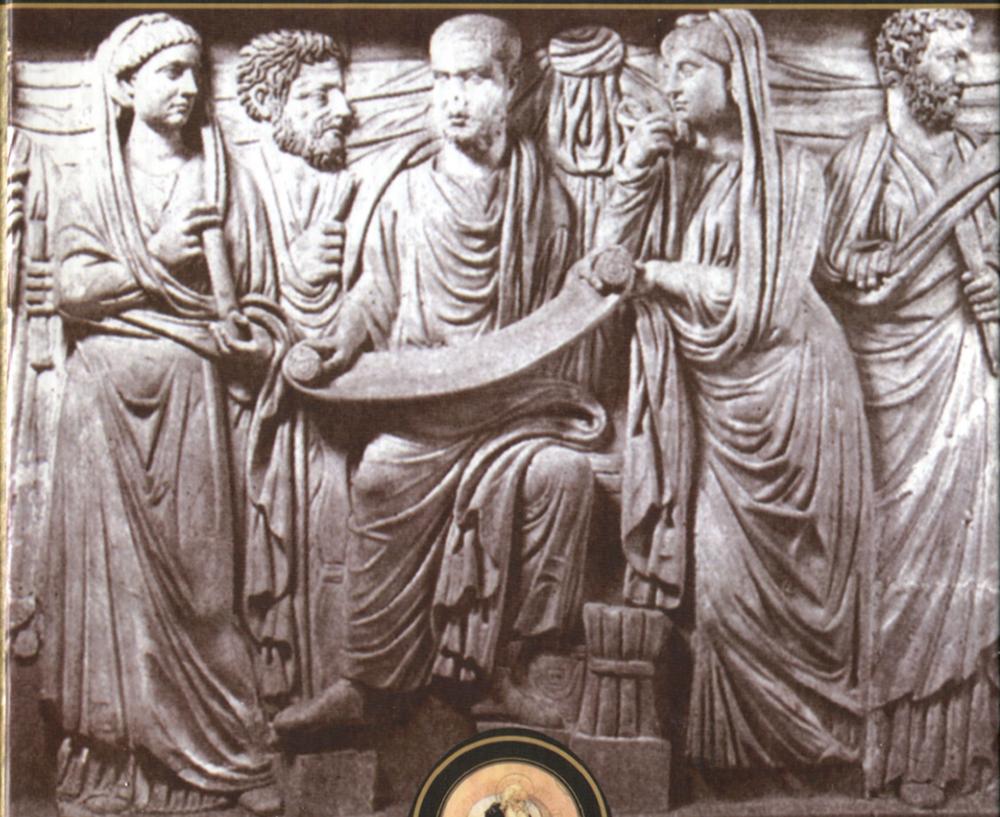


Е. В. АФОНАСИН

“В НАЧАЛЕ БЫЛО...”

АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ В СВИДЕТЕЛЬСТВАХ
ХРИСТИАНСКИХ АПОЛОГЕТОВ



БИБЛИОТЕКА
ХРИСТИАНСКОЙ
МЫСЛИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГА АБОЫШКО



ИСТОЧНИКИ

Е. В. АФОНАСИН



АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ

ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ОЛЕГ АИБЫШКО

Санкт-Петербург
2002

ББК ТЗ(0)232,012

УДК 937

А 65

Е. В. Афонасин.

А 65 Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2002. — 368 с. — (Серия «Библиотека христианской мысли». Источники). ISBN 5-89740-082-9

Данная работа посвящена анализу философских оснований античного гностицизма. На обширном материале автор подробно показывает формирование и эволюцию основных мировоззренческих представлений гностиков и их связь с античной философской традицией. Книга содержит перевод всех сохранившихся фрагментов произведений гностиков первых веков н. э. и подробный комментарий к ним. Предназначено для специалистов по истории античной и раннехристианской философии, студентов и преподавателей университетов.

*Исследование осуществлено при финансовом содействии
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ),
проект № 00-03-00241*

ISBN 5-89329-082-9



© «Издательство Олега Абышко» (СПб.), 2002
© Е. В. Афонасин, 2002



ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта работа преследует двоякую цель. Во-первых, вниманию читателя предлагается, надеюсь, адекватный новый перевод основных античных свидетельств о гностицизме. Во-вторых, подробно рассматриваются сами ересиологические труды, которые доставляют нам эти свидетельства. Необходимость такого исследования не нуждается в особом обосновании. Открытие обширного корпуса гностических писаний в 1945 г. и сравнительно недавняя публикация этих текстов предоставила нам возможность впервые ознакомиться с аутентичными произведениями гностиков и оценить их мысль независимо от критического и зачастую враждебного изложения ересиологов. Гностики впервые получили возможность лично выступить перед судом истории, а значит, настало время переоценить и свидетельства их противников для того, чтобы получить более адекватную общую картину. Должен заметить, что первой реакцией исследователей было желание вообще отбросить эти свидетельства. Однако вскоре выяснилось, что без этих дополнительных данных все-таки не обойтись. В результате тотальный критицизм сменился на более умеренный. Однако скептическое отношение по-прежнему преобладает, так что нашим свидетелям также не грех дать возможность оправдаться. Каждый исследователь гносиса так или иначе использует эти данные, однако, вопреки ожиданию, до сих пор вышло не так уж много работ, целью которых было бы комплексное изучение и переоценка свидетельств ересиологов и методов их работы. Эта важная исследовательская задача в настоящее время фактически пребывает в стадии формирования, и настоящая работа, пока не претендуя на полноту, нацелена на ее решение. В последнее время вышло несколько новых критических изданий, комментариев и переводов основных ересиологических трудов. Прежде всего это касается трактата *Против ересей* Ирины Лионского, *Стромат* и *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского, *Панариона* Епифания, трактата *Против валентиниан* Тертуллиана и первой ересиологической суммы *Эленхос* и л и *Опровержение всех ересей*, авторство которой приписывается Ипполиту Римскому. Однако новые данные о гностицизме авторами этих изданий и переводов по-прежнему принимаются во внимание в недостаточной мере. Приятным исключением является новый перевод на английский язык *Панариона* Епифания.

Last not least, в данной работе все эти памятники изучаются не только как свидетельства о гносисе, но и сами по себе, как интересные образцы позднеантичной религиозно-философской мысли. Все эти произведения объединяет очень трудный для исследования, но характерный для поздней античности прихотливый стиль, который иногда называют «центонным». Читатель увидит, что наши источники буквально сотканы из прихотливо сплетенных между собой цитат и литературных параллелей. Это явление заслуживает самостоятельного исследования, поскольку, не поняв специфики наших источников, невозможно адекватно оценить и те свидетельства об античном гностицизме, которые в них содержатся. Эту особенность позднеантичной литературы ни в коем случае не следует недооценивать. «Извлекая» фрагменты и свидетельства, мы не должны забывать о том контексте, в котором они возникают. В противном случае мы уподобимся тем «археологам» старой школы, которые в поисках шедевров разрушают и выбрасывают все остальное как ненужный хлам. Таким образом, значительная часть исследования посвящена выявлению принципов организации позднеантичных собраний, а также тех способов адаптации нового материала и методов цитирования, которые характерны для их авторов.

Данная работа имеет комплексную структуру. Первая часть, состоящая из двух глав, каждая из которых разделена на разделы и, если необходимо, подразделы, исследует основные ересиологические труды, их структуру и организацию, а также базовые принципы, которые заложены в них авторами. Заключительный раздел четвертой главы посвящен изучению гностического мифа «в зеркале его критиков». Вторая часть представляет собой собрание фрагментов и свидетельств о гносисе. Когда это возможно, свидетельства следуют в хронологическом порядке. После некоторых сомнений я все-таки сохранил традиционное название различных гностических «сект», несмотря на то, что эта классификация очевидным образом искажает истинное положение дел. Это обстоятельство исправляется в самом исследовании гностического мифа, где уже нет никаких «сетиан», «архонтиков» и «каинитов». Когда это необходимо, я использую перекрестные ссылки. Так, сокращение I 2.2 означает второй раздел второй главы первой части, а сокращение II 3.1 отсылает к первому подразделу третьей главы второй части. Должен сразу оговориться, что собрание фрагментов и свидетельств о Валентине и его школе в данном издании опущено, поскольку они недавно опубликованы в отдельной книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. Нумерация фрагментов Валентина и свидетельств о нем дается по этой книге. К этой же публикации читатель отсылается за текстом *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского.

В заключение считаю приятной обязанностью выразить свою признательность нескольким организациям и частным лицам, без помощи и участия которых эта книга никогда бы не возникла. Данная работа была начата

около семи лет назад под руководством доктора Марка Эдвардса (Christ Church, Oxford), которому я благодарен за помощь и многочисленные консультации. Далее, я благодарен директору Института классических исследований при Бостонском университете Вольфгангу Хаасе, который не только снабдил меня копиями основных текстов, но и, не жалея времени, помогал мне на ранних стадиях подготовки переводов. Благодаря исследовательским грантам Российского Фонда Фундаментальных Исследований и Российского Гуманитарного Научного Фонда оказалось возможным продолжить эту работу. Наконец, я благодарен международной программе «Фулбрайт» за присуждение исследовательского гранта, а руководству Центра византийских исследований (Dumbarton Oaks, Washington, DC) и лично профессору Элис-Мери Талбот за приглашение провести полгода в библиотеке этого всемирно известного центра.

Е. А.
Dumbarton Oaks,
1 февраля 2002

Список сокращений

Для удобства читателей я стремился свести сокращения к минимуму. Как правило, не сокращаются названия основных серий и собраний текстов, а также названия журналов и сборников. Названия произведений античных авторов приводятся в соответствии с H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1996), G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1968) и Lewis and Short, *A Latin Dictionary* (Oxford, 1987). Сравнительно небольшое количество основных текстов, которые постоянно использовались, как правило, подробно описываются в начале того раздела, где о них идет речь. Я применяю как более длинные, так и краткие сокращения, в зависимости от частоты, с которой то или иное сочинение цитируется. Так, например, *Против ересей* (*Adversus haereses*) Иринея может быть сокращено как Adv. Haer. или AH, а *Опровержение всех ересей* Ипполита — как Refutatio или Ref. Надеюсь, что такая процедура не породит неясностей. В любом случае, именно к этому я стремился.

Ниже приводятся некоторые неочевидные сокращения, которые используются на протяжении всей книги.

ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. H. Temporini und W. Haase, Berlin — New York, 1972—
CAF	Comicorum Atticorum Fragmenta, ed. Th. Kock, Leipzig, 1880—1888

CH	Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock, A. A.-J. Festugère, Paris, 1945–1954
CChr	Corpus Christianorum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CUF	Collection des Universités de France
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, W. Kranz, Berlin, 1960–1961
Dox. Gr.	H. Diels (ed.), <i>Doxographi Graeci</i>
EGF	Epicorum Graecorum Fragmenta, ed. G. Kinkel, Leipzig, 1877
FGrH	Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923–
FHG	Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller, Paris, 1841–1870
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
NH	Nag Hammadi Codex
PG	Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne
PL	Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne
PLG	Poetae Lirici Graeci I, ed. O. Schröder, Leipzig, 1905; II–III, ed. Th. Bergk, Leipzig, 1882
RE	Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
SCh	Sources Chrétiennes
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903
TGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Nauck, Leipzig; Suppl., ed. B. Snell
TrGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. B. Snell, S. Radt, Göttingen, 1970–1977
TU	Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur



Часть первая

ГНОСИС В ЗЕРКАЛЕ ЕГО КРИТИКОВ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ И ЕГО КРИТИКИ

1.1. Античный гностицизм: основные источники

Христианские авторы, охотники за ересями, многие из которых занимали высокие официальные посты в Церкви и боролись за утверждение так называемой «кафолической 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,¹ неизбежно наступил. Ересиологи пользовались стандартным оружием, с помощью которого утверждается любая ортодоксия, — сначала ополщить, а затем растоптать как безумный вздор то, что получилось. История знает костры из гностических книг и гонения на гностицизм.² Ввиду всего этого с самого

¹ История не всегда выбирает лучшее и не идет по пути прогресса.

² Впрочем, борьба эта продолжалась довольно долго. Еще в 367 г. архиепископ Афанасий вынужден был посвятить свое пасхальное послание осуждению еретических книг. Феодор, глава основанных Пахомием монастырей в Верхнем Египте, приказал перевести это письмо на коптский язык 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 Хенобокейи (что рядом с современным селением Наг Хаммади), где они были обнаружены в 1945 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. J. M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1977.

начала приходится настроиться на то, что мы не найдем в работах христианских авторов сколь либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках (такие, например, как «гностики» Епифания, Panagion, XXV–XXVI), хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность.¹ 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», — как говорит Климент Александрийский.) Среди аргументов против гностической доктрины выдвигались «доказательства» позднейшего, неапостольского характера гносиса (что, вероятно, правильно, если рассматривать только христианский гносис²) и отмечалась зависимость его от иудаизма, эллинских мистерий и греческой философии (что также вполне основательно). Наконец, гностиков упрекали 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.³

В своих трудах ересиологи последовательно повторяли один другого, практически не добавляя ничего нового, оказав, таким образом, большую услугу последующим поколениям, а именно 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 достаточно 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*, адресованной императору Антонину Пию: «Мною написана также *Синтагма*, где я описываю все ереси, о которых что-либо известно. Если угодно, я могу послать

¹ См.: Grant R. M. Charges of Immorality against various religious Groups in Antiquity. — Studies in Gnosticism, presented to Gilles Quispel. Ed. by R. van den Broek and M. J. Vermaseren (Leiden, 1981). P. 161–170.

² Cf. I Tim. 6: 20.

³ 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.

ее вам (Apol. I 26)». ¹ «Известные ереси», которые беспокоят Юстина, — это учения Симона Мага, Менандра и Маркиона (Apol. I 26 и 56–58). Попытки некоторых исследователей реконструировать этот текст не увенчались успехом и были оставлены, поэтому ничего более определенного об этом первом собрании ересей мы сказать не можем, однако некоторые особенности методологии Юстина могут быть прояснены из его сохранившихся произведений. Как я уже говорил, термин «ересь», который использовался доксографами для обозначения философских школ, ² 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, как и на свой манер, хранить традицию и ответственность. 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. ³ 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 увидим, 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 Иринея, епископа Лионского

¹ Стандартное издание *Апологиш*: *Iustini Martyris Apologiae pro christianis*, ed. Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. См. т. ж. старое издание: *Die Apologien*. Ed. G. Krüger. Tübingen, 1915 (SQS I 1) и английский перевод и комментарий Эдварда Харди (Edward R. Hardy) в первом томе *The Library of Christian Classics: Early Christian Fathers*. Ed. Cyril C. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. P. 226 ff. Существует также французское издание, снабженное переводом и комментарием: *St Justine. Apologies*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle (Études August. Paris, 1987).

² Подробный анализ философских «ересей» и возникновение терминов «академики», «платоники» и подоб. см. в работе: *Gluckler John. Antiochus and Late Academy* (Hypomnemata, Heft 56, Göttingen, 1978) 134–135, 192 ff. Cf. *Le Boulluec. La notion d'hérésie*. P. 48–57.

³ *La notion d'hérésie*. P. 50–51; cf. *de Vogel C. J. Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?* — *Mnemosyne*, 31, 1978. P. 371.

(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*»).¹ 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.²

Как сам Ириней сообщает во введении, причиной написания трактата был заказ некоего друга, который, выражая озабоченность по поводу распространения учения последователей Валентина, предложил ему письменно опровергнуть их учение. Почти вся первая часть первой книги посвящена изложению доктрины валентиниан (прежде всего Птолея и Марка). Оставшаяся часть этой 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 Ириней 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 Ириней, «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;

¹ 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. т. ж. стандартное издание: *Adversus haereses*. Ed. W. W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857, перепечатано в 1965. См. также: *Donovan Mary. Irenaeus in Recent Scholarship*. — *The Second Century 4* (1984). P. 219–241.

² Cf. *Perkins Ph. Irenaeus and the Gnostics*. — *Vigiliae Christianae* 30 (1976), P. 193–200; *Le Boulluec. La notion d'hérésie*. P. 163–64.

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.¹ Важно помнить, что сочинения Иринея — это теологический трактат, который начинается с пространного *detectio* в первой книге только для того, чтобы обосновать *eversio*, которое занимает остальные четыре. Эта задача, как показывает анализ, во многом определяет подбор источников, а также позволяет оценить, хотя бы приблизительно, степень их достоверности.² Вторая книга *Против Ересей* наиболее теоретична и лучше всего показывает метод работы Иринея как апологета и ересиолога. Несмотря на видимую скромность и неясность, эта книга является 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 Р. Грир (R. Greer),³ 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.

¹ О теоретических воззрениях Иринея см. подробнее в: *Timothy H. B. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1972). P. 23–39.

² Пример общего подхода Иринея: явная «валентинизация» воззрений Симона Мага и чрезмерная, по сравнению, например, с Ипполитом, мифологизация учения Валентина.

³ *The dog and mushrooms: Irenaeus' views of the Valentiniens assessed.* — *Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1. P. 146–175. План второй книги см. *Rousseau—Doutreleau. Contre les hérésies. Livre II. Tome I. P. 121 ff.*

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 Лернейской гидре (30, 15). Последняя 31 глава является общим заключением. Таково «дерево, на котором растет такой фрукт», как Валентин. Но сколько бы голов не 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*),¹ 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 1841 г. Вопрос о том, был ли римский епископ начала третьего века автором этого труда, до настоящего времени, строго говоря, открыт. Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов.² Однако вопрос об авторстве, интересный сам по себе, не очень важен для наших целей, и поэтому может быть пока оставлен.

¹ Лучшее издание: *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; см. т. ж. издание P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.

² Прежде всего см.: *Nautin Pierre*. Hippolyte Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique. Paris, 1949. P. 41 sq. Издатель *Refutatio*, М. Маркович, приводит эти аргументы в предисловии к ук. изданию. Сам он не сомневается в том, что Ипполит является автором *Ref.* Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: *Mansfeld Jaap*. Heresiography in Context: Hippolytus' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy (Leiden, 1992), 317 ff. Новое исследование: *Allen Breat*. Hippolytus and the Roman Church in the third Century (Leiden: Brill, 1995).

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 *Syntagma* (или *Epitome*), представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является, по сути, независимым произведением.

Помимо явных заимствований из Иринея или 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. Примечателен и некий философский трактат (*Apophasis Megale*), который он без видимых причин приписывает Симону Магу. *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 их разумно изучать вместе.¹ 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,² 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.³

¹ По этой причине я опубликовал их параллельно. См.: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 112–171. Дальнейшие детали см. в примечаниях к текстам. Труд Ипполита и его метод, кроме ук. монографии Мансфельда, подробно обсуждается в двух работах Фрикеля: *Frickel J. 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 Noëtum* (Grazer Theologische Studien 13. Graz, 1988).

² Вышеупомянутая книга Мансфельда содержит многочисленные примеры того, как Ипполит обращается с известными нам источниками. Краткий анализ того, что говорит Ипполит о Платоне, см.: *Dillon J. The Middle Platonists*. London, 1996. P. 410–414 (эта книга вскоре выходит в моем переводе на русский язык).

³ Перевод *Извлечений* и соответствующую литературу см. в предисловии к нашему переводу этого трактата: Школа Валентина. С. 172–177.

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 лишённую, 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* епископа Саламского (на Кипре) Епифания (около 315–403).¹ Этот знаменитый борец за ортодоксию, который слишком часто играл не очень почетную роль в церковных спорах, сподобился личного общения с гностиками. «Гностики Епифания» (*Panarion* XXVI, 17, 4–18, 4), особенно женские их представители, пытались соблазнить молодого и неокрепшего в своих убеждениях монаха, прибывшего в 335 г. в Египет, но «всемилоостливый Бог спас» его «от их непотребств»:

«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 всемилоостливый Бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду... Но в отличие от них, эта литература не тронула меня. После этого 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 епископа, 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...

¹ *Epiphanius*. *Ancoratus und Panarion*. Bd. 1–3. Ed. K. Holl (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Ed. J. Dummer. Berlin, 1980. Английский перевод и комментарий: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden, 1987–1994.

Метод Епифания весьма примечателен. Как это показал Думмер (Dummer),¹ описывая гностические «ереси», он использовал современные ему труды по зоологии, таким образом рисуя настоящий бестиарий. Количество ересей у Епифания достигло восьмидесяти. Основную часть трактата составляют буквальные и очень пространные выдержки из трудов его предшественников. Однако время от времени к ним добавляются новые сведения, ранее неизвестные, 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.²

Слишком подробный и несистематичный трактат Епифания был впоследствии укорочен, составив удобное для практических нужд *Recapitulatio* (*Anakephalaiosis*), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (*De haeresibus*), вторая часть *Источника знаний* Иоанна Дамаскина и *Схолии* Теодора бар Конаи (ок. 791–792).³ Каждое поколение добавляло к старому доброму гностицизму новые ереси, например, ислам и манихейзм. Феодорит Кирский (395–466) написал историю ересей в пяти книгах и церковную историю, которые также явились образцом для подражания в последующих поколениях.⁴

«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. Вероятно, можно утверждать, что именно гностические системы второго века явились первыми опытами христианской теологии. 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

¹ Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia. — Klio, 55, 1973, 289–299.

² Ptolémée. Lettre à Flora. Ed. G. Quispel (SCh 24). Paris, 1949, 1966.

³ Liber Scholiorum XI. Ed. A. Scher (CSChO, Syriac Series II, 66), Paris, 1912; Leuven, 1960.

⁴ *Theodoret of Cyros*. Eranistes. Critical text and prolegomena by G. H. Ettlinger. Oxford, 1975; *Theodoret's Kirchengeschichte*. Hg. v. L. Parmentier (GCS). Berlin, 1954.

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 показалось недостаточно, поэтому заканчивает он свою обвинительную речь вполне вразрез с судебной процедурой, которой до этого придерживался: и вообще, «еретики лгуны, вору, ссорятся между собой и, конечно же, одержимы дьяволом» (De praescr. 40–41).

Тертуллиану принадлежит трактат *Adversus Valentinianos*, который заслуживает самого пристального внимания.¹ Трактат *Adversus omnes haereses*,² 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) в настоящем исследовании принадлежит особое место. Его вклад в историю гностицизма не исчерпывается упоминаемым 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»,³ 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 aberrациями 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

¹ Новое издание: *Tertullien. Contre les Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction par Jean-Claude Fredouille* (CCh 280–281, Paris, 1980).

² *Ps.-Tertullianus. Adversus omnes haereses*, in: Q. S. F. *Tertulliani Opera. Pars II Opera Montanistica* (CChSL). Turnholt, 1954.

³ Стандартное издание: *Stählin O., Früchtel L., Treu U. 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; a P. Des Courtieux над Strom. VI).

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 отличии, 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 *ἑτοιμύματα* — 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. *Строматы* Климента знамениты количеством цитат и числом источников, в них содержащихся, с античных времен.¹ Не вся информация, которую приводит Климент, проистекает из первых рук. По всей вероятности, он использует антологии типа Florilegium Стобея,² 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 *Εξεργητα* 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 *Εσλογαε προφητικαε* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как «восьмую книгу».) Подробнее на этом сюжете мы остановимся впоследствии, поэтому не будем повторяться.³ Несомненно, гностики оказали существенное влияние на формирование воззрений самого Климента, и мы не раз убедимся в этом в дальнейшем.

Александрийский мыслитель Ориген (около 186 — после 240) — фигура в истории гностицизма и христианской философии очень значительная.⁴

¹ Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах* проводит Анневиес ван ден Хук (A. van den Hoek): *Technique of Quotation in Clement of Alexandria*. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 223–243, а т. ж.: *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill, 1988. Я благодарен проф. Анневиес ван ден Хук (Harvard Divinity School) за предоставленные материалы и интересные беседы о христианском платонизме и гностицизме.

² Не удивительно поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и Стобея иногда совпадают: A. van den Hoek. *Technique of Quotations*. P. 224.

³ См. также мое предисловие к первой книге *Стромат* (СПб.: Издательство Олега Абышко, 2002).

⁴ См. недавнюю работу: *Edwards Mark J. Gnostics, Greeks, and Origen*. — *The Journal of Theological Studies* 44 (1993). P. 70–89. Считаю приятной обязанностью

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*.¹ 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*.²

Церковная история Евсевия Кесарийского (ум. 339) также содержит некоторые сведения о раннем гностицизме, однако все они достаточно краткие и несистематичные. Евсевия более всего интересует хронология. В результате мы получаем, например, некоторые дополнительные данные о времени жизни Валентина (HE IV 10, 1; cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* III 4, 3). Несколько подробнее Евсевий говорит о манихеизме, однако гораздо меньше, чем можно было бы ожидать от современника описываемых событий (HE VII 31, 1–2). Причем, судя по всему, основным его источником является декрет Диоклетиана 301 г. против манихеев.³ Однако этот автор принадлежит уже к следующему поколению ересиологов, не столько во временном смысле, сколько с точки зрения тех задач, которые ему приходится решать. Это сказывается, в частности, и на его методах. Евсевий важен еще и потому, что им сохранены фрагменты трактата Гегисиппа (Hegisippus, ум. ок. 180), обратившегося в христианство иудея, который в своих пространных очерках, в частности, приводит свидетельства об *иудейском гносисе*, говоря, что изначально иудейская церковь была чиста и невинна, однако впоследствии сектанты развратили ее (суждение, аналогичное тому, которое мы уже встречали у Иринея).⁴ Наконец, Евсевий цитирует еще одного раннего автора, Агриппу Кастора, который писал о ересях и известен почти исключительно благодаря Евсевию.

Достаточно многочисленные гностические тексты, обнаруженные сравнительно недавно, не могут быть обойдены вниманием в этом обзоре. *Codex*

выразить благодарность доктору Марку Эдвардсу (Christ Church, Oxford) за многочисленные советы и помощь.

¹ *Johanneskommentar*. Hrsg von E. Preuschen (GCS). Leipzig, 1903.

² *Gegen Celsus*. Hrsg von P. Koetschau (GCS). Leipzig, 1899; Cf. *Paul C. Finney*. Did Gnostics make Pictures? — *Rediscovery of Gnosticism*, I. P. 435–454, esp. 435–436.

³ Об этом см.: *Pearson B. A.* Eusebius and Gnosticism. — *Attridge Harold W., Hata Gohei.* Eusebius, Christianity and Judaism. Leiden: Brill, 1992. P. 291–310, esp. p. 303.

⁴ *Pearson B. A.* Eusebius and Gnosticism. P. 300–302.

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.¹ Этот текст восходит к гностической традиции третьего века, вероятно, так называемой традиции барбело-гносиса. Три первых книги трактата представляют собой подробное изложение беседы воскресшего Иисуса и его учеников. Четвертая книга является независимым документом, который также содержит изречения Иисуса. Этот трактат мы рассматриваем в связи с учением валентиниан о Софии.

Codex Brucianus содержит *Книги великого таинственного Логоса (или две книги Йеу)*, также на коптском языке, в которых воскресший Иисус еще раз открывает своим ученикам истины, лежащие за пределами этого мира. Он учит их тому, как «распять мир и не оказаться самим распятыми им» (I, 1). Интересно, что все эти положения иллюстрируются схемами, а заканчиваются шифром, которым необходимо «запечатать себя» при прохождении через четырнадцать эонов в «место, где обитают три архонта». Причем оказывается, что этим архонтам недоступно последнее таинство — таинство искупления (прощения грехов) (II, 52). На этом текст обрывается. Весь этот символизм, как мы увидим, характерен и для школы Валентина. Кодекс содержит также *Трактат без названия*, в котором подробно описывается устройство высшего мира, в частности, говорится о неких «двенадцати глубинах». И этот текст заслуживает нашего пристального внимания.²

Papyrus Berolinensis 8502, который Карл Шмидт приобрел в 1896 г. в Египте,³ содержит *Евангелие Марии, Апокриф Иоанна*, трактат *Sophia Jesu Christi* и апокрифические деяния Петра (небольшой фрагмент).⁴

Сохранилось несколько образцов гностической поэзии, таких как *Оды Соломона* (на сирийском языке) и *Гимн жемчуга* (из апокрифического

¹ Новое издание этого обширного трактата в четырех книгах: Pistis Sophia. Text edited by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies IX).

² Новое издание: The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Ed. by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies, XIII). Факсимильное издание и перевод: A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic, Transcript and Commentary. Ed. by Ch. A. Barnes. Cambridge: University Press, 1933.

³ В результате различных стихийных и политических бедствий текст этот был опубликован только в 1955 г. Тиллом и Шенке. Cf. Rudolph Kurt. Gnosis. San Francisco, 1977. P. 28–29.

⁴ Текст издан также в составе Gnostic Coptic Library, Codex V–VI, поскольку между ними наблюдается параллелизм: Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. Ed. D. M. Parrott. Leiden, 1979.

Деяния Фомы, 108–113). Однако изучение гностической гимнографии — это отдельная исследовательская задача, выходящая за рамки данной работы, поэтому касаться мы ее будем только отчасти, например, в связи с гимном *Жатва*, принадлежащим Валентину.

В 1945 г. была открыта коптская гностическая библиотека,¹ которая содержит несколько философски значимых текстов, очевидно, связанных с Валентином и его школой и испытавших влияние платонизма. Интересная и почти детективная история ее обретения, издания и изучения широко известна. Читатель отсылается к работам непосредственных участников этого процесса.² Об обстоятельствах открытия, публикации и изучении коптских гностических текстов говорил Джеймс Робинзон на юбилейной конференции, посвященной 50-летию открытия библиотеки, которая проходила в ноябре 1995 г. в Филадельфии.³ У меня сложилось впечатление, что — к добру ли, к худу — гностические исследования (*Nag Hammadi Studies*) выделились в настоящее время в совершенно самостоятельную область исследования, со своей методологией и даже профессиональной этикой. Сказанное ни в коей мере не умаляет значимости этих исследований или авторитета сообщества, в ряды которого входят лучшие специалисты. Многочисленные попытки дать определение термину «гностицизм» также, на мой взгляд, важны не столько для понимания истории этого явления, сколько для более четкого определения предметной области этой новой дисциплины.⁴

Примечательно также, что в определенных интеллектуальных кругах в настоящее время возник «неогностицизм». Проходят гностические службы и проводятся собрания, на которых читается гностическая сокровенная литература, поются гимны, прослушиваются публичные лекции-проповеди, которые читают известные ученые. Я имел удовольствие присутствовать

¹ Критическое издание и перевод на английский язык отдельных трактатов этой библиотеки см в: *The Coptic Gnostic Library*. Vol. 1–14. Leiden, 1975–1997.

² См. прежде всего работы Ж. Куиспела, А.-Ш. Пюеша в: *A newly recovered Gnostic Papyrus* (London, 1955); статья: *G. Quispel. Jung Codex and its Significance* перепечатана в: *Quispel. Gnostic Studies*. Т. 1. Р. 3–26. Интересно предисловие Дж. Робинзона, много сделавшего для раскрытия происхождения этих текстов и их скорейшего опубликования, к англ. переводу коптских гностических трактатов: *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden, 1977. Описание событий можно также найти в книге: *Rudolph K. Gnosis*. Р. 34–44. В работе М. К. Трофимовой: *Историко-философские вопросы гностицизма* (М., 1979), с. 3–6, 19–30 можно найти обзор литературы по данному вопросу.

³ *Robinson James M. Nag Hammadi: The First Fifty Years*. — *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997. Р. 3–33.

⁴ В 1993 г. *Society of Biblical Literature* посвятила этой теме специальную сессию (*Identifying Gnosticism(s): Rethinking Categories Used in the Study of Gnosticism*).

на одном таком собрании в Калифорнии — только на «публичной» его части.¹

Скажу несколько слов о наиболее важных для нашего исследования трактатах из коптской гностической библиотеки. Список трактатов библиотеки и краткое их описание я помещаю в приложении к этой главе. Один из трактатов, который был назван *Свидетельство Истины* (Наг Хаммади, кодекс IX 3),² представляет собой явление весьма 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 создается впечатление, что автор просто пересказывает какую-то ересиологическую сумму. Смысл пассажа, посвященного Валентину, примерно таков. Критикуется некий учитель гносиса. О нем говорится, что он «прошел школу Валентина»³ 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 это известно из христианских источников, валентиниане действительно учили о Восьмом небе, где обитает София и куда в конце времен переместится Демиург и душевная природа. Автор *Свидетельства Истины* говорит следующее:

«Они учат об Огдоаде, которая есть Восьмая и является для нас местом спасения. Однако они и сами не знают, что есть спасение (55)».

Далее следует 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, и поэтому саркастически замечает, что достигнет только сферы Огдоады и что путь в Плерому ему заказан. Тем не менее трактат этот, который делится на две части, явно гностический, скорее даже радикально-гностический. Начинается он следующим утверждением:

¹ Для того чтобы составить представление обо всем этом, нет нужды отправляться в Калифорнию, достаточно посетить их страницу www.gnosis.org, где можно даже прослушать запись очередной лекции.

² '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.

³ Буквально, «завершил круг Валентина», однако какой такой круг он мог пройти? Учитывая испорченность текста, трудно сказать. Следуя Маркшизу и вопреки Пирсону, я принимаю предположение, что здесь идет речь о своеобразном круге (или курсе) наук школы Валентина (подробнее об этом см. вторую главу).

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

Итак, Бог закона и Бог спасения явственно противопоставляются друг другу. Первая часть *Свидетельства Истины* направлена против догматов христиан и христианской культовой практики. Вторая, к сожалению, очень фрагментарная, — против гностиков. Кто мог быть автором такого сочинения? Скорее всего, представитель радикального христианства, типа энкратитов.¹ 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*,² представляет собой подобие валентинианского катехизиса и содержит основные положения учения. Примечательно, что этот текст, очевидно, написанный последователем Валентина, содержит критику других школ валентиниан. Автор отстаивает свое мнение или мнение своей школы. Ересологи оказались правы: единства внутри школы Валентина не было.³

Трактат *Marsanes (X 1)*⁴ (на сей раз название подлинное) содержит нумерологические спекуляции, интересные в связи с учением Марка, о котором говорит Иринея. *Евангелие от Филиппа (II 3)* представляет собой антологию речений гностического содержания.⁵

Послание Петра Филиппу (VIII 2) содержит некоторые явные валентинианские черты.⁶ 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)»

¹ 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).

² 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.

³ Мы еще вернемся к этому тексту.

⁴ 'Marsanes'. Introduced and translated by B. A. Pearson. — The Nag Hammadi Library in English. P. 417–426.

⁵ Layton B. The Gnostic Scripture. New York, 1987. P. 325–357.

⁶ 'The Letter of Peter to Philip'. Introduced and translated by F. Wisse. — The Nag Hammadi Library in English. P. 394–398.

Наконец, рассмотрим кратко следующие три трактата из *Кодекса Юнга*.¹ *Tractatus Tripartitus* (I 5), названный так просто потому, что он состоит из трех частей,² представляет собой космологический философский трактат «от возникновения мира до восстановления всего». Первая часть повествует о невыразимом божестве, которое, «будучи переполнено до краев сладостью», пожелало разделить ее с кем-либо еще и породило Единородного (который от начала существовал в мысли Отца). Церковь явилась как плод любви между Сыном и Отцом. Все вместе они составляют Полноту (Плерому). Все это напоминает учение, приписываемое христианами 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, и в этом качестве очень важен для нас.

Письмо Регину, или *Трактат о Воскресении* (I 4),³ подобно *Посланию Флоре* Птолемея, является образцом гностического (валентинианского) письма на теологические темы. Текст этот одно время исследователи склонны были приписывать самому Валентину. Автор письма, подобно Гименею и Филету (которые критикуются в II Tim. 2:18), утверждает, что для избранных воскресение уже свершилось (именно такие представления приписывались последователям Валентина Тертуллианом и Иринеем).⁴

Наконец, *Evangelium Veritatis* — *Евангелие Истины* (I 3, XII 2)⁵ — это философско-теологическое сочинение, написанное в форме проповеди, довольно сложное по содержанию, автором которого, как предполагают некоторые исследователи, мог быть и сам Валентин.⁶ Иринея (*Adv. Haer.* III 11, 9)

¹ Издание, снабженное английским переводом и примечаниями: H. Attridge, ed. *Nag Hammadi Codex I (The Codex Jung)*. — *The Gnostic Coptic Library*. Vols. 1–2. Leiden: Brill, 1985.

² *Editio princeps*: *Tractatus Tripartitus*, vol. 1–2. Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee. Bern, 1973 (содержит текст, перевод на французский, немецкий и английский и примечания); английский перевод см. т. ж.: 'The Tripartite Tractate'. Introduced by H. W. Attridge and E. Pagels, translated by H. W. Attridge and Dieter Müller. — *The Nag Hammadi Library in English*. P. 54–97.

³ 'The Treatise on Resurrection'. Introduced and translated by M. Peel. — *The Nag Hammadi Library in English*. P. 50–53.

⁴ *Irenaeus*, *Adv. Haer.* II 31, 2; *Tertul.*, *De prescr.* 33, 7; *De res. mort.*, 19, 2–7.

⁵ '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. Wilson. Zürich, 1961.

⁶ Мнения исследователей значительно расходятся. *B. Layton*. *The Gnostic Scriptures*. P. 250 ff. однозначно принимает авторство Валентина. Проблема обсуждается

сообщает, что валентиниане действительно знали 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 встретим в *Извлечениях из Теодота*).¹

Трактаты герметического корпуса,² 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 из Наг Хаммади содержит коптский перевод большого фрагмента трактата *Logos teleios* или *Асклепий*, а также неизвестный ранее герметический трактат, посвященный символизму восьмой и девятой сфер (VI б) и несколько других герметических текстов.³

Говоря о гностицизме, не следует забывать свидетельства философов неоплатоников.⁴ Гностики пришли не ко двору не только крепнущей в конце второго — начале третьего века христианской Церкви. Их заметили и не одобрили философы, особенно платоники.⁵ 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 инди-

ся в: *Rudolph Kurt*. Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. — *Theol. Review* 34 (1969). P. 121–75, 181–231, 358–61, 195 ff. Подробная аргументация 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.

¹ Подробнее cf. *Wilson R. McL*. Valentinianism and the Gospel of Truth. — *Rediscovery of Gnosticism*, I. P. 133–145.

² *Corpus Hermeticum*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière, vols. 1–4. Paris, 1980.

³ *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.

⁴ См. *Edwards M. J*. Neglected Texts in the Study of Gnosticism. — *The Journal of Theological Studies* 41 (1990). P. 26–50; *Igal J*. The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus. — *Neoplatonism and Early Christian Thought*. Ed. by H. J. Blumenthal and R. A. Markus. P. 138–49. Более подробный анализ текстов и свидетельств см.: *Elsas C*. Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins (Berlin, 1975).

⁵ Учение Платона, что примечательно, также претерпевало в это время период канонизации.

видуалистический и божественный характер гносиса не позволил ему, в отличие от христианства или платонизма, оформиться в цельное движение. Как результат, гностики оказались чужими и среди своих (иудеев и христиан), и среди чужих (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 (γεγωνασι) среди них христиане, а также другие, сектанты (αἱρετικοί), которые начали [свое учение] (κατηγγέμενοι)¹ 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 (Ἀλλογενοῦς), Мессоса и им подобные. Ошибаясь сами и вводя в заблуждение многих, они утверждали, что Платон не сумел понять всей глубины умопостигаемой реальности. Плотин часто критиковал их во время своих лекций, а также написал книгу, которую мы назвали *Против Гностиков* [Епп. II 9]. Нам же он оставил [опровергнуть] то, чего сам не касался. Амелий сочинил сорок книг против [трактата] *Зостриан*».

Примечательно, что некоторые из книг, которые входят в коптскую библиотеку из Наг Хаммади, имеют те же названия, что и «тайные книги», упоминаемые Порфирием, именно: Zostrianos (VIII 1), Allogenes (I 3).² 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 Инородца (Сета). Имя Nicotheus встречается в Codex Bezae Cantabrigiae, от которого говорилось выше.³

¹ 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 Марк Эдвардс, какую философию могли оставить и от чего могли отказаться гностики? Христиане могли их обвинить в неверности христианской доктрине, а платоники? Однако медиопассивное причастие от καταγωω может означать просто *исходить из, брать нечто за основу* (е. g. Plut., Moralia 592 sq. — этот пример приводит М. Edwards в: 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.

² См. т. ж.: 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.

³ О личности Никотея см.: Edwards M. Neglected Texts... P. 44–47.

Плотин критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия типа *paroikeyseis* *изгнания*, *antitypoi* *прообразы*, *metanoiai* *обращения* (Епп. II 9, 1–4 Henry–Schwizer) и «гипостазируют» множество сущностей.¹ Плотин возмущает идея о злом демиирге — творце этого мира, которого 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 (Епп. II 6, 950–55, cf. Porph., *Vita Plot.*, 16)».

Если это так, то возмущение Плотина понятно. Должно быть, он сильно рассердился, направив против гностиков свой *единственный*² 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.

1.2. Наука ересиологии: ее задачи и методы

После сравнительно краткого описания тех источников, с которыми нам придется иметь дело в дальнейшем, остановимся на основных текстах более подробно, обращая внимание прежде всего на те задачи, которые ставили перед собой христианские доксографы и ересиологи, на методы их работы и организацию античных собраний. Ясно, что эта задача, вообще говоря, выходит за рамки исследования истории гностицизма в собственном смысле этого слова. Однако, как я отмечал в предисловии, подобное ограничение мы перед собой и не ставим. Следя за проблематикой наших источников, прежде всего мы погрузимся в сферу гностицизма, не упуская из виду и те важные сведения о развитии философской мысли поздней античности, которые в изобилии будут встречаться на нашем пути. Должен отметить, что, как и методы церковной полемики, этот сюжет до настоящего времени получил совершенно недостаточное освещение в исследовательской

¹ «Вводя множество умопостигаемых сущностей, они, наверное, думают, что приближаются к истине. Напротив, умножая сущности, они уподобляют умопостигаемую реальность низшему материальному миру...» (Епп. II 9, 6, 28–32). Действительно, сам Плотин говорит только о трех первоначалах, однако его последователи превзошли в количестве ипостасей даже Василида!

² Впрочем, Епп. II 9 изначально не являлась отдельным трактатом. Она была частью более пространного текста, который состоял из Еппс. III 8, V 8, V 5 и наконец II 9 (номера 30–33 соответственно).

литературе. В первую очередь это относится к истории платонической и неопифагорейской традиции, а затем к тому, что можно назвать «подводными течениями» в позднеантичной интеллектуальной жизни. К таким течениям, кроме гностицизма, относятся, например, герметическая традиция и «Оракулы».

Поскольку о Юстине Философе как ересиологе едва ли можно сказать намного больше того, что уже сказано в предыдущем разделе, начнем с анализа ересиологической суммы Иринея Лионского.

1.2.1. Иринея

Трактат Иринея «Опровержение ересей»,¹ написанный около 180 г., представляет собой классический образец сочинения этого жанра. Несмотря на некоторые критические замечания в адрес Иринея, по поводу его стиля и методов, которые я уже высказывал, следует заметить, что наша задача в данном случае не очень сложна, поскольку — нужно отдать лионскому епископу должное — он совершенно искренне и ясно высказывается по поводу своих задач и методов и хорошо с ними справляется.² Этот трактат, кроме того, является достаточно популярным сочинением, адресованным широкому кругу читателей, а поэтому его автор не вдается в детали (в отличие, например, от Ипполита), не томит читателя эзотерическим стилем или прихотливой философской аргументацией (как, например, Климент) и не заставляет продираться через собственные классификаторские опыты (как Епифаний). Кроме того, из всех интересующих нас источников

¹ *Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu contra omnes haereses libri quinque* — Ἐλέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε (такой заголовок приводит Евсевий, HE V 7). Современное издание, снабженное комментарием и переводом на фр.: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*. Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–10 (Sch 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294). Paris, 1965–1982. См. т. ж. стандартное издание: *Adversus haereses*. Ed. W. W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857, перепечатано в 1965.

Кроме того, важными исследовательскими средствами являются: *Reynders Bruno*. *Lexique compare du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus Haereses de saint Irénée*. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 141, Subsidia 5–6). Louvain, 1954; Centre d'Analyse et de Documentatio Patristique. *Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la literature patristique I, Des origines à Clément d'Alexandrie et à Tertullien*. Paris: editions de CNRS, 1975.

² Хороший очерк собственных воззрений Иринея, которые раскрываются в процессе его полемики с гностиками и отчасти с греческими философами, дает: *Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973. P. 23–39. Этот автор настроен к Иринею в высшей степени благожелательно и практически не касается как проблемы непоследовательности его позиции, так и методов его аргументации. Общую информацию о жизни и деятельности Иринея читатель найдет в работе: *Федченко С. А. Святой Иринея Лионский*. Сергиев Посад, 1917.

Иринея, по всей видимости, лучше всего изучен. Кроме великолепного критического издания этого трактата в последнее время вышло несколько работ, посвященных специально источникам и методам Иринея. К этим работам я обращаюсь по ходу дела, сейчас же сошлюсь на замечательную статью профессора иезуитской школы теологии университета в Беркли Мэри А. Donovan, в которой подводится итог недавним исследованиям наследия Иринея.¹ В 1997 г. вышел новый и, на мой взгляд, очень хороший перевод трактата на английский язык, подготовленный известным специалистом по истории раннего христианства и гностицизма Робертом Грантом.² Адекватного русского перевода, насколько мне известно, не существует.³

Иринея, как уже отмечалось, использовал в своем труде достижения своих предшественников, а именно *Синтагму* Юстина. Кроме того, вне всякого сомнения, он был лично знаком по крайней мере с некоторыми из тех персонажей, о которых пишет, и несомненно читал их книги. Так что мы имеем здесь дело с информацией из первых рук. Удивительно, что он не говорит ничего о современном ему и очень активном движении монтанистов, о котором не мог не знать. Означает ли это, что он не считал их еретиками или решил ограничиться только Валентином и его школой? Трудно сказать.⁴

Следует отметить также, что несмотря на частые обращения к некоему адресату, который якобы попросил Иринея описать то, что ему известно о гностиках, нет никакой возможности выяснить, что это был за адресат и каков был его официальный статус. Вполне вероятно, что это литературная фикция. Такой прием был весьма распространен в современных ему риторических сочинениях и помогал сформировать у читателя впечатление о важности предприятия и «всеобщей озабоченности» создавшейся ситуацией. Таким образом, даже если написание этого трактата было личной инициативой Иринея, он очевидным образом рассматривал это предприятие как часть своей деятельности в качестве епископа. Доказав, что «истинный гносис — это учение апостолов» (IV 33, 8), он в том числе утверждал и свой авторитет на этом посту.

Герард Валле разделяет всю аргументацию Иринея на три основных раздела: философские, теологические и социо-политические аргументы.⁵ Рассмотрим их в этом порядке.

¹ *Donovan M. A. Irenaeus in Recent Scholarship. — The Second Century, 4 (1984), 219–241.*

² *Grant R. M. Irenaeus of Lyons. London: Routledge, 1997.* К сожалению, здесь переведены только основные разделы трактата.

³ Впрочем, в данной работе первая книга трактата, наиболее важная для истории гностицизма, приводится практически полностью.

⁴ Этот сюжет рассматривает Г. Валле в специальном экскурсе: *Vallée G. A. A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius. Waterloo, Ontario, 198. P. 34–39.*

⁵ *Vallée G. A. A Study in Anti-Gnostic Polemics. P. 12.*

Иринею не был философом, поэтому вполне естественно, что его философская аргументация — это скорее рассуждения с точки здравого смысла. Кроме того, он старается применить против своих противников те средства, которые ему предоставляет риторика.¹ Так что в данном случае мы имеем дело скорее с риторико-мировоззренческими аргументами, нежели с философскими в собственном смысле этого слова. Очевидно, что Иринею знаком с основными приемами философской аргументации и имеет некоторое представление о философских школах своего времени. Вполне вероятно, что одним из его источников был Псевдо-Плутарх.²

Фактически единственным философом, учение которого комментирует Иринею, является Платон (III 25, 5, где цитируются *Законы*, IV 715 е и *Тимей*, 29 е),³ но и в этом случае только затем, чтобы отметить, что он лучше, чем Маркион, поскольку говорит о едином благе и праведном боге и творце этого мира. Соотнесение учения того или иного гностика с какой-либо философской системой само по себе является, в глазах Иринея, доказательством его ложности. Первые четыре сущности системы Валентина сравниваются с пифагорейской тетрадой (I 1, 1); карпократиане, оказываются, поклоняются иконам Пифагора, Платона и Аристотеля (I 25, 6); подобно киникам, они говорят о том, что еда и поступки сами по себе не имеют моральной ценности; их попытки обосновать свои воззрения напоминают аргументацию перипатетиков, пифагорейское учение о числе и о «четном и нечетном» используется ими для различения чувственного и умопостигаемого (II 14, 5–6) и т. д.

Хуже того, гностики не просто имитируют философские системы, но обновляют их. Таким новатором (II 28, 8, *гесенс*) является Симон Маг, к которому, по мнению Иринея, восходит учение Валентина. Обновление древней и уважаемой доктрины — это само по себе нечестие. Христиане, например, строго следуют своей традиции, которая восходит к апостолам. Гностики чрезмерно усложняют то, что просто и ясно, поэтому просто изложить их доктрины — этого уже достаточно, чтобы одержать над ними победу (I 31, 3). Почему? По той причине, что они предстанут во всем разнообразии, а следовательно, между ними нет согласия и единства. Истина же одна и должна быть одета в униформу.

¹ См.: *Perkins Pheme. Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adv. Haer. Book One. — Vigiliae Christianae 30 (1976). P. 193–200.*

² Так полагает Шедель: *Schoedel W. R. Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus. — Vigiliae Christianae 13 (1959). P. 22–32, esp. p. 24. Cf. Perkins P. Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One. — Vigiliae Christianae 30 (1976). P. 193–200.* Действительно, ср. «естественнонаучные» соображения Иринея в II 28, 2 и соответствующее место в: *Diels, Doxographi Graeci, 1879.*

³ В том же контексте эти пассажи цитирует Климент (Strom. II 132, 2; V 24, 2), что «выдает» школьную традицию.

Практически это все, что касается истории философии в сумме Ириней. Если сравнить это с тем богатством материала, касающегося истории позднеантичной философской традиции, в особенности неопифагорейской, который мы находим у Ипполита и Климента, становится ясно, что философия в самом деле не очень интересовала Ириней. Гораздо чаще он обращается к поэзии. В начале второй книги Ириней систематизирует свои представления о происхождении гносиса. Гносис, как замечает Ириней, происходит из мифологии, а точнее, из различных теогоний. Поэт Аристофан, например, по его словам (II 14, 1), рисует более достоверную и элегантную картину:

«В согласии с его¹ словами, из Ночи и Тишины произошел Хаос, затем из Хаоса и Ночи — Эрот. От Эрота происходит Свет, а затем все остальные боги. Затем поэт говорит о втором поколении богов и о сотворении мира. После этого он описывает творение человека низшими богами. Из этих сказок валентиниане произвели свой миф, только изменив имена... Вместо Ночи и Тишины они говорят о Бездне и Тишине, вместо Хаоса — об Уме, вместо Эрота, благодаря которому у древнего поэта возникает все остальное, они говорят о Логосе... они переносят в свою систему то, что слышится повсюду с театральных подмостков...»²

В следующем разделе достается и философам (14, 2):

«Они не только представляют как свое все то, что нашли у комических поэтов, но и собирают то, что было сказано теми, кого *не знающие Бога народы называют философами* (курсив мой. — Е. А.). Они сплетают воедино наподобие коллажа различные фрагменты, заворачивая их в привлекательную упаковку своей риторикой. Их доктрина новая только в том смысле, что она недавно была переработана и получила новую форму, однако на самом деле она весьма древняя и бессмысленная, поскольку сшита из старых кусков, пахнущих неведением и безбожием».

Интересным примером использования аналогичной аргументации является пассаж из первой книги (I 9, 2). Здесь Ириней приводит пример того, как из поэм Гомера можно, при желании, соткать все, что угодно, соответствующим образом подобрав строки и расположив их в нужном порядке. Так из Od. X 76, XXI 26, II. XIX 123, VIII 368 и т. д. можно составить рассказ о нисхождении Геракла, хотя в одних строках говорится об Одиссее, в других — о Геракле, Приаме, Менелае и Агамемноне! К такому же методу прибегают и гностики, говорит он. К этому сюжету мы еще вернемся.

Теперь рассмотрим несколько примеров философской (и отчасти логической аргументации), которые призваны проиллюстрировать его метод.

¹ Очевидно, речь идет о Птицах 693–702. В манускриптах вместо Аристофана стоит Antiphanus или Antiphanus.

² Ср. I 4, 3, где Ириней пародирует гностический миф.

Прежде всего, ясно, что любой системе наносится существенный урон, если удастся доказать, что она внутренне противоречива. Поэтому Ириней стремится показать, что гностическое учение «не согласуется само с собой» (II 25, 1), «с человеческим опытом» (II 27, 1) и «со здравым смыслом» (II 26, 1). Далее, рассуждение по аналогии и «символическое толкование» некоторых высказываний грешит «антропоморфизмом» и «психологизмом». Гностики слишком упрощают божественную реальность, онтологизируя то, что в действительности является всего лишь продуктом психической и ментальной деятельности (II 14, 6 (в связи с пифагорейцами) и 8; 13, 10; 28, 6). Гностики виноваты в том, что называется «ошибкой ростовщика», полагая, что небольшие проценты — это мало. В действительности изменения со временем накапливаются, и картина становится совершенно неузнаваемой. Поэтому не следует допускать даже незначительные на первый взгляд «добавления или изъятия».

В отличие, например, от Тертуллиана, сколь либо систематического использования гипотетических и категорических силлогизмов у Ириней также не наблюдается. Как правило, доказательства «от авторитета», где естественно ожидать умозаключения подобного рода, им не развиваются далее, так сказать, большой посылки. Обычно он просто ограничивается цитатой, не делая из нее выводов.

О том, что «сущности не следует плодить без необходимости», Ириней также говорит (II 10, 1):

«В своем желании объяснить темные места в Писании... они изобретают другого бога, свивая веревки из песка и небольшую проблему превращая в более сложную. Умные люди не разрешают одну двусмысленность с помощью другой и не решают одну загадку при посредстве другой. В подобных случаях необходимо исходить из того, что очевидно, непротиворечиво и ясно».

Как насчет самого Ириней? Насколько его аргументы состоятельны? По всей видимости, наш автор находится вполне в рамках принятых в его время стиля и методов полемики. Разумеется, он часто впадает в различные логические ошибки. Возьмем, например, утверждение о том, что гностическое учение возникло после философских, следовательно, под их влиянием («post hoc, ergo propter hoc»). Впрочем, аргумент подобного рода был весьма распространен среди христианских писателей, так что Ириней не виноват в использовании общего места. Ириней склонен, упрощая воззрения гностиков, делать из них «соломенного человека», чтобы было легче его бить. Выпады *ad hominem* также весьма часты (гностики — это «ядовитые грибы», «тварь», «многоголовая гидра», «лжецы» и т. д.), однако в целом в рамках принятых норм (сравните с Епифанием). Ириней часто иронизирует, однако, в отличие от Тертуллиана, чувства юмора ему явно не хватает.

Нарушение закона тождества и логический круг — это явления, характерные для любой теологии. Когда речь идет о гипостазированных порождающих друг друга принципах, будь то гностическая Плерома или христианская Троица, «диалектическая логика» позволяет любую подмену понятий и перетекание их друг в друга. Точно так же, если в согласовании или последовательности событий или явлений возникает трудность, на помощь приходит божественный промысел. Примечательно, что в подобных случаях Ириней и не критикует своих противников. Здесь они разделяют общую культуру.

Прежде чем перейти к теологическим аргументам Иринея, приведу один пример доказательного рассуждения из второй книги *Против ересей* (II 1, 2):

«Как над этим богом (демиургом) может быть другая плерома или начало, или сила, или другой бог, если богу надлежит вмещать в себя все в его величии и самому не находиться ни в чем? Если нечто находится за его пределами, то он уже не “полнота” (плерома) всего и не содержит в себе всего. Ибо этому богу будет недоставать того, что находится за его пределами. Но то, чему чего-либо недостает, не может называться полнотой. Более того, это существо будет иметь начало, средину и конец по отношению к тому, что за его пределами... Аналогично, он будет ограничен тем, что за его пределами... *Ибо конец необходимо окружает и содержит в себе то, что в нем кончается* (курсив мой. — Е. А.). Следовательно, этот отец всего, которого они называют пред-сущим, пред-начальным, и их плерома и благой бог Маркиона будут окружены другим принципом, который будет больше, поскольку то, что содержит в себе нечто, больше содержимого. То, что больше, также сильнее и в большей степени может называться господином. А то, что больше, сильнее и в большей степени господин и будет богом».

Далее следует попытка сконструировать аргумент с «третьим человеком» («если это так, то этот “tertium quid” ограничит их оба и будет больше плеромы и того, что за ее пределами») и спустя некоторое время делается вывод о необходимости ограничить количество принципов (см. цитату выше). То есть явно не говорится даже, что таким методом мы уходим в дурную бесконечность.

Но если оставить в покое сомнительные топологические построения, то мы увидим, что доказательство базируется на подмене понятий. Признайте, что бог-демиург и первый бог — это разные сущности, и спорить станет не о чем. Действительно, «полнота» неполна, если ей чего-то недостает, но ведь как раз об этом и говорят гностики! Весь смысл мировой истории им видится в том, чтобы восстановить нарушенную полноту.

Проблема здесь в другом. Гностические принципы неким образом порождают друг друга и проистекают один из другого. Но как раз статус этой эманыции Иринея не интересует, и критикуя дуализм гностиков, находя его

даже там, где его нет, он не обращает внимания на такое вопиюще пантеистическое «истечение» сущностей. В этом он отличается от Василида, который как раз прекрасно видит эту проблему, поэтому говорит об абсолютно трансцендентном боге и, по словам Ипполита, избегает и «боится» говорить об эманации.

Если бог действительно должен содержать в себе все и ему не должно недоставать «того, что находится за его пределами», то спросим уважаемого епископа Лионского: если Бог (христианский) содержит в себе все, то содержит ли он и мир вещей, например, этот лист или этого червяка, и если это так, не будет ли такой подход пантеизмом (в буквальном смысле этого слова), полностью разрушающим концепцию трансцендентного Бога?

Не считая подобных тонкостей и несуразностей, в целом как теолог Иринея занимает максимально устойчивую и беспрюграммную позицию здравого смысла. Здесь он в своей тарелке. В отличие от гностиков, он в гораздо меньшей степени склонен к теологическим спекуляциям, однако все они в равной мере внимательно относятся к проблеме толкования Писания.

Фактически полемика Иринея сводится к небольшому числу ключевых тем с вариациями.

Гностики в своей элитарности забывают о самом, по мнению Иринея, главном — о *regula fidei*, правиле веры (или «гипотезе веры»), установленном апостолами.¹ Именно на нем держится не только Церковь, но и *правильная* традиция толкования Писаний. Так что не любое толкование Писания возможно, но только то, которое «официально» и узаконено этим правилом. Гностики же заменяют это правило своим (I 9, 3). Так они не только обманывают «простых верующих», но и отвергают апостольскую традицию. В частности, оказывается, что если не спасается плоть, то ничего не спасается (II 29, 3; V 6–7).

Затем, гностики искажают текст.² Рейндерс приводит целую подборку мест, где Иринея обвиняет своих оппонентов в том, что они произвольно «добавляют и убавляют» от Писания по своему произволу.³

¹ Об этом см.: *Hefner P.* Theological Methodology and St. Irenaeus. — *Journal of Religion* 44 (1964). P. 294–309. О смысле термина «гипотеза» веры см.: *Unnik W. C. van.* An Interesting Document of the Second Century Discussion. — *Vigiliae Christianae* 31 (1977). P. 196–228, esp. p. 206–208.

² См.: *Reynders Bruno.* Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée. — *Revue de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936). P. 225–252.

³ *Adaptare, assimilare, adulterare, calumniare, transvertentes, abutentes, transferent, auferentes, transfigurant, transformantes, in captivatum ducunt a veritate, falsi testi etc.* См. т. ж.: *Unnik W. C. van.* De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon. — *Vigiliae Christianae* 3 (1949). P. 1–36.

Самое главное обвинение, которое выдвигает Иринея против гностиков, — это обвинение в дуализме.¹ Иринея говорит о теологическом дуализме (многобожии — прежде всего: II 31, 1; затем: II 28, 4; III 25, 3, *passim.*), христологическом и, как следствие, сотериологическом дуализме (IV, *praef.*, 2, 4; III 16, 2, etc.), дуализме Писания и Церкви (IV 33, 7; 26, 2)² и социальном дуализме (о спасении по природе: IV 37, 2).

Насколько хорошо Иринея понимал гносис? Этот вопрос решается разными исследователями по-разному. Скорее всего, Иринея действительно не понимал гносис и судил его по своим меркам,³ причем с точки зрения церковного канона. Это воззрение впоследствии оказалось очень влиятельным, вплоть до нашего времени. Он не видел уникальности, мифологичности и зачастую нехристианского характера гносиса. Гносис был более понятен тем авторам, которые были склонны к мистике. Таким образом, как это совершенно верно отмечает Валле, осуждая гностический дуализм, Иринея во многом исходит из иных мотивов, скорее не доктринальных, но социально-политических.⁴ В отличие от таких авторов, как Климент, Ориген или даже Ипполит, Иринея с подозрением относится к любой философии и теологии с их утонченной аргументацией (см. II 26, 1), способной ввести в заблуждение простых людей, с которыми как епископ он должен был иметь дело. Сложность и разнообразие теологических проблем, которые возникают в работах гностиков и которые так восхищают Климента и заставляют его строить свою систему «истинного гносиса», Иринею кажутся по большей части непонятными, а значит, и опасными. По этой же причине он был на стороне тех, кто ратовал за принятие в Церковь отступников (*lapsi*⁵), по этой же причине он не высказывался против монтанистов. Плохой мир лучше хорошей войны...

Более того, некоторые гностики (например, последователь Валентина Марк Маг, I 25, 3) своими невоздержанными поступками привлекали к себе внимание властей и навлекали, по мнению Иринея, опасность на всех христиан. Следовательно, важно показать всем, что Церковь не общается не только с распутниками (это еще ничего), но и (что более важно) с революционерами, которые во всеуслышание заявляют, что миром правят слуги низшего бога и демонов. Учитывая ригоризм некоторых гностиков, легко предположить, что именно они чаще всего оказывались среди мучеников за веру. Об этом, например, подробно говорит Климент в четвертой книге

¹ Этот сюжет подробно рассматривает Валле: *A Study in Anti-Gnostic Polemics*. P. 21–25.

² Иринея, судя по всему, был большим демократом, нежели Климент или Ориген (см.: *Strom.* VI cap. 2, 16); *Origen.*, In Joh. II 3, 27–31.

³ См.: *Wisse F.* *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*. — *Vigiliae Christianae* 25 (1971). P. 205–223.

⁴ *Vallée.* *A Study in Anti-Gnostic Polemics*. P. 24–33.

⁵ Cf. *Eusebius*, *HE* V 1–2; 11–18; *Vallée.* P. 25.

Стромат, указывая на неразумие таких людей. Известны также истории о том, что таким образом гностики *тестировали* свою избранность: если высшие силы спасут их, значит, они избраны. Информацию о том, как обстояли дела в Александрии, можно найти у того же Климента.¹ Эти соображения проясняют, почему Ириней концентрируется на гностическом дуализме, оставляя в стороне многие важные и известные ему моменты, например, вышеобозначенную проблему эманации. По этой же причине он не нападает на относительно «мирные» ереси.

Следует отметить, что аргументация Иридея действительно выполнила свою политическую задачу. Многие его положения стали стандартными для последующих поколений ересиологов. Это особенно хорошо видно на примере другой влиятельной суммы — *Панариона* Епифания, епископа Саламского.

1.2.2. Епифаний

В самом деле, нарушая хронологию, перейдем к рассмотрению этого трактата. Именно в этом труде наследие Иридея получило новую жизнь, в то время как другой ранний ересиологический трактат, *Elenchos* (или *Refutatio*) Ипполита, возможно, потому, что он довольно рано был приписан Оригену, не получил такого широкого распространения.² Первым автором, активно использующим *Refutatio*, является Феодорит Кирский (*Haereticarum fabularum compendium*). При этом, активно используя Иридея, он игнорирует Епифания, видимо, также по принципиальным соображениям. При этом и Епифаний и Феодорит использовали *Синтагму* Ипполита.³ Как уже отмечалось ранее, Епифаний копирует Иридея и других ранних авторов десятками страниц (практически всегда указывая источник). Так что он сознательно работал над некой антологией, которая должна включать в себя все известные, древние и новые ереси. *Синтагма* Юстина *непосредственно* им не использовалась, во всяком случае, он на нее не ссылается. Вполне вероятно, что к этому времени трактат Юстина уже был недоступен.

Монументальный опус Епифания был хорошо издан довольно давно, однако сравнительно мало исследовался как таковой, служа, в основном, лишь как источник информации.⁴ Недавно вышел первый полный совре-

¹ Замечания об актуальности социологических исследований гносиса, в том числе в последующей истории, касательно, например, катар и др. средневековых движений см.: *Green H. A. Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology.* — *Numen* 24 (1977). P. 95–134.

² С *Refutatio* из ранних авторов знакомы Псевдо-Тертуллиан (*Libellus adversus haereses, circa 250*) и Филастрий (*Filastrius, Divers. Haer. liber, circa 380–390*).

³ Не указывает ли этот факт на то, что они не считали *Refutatio* и *Syntagma* работой одного автора?

⁴ *Ephianus. Ancoratus und Panarion. Bd. 1–3. Ed. K. Holl (GCS 25, 31, 37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Ed. J. Dummer. Berlin, 1980.* Старое, но важное исследова-

менный перевод трактата. Я имею в виду перевод на английский язык, выполненный Уильямсом.¹ Учитывая объем сочинения (почти 1400 стр. греческого текста), это был титанический труд. Впрочем, сам Епифаний также был весьма трудолюбивым автором, если учесть, что написал он свой трактат за три года (374–376).²

Классифицируя ереси, Епифаний изобрел поистине новаторскую методологию. Каждая из ересей соотносится им с определенным видом змей. Такое впечатление, что о змеях, их яде и противоядиях наш автор знает не меньше, чем о ересях. В любом случае, сведения, которые он приводит, весьма нетривиальны. Немецкий исследователь Думмер изучил этот вопрос специально.³ Уже ранее исследователями высказывались предположения о том, что Епифаний мог в своей работе использовать какой-либо учебник медицины, например, трактат Никандра из Колофона (Θηριακά). Однако, как показывает Думмер, скорее всего, Епифаний использовал какой-то другой текст или предпринял самостоятельное исследование! Дело в том, что количество змей, упомянутых Епифанием, существенно превосходит то, которое описывает Никандр или любой другой из известных нам авторов. Так что, неожиданным образом ересиологический труд Епифания оказывается полезным источником для историков биологии.

Разумеется, непосредственным поводом для такой конструкции является связь многих гностиков со змеями — от библейского «змея-искусителя» до гностической секты офитов. Название «Панарион» буквально означает

ние: *Lipsius R. A. Zur Quellengeschichte des Epiphanius. Wien, 1865. См. т. ж.: Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1888, S. 73 ff.* Текст *Панариона* дошел до нас в одиннадцати достаточно поздних списках, ни один из которых не содержит всего трактата. Все они восходят к одному протографу. Сохранность текста, как отмечает Холл, удовлетворительна, однако издатель здесь в полном объеме сталкивается с другой проблемой. Койне Епифания, вероятно, еще в древности, было сильно «аттицировано» переписчиками и «редакторами». В результате и без того не очень гладкий язык Епифания стал местами просто непонятен. Ошибки же, как известно, имеют свойство накапливаться. Холл не пытался править или восстанавливать текст, исправляя в основном только ошибки и заполняя пропуски. Эта работа была продолжена его учениками, и полностью весь трактат был сравнительно недавно переиздан Юргеном Думмером, который значительно расширил и критический аппарат.

¹ The Panarion of Epiphanius of Salamis. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden, 1987–1994. Кстати говоря, *самым первым переводом* трактата Епифания на какой-либо современный язык был перевод на русский язык, выполненный в прошлом веке, однако в настоящее время он нуждается в серьезной ревизии, поэтому я предпочел использовать издание Холла и перевод Уильямса.

² Впрочем, в своем раннем произведении *Anagoratus* (374) он уже говорит о том, что такая работа им планируется.

³ *Dummer J. Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia. — Klio, 55, 1973, 289–299.*

аптечку, содержащую в себе различные лекарства и противоядия. Поэтом у в конце каждого раздела трактата читателю «дается» это самое противоядие. Число ересей, которые описывает Епифаний, равно 80-ти, причем этому числу придается особое значение, поэтому, чтобы его получить, наш автор искусственно делит некоторые ереси.¹

После пространных предваряющих рассуждений (обычно на них ссылаются как *Papagion*, гроем.) в первом собственно ересиологическом разделе (*Papagion*, хаег.) трактата говорится о дохристианских ересьях. Точнее, Епифаний называет их не ересями, а «материнским чревом» ересей (*Papagion*, гроем., I 3, 3; 5, 2; *Papagion*, хаег. LXXX, 10, 4). Тем не менее они все-таки являются, по мысли Епифания, ересями. Так понятие ереси значительно расширяется.² Следующий раздел посвящен гностикам и другим «древним еретикам» (*Pap.*, хаег. XXI–LVI), а последний раздел касается современных еретиков, к которым относятся в основном те направления в современном Епифанию христианстве, с которыми он был не согласен (LVII–LXXX). Прежде всего, конечно, достается арианам, затем — Оригену. Заканчивается трактат пространным заключением (*Papagion*, de fide). Каждая из трех ересиологических частей предваряется краткой сводкой (*Anakherphalaeosis*). Этот текст получил независимое от самого трактата распространение. Именно его использовал Августин в своем сочинении (*Contra omnes haereses*), при этом сам трактат Епифания он, скорее всего, не знал. Названия, которые Епифаний дает большинству рассматриваемых им сект, как он сам признается, придуманы им самим. Так появляются «керинтиане», «птолемеане», «колорбассиане», «апеллеане» и тому подобные «ереси».³ Как видим, имена просто образуются от имени предполагаемого основателя ереси.

О своих источниках Епифаний высказывается таким образом:

«Часть тех сведений, которые я намерен изложить, я раздобыл в процессе скрупулезных исследований. О некоторых вещах я слышал от других, но кое-что видел собственными глазами и слышал своими ушами. Я уверен в том, что сведения о происхождении, учениях и деяниях тех сект, о которых я рассказываю, достоверны. Я получил эти сведения либо из трудов древних, либо из верных источников» (*Pap.*, гроем., II 2, 4).

Таким образом, среди источников Епифания числятся личные наблюдения, письменные источники и свидетельства современников, «которым можно доверять». Разумеется, доверия заслуживают только ортодоксальные с

¹ На основании образа 80-ти «конкубин» из *Песни песней* (6: 8–9).

² В отличие от Ипполита, который философов в собственном смысле к ересям не относит. См.: *Moutsoulas E. Der Begriff Haeresie bei Epiphanius von Salamis. — Studia patristica VIII* (TU 92). Berlin, 1966, S. 362–371.

³ Точно также он обозначает и философские школы, например: *πυθαγόρειοι, πλατωνικοι, ἐπικούρειοι*, к. т. λ.

точки зрения Епифания свидетели и авторы, что значительно уменьшает нашу уверенность в их достоверности.

Среди использованных письменных источников сам Епифаний называет Иринея, Климента Александрийского и Евсевия. Кроме того, он использует трактат Псевдо-Тертуллиана и ныне утраченную *Синтагму* Ипполита (или их общий источник, поскольку эти два последних трактата схожи до такой степени, что высказывалось даже предположение, что трактат Псевдо-Тертуллиана и есть *Синтагма*). Достаточно часто он ссылается и на псевдо-Климентины. Значительная часть двух книг трактата, специально посвященных гностикам, восходит к Иринею. Епифаний просто переписывает соответствующие секции Adv. Haer., в результате, благодаря его усилиям, мы в настоящее время имеем греческий текст почти всей первой книги антигностического трактата Иринея. Следует отметить, однако, что в некоторых случаях Епифаний предпочитает использовать другой источник. Например, доктрина офитов не излагается им по Иринею. Примечательно также, что ту доктрину, которую Иринею приписывает последователю Валентина Марку, Епифаний преподносит как учение другого ученика Валентина Гераклеона.¹ Возможно, что в разделе XXI цитируется Arophasis Megale, известный из трактата Ипполита. В секции XXXIII полностью цитируется *Послание Флоре Птолемея*, иначе как из Епифания не известное. В секции XXXI Епифаний также цитирует неизвестный гностический документ. В секции LXII содержится самый подробный из сохранившихся очерков канона Писания, которого придерживались последователи Маркиона. Наконец, тринадцать секций являются полностью новыми и не имеют параллели ни в одном раннем труде. Некоторые тексты из коптской гностической библиотеки подтверждают свидетельства Епифания.

Каждый раздел ересиологической суммы четко делится Епифанием на (1) предисловие (как правило, содержащее исторические сведения), (2) изложение еретической доктрины, (3) опровержение, которое обычно начинается злобной инвективой и заканчивается другой инвективой (как правило, сравнением с определенной змеей), (4) заключительными замечаниями, которые, как правило, сводятся к обращению за божественной помощью и переходу к следующей ереси.

Для того чтобы лучше увидеть стиль аргументации Епифания и его методы, возьмем для примера его описание карпократов (раздел XXVII). Епифаний в этом разделе полностью зависит от Иринея (ср. также: Eusebius, HE IV 22, 5; Ps.-Tert., 3, 1). Свидетельства Климента о Карпократе и его сыне Епифане наш автор, судя по всему, не использует.

¹ О Гераклеоне подробно говорит Ориген в своем комментарии на Евангелие от Иоанна, и Епифаний не мог не знать об этом, однако этот материал он не использует, так же как и сведения об «офианах», которые приводит Ориген в трактате «Против Цельса». Свидетельствам еретиков Епифаний не доверял.

Как и Иринея, сначала он выстраивает генеалогию: от Симона Мага до ереси николаелитов и «гностиков», о которых я еще скажу ниже (XXV–XXVI). Карпократиане представляются в этой цепи завершающим звеном, а от них, в свою очередь, происходят Сатурнин, Василид и Валентин (XXVII, 1, 1–2).

После вступительных слов он далее пересказывает Иринея (2, 1–11=Adv. Haer. I 25, 1):¹

Оказывается, что «мир и все, что в нем», согласно последователям Карпократа, «создано ангелами, которые ниже нерожденного Отца...», «Иисус был рожден от Иосифа, как и остальные люди, однако в отличие от остальных, благодаря особо чистой и сильной душе, он мог вспомнить все то, что видел в той области, где обитает нерожденный Отец». «По этой причине к нему была послана сила, благодаря которой он смог избежать власти творцов этого мира. Она свободно прошла через них и спустилась прямо к нему и ему подобным. Они говорят, что он воспитывался по иудейским законам, однако презрел их все и смог превозмочь телесные страдания, которые даны человеку, чтобы держать его в страхе перед законом».

«Душа, которая, подобно душе Иисуса, в силах отвергнуть творцов-архонтов, получает аналогичную силу и творит то же самое. И поскольку они пришли к заключению, что они подобны Иисусу, некоторые из них даже утверждают, то они сильнее его и его учеников, таких как Петр, Павел и другие апостолы. Их души происходят из той же области, а поэтому так же отвергают творцов этого мира, так же достойны этой силы и вернутся назад в то же место».

Далее (3, 1–2), как и Иринея, он говорит, что они «славились своими магическими ухищрениями, заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (φίλτρα καὶ χαριτήσια), духами-союзниками, “галлюциногенами” (παρέδρους καὶ δνειροπμπούς) и другими злодействами (κακουρήματα)». «Окончательно затуманив себе разум, они убедили себя в том, что таким образом их души получают силу, достаточную для того, чтобы победить как самих архонтов и создателей этого мира, точнее сказать, ремесленников, так и все ими созданное...».

¹ За этим введением следует описание доктрины и практики карпократиан. Я предлагаю читателю сравнить этот текст с тем, что говорит Иринея и практически повторяет Ипполит (Irenaeus, Adv. Haer. I 25 = Hippolyt., Ref. VII 32). Здесь нам предоставляется прекрасная возможность для сравнения работы разных ересиологов, поскольку мы точно знаем, какой текст использовал Епифаний, и поскольку школа Карпократа к тому времени уже давно исчезла, можем быть уверены в том, что он не располагает какой-либо иной информацией. В частности, непосредственно видно, что, практически не добавляя новой информации, Епифаний произносит, так сказать, в два раза больше слов, чаще всего просто пересказывая то же самое другими словами. В результате текст Епифания оказывается почти в два раза длиннее.

После небольшого комментария (3, 3–4, 1) цитата из Иринейя продолжается (4, 2): «...Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами — это только людское мнение. После воплощения душа должна пройти через все образы жизни и испробовать все дела. И если человек в течение одной жизни не пройдет через все жизненные удовольствия и ничего не оставит не испробованным, то, покидая тело, он не сможет освободиться, ничего не оставив позади. Поскольку, если что-то все-таки останется, то душа снова будет послана в тело».

Затем он пересказывает то же самое, добавляя некоторые «детали», опущенные Иринеем, а в конце пассажа *повторяет это еще раз* (4, 5–5, 1):

«...мне не хочется рассказывать обо всем этом... однако, поскольку сама истина велит мне раскрыть дела этих обманщиков, я должен говорить, с некоторой осторожностью и не преступая пределов, установленных истиной. *Очевидно, что* эти люди позволяют себе вершить все, о чем не позволено даже говорить и что запрещено законом...».

Этот пассаж восходит к Иринее, за исключением оценочного суждения. Но далее говорится:

«...поэтому они вступают в гомосексуальные связи и совокупляются со всеми женщинами их сообщества всеми возможными способами. Они практикуют магию, занимаются колдовством и поклоняются идолам, полагая, что таким образом они выплатят весь долг своего тела, так, что ничего более не останется, и поэтому душа больше не вернется и не воплотится. Их сочинения таковы, что они в силах шокировать любого разумного человека и позволяют ему усомниться в том, что так поступающие вообще являются людьми, не говоря уж о том, чтобы считать их цивилизованными людьми, подобными нам с вами. Ведут они себя подобно собакам и свиньям. Ибо они полагают, что все нужно пройти для того, чтобы их душа не была возвращена назад доделывать незавершенное в прошлой жизни, если хоть что-то будет упущено».

Перед нами своего рода логический анализ основного этического тезиса карпократов. Исходная цитата из Иринейя (4, 2) несколько сокращена, однако все упущенные элементы высказывания Иринейя затем повторяются как реминисценции (такие как указание на недопустимость подобного поведения для цивилизованных людей), включенные в состав собственных слов самого Епифания. Посылка («они считают, что должны испробовать в этой жизни все») в тексте оба раза идет после заключения («поэтому они делают то-то и то-то»). Уверен, что Епифаний не читал сочинений школы Карпократов, хотя он и утверждает нечто подобное или, по крайней мере, ничего не делает для того, чтобы у читателя не создалось такое впечатление, поскольку, в отличие от других аналогичных случаев, он не приводит ни одного названия. Это обстоятельство указывает также на то, что в данном случае он не обращается к свидетельству Климента, поскольку тогда он смог бы сослаться на те довольно пространные выдержки из трактата

«сына Карпократа» Епифана «О справедливости», которые приводит Климент (Strom. III 5,2–8,3). Но даже если бы по какой-то причине он не стал упоминать названия трактата, то несомненно не упустил бы те дополнительные и весьма колоритные сведения, которые приводит Климент. Единственное, что объединяет его с Климентом, это достаточно очевидный вывод о том, что так поступая, карпократиане становятся подобными животным (Strom. III 10, 1). Итак, Епифаний опирался только на Иринейя и не читал сочинений Карпократа, которые почти наверняка в его время уже не были доступны, и сама школа давно прекратила свое существование. Епифаний просто доводит высказывание Иринейя до логического конца.

Далее (5, 4–8) материал из Иринейя продолжается. Говорится, что в указанном смысле они истолковывали и известную евангельскую притчу (Mt. 5: 25).

«“Противником” является один из ангелов и творцов этого мира (по Иринейю, он зовется Дьяволом)... и занимается тем, что приводит души, которые покинули мир, к судье, чтобы он судил их. (Ириней называет этого ангела князем.) И если они не закончили все то, что им положено было исполнить, он передает эти души другим, служащим ему ангелам, которые заключают их в тела. Этого противника, которого сам Господь упоминает в Евангелии, они считают одним из ангелов, сотворивших этот мир, и называют Дьяволом». «Тело ведь, — говорят они, — это темница [для души]. И слова: “Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего”, они истолковывают как указание на необходимость перевоплощения. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, — говорят они, — пока не совершит все возможные в этом мире прегрешения (εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματωθεῖσθαι φασκὸς τὰς ψυχὰς, ὅσον πάντα τὰ ἁμαρτήματα πληρώσιν). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который превыше ангелов, и в этом заключается спасение...».

«В их книгах написано, что “Иисус приватно учил своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе”». Следующий пассаж Иринейя: «Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное — безразлично» пропущен и *все* высказывание, по видимости, рассматривается как апокрифическое высказывание Иисуса, поэтому я его помещаю в кавычки. Заметим, что Ириней эти слова как цитату не преподносит.

Далее (5,9–6,8) следует почти буквальная цитата из первой книги Иринейя, объединенная с пассажем об апостольской преемственности из третьей книги (Adv. Haer. I 25, 6; III 3, 3; cf. Euseb., HE V 6, 1–2). Полностью я этот текст не привожу.

«Они помечают своих учеников особым знаком за правым ухом. Некая Марцелина, которая прибыла в Рим во времена Аникета (ок. 154–165), была членом этой секты и совратила многих...». Далее следует подробное изложение преемственности первых римских епископов, которая начинается с

апостолов Петра и Павла. Вполне понятно, что эта тема весьма интересуется Епифания.

После этого исторического экскурса цитата продолжается (6, 8–9): «Итак, как я сказал, некая Марцелина прибыла в Рим во времена Аникета, распространила там пагубное учение карпократиан и совратила многих. И так появились так называемые гностики. Они располагают изображениями Христа, некоторые из которых изготовлены из *золота, серебра и другого материала*.¹ Они говорят, что эти изображения изготовлены Пилатом в то время, когда Иисус был еще с людьми. И они помещают изображение нашего Иисуса вместе с мирскими философами, Пифагором, Платоном, Аристотелем и другими и поклоняются им как язычники, *практикую мис- терию*... они говорят, что спасают душу, а не тело».

Видим, что изложение довольно точно следует за Иринеем, однако отнюдь не беспристрастно, и добавляет ряд деталей и анахронизмов.

Затем следует инвектива (XXVII, 7, 1) и после нее Епифаний переходит к «опровержению» (7, 1–8, 3). Обычно опровержение у Епифания занимает не менее половины секции, однако в данном случае оно довольно краткое. К этим еретикам, говорит он, можно приложить все те аргументы, которые уже были высказаны в связи с Симоном и его магическими опытами. Доктрина о сотворении мира ангелами непоследовательна и противоречива, поскольку она бога делает слабее ангелов. «Как же так случилось, что не желая, чтобы они делали все то, что они сделали, он тем не менее позволил им это?» — спрашивает Епифаний. Именно так же, как мы видели, рассуждает и Иринея, исходя, разумеется, из презумпции божественного всемогущества. Следовательно, говорит Епифаний, все это мифы и сказки, истина же состоит в том, что Бог сам сотворил все, видимое и невидимое.

Далее, говоря, что мир — это зло, они противоречат себе, поскольку если душа, будучи частью мира, спасается, следовательно, и все остальное нельзя считать полностью злым. Но если душа спасается и не должна считаться злом, то и творцы ее, ангелы, также не могут быть злыми. Вполне связное, как видим, умозаключение. Однако как все это понимать? Мы видели, что Епифаний только что утверждал, что, по мнению карпократиан, *ничто не является злым по природе*. Следовательно, опровержение попросту бьет мимо цели, показывая лишний раз, что наш автор в высшей степени невнимателен к своим источникам. Он опровергает все ереси в

¹ Иринея говорит просто: «...рисованные, а некоторые изготовлены из другого материала». Епифаний допускает явный анахронизм. Дело в том, что наш автор прославился своей нелюбовью не только к Оригену, но и к иконам. Он написал несколько сочинений против изображений (они, понятное дело, не сохранились, однако упоминаются, например, Иоанном Дамаскиным, *De imaginibus oratio*, I 25 и в актах соборов: Mansi XIII, 292 d; 293 d, собор 754 г.). Известно также, что он приказывал своим монахам уничтожать изображения.

целом. Если этот аргумент не годится для карпократиан, ничего, подойдет где-нибудь еще.

Далее утверждается, что «сама истина» их опровергает (8, 2–3) и, по сути дела, просто говорится, что евангельская истина состоит в том, что Иисус рожден девою Марией и непонятно как они могут утверждать иное.

Затем следует сравнение со змеей и Епифаний переходит к другой ереси: «После ниспровержения их, как головы дракона, с помощью меча веры и истины, перейдем к другим гадам и растопчем их (с Божьей помощью)» (8, 4).

Приведу еще одну выдержку из *Панариона*, на сей раз о ереси Севера (XLV 1, 1–2, 3; 4, 1. 9). Здесь Епифаний использует какой-то иной источник:

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

(3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В именуемой выси и Эоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда — Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное — с драконом... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека... На этом основании они полностью воздерживаются от вина.¹

¹ Кстати, о вине. Епифаний был фанатиком, но не аскетом. С молодых лет став монахом, он был очень толковым политиком и фактически основал монашеское движение на Крите. Он много путешествовал и даже умер в пути, возвращаясь из Константинополя, где он ругался с Иоанном Хризостомом по поводу проблем с изгнанными оригенистами, которых тот принял. Он даже отказался служить в одном с Иоанном храме и проводил службы за пределами города (*Socrates, Hist.*, VI 10; 12–14; *Sozomen, Hist.* VIII 14–15). Так вот, во время своего визита вместе с Иеронимом в Рим он остановился у одной знатной дамы, Паулы, и оказался настолько хорошим проповедником, что убедил ее покинуть мир и пойти в монахини. Паула в результате основала обитель в Вифлееме и осталась там. Дружба между ними сохранилась, и когда Паула заболела, Епифаний посетил ее и, по словам Иеронима (*Vita Paulae*, 20), безуспешно пытался убедить ее в том, что вино полезно для большого организма. Возможно, мое предположение не очень обоснованно, однако, учитывая это сообщение и тот факт, что Епифаний очень много знал о змеях, ядах и противоядиях, мне кажется, что наш епископ не был чужд медицине и занимался ею специально. Лечил, так сказать, не только души, но и тела.

(2, 1) Они утверждают, что женщина — это тоже дело рук Сатаны... поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Человек также наполовину от Бога, а наполовину — от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка — злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части.

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

Свидетельство состоит из тех же самых разделов: установление генеалогии, изложение доктрины и опровержения (в случае с Севером очень краткое).

Однако самым потрясающим и наиболее важным с точки зрения истории гностицизма разделом *Панариона* является рассказ Епифания о «гностиках» или «борборитах» (то есть грязе- или нечистотопоклонниках). Прежде всего, именно с этими гностиками, по его словам, он встречался лично. Кроме того, именно здесь упоминаются и цитируются книги, которые входят в состав коптской гностической библиотеки. То есть перед нами, хотя и специфический, но исторический документ.

Этот раздел непосредственно предшествует изложению ереси карпокриан, который, как мы видели, восходит к Иринею. Так что в данном случае мы имеем дело с собственным сочинением Епифания. И какой контраст! Структура в этом повествовании — иначе его не назовешь — просматривается, однако значительно хуже, и мы не будем ей следовать. Из этого энергичного, но страшно путаного текста видно, что Епифаний действительно был скорее проповедником и политиком, нежели писателем. Особенно хорош его разговорный стиль (не уверен, что смогу его передать). Скорее всего, как это предположил Уильямс, он действительно диктовал некоторые разделы своего труда.

Из этого раздела лучше всего вырисовывается и психологический портрет нашего автора. Некоторые моменты выглядят дико, однако, повторяя слова нашего епископа, скажу: «Мне не очень хочется рассказывать вам все это, но надо...».

Гностики, с которыми Епифанию случилось встретиться, — это те самые гностики, которых обычно классифицируют как сетиан. Они говорят о предвечной женской фигуре Барбело, предлагают свой вариант библейской истории, в которой особую роль отводят Сету и его потомкам. Далее ясно, что Епифаний действительно столкнулся с некой поздней сектой, учение которой уже утратило чистоту и представляло собой потрясающий синкретизм старого и нового. То есть в голове все смешалось не только у нашего епископа.

Епифаний (раздел XXVI, я не всегда буду давать точную ссылку) упоминает следующие сочинения, которые циркулировали среди этих гностиков: Книга Нории, или Нореи, жены Ноя («Мысль Нореи», NH IX, 2), Евангелие от Евы, которому ее научил змей, Евангелие совершенных, большие и малые «Вопросы Марии», «множество книг о Ялдаваофе и написанных от имени Сета» («Второй трактат великого Сета», NH VII, 2, «Три столпа Сета», NH VII, 5), Апокалипсис Адама (NH V, 5), Сакла (имя упоминается в NH), Евангелие от Филиппа (NH II, 3, однако цитата, которую приводит Епифаний, в этом Евангелии не содержится). Этим параллели с Наг Хаммади не исчерпываются. Кроме того, цитируется много высказываний, не имеющих соответствий в канонических книгах.

К сожалению, понять, что же говорилось во всем этом многообразии литературы, из изложения Епифания понять совершенно невозможно. Больше всего Епифания интересует то, как вели себя гностики. А вели они себя ужасно. В лучших доксографических традициях, начнем с «биографического свидетельства» (17, 1–18, 6, с сокращениями):

«Что еще сказать? Как мне справиться с этой грязной работой? Ведь я и хочу говорить, и не хочу. С одной стороны, я должен говорить, иначе вы можете подумать, что я что-то скрываю, но, с другой стороны, я боюсь, что, излагая весь этот ужас, я могу запятнать и ранить тех, кто склонен к телесным страстям и похоти, или вызвать слишком большой интерес ко всему этому. Надеюсь, что я сам, вся кафолическая Церковь и читатели этой книги останутся незатронутыми этими дьявольскими семенами! Да будет так! Однако если я продолжу в том же духе (Епифаний говорит это в конце своего рассказа) и расскажу о еще более ужасном и худшем... и поэтому должен буду и от этого всего предложить вам подходящее противоядие... то мой труд станет невозможно длинным.

Ибо я 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 в нем и меня. Более того, они пытались соблазнить меня, как распутная жена египетского повара, ведь я был молод и привлекателен тогда. Однако тот, что стоял рядом со святым Иосифом, не покинул и меня... Спас от меня, услышав мои стенания, а не из-за праведности, как Иосифа. И хотя эти женщины упрекали меня, я только смеялся про себя, слыша, как они шептались между собой: “Не спасти нам этого юношу, придется оставить его в руках архонта на погибель!” (...)

Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие. Однако всемилостивый Бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду, но, в отличие от них, эта литература не тронула меня. После этого, ускользнув от них и избежав смертельного укуса, я доложил о ситуации местным епископам и помог опознать тех (тайных) членов этой секты, которые официально принадлежали к Церкви. И разоблаченных изгнали из города, числом около восьмидесяти человек...

Возможно, кто-то напомнит мне о моих обещаниях (вероятно, подтвердить свои слова? — Е. А.), однако, я еще раз повторяю, что лично был знаком с некоторыми членами этой секты, а о других я знаю из письменных источников и от людей, которым можно доверять и которые говорят правду. Так что, со всей возможной откровенностью я рассказываю вам сейчас обо всем, что мне удалось узнать. Я открыто говорю обо всем этом, поскольку не только не делал — упаси Боже — ничего подобного, но и потому, что мое знание обо всем этом верно и получено от тех людей, которые безуспешно пытались соблазнить меня лично. В конце концов они отчаялись исполнить то, что задумали вместе с дьяволом, чтобы погубить мою бедную душу... Как и я сам прошел через это и, ознакомившись с их писаниями и с ними самими, сумел избежать их, так и ты, читатель, прочитай, но, заклинаю, сумей избежать их яда и непотребств... И если тебе доведется столкнуться с кем-нибудь из представителей этой секты, бери один из тех гвоздей, которыми был прибит Иисус, и бросай его в голову змея... Ибо Он не был бы распят, если бы не имел тела. А поскольку Он имел тело и был распят, то Он распял и наши грехи...».

Далее Епифаний предлагает перейти к другим ересям, и эти гностики сравниваются с некой змеей (19, 1–6). Я не уверен в том, что понял, о какой змее идет речь. Эта bestия не имеет детородного органа, поэтому размножается таким образом. Сначала самка откусывает голову самцу и таким образом оплодотворяется, но поскольку не имеет матки, вынашивает детенышей в своем чреве. Когда же те вырастают, они просто прокусывают ей живот и выползают наружу, таким образом убивая обоих своих родителей.

«И эта змея, как говорят греки, — продолжает Епифаний, — самая ужасная из всех змей... Но теперь, когда мы древом жизни поразили ее голову, тело и ее отпрысков, перейдем к другим гадам, во имя Бога, слава и сила Которого пребудет веки. Аминь».

Представьте себе, каково было средневековым монахам читать все это? Если Епифаний стремился напугать своих читателей, то он вполне преуспел в этом. В чем же заключались непотребства? Начнем с космогонии.

Выше всех (на восьмом небе, что является гностическим общим местом) они помещают высший эон, Барбело, «отца всего», самородного и другого Христа, также самородного, который нисходит в этот мир и открывает знание людям. Именно его они отождествляют с Иисусом. Однако он не «рожден Марией», а «явился через Марию». (10, 4; ср. Апокриф Иоанна, 7, 10–11). Кроме того, эти гностики также учат о различных других зонах (10, 1–3). Имена, которые приводятся, достаточно традиционные. Таким образом, ясно, что эти гностики являются христианами, причем их воззрения, вопреки заявлению Епифания, базируются не на греческой мифологии, но на толковании иудейского и христианского писания. Судя по тому,

что Епифаний приводит много примеров неправильной, по его мнению, интерпретации христианского Писания, они принимают канонические тексты, дополняя их откровенными гностическими текстами.

На седьмом небе обитает Саваоф, творец этого мира:

«Саваоф выглядит, как говорят одни, как осел, другие же сравнивают его со свиньей, поэтому евреи и не едят свинину... по их словам... покидая этот мир, души пролетают мимо этого архонта, и те, которые не обладают “знанием” и не “полны”, не могут его миновать. Однако на самом деле он похож на дракона. Он проглатывает те души, которые не обладают знанием, и извергает их из своего члена, помещая это семя в тела свиней и других животных» (10, 6–8).

Как же обрести знание?

«Однако тот, кто в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает на небо, где его уже ожидает его мать Барbero или Барбело...» (10, 9).

Как осел и как дракон архонт изображается, например, в *Апокрифе Иоанна* (11, 27–28; 31–32), «знание» или «печати», которыми должны обладать гностики, проходя через различные небеса, — это также общее место в гностических трактатах. Идея о том, что духи питаются человеческими душами, также была весьма распространена. Но такого красочного образа, который предлагает Епифаний, в известных нам текстах не встречается. Так что он, наверное, действительно имел возможность ознакомиться с «тайным» учением.

Приведу еще несколько примеров.

Гностики собираются на любовные пиры (регулы) (4, 1–8). Там, после того как насытятся, они совокупаются «между собой и все друг с другом». Причем извергаемое семя они собирают и используют в своих ритуалах, говоря, что это плоть Христова. Точно так же они поступают и с менструальной кровью, используя ее в качестве крови Христовой. Причем высказывание: «Я увидел дерево, которое плодоносит двенадцать раз в году, и он сказал мне: “Это древо жизни”» (cf. Rev. 22: 1–2), интерпретируется ими в этом смысле — как указание на регулы и их мистический смысл. Затем (5, 2 сл.) они осуждают творение и считают рождение злом. Следовательно, говорит Епифаний, они предпочитают неестественные способы совокупления, предпочитая в основном оральный секс, а если случится, что какая-либо женщина забеременеет, то они извлекают неродившийся плод и, «приготовив его подобающим образом», поедают, говоря, что так они обманули архонта, не дав несчастной душе воплотиться, спасая ее тем самым от мучений. Далее, некоторые из них по этой же причине отказались от общения с женщинами, предпочитая мужчин, некоторые же предпочитают самоудовлетворение и воздерживаются от секса вообще (11, 1).

И так далее. Заявляя после каждого абзаца, что он не хочет говорить об этом, Епифаний снабжает нас все новыми и новыми деталями о практике своих гностиков. Что можно сказать о Епифании как «психологическом типе»? Современные психоаналитики сказали бы очень многое. Можно ли доверять этому историческому свидетельству? Кто знает?

Во все времена люди с большим вниманием относились к сексу и искали удовлетворение своих потребностей, в том числе, скажем так, и нетрадиционными способами, поэтому в этом нет ничего удивительного.¹ Однако данное свидетельство не просто сообщает, что «гностики тоже занимались сексом», и не является просто занимательным чтивом для монахов, сообщая им, что женщина, оказывается, годится не только для того, чтобы рожать других монахов. Оно указывает на то обстоятельство, что в данном гностическом культе сексуальный символизм играл большую, если не определяющую, роль. Напрашивается также предположение, что в силу общей антисоциальной и революционной природы гносиса подобное поведение было выражением протеста против существующих порядков, установленных сильными мира сего. Ведь Епифаний нигде не говорит, что гностики насиловали женщин или юношей или заставляли их делать что-то такое, чего они сами не желали. Напротив, женщины, судя по всему, играли в этой общине важную роль и были равны мужчинам в своих правах на спасение. Епифания они пытались убедить и, не сумев это сделать, просто махнули на него рукой. Так что великого подвига здесь нет: никто ни к чему не принуждал юного законопослушного монаха и будущего епископа. Именно такие гностики по праву могли считать себя *свободными* людьми, а отнюдь не животными — хотя бы на своих «любовных пирах», если не в жизни. Остальные люди в этом смысле гораздо в большей степени смахивают на послушных животных, которых архонт ведет на поводке на бойню (поскольку он питается их душами).

¹ Определенные ограничения и табу, бытующие в обществе с древнейших времен, абсолютны иррациональны, необъяснимы, и даже будучи бесполезными, они все-таки неистребимы, поскольку укоренены в глубинах человеческой природы, над которой мы не властны. Существуют, правда, и запреты другого типа, установленные в том или ином обществе, которые связаны с институтом власти и помогают поработить человека, ограничить свободу одних в пользу других. В основном с такого типа запретами, как мы видим, боролись гностики. Не случайно среди их сообществ было много женщин и бедняков, поскольку они в гораздо большей степени испытывали на себе социальный гнет (негативное отношение гностиков к деньгам, частной собственности и «торговле женщинами» хорошо представлено в наших источниках). Ересиологи же, подходя к их словам с точки зрения здравого смысла (то есть, в конечном итоге, с точки зрения «принятых норм приличия», установленных господствующими слоями общества), просто отказываются видеть философский и этический смысл их положений. Они не принимали этих норм. К тому же «свободная любовь» означает совокупление не со всеми, а с кем хочешь. Если бы было необходимо первое, только что обретенная свобода была бы снова утрачена.

Однако мне представляется, что дело обстояло иначе. То, что я только что сказал, вполне может относиться, например, к школе Карпократы. Фактически только в этом случае мы можем с чистой совестью утверждать, что располагаем историческими данными, подтверждающими тот факт, что в середине второго века в Самах в Кефалее действовала некая школа, основанная этим гностиком, и что там преподавали философию и пропагандировали свободный образ жизни. Обо всем этом подробно рассказывает Климент Александрийский, и читатель может обратиться к соответствующему свидетельству (Strom. III 5, 2–8, 3). Я говорю *единственная* известная нам школа, потому что, например, в случае со «школой Валентина», хотя мы ее так и называем, мы не располагаем никакими данными о том, что она действительно существовала как тайное общество или школа. Климент не зря говорит о «так называемой» школе Валентина. К этому непросто вопросу мы вернемся в соответствующем месте.

Итак, во втором веке среди христиан, не чуждых эллинской образованности, и в период, когда христианство как религия еще не сформировалось, такие сообщества были вполне возможны. Однако в середине четвертого века (Епифаний родился ок. 310–320 гг., а *Панарион* написал между 374–376 гг.) эллинское образование было в упадке, а представление о свободе уже весьма отличалось от классических образцов. Гностики Епифания, как мне представляется, были такими же представителями своего времени, как и их критик. Их практика, вполне в духе «века монашества», — это фактически *монашество и аскетизм наоборот*. Не вдаваясь в историю вопроса, отмечу, что мистериальный культ семени и крови придумали отнюдь не в четвертом веке. Однако, в отличие от карпократов, для этих гностиков основной смысл этого мистического культа заключался уже не в том, чтобы спастись, «исполнив все, что только можно».

В данном случае победить архонта и не пойти ему в пищу можно только сохранив всю жизненную субстанцию, которая отпущена человеку, и не позволив ей пойти на продление его дел, то есть на размножение. Именно это и стремятся делать эти гностики, поэтому же они поглощают все «жизненные субстанции», воистину, говоря словами Климента, «буквально понав то, что имеет аллегорическое значение».¹

С другой стороны, некоторые из них действительно воздерживаются от любых сексуальных контактов. Этот момент иллюстрируется такой гностической притчей, которую также рассказывает Епифаний (13, 4–5) и которая имеет соответствие в *Евангелии от Филиппа* (65, 1–66, 4). Некий

¹ Примечательно, что гностические тексты, например, *Пистис София* (147; 251, 14–19), эксплицитно осуждают такое вульгарное понимание смысла «небесного семени». Здесь именем Иисуса осуждаются те, кто «смешивают сперму и менструальную кровь и едят ее». Не мог ли Епифаний прочитать это и, так сказать, выдать желаемое за действительное?

гностик не смог подняться в высшие сферы потому, что некий дух женского рода не пустил его, заявив, что она имеет от него детей и он не может оставить их здесь. Оказывается, она забеременела от его семени, которое истекало во сне. Однако поллюция — это естественное явление, следовательно, чтобы избежать неконтролируемого истечения... необходимо контролировать этот процесс. Вот вам и мистическое обоснование необходимости онанизма. Далее, хотя каннибализм также вписывается в эту схему, само это обвинение является почти общим местом. Христиане обвиняли в каннибализме гностиков, мандеи (которые также являются гностиками — единственными, «дожившими» до наших дней и сохранившими как гностическое писание, так и ритуал) в этом же обвиняли христиан (*Правая Гинза*, 228, 14–27). Некоторые эллинские авторы¹ также не гнушались подобными методами аргументации. Впоследствии христиане нередко обвиняли в этом же иудеев. Однако историчность культа, в процессе которого *обнаженные мужчины и женщины поклоняются лучезарному змею в виде эмбриона*, подтверждается, например, изображением на алебастровой чаше III–V вв. н. э. из Сирии или Малой Азии. Культ офитов или змеепоклонников, который также описывается Епифанием (XXXVII 5, 6–8), вполне укладывается в этот образ.

Итак, несмотря на то, что перед нами прихотливая смесь средневековых предрассудков, усугубленных личной фантазией автора и частично фальсифицированных или неправильно понятых источников, *Панарион* все же предоставляет нам немало полезной информации.²

¹ Например, Цельс: ар. Origen., *Contra Cels.* VI 27 sq. Однако, оправдывая христиан, сам Ориген тут же в том же самом обвиняет офитов.

² Единственным современным автором, у которого находится несколько добрых слов в адрес Епифания, является — естественно — его переводчик Франк Уильямс. Он говорит следующее: «Despite the criticism to which he is open, Epiphanius should not be viewed as essentially negative. There is an element of hostility in his writings, but also an element of loyalty and love. Epiphanius writes not so much to attack heresy as to defend an ideal, eloquently set forth in the *Ancoratus* and parts of *Panarion*. He is totally committed to the inculcation and defense of faith in a triune God who has sent an incarnate Savior... This is the real subject of Epiphanius' work» (Introduction, p. xxvi, курсив добавлен). Однако это мне хорошо знакомо по личному опыту. Проведя много часов над текстом какого-либо древнего автора (в моем случае Климента), поневоле начинаешь «понимать» его вплоть до идентификации со своим героем. Особенно часто такие моменты «понимания» возникают в случае непостижимо скучных и длинных разделов, которые не хочется, но надо перевести (только переводчик поймет это чувство, читатель обычно просто перелистывает такие страницы). Я, например, «понял», зачем Климент переписал 70 страниц поэтических фрагментов в конце пятой и начале шестой книги *Стромат* (на понимание ушел почти год) и зачем он столь подробно «рисует» портрет истинного гностика во второй книге, а затем снова в седьмой и, к сожалению, другими словами. При этом Климент, так же как и Епифаний, «is open to much criticism». В общем,

Мы видим, что аргументация Епифания здесь, как и в других случаях, сводится, по сути, к демонстрации двух положений.

Во-первых, «ересь сама себя выдает и опровергает». Почему? Потому что она абсурдна и это видно любому здравомыслящему человеку. Для такого *reductio ad absurdum* Епифаний, по сравнению даже с Иринеем, почти не пользуется логическими методами аргументации. Он просто делает из еретиков соломенные чучела. В отличие от Иринея, он уже не считает доказательное опровержение необходимым. *Detectio* уже является и *eversio* (см., напр.: Рап. XXVI, 3, 2). Мы увидим далее почему. Изложение, как правило, сопровождается таким количеством *ad hominem* высказываний, что Епифания можно с полным основанием считать чемпионом инвективы. Итак, практически единственным рациональным аргументом, который предлагает Епифаний, является апелляция к здравому смыслу: «Если читатель сохранил хоть какой-либо здравый смысл, он сам поймет, почему эти еретики говорят нонсенс».

Во-вторых, «истина (курсив мой. — Е. А.) сама опровергает их». Далее, как правило, идет ссылка на пророков, Моисея и христианское Писание, фактически звучащее как заклинание. Эти авторитеты просто призываются в свидетели (е. г. Рап. XLIV, 4, 3). Тяжело же было таким интеллектуалам, как Ориген, общаться с такими противниками, особенно если они в силу своего положения были вправе выносить судебное определение! В разделе, посвященном Маркиону (XLII), он цитирует несколько высказываний Маркиона и вслед за ними приводит «правильные положения». Чтобы увидеть истину, читатель должен просто сравнить эти два противоречащих положения и сделать правильный вывод. В более сложных случаях аллегорического толкования писания Епифаний всегда на стороне тех, кто предпочитает «буквальное понимание». Истина проста, говорит он (Рап. XXXV, 3, 2), поэтому такие толкователи, как Ориген, являются «неверными» (*ἀπίστοι*) и служителями демонов (LXIX, 71, 1). Трудно сказать, какое обвинение более оскорбительно для христианина, сравнение с язычниками или со слугами демонов. Новым аргументом, неизвестным Иринею, является апелляция к Символу веры, установленному Никейским собором (XXIV, 10, 7; LXIX, 11, 1). Епифаний говорит от имени Церкви, хотя нередко его обвинения базируются на личной неприязни к тому или иному современнику.

Избирая подобный метод, Епифаний должен был руководствоваться каким-то принципом. Трудно предположить, что он действительно не был в силах сформулировать даже простейшего аргумента или просто переписать его из Иринея.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что почти во всех ересь Епифаний находит такие элементы, которые предосудительны с моральной точки зрения. Рассмотренные выше ереси «гностиков» и Карпократа

постараемся не только изучить, но и понять Епифания, и моя критика ни в коем случае не должна восприниматься в уничижительном смысле.

представляются ярким примером подобного рода, однако в данном случае задача Епифания не так уж сложна, поскольку последователи Карпократа, если верить нашим данным о них, в самом деле не очень признавали нормы морального поведения. Распушенность еретиков, по Епифанию, не имеет пределов. Они забыли, что такое нормальный секс, увлекаются лишь гомосексуализмом, оральным сексом и онанизмом (одновременно), причем одно из очередных высказываний об онанизме идет прямо перед секцией об Оригене, и Епифаний не делает ничего для того, чтобы избежать этой оскорбительной и лживой двусмысленности (LXIII). Подробно излагая непотребства еретиков, Епифаний периодически повторяет, что он не испытывает особой радости, излагая их, однако, как он полагает, «только так можно помочь разумным людям понять, что они все заслуживают ненависти» (XXV 3, 3). «И хотя мне стыдно, — говорит он в другом месте (XXVI 26, 4), — рассказывать обо всем этом, ... я не стыжусь прямо высказаться о том, что они не стыдятся делать, надеясь таким образом вызвать страх (φρίξιν) у тех, кто слышит обо всем том разврате, в который они впадают».

Во многих случаях Епифаний подчеркивает социальную опасность тех или иных еретиков. Например, приступая к описанию поздней ереси «архонтиков», Епифаний первым делом говорит, что эта ересь в его время была известна в Палестине и в Малой Армении. Причем это учение пропагандировал некий Евтакт из Армении, который посетил Палестину в последние годы правления Константина и там узнал обо всем этом от некоего старца по имени Петр. В Армении ему удалось совратить многих богатых людей и даже сенатора, и с его деятельностью связаны последующие беспорядки в этом регионе. Не ясно, что это были за беспорядки, народные ли волнения или, напротив, дворцовый переворот, важно то, что Евтакт в них обвиняется (Panagion, XL 1, 1–8, 2).¹

¹ Далее рассуждение строится по стандартному принципу. Сначала говорится, что они сфабриковали некие апокрифические книги: «...Всю их систему можно понять на основании книги, называемой “Симфония”. Они говорят в ней, что существует восемь небес (Оглоада) и семь небес (Гебдомада) и что каждым небом правит архонт... а высшая Мать находится на восьмом небе...». Затем следует изложение учения (текст см. в соответствующем разделе второй части). Говорится, например, что «они осуждают крещение и другие таинства, поскольку установлены они во имя Саваофа... главной силы Гебдомады. Они говорят, что души являются пищей для властей и сил и что без них они не могут существовать, поскольку только в душах содержится небесная субстанция, придающая им силы... Дьявол, как они говорят, зачал с Евой Каина и Авеля. Эти сыновья восстали друг на друга из ревности, поскольку были любовниками своей сестры, и Каин убил Авеля...». Видим, что система, которую излагает Епифаний, традиционна для «сетиан» (о которых он также пишет несколько ранее — XXXIX, 1–5, 3). Однако сведения о сестре Авеля и Каина — это что-то новое. Не удивлюсь, если окажется, что это изобретение самого Епифания. Далее следует несколько авторитетных пассажей и говорится, сколь безбожны эти учения.

Итак, *ересь всегда immoralна*, следовательно, она сама опровергает себя. Гетеродоксия всегда связана с неправильным поведением, «heteropraxis», и социально опасна.

А как же быть с такими еретиками, которые с моральной точки зрения безупречны? Например, в чем можно упрекнуть Секунда и его последователей, которые даже не пьют вина, или, тем более, последователя Валентина Птолея? Его *Послание к Флоре* вполне этически выдержанно и представляет собой замечательный образец морального наставления.¹ В чем их-то упрекнуть? Ответ находим в том же разделе об «архонтиках»:

«Некоторые из них, — говорит Епифаний, — осквернили свои тела развратом, некоторые же *делают вид* (курсив мой. — Е. А.), что ведут воздержанный образ жизни, обманывая тем самым простых людей, которые думают, что они подобны монахам, удалившимся из мира» (XL 1, 2, 4).

Гностики учат о том, что они предопределены к спасению и, подобно тому, как учил впоследствии Лютер, спасаются только верой. Епифаний их априорно, без суда и следствия, предопределяет к гибели и заранее им не доверяет. Как в такой ситуации возможно понимание? Говоря словами Гуссерля, «жизненный мир» Епифания не включает в себя гностицизм даже как «чужое».

В дополнение к этому довольно «убойному» аргументу Епифаний добавляет еще один, более универсальный. Откуда, спрашивает он, произошли эти ереси? Из астрологии, магии, философии и другой языческой мудрости. Секунд, например, потому и впал в ересь, что слишком увлекался философией, прежде всего платонизмом (XXXII 3, 8). Но особенно достается бедному Оригену: «А ты, Ориген,² ты был укушен ядовитой змеей, я имею в виду твое мирское образование... Твое эллинское воспитание сделало тебя слепым по отношению к истине» (LXIV, 72, 4; 9). Мы знаем, что аналогичное воззрение высказывал еще Ириней, однако не так безапелляционно. Ему, как и Ипполиту, который также многое сделал для утверждения этой идеи, эллинское образование не представляется еще таким монстром. Епифаний довел эту идею, что называется, до абсурда, неприемлемого даже для его соратников по борьбе с ересями. Однако это допущение позволяет Епифанию развить одну из самых важных своих идей.

Наряду с церковной традицией, восходящей через апостолов, пророков и Моисея к Богу, по его мнению, существует другая традиция, восходящая к дьяволу, так сказать, *traditio haereticorum*. Мы видели, что подобное суждение можно найти еще у Юстина, однако он говорит скорее о школьной

¹ Рап. XXXIII 3, 1–7, 10.

² При этом в соответствующей огромной секции (LXIV 12–62) Епифаний излагает по преимуществу не Оригена, а его последующих толкователей и даже тех, кто едва ли вообще имел к оригенизму отношение.

преемственности (*successio*), нежели о *traditio*. В его время этой традиции просто не было.

Итак, мы видим, что по мере утверждения ортодоксии и формирования церковного самосознания одним их основных знаков которого было создание официальной (читай: фиктивной) «церковной истории», интеллектуальный уровень церковной полемики неуклонно падает. Дело здесь не только в том, что падает и общий уровень образованности, просто для ортодоксального автора, уверенного в истине «кафолической» веры и традиции, достаточно просто показать, что еретические течения к этой традиции не принадлежат.

1.2.3. Ипполит

«Опровержение всех ересей» (*ὁ κατὰ πᾶσῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*; *Elenchos*, или *Refutatio omnium haeresium*) представляет собой очень важный источник по истории философии и гностицизма. Недавно вышло новое критическое издание, выполненное мастером текстуального анализа М. Марковичем.¹ К сожалению, текстуальные проблемы, связанные с этим трактатом, не в силах решить ни один издатели, и даже после великолепной работы Марковича текст *Refutatio* находится в плачевном состоянии, временами напоминая скорее первый набросок, нежели законченный литературный труд.² На самом деле, предположение о том, что это и был первый набросок, регулярно высказывается исследователями.

Проблемы с этим трактатом начинаются в самом начале. Во-первых, вопрос о том, был ли римский епископ начала третьего века Ипполит (около 170–235)³ автором этого труда до настоящего времени, строго говоря,

¹ Этот исследователь подготовил новые критические издания *Апологии* Юстина (Berlin: De Gruyter, 1994) и *Протретики* Климента Александрийского (Berlin: De Gruyter, 1997), которые также заслуживают всяческого внимания. Каждое из этих произведений, как и трактат Ипполита, сохранилось в единственном манускрипте.

² *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; см. т. ж. издание P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916. За исключением первой книги, озаглавленной самим автором *Философумены* (Ref. IX 8, 2), которая дошла в пяти списках, полный текст сохранился в единственном манускрипте Parisinus suppl. gr. 464. Маркович отмечает, что этот манускрипт не только дошел до нас в плачевном физическом состоянии, но и содержит значительные пробелы, бесчисленное количество пропусков слов и целых фраз и множество ошибок, накопившихся в процессе копирования. В заключение раздела он говорит: «In brief, the editor is confident that the offered text of *Elenchos* is *reasonably reliable*. Of course, when dealing with a highly corrupt text, transmitted in one single manuscript, it is understood that many of the suggested emendations or conjectures must remain a *divinatio* only: May this edition serve as a basis for textual criticism» (p. 8).

³ Этот Ипполит долгое время играл активную роль в римской церковной политике, выступал против церковных реформ папы Каллиста и в конечном итоге был

открыт. Во-вторых, даже приняв авторство, как это делают большинство исследователей, не очень понятным остается смысл и цель этого трактата.

Автор *Refutatio* несомненно знаком с трудом Иринейя, хотя использует его не очень часто. А поскольку одно высказывание в IX 12, 26 может указывать на то, что он знал о смерти Каллиста, естественно предположить, что оно написано между 222 и 235 гг. В древности это произведение часто приписывалось Оригену. Впоследствии текст был утерян, переоткрыт только в 1841 г. и опубликован в 1851 г.¹ На основании записи на полях манускрипта он снова был приписан Оригену.² Однако в скором времени Якоби и Дункер (J. V. Jacobi, L. Dunscker) высказали предположение о том, что этот текст принадлежит Ипполиту. В то же время, признавая авторство *Refutatio*, они оставили открытым вопрос авторства остальных трактатов. Аналогично, Гильденфельд явно различает между *Hippolytus I* и *Hippolytus II*.³

Однако в скором времени исследователи оказались перед другой проблемой, которая, как нам представляется теперь, во многом является результатом недоразумения. Еще в 1551 г. в Риме (на *via Tiburtina*) была обнаружена некая статуя, которая в настоящее время находится в Ватиканской библиотеке. Эта статуя примечательна тем, что на одной стороне ее постамента начертаны названия целого ряда произведений, а на другой *capon paschalis*. Причем этот список содержит названия ряда произведений, которые традиция (прежде всего Евсевий и Фотий) приписывает Ипполиту. Несмотря на то, что список на статуе не совпадает с тем, который известен из литературных источников, исследователи поспешили приписать Ипполиту все многообразие сочинений, взяв, так сказать, просто объединение этих множеств. Так Ипполит стал поистине энциклопедистом и обрел «реальный облик».

В 1947 г. Пьер Нотэн (P. Nautin) выступил с предположением, от которого он так и не отказался, что, во-первых, статуя, найденная на *via Tiburtina*, в действительности изображает не Ипполита, а некоего Иосипа, который стал антипапой после избрания папой Каллиста. Именно он и был тем довольно поверхностным автором, который написал такие ужасные и путаные трактаты, как *Refutatio*, *Synagoge* и *De universo*, и умер после 235 г. Во-вторых, Ипполит жил в Палестине или в ее окрестностях ок. 222–250 гг. и написал *Syntagma*, *Contra Noetum* и другие, гораздо более связанные сочинения. Именно поэтому все древние авторы, включая, как мы видели, Епифания,

изгнан в Сардинию императором Максимом Траксан вместе с папой Понтанием, где он и умер ок. 235 г. и был похоронен в Риме, на *via Tiburtina* (правда, этот последний факт в последнее время подвергается сомнению).

¹ Подробное описание истории злосключений этого текста, причины, по которым он был приписан Оригену, а также историю его последующего изучения см.: Marcovich, Introduction, p. 8 ff.

² Под именем Оригена он до сих пор содержится в Патрологии Минья.

³ *Hildenfeld A. Die Kerzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884.*

рассматривали *Синтагму* как отдельное произведение.¹ Далее, чтобы не множить Hippolyti, автор *Contra Noetum* идентифицируется с римским мучеником. Предположение Нотэна базируется исключительно на текстологических наблюдениях, которые сами по себе не могут считаться окончательными. К тому же Нотэн, как мы увидим ниже в связи со структурой основного произведения Климента, — любитель предлагать загадочные и неожиданные решения. В своей статье об Ипполите в *Dictionaire de Spiritualité* (col. 531–571) М. Richard автором *Refutatio* предлагает считать Ипполита, признавая, что *Contra Noetum* мог написать кто-то другой.

Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов. Издатель *Refutatio*, М. Маркович, приводит эти аргументы в предисловии к указанному изданию. Сам он не сомневается в том, что Ипполит является автором *Ref.* Однако ничто не мешает придерживаться максимально надежной «скептической» позиции, как это делают Люи (Loi) и Симонетти (Simonetti), предполагая, что Ипполит, автор *Ref.*, и римский епископ — это разные лица.²

Новое и очень детальное исследование Брет Аллен³ на основе анализа эпиграфических данных (прежде всего знаменитых надписей на вышеупомянутой так называемой статуе Ипполита, которая могла изначально быть и женской статуей, возможно, олицетворением Софии) показывает, что корпус сочинений, приписываемых Ипполиту, вполне может принадлежать многим авторам. Попросту говоря, этот список отражает содержание некой библиотеки.

Иными словами, мы не располагаем достаточными свидетельствами для того, чтобы однозначно определить авторство интересующего нас трактата. Не предполагая исследовать этот вопрос специально, предлагаю условиться, что, говоря об Ипполите, мы будем просто иметь в виду автора *Refutatio*.

Теперь перейдем к следующей проблеме. Даже приняв авторство Ипполита, как это делает большинство исследователей, сможем ли мы внятно ответить на вопрос о том, каков смысл этого трактата и с какой целью он был написан? Этот сюжет аккуратно рассматривается Валле.⁴ Некоторые

¹ Прежде всего см.: *Nautin Pierre. Hippolyte Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique.* Paris, 1949, p. 41 sq. (издание *Contra Noetum*, важного документа по тринитарной теологии). Об этом же он говорит в своей статье в ANRW. Эту проблему обсуждает (не принимая тезиса Нотэна) Баттерворз: *Butterworth R. Hippolytus of Rome: Contra Noetum.* London, 1977. P. 21–33.

² Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: *Mansfeld Jaap. Hierarchy in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden, 1992), 317 ff.

³ *Allen Breat. Hippolytus and the Roman Church in the third Century* (Leiden: Brill, 1995). — 700 p.

⁴ *Valleé. A Study in Anti-Gnostic Polemics.* P. 45–47.

исследователи, например Кошорке,¹ полагают, что истинной целью написания трактата было опровержение противника исторического Ипполита — Каллиста. Предположение это вполне естественно, однако насколько оно подтверждается текстом? Сама идея построить историю ересей и поместить своего противника в рамки этой истории, тем самым опровергнув его, — это, как мы видели, прием типичный. Каллист действительно рассматривается Ипполитом несколько раз (IX 7, 1 sq.; IX, 3, IX, 12), однако всего лишь среди других современных Ипполиту ересей, поскольку именно такова тема этой девятой книги. Другим ересям в этой книге уделяется несколько не меньше места. Кроме того, как же это предположение согласуется с многократно высказываемым самим автором заявлением, что его целью является «опровержение всех ересей»?

Андресен высказал предположение, что наш трактат мог быть направлен против *Alethes logos* Цельса. И действительно, в заключение трактата Ипполит говорит, что он изложил «истинную доктрину» (X 34, 1). Однако, как это отметил Брокс, в этом случае он просто повторяет общее место и аналогичные слова можно найти и у Ириния. Кроме того, ереси, о которых пишет Ипполит, совершенно отличаются от тех, о которых говорит Цельс.²

Итак, по неведомой нам причине Ипполит по собственной инициативе предпринял «опровержение всех ересей». Наша задача теперь состоит в том, чтобы посмотреть, как он это делает.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части. Сам автор говорит, что его трактат имеет такую трехчастную структуру (X 6, 1). Книги I и IV (поскольку II и III утрачены) описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т. д. (Вполне вероятно, что несохранившиеся две книги касались эллинистических и ближневосточных мистеральных культов.) Этот текст, озаглавленный *Philosophoumena*, имел долгое время самостоятельное бытие и является в настоящее время одним из основных источников по истории древнегреческой философии. Книги V–IX посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Вообще говоря, задачей этого изложения-опровержения является попытка показать, что все христианские ереси в действительности происходят от «языческой мудрости». Идея эта, как мы знаем, универсальна и присутствует уже в евангельском *Послании Иуды*.³ Разумеется, она известна

¹ Koschorke K. Hippolyts Kerzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Wiesbaden, 1975. S. 60–73.

² Andresen C. Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin, 1955. S. 387–392; Brox N. Kelsos und Hippolytos. Zur frühchristlichen Geschichtspolemik. — *Vigiliae Christianae* 20 (1966). P. 150–158.

³ Wisse F. The Epistle of Jude in the History of Heresiology. — *Essays on the Nag Hammadi Library in Honour of Alexander Böhling*. Ed. M. Krause. Leiden: Brill, 1972. P. 133–143.

Юстину и Иринею. Последняя книга, иногда называемая *Syntagma* (или *Epitome*), начинается краткой выдержкой из Секста Эмпирика и представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является, по сути, независимым произведением. Некоторые исследователи высказывали предположение, что она и не принадлежит автору *Refutatio*, или, если все же признать, что это произведение Ипполита, то скорее всего его *ранняя* работа, на которую он сам ссылается в предисловии к *Ref.* (так полагает Frickel). Однако, как убедительно показывает Маркович (Introduction, p. 34), это не так. В крайнем случае, можно согласиться с тем, что перед нами переработанная версия ранней *Синтагмы*, поскольку в этой книге Ипполит не только пересказывает (с некоторыми изменениями и в несколько иной последовательности) уже изложенное в основном труде, но и добавляет новую информацию, расширяя, например, очерк учения Маркиона (VII 30; X 19). Кроме того, в этой последней книге повторяются те же ошибки. Следовательно, ранняя *Синтагма* до нас не дошла.

К. Кошорке выделяет три основных установки, которым Ипполит следует на протяжении всего трактата. Все они нам уже встречались, однако Ипполит следует этим установкам более систематично, нежели Иринею и Епифаний.

Прежде всего, по мнению Ипполита, еретики заимствуют все свои теории у греков, которые, в свою очередь, позаимствовали это у евреев.¹ Этот принцип Ипполит высказывает в предисловии (Proem. 8–9) и следует ему на протяжении всего трактата. По этой же причине он начинает изложение с весьма подробного очерка истории философии. По какой причине мы можем быть так уверены в том, что еретики — это κλεψίλογοι (термин является неологизмом Ипполита), укравшие все у греков? Просто потому, что греки *древнее*. Никакого другого доказательства не требуется.

Разумеется, те связи, которые устанавливает Ипполит между еретиками и философами, зачастую произвольны. Обзор учения Валентина и его учеников он начинает, например, со сравнения их с пифагорейцами:

«Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия, берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и все их школы, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции. Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего. Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. (3) Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в

¹ Разумеется, эта идея почти универсальна. Климент Александрийский посвятил «доказательству» этого факта почти всю пятую и начало шестой книг *Стромат*, не считая отдельных рассуждений практически passim. Об этом же говорят Иринею (Adv. Haer. II 14, 1–6) и Тертуллиан (De praescriptione haereticorum, 7).

себе ничего женского, не связан никакими узами (брака) и (абсолютно) один (ἄθῆλον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (συναριθμοῦσι) к нему Тишину, как его супругу, для того, чтобы он смог стать Отцом» (Refutatio VI 29, 2–3).

Говоря о Василиде, он связывает его почти исключительно с Аристотелем, заявляя в конце, что «все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт» (VII 24, 13).¹ Данные примеры в какой-то степени приемлемы, однако далее он говорит, что наассены, наподобие Фалеса, учат о змее как о влажном элементе (V 9, 13), Юстин позаимствовал свое учение у Геродота (V 23–28), а Маркион — у Эмпедокла (VII 29–31).

Мы не знаем, на какого рода текст опирается Ипполит, излагая гностические теории, однако, судя по всему, этот текст *уже содержал* многочисленные ссылки на греческих философов, подсказывая тем самым Ипполиту эту идею. Гностики Ипполита сознательно используют греческие поэтические и философские тексты и сами предлагают их толкование. Незвестный гностический автор, излагающий доктрину наассенов, цитирует и толкует Гомера и Гераклита (V, 7, 30; 8, 42, 44), «ператы» и «сетиане» также упоминают Гераклита по имени (V 16, 4; V 21, 2; 19, 4), а другой неизвестный гностический писатель упоминает Эмпедокла (VII 29, 8–12). Как полагает Маркович, вполне вероятно, что и Василид также сам цитирует Аристотеля (VII 15, 2, 17; 19, 7).

Далее, по словам Ипполита, для того чтобы опровергнуть еретические доктрины, достаточно просто раскрыть их, изложить и сделать явными (I 31, 3). Что это значит? По мнению Ипполита, во-первых, это необходимо для того, чтобы «тайное стало явным». Действительно, гностики считали свое учение эзотерическим, и трудно теперь сказать, насколько это учение было тайным на самом деле. Несомненно, что принцип «не каждому гносис» имел и свое прикладное значение. Как бы там ни было, раздобыв гностические тексты, Ипполит решил *опубликовать* их (Ргоет. 2–5, 8). Во-вторых, как и Епифаний, он полагал, что гностические учения настолько абсурдны, что один факт их изложения уже достаточен для того, чтобы разумные люди отвратились от них. Итак, опровергнуть значит показать. Как следствие, наш автор, в отличие от Иринейя и тем более Климента, не

¹ Ср., например, следующие высказывания: «Поэтому эта вторая природа обязалась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре* (Phaedrus, 246a), однако называет он их не крыльями, но Святым Духом. ...Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же душа является осуществленностью, энтелехией физического тела. Вот и получается, что как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом (VII 22, 10: 24, 2)».

очень озабочен доказательством их ложности. Они сами себя опровергнут. Как следствие, логическая аргументация в нашем трактате практически отсутствует, однако та же участь постигла и второй тип аргументации, столь активно используемый Иринеем. Ипполит практически не прибегает к экзегетическим опытам для того, чтобы опровергнуть ложные толкования Писания. Чаще всего он просто ограничивается перечислением ложных толкований, которые находит в своем источнике. Это обстоятельство безусловно указывает на тот факт, что ко времени сочинения этого трактата ортодоксальная церковная точка зрения уже твердо стояла на ногах и, так сказать, сама могла за себя постоять. В этом смысле ни о каком *ἔλεγχος* в трактате Ипполита речи не идет, поскольку в нем практически нет никакой логической аргументации. Это в чистом виде *refutatio* — «отвержение». В конце большинства разделов, где было бы естественно ожидать хотя бы краткого авторского заключения или хотя бы уничижительного вердикта, Ипполит просто говорит, что «об этом мы сказали достаточно (для опровержения-отвержения), перейдем теперь к следующему» (VII, 31, 8; V, 11; 18; 28, etc.).

Наконец, для Ипполита характерно катастрофическое представление об историческом процессе.¹ История близится к концу. Истина постепенно увядает. Она искажена уже иудеями, расколота на части греками и просто уничтожена еретиками. Только христиане еще сохранили последнюю искру, открытую Христом, и в этом их спасение. В этом своем убеждении он, должен заметить, весьма близок к гностикам. Непосредственным практическим принципом, который следует из этого убеждения, является уверенность в том, что еретики выполняют определенную, отведенную им историческую миссию. Они служат дьяволу (поклоняются змею-наасу) и находятся, так сказать, по другую сторону баррикад. В этом качестве все они образуют некую еретическую традицию. Следовательно, установив принадлежность того или иного учения к этой традиции и определив его место в *successio haereticorum*, мы можем на этом успокоиться. Так личный противник Ипполита Каллист оказывается последователем Ноэта, который, в свою очередь, восходит к Гераклиту (IX 7–12).² Правда, это предположение несколько осложняет задачу Ипполита: он не может, например, возвести Каллиста прямо, скажем, к Гомеру. Это обстоятельство добавляет еще одну интересную проблему, касающуюся самого автора трактата.

Такое чувство, что он сам не очень в ладах с современной ему Церковью, поскольку он постоянно ратует за «чистую» исходную апостольскую доктрину. Может, он сам был «раскаявшимся» гностиком и таким образом получил доступ к столь многим гностическим текстам? Или здесь слышится

¹ См. об этом в работе: Daley B. E. *The Hope of the Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: University Press, 1991. P. 39–41.

² Подробный анализ этого важного места см.: Marcovich, Introduction, p. 38–41.

голос отвергнутого церковного иерарха, которому не по душе нововведения современных ему церковных властей? Если автор нашего трактата был действительно тем самым Ипполитом, который, среди прочих, написал произведение, специально посвященное апостольской традиции, было бы естественно предположить, что он должен был высказаться и здесь о своих теологических воззрениях.¹ Учитывая ужасную сохранность манускрипта и его неизвестное происхождение, можем ли мы высказать предположение, что этот текст был искажен впоследствии, потому ли, что содержал не очень приемлемые суждения, или просто по прихоти переписчика или его заказчика, который хотел иметь только изложение еретических учений и оставил своего рода конспект? Такая возможность не исключена. Аналогичное предположение высказывалось, например, о происхождении восьмой книги *Стромат*.² Однако, как и в случае с Климентом, мне представляется более правдоподобной следующая схема. *Refutatio* — это не трактат, а его набросок, подготовительные заметки, которые так и не превратились в трактат, или же предназначались автором для других целей, например, в качестве материала для других работ. Предположение о том, что в данном случае мы имеем дело с заметками, изначально не предназначенными для широкого распространения, согласуется и с тем фактом, что этот текст был столь редок и малоизвестен в последующей традиции и почти чудом дошел до нас. Предположим, что из всего наследия Климента Александрийского до нас дошли только *Извлечения из Теодота*. Какого бы мы тогда были мнения о его способностях в качестве теолога?

В заключение своего анализа произведения Ипполита Валле высказывается в том духе, что наш автор, в отличие от Ириния, совершенно не понимал того, что говорят гностики, и, кроме того, скорее всего не видел ни

¹ На самом деле, Ипполит кратко излагает свои теологические воззрения в десятой книге (X 4; 36, 6, так называемый *ἀληθής λόγος*), но, как это уже давно замечено исследователями, о логосе там действительно говорится довольно много, однако тринитарная теология напрочь отсутствует. Мы знаем также, что Каллист обвинял Ипполита в «ди-теизме». К этим теологическим вопросам мы обратимся впоследствии, в настоящий момент отметим только, что, по всей видимости, как это ни иронично, учитывая его нелюбовь к эллинской мудрости, теология Ипполита имеет типично среднеплатонические черты. Потому и «два бога»: высший бог и его ум (логос, X 33, 1–5). Причем далее Ипполит различает и между *λόγος ἐπιθετικός* и *λόγος προφορικός* (33, 2). Святой Дух же отсутствует, и допущение Марковича о том, что эту роль у Ипполита играет Истина, выглядит несколько натянутым (Introduction, p. 42). Рассуждая подобным образом, можно найти тринитарную теологию и в апостольских посланиях. Сам факт того, что что-то говорится о Духе, не означает указание на третье лицо Троицы. У Ипполита же речь идет даже не о Духе, но только об Истине.

² *Nautin Pierre. La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie. — Vigiliae Christianae 30 (1976). P. 268–302.*

одного живого гностика, поскольку в его время они уже практически исчезли.¹ Мое предположение если не виндицирует Ипполита полностью, то по крайней мере до некоторой степени оправдывает его. Мне кажется, что в данном случае мы сталкиваемся с редким образчиком раннехристианского «научного исследования». Кто знает, может, наш автор, не сумев до конца подтвердить гипотезу о том, что все гностики восходят к той или иной философской школе, просто отказался от этого мысленного эксперимента?

Итак, историческое значение *Refutatio* сводится почти исключительно к его роли в качестве важного источника по истории гносиса и философии, и его следует рассматривать именно в этом качестве.

Что же нового мы узнаем о гносисе из сочинения Ипполита? Как уже отмечалось, помимо явных заимствований из Иринейя или из их общего источника Ипполит цитирует десятки страниц гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. В V 19–22 Ипполит пересказывает *Парафраз Сема* (или Сета), который полностью содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки из Наг Хаммади (NH VII 1). Сравнение показывает, что пересказ если не точен, то по крайней мере не худшего качества, чем коптский перевод. Примечателен и философский трактат (*Apophasis Megale*), который Ипполит приписывает Симону Магу.² Иначе как из Ипполита не известны учения таких гностических школ, как офиты, наассены, «ператы», «докетисты», «книга Баруха» Юстина Гностика, учение гностика Монойма и другие. Он предлагает очерк учения сетинян, совершенно отличный от того, который приводит Епифаний. Его описание системы Василида и Валентина также не вполне схоже с тем, что дает Ириней. Примечательно, что авторы большинства излагаемых им систем в основание своих теологических построений кладут три принципа.

Давно планируя написать «опровержение всех ересей», как пишет Ипполит в предисловии, он (возможно, неожиданно для себя) раздобыл обширный новый материал. Причем этот материал не шел ни в какое сравнение с тем, который был известен со времен Иринейя. По достоинству оценив эту, как остроумно замечает Маркович, «библиотеку из Наг Хаммади» своего времени, Ипполит немедленно воспользовался этой новой возможностью и принялся за небывалое по масштабам опровержение. Он позабился и о том, чтобы преподнести материал в наиболее эффективной форме, начав с потрясающей доктрины наассенов. Сведения, параллельные Иринейю, оказались, таким образом, в конце сочинения. Вполне вероятно, что вся

¹ Vallee. A Study in Anti-Gnostic Polemics. P. 56 sq.

² См.: Frickel J. Die 'Apophasis Megale' in Hippolytus Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Roma, 1968). Этот же автор подробно исследует теологию Ипполита: Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum. (Grazer Theologische Studien 13. Graz, 1988.)

эта вторая часть была подготовлена Ипполитом ранее и затем расширена после открытия новых текстов.

Примечательно, что это новое открытие, как отмечает Маркович, изменило даже представление Ипполита о происхождении ересей. Действительно, со времен Юстина (Apol. I 26, 1–3) и Иринея (Adv. Haer. I 22, 2 sq.) и на основании *Деяний апостолов* (Act. 8: 9–24) истоком всех ересей (fons omnium haereticorum) считали Симона Мага. Сам Ипполит также высказывает эту идею (VI 7, 1). Однако после совершения «великого открытия» ему пришло в голову, что в действительности причиной всех ересей является змей (V 6, 3: ὁ αἴτιος τῆς πλῶτης ὄφιδος), то есть различные змепоклонники (наассены от евр. nahash), причем они сами и называют себя гностиками (V 6, 3–4). Поэтому именно с них он и начинает свое изложение ересей. Так возникает новая перспектива: сначала появились древние гностики, а потом Симон, Василид и Валентин переработали эти доктрины. Ссылки на теорию Юстина в этом смысле могут считаться данью традиции и остатками первой версии труда. Вполне вероятно, этим же открытием объясняется и заявление Ипполита в предисловии, что раньше он, мол, не хотел рассказывать обо всех тайнах гностиков, чтобы они имели возможность раскаться, но теперь ему надоело смотреть на их бесчинства, и поэтому «пора рассказать о них всем и открыто». Вероятно, иронизирует Маркович, раньше ему нечего было сказать. И он (к нашему удовольствию) начинает переписывать свой источник страницами! В том, что во многих случаях его пассажи являются точными цитатами, позволяет убедиться тот факт, что он в точности воспроизводит два высказывания из *Евангелия от Фомы* (V 7, 20; VI 8, 32; Nag Hammadi II 2), кроме того, трудно предположить, что он сам придумал гимн наассенов и гимн «Жатва», который он приписывает Валентину. *Книга Баруха* и *Megale Apophrasis* также отличаются оригинальным стилем, поэтому несомненно представляют собой цитаты или близкий к тексту пересказ.

После такого исследования и сама идея о том, что гностики заимствуют свою мудрость у греков, также уже не кажется Ипполиту убедительной, во всяком случае, в десятой книге об этом уже почти не говорится.

Итак, сочинение Ипполита благодаря тому, что оно фактически является конспектом «гностической библиотеки», представляет собой один из важнейших источников по истории гностицизма и, благодаря его неудавшейся попытке доказать связь между гностиками и греческими философами, замечательным источником по истории философии. Есть в этом некая горькая ирония. Ипполит цитирует 19 высказываний Гераклита, причем некоторые повторяет дважды. Для историка античной философии это неоценимая услуга. Подумать только, и это только потому, что наш автор решил именно с Гераклитом связать своего главного противника: habent sua fata libelli.

Автор *Опровержения всех ересей* (Refutatio), кем бы он ни был — мы по традиции будем называть его Ипполитом, — имел, возможно, не оригинальные, но вполне определенные воззрения на историю философии. Произведение это было написано в первых декадах третьего века, когда «исторический» Ипполит соперничал с Каллистом за право занять римскую кафедру, либо был уже изгнан из Рима и пытался взять запоздалый литературный реванш. Возможно, в этой связи основной задачей труда было продемонстрировать, что все гностические ереси, равно как и нелюбимые Ипполитом христианские теории, восходят к той или иной эллинской философской школе, основные положения которой ересиаρχи адаптировали для своих целей.

Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия, берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемея и все их школы, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции...» (Refutatio VI 29, 2).

Тем самым за гностиками закрепляется место в истории среднего платонизма. По представлению Ипполита, гностическая традиция развивалась аналогично традиции древнегреческой философии. Если цепь преемственности в первом случае начинается с Пифагора и, через Гераклита, Эмпедокла, Платона и Аристотеля, тянется к стоикам, то гностическая традиция начинается с Симона Мага и заканчивается Валентином и Василидом. Более того, доктрина Платона, как мы увидим, также приобретает у Ипполита отчетливые пифагорейские черты. Разумеется, и греческая философия и гностицизм в конечном итоге восходят к мифологической космогонии, главной фигурой которой является змей. И об этом змее они узнали от... Фалеса, «родоначальника греческой философии».

Ипполита вполне можно уличить в пристрастности, а именно в сознательной установке на сведение всех гностиков к подражателям греческой философии. И все-таки ясно, что в этом утверждении есть некая доля истины. Ни в коей мере не претендуя на окончательный вердикт, полагаю, что ситуация могла выглядеть следующим образом. Гностические учения второго века, такие как воззрения школы Валентина и Василида, действительно являются философской обработкой иудейско-христианского эсхатологического мифа. Как и другие их современники, например, Татиан¹ или Маркион,² такие гностики, как Валентин и Василид, стремились наполнить

¹ О нем недавно вышло прекрасное исследование: Peterson W. L. *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History of Scholarship*. Leiden: Brill, 1994.

² См.: Grant R. M. *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*. Louisville, Kentucky, 1993 (Глава 3: Marcion's Criticism of Gospel and Apostle. P. 33–48).

философским содержанием или хотя бы привести в систему все то многообразие откровенной литературы (христианской, иудейской и эллинской), которая была очень популярной в то время. В конечном итоге, одна из наиболее характерных особенностей гностического мировоззрения, учение о роде, избранном по природе, также достаточно очевидным образом выводится из иудейского представления о богоизбранности Израиля. В эпоху поздней античности, отмеченную ростом индивидуализма, представление об избранности народа естественным образом уступает место более созвучной времени доктрине об индивидуальной избранности по природе. В этом проявился также и революционный характер гносиса. Подобно христианам, гностики выступили не только против ортодоксального иудаизма, но и против «властей мира сего», включая и римских, которые себя как раз и считали элитой, получившей право владеть миром от природы.¹ Мы знаем, что эллинская философия в это время шла аналогичным путем, поэтому ассоциации с пифагорейством в связи с гностиками у Климента или Ипполита возникают не случайно. Можно утверждать, что гностические системы середины второго века — это первые по времени опыты построения христианской теологии.

Причем работа гностиками ведется в двух направлениях: во-первых, разрабатывается и аллегоризируется гностический миф, имеющий, скорее всего, иудейское происхождение, и во-вторых, эта деятельность сопровождается подробным экзегезисом принятой в рамках того или иного течения откровенной литературы, к которой могло относиться практически все что угодно, от Платона до *Асклепия* и *Халдейских Оракулов*. В этом отношении они ничем не отличаются от современных «окультистов».

Однако как бы мы ни относились к этой весьма злободневной во времена Ипполита, но странной ныне теории, мы должны быть благодарны Ипполиту за его, хотя и отрывочные, очерки мнений различных философов. Рассмотрим теперь, что Ипполит знал о греческой философии, как он работал со своими источниками и каким образом использовал эти познания в собственных построениях и в процессе своей критики гносиса.²

¹ Ср. высказывание из *Excerpta ex Theodoto*, 86: «Когда ему принесли монеты и спросили, чьи они, Господь ничего не ответил, но спросил только: — Чьи образ и надпись? — Когда же Ему ответили: — Кесаря, — то Он сказал: — Ему и отдайте. (2) Подобным же образом, [силою] Христа написано на верном имя Бога, и дух является его образом. И как неразумные животные, помеченные печатью хозяина, узнаются по ней как его собственность, так же и верная душа получает печать истины и несет «метку Христа»».

² Трактат Ипполита недавно был подробно исследован Джапом Мансфельдом: *Mansfeld J. Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, 1992. Это исследование я всегда, когда это уместно, принимаю во внимание.

Что Ипполит знал о философии и как использовал свои знания

Труд Ипполита содержит очень много разнообразных сведений о философии, поэтому мы ограничимся рассмотрением только нескольких, наиболее важных случаев. Прежде всего посмотрим, какие философы упоминаются Ипполитом и кто из них реально используется в его аргументации.

Ипполит упоминает следующих философов, философские школы и других «древних». Перечислю их в том порядке, в каком они появляются в его трактате, прежде всего, разумеется, в первой книге.

<i>Книга и глава</i>	<i>Упоминание о философе или школе</i>	<i>Предполагаемый источник и примечания</i>
I, 1–16	«Физики»	
1	Фалес	Cf. Ref. V 9, 13
2	Пифагор	Antonius Diogenes (I A.D.) Cf. Marcovich M., <i>Philologus</i> 108 (1964), p. 29–39. Пифагор учился у «египтян» (IV 44–45)
3	Эмпедокл	Heraclides Lembus (Marcovich)
4	Гераклит	Heraclides Lembus
6	Анаксимандр	
7	Анаксимен	
8	Анаксагор	
9	Архелай	
11	Парменид	
12	Левкипп	
13	Демокрит	Демокрит учился у «индийских гимнософистов, египтян, астрологов и магов» (cf. I 24; IV 28–44)
14	Ксенофан	Sotion (Wendland, Marcovich)
15	Экфант	
16	Гиппон	
17–19	«Этики»	
18	Сократ	Говорится, что Сократ имел много учеников, но упоминается только Платон.
19	Платон	«Базовый учебник платонизма» Алкиной (?), Арий Дидим (?)
20–21	«Диалектики»	
20	Аристотель	
21	Стоики	Упоминаются Хрисипп и Зенон (именно в этом порядке)
22	Эпикур	
23	Академики (скептики)	Причем оказывается, что 'Ακαδημαϊκῆ ἀρεσις основан Пирроном и от скептицизма не отличается
24	Брахманы	24, 2 (некий гностический источник?), 24, 5–6 (кинники?)

Книга и глава	Упоминание о философе или школе	Предполагаемый источник и примечания
25	Друиды	Друидов научил раб Пифагора Замолксис (Ref. I 2, 17; cf. Strom. IV 58, 13; Diog. Laert. VIII 2). Источником этого представления был, скорее всего, Геродот (IV 93). Поэтому они относятся к пифагорейской традиции.
26 IV, 1–7	Гесиод «Астрологи»	Hesiod., Theogonia, 108–139 Sext. Emp. Adv. Math. V 37–39; 44; 50–61; 64–70; 88–89; 92–93; 95–96; 97–98; 102; 105, etc.
8–12	«Астрономы»	Какой-то комментарий на <i>Тимей</i> Платона
14	«Арифметики» (οἱ ψηφίζοντες)	
15–27	«Астрологи»	
28–42	«Маги»	Возможно, трактат о магии Трасимена (Thrasymenes); cf. Ref. VI, 7, 1; IV 32, 3; 35, 5
43–44	«Египтяне»	
46–50	Арат	Какой-то неопифагорейский трактат Гностический (?) комментарий на Арата (cf. IV 47, 1–2; V, 8, 34; 16, 15) ¹ Cf. Ref. I, 2, 5–10
51, 1–9	«Пифагорейцы»	
51, 10–14	«Медики»	Медицинский трактат, cf. Ref. V 17, 11–12 («ператы»)
VI, 21–22	Платон	
23–28	Пифагор	Гностический (?) пифагорейский трактат или доксография (cf. Ref. VI 24, 4; 25, 1–4; VII 29, 8 — 12)
37, 1–6	Платон	Неопифагорейское «Второе письмо Платона» (312–314)
VII, 14–19	Аристотель	В связи с Василидом
29, 2–29	Эмпедокл	Гностический трактат (?)
IX 8–10, 8	Гераклит	Какая-то антология со стоическим комментарием
X, 6–8	Epitome philosophorum	Вероятно, Sext. Emp. или их общий источник. Это эпитомэ никак не связано с первой книгой. Точно так же, о том, что гностики украли мудрость у философов, не упоминается вообще, не говорится и о связи между философией и варварской мудростью, типа египтян или магов.

¹ В этом и в некоторых других случаях, как показывает Маркович, Ипполит мог воспроизводить гностические толкования на соответствующие философские трактаты: *Marcovich Miroslav. New Gnostic Texts. — Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism. Leiden: Brill, 1988. P. 120–133, специально об этом месте с. 121–122.*

Ипполит перечисляет двадцать три философа, не считая других «древних», при этом достаточно четко выделяются досократики («физики»), Сократ, Платон и платоническая традиция (не Академия!), Аристотель и перипатетики, Хрисипп, Зенон и стоики (в этой последовательности), Пиррон, академики и пирронисты. Это только то, что, так сказать, лежит на поверхности. Кроме того, в *Refutatio* встречается множество изолированных цитат и упоминаний о различных авторах. Например, в I 2, 12 говорится об Аристоксене (fr. 13 Wehli), киники не упоминаются в первой книге, однако о них говорится в связи с Маркионом и Татианом (Ref. VII 29, 1; X 19, 4; X 18),¹ а в V 21, 1–2 упоминается Андроник Родосский (книгу которого «о соединении и смешении» использовали гностики-«сетиане»).

Однако если обратиться к индексу *Refutatio* (Marcovich), мы увидим, что брахманы² и друиды, приведенные, так сказать, для полноты картины, поскольку у первых учился Демокрит, а вторые сами получили свои знания от пифагорейцев, более не упоминаются ни разу. О египтянах и магах иногда говорится, однако, как мне представляется, эти упоминания не содержат никакой интересной информации. Из перечисленных в первой книге философов, как читатель наверняка уже заметил, Ипполитом реально используются только немногие. А именно нечто определенное говорится в последующих книгах только о Фалесе, Пифагоре, Эмпедокле, Гераклите, Сократе, Платоне (и платониках), Аристотеле и стоиках.

Фалес упоминается дважды. В разделе о наассенах (V 9, 13) Ипполит говорит, что они «змея считают влажной природой (*ὑγραύω*), как и Фалес Милетский, и без него (змея) не может быть составлена ни одна вещь, вечная или смертная, телесная или бестелесная». В Ref. I 1 первоначально Фалеса называется *водой*, так что Ипполит использует здесь другой источник, или же, как предполагает Маркович, в этом (как и во многих других случаях) сравнение с Фалесом уже содержалось в том источнике, которым пользуется Ипполит.³ Второй раз Фалес упоминается в связи с египтянами, а также Пифагором, Солоном и Платоном (известный рассказ Солона из *Тимея* ему также известен — Ref. VI 22, 1) в разделе, посвященном современным ему ересям («элхасеты» Ref. IX 17, 2). Итак, Фалес, который со времен Аристотеля считался основателем натурфилософии, упомянут, однако эти упоминания практически не играют никакой роли в аргументации Ипполита. Другие древние философы, кроме Пифагора, Эмпедокла и Гераклита, не используются никак.

¹ Ириней также сравнивает гностиков с киниками, однако не маркионитов, а валентиниан (Adv. Haer. I 14, 5).

² Гимносософисты (не брахманы) упоминаются также в VIII 7, причем эта цитата столь изолирована, что Вендланд исключил ее как интерполяцию. Маркович, правда, восстановил ее.

³ Мансфельд возражает против такого предположения, предпочитая видеть в этом творчество Ипполита: *Mansfeld. Heresiography in Context*. P. 47, fnt. 9.

Сократа Ипполит содержательно упоминает дважды.¹ В доксографическом очерке (I 17–18) говорится, что Сократ прежде всего интересовался этикой и интерпретировал смысл максимы «познай себя». Ипполит говорит, что у него было много учеников, однако по имени упоминается только Платон, который все свое учение позаимствовал у Сократа, смешав этику с диалектикой и физикой (cf. Diog. Laert. III 56). Как видим, не много и достаточно стандартно. Более важно, что Сократ упоминается и в разделе о современных еретиках, в связи с Гермогеном (VIII 14, 2). Здесь просто говорится, что Гермоген позаимствовал свое учение у Сократа и Платона.

«*Пифагорейская традиция*». Все остальные философы рассматриваются Ипполитом в рамках некоей широко им понятой пифагорейской традиции. Начинается она, естественно, с Пифагора, затем идут Эмпедокл, Гераклит, Платон, Аристотель и (с некоторыми ограничениями) стоики. Обо всех этих философах говорится в первой книге, однако дополнительные сведения даются и в последующих книгах, с шестой по девятую. В основном новый материал содержится в шестой книге в двух больших разделах о Пифагоре и Платоне, которые заканчиваются цитатой из *Второго письма* (см. таблицу). Причем это письмо цитируется для того, чтобы доказать зависимость Валентина от Пифагора, а не Платона. *Тимей*, по мнению Ипполита, — это также пифагорейский трактат (VI 22; cf. IV 8, 1, где имя Платона не упоминается, однако после слов «они говорят (λεγοῦσι)» цитируется Tim. 36 cd). Все это несомненно показывает, что Ипполит использует здесь какой-то неопифагорейский источник.

Оказывается, что Аристотель также пифагореец, хотя и в меньшей степени, чем сам Платон, своего рода отступник. Аристотелевские категории, например, эксплицитно приписываются пифагорейцам (I 20, 1–3; VII 17). Тем не менее доктрина Аристотеля, по мнению Ипполита, существенно отличается от пифагорейской, однако в данном случае — парадоксальным образом — это исключение только подтверждает правило. Ипполит неоднократно говорит (I 20, 3–4; cf. 19, 10), что Аристотель и некоторые другие платоники не принимают пифагорейского учения о душе, прежде всего представления о перевоплощении.² Каким образом Эмпедокл и Гераклит стали пифагорейцами, сказать трудно, однако, несомненно, это избрание не Ипполита, а его источника.

Стоики в этой теории также принадлежат к пифагорейской традиции. За исключением краткого изложения стоической доктрины в первой книге

¹ Два других упоминания самого Сократа не касаются. Ref. VI 37, 5 — это просто цитата из псевдоплатоновского Второго письма 314 с, а в Ref. VII 18, 1 «Сократ» — это просто пример в рассуждении Аристотеля (что встречается нередко, как мы знаем).

² См.: Dillon J. The Middle Platonists. P. 410. Свидетельства Ипполита об Аристотеле подробно исследует Мансфельд: Mansfeld. Heresiography. P. 50–52, 57–77 etc.

осмысленное упоминание об этих последних в нашем трактате только одно (IX 27, 3). Оказывается, что пифагорейцы и стоики переняли доктрину «воспламенения (ekpyrosis)» у египтян, которые, в свою очередь, узнали ее от евреев (cf. I 21, 4, где на том же основании стоики соотносятся с Эмпедоклом).¹

Итак, сам источник Ипполита предоставляет ему прекрасную возможность для соотнесения этой фиктивной пифагорейской традиции с гностической и, что более важно, с современными Ипполиту христианскими противниками.² Причем этот источник, судя по всему, отличается от того, из которого он извлек значительную часть (не нужной впоследствии) информации в доксографическом очерке в первой книге. Следовательно, в очерке Ипполита просматривается несколько источников или, как говорит Мансфельд, «традиций», которые могли уже смешаться в его источнике. Важно также то, что он, несомненно, подходит к своему источнику или источникам творчески, выбирая оттуда то, что нужно и, вполне вероятно, позволяя себе определенную переработку в тех случаях, когда это соответствует его целям. Следовательно, к свидетельствам Ипполита необходимо более внимательное и критическое отношение, нежели это принято в большинстве собраний фрагментов, которые по прежнему следуют канонам, заданным *Doxographi Graeci* Дильса.

О Платоне Ипполит говорит несколько раз, причем Платон первой книги существенно отличается от того «пифагорейца», который рисуется в последующих. Рассмотрим сначала свидетельства первой книги.

Очерк платоновской философии

Итак, в первой книге Ипполит дает некий очерк платонизма, который мы кратко рассмотрим, следуя, в основном, книге Джона Диллона.³ Кроме того, Платон рассматривается в Ref. VI 21–28, но уже в связи с Пифагором и гностиками. Разумеется, имя Платона часто встречается и по ходу дела, иногда содержательно, чаще же всего Платон (как правило, *вместе* с Пи-

¹ См.: *Mansfeld*. *Heresiography*. P. 48–50.

² Гностики далеко не всегда помещаются Ипполитом в рамки этой философской традиции, в отличие от противников, таких как Ноэт, причем в этом случае даже приводятся дополнительные доксографические данные. То есть Ипполит, так сказать, специально распределяет свидетельства, основную информацию давая в первой книге, а дополнительную — по мере необходимости. Так сведения о пифагорейцах оказываются распределенными по трем разделам, причем каждый раз добавляется новая информация, хотя источник заимствования, судя по всему, один и тот же.

³ *Dillon J.* *The Middle Platonists*. P. 410–414.

фагором) просто поминается (как, например, в приведенной выше цитате) «худым словом». Вот, мол, откуда все это почерпнули гностики.

«Очерк платонизма»¹ интересен тем, что он во многом, как показывает Диллон, совпадает со школьным платонизмом Алкиноя и Апулея и в то же время добавляет некоторые новые детали. Таким образом, он дает нам дополнительные сведения о том, что можно назвать «базовым учебником» платонизма.

Ипполит начинает с трех первопринципов: Бога, материи и архетипа (παράδειγμα). Бог является творцом (ποιητής) и оформителем мира, он управляет им силою своего промысла (τὸ πᾶν προνοούμενον). Материя всему подлежит, поэтому она называется «восприемницей» и «кормилицей» (Тимей 52 d). В результате упорядочения этой сущности образуются четыре элемента, из которых, в свою очередь, возникают все остальные сложные вещи (συγκρίματα, стоический термин).

Парадигма является разумом (διάνοια) Бога,

«...который Платон называет также идеей, поскольку она является тем образом в душе Бога, на котором он сосредоточился в процессе сотворения мира».

Сравним с аналогичными определениями Климента: Νοῦς δὲ χάρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός (Strom. IV, 155, 2). Δυσάλωτος γὰρ ἡ χάρα τοῦ θεοῦ, ὅταν χάραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν (Strom. V, 73, 3). ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ (Strom. V, 16, 3).

Таким образом, идеи являются мыслями Бога и обитают в некоей сфере идей. И эта доктрина является постулатом того «базового учебника платоновской философии», который, как и следовало ожидать, используют и Климент и Ипполит. Даже доброжелатель заметит здесь сходство с гностической плеромой, не говоря уже о таком целеустремленном критике, как Ипполит.

Однако примечательно, что Ипполит помещает идеи в *душу* Бога. Такое предположение, как отмечает Диллон, уникально и может быть изобретением самого Ипполита.

Далее говорится, что Бог бестелесен, безвиден (ἀνείδεον) и постижим (καταληπτόν) только для мудрых.

Вопрос о бестелесности Бога в особых комментариях не нуждается. Филон, Климент и источник Ипполита рассуждают здесь в рамках одной традиции.

А вот термин ἀνείδεος в этом контексте очень примечателен, поскольку, как правило, он является эпитетом материи (е. g. Philo, Conf. 85; Did., 163, 5) и никогда, даже среди неоплатоников, — эпитетом Бога. Возможно,

¹ Ref. I 19 (cf. Diels H. Doxographi Graeci. P. 567–570).

отмечает Диллон, Ипполит здесь снова не очень разборчив в выборе эпитетов.¹

О том, что Бог постижим только для мудрых, говорится и у Алкиноя, причем он даже исправляет текст Платона в соответствии с этой идеей.²

Еще одно интересное свидетельство о современном Ипполиту платонизме возникает в его очерке в связи с важной для христианина проблемой сотворения мира.

Говорится следующее. Материя, по мнению платоников, совечна (σύχρονον) Богу, следовательно, мир не сотворен (ἀγένητος), хотя он и материален. «Творимым» и «разрушимым» он является лишь как сложное тело, составленное из множества качеств и форм.

«Некоторые платоники смешивают эти понятия (т. е. тварность и вечность), используя следующий пример. Как корпус (корабля) может быть назван пережившим разрушение, даже если каждую из его досок последовательно заменить на новую, но он сам при этом остается все тем же, так и космос последовательно разрушается в некоторых своих частях, но как целое все же остается вечным, поскольку все эти части удаляются и заменяются новыми равными частями» (I 19, 5).

Этот образ согласуется с местом из Плутарха, где рассказывается о священном корабле Теорис, на котором в древние времена отбывала ежегодная делегация афинян в Делос (ср. *Федон*, 58 а):

¹ Материя далее описывается как «потенциальное тело, но не актуальное», что является перипатетической формулировкой, которую мы встречаем у Алкиноя (Did. 163, 6–7) и Апулея (De Plat. I 5, 192), но не у Ария Дидима. И это обстоятельство, как отмечает Диллон, хотя само по себе оно и не доказывает принадлежности источника Ипполита к «школе Гая», по крайней мере может служить как *terminus post quem*.

² Цитируя место из *Тимея* (28 с), где утверждается, что умопостижимый универсум идей весьма трудно достичь, но даже если кто-либо, неизвестно каким образом, и сможет достичь этого мира идей, то он, вернувшись, не сможет передать «увиденное» словами, Климент заменяет слова Платона *ἀδύνατον λέγειν* на *ἐξείπειν ἀδύνατον*. Далее следует пассаж из «Седьмого письма», также слегка измененный (*ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τὰλλα μαθήματα*) (Strom. V 78, 1 = *Tim.* 28 с 2–5 и *Epist.* VII 341 с 5–6). Клименту здесь важно подчеркнуть, что знание Бога, гносис, принципиально отличается от научного знания, поэтому не только не может быть сообщено толпе (и именно об этом больше всего беспокоится Платон), но и невыразимо словами, как другие науки. Если мы обратимся к *Didask.* 179, 31f., то увидим, что платоник стремится к практически противоположному выводу и для этого не только заменяет *ἀδύνατον* на *ἁσφαλές*, но и переходит от «творца и Отца всего» к «наиболее почтенному и величайшему Благу». Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага можно, но трудно. Об этом месте см.: *Whittaker J. Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire.* — ANRW II. 36. 1. P. 105, 109.

«Корабль Тесея, на котором он отплыл с афинскими юношами и девушками и счастливо вернулся назад, тридцативесельная галера, сохранялся афинянами до времен Деметрия из Фалерна (афинского регента, 317–307 гг. до н. э.). Они вынимали старые доски время от времени и заменяли их подходящими новыми, и этот корабль стал для философов поводом для длительных разногласий по поводу “парадокса роста”, поскольку некоторые утверждали, что он остается тем же самым, другие же настаивали, что он уже изменился» (*Тезей*, 23).

Этот парадокс, о котором, однако, не сохранилось никаких античных свидетельств, напоминает тот вопрос об идентичности, который выдвигался скептиками. Источник Ипполита использует этот пример для доказательства вечности мира, что весьма примечательно, хотя священный корабль заменяется на более скромный.

Именно таким образом происхождение мира понимали большинство средних платоников. Исключением из этого правила (и не только в этом отношении) был Кальвен Тавр.

О воззрениях Кальвена Тавра (ок. 145 г. н. э., по свидетельству Евсевия)¹ мы, к сожалению, располагаем только фрагментарной информацией. Очевидно, что в этике следуя в основном Плутарху, Тавр не принял утверждение Плутарха (впоследствии воспринятое Атикком) о том, что Платон учил о сотворении мира во времени. Напротив, он вернулся к восходящему к Спевсиппу и Ксенократу воззрению о том, что в действительности, описывая сотворение мира в *Тимее*, Платон использовал такой язык для «ясности изложения», настаивая, кроме всего прочего, на утверждении, что такое описание пошло на пользу благочестию, поскольку в противном случае люди вообразили бы, что душа, будучи нерожденной, совечна вышнему Богу (Philop. Aet. M. VI 21, p. 187, 2 sq.).

Иоанн Филопон, христианский философ шестого века, в своем полемическом сочинении *О вечности мира* (p. 145, 13 sq. Rabe²) приводит длинную выдержку из комментария Тавра, в которой обсуждается именно это место платоновского *Тимея*.

¹ Сведения о нем в основном у Авла Геллия. Написано о Тавре очень мало. Кроме соответствующей главы в книге Диллона, см. статью о нем в: *RE* ('Taurus', K. Praechter).

² Кроме этого трактата, направленного против Прокла, Филопону принадлежал еще один более ранний трактат *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, который сохранился фрагментарно. Перевод и комментарий этих фрагментов см.: *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World*. Translated by Ch. Wildenberg. Ithaca: Cornell University Press, 1987. Проблема вечности мира у Филопона в целом рассматривается в след. работе: *Sorabji R. Infinity and Creation*. — *Philoponus and the Rejection of Aristotelean Science*. Ed. by R. Sorabji. London: Duckworth, 1987. P. 165–178. См. т. ж.: *De Haas Frans A. J. John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill, 1997.

Согласно Тавру, основная проблема заключается в том, как понимать термин «сотворенный» (*Tim.* 28 b). Вкладом Тавра является различение четырех значений слова $\gamma\epsilon\upsilon\eta\tau\acute{o}\varsigma$. После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр продолжает следующим образом:¹

«...Другие полагали, что, по мнению Платона, космос сотворен, а еще некоторые — что не сотворен. Однако поскольку все те, кто заявляет, что он сотворен, базируются в основном на словах “он сотворен, поскольку является видимым и осязаемым” (*Tim.* 28 b), надлежит выяснить, в каких смыслах употребляется слово “сотворен”. Ибо таким образом мы обнаружим, что Платон отнюдь не использует слово “сотворен” в том же смысле, в каком мы его используем, говоря о различных вещах, что они получили свое начало во времени. Именно это обстоятельство вводит многих комментаторов в заблуждение, ведь они понимают слова “сотворен” именно в таком смысле».

Слово «сотворен» может употребляться в следующих значениях:

(1) Так можно сказать о вещи, которая в действительности не была сотворена, однако относится к тому же роду, что и некоторые другие сотворенные вещи. Мы можем называть нечто «видимым», даже если его никогда никто не видел, не видит сейчас и никогда не увидит, однако если оно принадлежит к роду видимых вещей, как, например, тело, помещенное в центре земли.

(2) «Сотворенными» также называют вещи, которые теоретически являются сложными, однако в действительности никогда не составляются из частей.² Так, [в музыке] *mesē* рассматривается как соединение *nete* и *hurate*, поскольку даже если оно и не является их комбинацией, его значение в точности соответствует пропорции между этими последними. То же самое можно сказать о цветах и животных. Аналогичным образом, в космосе также существует соединение и смешение [элементов], которое мы также можем [умозрительно] разделить и, вычленив отдельные качества, анализировать их в отдельные исходные субстраты.

(3) Космос называется сотворенным и в том смысле, что он пребывает в состоянии постоянного рождения, как Протей, который непрерывно изменяет свою форму. Земля и все, что находится в подлунном мире, подвержено постоянному изменению, в то время как все, что находится выше луны, хотя и пребывает более или менее тем же и неизменным субстанционально, тем не менее постоянно изменяет свое относительное положение, как танцор, который, оставаясь самим собой, постоянно меняет в процессе танца

¹ Этот текст приводит Диллон, с. 242–243 указанной книги.

² Аналогичного воззрения придерживались неопифагорейцы, которые приписывали Пифагору утверждение о том, что «мир теоретически (*kat' epinoian*) сотворен» (*Stob.* I 186, 14 *Wachs.* = *Diels, Dox.* p. 330, 15 sq.).

свое положение. Таким образом, и небесные тела изменяются, и различные их сочетания возникают в результате движения планет по отношению к сфере неподвижных звезд, а неподвижные звезды меняют свое расположение по отношению к планетам.

(4) Сотворенным космос можно называть также и потому, что в своем существовании он зависит от внешней по отношению к нему причины, то есть от Бога, который его оформил. Таким образом, оказывается, что даже для тех, кто признает вечность мира, луна светит «сотворенным» светом солнца, как будто было время, когда она не освещалась им.

Итак, в этом исчерпывающем списке возможных альтернативных определений в (3) и (4) мы узнаем мнение автора *Учебника платоновской философии* (Did., сар. 14), значение (4) принимает Халкидий (In Tim., сар. 23), а (1) — Апулей (De Plat. I 8). Насколько можно судить по положению в списке, сам Тавр склоняется к последнему, четвертому решению. Именно такого же воззрения придерживается и Филон (Orif. 7–9). Источник Ипполита склоняется к третьему смыслу «сотворенного» по Тавру, «постоянно пребывающему в процессе творения», однако в несколько ином смысле, поскольку здесь речь идет не о постоянном потоке, но о периодическом обновлении отдельных частей. Так что в некотором смысле этот текст добавляет еще одну вариацию к четырем смыслам, обозначенным Тавром.¹ К этому разделению мы также еще вернемся в следующей главе.

Далее идут слова, несомненно, являющиеся вкладом самого Ипполита. Сопоставляя места из *Законов* (715 е), *Тимея* (41 а), *Федра* (246 е) и снова *Тимея* (40 е), он пытается доказать, что Платон одновременно верил и в одного Бога, и в разных богов, в том числе сотворенных. Сопоставляя *Федр* (245 с) и *Тимей* (41d), он показывает, что душа одновременно бессмертна, сложна и смертна. Далее он говорит, что Платон верил в злых и добрых демонов и сообщает, что среди платоников не было согласия относительно вопроса о реинкарнации (причем Ипполит случайным образом оказался самым древним из наших источников, использующим термин *μετεμψωχαστος* — 10). Некоторые полагают, что души вселяются в тела через определенные интервалы и занимают в жизни то место, которое они заслужили в прошлом. Некоторые полагают, что души (в соответствии с *Федром* 346 е сл.) получают после смерти определенное место, хорошее или плохое, и остаются там.²

¹ Dillon J. The Middle Platonists. P. 243.

² Диллон замечает по этому поводу: «Не понятно, как это связано с *Федром*». Как мне представляется, можно предположить следующее. То, что говорится здесь, имеет явное эсхатологическое звучание. Ипполиту приписывается еще одно произведение «Против Платона, или О причине мира», которое как раз касается этого сюжета. Текст этот фрагментарно сохранился в Damascen., Sacra Parallela: Coll.

Пропустив этическую секцию, перейдем к последнему разделу очерка Ипполита, который также важен для наших целей. Здесь Ипполит излагает представления своего источника о судьбе и природе зла (19–23):

Судьба правит миром, однако «не все происходит в соответствии с ней», остается место и свободной воле. Затем Ипполит цитирует две базовых формулы: *Федр* 248 с («Это распоряжение (θεσμός) Адрастеи...») и *Государство* 617 е (αἰτία ἐλομένου, θεός ἀναίτιος — «Ответственность несет принявший решение. Бог не виноват...»). Первое из этих мест цитируется также в *De fato* (568 b; 570 a), а второе Максимом Тирским (*Ог.* 41, 5) и Халкидием (*In Tim.* с. 154), однако ни одно из них не упоминается ни Алкиноем, ни Апулеем. Затем Ипполит цитирует диалог *Клитофон* (407 d), ошибочно полагая, что это место из *Государства*, и спрашивает: «Как можно оправдать наказание, если зло совершается невольно?» Ответ его аналогичен тому, что дает Алкиной: наказание следует рассматривать как лекарство от зла, которое является недугом.

Следовательно, зло является просто недугом (23), оно не может происходить от Бога, поэтому реально не существует. Оно возникает как противоположность и «побочный продукт» (κατὰ παρακολούθησιν) Блага. Эта формула стоического происхождения (Gellius, *Noctes Att.*, VII 1, 8), однако к этому времени уже давно принята платониками (Филон в *Ргов.* II 82 уже использует этот аргумент). Эта проблема не обсуждается ни Апулеем, ни Алкиноем, однако в одноименной речи (*Ог.* 41) Максим Тирский следует именно такой линии аргументации. Это сопоставление нам также придется вспомнить впоследствии.

Repefulcaldina A 71 и Ω (PG 96, 484 с — 485 a; 541 b — 544 d), приписываемый, правда, Мелетию Антиохийскому и Иосифу соответственно. Однако, как давно замечено, вполне вероятно, что этот текст может представлять собой фрагмент трактата *De universo*, описывая который, Фотий (*Bibl.*, Cod. 48) отмечает, что надписывается он именем Иосифа, однако схолия в манускрипте говорит, что он принадлежит римскому пресвитеру Гаю. См. т. ж.: *De universo (fragmenta)*, ed. W. J. Malley. *Four unedited fragments of the 'De universo' of the Pseudo-Josephus found in the Chronicon of George Hamartolus (Coislin 305).* — *Journal of Theological Studies* 16 (1965). P. 15–16. Как бы там ни было, в нашем фрагменте платонической эсхатологической доктрина, расцвеченная всеми красками популярных верований. Здесь подробно описывается огромное подземелье, которое является Адом, говорится об огненном озере, геенне, запах которого грешники уже обоняют и трепещут в ожидании Страшного суда. Затем делается попытка обосновать христианскую веру в телесное воскресение. Бог, говорит автор этого фрагмента, в силах воскресить то, что он уже однажды создал. О том, что грешники «остаются там» вечно, также говорится. Этот же сюжет рассматривается и в *Refutatio X* 34, 2, хотя картина здесь рисуется менее «живая». Таким образом, здесь Ипполит дает свой комментарий, возможно, восходящий к этому утраченному трактату.

Итак, данный очерк платоновской философии, несмотря на некоторую отрывочность, все-таки содержит несколько интересных формулировок, иначе как из этого текста не известных, и восходит к тому, что можно (гипотетически) назвать базовым учебником платонизма, которым «пользовались» такие, например, авторы, как Апулей, Алкиной или Климент. Из него же почерпнул сведения о платонизме и тот доксограф, которого использовал Ипполит.

«Пифагорейская традиция» и гностики

О своем главном «отрицательном герое» Ипполит говорит трижды. В самой большой из всех посвященных досократикам секции первой книги (I 2), а также в IV 51, 1–9 и VI 21–29, 3.

Подробно излагается жизнь Пифагора, его странствия и политическая карьера. Пифагорейским символам Ипполит также уделяет достойное внимание (VI 27). Говорится об организации пифагорейского союза, о тех пифагорейских методах образования, которые так восхищали Климента, и о дальнейшей судьбе пифагорейской школы. Сказанное здесь Ипполитом хорошо согласуется с тем, что нам уже известно из Климента, а также из соответствующих разделов Диогена Лаэртского (VIII, 1 sq.), Порфирия, Плутарха, Ямвлиха и того источника, который конспективно излагает Фотий (так называемого Anonymus Photii, Cod. 249).¹

Прежде всего следует сказать о целях нашего автора и их реализации. В IV 51, 1–9 Ипполит пытается показать, что пифагорейский числовой символизм в точности соответствует гностической «эонологии». Этот раздел во многом повторяет I 2, 5–10, однако добавляет новую информацию о геометрии, вероятно потому, что Ипполиту в голову пришла гениальная идея о том, что Симон в основном заимствует у Пифагора геометрию, а Валентин — арифметику. По этой же причине (то есть с целью доказательств этой теории) повторяется информация из первой книги о том, что Пифагор путешествовал в Египет и там изучил математику. А поскольку известно, что египтяне узнали все это от Моисея, историческая перспектива четко вырисовывается. Доктрины Симона и Валентина Ипполит связывает очень тесно. В следующей книге, когда речь доходит до изложения их доктрин, они также рассматриваются друг за другом (что принципиально отличается от порядка, принятого Иринеем).²

¹ О Клименте и неопифагорейской традиции я уже имел случай высказаться в другой работе: *ὁ Κλήμης πυθαγορίζει: «гносеология» Климента Александрийского и неопифагорейская традиция.* — Историко-философский ежегодник-99. М.: Наука, 2001. С. 31–63.

² Ипполит: VI 7–20 (Симон), 21–37 (Валентин); Иринеи: I 1, 1–22, 2 (валентициане), 23, 1–4 (Симон).

Начинает Ипполит с изложения знаменитого пифагорейского процесса геометрического порождения мира.¹ Точка, согласно этой схеме, порождает линию, линия — плоскость, а плоскость — трехмерное тело. Примечательно, что таким образом, по Ипполиту, порождается бесконечное количество чисел, хотя далее и говорится, что в действительности счет ведется до десяти, пифагорейского священного числа, «источника и корня всех вещей».² Затем он переходит «к делу». В действительности все порождается Геβδοмадой, которую Симон и Валентин взяли в качестве основы для своих построений, просто назвав каждое число из этой семерки другими и весьма фантастическими именами (я не буду их перечислять, см. цитату).³ Этот же аргумент повторяется в VI 29. Мансфельд отмечает (с. 167, прим. 41), что Ипполит вполне мог слегка поправить систему Валентина в соответствии с этой схемой, поскольку, как известно, у Валентина основную роль играет не семерка, а восьмерка. Правда, трудно сказать, в чем могла состоять эта редакторская правка, поскольку на первый взгляд зоны, которые перечисляет Ипполит, в точности соответствуют тем, которые называет Ириней. Скорее, здесь Ипполиту было не очень важно, в какой мере эта схема соответствовала действительности. Что Ипполит мог сделать, так это, в отличие от Иринейя, который настаивал на дуализме системы Валентина, постулировать монизм. Однако и в этом случае он вполне мог основываться

¹ γεωμετρίας γάρ, ὡς ἔστιν ἐνιδεῖν, σημειῶν ἔστιν ἀρχή, ἀμερῆς <ὄν>· ἀπ' ἐκείνου δὲ τοῦ σημείου τῆ τέχνη ἢ τῶν ἀπείρων σχημάτων [ἀπὸ τοῦ σημείου] γένεσις εὐρίσκεται. ῥῦν γὰρ τὸ σημεῖον ἐπὶ μῆκος γίνεται γραμμὴ [μετὰ τὴν ῥύσιν], πέρασ ἔχουσα σημείον· γραμμὴ δὲ ἐπὶ πλάτος ῥύεῖσα ἐπίπεδον γεννᾷ, πέρατα δὲ τοῦ ἐπίπεδου γραμμαί· ἐπίπεδον δὲ ῥῦν εἰς βάθος γίνεται σῶμα, <πέρατα δὲ τοῦ σώματος ἐπίπεδα>· στερεοῦ δὲ ὑπάρξαντος οὕτως, ἐξ ἑλαχίστου σημείου παντελῶς ἢ τοῦ μεγάλου σώματος ὑπέστη φύσις. καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγει Σίμων οὕτως· τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἰονεῖ (σ)ημεῖον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον, κατακολουθῶν τῷ γεωμετρομένῳ σημείῳ.

² αὕτη ἔστιν ἡ κατὰ Πυθαγόραν ἱερὰ τετρακτύς,

<πηγή> ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα

ἐν ἑαυτῇ, τουτέστι τοὺς ἄλλους πάντας ἀριθμούς· ὃ γὰρ ἕνδεκα καὶ <ὄ> δῶδεκα καὶ οἱ λοιποὶ τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἀπὸ τοῦ δέκα λαμβάνουσι.

³ ὡς γίνεσθαι τοὺς πάντας ἀριθμούς ἑπτά, ἵνα ἢ τῶν γινομένων γένεσις γένηται ἐξ ἑβδομάδος, ἣτις ἐστίν· ἀριθμός, μονάς, δύναμις, κύβος, δυναμοδύναμις, δυναμόκυβος, κυβόκυβος. Ταύτην τὴν ἑβδομάδα Σίμων καὶ Οὐαλεντίνος ὀνόμασιν ἐνδιαλλάξαντες ἑτερατολόγησαν, ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς ἐνεύθεν σχεδιάσαντες. ὃ μὲν γὰρ Σίμων <αὐτὴν> οὕτως καλεῖ· νοῦς, ἐπίνοια, ὄνομα, φωνή, λογισμός, ἐνθύμησις, ὃ ἐστὶς στὰς στηρόμενος· καὶ Οὐαλεντίνος· νοῦς, ἀλήθεια, λόγος, ζωή, ἄνθρωπος, ἐκκλησία καὶ ὁ πατήρ συναριθμούμενος, κατ' αὐτὰ τοῖς τὴν ἀριθμητικὴν ἡσκηκόσι φιλοσοφίαν· <ἦν> ὡς ἄγνωστον πολλοῖς θαυμάσαντες <καὶ> κατακολουθήσαντες, τὰς ὑφ' αὐτῶν ἐπινοηθείσας αἱρέσεις συνεστήσαντο.

на другом источнике. Разумеется, сама идея свести всю систему Валентина к числовым спекуляциям присутствует уже у Ириней (II 14, 6, правда, здесь говорится именно о десятке и цитируется аналогичная и стандартная пифагорейская фраза о десяти как начале и матери всех вещей). Более того, Ириней развивает эту идею даже еще в большей степени, нежели Ипполит. Если Ипполит ограничивается теорией первопринципов, то Ириней подробно описывает «магию чисел» Марка, которой Ипполит не касается. С другой стороны, Ипполит развивает эти аргументы в связи с Симоном, чего не делает Ириней. Этот сюжет мы рассмотрим подробнее в следующей главе. Тексты читатель найдет в соответствующих разделах второй части данного исследования.

Можно заметить также, что те сведения о пифагорейском числовом символизме, которые знали или сознательно избирали Ириней и Ипполит, повлияли и на их толкование системы Валентина (и Симона в случае Ипполита). Действительно, Ириней в основном толкует о десятке и о четных и нечетных числах (*parem et imparum*), из которых выводятся *sensibilia et [in]sensata* (по-видимому, чувственное и умопостигаемое). Далее, по его представлению, из чета и нечета (вполне в согласии с таблицей пифагорейских противоположностей у Аристотеля, *Met.* I 5, 985 b 23 sq.) возникают все остальные числа. Именно так же дуалистично выглядят, по его мнению, и система Валентина, и именно за это критикуется.¹ По Ипполиту, напротив, началом всего является Единое, которое содержит в себе бесконечное множество чисел и последовательно порождает их как отец, в результате возникает иная интерпретация системы Валентина (*Ref.* VI, 29, 2–3; цитату см. выше). Различия между Единым и Монадой у Ипполита не наблюдается (*Cf. Philo, Leg.* II 176; *De vita cont.* 3), хотя естественно было бы этого ожидать, тем более что это деление хорошо вписывается в рамки системы Валентина. Примечательно, что в VI 23 Ипполит говорит о Монаде, а Единое не упоминает вообще. Точно так же, двоица, по всей видимости, не отличается в этом очерке пифагорейских первопринципов от «неопределенной двоицы». Трудно сказать, виноват ли в этом упущении Ипполит или его источник.²

Такое разногласие находит соответствие и в античной пифагорейской традиции, точнее, традициях, о которых говорит Секст Эмпирик, различая между «древними» пифагорейцами, которые возводили числа к двух принципам, Монаде и Диаде, и «младшими», которые выводили все роды вещей,

¹ Очевидно, что по сравнению с Ипполитом Ириней гораздо хуже обращается со своим источником. В частности, он по какой-то причине вместо четырех кардинальных чисел говорит о пяти, забыв упомянуть число три (см. упоминаемый выше пассаж II 14, 6: «...из Единого, то есть единицы, происходит двоица, затем четверка и пятерка и все остальное...»)

² Буркерт предполагает, что это изменение является гностическим толкованием (*Burkert W. Lore and Science.* P. 60, ftnt. 48). Мансфельд не видит необходимости в таком допущении (*Mansfeld. Heresiography.* P. 171, ftnt. 54).

числа, фигуры и твердые тела из одной точки, то есть придерживались более монистичной доктрины (Adv. Phys. II 282).

Действительно, с одной стороны, мы имеем изложение пифагорейской метафизики Александром Полигистром (ар. Diog. Laert. VIII 25),¹ где говорится о двух первопринципах: Боге, или Едином, и материи, или неопределенной двоице.² Эта схема согласуется и с тем, что сообщает Аристотель. С другой стороны, Евдор (ар. Simplicius, In Phys. 181, 10 Diels) и Нумений (ар. Calcidius, In Tim. 297, 1 = fr. 52 Des Places) утверждают, что в начале лежит абсолютное Единое первоначало, ниже которого располагаются два порождающих принципа (второе единое и ему противоположная природа по Евдору или монада и неопределенная двоица по Нумению). Нечто подобное сообщает и Филон. Именно такое толкование было характерно для большинства средних платоников и неопифагорейцев второго века и восходит к различению умопостигаемых начал и чисел древней академии, которую критикует Аристотель в Met. XIII 7.

Пойдем далее. В VI 9,4 –18,7 Ипполит пересказывает некий гностический текст, называемый *Megale Apophasis*, который он приписывает Симону

¹ «Принципом всех вещей является Монада, из этой Монады как причины (αἰτία) происходит, как материя, Неопределенная Двоица. Из Монады и Неопределенной Двоицы происходят все остальные числа; из чисел происходят точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, из плоских фигур — тела, из тел — чувственно воспринимаемые (материальные) тела, которые составлены из четырех первоэлементов — огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с землей в центре, которая сама в свою очередь представляет собой повсеместно обитаемую сферу».

² Нечто подобное сообщает и Секст Эмпирик, используя более платоническую терминологию (Adv. Phys. II 248 sq.): «Монада является принципом всего сущего, по причастности к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества, она оказывается Монадой, будучи добавленной к себе как иному она порождает Неопределенную Двоицу, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из определенных и исчислимых двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, — то есть в том же смысле, как и в отношении Монады». И действительно, затем Секст подробно описывает «пифагорейскую» систему категорий, которая вполне согласуется с категориями, принятыми в древней академии. Затем рассказывает, как из первых чисел возникают остальные: «Так остальные числа происходят из этих двух: Единица всегда полагает предел, а неопределенная Двоица порождает двойку, распространяя числа до бесконечного множества. Так оказывается, что среди этих причин Монада становится действующей причиной, а Диада — пассивной материей. Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем» (277). Далее описывается связь между первыми четырьмя числами и основными геометрическими объектами — точкой, линией, плоскостью и трехмерным телом (278–280).

Магу. Этот текст представляет собой философско-мифологический трактат, содержащий большое количество аллегорий из Гомера, Библии и, вероятно, стоических философских сочинений, что существенно облегчило Ипполиту его задачу. Началом всего объявляется огонь «двойкой природы», одновременно скрытый и явный. Из этого огня возникают шесть сил, расположенных парами: ум и мысль, голос и имя, размышление (*λογισμός*) и замысел (*ἐνθύμησις*). Кроме того, говорится и о седьмой силе, которая называется логосом и «тем, что вечно стояло и будет стоять». Детали, касающиеся этого интересного трактата, читатель найдет в предисловии к его переводу во второй части данного исследования, в настоящий момент отметим только несколько моментов, сказанных с критическими ремарками Ипполита по его поводу. Ипполит говорит, что автор трактата злонамеренно искажает (*κακότηχως*) Писание и прикрывается им для того, чтобы в качестве своей теории выдать то, что уже давно известно грекам, а именно «пифагорейцам» Гераклиту, Платону, Аристотелю и Эмпедоклу. Причем он даже перенял «темноту» стиля у Гераклита. Не забывает он отметить и то, что эта систему впоследствии перенял Валентин (20, 4). Дополнительной доксографической информации в этом разделе немного.

Прежде чем перейти к критике доктрины Валентина, Ипполит снова обращается к пифагорейцам (VI 21–29,3). В данном случае он не ограничивается только общими местами, но и добавляет много новой информации, важной (для нас) не только в связи с гностицизмом, но и с точки зрения истории пифагорейской доктрины. Начинает он с уже известного нам заявления, что Валентин украл свою доктрину (точнее, ее основные «гипотезы») у Пифагора и Платона (21). Платон же изложил пифагорейские «гипотезы» в *Тимее*, основные идеи которого восходят, в свою очередь, к египетской мудрости (22). Ясно, что такая интерпретация может быть основана на собственных словах Платона в *Тимее*, правда, в таком случае оказывается, что и Солон также был пифагорейцем! Эта странная теория наверняка была уже общим местом в пифагорейских кругах. Далее идет еще один очерк пифагорейской математики, который во многом схож с базовым описанием пифагорейской доктрины в первой книге. Новая информация сообщается и об Эмпедокле.¹ Причем говорится, что эта доктрина является тем самым «эзотерическим» учением, которое пифагорейцы открывали только самым близким и продвинутым ученикам (*μετὰσιγῆς*), поэтому она-то как раз и соответствует тому, что и сам Валентин преподносит как тайное учение, открытое «Тишиной (*Σιγῆ*)».

Эта же линия аргументации продолжается и в процессе изложения доктрины Валентина, которое непосредственно следует за очерком пифагоре-

¹ Этот очерк заслуживает специального исследования. См.: *Mansfeld. Heresiology*. P. 178–203.

изма. Ипполит начинает с заявления, что «...из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина...» Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции... (VI 29, 2–3, полностью цитируется выше). Проводятся также аналогии с Симоном Магом. Огонь, как оказывается, не только «лежит у корней вещей», но и «двойной природы» (32, 7–9). София также описывается в пифагорейских терминах как «Четверица, источник и корень вечно текущей природы» (34, 1). Пары эонов также эксплицитно связываются с пифагорейской доктриной (34, 3).

В лучших доксографических традициях описание доктрины Валентина, которую он называет «великой мистерией», Ипполит заканчивает еще одним очерком пифагореизма. В действительности, это просто несколько тесно переплетенных пассажей из так называемого *Второго письма Платона*, которое, как уже давно показано, представляет собой поздний пифагорейский псевдоэпиграф (VI 37 = [Plato], Epist. II 312c — 313a, 314ac).¹ Это письмо было довольно хорошо известно не только пифагорейцам и платоникам, но и христианским авторам.² Ипполиту, судя по всему, это письмо важно как доказательство того, что пифагорейцы хранили некоторые свои доктрины втайне. Кроме того, Валентин снова обвиняется в том, что он воспользовался этим письмом при построении своей доктрины о первых принципах, заменив «царя всего» *Письма* на «свою Бездну», а второе и третье, соответственно, на плерому и то, что находится «за пределом (Горосом)». Затем цитируется, в подтверждение этого предположения, гимн Валентина «Жатва» (37, 7), и после цитаты предлагается толкование этого гимна в контексте письма. Толкование это довольно натянуто, причем Валентин, оказывается, начинает отсчет «снизу».³

¹ См.: Saffrey H. D., Westerink L. G. Proclus. Théologie Platonicienne. Paris, 1974 (CUF), livre II, p. xx; см. т. ж.: Mansfeld. Heresiography. P. 204–207. Специально в связи Валентином этот сюжет рассматривает Маркшиз: Marksches Christoph. Platons König oder Vater Jesu Christu? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottese epithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte. — Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellinistischen Welt, hrsg. M. Hengel, A. M. Schwemer. Tübingen, 1991, S. 385–439. Однако почему-то он отождествляет триаду из *Письма* с триадой Бог—Идея—Материя, что не находит подтверждения ни у Валентина, ни у пифагорейцев.

² См., например, Numenius, fr. 24; Just., Apol. I 60, 7; Athenag., Leg. 23, 3; Clem., Strom. V 103, 1.

³ Текст гимна и его толкование см. в: Школа Валентина, с. 84–85. О значении *Второго письма* в контексте пифагорейской традиции см.: Dillon J. The Middle Platonists (раздел седьмой главы, посвященный Модерату).

Сказанного об Ипполите и его методах, по-видимому, достаточно для того, чтобы составить впечатление об этом важном источнике по истории гностицизма и древнегреческой философии.

1.2.4. Полемика Тертуллиана против философии и гностицизма

В заключение главы уместно сказать несколько слов об авторе, которому мы до сих пор уделили достаточно мало внимания, хотя его роль в истории церковной полемики весьма значительна. Правда, проблематика его работ по большей части выходит за пределы основной темы нашего исследования, поэтому, как и в предыдущих случаях, сосредоточимся на его отношении к греческой философии и методах его полемики с гностиками.¹ К полемике с гностиками в данном случае добавляется и полемика с философами, поскольку этим последним в его мировосприятии также не находится достойного места. Основные «общие места», которые мы уже видели у Иринея, Ипполита и Епифания, в основном повторяются.² Как правило,

¹ Из работ, дающих общее представление о трудах Тертуллиана, упомяну: *Osborn Eric*. Tertullian, First Theologian of the West. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; *Daniélou J.* The Origin of Latin Christianity. London, 1977. P. 390 ff.; *Barnes T. D.* Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford: Clarendon, 1985; *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris, 1972 (полемика против гностиков: p. 271–290, отношение к философии: p. 337–356); *Sider R. D.* Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian. Oxford, 1971. Все произведения Тертуллиана изданы и некоторые недавно переизданы, в частности, особенно важное для нас сочинение «Против валентиниан»: *Tertullien. Contre les Valentinienis.* Ed. Jean-Claude Fredouille (Sch 280). Paris, 1980. См. т. ж.: *Opera (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus Valentinianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem)*. Ed. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. Vols. 1–4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890–1957. Кроме того, существуют исследовательские средства, такие как трехтомный Index Tertullianus (*Claesson G.* Paris, 1974) и полезный Index verborum... in Tertulliane tractatu De praescriptione haereticorum (A. Michiels, Hagae; Nijhoff, 1959).

² «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» (De anima 3, 2). Философы, говорит Тертуллиан, подобны Фалесу, который, созерцая звезды, упал в колодец. С любопытством наблюдая явления природы, они пропустили самое главное — его творца (Ad. nat. II, 4, 18). За ними же последовали и ереси, поскольку они также увлеклись философией (Adv. Marc. V, 9, 7; De anima 3, 1, etc.). «О несчастный Аристотель, который придумал для них всех диалектику...» — восклицает наш апологет (De prescript. 7, 15). Упоминания о философях в его работах, как правило, извлечены из вторых рук (см., например, перечисление мнений философов, скопированное из какой-то доксографии: о материи, Adv. Marc. 1, 13, 3, о логосе, Apol. 21, 10, 11) и довольно тривиальны. О том, что гностики заимствовали свои учения, он также говорит. Например, Маркион, оказывается, научился у Эпикура (это довольно оригинальное суждение — Adv. Marc., 5, 19, 7). Что касается его собствен-

Тертуллиан достаточно отчетливо высказывается о своих источниках (сказывается юридическое образование), так что в этом отношении с ним проблем у исследователя возникает меньше, чем, к примеру, в случае с Ипполитом или Климентом. Вероятно, я не очень ошибусь, сказав, что в отличие от таких «греков», как Климент, Тертуллиан был достойным представителем римской культуры, поэтому философские тонкости его скорее раздражали, нежели восхищали, и стремился он прежде всего к ясности и аргументированности, нежели к возвышенности и символичности. Выражает свои мысли он также ясно и точно. Стилль его очень хорош, иногда просто великолепен.

Юрист по образованию и, вероятно, по роду своих занятий,¹ Тертуллиан жил ок. 160–220 гг. в Карфагене и, как видим, был современником Климента и Ипполита, а также таких представителей «золотого века римского права», как Ульпиан и Юлий Павел.

Как известно, этот период истории Римской империи в целом и Северной Африки в частности был относительно стабильным в экономическом и политическом отношениях, однако жизнь христианских сообществ это нисколько не облегчало.² Интеллектуальная элита, равно как и римские чиновники, по-прежнему относились к христианам с явным непониманием, подозрением и враждебностью. Именно в это время случились и активные гонения на христиан (например, гонение во время правления Септимия Севера в 193–211 г., которое затронуло прежде всего Египет и Северную Африку). По видимости, это контрастирует с общей политической атмосферой, достаточно толерантной и относительно «демократичной».³ Основу христианских сообществ, вероятно, немногочисленных, составляли по большей

ных философских предпочтений, можно усмотреть, например, в его рассуждениях значительные элементы стоического фатализма (Иисус должен был распят, *De presc.* 30, 4; ереси должны были появиться, 34, 7), его этика также не лишена стоических элементов, в пику гностикам он склоняется к стоическому пантеизму (*Adv. Marc.* 1, 13, 5). Подробнее о «стоицизме» Тертуллиана см.: *Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973. P. 48–50. О философской составляющей мысли Тертуллиана подробно говорит Эрик Осборн, отмечая даже влияние на него Гераклита. См.: *Osborn Eric. Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge, 1997 (в особенности третья глава).

¹ Некий Тертуллиан цитируется в *Дигестах*. Наверное, это просто совпадение. О правовой составляющей его мысли см.: *Beck A. Römisches Recht bei Tertullian und Syriac*. Tübingen: Scientia Verlag, 1967 (об упоминании в *Дигестах* — S. 13–16).

² Труды нашего автора сами по себе являются хорошим историческим источником, который заслуживает специального исследования. См., например: *Vaney Margaret M. Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian*. Washington, DC: Catholic University Press, 1948.

³ Вероятно, именно в это время Римская империя достигла наибольшей по сравнению с предшествующими годами консолидации (вспомним, например, эдикт Ка-

части не римляне и социально угнетенные слои населения, едва ли образованные, поэтому вполне «невинные»¹ в своей вере и не понимающие теологических тонкостей и не склонные к «символическому толкованию» откровенных текстов. Авторы, типа Юстина, Афинагора или Климента, пытающиеся совместить эллинское образование с новой религией, были в явном меньшинстве. Многочисленные христианские секты объединяло одно — неприятие глубоко чуждой им римской культуры и образованности. Возможно, нарисованная мной картина слишком резка и игнорирует многие важные детали, но я полагаю, что по сути общую ситуацию она отражает правильно. По указанной причине основная тема, которая волнует христианских писателей — это этика, очень ригористичная, бескомпромиссная и эсхатологичная. Особенно ярко эта тенденция проявлялась в период гонений. И это не удивительно, поскольку эсхатологические ожидания, как известно, всегда особенно ярко проявляются в такие периоды.²

В это время распространилось «новое пророчество» монтанистов, и Тертуллиан активно присоединился к этому движению (ок. 207 г.), познав его, таким образом, изнутри.³ Смысл конца мировой истории он формулирует в юридических терминах. Близится срок, когда настанет время свести счеты между человеком и Богом, и каждый получит по заслугам, обретя заслуженное воздаяние или понеся столь же заслуженное наказание (*De roep.*,

ракаллы 212 г., который приравнивал жителей провинций к римским гражданам по их политическому статусу) и стабильности. Этот век благополучия, как известно, закончился в 235 г. со смертью Александра Севера, и период военной и политической нестабильности длился до времен Диоклетиана (начиная с 284 г.), которые также знаменуются новыми гонениями на христиан.

¹ Сразу оговорюсь, что Тертуллиан к таким простым людям не относился ни по своему образованию, ни по убеждению. Он неоднократно подчеркивает, что вера должна опираться на внимательное изучение свидетельств (*Adv. Marc.* 5, 1, 1).

² О всплеске эсхатологических настроений в это время см., например: *Daley B. E. The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology.* Cambridge: University Press, 1992. P. 33, специально о гностиках р. 25–32. Имели место, например, такие явления, как упомянутое в письме Фирмилиана Кесарийского Киприану (*Surgian.*, Ep. 75, 10, 1–4). Этот автор говорит, что некая анатолийская пророчица призвала верных немедленно отправиться в Иерусалим и ждать там конца света. Об апокалиптических призывах некоторых церковных епископов пишет Ипполит (*In Dan.*, 3, 18 sq.), который и сам, как уже отмечалось, не был чужд подобных настроений. Тертуллиан говорит, что христиане, конечно, молятся о том, чтобы Римская империя благоденствовала, однако на самом деле их интересует только одно — как бы поскорее покинуть эту жизнь (*De orat. Dom.*, 5; цитируется Daley, p. 233).

³ Подробнее о поздних трудах Тертуллиана, написанных под влиянием монтанизма см.: *Daly C. Tertullian the Puritan and His Influence.* Dublin: Four Court Press, 1993. P. 97–142.

2, 11).¹ По этой причине большое внимание им уделяется проблеме телесного воскресения, которое отрицали практически все гностики и в котором, разумеется, сомневались скептически смотрящие на этот иудейский предрассудок философы. Душа, говорит Тертуллиан, не может страдать без тела, следовательно, воскресение тела также необходимо. Этому сюжету он посвятил специальный трактат «О воскресении в теле» (*De carnis resurrectione*), направленный против гностиков и маркионитов. Этой же проблеме посвящена значительная часть его специального полемического сочинения против маркионитов (*Adversus Marcionem*).² Отвечая скептикам, он, как и Ипполит, возражает таким образом: если Бог смог сотворить нас из ничего, то почему Он не сможет воскресить нас? (*De resur.* 11).

Разумеется, не все так ужасно. Основной целью Бога является не наказание грешников, а вознаграждение праведных. Суд и конец света — это только преддверие новой вечной жизни. Однако наслаждение также невозможно без тела. По этой причине Тертуллиан специально рассматривает вопрос о том, является ли тело и телесное злом (*De resur.* 5–10).³ Тертуллиан настаивает на том, что воскресшее тело — это то же самое тело (51–56), в качестве доказательства рассматривается воскресение Христа (51, 53), а также приводится известный аргумент о том, что сущность остается той же самой, даже претерпевая изменения (55).⁴ Тертуллиан подробно описывает то, как это тело, по его представлению, должно выглядеть (57–61). В заключение делается вывод о том, что это тело будет ангелоподобным, однако обладать всеми характеристиками, характерными для человеческого тела. Оно сохранит даже те органы, которые ей не будут нужны в Небесном Иерусалиме (см. т. ж. *Adv. Marc.* 3, 24). Пишет Тертуллиан и о миллениаризме. Награда в земном Иерусалиме во время «тысячелетнего царства» является, по его представлению, просто «возмещением за то, от чего мы отказались либо были лишены» в земной жизни. Разумеется, чрезмерно материалистическое понимание такого возмещения в резкой форме отвергается (*De resur.* 26). Почему люди, всю свою жизнь проводившие праведно, вдруг захотят впасть в разврат? Примечательно описание огня в геенне огненной. Оказывается, этот огонь «разрушает не разрушая», таким образом, для грешников эти мучения вечны, огонь является «непре-

¹ В частности, оказывается, что зло бывает двух видов: *mala poeae* и *mala culpae* (*Adv. Marc.* 1, 13, 5), то есть наказание, налагаемое Богом, и собственно зло, которое творят грешники. Это представление также типично юридическое.

² См. новое издание и перевод этого трактата: *Tertullian. Adversus Marcionem*. Edited and translated by Ernst Evans. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1972.

³ Этот вопрос также был особенно актуален в контексте полемики с Маркионом и его последователями, которые в духе пифагорейцев часто спекулировали о «теле — гробнице души». Климент посвятил критике этого воззрения центральную часть третьей книги *Стромат*.

⁴ Вспомним парадокс с кораблем из предыдущего раздела!

кращающимся убийством... более ужасным, чем просто убийство» (De resur. 35). Причем (правда, в другом, и вполне подходящем для этого контексте) говорится, что души праведных будут иметь возможность насладиться этим зрелищем (De spect. 30).¹ Все это весьма напоминает слова Ипполита в рассмотренном выше фрагменте из De universo.

Какими методами пользуется Тертуллиан и каким следует принципам? Статью, специально посвященную этой проблеме, известный специалист в этой области и автор поистине образцового издания De anima Тертуллиана начинает следующим образом: «В своем экзегесисе Тертуллиан не следует какому-либо методу».² Это не означают, разумеется, что Тертуллиан писал бессистемно. Как раз напротив, он вполне последовательно следовал стилю, принятому в рамках определенной интеллектуальной традиции. Думаю, читатель уже догадался, о какой традиции идет речь.

Христианские апологеты, воспитанные на классических греческих образцах, имели в своем распоряжении комментарии на Гомера, Пиндара, Демосфена, некоторые платоновские диалоги и трактаты Аристотеля, они могли опереться на развитую стоическую традицию аллегорического толкования мифов. Наконец, непосредственно или при посредстве Филона в их распоряжении был развитый метод аллегорического толкования иудейских священных текстов. Ничего этого не знали в латиноговорящей части Римской империи и не использовали, за исключением, разумеется, таких интеллектуалов, как Апулей, которые понимали греческий не хуже латинского и поэтому по праву принадлежали к греческой традиции. Аналогичные латинские работы, следующие греческим образцам, например, комментарии на Цицерона или Вергилия, появились значительно позже.

Римляне за образцом толкования обращались совсем в иную область. А именно к развитой и не менее древней традиции комментирования закона, которая, в свою очередь, была достаточно чуждой для греков, а также к классическим римским работам по риторике, которые по сути также касались

¹ Картина прямо противоположная той, которую рисует в «видении Карпа» Псевдо-Дионисий Ареопагит (Corpus Dionys., Epist. 8).

² Waszink J. H. Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. — Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. Paris, 1979. P. 17–31. Трактат «О душе» также очень интересен для исследователя гносиса. Кроме пассажа о карпократах, который мы рассматриваем ниже, в нем содержится такое, например, потрясающее свидетельство о гностическом толковании пифагорейской soma-sema формулы: «Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, богом Израиля и нашим, из их небесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти (Tertullian, De anima 23)». См.: De Anima. Edited with introduction and commentary by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947. Кроме того, в соавторстве с другим лейденским исследователем он издал другой важный трактат Тертуллиана: Tertullianus De idolatria. Critical Text, Translation and Commentary by J. H. Waszink and J. C. M. Van Winden. Leiden: Brill, 1987.

прежде всего права. Законом с большой буквы для римлян был, разумеется, *Lex duodecim tabularum*, *Закон двенадцати таблиц*, первые комментарии на который появились практически сразу после принятия его в 450 г. до. н. э. С этих пор каждый уважающий себя юрист считал своим долгом написать комментарий на Закон и на преторские эдикты (подобие процессуального кодекса наших дней). Комментирование эдикта, особенно после его систематизации, осуществленной Юлианом, и после создания так называемого постоянного, или вечного эдикта (*edictum perpetuum*), стало практически основной задачей теоретической юриспруденции. В самом деле, если вступающий в должность претор сам эдикт менять уже не мог, ограничивая свое правотворчество только добавлениями к нему, единственное, что ему оставалось для эффективного проведения «своей линии», — это нужным образом интерпретировать его.¹

Подобную же задачу ставит перед собой Тертуллиан как экзегет. Перед ним также постоянный и неизменный текст, который «не убавить и не прибавить». Все, что нужно уже в нем содержится. Следовательно, задача экзегетики сводится к решению двух проблем. Во-первых, необходимо понять, что же в точности сказано в Писании, и, во-вторых, нужно защитить его от попыток ложного толкования и незаконного «пополнения», то есть, выражаясь юридическим языком, дать ему «аутентичное толкование», защитив от лжесвидетелей и несанкционированного правотворчества.

И Тертуллиан вызывает своих противников в суд. Сам он выступает обвинителем, призвав Писание в свидетели. Так что метода у нашего автора, вероятно, нет, зато есть определенная *процедура*. Для того чтобы доказать истину, необходимо прежде всего исключить всякую возможность произвольного толкования свидетельств. Свидетельство, чтобы вообще таковым считаться, должно быть определенным и ясным, только в этом случае ему можно доверять. Так что для Тертуллиана слова *testimonium sacrae scripturae* — это не просто метафора. Тертуллиан и александрийские экзегеты (и тем более гностики) воистину говорили на разных языках. «Для христианина достаточно нескольких слов, чтобы это уяснить. Определенность связана с краткостью, и ему непозволительно расширять свой поиск за пределы необходимого для уяснения (правильного) решения» (*De anima*, 2).

Рассмотрим в качестве примера комментарий Тертуллиана по поводу известного места из *Евангелия от Матфея* (5: 26). Толкование этой евангельской притчи мы уже встречали в связи с карпократианами Иринея и «гностиками» Елифания. Напомню, по свидетельству Иринея:

¹ Подробнее см.: *Дождев Д. В.* Римское частное право. М., 1996 (первая глава, посвященная истории римского права; об эдикте особ. с. 50–51). Этому сюжету я уделяю некоторое внимание в своем пособии по римскому праву (Новосибирск, 1999). Ограничусь этим кратким замечанием, иначе это небольшое отступление превратится в не вполне уместный экскурс.

«...И слова: “Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего”, они истолковывают в том смысле, что никому не избежать власти этих ангелов-творцов мира. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире прегрешения (*εἰς τοσοῦτου δὲ μετεσσωματοῦσθαι φάσκοσι τὰς ψυχὰς, ὅσον πάντα τὰ ἁμαρτήματα πληρῶσιν*). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, Который превыше ангелов, и в этом заключается спасение... В их книгах написано, что так Иисус приватно учил Своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное — безразлично. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе» (Irenaeus, Adv. Haer. I 25, 4–5 = Hippolyt., Ref. VII 32).

В отличие от Ириней или Епифания, Тертуллиан не разбирает аргументы карпократов и отвечает им очень просто: *Nuc enim temperat totam illam allegoriam domini certis interpretationibus relucentem et primo quidem simpliciter intelligentam* (De anima, 35).

«Вот так он, значит, извращает аллегория Господа, которая ясна и конкретна по смыслу и непосредственно понятна (или: может быть с самого начала понятна в простом смысле)».

Свидетельство понимать следует «определенно» и «просто», в буквальном смысле — по крайней мере *в начале*. Только в тех случаях, когда буквальное понимание невозможно, Тертуллиан признает возможность аллегорического и типологического толкования, которое, однако, также должно следовать некоторым правилам и выполнено в соответствии с определенной процедурой. При этом любой попытке аллегорического толкования должна предшествовать работа по прояснению смысла терминов (*sensus vocabulorum*), поскольку во многих случаях такого прояснения окажется достаточно. То есть свидетелю нужно задавать правильно сформулированные вопросы.

Итак, прежде всего свидетельство должно быть ясно, просто и, насколько это возможно, прояснено логическими средствами. Далее, свидетельства должны быть непротиворечивы. Истинные свидетельства, в худшем случае большинство из них, не могут противоречить друг другу. «Свидетельства Писания никогда не противоречат друг другу», — говорит Тертуллиан (De anima, 21). Не может быть, чтобы сказанное Иоанном отрицал Павел или чтобы сказанное в Новом Завете противоречило чему-то в Ветхом. Такое согласие, разумеется, объясняется единством «духа», который произносит эти свидетельства (De pudicitia 19), и этот аргумент также направлен против гностиков и Маркиона.

После того как проделано первое и второе, в некоторых случаях необходимо аллегорическое или фигуральное понимание того, что не может быть

понято буквально. Особенно большое внимание такому фигуральному толкованию Тертуллиан уделяет в трактате *О воскресении*, и это, как справедливо замечает Вазжинк, не удивительно, поскольку в данном случае свидетельства Писания немногочисленны и дальнейший их анализ просто необходим. Тертуллиан полагает, что некоторые пассажи (например, Mt. 22: 11; Rev. 3: 5) должны пониматься как указывающие на телесное воскресение, хотя явно этого в них не говорится, и т. д.

Наконец, различные толкования должны согласовываться не только между собой, но и с тем, что называется правилом веры (*regula fidei*). Вероятно, это самое знаменитое положение Тертуллиана.¹ Продолжая нашу правовую аналогию, можно сказать, что здесь речь идет об «аутентичном комментарии», то есть комментарии, данным самим законодателем. Однако легко сформулировать такое положение, но намного труднее ему следовать. Как, например, быть делу в случае коллизии нормы «правила веры» и какого-либо очевидного положения Писания? Тертуллиан не был столь наивен, чтобы просто сказать, что такое невозможно. Какую из этих норм предпочесть? У меня сложилось впечатление, что для Тертуллиана это был не простой вопрос, однако в целом он склонялся к примату правила веры.²

Правило веры Тертуллианом эксплицитно противопоставляется философскому исследованию:

Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. Exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis (De praescriptione haereticorum, 14, 4–5).

Эту афористичную фразу,³ вслед за Яном Вазжинком (р. 20–21), можно понять следующим образом:

«Вера основана на правиле, на нем основан закон и спасение, которое достигается соблюдением этого закона. Исследование же происходит из любопытства, и только ради славы стремится к приобретению опыта. Так пусть же исследование уступит вере, а слава спасению».

Стремление к (мирской) славе в представлении Тертуллиана напрямую связано с философским исследованием. Эта слава, которую, говоря словами Гераклита, «единственно преследуют мудрые»⁴ и ради достижения которой

¹ *Adversus regulam nihil scire omnia scire est. — Не знать ничего кроме правила (веры) — значит знать все (De prescript. 14, 4, 5).*

² Обзор мнений разных исследователей по этому поводу см. в вышеупомянутой статье: *Waszink. Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. P. 24–28.* Этот автор показывает, что для Тертуллиана эта проблема не имела единственного решения, так что нормы *regula* и *scriptura* развивались Тертуллианом параллельно, что самого его не *устраивало*.

³ Ср.: *Cedant arma togae, concedat laurea laudi (Cicero).*

⁴ Фг. 104. Контекст этого высказывания и мнение Климента по этому поводу см.: *Clemens, Strom. V, 59, 3 sq.*

предпринимают исследование и стремятся к образованию, должна уступить стремлению к спасению, которое достигается соблюдением закона и верой. Вера, точнее, правило веры, предписывает в том числе и то, как следует понимать Писание, так что философское исследование изначально обречено, в лучшем случае, служить вспомогательным средством, быть даже не служанкой теологии, как это впервые предложил Филон, а служанкой, вместе с теологией, этого, если угодно, правила веры.¹

Итак, мы видим, что в своей полемике Тертуллиан следовал определенному методу, построенному по современным ему стандартам. Причем по большей части Тертуллиан следует этому методу скорее интуитивно, нежели систематически. Например, в аргументации Тертуллиана, как это делает Роджер Айерс, можно выделить различные силлогизмы и методы, стандартные для стоической логики.

Например, доказывая, вопреки Маркиону, что Христос имел плоть (*De resur.*, 5), он, по видимости, использует *modus ponens*.²

1. Если Христос умер, то он обладал тем, что может умереть.
2. Удаляя из своей редакции Нового Завета историю о рождении и детстве Христа, он оставляет рассказ о его распятии и страстях.
3. Следовательно, Маркион должен признать, что Христос имел тело и был человеком.

Вопрос, однако, в том, знал ли сам Тертуллиан, что он использовал *modus ponens*? В этом, как мне кажется, у нас есть все основания сомневаться, а попытки систематизировать его мысль не доказывают обратного хотя бы потому, что подобного рода рассуждение интуитивно ясно и для

¹ В этом смысле Тертуллиан предвосхитил то, чего восточная Церковь в полной мере достигла только к четвертому веку. Именно, по мере развития ортодоксии теологи за правильным ответом все реже обращались непосредственно к тексту Писания, ограничиваясь церковными постановлениями, которые постепенно приобретали силу закона. Мы видели, что такие доказательства цитирует уже Епифаний. Подобная ситуация, ставшая впоследствии правилом, просматривается уже в конце второго века. Действительно, невозможно не заметить, что практически все христианские авторы в процессе полемики прибегают к довольно стандартному набору выдержек, призванных подтвердить то или иное спорное положение. Причем их последовательность у различных авторов также повторяется, выдавая общий «источник» — своего рода «ответник», специально составленный для правильного ответа на различные каверзные вопросы. Наверняка подобного рода краткие изложения православной веры и антологии высказываний имели хождение во втором веке.

² Если А влечет Б и имеет место А, то, следовательно, с необходимостью должно иметь место Б. Айерс приводит много других, более сложных примеров, а также показывает, что Тертуллиан использует стоическую терминологию: *Ayers Robert H. Language, Logic and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine and Aquinas. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1979. P. 17–22.*

его проведения не требуется знания логики.¹ Как показывает исследование, более глубокое по сравнению с формальной логикой влияние на стиль и метод его аргументации оказала школьная риторика. Несмотря на то, что его трактаты отнюдь не строятся по классическим канонам риторики, такую внутреннюю структуру в его работах вычленить можно.²

Думаю, в настоящее время уже нет необходимости специально доказывать то обстоятельство, что Тертуллиан, безусловно, был достаточно резок в своей оценке негативной роли классической философии и образованности, однако он не был обскурантистом и иррационалистом. Напротив, его рассуждения зачастую гораздо рациональнее его оппонентов. Знаменитый афоризм — *credo quia absurdum*, — который иногда приводят в качестве установки, оправдывающей иррационализм, Тертуллиан никогда не приносил. Говорится в точности следующее:

«Crucifixus est dei filius; ...Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile» (*De carne Christi* 5, 4). «Сын Бога распят... Сын Бога умер. В это нужно поверить, поскольку это невероятно. Он был похоронен и воскрес из мертвых. Это так же верно, как и невозможно (или: это верно, ибо невероятно)».

Это рассуждение в действительности скорее подчеркивает его рационализм, нежели фидеизм. Верю, говорит Тертуллиан, в телесное воскресение Христа, поскольку для разума это нечто необъяснимое и абсурдное. Необходимость веры обосновывается рациональными средствами.³ Можно сказать, что и гностики критикуются им в основном за их иррационализм и мифотворчество, что является совершенной правдой.

¹ Впрочем, парадоксальным образом знание логики не учит правильному мышлению, как раз наоборот, чтобы понять логику, нужно уметь правильно мыслить.

² Это обстоятельство отмечалось различными авторами и не так давно было специально исследовано Робертом Сидером: *Sider R. Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: University Press, 1971. В частности, этот автор показывает, как основные элементы «искусства риторики», как они представлены в таких классических учебниках риторики, как *De inventione* Цицерона и *Institutio Oratoria* Квинтилиана (р. 11–20), оказали влияние на композицию трактатов Тертуллиана и метод его рассуждений (р. 21–40). На протяжении остальных глав этот автор подробно демонстрирует, что отдельные обязательные элементы речи, выделенные Цицероном (такие как *exordium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio*, *reprehensio*, *conclusio*, etc.), присутствуют и в трактатах Тертуллиана. Разумеется, такое вычленение достаточно условно и его не следует, как мне кажется, воспринимать как доказательство того, что Тертуллиан действительно строил свои речи по этим образцам. Просто школьное риторическое образование не прошло для него даром.

³ Нечто подобное говорит и Климент в начале пятой книги *Стромат.*, утверждая веру как основание знания. Знание, говорит он, не возникает на пустом месте, оно базируется на исходном доверии.

О необходимости переосмысления роли рационального начала в теологии Тертуллиана подробно говорит Эрик Осборн в своей новой книге о нашем авторе, возможно, даже чрезмерно настаивая на этом обстоятельстве.¹ Этот автор утверждает, что мнимый иррационализм Тертуллиана на самом деле является знаком того, что он прекрасно понимал ограниченность рационального мышления, поэтому только что приведенное высказывание Тертуллиана следует понимать не как утверждение иррациональности веры, а как парадокс. Но ведь парадокс всегда рационален, причем само Писание дает примеры подобного парадоксального мышления (например, I Cor. 1: 27–29).

Однако встанем на место Тертуллиана. Будучи убежденным в истине христианского Откровения и принимая те основные положения, которые в конечном итоге и составили правило веры, он прекрасно понимал, что даже с благими побуждениями аллегорическое толкование и философские спекуляции по поводу различных положений христианской доктрины могут длиться сколь угодно долго, так и не приведя к единому мнению. Как защитить веру? Только установлением канона, по которому можно мерить все остальное. Этот канон должен быть универсальным, общим для всех. Именно это, по мнению Тертуллиана, и не устраивало гностиков:

«Их ересь подобна куртизанке, которая всегда следует моде и меняет или обновляет каждый день свои одежды. А почему нет? Если каждый из них утверждает, что в нем присутствует “духовное семя”, то любое свое нововведение он в силах назвать откровением, и любой продукт своего извращения — духовным даром. Они отрицают единство, признавая только различия (*nec unitatem, sed diversitatem*)...² (*Adversus Valentinianos* 4, 2–3)»

¹ По крайней мере, мне не удалось обнаружить в этой книге ни одного случая негативной оценки позиции Тертуллиана, даже когда такая оценка напрашивается сама собой (например, в контексте чрезмерного даже для современников Тертуллиана негативного отношения к женщинам и Ветхому Завету). См.: *Osborn Eric. Tertullian, First Theologian of the West. Cambridge, 1997. P. 44–47, 57, 157–159.* Слово *ratio*, как это отмечает Осборн, вообще относится к наиболее часто употребляемым Тертуллианом терминам (р. 4). Здесь же отмечается и общий творческий подход Тертуллиана к терминологии. Ему принадлежит довольно много неологизмов и афористичных высказываний. Кстати говоря, о своеобразии терминологии поздних антиеретических трактатов нашего автора подробно говорится в следующей работе: *Wellstein Matthias. Nova Verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit. Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner, 1999.*

² Далее (*Adv. Val.*, 5 ff.) Тертуллиан перечисляет своих предшественников в труде «опровержения ересей». Он называет Юстина, Милтиада, Иринея и Прокула. Кого именно он использует для своего описания учений валентиниан, неясно. Вполне вероятно, что он имел какие-либо иные источники, однако *не сами оригиналы*, поскольку говорит далее следующее: «Но если и были ереси, то именно те, о которых написано. Трудно представить, что кто-либо “на досуге” (*otiosus*) сфабриковал все это». Скорее всего, он имел под рукой соответствующие материалы.

По-видимому, по указанной причине и в отличие от Ириния Тертуллиан не стремится в чем-либо убедить своих противников. Какой смысл тратить время, необходимое на спасение (которого к тому же осталось очень мало), на бесполезную полемику с противником, если между ним и нами нет ничего общего? Этот аргумент особенно хорошо виден в *De praescriptione haereticorum*. Собственно, само название трактата уже дает ответ на этот вопрос. Даже не прибегая к доказательствам, можно заранее сказать, что еретики виновны, поэтому осталось только вынести судебное определение, что Тертуллиан и делает. Читая этот текст, невозможно отделаться от мысли, что перед нами действительно судебное определение или даже приговор. Все цитаты из Писания звучат в этом контексте просто как ссылки на соответствующие статьи закона, на основании которого выносятся решения.

Итак, хотя аргументация Тертуллиана и его критика гностицизма, которая часто сводится просто к выпадам, по большей части традиционна, в его произведениях содержится много интересного и оригинального, вполне заслуживающего упоминания в контексте анализа антигностической полемики. Однако детали мы оставляем до следующей главы.

1.3. «Что же общего между Афинами и Иерусалимом?»

Заключение и некоторые общие выводы

К философии христианские апологеты относились совершенно по-разному, однако ни один из них не мог позволить себе роскоши никак к ней не относиться и не пользоваться философскими средствами в своих сочинениях. Это совершенно понятно, поскольку ведь христиане пришли к грекам и римлянам, а не наоборот. Следовательно, именно им необходимо было взять на себя инициативу общения и попытаться начать диалог. Однако диалог этот, как я попытаюсь пояснить ниже, существенно отличался от тех классических образцов, которые были заданы, условно говоря, сократической традицией.

В Александрии, более чем где-либо, христианские авторы не могли миновать также и взаимодействия с эллинизированным иудаизмом. Общее подобного рода в нашем случае особенно хорошо видно на примере литературного взаимодействия между Климентом и Филоном.

Исследуя литературу поздней античности, периода во всех отношениях переходного, невозможно избежать некоторых вопросов методологического характера. Вопросов, как это недавно сформулировал Джаап Мансфельд, которые необходимо решить перед тем, как начать изучение того

или иного автора или текста.¹ Необходимо, в частности, понять, почему наши авторы писали так, как они писали, почему они облакали свои мысли в именно такую форму и, что еще более важно, зачем они так писали, как эти тексты, по их мысли, должны были пониматься их современниками и, наконец, как их надлежит понимать ныне.

Однако даже самый безукоризненный и последовательный текстуальный анализ не сможет дать нам ответа на вопрос о смысле изучаемого текста. И это потому, что любой попытке реконструкции воззрений того или иного автора уже должно предшествовать понимание его исходных установок и намерений. Только обладая таким предварительным пониманием, мы в силах, образно выражаясь, задавать нашему автору понятные ему вопросы, на которые он может дать нам разумные ответы. Только после этого мы будем в силах задать нашему литературному собеседнику новые и более глубокие и осмысленные вопросы, на которые он, дай Бог, ответит.² Однако для того чтобы подобного рода диалог имел место, собеседники должны иметь нечто общее, должна быть некая промежуточная сфера, в которой этот диалог смог бы произойти. Как же войти в чужой мир?

«Свой среди чужих». Этот концепт в последнее время весьма активно обсуждается философами различных направлений и, без преувеличения, стал одним из краеугольных камней герменевтического дискурса. Между *своим* и *чужим* должно находиться нечто третье, промежуточное, делающее возможным диалог и понимание. В этом «между» горизонты понимания соприкасаются и, в случае достижения понимания, взаимно расширяются один за счет другого. Такова природа «сократического диалога». В этом смысл платоновского понятия *methexis*, «участия в целом». Однако для того чтобы подобного рода понимание возникло, диалог должен быть реальным,

¹ *Mansfeld Jaap*. Prolegomena: Questions to be settled before the Study of an Author or a Text. Leiden: Brill, 1994.

² Когда я начал развивать аналогичную мысль в своем выступлении на конференции «Философия коммуникации» (август 2001 г., о. Родос), профессор Томас Робинзон из Торонто задал мне такой вопрос: «Как же ваше положение согласуется с известными словами платоновского Сократа о том, что книга, в отличие от живого собеседника, не может ответить ни на один вопрос, но только повторяет все время одно и то же?» Я благодарен уважаемому коллеге за этот вопрос, ответить на который мне тогда не хватило времени. Поэтому сделаю это сейчас. Кстати, аналогичную проблему поднимает и Климент в первой главе первой книги *Стромат*. Там он также, как мне кажется, пытается оправдаться перед Сократом и, кроме того, перед своим наставником Пантенном (который также ничего не писал) за то, что все же решился письменно изложить его учение и свои мысли. Пользуясь случаем, выражу свою благодарность организатору конференции профессору Константину Будурису за великолепный прием, оказанный мне и моей жене на Родосе, и Институту «Открытое общество» за грант на поездку, благодаря которому мое участие в этом событии оказалось возможным.

то есть не представлять собой монолог, которому придается лишь видимость диалогичности. «Ушами своими слышали, но не уразумели». Именно в таком смысле монологичной или логоцентричной, как часто говорят, оказывается любая речь, когда некто начинает говорить от имени всеобщего, ссылаясь, например, на основные законы бытия или естественные права. Говоря от имени всеобщего (и именно такой статус обычно приписывает себе любая теология), говорящий претендует на то, что это всеобщее само говорит через него. По видимости, отводя себе роль «скромного глашатая», он в действительности претендует на звание знатока универсальной истины и на право проповеди этого знания. Далее события могут развиваться по двум сценариям. «Чужое», непосредственно нам недоступное и непонятное, открывается нам в «опыте чужого», опыте непреодолимого отсутствия, которое является, однако, опытом чужого мира в моем мире, в рамках одного жизненного мира, как сказал бы Гуссерль. Это позволяет вычленить чужое в своем мире и чужое вовне, за границами горизонта жизненного мира. Это последнее является в прямом смысле чужеродным и воспринимается как враждебное либо парадоксальное. Оно непонятно, не вписывается в круг обычных представлений и непереводаимо на «свой» язык. В этом состоит, как выразился Вальденфельс, парадокс понятия «чужой». Действительно, «если опыт “Чужести” состоит в доступности недоступного, то как могло бы выглядеть становление доступным, которое бы сохраняло недоступность доступного?»¹ Если опыт чужого становится нашим опытом, то как возможно для чужого одновременно остаться чужим и, тем не менее, стать в некотором отношении нашим? Опозиция «своего» и «чужого» здесь, со всей очевидностью, не работает. Однако снятие парадокса возможно на пути коммуникации между своим и чужим, в ситуации, когда свое *отвечает* чужому или вопрошает его. Однако вопрошание и ответ возможны лишь при условии наличия среды — «сферы между», в которой происходит и которую формирует диалог.

Здесь уместно вспомнить то, что мы уже говорили о специфике положения Филона в «христианской картине мира». Прежде всего, оно поистине уникально. Используя терминологию Мартина Бубера, можно сказать, что он как раз и находится «в сфере (или положении) *между*» (das Zwischen). Иудей, не знающий еврейского языка и получивший классическое эллинское образование, однако в какой-то момент своей жизни «обратившийся» в веру своего народа, не принятый и забытый «своими», он оказался в некоторой между-сфере, «свой» среди чужих, «чужой» среди своих. Как человек, «принадлежащий бытию и остающийся чужаком в сущем» (М. Хайдеггер), или гностик, который, говоря словами Василида, «странник в этом

¹ Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом». — Логос, № 6, 1994. С. 77–94, с. 84. Cf. id. Dialog und Discourse. — Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M., 1990.

мире и чужак между» людей (Strom. IV 165, 3), Филон принят среди чужих. Можно сказать, что в рамках знаменитой «Александрийской христианской школы», основателем которой считается загадочный учитель Климента Пантен, Филон обрел новую литературную жизнь.¹ Это место закрепилось за ним в последующей традиции. По Оригену (поразительным образом) оказывается, что Филон, Пантен и Климент принадлежали к единой традиции ученической преемственности.² Ориген не мог не знать, что Филон не являлся действительным участником христианского движения. Следовательно, речь здесь идет скорее о непрерывности *литературной традиции*, нежели об актуальном преемстве. Однако, по всей видимости, эти идеи для него нераздельно связаны: Филон составлял часть живой традиции в том смысле, что его книги, образно говоря, стояли на полке в христианской библиотеке в Александрии. Не потому ли в сочинениях Климента, написанных после того, как он покинул свой город, цитаты из Филона сходят на нет? С другой стороны, мне не известно ни одного случая использования Филона иудейскими экзегетами. (Возможно, знающие эту область лучше меня смогут мне указать на них.)

Спросим себя, как выглядит с точки зрения нашего времени, «смерти метафизики как последней инстанции смыслополагания», тот мир, когда метафизика только создавалась? Для Филона, так же как и для Климента, мир центрирован вокруг логоса, он логоцентричен. Это значит, как полагают сегодня многие, что в такой ситуации монологическое вещание с точки зрения вечности неизбежно. Чужое не вопрошается, но скорее допрашивается и обвиняется. На место понимания естественно встает «судебное определение», ведь история — это суд логоса (вспомним Тертуллиана). Взгляд естественный, однако, не бесспорный. Если бы это было так, то чужое было бы просто вытеснено «за круг понимания», обличено и забыто. Однако задача Филона, равно как и христианских теологов, состояла в обратном. Скрупулезный анализ гностических учений, который продельвает Ириней, куда более детален и объективен, нежели ниспровержение чуждых теорий некоторыми современными критиками. И это также не случайно. В ситуации, когда нечто новое только зарождается — а именно так выглядела христианское учение во времена первых христианских теологов

¹ Полемика относительно происхождения и статуса этой «школы» породила обширную литературу. Специально о роли наследия Филона см.: *A. van den Hoek. The 'Catechetical' School of Early Alexandria and its Philonic Heritage. — Harvard Theological Review 90 (1997). P. 56–87.* Анневиес ван ден Хук, в частности, великолепно определяет роль Филона в александрийской теологической традиции: «One may never have known any of Philo's works were it not for the Christian Alexandrian tradition, but, on the other hand, one might never have heard of a Christian Alexandrian tradition were it not Philo».

² См.: *Runia D. Philo and Early Christian Literature (Assen: Van Gorcum, 1993). P. 160–162.* Разумеется, сам Климент не говорит ничего подобного, возводя ученичество Пантена к ученикам апостолов.

и апологетов, — мыслитель не мог позволить себе роскошь просто отбрасывать «чужое». Именно поэтому относительное непонимание (ранние апологеты) сменилось в этот период диалогом (александрийская философия). Естественно было начать с того, что ближе. Таким направлением для Климента несомненно являлся платонизм, и именно в этом отношении Филон выступил в качестве весьма подходящего посредника. Именно посредника, поскольку при его «посредстве» и с его легкой руки многие идеи вошли в христианский теологический оборот как «свои». Возможно, именно поэтому Климент так редко называет его имя, полагая, что высказываемые Филоном идеи носят универсальный характер.

Не могу не вспомнить в этой связи теорию диалогичности языка, развитую авторами «круга Бахтина».¹ Согласно этому подходу, язык по своей природе диалогичен, причем фундаментальным элементом языка является не предложение, а высказывание. В отличие от предложения, которое относительно самостоятельно, высказывание возникает только в конкретной ситуации, как элемент диалога, в процессе которого оно не просто отвечает на определенный вопрос, но и само, в свою очередь, формулируется в предвосхищении ответа. В этом смысле оно принадлежит одновременно спрашивающему и отвечающему. Два высказывания могут противоречить друг другу, однако будучи «воплощенными» в диалоге, создают новый тип отношений. Сам М. Бахтин в *Проблемах поэтики Достоевского* приводит такой пример. Когда два человека говорят друг другу: «Жить хорошо», с точки зрения лингвистики мы имеем всего лишь повторение одного и того же предложения, с логической точки зрения налицо отношение тождества, однако с диалогической точки зрения перед нами «согласие». Однако это согласие никогда не может быть полным, и второе высказывание, воплощенное другим человеком, включает в себя иной опыт и приглашает к продолжению диалога. Следовательно, отношение тождества здесь не работает, более того, формула идентичности неприменима и к каждому отдельно взятому человеку, говорит Бахтин.

¹ Кроме произведений самого М. М. Бахтина эти представления развивались в работах В. Н. Волошинова, П. Н. Медведева, Л. В. Пумпянского и других его витебских и ленинградских коллег, судьба которых сложилась, по большей части, трагично. Об этом следует сказать потому, что впоследствии сложилась тенденция приписывать большую часть этих работ Бахтину. Примечательно, что он сам не отрицал этого, но и никогда не высказывался определенно утвердительно. Вполне вероятно, что это можно объяснить в духе его философии: все, что возникло в контексте диалога, в некотором смысле действительно принадлежит всем собеседникам. С другой стороны, мы не располагаем, насколько можно судить, никакими данными, которые заставили бы нас сомневаться в том, что эти труды написаны теми, под чьим именем они опубликованы. Должен также оговориться, что все дальнейшее рассуждение ни в коем случае не должно рассматриваться как анализ воззрений Бахтина. Такую задачу я перед собой не ставлю и излагаю скорее свои представления, которые сформировались под его влиянием.

Продолжая эту же линию рассуждения, можно утверждать, что отношение тождества точно так же неприменимо и к историческому бытию. Эта идея развивается Бахтиным в его исследовании Рабле и во втором издании его книги о Достоевском (1963 г.). Эти же идеи повторяются и развиваются в его позднем исследовании «речевых жанров».

Эпоха Ренессанса оценивается им как заря века «исторического сознания», которому суждено было в полной мере проявиться в эпоху Просвещения. Это довольно важное предположение по сути отодвигает рождение современного нам мира на несколько столетий назад, в эпоху позднего Средневековья. Причем это «великое пробуждение чувства времени» произошло не в трудах школьных философов и официальных идеологов, но в произведениях более легкого жанра, авторы которых смогли раньше всех почувствовать это веяние нового времени. Среди таких гениев нового времени особое место принадлежит Рабле. Именно в его произведении Бахтин сумел увидеть ту новую философию истории, которая изнутри иерархического и стабильного средневекового мира создавала предпосылки для рождения нового мира — мира становления. Карнавальный гротеск, разрушая барьеры между людьми, человеком и миром и, наконец, человеком и Богом, поистине переворачивал привычную и стабильную картину. Подобный «трансцендентализм», не разрушая существующего положения вещей, придавал им совершенно новый смысл. Как и в процессе мистерии, карнавальное рождение и смерть кладет предел индивидуальному телу, однако в то же время дает рождение коллективному историческому телу, тому живому и подвижному космосу, которое столь подробно описывали итальянские «неоплатоники».

Каковы истоки этой карнавальной культуры и карнавального философского диалога? Бахтин видит эти истоки в римской сатире, которая опосредованно унаследовала и традицию сократического диалога. Формализованный и окончательно вытесненный аристотелевским «монологичным» философским трактатом, этот диалог продолжал подпольно существовать, проявляясь в нефилософских комедийных жанрах.

Однако подобное подпольное существование внесло в этот процесс рецепции свои важные коррективы, которые уже никак не выводятся из классического диалога. А именно в отличие от философского диалога, который по большей части сводится к обмену мнениями, карнавальный неклассический диалог наполнен страстью. От собеседников уже не зависит, стоит ли им продолжать диалог. Будучи в него вовлеченными, они не могут от него освободиться и вынуждены действовать и страдать по тем законам, которые он им диктует. Собеседники уже не могут укрыться за своим безразличием или закрыться от своего собеседника. Ситуация диалога принципиально открыта и разомкнута вовне. Диалог может выродиться в конфронтацию, но не может прекратиться. Далее, знание не рождается в процессе диалога, но, в некотором глубоком смысле, идентично с этим диалогом. «Я» сливается с «другим» в процессе диалога в едином «гротескном теле» и

не принадлежит более себе. Бестелесные «умы» не могут вступить в диалог. Диалог уже не ограничивается только его когнитивной функцией, неуклонно переходя в этическое измерение. Формальное равенство также нарушается, уступая свое место не-безразличию, личной ответственности за происходящее и неравенству (или асимметрии).

Согласуется ли сказанное с тем, что мы встретили в исследуемых нами произведениях эпохи поздней античности, которая с полным основанием может считаться веком великого смятения и противоречий, порожденных смещением конфликтующих картин мира и неожиданно столкнувшихся друг с другом различных культурных традиций? Уяснение того, каким образом в результате этого смещения и взаимодействия возник новый мир, является, вне всякого сомнения, важнейшей задачей исторического исследования. Однако наши свидетельства об этом процессе, как правило, очень разрозненны и встречаются в большом количестве самых различных по своему происхождению источников, поэтому зачастую просто невозможно сказать, откуда происходит та или иная идея. Стандартные методы текстуального анализа в ситуации, когда мы практически не располагаем точными данными, часто оказываются бессильными. Поскольку данные часто уникальны, не работают и статистические методы, чаще всего порождая тривиальности или курьезы.

Исследуемая нами эпоха, как и позднее Средневековье, характеризуется рождением исторического разума и чувства индивидуальности. И эти новые и революционные изменения также наиболее отчетливо видны не в школьной философии, а в более подвижных литературных жанрах, таких как литературная биография, с одной стороны, и *hypomnemata*, с другой. Первый из этих жанров отражает рост чувства идентичности, а второй является не только знаком упадка общего уровня образованности, как это обычно утверждается, но также и свидетельством преодоления тех границ, которые этим классическим образованием установлены. Позднеантичные коллекционеры знаний, доксографы и «полиматы» были не просто жуткими плагиаторами. Этот курьезный литературный феномен объясним только в контексте тех интеллектуальных изменений, которые его породили. Коллекционеры типа Авла Геллия или Климента работают вполне сознательно и с определенной целью (*Noctes Atticae*, Pref. 2–12; *Strom.* VI 2, 1–2 etc.), движимые отнюдь не простой любознательностью.¹ Не случайно они интересуются, говоря словами Тертуллиана, «не сходством, а различием», поскольку только это разнообразие позволяет вместить и осмыслить мир, который неожиданно утратил привычные и фиксированные границы. Они интересуются «другим» и стремятся к диалогу с ним.

¹ Об этом я говорю в следующей статье: *Ὁ φιλαλήθης Πλάτων φησίν*. К вопросу о методах цитирования в поздней античности: литературный стиль «Стромат» Климента Александрийского. — Гуманитарные науки в Сибири. 2001. №1. С. 38–43.

Эпоха поздней античности — это эпоха «гетероглоссии». Язык каждого автора этой эпохи — это в действительности прихотливое смешение языков, которые, сохраняя свою структуру и терминологию, вступают во внутренний диалог. Поэтому это не просто «синкретизм». Вместе с языком в мировоззрение наших авторов прорываются различные картины мира, которые, не вытесняя друг друга, создают единую полифоничную картину. Полифония жизненных миров порождает многоголосье речи.

Любая попытка точно обозначить временные рамки этого периода, по-видимому, обречена на неудачу. Ясно, однако, что первые ограничения «гетероглоссии» кладет зарождающаяся церковная ортодоксия. Но она возникла не ранее конца третьего века. Пока же «и греки, и варвары» в поисках интересующих их ответов с легкостью обращаются к любой традиции. Платон в полном смысле этого слова стал «Моисеем, говорящим на аттическом наречии», и не только для христианина Климента, но и для неопифагорейца Нумения. Гностики, опираясь на иудейское и христианское Писание, также черпали свое вдохновение из любого подходящего источника. Для них, говоря словами Ницше, не было более «исторических фактов», осталось только их толкование. История, в соответствии с этим герменевтическим принципом, открывала тайный смысл тем, кто в силах понять. Великие гностики, подобные Валентину и Василиду, были не только мистиками, ориентированными на внутренний религиозный опыт, но и философами, однако в неклассическом смысле этого слова (как Достоевский, по мысли Бахтина). Их разнообразные и, бесспорно, поверхностные познания, извлеченные из доксографий, помогали тем не менее сформировать новое *видение и философию* человеческой истории. Они не могли принять идею о том, что история не имеет смысла и цели. Точнее, видя ее абсурдность, они надеялись на то, что божественное вмешательство в этот естественный процесс позволит человеку обрести утраченный смысл. Гностическая мысль постоянно вращается вокруг одного центра: она выражает трансцендентальную жажду духовного человека в его стремлении к высшему благу. Эта жажда и чувство неполноты приобретает космическое измерение: весь мир страдает вместе с человеком и ради человека. И утоляется она только совершенным знанием — тем «плодом», который приносит гностическая плерома («полнота») для человека. Впервые сам Бог вступает с человеком в диалог. И этот диалог, по моему представлению, лучше всего описывается в терминах Бахтина.

Мысль Климента, как, я надеюсь, становится ясно из предыдущего описания, также является прекрасным примером подобной гетероглоссии. Он также отчетливо понял те скрытые возможности, которые возникают в результате диалога различных традиций. Гностическое внутреннее знание (мистическое «познай себя») рационально, однако эта рациональность относится к неклассическому типу. По этому же пути шла и платоническая традиция, породив совершенный плод философии Плотина.



ГЛАВА ВТОРАЯ

ГНОСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСУМ. ОТ СОФИИ К ЛОГОСУ

Эта глава посвящена исследованию свидетельств «ересиологов» о гносисе, точнее, о гностическом мифе. Сразу оговорюсь: исследование гносиса и его доктрины в целом, вообще говоря, не входит в мою задачу. Основное внимание я уделяю анализу гносиса «в зеркале его критиков», поэтому прежде всего речь пойдет о текстуальных и историко-философских сюжетах, ассоциированных с этой проблемой. Разумеется, гностическая доктрина излагается и комментируется в некоторых деталях, однако изложение ее не является моей основной целью. Кроме того, даже при всем желании столь обширная и многообразная тема не может вписаться в рамки одного исследования. По этой же причине менее всего внимания уделяется социальным обстоятельствам бытования гностической религии. Не исследую я специально и гностическую религиозную практику и ритуал, в подобных случаях ограничиваясь указанием соответствующей литературы. Переводы на русский язык всех текстов, которые обсуждаются и цитируются в этой главе, читатель найдет в соответствующих разделах второй части.¹

2.1. Предварительные замечания

Мнения ересиологов о том, откуда происходит и что собой представляет гносис, в предыдущей главе изложены с подробностью, которая, я надеюсь, способна удовлетворить запросы самого взыскательного читателя. Спросим себя теперь, а как же обстояли дела на самом деле? Оказывается, что ответить на этот вопрос не так просто, и между современными исследователями здесь разногласий и споров гораздо больше, нежели среди древ-

¹ Ссылка II 1.4.8. означает соответствующий раздел второй части, в данном случае, например, посвященный свидетельствам о Севере. См. содержание.

них. Причем и полемика ведется иногда в духе лучших страниц Епифания, не говоря уже о саге с публикацией текстов коптской гностической библиотеки.¹ В общем, тема, господа, актуальна.

Немного истории. Можно сказать, что серьезное исследование гносиса и создание самого понятия «гностицизм» приходится на середину (уже не «прошлого») XIX века. Исследователи церковной истории, например Адольф Харнак, видели в гносисе эллинизирующее и секуляризирующее течение внутри христианства, то есть по сути повторяли утверждение Юстина, Иринея, Ипполита и других ранних ересиологов о том, что гностики «украли свою мудрость у греков».² Фигура Симона Мага как первого гностика в этом контексте оказывалась в очень странном и ложном положении, ведь он-то точно не был христианином. В то же самое время, и даже ранее, если вспомнить о трудах Готфрида Арнольда и Кристиана Бауэра,³ возникла альтернативная теория, возводящая гносис к иудейской (или «самаритянской») и восточной (прежде всего иранской) религии.⁴ Как бы мы не относились к гипотезам их авторов, эти исследования привели к двум важнейшим следствиям. Во-первых, именно благодаря этим исследователям впервые были серьезно изучены и изданы источники. В этом смысле мы до сих пор опираемся на труды этих замечательных филологов. Во-вторых, при посредстве

¹ Образчик американского шовинизма см., например, в заключительных словах доклада проф. Дж. Робинсона. Я с удивлением обнаружил недавно, что он не убрал эти фразы и из опубликованного варианта своей юбилейной речи: *Robinson James M. Nag Hammadi: The First Fifty Years. — The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 3–33. Должен отметить, что проф. Робинзон по большей части положительный герой в этой саге, который, в прямом смысле слова, рискуя репутацией и здоровьем, много сделал не только для публикации гностических текстов «через 50 лет после открытия», но и свитков Мертвого моря.

² *Harnack Adolf von. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg, 1894, Bd. I, S. 211 ff. В действительности Харнак высказывался также и по поводу нехристианских (иудейских и «восточных») элементов в гносисе, однако это не изменило его основную установку, и в последующих работах он продолжал рассматривать гносис только в контексте церковной истории.

³ *Arnold Gottfrid. Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie (1677); Bauer Christian. Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihren geschichtliche Entwicklungen (1835)*. Первый из этих авторов настаивал на необходимости реформы в исследовании истории религии и предлагал истоки ее и великие прозрения искать среди еретиков и отвергнутых. Второй же пытался построить новую историю религии, которая начинается с гностиков, а заканчивается Гегелем. Подробнее об этом см.: *Rudolf K. Gnosis*. San Francisco, 1987. P. 30–31.

⁴ «Самаритянскую» гипотезу развивал Адольф Гильденфельд (*Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884*), ирано-вавилонской теории придерживались Вильгельм Буссет (*Hauptprobleme der Gnosis, 1907*) и Рихард Ретценштайн (*Das iranische Erlösungsmysterium, 1921* и др.).

Рудольфа Бультмана гносис получил прописку в качестве отдельной мировой религии, заслуживающей самостоятельного, независимого от истории христианства исследования. Этот подход нашел классическое воплощение в трудах ученика Бультмана и Мартина Хайдеггера Ханса Йонаса,¹ а также в работах Жиля Куиспела.² Исследование Йонаса не только утвердило гносис как «экзистенциальную» философию, что во многом определялось философской модой того времени, но и задало новую методологию исследования старых и вновь открытых свидетельств. Вопрос о происхождении гносиса Йонас мудро замалчивает. Из его книги создается впечатление, что, с одной стороны, он *был всегда*, а с другой — отражает «позднеантичный дух», общий и для Валентина, и для Плотина.³

Здесь следует упомянуть еще одну, сравнимую по значению с предыдущей и более современную работу, которая также рассматривает гносис во всем его многообразии и оказала большое влияние на меня лично, впрочем, как, наверное, и на всех исследователей гносиса моего поколения, которое уже не знает о «гносисе до Наг Хаммади» и никогда не изучало его без учета этих свидетельств. Это — книга Курта Рудольфа «Гносис, его природа и история».⁴ Почему эта книга важна? Прежде всего потому, что она в полном объеме принимает во внимание коптские, манихейские и мандейские гностические тексты. Кроме того, гносис в ней представлен не только в контексте истории поздней античности, но и как живая религия, сохранившаяся среди мандеев, последних наследников древних гностиков. Здесь читатель получает информацию из первых рук, поскольку доктрина и ритуал этого религиозного сообщества и являются основной областью экспертизы этого восточногерманского исследователя.⁵ В общем, для исследователей, которые историю античности склонны видеть через призму греческих и латинских текстов, это некая интеллектуальная встряска и намек на необходимость радикально расширить кругозор.

¹ Сначала в его книге *Gnosis als spätantiker Geist* (1934, только первый том), а затем в опубликованной в Америке (поскольку Йонас вынужден был покинуть Германию из-за нацистского террора) книге *The Gnostic Religion* (1958). *Gnosis als spätantiker Geist* в двух томах вышел наконец в 1992 г.

² См. его ранние работы: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus. — Vigiliae Christianae* 1 (1947). P. 43–73; *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951) и последующие исследования, собранные в: *Quispel G. Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.*

³ Вопрос о том, является ли гносис мировой религией или христианской сектой, вообще говоря, далек от разрешения. См. об этом, например: *Rudolph Kurt. Gnosis — Weltreligion oder Sekte. — Kairos* 21 (1979). S. 241–254. В этой статье в том числе делается попытка точнее определить смысл термина «мировая» религия.

⁴ Впервые опубликована в 1977 г. в Лейпциге. В 1980 г. вышло второе расширенное немецкое издание. В 1984 г. это издание переведено на английский.

⁵ Недавно вышел сборник работ этого автора: *Rudolph Kurt. Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden: Brill, 1995.*

В какой мере, в свете этих новых находок и исследований, мы должны принимать во внимание свидетельства античных ересиологов, и до какой степени можем доверять им? Одним из первых на этот вопрос попытался ответить в своей программной статье Фредерик Уиссе.¹ Во-первых, под сомнение ставятся основания, по которым ересиологи классифицировали ереси, равно как и сама эта классификация. Мы должны, утверждает и аргументированно показывает Уиссе, отказаться от устаревшей номенклатуры ересей, которая во многом произвольна. Единственное, что объединяет все трактаты из Наг Хаммади, — это аскетическая этика, утверждает этот исследователь. Отсюда, кстати, следует, что владельцем или владельцами библиотеки не могла быть какая-либо гностическая секта. Скорее всего, полагает Уиссе, библиотека могла принадлежать христианскому монаху, который по какой-то причине интересовался гнозисом. На это же указывает и значительное разнообразие кодексов библиотеки не только по содержанию, но и своим физическим данным. Действительно, исследования показывают, что эти кодексы были произведены и переплетены в различных местах и в разное время.² Следовательно, кто-то их специально собирал, а не перевел или скопировал в одном месте. Эта идея была развита Уиссе в последующей работе.³ Здесь говорится, что эта библиотека вообще не представляет собой цельного собрания, о чем свидетельствуют многочисленные дубликаты одних и тех же текстов в разных кодексах. Кроме того, не следует преувеличивать «ортодоксальность» египетских монахов на заре основанного Пахომием движения. Среди них вполне могли быть гностики или интересующиеся гнозисом. По этой же причине *все* без исключения трактаты проповедают крайне аскетическую этику, и этот подбор отражает скорее вкусы их владельцев, нежели доказывает, что среди гностиков не был распространен противоположный этический подход.⁴

¹ *Wisse F.* The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. — *Vigiliae Christianae* 25 (1971). P. 205–223. К этой статье мы вскоре вернемся в связи со структурой свидетельств Иринея, так что пока не будем вдаваться в детали. См. и его последующие работы, например: *The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict.* — Hedrick Ch., Hodgson R., ed. *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity.* Peabody, Mass., 1986. P. 177–190.

² К сожалению, точной датировке поддаются только несколько кодексов. Единственной точной датой является датировка фрагмента письма, которое было использовано при переплете кодекса VII. Это письмо показывает, что кодекс не мог быть переплетен ранее 348 г. См.: Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification.* Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993. Louvain; Paris: Peeters, 1995. P. 5.

³ *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt.* — *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. B. Aland. Göttingen, 1978, p. 431–440, esp. p. 435, 438.

⁴ Аналогичную гипотезу высказывает также Шолтен. Он полагает, что эти книги могли изначально храниться в своего рода монастырском «спехране» для целей полемики, куда допускали не всех, но только «специалистов». Краузе настаивает

Во-вторых, как это справедливо отмечает Уисее, важно также и то, что между материалом, предоставляемым коптской гностической библиотекой, и свидетельствами ересиологов очень мало пересечений, и это обстоятельство не только примечательно и нуждается в объяснении само по себе, но и оставляет исследователям очень мало надежды на прояснение одних источников при посредстве других. Выявляются не более десятка случаев явного пересечения, однако только в двух из них цитируются тексты, достаточно пространные для осмысленного сравнения.¹ Примечательно, что в трактатах гностической библиотеки очень редко упоминаются конкретные имена. Это не удивительно, поскольку большая часть этих текстов является откровенной литературой. Однако даже в тех немногочисленных случаях, когда трактаты имеют полемическую направленность, упоминание имен в них не часто. В очерке источников в первой главе я уже отмечал, что в кодексе IX (56–59), к сожалению, очень фрагментарном, содержится текст, критикующий последователей Валентина за то, что они придерживались противоречивых воззрений на брак. Упоминается также имя Исидора, последователя Василида. Все это напоминает полемику третьей книги *Спромат* Климента, хотя фрагментарность текста не позволяет провести какие-либо точные параллели. Весь этот материал лучше всего объясняется из допущения, что автор данного трактата сам использовал какой-то текст типа Ириней или Климента, нежели наоборот.² Так наши свидетельства снова оказываются взаимозависимыми, причем ересиологи являются лучшим источником, хотя бы потому, что их тексты лучше сохранились.

Ханс-Мартин Шенке, в целом также отказываясь принимать терминологию ересиологов, выделяет среди гностических трактатов группу, которая сконцентрирована на идее «небесного семени Сета», то есть неких «се-тиан», о которых говорили и ересиологи (прежде всего Елифаний). К этому

на еретическом происхождении библиотеки. Подробнее см.: Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993. Louvain–Paris: Peeters, 1995. P. 6–9.

¹ Кроме параллелизма между *Апокрифом Иоанна* и Adv. haer. I 29–30, о котором речь впереди, можно упомянуть сходство между некой цитатой о Четверице, которую Ириней приписывает «другому известному среди них учителю» (I 11, 3), и аналогичным пассажем из XI 2. Кроме того, Ипполит кратко пересказывает некий *Парафраз Сета* (Ref. V 19–22), который соответствует *Парафразу Сета* (VII 1), сюжет о Симоне из Кирены из очерка Ириней (I 24) находит соответствие в VII 2, III, а в Adv. Haer III 11, 9 говорится о *Евангелии Истины* (NH I 3).

² О «полемике гностиков против Церкви» см. очень детальное и, учитывая почти полное отсутствие материала, пространное исследование: Koschorke Klaus. Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978. Здесь, кроме упомянутого трактата «Свидетельство истины» (Testimonium Veritatis IX 3), подробно рассматривается также *Апокалипсис Петра* (NH VII 3).

направлению относятся, по его представлению, такие трактаты, как *Апокриф Иоанна* (и «гностики» Иринея, I 29), *Евангелие от Египтян*, *Апокалипсис Адама*, *Три стелы Сета* и некоторые другие.¹ Гностики-сетиане примечательны прежде всего тем, что они опираются на Ветхий Завет, а следовательно, являются лучшими кандидатами в нехристианские и даже дохристианские гностики, учение которых восходит к неортодоксальному иудаизму или даже к иранской фигуре «небесного освободителя».² Эту теорию с различными вариациями разделяют сейчас многие исследователи.³ Не разделяет этой теории, по всей видимости, Йонас. Мартин Краузе предложил делить гностические трактаты на (1) дохристианские, (2) христианизированные и (3) христианские. Одна из самых важных конференций, посвященных гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 г., была разделена на две секции: (1) Школа Валентина и (2) «Гностицизм, сконцентрированный на фигуре Сета». Материалы этой конференции были также впоследствии разделены на два тома с этими названиями.⁴ В этой дискуссии выявилась уникальная роль *Апокрифа Иоанна*, который многими исследователями сейчас считается «самым главным» гностическим трактатом.⁵ В самом деле, христианский это трактат или тот самый

¹ *Schenke Hans-Martin*. Das sethianische System nach Nag-Hammadi Schriften. — *Studia Coptica*, hrsg. P. Nagel. Berlin, 1974 и в последующих работах, в том числе в статье: *The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism*. — *Rediscovery of Gnosticism*, vols. 1–2, ed. B. Layton. Leiden, 1980. Vol. II. P. 588–615. В действительности эту гипотезу высказал еще Дорес, один из первооткрывателей коптской гностической библиотеки. А именно в книге, которая впервые информировала публику об этой находке, он писал, что эта библиотека принадлежала, скорее всего, сетианской гностической секте, наподобие той, о которой сообщает Епифаний (*Dorresse Jean*. *Les livres secrets des gnostiques d' Egypte*, 1958. P. 250).

² О которой говорил еще Буссет, а затем Ж. Куиспел: *Gnostic Studies*, vol. I. P. 173–195 (впервые опубликовано в 1954 г.).

³ См., например: *Wilson R. McL.* *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. London: Mowbray, 1958; *Grant R. M.* *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1959; *Pearson B. A.* *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Кроме того, не в столь резкой форме, с идеей иудейского происхождения соглашались К. Рудольф, Макрае и др. исследователи.

⁴ Layton B., ed. *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1: *The School of Valentinus*. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. Leiden: Brill, 1980. Уиссе выступил со статьей, специально направленной против такого деления (том II, с. 563–576).

⁵ Этот текст действительно очень важен, причем именно он был, по-видимому, известен Иринею. О важности этого текста для самих гностиков говорит тот факт, что он — в трех вариантах — содержится в разных кодексах из Наг Хаммади. В результате до нас дошло четыре варианта этого трактата (NH II, 1; III, 1; IV 1; Berlin Pap. 8502, 2), которые опубликованы параллельно в последнем томе *Coptic Gnostic Library* (ed. M. Waldstein, F. Wisse, 1995). Примечательно, что во всех случаях этот трактат в кодексах идет *первым*.

пограничный христианизированный? Этот вопрос требует специального исследования, и мы вернемся к этому сюжету. Ввиду важности этого текста я привожу его (в переводе с английского) во второй части данного исследования вместе со свидетельствами Иринея и Епифания.

Та же линия аргументации была развита Пирсоном в его книге и в последующих работах, где он выделяет три стадии развития гностицизма: (1) возникновение в рамках иудаизма (секта «баптистов»), (2а) христианизация, (2б) платонизация в рамках нехристианской культуры.¹ Эта же теория породила, например, исследования «иудейского гносиса» в манихеизме.²

Проблеме классификации гностических текстов не так давно была посвящена специальная конференция.³ Статьи в этом сборнике также разбиты на два раздела: гносис школы Валентина и «сетиане». Однако в статье Майкла Уильямса предлагается более гибкий подход. Этот автор показывает, что трактаты библиотеки все-таки поддаются объективной классификации и их объединяет не только этика, как это некогда утверждал Уиссе.⁴

¹ *Pearson B. A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 152 ('Gnosticism as Platonism'); см. т. ж.: *Turner J. D. Sethian Gnosticism: A Literary History*. — Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, ed. C. W. Hedrick, R. Hodgson. Peabody, Mass., 1986. P. 55–86; *Stroumsa G. A. G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill, 1984. Анализ положения дел см. в работе Ван ден Брука, которые в целом разделяет эту теорию, однако предлагает не упрощать ситуацию: *Broek R., van den. The Present State of Gnostic Studies*. — *Vigiliae Christianae* 37 (1983). P. 41–71.

² *Reeves John C. Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Tradition*. Leiden: Brill, 1996.

³ *Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Louvain; Paris: Peeters, 1995. В этом сборнике общая постановка проблемы содержится в статье: *Williams M. A. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s)*. P. 3–50; о сетианском гностицизме вновь пишет: *Turner John. Typologies of the Sethian Gnosis Treatises from Nag Hammadi*. P. 169–220.

⁴ В частности, кодексы NH I, XI и VII, с одной стороны, и NH II, III, IV, XIII и СВ 8502, с другой, являют внутреннюю структуру и логику, а также схожи по физическим характеристикам. Над первой из этих серий работали два кописта, причем они даже оставляли друг для друга место. Трактаты этих кодексов по преимуществу «валентинианского» содержания. Другая серия, напротив, примечательна тем, что в каждом из этих кодексов содержится *Апокриф Иоанна*, причем он в большинстве случаев идет первым. Остальные трактаты также связаны с именем Сета. И как замечает Уильямс, хотя расположение трактатов в том или ином кодексе, как и следует ожидать, во многих случаях обусловлено просто наличием свободного места, составители, по всей видимости, воспринимали эти тексты как некое теологическое целое (*Williams M. A. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s)*. P. 3–50. esp. 39–41).

Практически только Симона Петремени, из недавних публикаций, Аластер Логан предлагают противоположный сценарий.¹ Возражает против этой гипотезы и Кристоф Маркшиз, правда, в ином контексте, как мы увидим это ниже.² На протяжении почти 600 страниц первая из этих исследовательниц доказывает, что основные постулаты гнозиса не могут быть поняты вне христианского контекста, заданного Павлом и Иоанном. Она пытается показать, что нехристианские гностики позаимствовали свой миф у «гностиков» Ириней и тех, которые сочинили *Апокриф Иоанна* и подобные трактаты, а наоборот, *Апокриф Иоанна* — это позднейшая переработка системы Валентина. Первым гностиком, таким образом, оказывается Сатурнин, а Симон Маг большой проблемы не представляет, поскольку его система является изобретением ересиологов типа Юстина и Иринейя.

А. Логан предлагает ослабленный вариант этой теории. Гипотеза, которую (по моему мнению, достаточно успешно) она пытается доказать, можно сформулировать так: «Тот вариант мифа, который Ириней излагает в Adv. Haer. I 29, является более ранней версией исходного гностического мифа об Отце, Матери и Сыне, и именно он впоследствии претерпел изменения, в том числе “сетизацию”, и в конечном итоге превратился в тот миф, который мы находим в пространной версии *Апокрифа Иоанна*».³ Это предположение высказывал и Уиссе. Обратите внимание, что эта гипотеза сама по себе не отрицает существования иудейского гностицизма и восточных влияний на гнозис, а также опирается на доказуемую хронологию, поскольку мы точно знаем, что формально очерк Иринейя более древний, нежели коптские тексты. К тому же естественно предположить, что по мере развития миф должен скорее усложняться и обрастать новыми деталями, нежели упрощаться. Правда, мы снова возвращаемся к теории Иринейя о том, что этот миф и есть та «Лернейская гидра», из которой произошли все остальные гностические ереси (30, 15).

Таковы основные проблемы, которые нам предстоит рассмотреть при анализе гностического мифа. Пока что не будем присоединяться ни к одной

¹ *Pètrement Simone. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism.* Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. Paris, Editions du Cerf, 1984.] (Этой исследовательнице принадлежит, в частности, знаменитая книга: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens.* Paris, 1947). Перкинс и Ван ден Брук рассматривают эту новую работу как ретроградство, даже не удостоивая ее критики. На самом деле А. Логан предлагает некий средний путь: *Logan Alastair H. B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism.* Edinburgh, T&T Clark, 1996. О ней см. несколько ниже.

² Прежде всего см. его обширную работу: *Markschies Christoph. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* Tübingen, 1992.

³ *Logan Alastair. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism,* p. xx.

из этих точек зрения. Кроме собственно мифа, гностическая религия, как мы знаем, базируется на разветвленном экзегесисе откровенных текстов, как впоследствии ставших каноническими, так и апокрифических. Именно в такой последовательности построим и мы наш анализ. Именно, после вводного раздела, посвященного исследованию свидетельств ересиологов об истоках гностицизма и проблемы школьной его организации, сначала поэтапно рассмотрим гностический миф, а затем перейдем к экзегетическим опытам таких авторов, как Василид и его последователь Исидор, Гераклеон (ученик Валентина, которому принадлежит первый в истории опыт комментария на *Евангелие от Иоанна*), Птолемей и Марк, и рассмотрим критику этого экзегесиса христианскими апологетами.

2.2. Истоки гностицизма. К постановке проблемы

Ересиологи в один голос заявляют, что исток гностицизма лежит в некой доктрине, которая так и называется «гносис». Вполне вероятно, что это название или даже самоназвание относится и к тому «лжеименному гносису», о котором неоднократно упоминается в апостольских посланиях. В этом смысле раннехристианские писания, как вошедшие в новозаветный канон, так и апокрифические,¹ являются важным свидетельством о раннем гностицизме. Как справедливо отмечает Курт Рудольф,² этот оче-

¹ Причем апокрифы не обязательно являются более поздними, нежели «канонические» тексты, как это обычно утверждается церковными авторами. Не вошли они в канон не потому, что поздние, а потому, что излагают иную, отличную от «канонической» версию христианской доктрины. О датировке христианских апокрифов и псевдэпиграфов см., например, предисловие к *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Ed. by J. K. Elliott. Oxford: Clarendon, 1993. Подробнее см.: *Metzger Bruce M. The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon, 1987.

² *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. P. 299; см. т. ж.: *Gnosis and Gnosticism — the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament*. — *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden: Brill, 1995. P. 34–52, esp. p. 50–52. Общий обзор исследований по этой теме см.: *Robinson J. M. The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament*. — Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983. P. 1–18. См. т. ж. обширное исследование: *Koester H. Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Bd. 1–2. Berlin, 1980 (имеется перевод на английский язык, Philadelphia, 1982; в этой обобщающей работе по истории Нового Завета впервые гностические тексты принимаются во внимание в полном объеме). См. и его новую работу: *Koester H. Ancient Christian Gospels*. Philadelphia, 1990.

видный 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 гносисе, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны, и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Кроме того, сочинения, вошедшие в канон, не представляют собой единого целого и формировались на протяжении более ста лет (как минимум до середины второго века).¹ В этом смысле говорить о дохристианском, христианском и послехристианском (или христианизированном) гносисе не вполне корректно, поскольку мы не знаем, что такое «христианский» в начале второго века, когда появились первые гностические школы.

Одно из наиболее интересных исторических свидетельств содержится в *Послании Семи Церквям*, которое включено в *Откровение Иоанна*.² Здесь говорится о неких последователях Николая и других лжепророках (Rev. 2: 6, 15),³ которые распространили свое влияние на церкви в Малой Азии (в Эфесе и Пергаме) и дела которых, с точки зрения автора этого письма, заслуживают всяческой ненависти. Что это были за дела, не сказано,

¹ В то время как основные послания Павла (I Thess., Gal., I–II Cor. Phil., Rom. Phil.) могут (по крайней мере, в своей основе) относиться ко второй половине первого века, пасторальные послания и послания Иоанна едва ли возникли ранее конца первого века, а такие тексты, как II Petr., обычно датируются примерно 140 г. Однако эти датировки базируются в основном на текстуальных наблюдениях, поэтому мы никогда не можем быть в них уверенными. Но основная проблема состоит не в этом. Раннехристианские тексты постоянно выправлялись из доктринальных соображений. Так что даже если какие-то части «подлинных» посланий и восходят к первому веку, можно не сомневаться в том, что они были осовременены во втором веке в духе текущей полемики. Об этом см. новую книгу Барта Эрмана *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford, 1993). Следует отметить, что «для нас» это хорошо, поскольку таким образом мы утратили памятники древнего христианства, но приобрели источники по истории гносиса.

² Правда, само это произведение довольно позднее (первая треть второго века). Однако это послание может представлять собой более ранний фрагмент начала второго века или даже конца первого. Действительно, первое упоминание об *Откровении* находим у Паппия (ок. 60–130), точнее, просто сообщается, что он упомянул его (Eus. HE VI 14, 1). Цитируют этот текст с одобрением такие ранние авторы, как Теофил Антиохийский, Климент Александрийский и Ориген. Дионисий Александрийский (ум. ок. 264) отрицал его авторитетность и совершенно справедливо высказал сомнение в том, что автор его — это апостол Иоанн, полагая, что сочинил его, как и одноименное Евангелие, гностик Керинт (ap. Eus. HE VII 25, 1–2). См. т. ж.: Barrett C. K. *Gnosis and the Apocalypse of John*. — Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983. P. 125–137.

³ Прежде всего Валаама, о котором см.: Jud. 11; II Petr. 2: 15 и др.

однако отмечается, что они исповедуют знание «тайн Сатаны» (2: 24).¹ Ере-сиологи поместили этих последователей Николая в каталог ересей, не до-бавив, однако, никаких новых деталей об их учении. Сам Николай, согласно Иринею, — это не кто иной, как один из семи диаконов *Деяний Апосто-лов* 6: 5.² Более подробно (однако, неизвестно на основании каких источ-ников) о Николае и его последователях («которые исказили учение масте-ра») говорит Климент:³

«Аристипп Киренский подобен тому софисту, который уверяет, что он зна-ет истину. Когда его обвинили в том, что он слишком долго общается с не-кой куртизанкой из Коринфа, он им ответил: “Но ведь это я использую Ла-иду, а не она меня!”⁴ Те, кто считают себя последователями Николая, учат о подобном же. Они по-своему истолковывают его слова: “Плоть должна служить не по назначению (δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί)”.

...Итак, об общности жен среди карпократов мы сказали достаточно. Од-нако, 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 при-вел 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 соответ-ственно, просто и некритично. Однако, насколько я знаю [интересно, отку-да? — Е. А.], Николай жил только со своей законной женой...»⁵

Наиболее ранние и, вероятно, подлинные послания апостола Павла в этой связи особенно интересны.⁶ Оппоненты Павла, против которых на-правлены его аргументы в *Первом послании к Коринфянам*, очевидно,

¹ Или «познали глубины Сатаны» ἐγνώσαν τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ. См.: Barrett. P. 128. Этот автор отмечает, что эта фраза не обязательно означает обвинение в сатанизме. Как раз напротив, вполне вероятно, что эти гностики знали тайны Са-таны в том смысле, что знали, как с ним бороться и как победить его (и это типично гностический мотив). Именно поэтому они спокойно прикасались к жертвенной еде и пользовались услугами храмовых проституток, не страшась его. Именно так же, судя по всему, рассуждали и последователи Карпократы. Духовное (как золо-то в грязи) не может быть запятнано телесным.

² Adv. Haer. I 26, 3.

³ Strom. II 118; III 25,5–26,2.

⁴ О киренаике Аристиппе см.: Diog. Laert. II 85–6. Сам анекдот довольно попу-лярен, см.: Diog. Laert. II 76; Stobaeus, Florilegia 17,18.

⁵ Барретт по этому поводу замечает: «Clement of Alexandria does his best to save the reputation of Nicolas» (id., p. 127).

⁶ См.: Schmithals W. *The Corpus Paulinum and Gnosis*. — Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983. P. 107–124.

были «гностиками» (I Сог. 8: 1–3).¹ Они считают, что им «все позволено» (I Сог. 10: 23) и они *уже* спасены (I Сог. 15: 29–32). Однако и сам Павел говорит о различии между духовными и телесными людьми. Только последние «участвуют в славе» (I Сог. 2,10–3,18) и *свободны от закона* (I Сог. 12: 13), в то время как первым духовное кажется неразумием. Евангелие скрыто от тех, кому *суждено* погибнуть, Бог этого мира *затемнил* глаза не верящим и не дает им увидеть славу Христа, который является подобием Бога (II Сог. 2: 15). Закон установлен ангелами (Gal. 3: 19). Пассаж из II Сог. 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.).²

Так называемые Пасторальные послания (вероятно, начала второго века) содержат упоминания о гностицизме если не как об оформленном движении, то, по крайней мере, как определенном стиле мышления: «Тимофей, бойся того, что лживо называется гносисом, поскольку, увлекшись им, некоторые утратили веру (I Tim. 6: 20)». Очень краткое *Послание Иуде* (также начала второго века) упоминает о «любовных пирах» гностиков. Эти послания, как отмечает в недавней статье Жиль Куиспел, являются хорошим свидетельством о гностицизме в Риме в середине второго века. Действительно, как показывает исследование,³ эти послания, отсутствующие в каноне Маркиона (то есть неизвестные до 144 г., когда Маркион был изгнан из Рима), были добавлены в это время именно в «западный» вариант канона, составление которого началось в Риме в середине второго века. Причем, как отмечает Куиспел, эта деятельность по исправлению текста и

¹ Cf. *Pearson B. A. The Pneumatikos-Psychikos Terminology. Missoula, Mont., Scholars, 1973.*

² Впрочем, это послание также многими авторами рассматривается как позднее и не принадлежащее Павлу.

³ *Quispel Gilles. Marcion and the Text of the New Testament. — Vigiliae Christianae 52 (1998). P. 349–360.* Он опирается в этой статье на след. новые работы: *Clabeaux J. A Lost Edition of Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus attested by Marcion. Washington, DC, 1989; Schmid U. Marcion und sein Apostolos. Berlin, 1995.* Эти авторы относительно независимо друг от друга доказали, что (вопреки расхожему мнению) Маркион исправлял текст очень незначительно, следовательно, те варианты чтения, которые сохранились у Маркиона (при должном и критическом их анализе), являются важным источником сведений о состоянии евангельского текста до его римской редакции, в результате которой появился «западный» канон. В частности, оказывается, что эти редакторы фактически закончили то, что начал Маркион, а именно очистили тексты от наиболее явных противоречий с иудейскими писаниями. Маркион двигался в правильном направлении, таким образом, однако делал это слишком радикально, поэтому впоследствии оказался в общем списке еретиков.

составлению канона имела не только филологическую, но и теологическую составляющую. Тексты не только исправлялись и приводились в согласие друг с другом. Вновь созданный «канон» должен был адекватно реагировать на те насущные теологические проблемы, которые появились во втором веке. Так в послании псевдо-Павла Тимофею (II Tim. 2: 13) появляется упоминание о еретиках, которые утверждали, что воскресение избранных уже произошло. Но именно об этом говорится в *Письме к Регину* (или *Трактате о воскресении*) (Ep. ad Reg. 49, 13–15; NH I 4), авторство которого приписывается если не самому Валентину, то его ближайшему окружению. Пассаж из I Tim. 4: 3, осуждающий тех, кто призывает воздерживаться от мясной пищи, тем самым отвергая божественное творение, мог быть направлен против Татиана и «энкратитов». По крайней мере, именно в этом их обвиняет Климент и другие христианские авторы. Кстати говоря, знаменитое место из I Tim. 6: 20, на котором столько построено ересиологами, могло, как предполагает Куиспел, быть направлено именно против Маркиона. В самом деле, начиная с середины второго века, правоверные христиане могли в новом и «авторитетном» тексте Писания прочитать, что сам Павел предупреждал об «антифесах лжеименного гносиса». Но именно такое название (*ἀντιφῆσαις*) имело произведение Маркиона, опубликованное в Риме в 144 г., в котором доказывалось, что Ветхий и Новый Заветы несовместимы друг с другом.

До недавнего времени считалось, что формирование «западного» канона завершилось к концу второго века. При этом александрийская Церковь рассматривалась в этой связи как аномалия. Об этом говорит, например, Хансон, отмечая, что «александрийская школа отличалась своеобразным отношением к канону»:

«У нас имеются свидетельство канона Муратори (Canon Muratori), доказывающее, что во времена Климента идея закрытого канона была распространена на Западе, однако что касается Александрии, концепция закрытого апостольского канона здесь во времена Климента и Оригена совершенно точно не известна».¹

Возникновение западного канона во втором веке по сути доказывается одним-единственным документом, так называемым фрагментом Муратори, неким текстом, который итальянский гуманист Лодовико Антонио Муратори опубликовал в 1740 г. в качестве примера того, насколько средневековые переписчики плохо знали латынь и небрежно копировали свои источники. Говоря о возникновении восточного канона, обычно ссылались на Пешитту, но в последнее время доказано, что Пешитта возникла не ранее четвертого века. В результате фрагмент Муратори приобрел еще боль-

¹ Hanson R. P. C. Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954. P. 143–144.

шее значение. Однако в недавнее время, начиная с работы Сундберга,¹ исследователи все чаще говорят о его неаутентичности. В новой работе Джеффри Ханемана доказывается, что, во-первых, этот фрагмент имеет восточное, а не западное происхождение, следовательно, не может служить источником по истории западного канона, и во-вторых, в действительности он датируется не вторым, а четвертым веком.² Однако данная работа, как отмечает сам автор, просто расставляет все на свои места, поскольку этот фрагмент, если его датировать вторым веком, представляет собой необъяснимую аномалию, которая долгое время мучила исследователей. Так что избавиться от этого свидетельства, которое возникло в современной истории Нового Завета по ошибке, — это большое облегчение. Итак, новозаветный канон возник в конце четвертого века, и процесс его формирования был более плавным, комплексным и длительным, нежели считалось ранее. И это обстоятельство было осознано исследователями во многом благодаря прогрессу в гностических исследованиях.

Очевидно, что говоря о втором веке, необходимо различать между терминами «Писание» и «канон», а также между словом «канон» в обыденном смысле (мерка, правило) и «каноном» как *terminus technicus*, означающим определенное и закрытое собрание текстов. Хотя такие авторы, как Климент или Ириней, говорят о каноне и даже «церковном каноне», они имеют в виду скорее церковное «правило», нежели канон в техническом смысле, и этот последний термин во втором веке еще не известен. Точно так же, наличие Писания вовсе не предполагает существования канона. Канон вторичен по отношению к Писанию и имеет скорее политическую природу. Это закрытый список текстов Писания, отобранных по определенным критериям и утвержденных определенным авторитетом или властной структурой. Канон не мог возникнуть раньше того времени, когда христианство стало государственной религией. Во втором же веке было Писание, но канона еще не существовало.

Как показывают новые исследования, христианская Церковь не только не унаследовала канона писаний от иудеев (поскольку в момент выделения христиан из синагог такового еще не существовало), но и формировала свой канон ветхозаветных писаний в полемике с иудеями. В результате в христианский канон в конечном итоге вошло гораздо большее число иудейских

¹ *Sundberg A. C.* The Old Testament of the Early Church. London, 1964. В этой работе показано, что иудейский канон формировался одновременно с христианским, а следовательно, христиане не имели перед собой образцового набора иудейских писаний.

² *Hahneman G. M.* The Muratorian Fragments and the Development of the Canon. Oxford: Clarendon, 1992 (о происхождении, языке, датировке и возможном происхождении фрагмента, с. 5–33; об ошибочности датировки по *Пастырю* Германа, вывод, с. 71–72; об особенностях фрагмента, с. 183–214; заключение и новая датировка фрагмента, с. 219–220).

писаний, а древнейшие описания иудейского канона (у Мелитона и Оригена) составлены с отчетливо выраженными полемическими целями.

Ранние христианские авторы устную традицию предпочитали письменной. Так, по словам Евсевия, Паппий прямо утверждал, что никакое письменное слово не заменит устное наставление (HE III 39, 4). Несколько ниже, однако, сообщается, что, по словам Паппия, «Матфей собрал речения на еврейском языке и истолковал (или перевел?) их, как смог» (39, 16). Кроме того, Паппий упоминает о Марке, защищая его собрание речений от критиков (которые, вероятно, упрекали его в неполноте или хаотичности). Известно, что Маркион использовал только Евангелие от Луки, вероятно потому, что другие ему были неизвестны. Напротив, Юстин несомненно знал Евангелия от Матфея и от Луки (или их протограф), однако Евангелие от Марка ему было неизвестно (Dial. 49 = Mt. 17: 10–13; cf. Dial. 76, 81, 95, 100; Apol. I 17, 63, 66). Евангелия от Иоанна в это время, по-видимому, просто не существовало. При этом Юстин не придает этим текстам такого же значения, как речениям Иисуса и посланиям апостолов. Следует понимать, что из того факта, что то или иное речение находится в том или ином известном нам Евангелии, вовсе не следует, что наш автор использовал именно этот источник. Для того чтобы спасти ситуацию и объяснить неточность цитат или иную их последовательность, исследователи часто прибегают к таким, например, аргументам, как заявление, что Юстин, мол, цитирует по памяти, отсюда и разночтения. Юстин вполне мог пользоваться другим источником или действительно цитировать по памяти, только мы не знаем откуда и, учитывая краткость цитат, едва ли узнаем. Такие труды, как *Диатессарон* Татиана, указывают на то, что несколько конкурирующих версий Евангелия сосуществовали одновременно и отражают стремление создать одно синоптическое повествование о жизни и речениях Иисуса во второй половине второго века (ок. 170 г.). Примечательно, что Татиан отнюдь не критиковался за этот труд, напротив, этот текст получил значительное распространение и был вытеснен только после того, как сформировался канон из четырех Евангелий. Кроме Евангелий в виде повествований о деяниях и изречениях Иисуса имели хождение простые собрания речений, подобные так называемому Евангелию от Фомы (NH II 2).¹ Эти последние также могли быть использованы такими авторами, как Юстин и Матфей, независимо друг от друга, отсюда и параллели. Кроме того, имели хождение многочисленные другие Евангелия, также, вероятно, составленные на основании исходного собрания изречений Иисуса. Последователи Валентина, по сло-

¹ Примечательно, что *Диатессарон* содержит много параллельных мест с этим гностическим Евангелием. См.: *Quispel G. The Gospel of Thomas and the New Testament. — Vigiliae Christianae* 11 (1957). P. 189–207. Очерк исследований по этой теме см. в: *Robinson J. M. On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa).* — Hedrick Ch., Hodgson R., ed. *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity.* Peabody, Mass., 1986. P. 127–175.

вам Иринея, пользовались неким Евангелием Истины, и мы не знаем, этот ли текст был обнаружен в составе коптской гностической библиотеки. Согласно Клименту, гностик Теодот цитировал Евангелия от египтян и от Фомы. Евангелие от египтян использовал Юлий Кассиан (Clem., Strom. III 13). Это же или какое-то иное Евангелие от египтян использовали наассены (Hipp., Ref. V 7). Последователи Николая, по словам Климента, использовали некое собрание, восходящее к Матфею (Strom. III 4), однако и сам Климент цитирует этот источник (Strom. II 9; VII 13). Какое-то Евангелие от египтян ему также известно и он цитирует его несколько раз (II 9, указывая источник; V 14, анонимно), никак не высказываясь о его авторитетности. В другом месте он цитирует неизвестное высказывание Иисуса, говоря, что это «Писание» (I 17). В другой книге он приводит еще одно неизвестное речение, просто говоря при этом, что он «цитирует то же Евангелие» (V 63, 7). Можно указать и еще ряд пассажей неизвестного происхождения (I 94, 5; II 70, 5; I 158, 2; III 97). Высказывания Иисуса, не вошедшие в канон, цитирует и Ориген (cf. Hom. in Ps. 42; In Joh. 19, 2). Он также цитирует Евангелие от египтян, в отличие от Климента, выражая сомнение в его аутентичности (In Joh. 2, 12), однако, составляя в своей *Гомилии на Евангелие от Луки* (2) список отверженных Евангелий, это туда не помещает. Как и Климент, Ориген по-прежнему придает гораздо большее значение посланиям апостолов. Аналогичного мнения придерживался и Тертуллиан, говоря, что Лука не апостол, а всего лишь ученик апостола, а следовательно, уступает по авторитету апостолу Павлу, равно как этот последний уступает остальным апостолам (Adv. Marc. 4, 2; см. аналогичные рассуждения Иринея Adv. Haer. III 1,1; 11, 8; 15, 1).

Евангелие от Иоанна не только очевидно допускает гностическое толкование, но и содержит многочисленные характерные образы из «гностического мифа».¹ Для того чтобы понять это, достаточно просмотреть комментарий Гераклеона, многочисленные фрагменты которого сохранены, в основном, Оригеном. Спасение в этом Евангелии также определяется в гностических терминах (17: 3). Как отмечает Курт Рудольф,² 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

¹ См. Rudolph K., Gnosis. P. 305–306; Fisher K. M. Der johanneische Christus und der gnostische Erloser. — Gnosis und Neues Testament. Ed. K. W. Troger, S. 245–266; две статьи в: Hedrick Ch., Hodgson R., ed. Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Peabody, Mass, 1986 (MacRae G. W. Gnosticism and the Church of John's Gospel. P. 89–96; Koester H. Gnostic Sayings and Controversy Tradition in John 8: 12–59. P. 97–110).

² Gnosis. P. 306.

примером такой внутрехристианской гностической полемики.¹ Как и в посланиях Павла, сам термин «гносис» здесь имеет положительное значение. Вопросом является то, что считать истинным гносисом.² Впервые четвертое Евангелие цитируется Татианом (ок. 160 г.), однако, по словам Ипполита (Ref. VII 22), уже гностик Василид использовал его (ок. 130). С другой стороны, христианские авторы, не причастные гностицизму, не использовали и не упоминали это Евангелие до конца второго века.³ По всей видимости, отсюда можно заключить, что это Евангелие использовалось прежде всего в гностических кругах или даже происходило из них.⁴ Кроме того, именно оно активно использовалось монтанистами (вероятно, благодаря упоминаемой там фигуре Параклета, которого отождествляли с «новым пророком» Монтаном).

Итак, несмотря на их проблематичность и сомнительную историческую достоверность, свидетельства христианских писаний о гностической доктрине заслуживают самого пристального внимания. Я ограничился здесь несколькими примерами.⁵ Вдаваться в этот предмет сейчас представляется излишним, поскольку мы уже рассматривали примеры гностического экзегесиса, и впоследствии читатель еще встретится с многочисленными аллегориями Ветхого и Нового Заветов, истолкованными «гностическим» образом.

Вернемся к Иринею. Вполне в духе Нового Завета говоря о «лжеименном гносисе» (АН Pref., III 4, 3; I 1, 2, etc.), этот ересиолог в то же время

¹ См. в этой связи классическую работу: *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Berlin, 1952).

² Это явление, вообще говоря, выходит за рамки христианства. Самым ранним нехристианским автором, говорящим о (христианском?) гносисе, является, вероятно, Цельс (ар. Origen., Contra Cels. V 61). Концом первого века датируется самый «гностический» трактат герметического корпуса *Поймандр*. Наконец, о гностиках пишет Плотин. В этой связи упомяну новую книгу о «гностицизме» Плотина: *Sinige Th. G.* Six Lectures on Plotinus and Gnosticism. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1999.

³ Впервые этот текст с одобрением цитируется Теофилом Антиохийским (ок. 180), затем Иринеем (именно он — сознательно или нет — отождествил пресвитера Иоанна, автора Евангелия, и апостола Иоанна). Ипполит сочинил специальное произведение в защиту этого Евангелия (ок. 230). О том, что многие не признают этого текста, сообщает Иринея (Adv. Haer. III 11, 9). Как я уже отмечал ранее, авторство этого Евангелия приписывалось гностику Керинту.

⁴ Подробнее см.: *Sanders J. N.* The Fourth Gospel in the Early Church. Cambridge, 1943; *Wiles M. F.* The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church. Cambridge, 1960.

⁵ 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.

неоднократно повторяет, что система Валентина — это развитие доктрины неких «гностиков».¹ Этот сюжет нуждается в анализе.

Перед тем как вкратце изложить то, что он считал учением самого Валентина, и остановиться на разногласиях среди его учеников, Иринея заявляет: «...Валентин адаптировал к своему учению первоначально так называемых гностиков (gnosticoi)... (Irenaeus, Adv. Haer. I 11,1; ap. Epiphanius, Panarion XXXI, 32, 2)».

Затем, перед тем как перейти к изложению доктрины Симона из Гитты, которого, вслед за Юстином, он считает первым гностиком, он говорит: «...поэтому мы решили, что сначала нужно сказать о его источнике и корне, чтобы, узнав об их глубочайшей “бездне”, вы постигли, какое дерево принесло такой фрукт (22, 2)».

Изложив, кроме воззрений Симона, теории таких ранних гностиков, как Сатурнин, Василид, Карпократ, Керинт, Кердон, Маркион и Татиан, а также теории «эбионитов», «энкратитов» и вышеупомянутых николаелитов, он говорит: «Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. — Кроме них, множество “гностиков” “вылезли” из учения последователей вышеупомянутого Симона, как грибы из земли (29, 1)».

Затем идет та самая секция о «барбело-гностиках», которая во многом совпадает с тем, что мы знаем из коптского *Апокрифа Иоанна*. Эта секция не связана с предыдущей и начинается и заканчивается она, как видим, неким отличным от всего предыдущего заключением. Симон Маг уже не называется отцом всех ересей. Более того, термин «барбело» может быть поздней

¹ Вопреки утверждению Петремен, которая, основываясь на трудах столетней давности Lipsius (1875), Hildenfeld (1884), продолжает полагать, что термин «гностики» — это то же самое, что в апостольских посланиях называется «лжеименным гносисом», а поэтому он должен рассматриваться в собирательном значении, как обозначающий всех гностиков. Но ведь, во-первых, апостолы не говорят о гностиках, но только о гносисе, а во-вторых, валентиниан или офитов Иринея почему-то гностиками не называет (в отличие от Ипполита, который уже использует этот термин в расширительном значении: V 23, 3; VII 35, 1; 36, 2; IX, 4). *Pétrément. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. P. 352, 358, et passim. С другой стороны, маловероятно, что «гностиками» себя называли сами гностики, хотя бы потому, что это название (что-то типа «знатоки») содержит в себе некую долю сарказма. Подробнее об употреблении этого термина см.: *Smith Morton. The History of the Term Gnosticos. — Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton. Vol. 2. P. 796–807. В этой статье, в частности, говорится о вероятном платоническом и неопифагорейском происхождении этого термина, который действительно не употребляется ни в Септуагинте, ни в Новом Завете, в том числе учитывая апокрифы. Критика этой статьи: Петремен, с. 360 сл. Отвергает гипотезу Смита и Марк Эдвардс: *Edwards M. J. Gnostics and Valentinians in the Church Fathers. — Journal of Theological Studies* 40 (1989). P. 26–47. К этому сюжету мы еще вернемся в следующем разделе данной главы.

гlossой, а изложение доктрины «барбело-гностиков» почему-то Иринею прерывается без какого-либо вывода и далее идет речь о неких «иных» гностиках (просто: *alii autem rursus portentuosam loquuntur*), причем миф скорее *продолжается*, нежели начинается заново. И речь там идет о Ялдаваофе и его матери, которая — выполняя ту же роль — Барбело более не называется (см. все эти тексты во второй части, раздел 3.1–2),¹ но миф *Апокрифа Иоанна* согласуется и с учением этих «иных» гностиков. Так что в целом мы имеем несколько разорванное, но полное изложение версии некоего мифа от сотворения мира до конца истории.²

И только после изложения учения офитов Иринею заключает: «...tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera de³ Valentini schola generata est — сколь (неразумны) мнения этих (гностиков), от которых, подобно многоголовой Лернейской гидре, произошла тварь,⁴ которая превратилась в школу Валентина (30, 15)». Нечто

¹ Rousseau—Doutreleau, *Introductio*, SC 263. P. 296–299; SC 264 (I 29, 1. P. 358, fnt. 1). *Wisse*. Library. P. 213–215 полагает, что такая структура была присуща источнику Иринею; *Perkins*. *Irenaeus and the Gnostics*. P. 193–200 доказывает, что композиция этого места принадлежит самому Иринею.

² Следует отметить, что это не единственный случай, когда Иринею прерывает один источник и начинает другой, тематически продолжающий предыдущий. То же самое, как это доказывает параллельная секция в *Извлечениях из Теодота Климента*, происходит и в его изложении основного мифа валентиниан. И точно так же разрыв возникает между космогонией и антропогонией. Это обстоятельство мы подробно рассмотрим впоследствии. Следует отметить, что некоторые гностические тексты, например *Eugnostos* (NH III 3; V 1), также касаются только истории до сотворения мира. (О композиции и философском содержании этого трактата см: *Van den Broek R. Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostos, Philo, Valentinus, and Origen*. — *Roots of Egyptian Christianity*, ed. Pearson B. Philadelphia, 1986. P. 190–203.) Греер полагает (не убедительно), что в нашем случае избирательность Иринею можно объяснить его задачей, поскольку его основной интерес в этой секции — это теология: *Greer R. A. The Dog and Mushrooms: Irenaeus' view of the Valentinians assessed*. — *Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton. Vol. I. P. 170.

³ Издатели (Rousseau—Doutreleau) опустили этот предлог, однако, следуя работе *Sven Lundstrom*. *Die Ueberlieferung der lateinischen Irenaeus-Uebersetzung* (Uppsala, 1985, S. 12), большинство исследователей отменяет это исправление как излишнее. Структура этой фразы, вероятно, повторяет греческий оригинал. Предлог *de* — это остаток греческого генитива (cf. I 8, 3: *de mediis*). Текст мог выглядеть примерно так: τὸ πολυκεφαλῶν θηρίων τῆς τοῦ Οὐαλεντίνου σχολῆς. См. *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy*. P. 7, note 39.

⁴ *Fera*, скорее всего, соответствует греческому *θηρίον* и может в расширительном смысле означать змею. *Generata est* хорошо соотносится с другим выражением Иринею. Говоря о Марке, ученике Колорбаса, он высказывается о его учении следующим образом: «...такова matka, в которой зародилась “тишина” Колорбаса (...vulvam et exceptorium Colorbasi Silentii — I 14, 2)».

подобное говорится и в заключительной фразе первой книги и несколько раз впоследствии (например, в начале третьей книги, правда, образ гидры более не повторяется).¹ Вероятно, ведомый ассоциацией со змеей, он говорит далее, что и сама София иногда представляется в виде змеи (это удивительно и другими источниками не подтверждается), и заканчивает раздел небольшой секцией о каинитах (см. II 1.4.4), о которых до этого ничего не говорилось, несмотря на то, что, по его словам, он «собрал» их книги. Не похоже на Иринея, чтобы он не изложил такой выигрышный для его теории миф о «мировой матке», если бы он действительно обладал этой книгой.

Заканчивает первую книгу Иринея такими словами:

«A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... — от таких родителей и прародителей происходит Валентин и его последователи, как это показывают и сами их речения и доктрины...»

Итак, система Валентина происходит от Симона и «гностиков», однако кто из них «отец и мать», а кто прародители? Если принимать образ гидры всерьез, то, по-видимому, родители — это «гностики». Но с другой стороны, Иринея эксплицитно называет Симона отцом всех ересей.

Как объяснить такое наслоение двух гипотез о происхождении гносиса Валентина? Естественно предположить, что одна из них принадлежит не Иринею, а автору того источника, которым он пользуется. Известно, что заявление о том, что Симон был отцом всех ересей и антихристом, было «идеей-фикс» Юстина. Предположение о том, что Иринея пользовался трудом Юстина, было высказано уже давно, однако сам Иринея далеко не всегда ссылается на него (он упоминает Юстина, например, в I 27, и к этому факту мы еще вернемся). Это может указывать на то, что в действительности он пользоваться каким-то промежуточным источником или источниками, которые так или иначе восходят к *Синтагме* Юстина.² В конце концов, трудно ожидать, что после Юстина и до Иринея не было людей, которые захотели бы продолжить дело опровержения ересей. Такая гипотеза действительно хорошо объясняет многослойность заключительной части первой книги труда Иринея, а также наличие в ней специальной секции о «школе

¹ Ср., например, II 13, 8: adversus reliquos Gnosticos, aquibus et hi initia emissio-nium accipientes, convicti sunt in primo libro. О «falso cognaminati Gnostici» говорится и в последующем разделе (13, 10).

² Это предположение было впервые подробно развито более сотни лет назад: *Lipsius R. A. Zur Quellenkritik des Epiphanius*. Vienna, 1865, а также *von Harnack A. Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*. Leipzig, 1873. Примечательно, что эти авторы в результате получили два очень различных варианта *Синтагмы* Юстина. В результате Липсиус предположил, что источником Иринея является другая, более близкая по времени антиеретическая сумма: *Lipsius R. Die Quellen der ältesten Kerzergeschichte*. Leipzig, 1875.

Валентина» (I 11, 1 sq.), которую мы подробно рассматриваем в следующем разделе.

По этой, видимо, причине от детального изложения того, что он знал лично (прежде всего это касается системы «школы Птолемея», а также воззрений Маркиона и Марка, которые излагаются исключительно детально), он переходит к конспективному изложению очень разрозненных доктрин. По всей видимости, к этому ересиологическому труду относятся разделы I 23–27 (от Симона до Татиана, возможно, с некоторыми добавлениями самого Иринея), I 11–12 (о Валентине и его школе). Это предположение высказал еще Липсиус, отмечая, что Иринея, скорее всего, разделил свой источник на две части, отдельно выделив секцию о Валентине. Это предположение порождает хронологическую проблему. Поскольку Юстин написал *Синтагму* ок. 145 г., он не мог знать о Птолемея, современнике Иринея.¹ Использовал ли Иринея другой источник или же сам его дополнил? Если читатель обратится к I 12, 1, я полагаю, у него не останется никаких сомнений в том, что верно первое из этих предположений. Во-первых, эта краткая сводка «учения Птолемея» не очень соответствует тому, что он только что изложил в таких душераздирающих деталях (I 1–8), также приписывая это школе Птолемея. В этом разделе Ум, например, порождается (точнее, «является образом») Желанием, в то время как несколькими главами выше он же говорил, что Ум является порождением Мысли («Тишины»), что является правильным утверждением в том смысле, что это более соответствует гностическому мифу. Если Иринея знал Птолемея или его последователей, он бы не удовлетворился таким фрагментарным сообщением. Так что Иринея не просто механически скопировал другой источник, но и худший и менее информированный, нежели он сам. Однако в рамках секции I 23–28 также можно выявить некую неоднородность. Раздел I 28, например (идуший сразу после упоминания о Юстине), плохо связан с предыдущим, поэтому также может быть последующим добавлением, восходящим к иному источнику.

Аналогичное объяснение принимает Уиссе в вышеупомянутой статье. Он утверждает даже, что кратко излагая воззрения каинитов, Иринея механически копирует первое лицо единственного числа своего источника («я собрал их книги»), поэтому у читателя создается впечатление, что Иринея сам читал все это, хотя, как я уже указывал, в таком случае странно, что он его излагает столь кратко.² Однако, как справедливо замечает Уиссе, попытки вычленить *Синтагму* Юстина из первой книги Иринея и тому подобные опыты неоправданно осложняют нашу задачу (с. 214). Очевидно, у нас есть все основания считать, что *successio hereticorum*, раздел о

¹ Cf. *Henrici G.* Die valentinianische Gnosis und heilige Schrift. Leipzig, 1871. S. 40.

² *Wisse F.* The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. — *Vigiliae Christianae* 25 (1971). P. 205–223, esp. 215, fnt. 44.

школе Валентина (за исключением, вероятно, нескольких полемических экскурсов, таких как I 11, 4; 12, 2) и добавочные секции, типа этой заметки о каинитах, Ириней в самом деле копирует или адаптирует из своего источника, и этот источник действительно мог восходить к *Синтагме* Юстина, поскольку основной задачей этого текста была попытка доказать, что все ереси восходят к Симону.

Дела с секцией о «барбело-гностиках» и последующей (I 29–30) обстоят гораздо хуже. Откуда Ириней взял это? Как так случилось, что фактически сделав заключение в I 28, он переходит к совершенно новому материалу и в конце приходит еще к одной гипотезе о происхождении гносиса? Ответ на эти вопросы мог бы многое прояснить. Идея о «школьной» преемственности между еретиками неисторична, хотя и была, по-видимому, весьма распространена в его время. Второе же предположение является гораздо более здравым. Если Ириней располагал текстом, который он излагает в I 29 и который является, как мы теперь знаем, какой-то версией *Апокрифа Иоанна*, то он сам мог прийти к этой мысли в результате сравнения этого прообраза *Апокрифа Иоанна* и того мифа, который он приписывает школе Птолемея. Эти два мифа действительно похожи.

Уиссе (с. 215–216) полагает, что у нас нет оснований считать, что Ириней сам читал этот источник, хотя бы потому, что излагает он его очень фрагментарно и местами некорректно, не упоминая даже названия. Конечно, издателю синоптической версии *Апокрифа Иоанна* виднее, однако учитывая, что это единственный случай, когда мы имеем возможность сравнить оригинал и его пересказ Иринеем или его источником, я бы не торопился с выводами. Если бы до нас дошел источник, который использовался в I 1–8, который заведомо пересказывается самим Иринеем (см. Adv. haer. ptef.), кто знает, что бы мы тогда сказали по поводу корректности его изложения? Я подозреваю, что несоответствий в этом случае было бы не меньше.¹ Примечательно также, что Ириней (или его источник) *не знает, как назвать этих еретиков*, и не находит ничего лучшего, как именовать одних просто «гностиками», а следующих «другими»! Очевидно, что в этом случае еще не выработалась готовая классификация, а вот последователи Ириней (Феодорит, Епифаний и др.) «других» уже называют «офитами», а не просто гностиками.² Может, по этой причине Ипполит необъяснимым образом

¹ На самом деле у нас есть один текст, на основании которого можно проиллюстрировать технику Ириней. Правда, это не оригинал, а также пересказ. Излагая гностический миф, Ириней, как уже отмечалось, во второй части (истории за пределами плеромы) пользуется тем же текстом, что и Климент во второй части *Извлечения из Теодота*. Из сравнения этих текстов (что я и проделываю ниже) видно, что в отличие от Климента Ириней копирует свой источник *очень фрагментарно и местами некорректно*.

² Точнее, Феодорит называет их «офитами, офинанами или сетианами», видимо, уже стремясь уменьшить количество сект, «плодящихся как грибы», объединяя

говорит, что и его змеепоклонники («наассены», и это больше напоминает самоназвание) также именуют себя гностиками (Ref. V 11)?

Тертуллиан, очевидно, под влиянием Иринейя, пишет: «...Валентин ожидал, что он станет епископом, поскольку был замечателен в своих познаниях и красноречии. Однако после того как ему предпочли исповедника (martyrii), он счел себя оскорбленным и покинул истинную Церковь...»

Затем говорится: «...Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus *colubro suo*¹ viam delineavit (Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4, 2)».

На что указывает этот *coluber*? Не найдя лучшего объяснения, издатель этого трактата предложил следующее исправление: *Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus, Colorbaso viam delineavit*.

Колорбас — это учитель Марка, более о нем ничего не известно. Далее Тертуллиан говорит о Птолемея, а о Марке, Секунде и Гераклеоне несколько позже, что порождает хронологическую проблему. Однако, как показал Куиспел, оказывается, что речь здесь идет о той же старой доброй гидре. Смысл пассажа становится понятным, если сравнить высказывание Тертуллиана и соответствующие места из Иринейя (I 30, 15 и 11, 1) с одним пассажем из поэмы *О природе вещей* Лукреция.² Действительно, сопоставив эти высказывания Иринейя со словами Лукреция (*denique quid Cretae taurus Lernaeaque pestis / hydra venenatis posset vallata colubris?* — *De rerum natura* V 26–27), легко понять, что «*colubro*» в этой фразе Тертуллиана относится к гидре, а следовательно, различные исправления, которые были предложены, чтобы сделать текст понятным, излишни. Это обстоятельство, к стати говоря, подтверждает начитанность Тертуллиана и его интерес к философии.

Так что перевести этот пассаж можно так: «...(и, подобно злобным духам), которые не могут найти себе покоя, пока не отомстят, со всей силою обрушился на истину. Он зачал от семени некоей древней доктрины и повторил путь этого змея».

Кроме того, мы располагаем еще одним аналогичным свидетельством, которое многие исследователи упускают из виду. В третьей книге *Стро-*

этих офитов с теми, о которых говорит Ориген (Haer. Fab. Com. I 14). Напротив, Епифаний, который, как мы знаем, принципиально не использует Оригена, говорит просто об офитах.

¹ Чтение Kroymann (1906). MS: *semini nactus colubroso*; Fredouille (1980): *semen nactus, Colorbaso*.

² *Quispel Gilles*. *Valentinus and Gnostikoi*. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 1–4. Cf. Ovid. *Ibis* 227. Эту интерпретацию отвергает Маркшиз: *Markschies Christoph*. *Nochmals: Valentinus und Gnosticoi*. — *Vigiliae Christianae* 51 (1997). P. 179–187 (см. подробнее ниже).

мат Климент Александрийский излагает некий гностический текст, сопровождая его таким комментарием (Strom. III 29,1–30,1):

«Их [то есть валентиниан и других ранних христианских гностиков?] доктрина (δόγμα) вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующий пассаж — то материнское чрево, которое зачало все их несуразные (доктрины). Не знаю, сами ли они написали все это (...), или же, услышав где-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее. Текст же таков: “Все было одним. Но поскольку Единственный решил, что не следует ему оставаться в одиночестве, он “испустил” из себя Дыхание. Затем он соединился со своим Дыханием и произвел Возлюбленного. Из него произошло его собственное Дыхание, и они произвели Силы, невиданные и неслышанные”, и так далее до слов “каждая от своего имени”. Если они, подобно последователям Валентина, считают сексуальное общение духовным, то их мнение до некоторой степени приемлемо (...)».¹

Далее (30, 1–2) Климент говорит о некой школе Продика, члены которой считали себя последователями Зороастра. Эти гностики полагали, что они являются детьми истинного Бога и вели себя соответственно: «Для царя, — говорили они, — закон не писан». Примечательно, что о книгах Зороастра, которые использовали гностики, говорит Порфирий (Vita Plotini, 16). Что касается несколько неожиданного в данном контексте замечания о Валентине, то Климент здесь явно отсылает читателя к самому началу третьей книги (III 1, 1), где он приписывает Валентину и его последователям точно такое же представление о природе брака.²

Как мы объясним это весьма примечательное вербальное сходство? От какого такого семени древней доктрины «зачали» валентиниане, а также последователи Продика и другие гностики? Следует также учитывать, что

¹ Ἐρρῆν δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἐκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παρὰ θήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα καὶ εἶτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὄρα τὴν ἀπόνοιαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδοντα δι' ἀκρασίαν), εἶτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκόοτες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἐν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνότητι μὴ εἶναι μόνῃ, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὄραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένας» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην.» εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικῶς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν ἀπεγνώκωτος ἐστὶ τὴν σωτηρίαν. τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικούς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσι, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς·

² Единственный раз, как я отмечал, употребляя выражение οἱ μὲν ἑμφί τὸν Οὐαλεντίου. Этот случай примечателен, и о нем мы еще скажем.

Климент, в отличие от Тертуллиана, независим от Иринейя, хотя Ле Бульвек такую зависимость склонен усматривать, однако без достаточных на то оснований. Так что мы имеем двух независимых свидетелей, которые цитируют два различных, но очевидно связанных с коптской гностической библиотекой трактата, считая их более древними и оказавшими влияние на Валентина и других последующих христианских гностиков. Нет у нас также и оснований не доверять этим свидетельствам. Не должны ли мы, в таком случае, принять их как соответствующие действительности, по крайней мере до тех пор, пока не доказано обратное? У нас также есть основания надеяться, что эти авторы не только знали то, о чем говорили, но и едва ли были заинтересованы в явной фальсификации, поскольку это сослужило бы им плохую службу в глазах современников (ведь, в отличие от Епифания, они говорили о современных им и весьма известных людях, возможно даже о личных знакомых). Наконец, по большому счету, никакими другими историческими данными о гносисе второго века мы не располагаем.¹

В другом месте (VII 41, 3) Климент снова говорит о последователях Продика и снова повторяет, что они присвоили себе право именоваться гностиками.² Примечательно, что на этот раз он высказывается о них как о οἱ ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν (что в данном случае означает «ересь» в христианском смысле этого слова, однако изначально термин αἵρεσις применялся по отношению к философским школам). Может ли такое словопотребление указывать на то, что, по мнению Климента, ересь Продика функционировала как определенная школа? Мы вернемся к этому сюжету несколько ниже.

Примечательна организация этой части третьей книги *Стромат*. Сразу после сообщения о школе Продика он говорит о том, что они практиковали «запретный» язык, что напоминает сообщение о каинитах у Иринейя и Епифания (Adv. Haer. 31, 2; Pan. XXXVIII 2–5). Несколько ранее (Strom. III 25, 5) Климент упоминает о последователях Николая, почти сразу после нашего пассажа сообщает нечто, напоминающее доктрину гностика Севера (34, 1), а затем говорит о неких Ἀντιπάκτας («противодействующих»). Не указывает ли это на то, что в данном случае Климент последовательно копирует материал из некой ранней *Синтагмы*, наподобие той, что использовал Иринейя, сопровождая эту информацию своими комментариями?

¹ Ибо коптская гностическая библиотека, несомненно, древнее, даже если сделать поправку на гипотетические греческие протографы. И немногочисленные исторические данные, которые содержатся в этой библиотеке, для своей интерпретации нуждаются в дополнительных сведениях.

² Ἐν ταῦθα γεγόμενος ὑπεμνήσθη τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινων ἑτεροδόξων, τούτεστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, παρεισαγομένων δογμάτων. ἵνα οὖν μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἰρέσει, μαθέτωσαν προειληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων ἀντιρρήσεως δ' ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνῶσις...

2.3. Гностицизм: институциональный аспект

Прежде чем перейти к гностическому мифу, необходимо сделать еще несколько предварительных замечаний и рассмотреть вопрос о том, в какой среде и в рамках каких социальных институтов могла существовать гностическая религия. На основании данных Иринея, а также других ранних античных авторов, таких как Игнатий, Юстин, Гегисипп, Цельс и Климент, мы можем утверждать, что как бы мы ни относились к термину «гностики», начиная *по крайней мере* с первой половины второго века в Риме, Александрии и иудее существовали некие сообщества, учение которых (вероятно) было как-то связано с христианством (и негативно настроено по отношению к иудаизму).

Кроме того, они имели в своем распоряжении различные книги, а может, даже целые собрания, трактующие такие вопросы, как происхождение мира, человека и его предназначение и т. д. в *мифологической форме*. Судя по названиям этих текстов и стилю тех фрагментов, которыми мы располагаем, это была *откровенная* литература. Большинство текстов по форме представляло собой либо прямые «послания небесных сил» или Иисуса (живого или воскресшего), открытые неким пророкам (наподобие герметического *Поймандра* или *Видений* христианского Пастыря¹), либо псевдоэпиграфы, авторство которых приписывалось известным людям, например, апостолам или ветхозаветным персонажам. Кроме того, наверняка среди этих текстов важнейшее место занимали «народные» жанры, такие как собрания речений Иисуса, составленные неизвестно кем и поэтому легко дополняемые и сокращаемые по произволу составителей того или иного конкретного сборника. Мы видели, что всевозможные сборники были одним из самых распространенных жанров того времени. В конечном итоге версии «канонических» Евангелий также могли сформироваться из таких собраний. Лучшим примером коллекции такого рода является коптское *Евангелие от Филиппа*, которое разумнее было бы назвать, например, «Поучения Иисуса и другие речения, собранные Филиппом».² Авторитет такой литературы базируется на ее анонимности и часто, но не обязательно (поскольку пророчество может быть новым), на ее древности. Никакие труды таких авторов, как Василид или Валентин, не могли претендовать и не претендовали на равный с этой откровенной литературой статус. Максимум, на что они могли рассчитывать, — это на право давать авторитетный

¹ Жанр таких гностических трактатов подробно рассматривается в след. работе: Perkins Pheme. *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. Toronto: Paulist Press, 1980.

² Об этом памятнике см. недавнее великолепное исследование Марты Тюрнер. Эта исследовательница подробно показывает, насколько этот памятник комплексен и многослоен по своей природе: Turner M. *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden: Brill, 1997.

в определенных кругах комментариев. Такой авторитет и известность можно было завоевать только в определенном сообществе, как бы оно не было организовано и как бы не называлось.¹

Однако как бы они не называли сами себя, их противники имели все основания назвать их «гностиками», поскольку сущность их учения сконцентрирована именно на гносисе, откровенном, тайном и спасительном знании, которое доступно только немногим, по какому бы принципу не определялась эта избранность. Действительно, как раз этот вопрос наиболее горячо обсуждался различными представителями гностического движения, вызывая многочисленные разногласия даже среди ближайших сподвижников.² С «гносисом» был связан и миф. Одним из величайших эонов всегда был или Ум, или Мысль, совершенный человек Адам также назывался «совершенным знанием», Христос пришел открыть знание и т. д.³ Часто говорилось и о древе познания.⁴ Так что гностики вполне заслужили свое название.

Наконец, как справедливо отмечает А. Логан, среди этих направлений вполне могло быть и такое, которое особенно выделялось своей приверженностью к определенному типу гностического мифа (тому, который нашел свое окончательное воплощение в *Апокрифе Иоанна*) и которое ересиологи (а может, и не только они) из соображений удобства называли именно «гностиками» или «барбело-гностиками».⁵

Далее. Можем ли мы, хотя бы с оговорками и значительными ограничениями, утверждать, что гностические «школы» существовали физически или в качестве определенных и идентифицируемых социальных институтов? Были ли вообще в это время школы (философские или религиозно-философские), и если да, то по каким принципам были организованы, как функционировали, и какова была, так сказать, повседневная жизнь этих школ? По этому поводу я уже высказывался в первой главе, теперь необходимо добавить несколько более конкретных соображений. Разумеется, прежде всего нас интересует «школа Валентина».⁶

¹ При этом следует учитывать, что терминология типа «христиане», «платоники» и тому подобная сформировалась далеко не сразу. Об этом я уже имел случай говорить в первой главе, отмечая, в частности, что термин «философ-платоник» впервые, судя по всему, употребил Юстин, причем в полемических целях. Так что гностики вполне могли, например, называть себя «последователями Христа» (не «христианами»).

² Образцом такой внутренней полемики является, например, *Свидетельство Истины* (NH IX, 55, 29, цитату см. в первой главе).

³ См., например, *Евангелие Истины* (NH 1, 3, 18, 1–11), Iren., AN I 21, 4; 29, 1–3.

⁴ Например, *Апокалипсис Адама*, 64, 6–19.

⁵ Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy. P. 10.

⁶ Действительно, если принимать слова ересиологов буквально, то Валентин основал две школы, одну восточную, другую итальянскую. Учения этих школ так-

По этому поводу известный знаток Валентина Кристоф Маркшиз высказался недавно в специальном докладе на совместной конференции Американского библейского общества и Американской академии религии.¹ Его диагноз очень неутешителен: во-первых, гипотеза о существовании такой школы обречена оставаться гипотезой и не может быть на данном этапе исследования гностицизма подтверждена историческими данными (к их рассмотрению мы сейчас переходим), во-вторых, в существовании такой школы приходится усомниться, принимая во внимание (сформулирую в своих терминах) неинституциональный характер гносиса. О том, что гносис Валентина не мог институционализироваться в виде школы, схожей, например, с платоновской, говорил и Джон Уиттакер.² Напротив, Барбара Аланд, признавая принципиальное различие между гносисом и философией, тем не менее настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина.³

Если читатель обратится к соответствующему разделу, где приводятся все основные свидетельства о школе Валентина (Школа Валентина, с. 109–111), то увидит, что наши данные о «школе Валентина» в самом деле (1) подозрительные и (2) взаимозависимые.

Кроме этих собственно «доксографических» сведений мы располагаем некоторыми более отрывочными данными. Климент Александрийский о гностических школах говорит подозрительно редко. Один раз это относится к школе Карпократа, другой Валентина. Однако Климент, говорят, сам был главой некоей школы. Для того чтобы иметь чистый случай, необходимо посмотреть, что это была за школа и как он сам ее оценивал.

2.3.1. Замечание о философских школах в поздней античности

Итак, для того чтобы иметь возможность адекватно оценить наши свидетельства о «школе Валентина», рассмотрим сначала вопрос о статусе школ в поздней античности в целом и александрийской христианской школы в частности.

По этому поводу я уже высказывался в начале первой главы. В частности, там говорилось о том, что понятие «ересь» также далеко не сразу приобрело

же различались, и по этому поводу даже написано несколько статей. См., например: *Kaestli J.-D. Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus. — Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 391–403.*

¹ *Markschies Christoph. Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School. — The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 401–438.*

² В дискуссии по поводу статьи К. Стэда: *Rediscovery of Gnosticism. Vol. I. P. 96.*

³ *Aland B. Gnosis und Philosophie. — Proceeding of International Colloquium on Gnosticism. Ed. by G. Widergren. Stockholm, 1977. P. 34–73.*

то значение, в котором оно употреблялось ересиологами. «Ересь» сформировалась только вместе с ортодоксией, и термин *αἵρεσις*, который изначально обозначал определенную *школу*, начал использоваться как ярлык, метящий противников. В середине второго века термин *αἵρεσις*, традиционно означающий примерно то же, что *σχολή* или *διατριβή*, приобретает в христианской литературе существенно новое значение, гораздо более политически окрашенное.¹ Аналогичная трансформация происходит и с понятием *δοῦξα*: это уже не мнение, а учение, причем единственно правильное учение — ортодоксия. Мы видели также, что объем понятия «ересь» постепенно расширяется. Еще для Климента Римского или Игнатия ереси — это только школьное деление и разногласия, явления хотя и нежелательные, но индивидуальные и отражающие черты характера каждого конкретного «революционера». (Следует помнить, что раннее христианство имело ярко выраженный революционный характер.²) Для римского апологета Юстина понятие «ересь» приобретает уже более «христианское» значение.³ Только такая смена перспективы привела к тому, что возникли специальные ересиологические труды, начиная с (несохранившегося) «Собрания всех ересей» Юстина. Отныне индивидуальные доктринальные разногласия в глазах христианских авторов перестали быть личным делом каждого и приобрели значение преступления. Круг еретиков также постепенно расширяется. Если для Ириния «еретики» — это прежде всего гностики, то у Ипполита в этот разряд уже попадают и греки, и его христианские противники. Именно в таком значении этот термин закрепляется у последующих авторов, типа Евсевия или Епифания. С еретиками христианские авторы более не полемизируют, но просто отвергают их, и не только потому, что уже не позволяет образование, но и по причине все возрастающего чувства превосходства представителей государственной религии, которое растет, как мы видели, по мере падения интеллектуального уровня полемики.⁴ Все это мы уже рассмотрели в предыдущей главе в некоторых деталях. Видели мы также, что именно на фоне ересей впервые вырисовывается само представление об «истинной доктрине» и сопровождающая ее мифология истории. Для того чтобы лучше понять истоки этого процесса, следует более

¹ *Le Boulluec Alain*. La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e — III^e siècles. Tome 1–2. Études Augustiniennes. Paris, 1985. Т. I. P. 40–48.

² Cf. *Clement Rom.*, Epist. Cor. 1, 1; 14, 2; 49, 5; 63, 2; 11, 2. Alain Le Boulluec. La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e — III^e siècles. Т. I. P. 21–26; 35–36.

³ Как это подробно и убедительно показывает Алан Ле Бульвек, это понятие по сути было творением первых апологетов и прежде всего Юстина: *Le Boulluec Alain*. La notion d'hérésie. Т. I. P. 36–91, а т. ж.: *Desjardins M.* Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of *αἵρεσις* in the Early Christian Era. — The Second Century 8 (1991). P. 65–82.

⁴ Власть преобладающая, как правило, тем вышекомерней, чем малообразованней, так что в этом нет ничего удивительного.

внимательно рассмотреть наши свидетельства о возникновении школ в поздней античности, тем более что эти процессы, как показывает исследование, шли параллельно.

Разумеется, образцом такой школы во втором веке был платонизм. К счастью, этот сюжет был не так давно специально изучен, и теперь мы можем обратиться к обширному исследованию Дж. Глюкера, посвященному анализу институциональных оснований платонизма со времен Древней Академии до конца античности.¹ На основе многочисленных свидетельств в этой работе Глюкер приходит к важному для нас заключению, что со времени Антиоха Аскалонского до, *по крайней мере, конца второго столетия* (то есть до того момента, когда Марк Аврелий учредил в Афинах официальную кафедру платонизма, которая могла впоследствии постепенно преобразоваться в некую «академию») не существовало официального центра платонизма, который мог бы выполнять роль «сторожевого пса» платонической ортодоксии. Следовательно, платоническая традиция существовала в основном благодаря усилиям отдельных мыслителей и небольших групп, как правило, состоящих из учеников того или иного философа, который (основательно или не очень) отождествлял свое учение с платонизмом. О важности такой традиции знания от учителя к ученику в поздней античности я уже говорил ранее.² Глюкер подробно исследует смысл термина философская школа (как правило, *αἵρεσις*, но также *διδασκαλεῖον* и *σχολή*),³ показывает, как использовались и когда возникли такие термины, как *Πλατωνικός* и *Ἀκαδημαϊκός*.⁴

Следовательно, в этот период платонизм отнюдь не являлся неким монолитным явлением, но, напротив, представлял собой весьма разнообразный спектр мнений или, скорее, диалогичный и творческий процесс, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться и придерживались совершенно различных воззрений, не переставая при этом считаться платониками. Причем этот диалог мнений не ограничивался только тем кругом проблем, которые традиционно рассматривались платониками и которые можно назвать «школьными» философскими проблемами. Границы философии существенно расширились, правда, за такое расширение кругозора пришлось заплатить свою цену: философы вынуждены были пожертвовать теми остатками доктринальной целостности и научной строгости, которые еще сохранялись. Так что Плотину было что возрождать.

¹ *Glucker John. Antiochus and the Late Academy. (Hypomnemata, Heft. 56). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.*

² См. об этом новое исследование: *Valantasis R. Spiritual Guides of the third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism. Minneapolis: Fortress Press, 1991.*

³ См., например: *ἡ Ξενοκράτου σχολή* (Diogen. Laert. III 28)

⁴ Этот последний термин, например, до Плуларха, судя по всему, не встречается.

К сожалению, о большинстве фигур на философской сцене второго века мы знаем не больше, чем о наших гностиках, так что нам приходится мириться с тем, что наши выводы о них являются всего лишь предположениями, а следовательно, открыты для критики. Однако само по себе это всего лишь напоминание о том прискорбном факте, что обо всех мыслителях, с которыми мы имеем здесь дело, можно сказать примерно то же самое. Мы вынуждены работать с неточными намеками и обрывками свидетельств, поэтому каждый, кто отказывается от попытки выяснить что-либо на их основании, как замечает по аналогичному поводу Джон Диллон, должен просто перестать заниматься этим периодом.

Так, этот авторитетный исследователь среднего платонизма «для собственного удобства» во втором столетии предлагает вычлениить три философских школы, которые можно назвать, с некоторыми ограничениями, афинской школой, школой Гая и неопифагорейским кругом, и рассматривает их в этой последовательности в своей книге, посвященной истории «среднего платонизма». По этой же причине он вполне справедливо предпочитает говорить не о «среднем платонизме», а о «средних» платониках.¹ О положении «между» я говорил в заключении к первой главе. Добавлю сюда и аналогичное наблюдение Диллона:

«Следует признать, что пребывание “между” — это само по себе сложное положение. Определяя себя как “нео-Х” (неотомист, неокантианец, неомарксист, неофрейдист), мыслитель понимает, где он находится. Такой человек заявляет, что, сохраняя верность основным идеям основателя, он оставляет за собой право переосмыслить эти идеи в свете новых достижений. Но разве кто-либо когда-либо рассматривал себя как “средний Х”? Разумеется, нет. Поэтому абсурдно полагать, что “средние платоники” воспринимали себя таким образом» (Послесловие 1996 г.).

То, что в этот период называется «школой», по смыслу сводится к греческому выражению «те, которые около Х» (οἱ περὶ τινος, οἱ ἀφ’ ἑ τινος, а также, реже: ἀκουστικῆς, ἀκροατικῆς, γινωριστικῆς).² Именно такими выра-

¹ См. *Dillon John. The Middle Platonists* (London, 1977, 1996², перевод на русский язык выходит в «Издательстве Олега Абышко», СПб.). На протяжении всей работы (см. предисловие 1977 г., послесловие 1996 г., а также предисловие к русскому изданию 2002 г.) он продолжает утверждать, что хотя этот термин и вызывает возражения, он все-таки полезен как обозначение некоторого периода (который продолжался примерно со времени возрождения Афинской «Академии» Антиохом после «освобождения» города Суллой в 88 г. до н. э. до основания Плотининой школы в Риме в середине третьего столетия н. э.), «объединенного определенными общими принципами, такими как, в целом, возвращение к догматизму, объединение доктрин Древней Академии с аристотелевскими и стоическими доктринами, к которым после Антиоха добавилась еще и струя пифагорейского трансцендентализма» (Послесловие 1996 г.).

² Диллон так описывает эту ситуацию: «В неоплатонических трактатах мы встречаем многочисленные ссылки на *hoi peri Gaion*, *hoi peri Noumenion*, *hoi peri Ploutar-*

жениями пользуются Ириной, Ипполит и Климент, говоря о Василиде, Валентине и их последователях.

Что же собой представляла в это время платоновская школа? К сожалению, мы не можем здесь рассматривать этот сюжет детально, поэтому придется ограничиться несколькими замечаниями (следуя, в основном, за работами Диллона и Глюкера¹). Эти авторы (и вполне основательно) высказывают сомнения в том, что в исследуемый период существовала какая-либо платоновская академия. Правда Плутарх прямо говорит, что он учился в академии под руководством Аммония, однако о таких платониках, как Никострат, Тавр и Аттик, никто и никогда не утверждал, что они были членами или возглавляли платоновскую академию. Тавр описывается, несколько неопределенно, его учеником Авлом Геллием как *vir... in disciplina Platonica celebratus* (*Noctes Atticae VII 10*); его школа называется термином «*diatriba*», обычно обозначающим философскую школу; однако никто не называл его наследником Платона (*διδάχος*), а его школу — академией.² Древняя академия, судя по всему, по-прежнему пребывала в запустении, и у нас нет никаких оснований полагать, что какая-либо из платоновских школ действительно наследовала ее имущество или библиотеку. С другой стороны, Тавр являлся признанным главой афинского платонизма в период около 150 г. н. э., как и Аттик после него, откуда вполне можно сделать вывод, что в то время существовала некая всеми признаваемая школа платонизма, главой которой они могли бы стать. Ситуация несколько изменилась,

chon kai Attikon и мы понимаем эти выражение как указания на некоторые “школы мысли”, возникшие в результате преподавательской деятельности той или иной фигуры. Мы знаем кое-что о неформальном кружке Плутарха в Херонее, а также... о более формальной школе Тавра, откуда можно сделать вывод, что такие люди, как Гай и Нумений, также образовали вокруг себя либо кружок, либо формальную школу, где преподавались их воззрения, хотя в последних двух случаях мы не имеем об этом прямых свидетельств. По крайней мере, у Альбина, ученика Гая, точно можно было учиться, что и сделал Гален... Мы знаем также о некоем Кронию, которого называют не учеником, а спутником (*hetairois*) Нумения, и мы не знаем, что это в точности означает. Кроме школьных философов было несколько одиночек (например, Апулей и Гален), которые, не будучи философами в собственном смысле этого слова, поведали нам много интересного о школьном платонизме того времени... Таких персонажей, как Теон из Смирны и Цельс, невозможно отнести к какой-либо школе... Популярная форма платонизма, подобная той, которую мы находим у софиста Максима Тирского, также процветала в это время... » (предисловие к пятой главе).

¹ Кроме ук. выше работ см.: *Dillon J. Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire.* — ANRW II.36.1. P. 5–77. Полезной в этой связи является также след. статья: *Fowden G. The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity.* — *Philosophia* 7 (1977). P. 359–383.

² Авл также подробно описывает, как проходили занятия в этой школе (XVII 20, 1–9).

когда в 176 году император Марк Аврелий (Dio Cassius LXXII 31) основал в Афинах четыре философских кафедры — платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую, назначив главе каждой из них жалование в 10 000 драхм в год. Героду Аттику было поручено найти первых претендентов на эти посты. После того как кандидатуры были определены, они были утверждены «голосованием лучших граждан», то есть, насколько можно судить по этой расплывчатой фразе, решением некоей комиссии, возможно, ареопагом.¹ Таким образом, мы можем считать, что после 176 года ведущий платоник Афин обычно занимал место заведующего платоновской кафедрой, однако ясно, что платоники между Антиохом и Плотиним не рассматривали себя как некое цельное движение и ни в коем смысле не считали Антиоха своим духовным отцом. Столь же неопределенной является и статус скептической «Четвертой Академии» Филона из Лариссы.² Некоторые древние авторы, например Плутарх, настаивают на цельности платонической традиции, Нумений в специально посвященном этому трактате (фрагменты которого сохранил Евсевий) атакует Новую Академию, обвиняя ее в отходе от платонической традиции (не освобождая, заметим, от своей строгой критики даже самого Антиоха из Аскалона). Мнения современных исследователей в вопросе о том, является ли Скептическая Академия интегральной частью платонического наследия или же ее следует рассматривать как отклонение, также до сих пор разделены.³ За целостное видение платонической традиции ратует продолжатель дела Генриха Дёрри (H. Döggie) в создании своего рода энциклопедии античного платонизма М. Балтес (M. Baltés).⁴ В этом труде предпринята попытка составить полное собрание свидетельств о различных платонических доктринах, организуя их скорее тематически, нежели в соответствии с авторами. Отдельные фигуры и индивидуальный вклад каждого из философов-платоников, как правило, не принимаются во внимание, поскольку, по представлению авторов этого монументального труда, это невозможно в силу недостаточ-

¹ Lucianus, Eupuchus 2. Лукиан забавным образом описывает процесс избрания заведующего перипатетической кафедрой, которое состоялось в 179 г., к сожалению, усложняя дело и говоря, что в действительности было две кафедры перипатетической философии, одна из которых так и осталась незанятой. Учитывая то обстоятельство, что ни один другой источник не говорит нам о двух кафедрах перипатетической или какой-либо иной философии, это утверждение Лукиана представляется фантастическим (Диллон, с. 233, прим. 1).

² Подробнее см.: *Tarrant Harold. Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy.* Cambridge University Press, 1985.

³ Например, Филипп де Лейси (*De Lacy Phillip, Nous* (1980). P. 291–295) в рецензии на книгу Диллона упрекает его в том, что он искусственно ограничил средний платонизм и пренебрег тем фактом, что традиция скептической Академии также нашла свое продолжение у таких мыслителей, как Цицерон, Гален и даже Плутарх.

⁴ *Der Platonismus in der Antike.* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987–1998. Bd. 1 (1987). Bd. 2 (1990). Bd. 3 (1993). Bd. 4 (1996). Bd. 5 (1998).

ности наших данных о них, а также потому, что все они были лишь правоверными представителями «школьной философии».

Ситуация осложняется тем, что одна и та же терминология употреблялась и для обозначения школ «профессиональных философов», и по отношению к популярным наставникам. Так что мы не можем сказать заранее, о какого уровня школе идет речь в наших свидетельствах, «высшей» или «общеобразовательной». Известно также, что некоторые философы принципиально отказывались преподавать свое учение простым людям, а некоторые, напротив, специализировались на публичных лекциях.¹ Очевидно также, что только немногие философы имели специальное место или школу в физическом смысле этого слова, довольствуясь публичными местами. К тому же подобные публичные выступления были, как известно, частью греческой традиции. В Риме философы могли собираться на форуме, а также в *Athenaeum*, основанном Адрианом (к сожалению, где он точно располагался и как выглядел сейчас сказать уже нельзя²). Авл Геллий рассказывает, что платоник Тавр имел обыкновение приглашать наиболее любимых учеников к себе домой, причем каждый из приглашенных, кроме «бутылки», должен был принести с собой еще и тему для беседы, которая обычно начиналась после ужина (*NA VII 13*).³ О том, как это происходило, мы знаем из того же Авла, причем описание это очень напоминает то, которое приводит Плутарх в своих *Застольных беседах*.⁴ Кроме таких застольных бесед практиковались также поездки в деревню или на игры. В *XVIII 10* рассказывается, что Тавр и некоторые из его учеников посещали виллу Герода Аттика в Гефизии, где сам Авл в это время лежал больной диареей. В *XII 5* рассказывается, как Тавр в сопровождении своих учеников посещал Пифийские игры. В другом месте (*II 2*) говорится, что он принимал важного гостя, а именно правителя Крита, который приехал к нему именно как к философу, причем в сопровождении своего отца. Здесь Тавр изображается сидящим после занятий перед дверью своего «кабинета» (*cubiculum*). Когда правитель и его отец вошли, оказалось, что в кабинете был только один свободный стул. Далее следует анекдот по этому поводу. Эти детали академической жизни показывают, что школа Тавра была скорее его

¹ *Dio Chrysostom. Or. 32, 8; Markschies. P. 407.*

² Хотя см. след. работу, в которой собраны мозаики, изображающие философские школы: *Gaiser K. Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie. Heidelberg, 1980. S. 8–23.*

³ См. подробнее: *Dillon. The Middle Platonists. P. 237 ff.*

⁴ Например, в *NA VII 13* обсуждается такой вопрос: «В какой момент можно утверждать, что умирающий действительно мертв?» Обсуждение этой проблемы вывело Тавра на вопрос о смысле слова «немедленно», причем для этого использовался *Парменид 156 d*. Другой раз (*XVII 8*) обсуждался вопрос о том, почему масло сгущается, причем поводом для обсуждения явилась некая проказа мальчика-раба.

личным заведением, нежели Академией в полном смысле этого слова, так как мы не располагаем данными о каких-либо иных преподавателях, кроме самого Тавра, равно как и упоминаниями о какой-либо собственности, кроме его личных (весьма скромных) владений. Так что преподавал он, скорее всего, в другом месте. Естественно, философы наносили друг другу визиты и имели приватные и публичные дискуссии. Так, тот же раздел из Авла Геллия, в котором говорится о визите Тавра в Дельфы (XII 5), содержит рассказ о его визите к одному философу-стоику, которого он навестил по дороге. Этот философ был болен и испытывал страшную боль, которую мужественно переносил. Далее пересказывается их «дискуссия», которая, правда, сводится у Авла к речи самого Тавра. Хорошим примером популярных философских выступлений являются речи Максима Тирского.¹ Мы знаем, что этот автор произносил свои речи в Риме, причем в то же время, что и Валентин. Его речи касались основных «философских тем» (например, для чего мы живем? что есть благо? каково происхождение зла?), и излагались эти темы с привлечением стандартной философской аргументации, которая иллюстрировалась занимательными примерами и украшалась искусными «риторическими периодами».

4.3.2. Христианская школа в Александрии

Что же говорят о «школе Валентина» наши авторы? Какие в точности выражения используют ересиологи, как представляется, не очень интересно, поскольку, как известно, они стремятся к тому, чтобы школа Валентина и другие гностические школы *были*, поскольку они *должны*, по их теории, оформиться в некую цепь еретической преемственности.² (Об этом я вкратце скажу ниже, поскольку один случай словоупотребления Иринея все-таки интересен.) Так что обратимся сначала к более нейтральному источнику — Клименту Александрийскому. Правда, в данном случае мы сталкиваемся с другой проблемой. Климент, будучи философом, склонен употреблять школьную философскую терминологию и в этом случае. Примечательно также, что с его именем традиция связывает некую христианскую школу. К сожалению, об этой школе, как и в большинстве случаев, касающихся ранней церковной истории, сведения находим только у Евсевия (в Hist. Eccl. V 10 и в некоторых других местах). Одно это обстоятельство

¹ См. новое издание: *Trapp M. B. Maximus Tyrius. Dissertationes. Stuttgart, 1994* (Teubner).

² Действительно, о фиктивной «апостольской традиции», которая восходит к самому Христу и противопоставляется лжетрадиции, восходящей, соответственно, к дьяволу, говорит еще Юстин (по аналогии с философской традицией, которая обычно также составлялась в качестве непрерывного списка глав той или иной школы — *διαδοχαί*).

уже позволяет усомниться в историчности этой «школы» как определенного института.¹ При попытке оценить это свидетельство мы немедленно сталкиваемся с двумя проблемами. Во-первых, насколько можно доверять утверждению о том, что в конце второго века в Александрии была какая-то христианская школа, и во-вторых, даже если мы признаем историчность этого сообщения, то как она была связана с Климентом, а этот последний с Оригеном, вторым «наставником» этой школы?²

Сведения Евсевия о том, что эта школа существовала с апостольских времен и была основана «учителем» Климента Пантенем и даже ранее, столь произвольны, что не заслуживают критики.³

Можно утверждать, что в лице Климента, Оригена и ему подобных образованных христиан мы имеем случай индивидуального наставничества, особенно характерного, как справедливо отмечает Ван ден Брук, для эллинистической египетской культуры. Такие люди (*οἱ πρεσβύτεροι* или *διδασκαλοὶ*⁴) играли важную роль и в церковной жизни, причем зачастую вопреки политике официальных лиц. С мнением *οἱ πρεσβύτεροι* епископам приходилось считаться, хотя такое независимое их положение нередко приводило к конфликтам (как, например, в случае с Деметрием и Оригеном, в результате которого первый буквально выжил последнего и заставил его

¹ Сам Климент ни разу даже не употребляет термин *διδασκαλεῖον*. Тот единственный случай (Paed. III 97, 3), когда говорится нечто подобное, как показывает Ван ден Хук, обусловлен совершенно ненужным исправлением чтения манускрипта: *Hoek A. van den. The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. — Harvard Theological Review 90 (1997). P. 59–87, esp. 65.*

² Можно предположить, что именно теория Климента об образовании повлияла на ту картину, которую рисует Евсевий.

³ Действительно, Евсевий, судя по его словам, не знает не только о том, что было во втором веке, но даже и о современном ему положении дел. В частности, все, что он в силах сообщить, так это что «в настоящее время эта школа управляется очень грамотными и преданными людьми». Он не знал даже имен предполагаемых наследников дела Оригена, который его так интересовал, однако он прекрасно знал, как *должно* было быть. Еще более неисторичный список «наставников» этой школы приводится в другом источнике: *Anagnostes Theodorus. Kirchengeschichte*, hrsg. G. Ch. Hansen, Berlin, 1971. S. 160 (этот пример приводит *van den Broek R. The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries. — Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, ed. J. W. Drijvers, A. McDonald. Leiden, 1995. P. 39–47, 41, fnt. 6). Здесь говорится, что школу возглавляли Афинагор, Пантен, Климент, Ориген, Гераклас, Дионисий, Пиерий (Pierius), Теогност, Серапион, Петр, Макарий, Дидим и Родон. При этом здесь отсутствует некий Ахилл, упоминаемый Евсевием (HE VII 32, 30), а Пиерий и Теогност явно должны идти после Пантена и Климента.

⁴ При этом первый из этих терминов не обязательно означал «старца», а второй был очень нагружен теологически. Климент, например, следуя евангельской заповеди, говорит, что так звать можно только небесного наставника. Этот же подход мог быть характерен и для гностических сообществ.

покинуть Александрию).¹ Очевидно, как об этом неоднократно говорит Климент, свою задачу они видели не просто в наставлении в вере (эту достаточно простую, не требующую специального образования работу выполняли церковные деятели), но в преподавании всего «круга наук», который включал традиционный набор таких дисциплин, как риторика, диалектика (как наиболее полезная часть логики), а также, в некотором объеме, математика и физика. Все это рассматривалось в качестве подготовительных дисциплин для изучения теологии. Ясно, что общая образовательная схема в данном случае копирует ту, которая была принята в позднеантичных философских школах, только учение о первых принципах заменяется христианской теологией. Не удивительно поэтому, что в своих сочинениях Климент постоянно пользуется каким-то учебником платоновской философии, который во многом схож с учебником Алкиноя. Проблема, однако, в том, что христианская теология в то время еще не возникла! По этой причине Климент (выдавая желаемое за действительное) по крайней мере шесть раз обещает в *Строматах* перейти к первым принципам, но так и не «переходит» к ним, ограничиваясь разрозненными замечаниями о Логосе, материи, природе, Промысле и т. д. Неудовлетворенность Климента понятна — отсутствие раздела о первых принципах нарушало принятый образовательный стандарт. Эту теорию первых принципов, как мы знаем, впервые сформулировал Ориген, к сожалению, не ученик Климента.² Наш же ав-

¹ Особенно важна их роль, судя по всему, была при решении тех легально-этических вопросов, которые возникали в церковной жизни. В этом смысле их роль схожа с той, которую занимали *prudentes* в римской правовой практике. Они были частными лицами, однако с их мнением судья должен был считаться. Эта ситуация изменилась — что подкрепляет нашу историческую параллель — к концу второго века, когда в практику стала входить, так сказать, государственная аккредитация юристов (*ius respondere*). С этих пор уже только «признанные» таким образом юристы имели право консультировать. Уровень юристов и профессионализм немедленно упал (впрочем, верно и обратное: аккредитация была необходима, чтобы поддерживать общий приемлемый профессиональный уровень, а также чтобы эффективнее проводить государственную политику). Здесь возможна и другая историческая аналогия. Особый статус *οἱ πρεσβύτεροι* можно видеть и как наследие иудейской культуры. Они занимали ту же роль, что и иудейские наставники, которые также были частными лицами, однако пользовались большим авторитетом.

² Ориген ни разу не упоминает Климента и, скорее всего, не знает его работ. Он не мог также слушать Климента до 202 г., когда тот покинул Александрию, поскольку, судя по содержанию произведений этого последнего, его учениками были люди, уже знакомые с философией. Ориген же был слишком молод (если принимать традиционную датировку) для того, чтобы посещать столь продвинутые занятия. Кстати, сообщение Евсевия (HE VI 3, 3) о том, что Ориген возглавил школу в 202 г., также является ошибкой. Это могло произойти несколько позже, во время гонений Аквиллы (ок. 206–211), когда многие христиане также покинули Александрию. Однако об этом гонении Евсевий не знал. Эти сюжеты подробно рассматривает Pierre Nautin: *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris, 1977).

тор, равно как и Василид, Валентин и другие учителя гносиса, только намечали к ней подходы, с разной степенью успешности.

Климент, Ориген и подобные им христианские наставники не только ощущали свою принадлежность к эллинистической традиции образования, но и были своего рода харизматическими лидерами, которые воспринимали свое дело как продолжение миссии апостолов. Климент неоднократно говорит о том, что его знание (гносис) получено им непосредственно от людей, которые принадлежат к этой апостольской традиции (Strom. I 11, 1–3).¹ Важно отметить, что Климент эту апостольскую традицию возводит именно к наставникам, а не церковным лидерам, которых он вообще не упоминает. Этот подход принципиально отличается от того, который мы видим в Риме и в целом в латинской традиции (чтобы понять это, достаточно обратиться к Иринею и его оценке роли епископа). Точно такую же роль, по свидетельству Климента, отводил себе Валентин, также апеллируя к апостольской традиции (Strom. VII 109, 4).

Известно также, что кроме такой теоретической деятельности в Александрии в это время более или менее процветала «текстуальная критика» Писания. Тексты исследовались и корректировались с филологической точки зрения.² Следовательно, в это время существовал круг людей, интерес которых к христианству дополнялся вниманием к классическому образованию и заданным им стандартам. Кроме того, для них было характерно особое отношение к экзегетике, основанное на представлении о тайном смысле откровенной литературы. Эту идею, как мы видели, разделял и Климент, и гностики. Принципы такого экзегесиса впервые попытался формализовать Ориген в четвертой книге *De principiis*. Однако наши данные не позволяют сделать вывод о том, что была какая-то «школа». Все эти наставники были частными лицами и не принадлежали (и, вероятно, не хотели принадлежать) к официальным церковным структурам.

¹ Текст показывает, что это относится ко *всем* учителям Климента, не только к Пантену, которого Климент даже не называет по имени. (Точнее, в несохранившейся работе, которая нам известна при посредстве Евсевия, он говорит, что слушал некоего Пантена. Отсюда Евсевием немедленно делается вывод, что последний учитель Климента из Strom. I 11, 2 и есть Пантен.)

² См.: Mees M. Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Klement von Alexandrien. — *Vigiliae Christianae* 25 (1971). P. 309. Здесь показано, что в одном конкретном папирусе (P⁴⁶) в *Первое послание Коринфянам* (13: 5) была внесена правка в соответствии с пониманием этого места Климентом (Paedagogus III 3, 2; этот пример приводит Брук в ук. выше статье). Немало примеров подобного рода приводит Мортон Смит в своей книге о недавно обнаруженном письме о пространной версии Евангелия от Марка, приписываемом Клименту: Smith M. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. Review: Criddle A. H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria. — *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995). P. 215–220. Другим примером работы подобного рода может служить *Гекзапла* Оригена.

Только после 211 г., когда епископ Деметрий «одобрил», как говорит Евсевий, инициативу Оригена (видимо, у него не было выбора), наша школа начинает обретать реальные контуры. Как сообщается (HE VI 15; 18, 3), сам Ориген предпочел преподавать теологию, предоставив преподавание начал (эллинских?) наук (*τὴν πρώτην τῶν ὀρθῶν στοιχειουμένων εἰσαγωγήν*, HE VI 15) своему коллеге Геракласу, который был, по всей видимости, достаточно известным философом.¹ Однако и в этом случае, как показывает Нотен, это сообщение также построено на догадках Евсевия, сделанных на основании его данных о преподавательской деятельности Оригена в Кесарее.² Только после того, как Ориген покинул Александрию в 234 г., «школа» приобрела церковный статус. Гераклас и Дионисий занимали официальные церковные должности. Теогност, Пиерий («второй Ориген», согласно Photius, Bibl., Cod. 119) и Дидим Слепец также принадлежали к Церкви. После смерти Дидима школа была закрыта епископом Теофилом (385–412), который не пожелал, чтобы теология преподавалась в его Церкви кем-либо еще.

Таковы наши данные о платонических и христианских школах. Не располагая столь же подробными данными о функционировании гностических сообществ, мы можем тем не менее предположить, что они следовали примерно тем же принципам.

2.3.3. Гностические школы

В начале второго века, по всей видимости, не было ни гностических, ни христианских школ в собственном смысле этого слова. Иллюстрацией к этому утверждению может служить сообщение Климента о школе Карпократа (Strom. III 5,2–8,3; см. II 1.4.2). Климент говорит, что это сообщество существовало в Самах, в Кефалее. Здесь был храм из камня, посвященный «Епифану, сыну Карпократа», которого его отец «помимо базового образования научил платонизму и преподавал ему знание (гносис) Монады». Был там также «жертвенник, священная роща (*τεμεῖον*) и мусей». «Жители Кефалеи собирались в этом месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями». Имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу Гарпократу (Harpoocrates), прообразом которого был еги-

¹ Этот Гераклас, как говорит сам Ориген (в письме, цитируемом Евсевием, HE VI 31, 2), не перестал носить одежду философа даже после того, как официально стал церковным деятелем. Ориген его встретил на лекциях Аммония, которые тот посещал к тому времени уже пять лет. Секст Юлий Африкан пишет в своей *Хронографии* (также у Евсевия), что он специально ездил в Александрию, чтобы встретиться там с Геракласом.

² *Nautin. Origène. P. 47–49, 51–53.* Здесь говорится, что Ориген, скорее всего, никогда не возглавлял никакой школы, ни в Александрии, ни в Кесарее. Ван ден Брук (с. 46, прим. 32) не разделяет этого мнения.

петский бог Гор, действительно проводились в Кефалее. Так что в данном случае отождествление Епифана, сына Карпократа, с неким богом, вероятно, является ошибкой Климента. Ведь имя «Епифан» означает «явившееся (божество)», так что подобие имени этого бога имени Карпократа могло навести Климента на эту мысль. К тому же сам текст показывает, что Климент в данном случае просто не знает того, о чем говорит. Однако был некий мусей и Епифан написал некую «книгу» *О Справедливости*, которую Климент читал сам (о чем он неоднократно заявляет) и пространную выдержку из которой приводит. Это сочинение, по форме скорее напоминающее популярную философскую речь, содержит формулировки, выдающие платоническую подоснову, что и отмечает Климент. Заявление о том, что Карпократ учил о Монаде, также находит подтверждение в других источниках. Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир, и так далее. По крайней мере, именно так описывает учение Карпократа Ириней (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Деятельность Карпократа напоминает деятельность самого Климента. Точно так же как и Климент, он использовал популярную философию, символически комментировал Писание и являлся наставником, который распространял свое учение частным образом. Вполне вероятно, что он, так же как и Климент и Валентин, претендовал на то, что авторитет его учения основан на тайной апостольской традиции.

Однако прошло некоторое время, и к концу второго века гностицизм, христианство (а также платонизм после 176 г., но это скорее совпадение) приобретает более организованную форму. О «школе» Валентина Климент говорит дважды. Один раз говорится, что Кассиан покинул школу Валентина (Strom. III 92, 1: ὁ δ' ἐκ Οὐλεντίου ἐξεφοίτησε σχολῆς), а другой раз, что Гераклеон к ней принадлежал (IV 71, 1: ὁ τῆς Οὐλεντίου σχολῆς δοκιμώτατος).

Я думаю, излишне повторять, что эти выражения для Климента означают скорее причастность к определенному учению, нежели принадлежность к реальной школе. Так что сказанное означает лишь, что Кассиан изменил принципам Валентина, а Гераклеон им, напротив, следовал, более того, был «самым ученым» его последователем. Отметим, что ни о какой «италийской школе», к которой обычно относят Гераклеона, здесь не говорится. Во всех остальных случаях употребляется обычное οἱ δὲ ἀπὸ Οὐλεντίου (9 раз!), οἱ ἄμφι τὸν Οὐαλεντίνον (1 раз).¹ В Excerpta ex Theodoto четыре

¹ Strom. III 1, 1. Этот случай специально комментирует Куиспел в своей статье: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. — Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 327–252, esp. 334. Здесь утверждается, что во всех остальных случаях Климент имеет в виду последователей Валентина (те, кто следовал Валентину), а в данном случае и самого Валентина (те, кто вокруг Валентина). Однако несколько ниже (Strom. III 16, 3–4) Климент говорит, например: οἱ ἄμφι Ορφέα. Ясно, что в данном случае маловероятно, что он имеет в виду исторического Орфея, так что

раза употребляется $\sigma\acute{\iota}$ Οὐαλεντινιανοί , однако эти случаи могут быть позднейшей редакторской правкой (остальные шесть раз говорится $\sigma\acute{\iota}$ ἀπὸ Οὐαλεντίνου). Заголовок этих *Извлечений* оставляет проблему. $\text{ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί}$ означает «извлечения из (сочинений) Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина». Хотя я ранее был склонен думать, что этот заголовок мог принадлежать самому Клименту, аргументы Маркшиза окончательно убедили меня в обратном.¹ Мало того, что этот заголовок ни разу более не повторяется в самом тексте, он действительно странный, и не только потому, что не ясно, что значит выражение «времен Валентина». Прежде всего, «эпитоме» — это вполне устоявшийся литературный жанр, а именно краткий пересказ некоей одной работы, как правило, предваряемый предисловием автора этого эпитоме. В данном же случае перед нами выдержки из нескольких произведений, причем они сопровождаются авторскими критическими комментариями, иногда довольно пространными, однако нет и намека ни на введение, ни на заключение. Так что, если это и эпитоме, то скорее некоего произведения самого Климента, составленное кем-то еще. Перед нами же скорее критический комментарий, нежели эпитоме. Далее, имя самого Климента в заголовке также не упоминается, и эта работа ему приписывается только потому, что в манускрипте (единственном!) идет после *Стромат*.

Учитывая сказанное, можно сделать общий вывод о том, что деление школы Валентина на восточную и западную Клименту было неизвестно, и это притом что все фрагменты Валентина сохранены именно им, то есть он является единственным из наших авторов, который точно читал его тексты или даже слушал его речи. Правда, он вполне мог не знать о том, как обстояли дела в Риме.

В отличие от Климента, остальные наши свидетели в один голос говорят о двух школах. Проблема только в том, что это и есть «один голос», поскольку все они взаимозависимы.

Ириней довольно часто прямо говорит о гностических школах, учениках и преемственности между ними. Приведу несколько примеров характерных высказываний (текст и, где возможно, восстановленный греческий эквивалент): (Pref.) ...quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum... ($\tauῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν$), qui sunt circa Ptolomaeum ($\sigma\acute{\iota}$ περὶ Πτολεμαίου), Valentini scola (η Οὐαλεντίνου σχολή или

не следует делать далеко идущих выводов только на основании таких лингвистических данных. К этой статье мы вскоре вернемся.

¹ Афонасин Е. В. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 173. Эта работа была готова в 1996 г., и статья Маркшиза была мне тогда недоступна. Правда, такие сомнения высказывал еще Харнак, что следовало заметить раньше.

διδασκαλεῖον), (I 12, 1) Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores (οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον ἐμπειρότεροι), (I 13, 1) ἄλλος δὲ τις <τῶν διδασκάλου> διορθωτῆς εἶναι <καυχόμενος>, Μάρκος <δὲ> αὐτῷ ὄνομα..., (I 23, 5) Huius successor fuit Menander..., (24, 1) Ex his Saturninus,... et Basilides... (25, 1) Carpocrates autem et qui ab eo... (Καρποκράτης <δὲ καὶ οἱ ὅπως αὐτοῦ>). Термин οἱ Οὐαλεντινιανοὶ не употребляется.

Ранее мы видели, что такие гностики, как Карпократ, Василид, Валентин, выстраиваются Иринеем в некую гностическую традицию, так что все эти выражения следует рассматривать именно в таком контексте. «Школа» по Иринею — это не просто учение или даже заведение, основанное тем или иным деятелем. Это дальнейшее развитие какой-то другой доктрины. Маркион развил «школу» Кердона, из «школы» Менандра вышли Сатурнин в Сирии и Василид в Египте. Как видим, «школа» может быть весьма разделена территориально. Какую цель преследовала эта конструкция, мы видели. В данном случае, в контексте нашего вопроса об институциональной природе гносиса, можно сделать следующий вывод. Говоря о «школе», учениках и последователях, Иринею имеет в виду не реальное ученичество или принадлежность к институту, но доктринальное сходство и тому подобное. Следовательно, его высказывания о школах могут быть использованы как исторические свидетельства только со значительными оговорками.

Нечто подобное можно сказать и о других ересиологах.

Тертуллиан последовательно использует термин *Valentiniani*, один раз даже поясняя, что он значит *Valentiniani, qui per Valentinum* (*Adv. Val.* 4, 3). Говорит он и о школе, и об учениках (*scuola, discipuli*, например, в важном для нас пассаже о школьном делении валентиниан, *Adv. Val.* 33, 1). Однако точно так же он говорит и о философских школах и даже о *scuola Christi* (*Adv. Val.* 8, 3).

Маркшиз делает важное наблюдение.¹ В начале трактата против валентиниан Тертуллиан называет их обществом (*collegium*, *Adv. Val.* 1, 1). Тертуллиан не мог не знать точного значения этого юридического термина.²

¹ *Markschies Christoph*. *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*. — *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 401–438, p. 417, ftnt. 69.

² Вообще говоря, в римском праве был закрытый список допустимых коллегий. Так что валентиниане могли основать, скажем, какое-либо культурное, профессиональное общество или, на худой конец, погрешальную коллегию с общей кассой. Действительно, как это отмечает Маркшиз, у нас нет данных о том, что философские школы не были организованы как религиозные общества (с. 417). См.: *Lynch J. P.* *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkley, 1972. P. 108–127. Однако отсюда не следует, что такой практики не могли придерживаться гностики. В самом деле, им ведь нужен был хотя бы какой-нибудь официальный повод для собраний? К сожалению, у нас нет никаких данных об этом.

Маловероятно, чтобы школа Валентина была организована как коллегия. Однако учитывая, что это единственный случай такого словоупотребления, представляется разумным предположить, что в данном случае термин используется в расширительном значении.

В отличие от Тертуллиана Ипполит выражение «валентиниане» не употребляет, однако и он говорит о школе (Ref. VI 42, 2), впрочем, нечасто, предпочитая называть каждого гностика по имени (V 28; VI 29, 1; VI 39, 1). Однако именно ему принадлежит наше основное свидетельство о школьном делении валентинианства.

Напротив, Епифаний в основном употребляет «сокращенную форму» (Οὐαλεντίνοι), οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου встречается только в цитате из Ириней. Не обошлось и без курьезов. Выражение Ириней *clarus magister* (Ἐπιφανῆς διδάσκαλος) (I, 11, 3), которое просто означает «(другой) известный среди них учитель...», Епифаний понял как указание на Епифана, «сына» Карпократа (Panarion, XXXII 3, 2), который в результате стал учителем Исидора и последователем Валентина.

Маркшиз (с. 420–421, 426–429) делает еще одно важное наблюдение (тот самый единственный интересный случай у Ириней, который я обещал). Один раз Ириней говорит о «тех, кто сами называют себя учениками Валентина» ...*quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum...* (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν) (Pref. 2). Поскольку далее это выражение более не употребляется, нет оснований предполагать, что Ириней имел в виду нечто отличное от того, что прямо сказано. Очевидно, Ириней знал неких людей, которые *сами* называли себя учениками Валентина. Кроме того, мы видели, что Ириней часто специально говорит о школе Птолемея, учениках Птолемея и т. д. Однако почему Ириней не упоминаем о самом Птолемее? Вполне вероятно, что Птолемея в Риме в то время просто уже не было. В своей книге о Валентине Маркшиз выстраивает такую хронологию.¹ Действительно, если предположить, что Валентин покинул Рим ок. 155–160 гг., а Ириней посетил Рим около 180 г., то за эти 20 лет в городе едва ли осталось много личных учеников Валентина. Те, с кем он познакомился или, по крайней мере, к чьим текстам он получил доступ, называются им последователями или школой Птолемея. Следовательно, самого Птолемея в это время в Риме тоже не было, и Ириней его не знал и (судя по всему) не имел доступа к его сочинениям. Этим обстоятельством, видимо, объясняется и то, что, излагая миф валентиниан, он в основном говорит

¹ *Markschies Christoph. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins.* Tübingen, 1992, S. 293–336; соотв. текст см.: Школа Валентина, с. 90–91. Эта хронология может соответствовать действительности вне зависимости от того, принимаем ли мы гипотезу этого автора о том, что Валентин был христианином и никогда не «изгонялся из Церкви».

о его авторах во множественном числе. Единственное заявление: Ptolemaios quidem ita (I 1, 8, 5), сохранившееся только в латинском тексте, на основании которого этот миф обычно приписывают Птолемею, следует поэтому считать глоссой.¹ Итак, Ириней, по видимости, различает школы Птолемея и Валентина, причем одна представляет собой для него нечто реальное, а другая — это просто часть его теоретической схемы. Так что, как едко замечает Маркшиз, у нас нет никаких данных, что сам Валентин учил о чем-то подобном и вообще был гностиком. На основании же фрагментов, сохраненных Климентом, гностический миф не восстановить. Ириней нигде не говорит прямо, что Птолемей был *личным* учеником Валентина. И даже если он и учился лично у Валентина, отсюда вовсе не следует, что он принадлежал к его школе или, тем более, возглавил ее после самого Валентина. То, что говорится о Птолемею, означает только, что он «развил учение» Валентина, однако в каком направлении? Единственное дошедшее до нас произведение самого Птолемея — это *Послание Флоре*, сохраненное Епифанием. Это письмо вполне напоминает философское послание, наподобие писем Сенеки. Отмечу несколько характерных моментов. Отвечая на вопрос Флоры о том, как следует понимать предписание Иисуса, запрещающее развод (судя по всему, Флору этот вопрос интересовал не только абстрактно), Птолемей различает в законе три составляющих: часть закона происходит от самого благого Бога, другая — от Моисея, а третья — от «старейшин». Далее этот вполне типичный школьный диаресис продолжается. Первый из этих типов закона делится в свою очередь на три части. Во-первых, закон, не смешанный со злом, который, собственно, и является законом. Именно его Спаситель пришел «не нарушить, но исполнить». Во-вторых, некая часть закона, которая «смешана со злом, поэтому Спаситель его разрушает как несогласный с его природой» (5, 1). Наконец, третья часть закона должна пониматься символически, и Спаситель научил понимать эту часть духовным, а не плотским образом. Далее различаются Благой Бог и Творец. Последний занимает «среднее место». Говорится при этом, что предположение о том, что он является причиной зла, абсурдно.

Мы видим, что в письме обсуждается религиозно-этическая проблема, причем с привлечением стандартной философской терминологии (*πατήρ, δημιουργός και ποιητής, βοηθέτης*). Говорится и об апостольской и «восходящей к нашим наставникам» традициях (*ἀποστολική παράδοσις, ἢν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν*), и даже о *ἡ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλία*.

Если не вдаваться в детали, можно заключить, что такое сочинение вполне мог написать и христианский автор, выступающий против Маркиона и его слишком бескомпромиссного деления законов, устанавливаемых Ветхим

¹ См. мое предисловие к этому тексту (Школа Валентина, с. 112 сл.).

и Новым Заветами. В самом деле, десять заповедей необходимо исполнять (это и есть «закон первого типа»), такие заветы, как «око за око», должны быть оставлены (причем говорится, что они были обусловлены историческими обстоятельствами), а такие предписания, как обрезание, «последователям Спасителя» следует понимать символически. Что касается описания отношения между Демиургом и высшим «Благим Богом», то аналогия со среднеплатонической доктриной напрашивается сама собой.¹

Не указывает ли это простое наблюдение на тот факт, что между учениями самого Птолемея и его «школы» были существенные различия? Причем его учение в *Послании* гораздо ближе к тому, что мы находим во фрагментах Валентина, нежели к мифу «школы Птолемея», который столь детально излагает Ириней. Был ли Птолемей гностиком? Или же мы должны признать (как это утверждают С. Петремен, А. Логан и отмечает по ходу дела и К. Маркшиз²), что философско-религиозное учение Валентина было впоследствии мифологизировано, и поэтому не удивительно, что оно так напоминает миф этих пресловутых «гностиков»? Не указывает ли это и на то, что было два типа гностицизма: мифологический гносис (в данном случае не важно, иудейского или христианского происхождения) и философский гносис «школы Валентина»? Увы, на этот вопрос на данном этапе исследования мы не можем ответить. Все это нам предстоит исследовать подробнее.

Пойдем далее. Из многочисленных «последователей» Валентина что-либо определенное можно сказать еще только о трех: о Гераклеоне, фрагменты комментария на *Евангелие от Иоанна* которого сохранил Ориген, о Теодоте, которого цитирует Климент, и о Марке Маге, о котором очень подробно говорит Ириней.³

¹ Философскую значимость послания отмечает Мансфельд: *Mansfeld J. Heresiology in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992. P. 297.* Виндрих Лёр пытается сопоставить этот текст с Нумением: *Löhr W. A. Ptolemaeus, Gnostiker* (статья из TRE, цитируется Markschie, p. 428).

² Напомню: *Pétrément Simone. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990; Logan Alastair H. B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, T&T Clark, 1996; Markschie Christoph. Valentinian Gnosticism, p. 424* (по поводу коптского трактата *Свидетельство Истины*) и p. 438 (заключение).

³ Дабы не длить этот раздел, за сведениями о доктрине Теодота отсылаю читателей к предисловию к *Excerpta* (Школа Валентина, с. 172–177). Отмечу только, что, судя по тем фрагментам, которые ему эксплицитно приписывает Климент, его работа также была в основном комментарием на Писание и не очень нагружена мифологией, хотя образ Софии у него присутствует. Видно также, что этот миф несколько отличается от того, который излагает Ириней. Может ли это указывать на различия между школами? Однако далее (во второй части *Извлечений*) Климент использует тот же текст, что и Ириней, поэтому, анализируя миф, я всегда привожу эти тексты параллельно. О Марке также можно подробнее узнать из соответствующего раздела Школы Валентина. Примечательно, однако, что Ириней описы-

О том, что Гераклеон был личным учеником Валентина, говорит только Ориген (Comm. in Joh., II 14, 100 = fr. 1 Völker), однако и он вовсе не уверен в этом. Вероятно, он опирается в этом сообщении на какой-то иной источник. Как бы там ни было, Гераклеон мог преподавать в Риме около 170 г. (а его ученики были в Александрии во времена Оригена). Бесспорно, что ему принадлежит первый в истории комментарий на *Евангелие от Иоанна*, который, как отмечают исследователи, вполне соответствовал стандартам, предъявляемым к философским работам подобного рода.¹ Качество комментария признает даже его противник. Сохранившиеся фрагменты показывают, что комментарий следовал за текстом «слово в слово», объясняя философский, а также филологический смысл отдельных выражений. Не очень понятно, однако, почему Ориген называет эту работу *ὑπομνήματα*. Если это сообщение принимать в буквальном смысле и комментарий действительно соответствовал жанру *ὑπομνήματα* или *тетрабллия*, то вполне вероятно, что он касался только избранных мест. Может, это сочинение и вправду было подобно *Строматам* Климента или Плутарха? К сожалению, сохранившиеся фрагменты не позволяют сказать, был ли этот комментарий подобен школьным платоническим комментариям, рассматривался ли в нем весь текст последовательно или же комментировались только основные высказывания «гностическим образом» (ведь именно в таком избирательном отношении к Писанию чаще всего обвиняют гностиков их противники). То обстоятельство, что Ориген упоминает Гераклеона только по поводу определенных пассажей (начиная со второй книги своего комментария) и впоследствии часто забывает о нем на долгое время, наводит на мысль, что этот комментарий и в самом деле касался только избранных мест. Важно также и то, что основная проблема, перед которой стоит Ориген, опровергая Гераклеона, филологической природы. В сохранившихся фрагментах Гераклеон цитирует *Евангелие от Иоанна* около пятидесяти раз, причем почти в трети из этих случаев его текст отличается от того, который использует и считает правильным Ориген.² Примечательно, что в ряде случаев именно чтение Гераклеона в конечном итоге сохранено в так называемом западном каноне (например, Joh. 4: 17: οὐκ ἔχεις ἀδρᾶ (Sinaiticus; Heracleon), οὐκ ἔχω ἀδρᾶ (Origen)). Следовательно, Гераклеон исследовал Писание, а не искажал его. Примечателен, например, такой «спор» между этими двумя учеными филологами. В Comm. in Joh. VI 92 и

вает его сообщество именно как школу, причем говорится (с осуждением), что он брал со своих учеников плату.

¹ См.: *Pagels E.* The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John. Atlanta: Scholars Press, 1989.

² Подробнее об этом см.: *Ehrman Bart D.* Heracleon, Origen and the Text of the Fourth Gospel. — *Vigiliae Christianae* 47 (1993). P. 105–118.

115 Ориген говорит, что Гераклеон не заметил, что, отвечая левитам и священникам и говоря, что он не Христос и не пророк (Joh. 1: 21), Иоанн Креститель употребляет два артикля, а следовательно, он говорит, что он не (мессианский) пророк. Таким образом, называя Иоанна пророком, Иисус не впадает в противоречие, поскольку Иоанн действительно не Мессия, а просто пророк. Проблема, однако, в том, что Гераклеон в этом случае также в хорошей компании, поскольку именно его вариант текста без артикля содержится в Codex Sinaiticus и в других ранних манускриптах так называемой западной традиции. Мы вернемся к Гераклеону впоследствии. Однако и после этих нескольких замечаний ясно, что комментарий Гераклеона — это филологический и философский труд, принадлежащий грамотному и тонко мыслящему автору, и в нем на удивление немного мифологических элементов.

2.3.4. Заключительные замечания и предварительные выводы

Какие предварительные выводы можно сделать на основании этих данных? Деление «школы» Валентина на восточную и западную, по всей видимости, не следует воспринимать буквально. Действительно, маловероятно, что те немногочисленные различия в доктрине, которые перечисляет Ипполит, могли привести к реальному расколу школы. Однако вполне естественно, что относительная изоляция различных групп (географическая и языковая) могла наложить определенную печать даже на некогда единую доктрину (а мы имеем все основания сомневаться в том, что такая доктрина вообще была). В то же время Гераклеон, которого Ипполит относит к западной школе, нам известен только из свидетельств александрийца Оригена, так что расстояния, видимо, нисколько не ограничивали распространение учения Валентина.¹ Кроме того, название школ по месту их локали-

¹ Мы знаем, что наиболее яркие явления интеллектуальной жизни довольно быстро распространялись в античном мире, в особенности среди, так сказать, коллег и сподвижников. Упомяну в этой связи один живописный пример литературного контакта между Римом и Александрией (*Цицерон. Academica Priora* 11 sq.). Обратите внимание, что одним из первых вопросов, заданных Антиохом, была просьба подтвердить *аутентичность* этих книг. Кроме того, из этого сообщения мы узнаем кое-что о методах распространения платонического учения. Итак, описывая причины раскола между Антиохом и схолярхом скептической академии Филоном из Лариссы, персонаж диалога Лукулл говорит следующее: «Когда я был в Александрии во время моего проквесторства, Антиох был со мной. Здесь же находился и друг Антиоха Гераклит из Тира, который в течение многих лет учился у Клитомаха и Филона и был преданным приверженцем той философии, которая чуть не исчезла и недавно возродилась (то есть философии Новой Академии). Мне приходилось часто слышать, как Антиох спорил с ним, впрочем, в дружественной фор-

зации было принято в античности. Пифагорейцы, например, относятся к италийской школе, однако отсюда не следует, что они были только на Западе. И все-таки слова Ипполита (Ref. VI 35, 5) наводят на мысль о том, что эту терминологию он придумал не сам, так что не исключено, что такое деление принимали и сами последователи Валентина. На такую же мысль наводит словоупотребление Тертуллиана (Adv. Val. 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*).¹ Саркастически заявляя, что Марк Маг специально усложнил свою систему, чтобы увеличить время, необходимое для преподавания, таким образом оправдывая увеличение платы за обучение, Ириней указывает в этом же направлении. Разумеется, это всего лишь едкий сарказм, однако если была доктрина, то ее необходимо было преподавать. На этот же факт указывает существование комментариев, по какому бы принципу они

ме. Затем в Александрии появились те две книги Филона, которые Катулл обсуждал вчера, и впервые попали в руки Антиоха. Друг наш был очень спокойным и уравновешенным человеком, более чем кто-либо, однако прочитав их, он очень разозлился. Это было удивительно. Я никогда не видел его таким. Он попросил Гераклита покопаться в памяти и ответить, напоминает ли он, чтобы Филон говорил нечто подобное ранее, и *похоже ли это на учение Филона или какого-либо другого академика*. Гераклит ответил, что он не может ничего подобного вспомнить, однако уверен, что книги действительно принадлежат Филону. В самом деле, *сомневаться в этом не приходилось, поскольку они были мне переданы моими учеными друзьями Публием, Гаем Селием и Тетрилем Рогусом, которые подтвердили, что и сам Филон высказывался в таком же духе в Риме и что книги скопированы с манускрипта самого Филона*. Тогда Антиох рассказал Гераклиту все то, что Катулл вчера преподносил как слова Филона, обращенные к его отцу, и много еще чего. И он не успокоился до тех пор, пока не написал книгу против своего учителя, я имею в виду *Sosus*. Внимательно слушая полемику Гераклита против Антиоха и Антиоха против академиков, я старался прежде всего запомнить слова Антиоха, дабы уяснить его позицию по возможности отчетливо. Так, при участии Гераклита и ряда других ученых, среди которых были брат Антиоха Арист, а также Аристон и Дион, которые, в отличие от его брата, особенно активно поддерживали Антиоха, мы провели довольно много времени, обсуждая эту проблему». Что так разозлило Антиоха? Скорее всего, заявление Филона о единстве платонической традиции. Представьте, что Аксионик в Александрии получил книгу Гераклеона, привезенную другом из Рима (cf. Hipp. Ref. VI 35, 7). Не нужно обладать слишком живым воображением, чтобы представить себе подобную же ситуацию. Его, несомненно, возмутило бы заявление о том, что Валентин основал в Риме другую школу, которая придерживается иной доктрины, поскольку сам он, согласно Тертуллиану (Adv. Val. 4, 3), был приверженцем чистого учения Валентина.

¹ Как это отмечает издатель трактата в примечании к этому месту, это высказывание Тертуллиана уникально. Тертуллиан говорит о философских «кафедрах», о «кафедре Моисея» и т. д., о еретиках же высказывается так только в этом месте. Отсюда следует, что данное выражение следует понимать как иронию Тертуллиана по поводу того, что валентиниане сами «учредили» две кафедры, наподобие тех философских кафедр, которые были официально основаны Марком Аврелием.

ни были построены. Следовательно, можно заключить, что в некотором отношении круг последователей Валентина действительно в большей степени напоминал философскую школу, нежели культовое сообщество или религиозную секту, и если он и стал в конечном итоге такой сектой, то это произошло только впоследствии.¹

Далее, с некоторой долей уверенности мы можем утверждать, что такое «школьное» деление было принято самими последователями Валентина и не является только лишь изобретением ересиологов. Римские последователи Птолемея, по словам Иринея, называли себя «членами школы Валентина». Точно так же, школьная преемственность, *successio*, о которой говорят ересиологи, разумеется, не распространяется «до апостольских времен», однако о ней могли говорить и не только критики. Валентиниане были так же заинтересованы в построении такой фиктивной традиции, как и христианские авторы, и биографическое свидетельство Климента о Валентине это доказывает.

Наши данные, уже рассмотренные в этом разделе и те, к которым мы вскоре обратимся, позволяют предположить, что по крайней мере некоторые гностические сообщества функционировали скорее как философские школы, нежели как религиозные секты. Такие гностики, как Карпократ, Василид и Валентин, отрицая ветхозаветную религию и ритуал, стремились переосмыслить базовые положения христианской веры в духе популярного платонизма и пифагореизма. В духе платонизма они истолковывали и наиболее теологические книги христианского Писания (начиная от псалмов и книги премудрости, заканчивая Евангелием от Иоанна).

В то же время наше исследование показывает, что гносис как социальное явление далеко не сводится к набору «сект», спорящих друг с другом и христианами, как это пытались представить ересиологи, и различия между гностическими школами или доктринами того или иного учителя гносиса являются только моментами творческого процесса создания нового типа мировоззрения. Трактаты коптской гностической библиотеки являются свидетелями этого процесса. Не удивительно поэтому, что в одном и том же тексте мы находим элементы, которые, если следовать классификации ересиологов, порождают неразрешимые противоречия. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* трудом «сетиан» только потому, что Ипполит его им приписывает, а *Евангелие Истины* трудом самого Валентина или его

¹ С этим выводом, который, разумеется, является только гипотезой, соглашается Маркшиз: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is — at least in the sense of professional philosophy — not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery» (p. 438).

школы потому, что Иринея говорит, что они использовали наряду с четырьмя каноническими другие откровенные тексты, один из которых назывался *euangelium veritatis*? И что делать, если отдельные элементы доктрины, в них излагаемой, не вписываются в схему, традиционно считаемую «валентинианской» или «сетианской»? Должны ли мы объяснять такие элементы различиями между гипотетическими «школами», вторичной «сетизацией», «христианизацией» или «валентинизацией» или апеллировать к «синкретичности» позднеантичного разума?¹ Не естественнее ли предположить, что дело обстоит как раз наоборот: это наши (и ересиологов) категории не способны адекватно описать такое явление, как гносис, во всей его текучести и нестабильности? Ведь Тертуллиан не зря говорил, что гносис (если его мерить мерками «ортодоксии») «как куртизанка, постоянно меняет свои одежды... не признавая униформы и заботясь только о разнообразии» (*Adv. Val.* 4, 3). Вполне вероятно, наши авторы не видели противоречий там, где мы склонны их усматривать с точки зрения нашей категориальной схемы. Перед нами случай многоголосья, полифонии, однако отдельные голоса, по-видимому, эффективно сливались в единый хор, возможно, не очень постижимым для нас образом. Предположим, перед вами два текста, в боговдохновенность которых вы верите. Даже если они не согласуются друг с другом, вы наверняка найдете способ их примирить. В конечном итоге церковная ортодоксия проделала еще большую работу, совместив совершенно несовместимое в Ветхом и Новом Заветах и элиминировав противоречия герменевтическими средствами.

Следует также учитывать, что весьма разнородное явление, которое мы обозначаем как «валентинизм», существовало более трех веков на огромной территории от Рима до северной Африки. Тексты, произведенные носителями этой, если угодно, идеологии, сохранились на трех языках. Следовательно, говоря о «школе» Валентина, мы в действительности используем некий *родовой термин*, применимый к очень разнообразным, но конкретным социальным институтам, каждый из которых уникален и организован сообразно политическим, этническим и тому подобным обстоятельствам, которые в каждом случае заслуживают специального исследования. Что их объединяло? Очевидно, что простого «осознания своей избранности» для этого недостаточно. В третьем и четвертом веках ситуация более или менее ясна. Оставаясь гностиками, они вполне могли принадлежать к Церкви, не только не видя в этом противоречия, но и — очевидно — не имея выбора, поскольку христианство стало государственной религией. Епифаний рассказывает, как мы видели, что в молодости он выявил «до восьмидесяти»

¹ Этот сюжет, весьма важный и противоречивый, рассматривается, например, в след. работах: *Böhlig A., Wisse F.* *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi.* Wiesbaden, 1975 (*Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi.* S. 9–54); *Böhlig A.* *Gnosis und Synkretismus.* Teil 1–2. Tübingen, 1989, Teil. 1.

таких гностиков и доложил об этом властям. Египетское монашеское движение несомненно предоставляло более благоприятные условия для развития этого мировоззрения. Впрочем, само монашеское движение также имело проблемы с ортодоксией. Наконец, некоторые гностики, приняв христианский обряд, вполне могли источник для самореализации находить в философии и теологии, которая до некоторых пор еще была свободна от государственного контроля.

Но это впоследствии. Как же обстояли дела во втором и в начале третьего века? Вопрос о том, был ли гностицизм религией в собственном смысле этого слова и существовала ли когда-либо гностическая церковь, составляет проблему.¹ С одной стороны, у нас есть данные о том, что гностики писали гимны и молитвы и исполняли определенный ритуал. А. Логан показывает, что христианское таинство миропомазания имеет гностическое происхождение.² Есть свидетельства, что гностики поклонялись образам.³ С другой стороны, резонно спросить, насколько этот ритуал и эти таинства были уникальны именно для гностиков? Вполне вероятно, что процесс формализации и ритуализации шел параллельно в гностических и христианских обществах (отсюда и сходство). Наконец, вполне возможно, что гностики просто принимали христианский ритуал, придавая ему новый смысл, так же как и христианскому Писанию. Генри Грин,⁴ напротив, полагает, что в какой-то форме специфически гностический ритуал должен был существовать, поскольку в противном случае трудно понять, как гностические сообщества в течение столь долгого времени сохраняли социальную идентичность. Только создание определенных структур и социальных институтов (о конкретных формах которых мы, к сожалению, знаем очень мало) позволило им оформиться в некое, пусть аморфное, движение со своей идеологией. Различные формы ритуального поведения и отправление некоего культа постепенно оформились в гностическую традицию и были освящены в качестве «социальной истины», полагает этот исследователь. С этого времени гностическая доктрина уже не мыслилась вне рамок таких структур

¹ См. об этом новое исследование Джона Турнера, в котором подробно суммируются наши, к сожалению, немногочисленные данные о гностическом ритуале: *Turner J. Ritual in Gnosticism*. — Turner J. D., Majercik R. D., ed. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000. P. 83–139.

² *Logan A. Gnostic Truth and Christian Heresy*. P. 19; cf. *Lampe G. W. H. The Seal of the Spirit* (London, 1967). P. 120–132.

³ См.: *Finney P. Did Gnostics Make Pictures?* — *Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton. Vol. I. P. 434–454. Причем христиане, которые в это время следовали иудейской традиции и отрицали всякие изображения (с этим соглашается и Климент и Епифаний), обвиняли их на этом основании в идолопоклонстве.

⁴ *Green H. A. The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985. P. 259.

и без причастности к этим таинствам, ведущим избранных к спасению. Так гносис как откровенное знание, открываемое каждому индивидуально, все-таки оформился в определенные внешние формы. Процесс институализации, пусть и менее формальный, нежели в христианской Церкви, породил определенные сообщества, которые объединяла не только общая цель и общие ценности, но и особый символический язык, определенный стиль поведения, образ жизни и, наконец, определенный культ, а значит, своего рода церковь. В то же самое время у нас, по-видимому, есть все основания полагать, что это сообщество никогда не было и не могло быть столь же организованным, как христианская Церковь. Это обусловлено тем, что гностики были ориентированы на личный и уникальный мистический опыт. Многие из них, в полном согласии с их учением, были своего рода монахами в миру, «странниками в этом мире», причастными ему только по необходимости.

2.4. Заметка о проблеме «истинной доктрины» Валентина

Однако если валентианизм (как платонизм или, в самом деле, и гностицизм) — это родовый термин, охватывающий разнообразные явления, что можно сказать об учении того, кто дал свое имя этому направлению? Является ли сам Валентин элементом множества «валентианизм» (которое само является подмножеством множества «гностицизм»)? На этот простой вопрос, как читатель вскоре увидит, у нас также нет однозначного ответа. Так что в заключение раздела мне кажется уместным высказаться по поводу недавней дискуссии о так называемой «истинной доктрине Валентина».

История начинается со статьи Жюль Куиспела «Истинная доктрина Валентина» полувековой давности, которая была опубликована в первом номере только что учрежденного журнала *Vigiliae Christianae*.¹ Этому журналу впоследствии суждено было стать (без преувеличения) важнейшим периодическим изданием по истории раннехристианской теологии и гностицизма. Однако тема, вполне безобидная в 1947 г., стала очень важной и даже взрывоопасной буквально через несколько лет после публикации статьи, после открытия коптский гностической библиотеки и в особенности первого кодекса этой библиотеки («Кодекса Юнга»), единственного, покинувшего Египет. На средства фонда Юнга Куиспел приобрел этот кодекс в 1952 г. и принял активное участие в его публикации и исследовании.² Он

¹ *Quispel G.* The Original Doctrine of Valentinus. — *Vigiliae Christianae* 1 (1947). P. 43–73. Перепечатана в *Gnostic Studies*, vol. I (без греческого текста и комментария).

² См. статью (совместно с Печем) в *Vigiliae Christianae* 8 (1954). P. 1–51 и последующие работы, включая *editio princeps* трактатов кодекса Юнга.

также активно включился в исследование других только что открытых трактатов (прежде всего *Евангелия от Фомы*, NH II, 2). Незадолго до этого Куиспел опубликовал критическое издание *Послания Флоре* Птолемея (SCh. 24, Paris, 1949, второе издание 1966).¹ Как следствие, эта ранняя статья приобрела статус, возможно, неожиданный даже для самого автора, и задала целую исследовательскую программу.

Основная проблема, которую пытается решить Куиспел в этой статье (в несколько адаптированном к современному состоянию дел в гностических исследованиях виде), формулируется достаточно просто. Принимая свидетельство Ипполита о том, что исток гносиса Валентина — это «видение Логоса», которое подвигло его на создание «трагического мифа» (Ref. VI 42, 2; см. наше свидетельство А, Школа Валентина, с. 91), и признавая, что истоками этого мифа следует считать религиозно-этические учения поздней античности (такие как герметизм и философствующий александрийский иудаизм) и раннехристианскую теологию, Куиспел задался целью восстановить этот миф в его «оригинальной» форме. При этом он специально подчеркивает, что все эти влияния не так уж важны для понимания истинного учения Валентина. Всего важнее то, что в этом мифе нашел отражение глубоко личный мистический опыт самого гностика, выраженный в символах этого трагического мифа.

Далее, как мы знаем, до нас дошло по крайней мере три полных и несколько частичных изложений гностического мифа. Возникают естественные вопросы: согласуются ли они друг с другом, и какой из них ближе всего к тому оригинальному мифу, который принадлежит самому Валентину? Содержатся ли в наших источниках указания на то, что последователи Валентина изменили его учение, и если да, то можно ли на их основании восстановить исходную концепцию? Если нам каким-либо образом удастся удалить эти поздние наслоения, сможем ли мы в результате реставрировать *подлинную* доктрину Валентина?

Предположим, что каждый вариант мифа, дошедший до нас, отражает определенный исторический этап развития исходной доктрины. В таком случае вариант мифа, излагаемый Иринеем в начале первой книги, например, можно рассматривать как развитие исходной доктрины Валентина школой Птолемея. (Мы уже обсуждали проблемы, с которыми мы сталкиваемся в этой связи.) Кроме того, Иринея, как мы знаем, сохранил еще один очерк системы Валентина (I 11, 1), который не может принадлежать ему самому и восходит к более раннему ересиологическому труду, которым он просто воспользовался и который может (по крайней мере, частично) предшествовать времени Птолемея, а следовательно, отражать ранний этап

¹ Подробный очерк научной карьеры Жюль Куиспела и список его публикаций см. в: *Broek R., van den, Vermaseren M. J.*, edd. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday. Leiden: Brill, 1981. P. vii–ix, 1–12.

развития доктрины. Кроме того, раздел I 2, 3 трактата Иринея напоминает соответствующее место у Ипполита (Ref. 29) и не очень согласуется с последующим, следовательно, можно предположить, что в этом месте Иринея также использует какой-то другой источник или же исправляет свой текст в соответствии с каким-то дополнительным текстом. Действительно, в I 2, 4 (см. II 4.1.) Иринея говорит о том, что «Предел» охраняет подступы к единому Отцу, в то время как ранее уже говорилось о некоем Пределе, а Отец назывался Двоицей.¹ Наконец, установлено, что Иринея (I 4, 1–6, 3) и Климент (Ехс. 43–65) излагают вторую часть мифа на основании одного и того же источника. Причем остальная часть *Извлечений* Климента касается учения «восточной школы», которое, как полагал в этой статье Куиспел, ближе всего к учению самого Валентина, в то время как тот вариант, который излагает Ипполит, представляет позднейшее развитие мифа «италийской» школой.²

Если теперь — и в этом состоит базовая гипотеза статьи — признать, что Теодот, который жил на Востоке, и Птолемей, который жил на Западе и едва ли общался с первым, тем не менее развили две очень похожих доктрины, то, выявив общие элементы в этих двух вариантах мифа, мы получим нечто приближенное к оригинальному учению Валентина. Далее Куиспел продельывает это сравнение, для контроля используя неполный очерк Adv. Haer. I, 11. При этом он говорит, что, конечно же, эта реконструкция только предварительна, однако и она показывает, что «доктрина Валентина была систематичным учением о мире, поэтическим, но не беспорядочным, еретическим, но не путаным» (с. 30).

Не буду вдаваться сейчас в детали этого сопоставительного анализа, поскольку именно такой анализ я продельваю на протяжении всего следующего раздела. Отмечу для информации читателя несколько особенностей мифа, которые Куиспел идентифицировал как восходящие к самому его создателю. Валентин, как утверждает в этой статье, гораздо в большей мере, нежели его последователи, был дуалистом и эманационалистом; он учил только об одной Софии и об одном Пределе; Демург, по его представлению (в отличие от системы Птолемея), был носителем зла; наконец, Христос также был один, духовной природы и, покинув Софию, поднялся в плерому.

Эта теория Куиспела с тех пор принималась или частично пересматривалась многими исследователями, однако не так давно была подвергнута

¹ Это обстоятельство отметил еще Генрици, предположив, что в этом месте начинается новый источник, однако в данном случае он, так же как и Куиспел, ошибается (см. мой анализ гностического мифа).

² В самом деле, Тертуллиан сообщает, что Аксионик был единственным верным последователем Валентина, а Ипполит говорит, что он принадлежал к восточной школе (Tert., Val. 4, 3; Hippol., Ref. VI 35, 7). Куиспел на это обстоятельство прямо не указывает.

радикальной «деконструкции» и отвергнута в диссертации, а затем в книге Кристофа Маркшиза.¹ Этот автор не только усомнился в разумности и правомерности попытки Куиспела вывести истинную доктрину Валентина на основании попытки сведения источников «к общему знаменателю», как он выразился, но и предположил, что Валентин и Птолемей вообще не были гностиками в том смысле, как это принято считать, то есть вообще не учили ни о каком гностическом мифе. Они были философами и теологами в традиционном смысле этого слова, мифология же — это результат последующей вульгаризации системы Валентина (что и доказывает *Послание Флоре* Птолемея, равно как и сохранившиеся фрагменты Валентина и Гераклеона). В новой статье Куиспел развил свою теорию с привлечением данных коптских гностических трактатов, не вступая с Маркшизом в детальную полемику (к этим дополнительным данным мы также обратимся впоследствии).²

Несмотря на то, что некоторые положения Куиспела ныне кажутся чрезмерно догматичными и не выдерживают критики,³ в его гипотезе что-то

¹ *Markschies Christoph. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. Разумеется, эта идея в той или иной форме высказывалась и ранее, прежде всего E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1913). Аналогичные соображения высказываются и в сравнительно недавней статье: *Stead G. C. In Search of Valentinus. — Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton. Vol. I. P. 75–102. Напротив, о принципиально мифологической природе учения Валентина говорится в следующих, например, работах: *Sagnard F. La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Iréné*. Paris: J. Vrin, 1947; *Orbe A. Estudios Valentinianos I–IV*. Roma, 1955–1966.

² *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. — Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 327–352.

³ Например, утверждение, что источник, который использовали Ириней (I 4, 1–6, 3) и Климент (Ехс. 43–65), принадлежит самому Птолемею или (со ссылкой на Касей) что эти источники вполне согласуются друг с другом. Однако эти утверждения казались вполне естественными в то время и повторялись всеми исследователями. Кто же знал, что этой статье будет уготована такая судьба? Примечательно также заявление Куиспела (со ссылкой на достаточно общее суждение Тертуллиана, *Adv. Val.* 4), что Птолемей, стремясь привести систему Валентина в большее соответствие с ортодоксальной и желая убрать оттуда наиболее шокирующие детали, «adopted an existing manuscript by means of corrections, interpolations, and transpositions», однако «the author of this document can hardly have been anyone else than Valentinus himself». Следовательно, он полагал тогда (впоследствии модифицировав это утверждение в своей статье в *Rediscovery of Gnosticism*. Vol. I. P. 123–124, однако не отказываясь от этой идеи вообще), что Птолемей обращался с сочинениями своего учителя, как платоники с произведениями Платона или христиане с Писанием, а именно не изменяя самого текста, слегка корректировали его и комментировали. Это предположение представляется маловероятным, поскольку, как показывают фрагменты сохранившихся произведений Валентина (которые Куиспел не рассматривает!), его тексты сами уже были *комментариями* на Писание. По этой

есть.¹ Прежде всего, привлекает ее простота. Если нам говорят, что это доктрина Валентина, то почему мы должны не верить этому сообщению? Разумеется, следует критически рассматривать наши данные, однако не отбрасывать же их вообще? Разумеется, сообщение Иринейя о доктрине Валентина в I 11 очень разочаровывает, однако мне кажется, что это тот случай, когда мы можем принять его за основу, а воображение «дорисует остальное». Единственным непостижимым (по крайней мере, для меня лично) фактом является то обстоятельство, что в ранней статье Куиспела 1947 г. вообще не принимаются во внимание фрагменты собственных произведений Валентина.² Маркшиз же, как мы знаем, напротив, основывается почти исключительно на этих фрагментах. Следует также отметить, что скрупулезный филологический анализ и сопровождающий его скептицизм действительно зачастую отодвигают на второй план самое главное — мировоззренческую и психологическую значимость гносиса. «Анализируя» гностический миф, мы забываем о его внутренней целостности и красоте и не желаем прислушаться к той вести, которую он несет в себе и которая так восхищала таких мыслителей, как Вл. Соловьев и Карл Густав Юнг. Именно этой последней задаче посвятил всю свою жизнь Жиль Куиспел, не только филолог, но и (прежде всего) философ.

И все-таки перейдем к рассмотрению филологических аргументов наших оппонентов.

Прежде всего — не сочтите за курьез — рассмотрим, является ли «Валентин» элементом множества «школа Валентина» с филологической точкой зрения.

же причине маловероятно, что *Евангелие Истины* написал сам Валентин, как утверждает Куиспел. Хотя кто знает?

¹ Иногда эта дискуссия вырождается в набор взаимных упреков. Например, статья Куиспела 1996 г. отнюдь не «просто повторяет» уже сказанное в 1947 г., как это говорит в одном месте Маркшиз. Разумеется, там повторяются основные гипотезы, высказанные более пятидесяти лет назад, однако делается также и ряд новых наблюдений и привлекается новый материал, которого в 1947 г. не было в принципе (и которого по-прежнему не так уж и много, поскольку ему просто неоткуда взяться). Конечно же, тридцать страниц статьи — это не так уж много по сравнению с тремя сотнями страниц монографии Маркшиза, зато в ней гораздо меньше не очень связанных с основной темой многостраничных экскурсов. В конечном итоге, ознакомившись с пространным комментарием на фрагменты Валентина, читатель на удивление мало нового узнает о Валентине, хотя получает много интересной информации о церковной жизни второго века. Однако привлечение обильного нового материала не обязательно увеличивает количество новых аргументов, подтверждающих гипотезу, которая, должен заметить, по-видимому, еще долгое время так и останется гипотезой.

² Точнее, он ссылается на один фр. (Strom. II 36, 2–4), но всего лишь как на подтверждение сказанного в *Извлечениях* 33. 4.

Как я уже говорил ранее, Климент Александрийский не знает термина «валентиниане», вместо этого говоря или о «последователях» Валентина, или, буквально, о «тех, которые вокруг Валентина». Причем из всех упоминаний о Валентине и его последователях второе выражение употребляется только один, а второе — остальные девять раз. Это может быть случайностью, однако Куиспел обращает на этот случай особое внимание, хотя и не рассматривая его в качестве «важнейшего аргумента», как это утверждает «филолог» Маркшиз. Кроме того, особое внимание этими авторами было уделено свидетельствам ересиологов о происхождении гносиса (которые мы уже рассматривали выше).¹ Придется рассмотреть словоупотребление Климента и нам.

Речь идет о начале третьей книги *Стромат*, где Климент критикует этику «тех, кто вокруг Валентина». Говорится следующее (*Strom.* III 1, 1):

*Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων
προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμφ,
οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πιθομένων» φασὶ «τῶν ἀποστόλων
μὴ ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν»
ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· «οὐ πάντες χωροῦσι
τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς,
οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης.»*

Те, которые вокруг Валентина (= «школа Валентина?»), выводя «сизигии» из высших божественных эманаций, одобряют и брак. А «последователи Василида» говорят следующее: «Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться вовсе, то Он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые же — в силу необходимости».²

По мнению Куиспела, данное свидетельство Климента подтверждает то обстоятельство, что Валентин и его последователи (но прежде всего сам Валентин!), в отличие от «энкратитов» и многих христиан, включая самого Климента, не рассматривали сексуальное общение только лишь как природную необходимость, действие, необходимое для продолжения рода.³ По этой причине многие гностики ратовали за крайний аскетизм, «дабы не потворствовать Демиургу», как это подробно описывает тот же Климент. Напро-

¹ *Quispel Gilles*. *Valentinus and the Gnostikoi*. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 1–4; *Markschies Christoph*. *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi*. — *Vigiliae Christianae* 51 (1997). P. 179–187.

² Cf. Mt. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

³ См., например, *Strom.* III 57, 2, правда, Климент менее прямолинеен, нежели, следуя Э. Паджельс, это представляет Куиспел.

тив, по мнению Валентина и его школы, говорит в этом месте Климент, союз мужчины и женщины является подобием тех небесных сизигий, которые составляют плерому, следовательно, брак обусловлен, совсем как у Платона, стремлением к некогда утраченной полноте. Это сообщение Климента подтверждается и другими данными, в том числе «валентинианскими» трактатами из коптской гностической библиотеки.¹ Маркшиз же доказывает, что это значит всего лишь, что валентиниане «вокруг» Валентина не были аскетами, но были гностиками, в то время как сам Валентин был аскетом, но не гностиком.²

Итак, входит ли сам Валентин в «круг Валентина»? Куиспел предлагает открыть словарь и убедиться в том, что в этом контексте $\alpha\upsilon\tau\eta\iota$ всегда употребляется в инклюзивном, а не в эксклюзивном значении. Маркшиз отмечает по этому поводу, предлагая открыть учебник греческой грамматики, что в постклассическом греческом это было уже не так. Однако если читатель обратится к предыдущему разделу, то увидит, что выражение $\alpha\upsilon\tau\eta\iota$ X употребляется просто как идиома, обозначающая «школу». Я приводил ряд примеров, подтверждающих это обстоятельство. Так что «геометрические ассоциации» о том, находится ли X в кругу или за его пределами, просто не относятся к делу. Перед нами устойчивое сочетание. Но именно поэтому мы не можем сказать, принадлежал ли Валентин к этому «кругу», поскольку устойчивые сочетания уже не отражают исходных отношений. Таким образом, перевод Куиспела «школа Валентина» правильный, но он не проясняет наш вопрос.

Примечательно, правда, что Климент говорит о «круге Валентина» и «последователях Василида», употребляя эти два выражения одно после другого. Не могло же ему быть до такой степени безразлично, как именно выражаться? Для того чтобы понять это, придется рассмотреть несколько аналогичных случаев. В целом, как показывает простой подсчет случаев, Климент по какой-то причине выражение $\alpha\upsilon\tau\eta\iota$ X предпочитает $\alpha\upsilon\tau\eta\iota$ X. Буквально через несколько страниц говорится, например, о некой доктрине, которой придерживались $\alpha\upsilon\tau\eta\iota$ Орфея. Что же, спрашивает Маркшиз, мы должны теперь приписать все это историческому Орфею? Мы — конечно, нет, а как насчет Климента? Что нам мешает предположить, что, по мнению Климента, это была действительно доктрина «школы Орфея», что бы это ни означало и как бы странно для нас ни звучало. Похоже, что

¹ А также параллельной герметической традицией, как полагает Куиспел: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. — Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 327–352, esp. 335.

² *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. — Vigiliae Christianae* 50 (1996). P. 327–352, esp. 334; *Markschies Christoph. Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School. — The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997. P. 401–438, esp. 414, ftnt. 53.

для Климента это было действительно так.¹ Приведу еще несколько примеров, чтобы пояснить это.

В исключительно важном пассаже, в котором говорится о происхождении гносиса (я его приводил выше, поэтому повторю только основные элементы), ситуация еще более интригующая (Strom. III 29,1–30,1):

Их [валентиниан?] доктрина (δβύμα) вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующий пассаж — то материнское чрево, которое зачало все их несуразные (доктрины)... Если они имеют в виду духовный брак, о котором учат последователи Валентина (οἱ ἀπὸ...), то их мнение до некоторой степени приемлемо...

Далее (30, 1–2) Климент говорит о некой «школе Продика» (οἱ ἀπὸ...), которые считали себя последователями Зороастра. Я уже отмечал, что в VII 41, 3 Климент снова говорит о Продике и его последователях (на сей раз: οἱ ἀπὸ τῆν Προδίκου αἵρεσιν), сообщая о них точно то же самое. Мы видели, что слово αἵρεσις также означало школу, однако Климент, по-видимому, употребляет его уже в позднем христианском смысле. Примечательно, что школу Валентина он ересью не называет. К нему он, видимо, относится лучше, чем к еретикам. То, что говорится здесь, а именно что валентиниане одобряли брак, рассматривая его как духовный союз, в точности соответствует сообщению в III 1, 1, однако в одном случае Климент говорит о «тех, которые вокруг», а в другом — о «тех, которые следуют за» Валентином. Что же? О самом Валентине или же только лишь о его последователях на сей раз идет речь? Зря Куиспел не обращает внимания на этот текст. Рассмотрим еще один пассаж (Strom. III 102, 1):

Если рождение — это зло, то они безбожно объявляют Господа, прошедшего через рождение, и Деву, Его родившую, порождениями зла. Они оскорбляют замысел Бога и таинство творения. На этом основано учение (ἡ δόκησις) **Кассиана** и **Маркиона**, а также [учение] **Валентина** о душевном теле (καὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνω τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν).

Напомню, что, по мнению Куиспела, Валентин учил о «духовном теле», в отличие от его последователей, которые говорили о душевном теле. Сравните это высказывание со следующими двумя (все эти пассажи читатель найдет в разделе свидетельств о Валентине, Школа Валентина, с. 86 сл.):

¹ И не только для Климента, но и для Платона. См. Crat. 400c: οἱ ἀπὸ Ὀρφέα. Cf. *Burkert Walter*. Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. — Meyer B. F., Sanders E. P., ed. *Jewish and Christian Self-identification*. London, 1982. Vol. 3. P. 1–22. Так что вполне вероятно, что Климент здесь имел в виду это место из Платона. Множественное число явно указывает на некий скептицизм: «Орфей или кто бы там ни написал эти книги...».

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

Последователи Василида определяют веру как обращенность души на те вещи, которые не оказывают воздействия на чувства, поскольку [физически] отсутствуют. Надежда — это ожидание получить благо,¹ однако ожидание это должно быть подкреплено верой.

(Strom. V 2,5–3,4)

Тот же, кто знает Бога по природе, как полагает **Василид** (ὡς Βασιλείδης οἶεται), должен иметь исключительный разум... Он же говорит, что вера есть благо, безусловно присущее им от сотворения, а не приобретенное в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов излишни, поскольку спасение возможно по природе, как это представляет **Валентин**, или же благодаря тому, что некоторые по природе являются верными и избранными, как думает Василид (ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει)... Если же кто посмеет вслед за **Маркионом** утверждать, что демиург спасает верующих в него избранных еще до прихода Спасителя...

В каком случае Климент говорит о самих Валентине, Василиде и Маркионе, а в каком — об их последователях? В первом случае «определение» веры выглядит как платоническое школьное определение (ср. следующую фразу), поэтому его едва ли следует принимать буквально как принадлежащее школе Василида. Однако следует ли нам приписывать второе определение самому Василиду?

В заключение для полноты картины просто перечислю еще несколько аналогичных случаев: Strom. II, 36,1: οἱ ἄμφι τὸν Βασιλείδην; Strom. II 52, 1: οἱ ἄμφι τὸν Σίμονα τῷ Ἐστῶτι; Prot. 26, 4: οἱ ἄμφι τοὺς σκηπῆν ποιηταί; Strom. II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; Strom. VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

В первых двух случаях Климент говорит о «школах» Симона и Василида, используя привычные нам выражения, однако в третьем случае сказано о «школе» поэтов на сцене (то есть о великих поэтах типа Гомера или о трагиках типа Еврипида, которого Климент, следуя устоявшейся традиции, часто величает «философом на сцене»). Четвертый и пятый из этих случаев (на сей раз ἄλλο) относятся к философским школам. В первом случае (в контексте некоего доксографического замечания) Климент говорит о школах Платона и Стои (то есть просто о платониках и стоиках). Во втором же случае «школа» философов (вообще всех!) противопоставляется учению (не школе!) Христа, и это притом что термин διδασκαλία, как мы

¹ Это последнее определение из Plato, Definitiones, 416.

знаем, также может обозначать школу (причем в физическом смысле этого слова). Оставив философию, говорит здесь Климент, через наставление Господа (то есть, образно говоря, покинув философскую школу и последовав за Богом и став Его учеником) можно прийти к истинной философии.

О чем нам говорят эти лексико-грамматические наблюдения? Очевидно, что, во-первых, говоря о школе, Климент имеет в виду принадлежность к некому образу мысли или приверженность к некой доктрине (например, «философской» по контрасту с христианским вероучением). Так что, говоря о школе Валентина, он не обязательно утверждает, что сам Валентин этого мнения уже не разделял, и упрекая в чем-то «Валентина», он вполне мог иметь в виду «доктрину валентиниан». Кроме того, это рассуждение иллюстрирует тот факт, что филологические аргументы никогда не являются решающими в историко-философском исследовании. Интересно, что сказал бы Климент, прочитав этот опус?

И наконец (кроме шуток!), мы понимаем, насколько сложно иногда бывает адекватно оценить то или иное свидетельство и понять его истинное значение. Мне кажется, что теперь мы наконец готовы к тому, чтобы попытаться детально рассмотреть то, как наши ересиологи представляли себе гностический миф и почему он их не устраивал.

2.5. Гностический миф

2.5.1. «В начале...»

Гностическое учение о первых принципах

2.5.1.1. Апофатическая теология

В начале, как, по сообщению Ипполита, полагал Василид, не было ничего. Так впервые в истории западноевропейской мысли появляется концепция абсолютно «несущего» Бога и «творения из ничего». К сожалению, мы не можем быть уверенными в том, что Василид действительно учил о чем-то подобном, поскольку образ Василида, который рисует Ипполит, резко контрастирует с тем, что изображает Иринея. Если же мы обратимся к фрагментам, сохраненным в основном Климентом, то перед нами Василид предстанет в третьей своей ипостаси, в качестве довольно тонкого толкователя Писания, прежде всего теории о первородном грехе. Но в этих фрагментах практически ничего не говорится о космологии. По всей видимости, нам лучше даже не пытаться примирить между собой различные сообщения

ересиологов о Василиде.¹ Просто это тот случай, когда шум превзошел по амплитуде сигнал.²

Как бы там ни было, Ипполит сообщает замечательные вещи (текст см. в разделе II 2.3), исследование которых порождает совершенно различные интерпретации. Прежде всего, насколько всерьез нам следует воспринимать сообщение Ипполита о том, что Василид основывался на Аристотеле? Действительно, мы уже привыкли к тому, что ересиологи в один голос заявляют, что все гностики «не из Писания почерпнули свою мудрость, а у Пифагора и Платона», и вот оказывается, что среди них нашелся и один аристотелик. Этот вопрос не совсем праздный, и от него зависит то, как нам следует понимать интересующий нас в данный момент трансцендентализм Василида. В неопифагорейском и платоническом контексте концепцию Василида склонны рассматривать такие, например, авторы, как Жиль Куиспел (в вышеупомянутой статье) и Джон Уиттакер.³ Однако не так давно появилось сразу несколько исследований, расставляющих акценты несколько иначе и показывающих, что данное свидетельство Ипполита заслуживает более внимательного исследования.⁴

¹ Кроме того, существует еще сообщение о Василиде в Acta Archelai LXVII 7–11, которое повествует о борьбе света и тьмы и может быть интерпретировано в дуалистическом ключе. Однако не следует забывать, что автор этого текста пытается доказать, что Василид был предшественником и даже учителем Мани. Так что даже если Василид в каком-либо комментарии и высказывался в подобном духе, он вполне мог понимать это в этическом, а не в космологическом смысле. Однако не будем забегать вперед и нарушать порядок «гностического мифа».

² В конце концов, даже если эта доктрина и не принадлежит Василиду, как замечает Жиль Куиспел, она все равно заслуживает самого пристального изучения как явление теологической мысли второго века, поскольку великое не перестает быть таковым даже будучи анонимным. *Quispel G. Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*. — *Gnostic Studies*. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975. Vol. I. P. 103–133, esp. 105.

³ *Whittaker J. Basilides on the Ineffability of God*. — *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984. X. (reprinted from: *Harvard Theological Review* 62 (1969). P. 367–371). Здесь критикуется статья Вольфсона: *Wolfson H. A. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*. — *Harvard Theological Review* 50 (1957). P. 145–156. См. т. ж.: *Whittaker J. Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides*. — *Platonism in Late Antiquity*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1992. P. 61–82. Cf. *Runia D. T. Witness or Participant? Philo and Neoplatonic Tradition*. — *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic*, ed. A. Vanderjagt. Köln, 1991. P. 36–56.

⁴ См. краткую заметку М. Эдвардса: *Edwards M. J. Hippolytus of Rome on Aristotle*. — *Eranos* 88 (1990). P. 25–29; этот сюжет специально рассматривается в подробном исследовании Лёра: *Löhr W. A. Basilides und seine Schule*. Tübingen, 1996; на это обстоятельство указывает Мансфельд: *Mansfeld J. Heresiography in Context*. Leiden, 1992; наконец, этот момент специально заострен в недавней статье: *Bos A. P. Basilides as an Aristotelianizing Gnostic*. — *Vigiliae Christianae* 54 (2000). P. 44–60.

Если допустить, что сам Василид использовал хотя бы часть той терминологии, которую ему приписывает Ипполит, его представление о первых принципах действительно очень примечательно и, вообще говоря, уникально.

По-видимому, стремясь элиминировать эту аномалию и примирить две системы Василида, сохраненные Иринеем и Ипполитом, Вольфсон предположил, что термин *ἄρρητων* в действительности Василидом использовался в привативном, а не в негативном значении, и все остальные рассуждения Ипполита по этому поводу следует понимать всего лишь как весьма путаную попытку все это объяснить, а следовательно, к самому Василиду отношения не имеющие. В результате получается, что, не будучи невыразимым, Бог, по Василиду, именно что «не невыразим».

Это предположение согласуется с сообщением Иринея (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3–7, я выбираю несколько характерных высказываний):

«(...) Он полагает, что Нус (Ум) произошел от *нерожденного* Отца. От него произошел Логос, от Логоса — Фронесис (Разумение), а от нее — София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми и которые создали первое небо (...) Нерожденный и *безымянный* Отец, видя, к чему ведут их распри, послал первородный Нус, именуемый Христом, для того, чтобы он спас всех тех, кто верит в него, от тех сил, которые создали мир (...) Поскольку он был бестелесной силой и Умом *нерожденного* Отца, он мог изменять свой облик по желанию, и так он вознесся к тому, кто послал его,¹ невидимый для них и неуловимый (...) *Тот, кто знает имена всех ангелов и их происхождение, становится невидимым и недостижимым для этих ангелов и сил* (...) Их таинства они хранят в секрете и никому не открывают».

Мы видим, что, по сообщению Иринея, система Василида строго монистична. В начале существует Отец, основными атрибутами которого являются «нерожденность» и «неизреченность». Первый из этих атрибутов не нуждается в особом комментарии, второй же, по всей видимости, играет в системе Василида важную и самостоятельную роль. В самом деле, если верить этому сообщению, в ней именам придавалось особое магическое значение. Зная имена ангелов и сил, можно было пройти через низшие сферы и достигнуть сверхмирной области. Такая магия имен встречается, как мы знаем, во многих трактатах коптской библиотеки. Не удивительно, что на этом фоне заявление о том, что имя самого высшего Бога не знает и не может знать никто (кроме, вероятно, его Ума), становится понятным. Именно потому, что он знает это имя, он один в силах подняться к самому Отцу! Далее, мы видим, что принципы в соответствии с этой схемой порождаются также монистическим и иерархическим образом, последовательно один из другого. В результате выстраивается иерархия универсума (это еще

⁵ Ср. Joh. 20: 17; 7: 33; 16: 5.

более отчетливо видно в сообщении Ипполита), и, восходя вверх, ни одна сущность не может миновать все промежуточные инстанции и должна знать их имена. Сообщение о первородном Уме и Логосе напоминает среднеплатоническое учение о двух умах или двух богах. Кроме того, сказанное очевидным образом представляет собой некое истолкование ветхозаветной теологии в христианском ключе.

В этой связи уместно вспомнить о единственном «космологическом» фрагменте Василида, сохранным Климентом (Clemens, Strom. IV 162, 1):

«Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси, пребывающие в определенном порядке в Огдоаде. *Βασιλειδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν οὐδοῦδι μένειν ἐνδιατεταγμένας*».

Огдоада — это восьмое небо, о котором говорят и валентиниане. От седьмого неба оно отличается тем, что фактически находится за пределами чувственно воспринимаемого мира. Ипостась, то есть особая и умпостигаемая сущность, также является здесь техническим термином. Марцелий (псевдо-Антим) сообщает, что Валентин учил об ипостасях и придумал учение о трех лицах, Отце, Сыне и Святом духе (Валентин, свидетельство В; Marcellius, De sancta ecclesia, 9). Структура Огдоады описывается, как мы только что видели, Иринеем (I 24, 3), однако кроме двух перечисленных Климентом ипостасей в ней находятся Отец, Ум, Логос, Фронесис, Мудрость и Сила. Трудно сказать, все ли эти ипостаси были у Василида или же кто-то из наших авторов перепутал имена, или, наконец, перед нами две версии учения «школы» Василида. Эта схема является результатом платонизации иудейской мифологии (в результате, в гностической плероме оказываются и иудейские ангелы, и абстрактные понятия, и различные совсем фантастические сущности). Ипостаси в Огдоаде представляются аналогами тех мыслей в разуме Бога, о которых говорят современные Василиду платоники. Они являются своего рода живыми архетипами и «эонами» (хотя этот термин здесь не употребляется) и, подобно ангелам-помощникам, участвуют в сотворении мира (вспомним, что по Василиду творец мира и его помощники не были злыми, они были справедливыми, но неразумными).

Очевидно, как справедливо замечает Вольфсон, Василид говорит о Боге как *οὐδὲ ὄρητον* для того, чтобы противопоставить себя другим теологам, однако с какой целью? Для того ли, чтобы, вопреки им, утвердить выразимость Бога, или же, напротив, чтобы еще более подчеркнуть его трансценденность? Наконец, есть ли у нас основания полагать, что эти выражения действительно принадлежат самому Василиду, а не возникли как результат толкования его системы ересиологом? Эти вопросы нуждаются в более подробном рассмотрении, причем не только в связи с Василидом, поскольку аналогичные затруднения возникают и в связи с другими гностическими текстами.

Вольфсон считал, что эта неявная полемика Василида могла быть направлена против Филона.¹ В самом деле, о «невыразимом» Боге до Филона ни один из известных нам авторов не говорил, однако, как отвечает Вольфсону Уиттакер, существуют и другие тексты, например, герметический *Поимандр* (I 31: *ἀνεκλόλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε*) или трактат пифагорейца Лисия (также второй век или ранее; ар. *Athenagoras, Suppl. 6: Λύσις ... ἀριθμὸν ἄρρητον ὀρίζεται τὸν θεόν*). Можно вспомнить, наконец, известное место из *Седьмого письма* Платона (VII 341 с 5: *ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλὰ μαθήματα*). В предыдущей главе мы подробно рассматривали интерпретацию этого пассажа Климентом и платониками (причем Климент настаивает на невыразимости, а Алкиной — на «трудно-выразимости»). Таким образом, несмотря на то, что Филон, возможно, и был ближе по духу Василиду (хотя мы не имеем никаких свидетельств, это подтверждающих), эти примеры, список которых можно продолжить, показывают, что эпитет «невыразимый Бог» был во времена Василида общим местом, и примерно так высказывались почти все теологи. Почему же он вдруг решил отказаться от этой идеи? Не естественно ли предположить, что он, напротив, решил усилить эту формулу.² Добавим, что это предположение несколько не противоречит сообщению Иринея, напротив, неплохо его подтверждает. Говоря о том, что Бог «не «невыразим»» вполне в духе своей магии имен, Василид хотел сказать, что называя его «невыразимым», мы даем ему *имя*, чего не следует делать (Ref. VII 20, 3):

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

¹ И действительно, Филон нередко высказывается в этом духе: *De vita cont. 2; Opif. mundi 8; Leg. ad Gaium 5; Quest. in Gen. II 54, etc.* Мы обсуждали первый из этих текстов, отмечая, что Филон в этом и подобных местах пытается показать, что Бог превыше монады, единого, лучше блага и т. д., а потому его сущность не может быть выражена никаким именем.

² Вероятно, даже чрезмерно. См. об этом: *Whittaker J. Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides. — Platonism in Late Antiquity. University of Notre Dame Press, Indiana, 1992. P. 61–82.*

³ *Ἦν, φησί, ποτέ <ἄτε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ «οὐδέν» ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυπονοήτως <καὶ> δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὅλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησίν], ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησίν, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον, <ὃ «ἄρρητον»> ὀνομάζεται· ἄρρη-*

О том, что Бог превышает всех имен, говорится в *Послании к Ефессянам* (Еф. 1: 21), так что за самой идеей Василиду далеко ходить было не нужно. Вероятно, именно этот текст и был его непосредственным источником в данном месте. Дальнейшее подтверждает наше предположение о том, что по Василиду Бог и мир до творения невыразимы, а значит, не могут быть описаны никакими именами:

«(21, 1) Поскольку не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего невоспринимаемого, не было ни человека, ни ангела, ни Бога, ничего такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить и, следовательно, ничего такого, что можно было бы описать даже самым тонким образом...»

Язык этого пассажа действительно аристотелевский, однако и в этом случае легко видеть, что такого рода высказывания к этому времени стали общим местом в платонизме. Вспомним пассаж из *Учебника платоновской философии* Алкиноя, а также аналогичные высказывания Климента (Did. 165; Strom. V 81, 5). С другой стороны, ничто не указывает (прямо или косвенно) на то, что Василид позаимствовал у Аристотеля различие между привативными и негативными высказываниями.¹

В таком же апофатическом ключе следует понимать и следующие высказывания Василида. Именно, говоря о Боге как «не сущем — οὐκ ὄν θεός», он последовательно прилагает к нему негативные атрибуты:

«...несущий Бог... без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания “пожелал” сотворить мир. Я говорю “он пожелал”, как он утверждает, ибо надо как-то это выразить, поскольку в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены».

Можно предположить, что такие негативные атрибуты допустимы потому, что они не имена, а прилагательные, и следовательно, не имеют магической силы, к тому же, как справедливо замечает Василид (или Ипполит?),

τον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον. καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον «οὐκ ἄρρητον» ὀνομάζεται, ἀλλ' ἔστι, φησὶν, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου».

Οὐδὲ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησὶν, ἐξαρκεῖ τὰ ὀνόματα οὕτως ἐστὶ πολυσχιδῆς, ἀλλ' ἐπιτέλειτε· καὶ οὐκ δέν τι μᾶλλον > δέχομαι, φησί, κατὰ πάντων <πραγμάτων> εὐρεῖν κυρίως ὀνόματα. ἀλλὰ δὴ <δεῖ> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὄν) ὀνομασί, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν· ἢ γὰρ ὁμωνυμία ταραχήν, <φησὶν,> ἐμπειροίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκροωμένοις.

¹ Влияние Аристотеля, которое действительно можно идентифицировать в этом свидетельстве Ипполита о Василиде, касается несколько иных сюжетов, и поэтому речь об этом пойдет несколько ниже.

надо же хоть как-то это высказать? В данном случае можно также привести целый ряд параллелей с литературой этого периода.¹ Можно сопоставить эти высказывания и с выражением Алкиноя о материи (Did. 163), которая описывается как οὐτε σῶμα οὐτε ἀσώματος.

Кроме того, именно так Бог описывается и в аутентичных гностических текстах. Так что Василид не уникален, но, напротив, находится в хорошей компании. Аналогичный язык находим, например, в таких трактатах гностического корпуса, как *Аллоген*, *Евгност*, *Зостриан*, *Трехчастный трактат* и, прежде всего, *Апокриф Иоанна*.² В этом последнем также говорится, что высший Бог «не телесный и не бестелесный», «неописуемый, поскольку нет никого, кто мог бы описать его, и без имени, поскольку до него не было никого, кто дал бы ему имя», «не беспределен и в то же время не ограничен никаким пределом», «не подобен ничему из сущего, но более совершенен, чем все это» и тому подобное. Итак, эта исходная установка Василида лучше всего объясняется в терминах негативной теологии.

Апокриф Иоанна заслуживает в этой связи более подробного анализа. Правда, в данном случае мы будем вынуждены подойти к нашему источнику более аналитически, поскольку этот очень интересный текст исключительно запутан и дошел до нас в весьма посредственном переводе с греческого на коптский. В частности, с первого же взгляда видно, что апофатический язык переплетается здесь в катафатическим и каузалистическим. Апокриф представляет собой типичный пересказанный диалог с высшей силой (подобный герметическому *Поймандру* или *Видениям Пастыря*). Теологическая и космогоническая часть трактата местами звучит как закливание, вполне вероятно, что на определенном этапе развития гностической религии она и выполняла такую функцию.³ Однако анализ терми-

¹ Strom. V 71, 3; Corpus Herm. 4, 5; Origen., In Joh. XIII 21 (καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὸς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σῶματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ ἀίθεράδου, τινὸς δὲ ἀσώματος, καὶ ἄλλους ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ θυμῶμει..).

² Можно вспомнить в этой связи и трактат *Marsanes* (NH X, 1, 4, 17; 7, 24), однако этот текст сохранился очень фрагментарно. Первый принцип называется здесь «тихое Единое, которое непостижимо», за ним следует второй принцип, «невидимое, трижды сильное единое, нерожденное, вечное и несущее». При этом первый принцип почему-то несущим не называется. Напротив, он обозначается библейской формулой «сущий ὁ ὢν». Возможно, это ошибка, если же нет, то эта схема (единое, которое пребывает над триадой) напоминает систему Ямвлиха. См.: Pearson B. A. The Tractate *Marsanes* (NHC X) and the Platonic Tradition. — *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen, 1978. S. 378–384.

³ Оценку этого пассажа как неудачную попытку применить философскую фразеологию см. в книге Йонаса: *The Gnostic Religion*. Boston, 1963. P. 199. Об *Апокрифе Иоанна* как последующей вульгаризации системы Валентина говорит и Симо-

нологии, к которому мы переходим, не оставляет сомнений в том, что составлен этот текст был образованными людьми, хорошо знакомыми с философской терминологией второго века (поскольку ранний вариант трактата пересказывается Иринеем, а следовательно, текст в каком-то виде уже существовал до 170 г.). В нашей ситуации разумным представляется выделить основные элементы теологической схемы искусственно, не цитируя пассажей полностью (перевод всего этого текста и предисловие, поясняющее его происхождение, см. в II 3.5).

Итак, после вводного рассказа об обстоятельствах получения этого откровения Иоанном Христос в *Апокрифе Иоанна* излагает «первоначала теологии». Сначала говорится, что *истинный* первопринцип превосходит все, что обычно таковым считается (BG 22–23, pag.).

«Он есть дух (**πνεῦμα**), и не следует думать, что он Бог или нечто подобное, поскольку он более чем Бог.

Он есть начало (**ἀρχή**) и никто не правит (**διοχεῖν**) им, поскольку нет никого, кто был бы до него,

нет никого, в ком бы он нуждался (**χρεῖα**).¹ Он не нуждается в жизни,² ибо он вечен. Он ни в чем не нуждается, ибо совершенен. Ведь нет ничего такого, что в нем могло бы быть усовершенствовано, так что он во всем и полностью совершенен».

Затем следует целая серия негативных характеристик:

«Он беспределен, ибо нет ничего, что могло бы его ограничить, не(рас)судим (**ἀδιάκριτος**), ибо нет никого, кто смог бы судить (**διακρίνειν**) о нем,

неизмерим, ибо что может измерить его,

невидим, ибо нет никого, кто мог бы его видеть,

вечен, ибо существует не во времени,

невыразим, ибо никто не в силах постичь его и рассказать об этом,

неименуем (безымянен), ибо нет никого, кто существовал бы до него и дал ему имя».

После определения: «Он есть необъятный (NH III 5: неизмеримый, **ἀμέτρητος**) свет, чистый, святой, неслиянный и невыразимый, совершенный и нерушимый», это заклинание продолжается (я несколько меняю порядок высказываний и перефразирую их с тем, чтобы лучше выявить структуру):

на Петремен: *Pétrement Simone. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism.* Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. Я уже упоминал об этом.

¹ В пространной версии далее следует фраза: «Он ни в чем не находится, поскольку все в нем».

² NH IV 4, 9–10: он сам утвердил себя, и потому вечен.

«Он не совершенство (τέλειος),
не благословение,
не божественность, но нечто, превосходящее все это,
непознаваем,
не сущий (буквально: не подобен ничему из сущего), но превыше всего сущего, не (просто) как превосходящее все это, *но сам по себе*,
не телесен (σωματικός) и не бестелесен,
не велик и не мал,
не измерим и не сотворен,¹
не вечен (буквально: не причастен (μετέχειν) зону) и не временен. Ибо если бы он был причастен зону, значит, кто-то уже заготовил его для него, и время ему не отмерено, ибо нет никого, кто отмерял бы его для него».

Затем (после нового заявления, что он есть неопиcуемый свет) следует еще одна серия божественных атрибутов, на сей раз не в духе *via negationis*, но скорее в соответствии с той традицией, которая обычно называется *via eminentiae*:

«Он вечное единое и то, что является началом вечности,
свет и то, что дает свет,
жизнь и то, то дает жизнь,
благословение и то, что дает благословение,
гносис и то, что открывает гносис,
благо и то, что является источником всякого блага, — однако не как обладающий всем этим, но как дающий все это в качестве дара, как дар, который дается даром, как безмерный свет».

Примечательно, что этот раздел почти в точности повторяется в трактате *Аллоген* (62, 27–63, 14). Это обстоятельство может указывать на общий источник.

Затем (снова после сравнения этого первопринципа со светом!)² следует заключительная секция:

«Никто из нас не в силах знать свойства (атрибуты) этого невыразимого Единого, кроме того, кто пребывает в нем и поведал нам об этом. Он созерцает себя в своем собственном свете, который окружает его и является тем самым источником живой воды и чистейшим светом. Источник (πηγή) духа вытекает из живой воды света. Он поддерживает³ все зоны и весь космос.

¹ NH III 5, 12: и лишен качеств; NH II 3, 12: кто в силах сказать, какого он качества и в каком количестве?

² «Что мне еще сказать о нем, об этом непостижимом едином? Все это только образ света. В какой мере я смогу его познать — кто в силах познать его? — в такой мере я расскажу вам об этом».

³ NH III 7, 10: ἐπιχορηγεῖν; BG 26, 12: χορηγεῖν.

Со всех сторон созерцает он свой собственный образ, отражающийся в этой воде-свете, которая окружает его».

Это уже другая история. И действительно, после этих слов идет новый раздел (именно тот, с которого начинается пересказ Ириней в I 29), в котором рассказывается о процессе порождения из этого трансцендентного первопринципа некоего умопостигаемого универсума сущностей. Этот второй этап гностического мифа мы рассмотрим в следующем разделе.

Эти три способа рассуждения (причем в том же порядке: *via analogiae*, *via negationis*, *via eminentiae*) можно найти в таких, например, платонических текстах, как учебник Алкиноя (*Did.*, cap. 10). По всей видимости, эти представители «синкретичного позднеантичного разума» с легкостью комбинировали в рамках одного текста эти во многом альтернативные подходы, не видя в этом противоречия.¹ Однако, несмотря на то, что большинство атрибутов первопринципа (такие, как неизреченный, совершенный и даже все-совершенный, беспредельный, неизмеримый, вечный, невыразимый, безымянный и подобные) мы встречаем в этой главе учебника Алкиноя, ни один платоник никогда не утверждал, что первопринцип более чем бог и не-сущий. Утверждение, что этот принцип превосходит бытие и мышление, напоминает неоплатонический язык, однако и в этом случае наши гностики более радикальны. Описание нашего принципа напоминает слова Плотина, например в *Енп.* VI 8. Здесь Единое также превыше всего сущего и одно ответственно за процесс творения. Однако у Плотина Единое по крайней мере обладает волей, Василид же специально оговаривается, что желание Единого — это нечто такое, что ни в коей мере не может быть уподоблено обычному желанию. Такое же воззрение высказывается и в *Аллогене*, 61, 8 сл. Кроме того, Василид (по словам Ипполита) избегает и даже боится говорить об эманации. Гностическое Единое представляет собой нечто сверх-персональное, и особенно подробно разрабатывается световая метафора. Фактически, это единственная характеристика, которая ему приписывается без оговорок.

Трактат *Eugnostos* (NH III, p. 71,18–72,13) содержит, как уже отмечалось, рассуждение, аналогичное тому, которое мы находим в *Апокрифе Иоанна*.² Ван ден Брук показывает, что это место поразительным образом напоминает аналогичное рассуждение из *Апологии* Аристиды.³ В гностическом трактате говорится, что первый принцип:

¹ Об этом говорит Дж. Мансфельд в след. статье: *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophaes Reception*. — *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1988. P. 92, 110–111 (об Алкиное).

² Подробный анализ этого текста см. в: *Traktatellis D. The Transcendent God of Eugnostos*. Brookline, Mass., 1991.

³ *van den Broek R. Eugnostos and Aristides on the Ineffable God*. — *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1988, esp. p. 207. Английский перевод

«Бессмертен, вечен и не рожден; поскольку все рожденное должно погибнуть, поэтому он не рожден.

Не имеет начала (*ἀρχή*), ибо все, что имеет начало, имеет также и конец, так что ничто не правит над ним (*ἀρχεῖν*).

Безымянен, ибо имеющие имя кем-то названы, а значит, созданы.

Не подобен ничему характерному для человека (не антропоморфен), он имеет свою форму, однако эта форма не подобна ничему видимому и лучше всего этого во всей его совокупности».

Как на это указывает ван ден Брук, Аристид говорит то же самое и в той же последовательности. По его словам, Бог также (1) не рожден, (2) безначален, (3) безымянен и (4) не антропоморфен. Аргументы, которые следуют за этими суждениями, также похожи до такой степени, что Брук даже предполагает, что эти тексты могут восходить к одному источнику. Однако точно такая же структура просматривается и в *Трехчастном трактате*. Бог (1) не рожден (*Tractatus Tripartitus*, 51, 28–52, 6), (2) безначален (52, 6–53, 5), (3) безымянен (54, 2–27), (4) не антропоморфен (54, 27–55, 14). Не знаю, следует ли нам, вслед за ван ден Бруком, предположить общий источник (этот автор полагает, что это именно так) или же просто признать, что все это обусловлено влиянием единой теологической традиции, общей для многих позднеантичных авторов. Пассажи из *Апокрифа Иоанна* также вписываются в эту схему, хотя последовательность божественных атрибутов здесь явно другая.

В *Трехчастном трактате* (55, 28–37) мы встречаем еще одну и довольно курьезную особенность негативной теологии, которая присутствует и в других вариантах гностического мифа. Оказывается, непостижимый первопринцип все-таки *желает*, чтобы его познали, поэтому он стремится открыть это знание, однако это не так-то просто, если вообще возможно. Парадоксальным образом, «Отец, непостижимый по своей природе и обладающий всеми этими вышеупомянутыми атрибутами, пожелал — в полноте своей сладости — сообщить им знание, чтобы они познали его» (ТТ, 55, 27). Для того чтобы исполнить этот замысел, он поручил эту миссию сыну, «следу» (*ἵχνος*) своего отца и наследнику его имен, среди которых на этот раз упоминаются следующие: «форма бесформенного, тело бестелесного, лицо невидимого, выражение невыразимого и разум непостижимого» (66, 13–17). С этого момента начинается новый акт этой драмы (о котором подробнее мы скажем ниже), а именно: все попытки постичь Отца (Софией у Валентина и Логосом в *Трехчастном трактате*) заканчиваются неудачей и приводят к падению и ошибке, которая должна быть исправлена.

Аналогия с *Трехчастным трактатом* просматривается в свидетельстве Иринея об учении школы Валентина:

«Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные Эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, *остановила его*, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей (Iren., AN 12, 1)».

Парадоксальным образом, страсть к познанию оказывается источником несовершенства и зла, причем Тишина (зная о будущих последствиях) стремилась воспрепятствовать этому.

Если верить свидетельству Иринея, сам Валентин придерживался менее монистической тенденции, нежели его последователи. Именно, по его представлению, в начале была некая Двоица (и мы видели, что такая тенденция также была характерна для одного из направлений неопифагорейской философии):

«В начале была безымянная Двоица, которая состояла из Невыразимого — Ἄρρητον — и Тишины — Σιγήν (Irenaeus, Adv. Haer. I 11, 1; ap. Eriphanus, Panagion XXXI, 32, 2)».

Довольно курьезный вариант этого учения о двух первопринципах находим в некоем гностическом (так называемом) «доктринальном письме», которое цитирует Епифаний (Eriphanus, Panagion XXXI, 5, 1–7, 6, см.: Валентин, свидетельство D). Представляется не случайным, что это письмо у Епифания следует почти сразу за изложением системы Валентина, и говорится в нем точно о такой же Двоице, поэтому я помещаю это письмо среди свидетельств об учении Валентина:

«Безымянные и невыразимые таинства я открою вам, которые неведомы ни силам, ни властям, ни подвластным им, ни равным им, таинства, которые открыты только Мысли Неподвижного (τῆ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίας). (3) В начале Самородный (Ἀυτοπόαυρ) один содержал в себе все, не осознавая сам себя. Некоторые его называют нестареющей вечно молодой и одновременно мужской и женской (ὑπερῶθηλυ) Вечностью (Эоном), которая ничем не ограничена и все в себе содержит. Затем Мысль, пребывающая в нем, возжелала — (**).! (4) Она была той, которую некоторые называют Мыслью, другие, вполне справедливо, Благословением, поскольку она открывает сокровища Величайшего, исходящие от него самого. Но знающие истину называют ее Тишиной (Σιγή), поскольку Величие осуществляет все только

¹ Лакуна?

через свой Замысел (δι' ἐνθυμήσεως), без слова (χωρὶς λόγου).¹ (5) Итак, как я уже сказал, нерушимая [Мысль] захотела разрушить существующие от века цепи и упростила¹ Величайшего отвлечься [“ненадолго”] от его вечного отдыха. Она вступила с ним в связь и произвела Отца Истины, которого посвященные справедливо называют Человеком, поскольку он действительно является прообразом (ὁμοτύπος) сущего от века Нерожденного».

Ясно, что такое разнообразие первых принципов никоим образом не умаляет исходного монизма всей системы, поскольку это самое зло, которое возникло в результате стремления эонов познать отца, и даже материя также порождается одним из первопринципов этой небесной иерархии. Напротив, по Ипполиту, в начале системы Валентина находится уникальный первопринцип (мы уже приводили это место), а его стремление открыться описывается таким образом:

«Но поскольку он был продуктивен (γόνιμος), он решил родить и дать (самостоятельное) начало всему наиболее прекрасному и совершенному, что он имел в себе. Он не любил одиночества (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Напротив, он был полон любви, а любовь, как они говорят, пуста, если некого любить (Hipp., Ref. VI 29, 5)».

Итак, мы видим, что многие (хотя далеко не все!) ключевые гностические тексты (оригинальные и пересказанные ересиологами) настаивают на невыразимости первого принципа, который не является богом, но неким непостижимым образом все превосходит.² Легко видеть также, что именно эти тексты (возможно, вопреки ожиданию) оказываются наиболее рационалистичными и включают в себя элементы философской аргументации. Так что негативная теология далеко не выполняет, как это иногда утверждалось, мистифицирующую функцию. Скорее напротив, она предназначена для философского обоснования теологии Откровения. Представление о

¹ ἐθῆλυνε. Ἐθῆλυνω означает *смягчить, уломать, заставить уступить дамоклу капризу*.

² Действительно, в то время как *все* известные нам гностические тексты строго монотеистичны, причем в гораздо большей степени, нежели стандартная христианская теология, как это отмечал Джон Диллон в своем докладе на семинаре «Языческий монотеизм», который проходил осенью (Hilary term) 1996 г. в Оксфорде, далеко не все они используют язык, характерный для негативной теологии. См.: Dillon J. Monotheism in the Gnostic Tradition. — Pagan Monotheism in Late Antiquity, ed. by P. Athanassiadi and M. Frede. Oxford: University Press, 1999. P. 69–80, esp. 70. В частности, Диллон замечает здесь, что именно сравнительная толерантность христианства и своего рода слабый вариант монотеизма, который разрабатывался христианами теологами, способствовали его популярности. См. т. ж.: Schoedel W. R. «Topological» Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism. — Essays on Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig, ed. by M. Krause. Leiden, 1972. P. 91 (этот автор более скептичен).

непостижимости Бога логически влечет за собой идею откровенного знания, гносиса, то есть того знания, которое (вполне в согласии с прологом *Евангелия от Иоанна* и указанным выше местом из *Апокрифа Иоанна*) известно только «Сыну» Бога и тем, кому он его открыл. Если бы Бог был постижим, откровение было бы не нужно и вполне можно было бы обойтись «естественной теологией». Сказанное не противоречит тому факту, что подобного рода негативная теология, рациональная и платоническая по своему происхождению, зачастую служит исходным принципом для мистицизма. Так что учение о непостижимости Бога является интегральной частью учения о богопознании. Кроме того, именно в этих текстах особенно хорошо видно отношение гностиков к миру, которое часто характеризуется как «антикосмизм», однако, как это показывает наш анализ, такое определение также является чрезмерным упрощением ситуации.¹

2.5.1.2. Гностическая плерома и внутренняя структура умопостигаемого универсума

Первый и абсолютно непостижимый принцип ни в коей мере не является активным и творческим началом. Особенно хорошо это видно из «доктринального письма», где отношения между первыми принципами описываются в весьма персонифицированной форме. Возможно, Елифаный здесь сгустил краски. В только что приведенном пассаже говорится, что женская половина этой диады (Тишина или Мысль) упростила первый и погруженный в самосозерцание принцип произвести ей сына, что он и сделал, немедленно после этого снова погружившись в самосозерцание.

«Тогда Тишина, движимая *светом* в своем естественном стремлении соединиться с Человеком (их влечение обусловлено желанием), произвела Истину.² Истина называется так посвященными потому, что она *воистину* подобна своей матери Тишине, желание которой состояло в том, чтобы *светоносные части* — равно мужская и женская — соединились [или стали едины?]. Тогда через них их [единство?] открывается тем из них, которые разделены

¹ О необходимости избегать подобных клише подробно говорит Майкл Уильямс в своей недавней книге, а также, применительно к нашему случаю, в докладе на семинаре Society of Biblical Literature: *Williams M. A. Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: University Press, 1994; *Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity*. — *Gnosticism and Later Platonism*, ed. by John Turner and Ruth Majercik. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000. P. 277–302, esp. 278, 299.

² Перевод приблизителен. Текст: *μετὰ τοῦτο ἡ Συγῆ, φυσικὴν ἐνότητα φωτὸς προενεγκάμενη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ [ἦν δὲ αὐτῶν ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν], ἀναδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν.*

видимым светом.¹ Затем Истина, возжелав стать матерью, также упросила Отца и заключила его в объятия. Они слились в нерушимом и вечном союзе и произвели духовную, двуполоую четверицу, образ предвечной Четверицы (то есть Бездны,² Тишины, Отца и Истины). Эта новая четверица, произошедшая от Отца и Истины, включает в себя Человека, Церковь, Логос и Жизнь...»

И так далее. Из этого метафизического инцеста возник умопостигаемый космос и все, что в нем. Для того чтобы уяснить довольно сложную структуру этого универсума, предлагаю читателю обратиться к разделу второй части, посвященной гностическому мифу. В настоящий момент сосредоточимся на анализе наиболее интересных особенностей этого универсума.

Прежде всего, удивительным образом (более явно у Валентина и менее очевидно у Василида и в *Апокрифе Иоанна*) этот универсум имеет четко просматривающуюся триадическую структуру.

Начнем с аутентичного гностического текста, а именно *Апокрифа Иоанна* (27–28):

«И его мысль (*ἔννοια*) актуализировалась, вышла из него и появилась перед ним в сиянии света. Она является той силой, которая появилась прежде всего остального. Она есть совершенный и универсальный промысел (*πρόνοια*), свет и подобие света, образ невидимого Единого, совершенная сила Барбело (девственный и совершенный дух³), совершенный эон славы, его прославляющий, ибо она произошла благодаря нему. Она знает его, ибо она его первая Мысль и его образ (матка (*μήτρα*), все зачавшая, ибо она ранее всего остального).⁴ Она стала первым человеком,⁵ девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим),⁶ трижды именуемым, трижды рожденным, андрогинном, нестареющим эоном, который произошел (*προηλθεῖν*) из этого промысла. Барбело попросила его даровать ей провидение (II 5, 13: *πρόγνωσις*). Он согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с мыслью (*ἔννοια*), которая является промыслом (*πρόνοια*),⁷ прослав-

¹ Можно предположить, что световая метафора, которая пронизывает этот труднопостижимый пассаж, является указанием на «избранное семя», которое в гностических писаниях очень часто ассоциируется со светом. Желание матери, по-видимому, состояло в том, чтобы мужское семя и женское соединились. Однако о точном значении этого всего можно только догадываться.

² *Βυθός*, очевидно, образ непостижимого первоначала (Нерожденного и нестареющего Эона).

³ Только в NH II 4, 35.

⁴ Только в NH II 5, 6.

⁵ Только в NH II 5, 7: мать и отец (*μητροπάτωρ*).

⁶ NH III 8, 1: трижды славный (*ἄμνος*).

⁷ NH II 5, 11–16: «Она попросила невидимый и девственный дух, то есть Барбело, даровать ей Провидение. Дух согласился, и появилось Провидение и располо-

ляя невидимое Единое и совершенную силу, Барбело, поскольку они все появились благодаря ней. Затем эта сила попросила даровать ей нерушимость (*αφρασία*), и он согласился, и появилась нерушимость и расположилась рядом с мыслью и провидением. И она также прославляла невидимое Единое и Барбело, поскольку появилась благодаря ей. Затем она попросила даровать ей вечную жизнь. И он согласился, и так появилась вечная жизнь и расположилась рядом и славил его и Барбело, поскольку появилась благодаря ней из недр (*the coming-forth*) невидимого духа.¹ Такова пятерица эонов Отца, которая является первым человеком, образом невидимого Единого. Это — Барбело, Мысль, Провидение, Нерушимость и Вечная жизнь».

Если отвлечься от деталей, то сходство этого мифа с тем, который излагает Епифаний, очевидно. И в том и в другом случае из Единого неким образом выделяется (или сосуществует с ним, но в какой-то момент актуализируется) его мысль, которая не может не «мыслить» и постепенно развивается. В результате возникают различные умпостигаемые сущности, которые также начинают жить самостоятельной жизнью. Это второе начало возникает из первого принципа, так же как Ум из Единого у Плотина. Эта система напоминает также учение о двух богах Нумения и систему *Халдейских оракулов* (в особенности триаду первопринципов). Последовательное развитие умпостигаемого универсума напоминает то, что мы видим у таких неоплатоников, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Трудно отделаться и от аналогии с таким автором, как псевдо-Дионисий Ареопагит. К сожалению, мы слишком мало знаем о конкретной датировке наших гностических источников, чтобы провести более точные исторические аналогии. Если признать, что гностики, посещавшие школу Плотина (*Porph., Vita Plotini 16*), уже располагали теми трактатами, которые в какой-то форме дошли до нас (а среди этих текстов упоминаются *Аллоген* и *Зостриан*), то эта теория должна рассматриваться как среднеплатоническая. В таком случае сравнение с Нумением и *Оракулами* будет более историчным. Однако наши тексты могут быть и позднейшими переработками исходных текстов в духе последних философских достижений, ведь не могла же полемика с Плотиним и его учениками пройти для гностических авторов даром, и не случайно они интересовались лекциями Плотина.

Однако вместо того, чтобы продолжать это обобщение, лучше рассмотрим еще несколько конкретных примеров. Несмотря на то, что в *Апокрифе Иоанна* и в других аналогичных текстах в этом первоначальном Уме по

жилося рядом с Промыслом». Далее в тексте пространной редакции эта поправка каждый раз повторяется. То есть выстраивается более иерархичная система.

¹ В пространной редакции таким же образом появляется *истина*, однако, как и в краткой редакции, говорится, что эта пятерица составляет совершенного человека, по этой причине для того, чтобы число пять сохранилось, Барбело отождествляется с Провидением.

мере его развития возникают многочисленные мысли, каждая из которых гипостазирована в качестве отдельной эоны, и этих эонов может быть очень много, в основе этого развития лежит исходная триада (Отец, Мать и Сын). В *Апокрифе* это утверждается явно:

«Я — Отец, я — Мать и я — Сын... Она стала первым человеком, девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим),¹ трижды именованным, трижды рожденным, андрогинном, нестареющим эоном, который произошел (*προϋλθεῖν*) из этого промысла».

В пространной версии (NH II 5, 7) вместо первого человека говорится о «матери и отце» (*μητροπάτωρ*). То есть еще более усиливается идея двуполой природы Барбело, однако общая система в результате становится более путаной. Подобное явление мы наблюдаем в пространной версии довольно часто: с одной стороны, редакторская правка действительно проясняет наиболее непостижимые или просто ошибочные места краткой версии (что выдает работу литературного редактора), однако иногда исправляются и отдельные элементы мифа, которые скорее усложняют и затуманивают его, нежели наоборот (подробнее см. текст и комментарий). По свидетельству Иринея, так называли (*высшего*, как мы увидим впоследствии) демиурга (AH I 4, 5):

«Прежде всего, она создала из душевной природы так называемого Бога, Отца и Царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе — левым. Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей Матерью. Называют его “Матерью и Отцом” — *Μητροπάτωρ* — и “Лишенным Отца” — *Ἀπάτωρ*. Демиургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (т. е. душевной природы), Демиург тех, кто слева (т. е. материальной природы), и Царь всем им. Замысел (Ахамот) состоял в том, чтобы оформить все во славу Эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демиургу. Сам же Демиург сохранил образ едиnorodного Сына, а [образы] остальных Эонов отразились в архангелах и в ангелах».

Примечательно, что о *μητροπάτωρ* говорит Климент Александрийский, приписывая эту идею орфикам (Strom. V 125, 1–126, 2):

«У Орфея сказано:

*О господин эфира, Аида, моря и земли,
от чьего грома дрожит Олимп,
кого страшатся и демоны, и боги,
кому подвластны несокрушимые мойры.*

¹ NH III 8, 1: трижды славный (*ἄμνος*).

*Вечное существо, Мать и Отец (μῆτροςπατήρ),
все дрожит от твоего гнева,
ты движешь ветрами и окутываешь землю туманом,
рассекаешь молниями широкий эфир.
Светила движутся, повинуюсь порядку,
установленному тобой.
Вокруг твоего огненного трона
стоят трудолюбивые вестники,
призванные служить нуждам людей.
Благодаря тебе юная весна
рассыпается пурпурными цветами,
ты посылаешь зиму с ее ледяными облаками,
ты даешь нам урожай винограда и плодов.*

Называя Бога *μῆτροςπατήρ*, он не только явственно указывает на то, что все было сотворено “из ничего”, но также предотвращает всяческие попытки представить “божественную супругу” как соучастницу творения».

Этот поэтический пассаж идентифицируется как орфический фрагмент (fr. 248 Kern), и вполне вероятно, что это действительно так, однако смысл, который в нем видит Климент, вписывается в контекст его антигностической полемики. Оказывается, что такая терминология помогает утвердить идею творения из ничего и избавляет нас от женского метафизического принципа. Редактор пространной версии *Апокрифа* проделывает то же самое: он также стремится избавиться от божественной супруги. Точно такая же тенденция наблюдается в *Трехчастном трактате* и в неоплатоническом истолковании *Халдейских оракулов*.

Примечательно также, что в союзники в своей полемике против гностиков Климент берет Платона, и в процессе своего комментария на *Тимей* стремится его истолковать в максимально монистическом ключе и избавиться от женской сущности:

«Философы учили, что мир сотворен, позаимствовав это у Моисея. Платон говорит буквально следующее: “Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно”. И далее: “Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать”.¹ Он учит, следовательно, что космос не только сотворен, но также и о том, что сотворен он как сын (поскольку творец назван отцом). Это значит, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (μη ἄντος). О сотворенности космоса учат и стоики² (Strom. V 92, 1–4)».

¹ Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

² Cf. Chrysippus, fr. phys. 574 Arnim.

Далее идет следующее примечательное рассуждение об умопостигаемом космосе. При этом оказывается, что «безвидная» земля в первых строках Книги Бытия в действительности означает не неоформленную материю, а невидимый умопостигаемый универсум. Это толкование — гностическое, хотя Климент и ссылается на пифагорейцев. По Клименту оказывается, что невидимый космос (очевидно, тот же умопостигаемый космос, о котором говорится несколько ранее), умопостигаемый свет, а также *невидимая* (или *безвидная*) земля находятся в этой монаде. Правда, этот вариант предлагается Штелином вместо чтения манускрипта и Евсевия «святая земля», что, вероятно, означает райский сад, который также находится в монаде:¹

«Понятия умопостигаемого и чувственно воспринимаемого космосов не чужды варварской философии. Первый из них имеет характер архетипа, второй же является образом того, что именуется “парадигмой”. И если первый, умопостигаемый, именуется монадой, то второй, чувственно воспринимаемый, — это гексада. Ведь, согласно пифагорейцам, число шесть связано с браком и означает порождающее начало, в то время как *монада включает в себя невидимое (ἀόρατον) небо, “безвидную”² землю и свет разума.* “В начале, — сказано, — Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (ἀόρατος)”. И далее: “И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет”.³ Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. *Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе, а виды чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?*⁴ (Strom. V 93, 4–94, 2)».

О трех исходных ипостасях, хотя и не понятно в каком смысле, учил Валентин (Marcellius (ps.-Anthimus), De sancta ecclesia, 9):

«Как и Валентин ересиарх, который первым выдвинул эту идею в книге, озаглавленной *О трех природах (ἐν τῷ βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ αὐτῷ Περὶ τῶν τριῶν φύσεων)*, они учат о трех ипостасях. Ведь это он придумал (ἐπεύρησε) учение о трех ипостасях и трех лицах, об Отце, Сыне и Святом Духе».

В *Аллогене* этот самый Аллоген, или Инородец, в процессе познания Барбело прежде всего узнает о ее трех силах (Благе, Жизни и Сущности,

¹ Примечательно, что о некой «эфирной земле», в которой обитают и приобретают свой облик совершенные, говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). Климент также несколько раз цитирует некое *Евангелие Египтян*, однако это совершенно другой текст.

² αἰδῆ; in Eusebius αἴγια. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

³ Gen. 1: 1–3.

⁴ Cf. Tim. 30 c–d.

НН XI 59, 1–37¹), которые в данном случае оказываются атрибутами некоего промежуточного принципа, трехчастной силы. В *Евангелии Египтян* «великий невидимый дух» «из своего чрева в Тишине» и силою своего промысла порождает три начала, которые так и называются: отец, мать и сын, каждое из которых затем порождает по огдоаде эонов (51, 15–52, 24). В *Зостриане* (14, 1 сл.) Барбело является началом трех основных сил (сущности, блага и жизни). И хотя до Порфирия о подобной триаде платоники не говорят,² христианские авторы, например Ориген, о ней высказываются, хотя и несколько путано.³ Триада Нумения, о которой сообщает Прокл (г. 21 Des Places), хотя и выглядит довольно странно (дед, отец и внук!), также может быть одним из источников этих спекуляций.⁴ Как бы там ни было, «христианское» учение о Троице гностического и платонического происхождения и адаптация этой концепции для нужд позднейшей христианской теологии потребовала кардинального переосмысления всех базовых принципов.

Гностический умопостигаемый космос обозначается техническим термином Плерома (πλήρωμα). Это слово, означающее *полноту, завершенность, наполненность* чего-то или просто некий набор, более или менее полный, например экипаж судна,⁵ переосмысливается гностиками совершенно уникальным образом. Эта концепция становится поистине универсальной. Прежде всего, плерома как полнота противопоставляется не пустоте, а не-полноте, то есть недостаточности, нехватке или лишенности чего-то

¹ В этом некоторые авторы видят неоплатоническое влияние.

² Хотя в философии Плотина ее можно выделить. См.: *Armstrong A. H. Eternity, Movement and Life in Plotinus's Account of Nous. — Le Néoplatonisme. Paris, 1971.*

³ Джон Диллон полагает, что в данном случае Ориген пользуется каким-то иным источником, интерпретируя его не очень адекватно: *Dillon J. Origen's Doctrine of the Trinity. — Neoplatonism and Christian Thought, ed. D. O'Meara. Albany, 1982. P. 19–23.*

⁴ Диллон по этому поводу замечает: «Я готов предположить, что Нумений в действительности учил о чем-то подобном. Иначе в качестве альтернативного решения придется принять, что этот важный вклад в развитие поздних неоплатонических систем и даже системы самого Плотина внесли гностики и халдеи» (*Monothism in the Gnostic Tradition. P. 78*).

⁵ См.: *Lampe. Patristic Greek Lexicon, s. v.* Например, *плеромой* в Rom. 13: 10 называется исполнение закона, а в Eph. 1: 23; Col. 2: 9 полнота божественности (ср. Rom. 11: 12). Филон употребляет это слово, однако не в техническом, а в быденном смысле (*Vita Mos. II 62; Spec. Leg. I 272; Prob. 128*), хотя прилагательное πλήρης и глагол πλήρωω достаточно часто встречаются при описании умопостигаемой реальности (*Leg. All. I 44; Somn. I 75; Spec. Leg. II 53, etc.*). Об истинной реальности как наполненности и переполненности говорит Плотин (VI 4, 2, 15; ср. VI 8, 16, 19). Даже в герметическом корпусе плерома не означает умопостигаемый универсум. Ср.: VI 4: 3 (πλήρωμα τοῦ ἀγῶθου), XVI 3, 4 (πλήρωμα τῶν πάντων). «Плерома» в евангельском смысле довольно часто используется церковными

(στέρησις). Плерома — это совершенный умопостигаемый космос, манифестация неизреченного Единого. Однако этот умопостигаемый космос вовсе не обязательно включает в себя *все*. Полнотой он является в силу своей самодостаточности. Внутренняя структура этого космоса, как правило, выражается с помощью числовых спекуляций. Тот факт, что восьмое небо и зоны имеют астрономическое происхождение, подтверждается тем, что очень часто они просто отождествляются с двенадцатью месяцами и 365-ю днями (например: NH XI 2, 30). Каждой из этих многочисленных сущностей дается имя, обычно весьма фантастическое (апофеозом этого процесса является так называемый *Трактат без названия* из Codex Bezae Cantabrigiae, vol. XII). Именно так представляет Иринея систему Василида (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3.5):

«...Он полагает, что Нус (Ум) произошел от нерожденного Отца. От него произошел Логос, от Логоса — Фронесис (Разумение), а от нее — София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми и которые создали первое небо. Аналогичным образом, от этих первых ангелов происходят вторые и порождают второе небо, от них третьи и так далее, вплоть до числа 365. Поэтому в году 365 дней, по числу небес... Они изобретают имена для ангелов, утверждая, что эти, мол, принадлежат первому небу, эти — второму и т. д. Так они истолковывают все ангельские имена всех этих 365-ти ложных небес. Имя мира, в который снизошел Спаситель и который он покинул, называется Kaulakau¹».

Другим символом плеромы часто является зодиакальный круг. Каждый из знаков Зодиака, состоящий из 30 градусов, получает в этой схеме свое толкование (см. Iren., AN I 17, 1). В мифе валентиниан число эонов в плероме достигает в разных вариантах 30 или 28 (Iren., AN I 1, 2; Hipp., Ref. VI 30, 3, 6). Правда, имена, которые они получают, отражают скорее эллинистическую, нежели иудаистскую традицию. Именно, они называются различными абстрактными именами, напоминающими позитивные божественные атрибуты и окрашенными этически, такими как Истина, Человек, Желание, Логос, Жизнь, Вера, Надежда, Любовь и т. д. Число этих эонов, по

писателями. Точно так же, термин эон, означающий «вечность», разумеется, широко распространен, однако никогда не употреблялся до гностиков во множественном числе как обозначение гипостазированных умопостигаемых сущностей. Эоном (в ед. числе) называется первопринцип в *Халдейских оракулах*. Примечательно, что точно так же говорят «офиты» Иринея (AN I 30). Итак, в некотором смысле, оба эти термина восходят к языку апостола Павла (см., например: Eph. 3: 21: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων), однако в специальном техническом смысле употребляются только гностиками.

¹ Это имя упоминается также в связи с наассенами (Hippolyt., Ref. V 8, 4); cf. Eriphanius, XXV 3. 6.

всей видимости, также равно числу дней в солнечном или лунном месяце, а их имена носят довольно произвольный характер. В частности, этот Логос из первой десятки эонов не имеет, как это выясняется впоследствии, отношения к тому Логосу, который приходит в мир, а Человек — это отнюдь не небесный Адам и т. д. В конечном итоге ни один из этих эонов, за исключением первых двух и последнего, не играют никакой роли в системе Валентина. Последним эоном является София, и в данном случае это имя значимо и этой сущности уготована вполне определенная миссия. Эоны у Валентина и его последователей размножаются парами и в этой связи уместно вспомнить еще раз только что приведенное место из Климента (Strom. V 94, 1), где говорится, что первый, умопостигаемый космос именуется монадой, а второй — это шестерица (гексада), поскольку (согласно пифагорейцам) число шесть связано с браком и означает порождающее начало. И действительно, по Ипполиту, плерома состоит из трех исходных диад, декады и додекады (десяти и двенадцати) эонов, которые также расположены парами. Ипполит говорит при этом, что так Валентин хотел достигнуть совершенного числа (VI 29, 6, 8).

В чем состоит жизнь этой плеромы? Оказывается, как это особенно хорошо видно из *Трехчастного трактата* (I 5, 68–73; cf. Iren., I 1, 2; Euang. Veritatis 3, 41), все, чем заняты эоны, — это непрерывное прославление своего Отца. В этом нет ничего удивительного. Именно этим занимаются ангелы иудейской и христианской мифологии. Этим занята небесная иерархия ареопагитического корпуса. Все эти эоны — это всего лишь моменты непрерывного самосозерцания и самолюбования первого принципа, в то время как попытка посмотреть в другую сторону, отвернуться от Отца оказывается отпадением и началом греха. Так начинается новый акт этой драмы. Причем если плерома — это упорядоченный космос, то находящиеся за его пределами — видимый и невидимый — космосы пребывают в состоянии беспорядка и недостаточности, которая метафорически объясняется тем, что София создала его самостоятельно, без участия других эонов плеромы (Iren., I 4, 2; Hipp., VI 31, 1–6; Clem., Exc. 31, 4).

Для того чтобы восстановить эту утраченную полноту, плерома порождает «совокупный плод», Иисуса, который представляет собой универсальную манифестацию и персонализацию всей плеромы (Iren. I 2, 6; Hipp. VI 32, 1–2; Tract. Trip. 86). Он именуется сыном Отца, который «надевает на себя все остальные эоны как одежду» (Hipp., VIII 10, 5; Pistis Sophia 15, 16) и выполняет функцию спасения падшего эона. В традиционном гностическом мифе этим падшим эоном является София, поэтому он изображается как ее жених. В *Трехчастном трактате*, где падшим эоном оказывается Логос, терминология менее сексуальна. Иисус является ему как идея Отца и открывает истинное знание. В результате Логос отбрасывает от себя ложные образы и достигает просветления (68–73). Подробнее об этом мы скажем ниже.

В некоторых гностических текстах Иисус сам называет себя плеромой (например, в *Послании Петра Филиппу*, 136–137). *Евангелие Истины* называется «благой вестью, открывающей плерому тем, кто ищет спасения», а также спасением от неведения (ср. *Трактат о Воскресении*, 49). Кроме того, «плеромами» называются и ученики Иисуса (*Диалог со Спасителем*, 139). Напротив, отсутствие знания изображается как сон, забвение, а также неполнота. Тело, говорится в *Апокрифе Иоанна*, есть темница души, и миссия Спасителя состоит в том, чтобы избавить душу от пут материи и освободить из этой темницы и привести в брачный чертог (cf. Ig. I 7, 1; Hipp. VI 32, 2; Clem. Exh. 63, 1; Tract. Trip. I 5, 123; Eung. Phil. 3, 85). Иногда эта метафора усиливается: например, в *Трактате о душе* она изображается проституткой, которая впала в телесный разврат и только после раскаяния и обращения она вводится в этот самый чертог. Именно так ересиологи представляют себе учение Симона Мага (подробнее см. II 1.1). Состояние «возвращенной полноты» красноречиво описывается в *Евангелии Истины* (42).¹

Что нам напоминает эта плерома, этот гностический умпостигаемый универсум? Вероятно, *Тимей* Платона, точнее, его позднейшие истолкования. Прекрасным эпитоме такого (среднеплатонического и неопифагорейского) толкования является вышеприведенный пассаж из Климента. Напомню основные моменты (Strom. V 92, 1–4; 93, 4–94, 2).² После (почти точной) цитаты из Платона: «Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно... Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать»,³ Климент заявляет, что данный пассаж доказывает тот факт, что по Платону космос не только сотворен, но и что сотворен он *как сын*, поскольку творец назван отцом. Кроме того, это означает, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (μη ὄντος). Далее говорится, что Платоном различаются умпостигаемый и чувственно воспринимаемый космосы, причем первый из них является архетипом,⁴ по образу которого создан второй. Примечательно, что термин *κόσμος ὑψί-*

¹ Подробнее см.: MacDermot V. The Concept of Pleroma in Gnosticism. — Gnosis and Gnosticism, ed. M. Krause. Leiden, 1981. P. 77–81.

² Мы не можем вдаваться в исторические детали этого сложного процесса. Подробную информацию об этом читатель может получить, например, из книги Джона Диллона «Средние платоники», где процесс среднеплатонической адаптации *Тимея* описывается и исследуется в значительных деталях. Подробно исследуется этот вопрос в монографии Дэвида Рунни: *Runia D. T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill, 1986.

³ Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

⁴ Или парадигмой. В данном месте высказывание Климента несколько туманно. Не ясно, парадигма — это то же самое для Климента, что и архетип, или нет?

τος не встречается ни в одном источнике до Филона (отсюда не обязательно следует, что именно Филон придумал его). Именно, в известном месте из *De Officio Mundi* 15–25 Филон говорит, что Бог сначала сотворил умопостигаемый космос, а затем, по его образу, чувственно воспринимаемый.¹ Этот умопостигаемый космос отождествляется Филоном с Логосом.

Далее у Климента говорится, что первый принцип, монада, включает в себя невидимое (ἀόρατον) небо, невидимую (безвидную)² землю и свет разума. «В начале, — сказано, — Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (ἀόρατος, не безвидна!)». И далее: «И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет».³ Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. *Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе*, а виды чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?» Эта примечательная интерпретация *Tim.* 30 c–d также находит соответствие в среднеплатонических текстах. Действительно, в *Tim.* 29 a–b говорится, что демиург творит мир по образу некой вечной и неизменной парадигмы. В результате этот космос оказывается «неким образом» (εἰκόνα τινοῦ εἶναι, 29 b2) этой вечной парадигмы, хотя он и подвижен, и пребывает в процессе становления. Как демиург относится к этой парадигме? По всей видимости, он занимает по отношению к ней внешнее положение, созерцая ее со стороны. Именно в таком (и даже еще более худшем) положении оказывается гностический демиург. В отличие от платонического, он даже не имеет непосредственного доступа к архетипу, довольствуясь лишь его подобием. Однако не так истолковывают эту ситуацию большинство средних

¹ См. об этом статью: *Runia D. A Brief History of the Term Kosmos Noetos from Plato to Plotinus. — Traditions of Platonism*, ed. by J. Cleary. Aldershot: Ashgate, 1999. P. 151–172, esp. p. 154–158. Диллон по этому поводу замечает: то, что Филон не сам придумал эту теорию, доказывается хотя бы тем фактом, что Варрон, вероятно, восходя в этом воззрении к Антиоху, говорил, что идеи выходят из разума Бога, как Минерва из головы Юпитера (ар. Augustin., *De civ. Dei* VII 28). Эти идеи (в своем динамическом аспекте) отождествляются Антиохом со стоическими сперматическими логосами. Филон также не чужд такой концепции. Впрочем, эту теорию можно возвести еще к Ксенократу (fr. 34 Heinze), хотя в данном случае мы не можем утверждать это с полной уверенностью. Это положение Диллона, высказанное еще в 1977, не случайно критиковалось. Посмотрим, что он скажет об этом в своей новой книге о платоновской академии (*The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy*, должно выйти в Oxford University Press). Кроме упомянутой статьи «*Pleroma and Noetic Cosmos*» см. также его другую работу: *Origen and Plotinus. The Platonic Influence on Early Christianity. — The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, ed. T. Finan and V. Twomey. Dublin, 1992. P. 7–26, esp. 10.

² ἀείδη; in Eusebius: ἀγία. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

³ Gen. 1: 1–3.

платоников и Климент как один из типичных представителей этой традиции. Миф о демиурге, его модели и даже творении во времени они предлагают рассматривать как символ, который не следует понимать буквально.¹ В *Тимее* нигде не говорится, что парадигма является высшей реальностью, а демиург — это какая-то особая сущность, следовательно, его необходимо отождествить с тем Благом, о котором говорится в *Государстве* VI 508–509, ведь в конечном итоге именно оно, как утверждается в этом диалоге (509b), не только поставляет «благо» (что можно вполне понять как красоту и упорядоченность), но и само бытие. Иную теорию развивал, как мы знаем, Нумений (fr. 11, 12, 21 Des Places). По его представлению, демиург является вторым богом, и парадигмы являются содержанием его ума, однако над ним расположен высший благой Бог. Не меньше проблем и противоречий порождается и платоновской концепцией «вместилища». Следует ли его толковать как в прямом смысле мировую матку? Или как материю (субстрат)? Если верно последнее, то каков статус этой материи и как она относится к первому принципу? Нумений, как известно, фактически мифологизирует материю. Именно так поступают и гностики. Наконец, как относится к демиургу мировая душа? Филон фактически исключает этот принцип, передав его функции Логосу. Ориген, напротив, функции мировой души приписывает Святому Духу, а Валентин до него — Софии.

Далее (30 b–d) в *Тимее* говорится о том, что эта парадигма является живым существом, которая включает в себя все остальные «живые существа» (νοητὰ ζῷα), в то время как подобия этих живых существ находятся в видимом космосе. Именно это же и утверждает Климент, однако что еще находится в разуме этого бога? Оказывается, там находятся невидимое небо, свет разума, а также невидимая (αἰδῆ) земля. Эта последняя сущность наиболее примечательна. О некой небесной (эфирной) земле, как я уже отмечал, говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). О некоем «прекрасном мире» упоминается в герметическом *Поймандре* (8). Наиболее подробно об этом говорится в гностическом трактате *Зостриан* (48): «...Я вижу, что каждому зону соответствует живая земля, живая вода, легковесный воздух (или эфир?) и не жгущий огонь...». Далее что-то говорится о нетленных деревьях, не портящихся плодах, бессмертных душах, богах истины и их посланниках и даже о нерушимых телах, «нерождающем рождении» и «неподвижном движении» (этот текст довольно фрагментарен). То есть можно предположить, что эта земля не просто существует, но и живет своей жизнью, наподобие Олимпа, и там даже особым образом рождаются новые сущности. Разумеется, это все является откликом мес-

¹ Именно так полагали, вслед за Спевсиппом и Ксенократом, почти все платоники, за исключением разве что Аттика и Плутарха. Подробнее об этом см. первую главу книги Диллона *The Middle Platonists*. Cf. Speusippus, fr. 61 Tarán; Xenocrates, fr. Heinze, 154–158 Parente.

сианского иудаизма, однако язык этого высказывания философский. Комментируя это место, Джон Диллон отмечает, что наиболее близкая параллель с этим текстом находится у Плотина (VI 7, 7–11).¹ Здесь Плотин (начиная с вопроса о том, может ли человеческая душа перевоплотиться в душу животного) приходит к вопросу о том, как возможно, чтобы одни архетипические идеи были чем-то «хуже», нежели другие? Плотин приходит к выводу, что «там» должны присутствовать образы всех вещей, даже «чувственных» (6, 1–2, 7, 24–31). Однако идеи всех вещей, даже неразумных животных, это умы (сар. 9), и все они вместе составляют архетип земли, который включает в себя все, в том числе такие элементы, как земля, вода, воздух и огонь (сар. 11): «Земля и здесь и там должна обладать формой и логосом. Точно так же логос здешних деревьев находится живущим там» и т. д. «Творческий формальный принцип земли» (τὸ εἶδος τῆς γῆς τὸ ποιοῦν) порождает горы, долины, растения и даже каждый отдельно взятый камень, и все это живет только потому, что зависит от этого жизненного принципа — живого архетипа земли (ἀβτοῦγῆ, 11, 35).

Разумеется, эта теория может быть (при наличии некоторого воображения) выведена и непосредственно из *Тимея*, что и продельывает Плотин, опираясь на неизвестную нам среднеплатоническую традицию, отблески которой мы находим у Климента и в *Зостриане*.

Несмотря на то, что фигура демиурга гностиками значительно принимается, «платонические» отношения между образом и первообразом в гностических текстах не так уж редки. Наиболее ярким примером подобного отношения является, разумеется, образ небесного человека. В этом нет ничего удивительного, поскольку в данном случае это всего лишь развитие библейского сюжета. Архетипический Человек (Антропос или Небесный Адам) создан, как почти единодушно утверждают гностики, по образу первопринципа, а земной человек является его подобием. Во *Втором трактате великого Сета* (NH VII 2, 53–54) утверждается даже, что высший принцип также является Человеком, а второй, таким образом, оказывается Сыном человеческим. В *Апокрифе Иоанна*, как мы видели, Человек — это эпитет Барбело, а Адам оказывается его образом. Промежуточная фигура небесного Адама встречается и в трактатах *О происхождении мира* (II 5, 103; 107; 115) и *Природа (ипостась) архонтов* (II 4, 4, 91). О сотворении человека по образу небесного человека говорится и в одном из дошедших до нас фрагментов Валентина (фр. А, ср. фр. С). Как уже отмечалось, в плероме каким-то образом присутствуют и все совершенные пневматики, то есть каждый из них является непосредственным образом «небесного себя». Остальные люди такой чести не удостоены.

¹ *Dillon J. Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study.* — Wallis R. T., Bregman J., ed. *Neoplatonism and Gnosticism.* Albany, 1992. P. 99–110, esp. 104–105.

О демиурге как небесном человеке говорили и неопифагорейцы. Вспомним, например, высказывание псевдо-Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге *О случае* пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: “Из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца” (Strom. V 29, 1–4)».¹

О трех уровнях или этапах творения человека говорит и Плотин в том же трактате (VI 7, 6), различая между ноэтическим или архетипическим человеком, его копией (или подобием, *μίμημα*), которая содержит логосы первого только по уподоблению (*ἐν μίμῃσει*), и, наконец, воплотившимся человеком.

Термин, которым чаще всего пользовались гностики, *τύπος*, имеет скорее библейское, нежели платоническое происхождение, однако в это время и гностики и платоники употребляли этот термин более или менее наравне с исходным платоническим *εἰκὼν*.²

Разумеется, все эти многочисленные эоны «их путаной системы», как сказал бы Иринея, существенно отличаются от платоновских идей хотя бы потому, что каждый из них или, по крайней мере, наиболее важные имеют свои имена. Так в *Евангелии Египтян* каждый эон исходной триады (Отец, Мать и Сын) порождает по огдоаде эонов, каждый из которых имеет свое имя, как правило, некий абстрактный атрибут, типа Нерушимости, однако этим дело не заканчивается, поскольку каждый из них порождает мириады «престолов, сил и слав», которые уже никак не называются, но также имеют имена, которые посвященные должны знать. Все это уже напоминает поздние неоплатонические тексты, в которых, начиная с геннад Ямвлиха, сущности также неуклонно множатся. Столь же прихотлива и геометрична структура небесной иерархии Ареопогита.

¹ Ссылка на Эврита, как предполагает Теслеф, — это ошибка Климента (*Thesleff Holger. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, 1961. P. 39, 65, 69 п. 4). Неопифагорейский трактат *О царе* Экфанта содержит высказывание, вербально схожее с тем, что дает Климент (cf. *Thesleff H. The Pythagorean Texts of Hellenistic Period, Ekphantos*). В трактате говорится, что Царь — это совершенный образ Бога, который напоминает остальных людей только своим видом (*σκαῖνος*). Об этом мы говорили в третьей главе. О фигуре демиурга и его роли в качестве «воплощенного закона и разума» в пифагорейских псевдоэпиграфах см. т. ж.: *Chestnut Glenn. The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*. — ANRW II 16.2. P. 1311–1332.

² Хорошим примером употребления этого термина является след. место из *Евгности* (NH III 3, 83): «Эон — это тип (т. е. прообраз) бессмертного человека, время — это тип первородного, его сын, год — это тип Спасителя, двенадцать месяцев — это тип двенадцати сил, а 360 дней в году — это тип тех 360, о которых поведал Спаситель».

Более философский язык встречаем в *Трехчастном трактате*, который, как полагают многие исследователи, написан или отредактирован в духе современных (вероятно, конец второго — начало третьего веков) философских достижений. Здесь говорится следующее (я пересказываю основные места этого довольно велеречивого текста, специально выделяя этапы развития мыслей, имплицитно присутствующих в разуме бога, в самостоятельно существующие идеи):

«... никто не был с ним в начале;
не находится он ни в каком месте, ниоткуда не происходит и никуда не уйдет;
не существует никакой предвечной идеи, которую он использовал бы в качестве образца для творения...;
нет никакого материала, который бы был заготовлен для него и из которого бы он начал творить то, что он творит;
не существует никакой сущности, которая бы находилась в нем и с помощью которой бы он породил то, что он породил;
нет у него и помощника, который бы выполнял для него работу» (53, 20–40).

«он один знает себя так, как он есть... во всем своем величии, он один в силах понять себя, видеть себя, назвать себя, постичь себя, поскольку только он является тем разумом, глазом, ртом, видом, который видит себя, говорит о себе, знает себя — непостижимого, невыразимого, неведомого и неизменного» (54, 40–55, 15).

«...в силу переполняющей его сладости он пожелал даровать знание, так чтобы о нем узнали и он был в силах это сделать» (55, 25–35).

«...все эоны вечно существовали в разуме Отца, который мыслит их и является тем местом, в котором они находятся... Пребывая в разуме Отца, то есть в скрытой глубине, они не были в силах познать эту глубину, в которой они находились, а также не знали ни самих себя, ни что-либо иное, однако эта глубина осознавала их. Скорее, они существовали в качестве семян или как зародыши. Как слово, он замыслил (или зачал) их, и они стали сперматическими (логосами)».

«...он произвел тех, кто был в нем» (пассаж испорчен),
«поскольку он является неиссякаемым источником вод, которые обильно вытекают из него»,

«...Отец посеял мысль как семя (знания), так, чтобы они могли знать. Так, чтобы не только он мог существовать для них, но и они получили самостоятельное существование в его уме» (60–61).

«Каждый из эонов является именем, и каждое из этих имен выражает ту или иную добродетель или силу Отца» (73).

О платонизме *Трехчастного трактата* существует обширная литература.¹ Как мы видим, Отец представляется в качестве глубины и неиссякаемого источника (с чем согласился бы и Филон и Плотин).² Специально оговаривается, что он не является демиургом и не творит мир по внешнему образцу. Эксплицитно отрицается и существование независимой от бога материи. Эти два положения выглядят как полемика со средним платонизмом. Далее, оказывается, что не было и «соучастницы творения», той мировой матки, о которой говорят Платон и Валентин. Далее говорится, что этот первый принцип неизменен и невыразим (54–55), поскольку его величие превосходит всякое описание (56). То есть, как и в других наших текстах, *via negativa* связывается с *via eminentiae*. Затем о нем говорится как о разуме, который содержит в себе идеи и является местом идей.³ Только он один в силах познать себя, невыразимого и неведомого ни для кого иного. Это высказывание, как видим, довольно курьезно и парадоксально. Как и в *Аллогене*, первый принцип до некоторой степени двойственен: он является умом, однако в то же время и «превыше ума» (55, 22). Он открывает себя посредством некоторого рода проявления вовне или высказывания, причем естественным путем («будучи переполненным сладостью»). Заметим, что ничего не говорится о божественной воле и его желании сотворить умопостигаемый мир (первый принцип пассивен и ни в чем не нуждается), то есть творение изображается как некий космогонический акт, происходящий необходимо. То, что получается в результате, является идеями или мыслями первого принципа. Причем первой из этих идей оказывается Сын (который, вопреки утверждению о том, что Отцу не нужен сотрудник, все-таки становится его помощником и принимает участие в творении остальных идей, 58). Затем эти идеи развиваются до статуса самостоятельных сущностей, и сами становятся отдельными разумами (не переставая пребывать «в разуме Отце»). На втором этапе развития этой плеромы зоны

¹ Вероятно, одним из первых о предполагаемом влиянии неоплатонической философии на этот текст написал Зандее в специальной монографии: *Zandee J. The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*. Istanbul, 1961. Многочисленные параллели приводят Н. W. Attridge и Е. Н. Pagels в их двухтомном издании Кодекса Юнга. Из недавних публикаций см.: *Kenney J. P. The Platonism of the Tripartite Tractate*. — Wallis R. T., Bregman J., ed. *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, 1992. P. 187–206. Свед усматривает в этом месте влияние Филона: *Stead G. C. In Search of Valentinus*. — *Rediscovery of Gnosticism*, ed. В. Layton. Leiden, 1980. Vol. I. P. 90–92. Учитывая универсальность этого языка для средних платоников, Диллон предлагает не проводить столь явных аналогий.

² Philo, *Opif.* 21; *Leg. All.* II 86; *Post.* 136; *Enn.* III 8, 10, 5; VI 7, 12, 24; cf. *Orac. Chald.* Fr. 30, 37, 49, 52 *Des Places*.

³ И эта концепция весьма популярна как в среднем, так и в неоплатонизме. Cf. *Strom.* IV 155, 2; V 73, 3; V 16, 3; etc.

оказываются логосами или именами Отца. Разумеется, темпоральный язык в применении к процессам, которые были в вечности, не очень уместен, поэтому не очень понятно, насколько всерьез следует воспринимать сообщение о двух стадиях развития плеромы.¹ Далее идет уже упомянутый ранее пассаж о том, что основной целью существования этих зонов-идей является прославление своего Отца. Все вместе они представляют собой некое единство во множестве (68, 30–35), каждый из них индивидуален, но в то же время является плеромой. Точно так же Отец является единым во многих лицах (66, 30–67, 20).

Очевидно, что автор данного трактата «исправляет» ошибки своих предшественников и стремится построить философский вариант гностического мифа, пользуясь языком, во многом напоминающим тот, который мы находим, например, у Филона и Нумения. Впрочем, то обстоятельство, что поздние гностические тексты весьма платонизированы, не нуждается в особом доказательстве, однако как обстоят дела с более ранними? К сожалению, в этом случае мы снова должны вернуться к свидетельствам ересиологов.

Образ семенных логосов и зародышей идей, напоминающий стоический платонизм, находит соответствие в *Зостриане* и в системе Василида в изложении Ипполита. В первом из этих текстов, почти сразу после пассажа о том, что каждый эон — это отдельный мир (я его цитировал), плерома снова описывается как некое существо, которое включает в себя всевозможные умопостигаемые сущности (NH VIII 1, 55, 15–25). Далее (113–117) говорится, что каждый эон содержит в себе целую иерархию существ, которые «существуют индивидуально, но в то же время вместе». Мы не знаем, когда создан этот (самый обширный в коптской библиотеке) трактат, однако если именно его знали гностики, посещавшие школу Плотина, то он может быть датирован концом второго — началом третьего веков.² Мифология этого текста не очень напоминает ту, которую так или иначе связывают со школой Валентина, однако трудно не заметить множество параллелей между ним и тем, что мы находим у Василида (в изложении Ипполита, Ref. VII 20, 1–22, 5, с сокращениями).

«(21, 1) Поскольку не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего невоспринимаемого, не было ни человека, ни ангела, ни Бога, ничего

¹ Возможно, это следует отнести к мифологическим украшениям или к общей непоследовательности гностической схемы. Точно так же, первый принцип иногда необъяснимым образом удваивается. Отметим, что такое явление мы наблюдаем и в неоплатонизме после Плотина, например, у Ямвлиха.

² Об этом см.: *Brisson Luc. The Platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos. Numenius and Letter II attributed to Plato.* — *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, ed. by Cleary John J. Aldershot: Ashgate, 1999. P. 173–187.

такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить, и следовательно, ничего такого, что можно было бы описать даже самым утонченным образом, несущий Бог, **которого Аристотель называет νόησιν νοήσεως**, без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания “пожелал” сотворить мир. (2) Я говорю, “он пожелал”, как он утверждает, поскольку надо как-то это выразить, ибо в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены. Под миром я понимаю, как он говорит, не этот плоский, делимый мир, который впоследствии далее разделился, но *мировое семя*.¹ (3) Это мировое семя включает в себя все, как горчичное зерно, несмотря на свой малый размер, включает в себя и корни, и стебель, и ветви, и бесчисленные листья и семя, которое само происходит из этого семени и, в свою очередь, дающее начало другим растениям. (4) Так несущий Бог создал несущий мир из несущего, поместив и посеяв одно единственное семя, которое включает в себя всю семенную смесь мира (*τὴν πανσπερμίαν τοῦ κόσμου*). Или, чтобы пояснить то, что они хотели эти сказать, представьте себе яйцо пестрой и многоцветной птицы, например, цесарки или какой другой птицы. Хотя она только одна, но в ней одной уже содержатся формы многих и разноцветных и разнообразных вещей. Так, они говорят, несущее семя, помещенное несущим Богом, уже содержало в себе все многообразие и разнообразие семенной смеси мира. (22, 1) Так в этом семени Богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось, и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени и в положенный срок вырасти и развиваться. Точно так же мы видим, как новорожденный ребенок постепенно приобретает зубы и другие признаки своего родителя, а также разум и все остальное, что сначала не было заметно, и превращается в зрелого человека по мере взросления. (2) Но поскольку утверждение о том, что несуществующее (семя) является эманацией (*προβολήν*) несущего Бога, вызывает затруднение, — а Василид всячески избегает и боится говорить об эманации, — то спрашивается, как возможно, чтобы требовалась какая-то эманация или какая-то предсуществующая материя, из кото-

¹ Ἐπεὶ <οὐν> οὐδέν, <φησίν, ἦν> οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλων τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι’ αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ’ οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερ- <εστέρ>ως πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, <ὁ> οὐκ ὦν θεός-ὄν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα-ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβουλ<ήτ>ως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμῆτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ «ἠθέλησε» λέγω, φησί, σημασίας χάριν <τὸ> ἀβελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως· «κόσμον» δὲ οὐ τὸν κατὰ διαίρε- σιν γεγενημένον καὶ ὕστερον κατὰ πλάτος διεστώτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου.

рой Бог впоследствии мог создать мир, свивая его, как паук паутину, или смертный мастер из меди, дерева или какого иного материала? (3) Вместо этого он говорит: “Он сказал, и стало”. Как Моисей, эти люди говорят: “Да будет свет, и стал свет”. Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, по его словам, точно так же, не существует и то, о чем сказано. (4) Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказало: “Да будет свет”. И это то самое, о чем сказано в Евангелии: “Это был истинный свет, который просвещает каждого человека, пришедшего в мир”. (5) Все это возникло из семени, и было просвещено. Это семя содержит в себе всю ту **семенную смесь, которую Аристотель называет родом** и которая затем делится на неисчислимые виды, такие как корова или лошадь, а человек является подвидом вида “животные”, который сам по себе не существует».

Читатель извинит меня за эту пространную, но очень примечательную цитату (которую я намерен продолжить). То, что мы наблюдаем здесь, если пока отвлечься от вопроса зависимости нашего автора от Аристотеля, хорошо вписывается в среднеплатоническую схему (известную Филону), в соответствии с которой идеи делятся на два типа: собственно парадигмальные идеи (*τὸ παραδειγματικόν*), или мысли Бога, и органические идеи (*τὸ ὀργανικόν*), или логосы, которые используются для творения мира. Мы не можем и не имеем оснований предполагать здесь стоическое влияние, поскольку в нашей схеме принципиально избегается эманация. Далее Василий рассказывает о постепенной эволюции этого мирового семени и вводит в оборот (не имеющее аналогов) понятие «сыновство», точнее, «три сыновства». Вполне вероятно, что этот термин должен был напомнить о христианском Спасителе и Сыне Бога:

«(7) Рассмотрим теперь, что, по их представлению, возникло из мирового семени первым, что вторым, а что третьим. В семени, говорит он, содержалось трехчастное сыновство (*υἰότης τριμερής*), которое во всех отношениях единосушно этому несущему Богу и которое возникло из ничего. Из этих сыновств первое было легким, второе — более плотным, а третье нуждающимся в очищении. (8) Легкая часть, немедленно после того, как семя было извергнуто несущим (*ἦν πρώτην καταβολὴν ὑπὸ τοῦ <οὐκ> ὄντος*), выделилось и воспарило вверх с огромной скоростью, как “на крыльях мысли”, как говорит поэт,¹ и достигло несущего. Ведь все сущее стремится к этому несущему тем или иным образом, поскольку оно прекрасно и великолепно.² (9) Более плотная природа, которая еще оставалась в семени, стремилась повторить этот путь, однако не могла этого сделать, поскольку ей не хватало

¹ Homer., Od., VII 36.

² Cf. Hippol., Ref., V 7, 9; 10, 19 (наассены).

той легкости, которая была характерна для первой природы. (10) Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, **о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре***,¹ однако называет он их не крыльями, но Святым Духом. Польза от такого соединения была обоюдной. (11) Действительно, если отделить крылья от птицы, то они не смогут летать самостоятельно, но и сама птица без крыльев также не птица. Так и сыновство было вознесено Духом, как крыльями, а Дух, эти самые крылья, также вознесся вместе с ним. Но когда они приблизились к легкому сыновству и несущему Богу, который сотворил все из небытия, это сыновство уже не могло более пользоваться услугами Духа, поскольку его природа отличается от той, которая объединяет все три сыновства. (13) Как чистый и сухой воздух смертелен для рыбы, так и для Духа то место, более невыразимое, чем невыразимое и совершенно неминуемое, где обитают Бог и сыновства, было неприемлемо. Так сыновство оставило Дух на границе той благословенной области, о которой невозможно помыслить и которую нельзя описать словами... (16) Все, как он говорит, стремится вверх, и нет ничего такого, что было бы столь глупым, чтобы сверху стремиться вниз. Третье сыновство осталось в семени, также получая от этого обоюдную пользу, однако об этом речь пойдет в соответствующем месте. (23, 1) Когда первое и второе сыновства поднялись вверх, Святой Дух остался там, где мы сказали, в качестве тверди,² между этим миром и тем, что за его пределами. (2) Так все вещи разделены Василидом на две основные и взаимосвязанные части. Первая называется миром (космосом), а другая — сверхмирным (**ὕπερκόσμου**). И в качестве границы между ними располагается Дух, который свят и сохранил аромат сыновства...»

Примечательно, что термин **ὕπερκόσμου** употребляется в связи с Василидом и Климентом (Strom. IV 165, 3; fr. 6), правда, контекст этого высказывания иной.

Итак, первый Бог, оставаясь совершенно трансцендентным, снес мировое яйцо, которое включает в себя все то, чему впоследствии суждено было возникнуть. Из этого семени выделились три сыновства, то есть три первоначала или первоэлемента, первый из которых стал вторым богом или умопостигаемым космосом (правда, термин зоны не употребляется), второй же занял некое промежуточное положение между духовным миром и видимым (которые разделены твердью в виде Святого Духа). Какова роль этого второго сыновства, становится ясно из дальнейшего изложения системы Василида. Далее Василид говорит о сотворении видимого космоса. После того как мир таким способом разделился на две сферы, из «семени и ее оболочки выделился и родился великий архонт (правитель) и глава мира, красоту и величие которого невозможно описать, поскольку он неизречен-

¹ Phaedrus, 246a.

² Gen. 1: 7.

ней неизреченного, сильней сильного и мудрей мудрого и прекрасней всего того, что только можно представить». Так появился демиург. Оказывается, что он был прекрасным зодчим, поэтому он начал создавать (точнее, оформлять) мир. В качестве помощника он создал себе сына и они вместе обустроили то, что называется восьмым небом, Огдоадой, «седалищем великого архонта» и, очевидно, эфирной областью. Однако откуда демиург взял проект этого мира? Оказывается, в этом деле ему помогал его сын, который, в соответствии с исходным замыслом, был мудрее своего отца, то есть по сути и был его разумом. Кроме того, нетронутым оставалось еще и третье сыновство, еще более благородное, нежели демиург и его сын. Ипполит видит в этой схеме влияние Аристотеля (24, 2–3):

«Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же душа является энтелехией естественного органического (“инструментального”) тела (*σώματος φυσικοῦ βραβανικοῦ ἐντελέχεια*). Вот и получается, что как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым Богом».

То есть сын является душой творца этого мира, и они обитают в восьмой сфере. Теперь настало время возникнуть физическому миру, поэтому из того же семени выделился второй архонт и история повторилась. Место этого архонта называется Гебдомадой (седьмым небом). Он также породил себе сына из семени и этот сын также оказался мудрее, чем он сам. То, что осталось в этой области, состоит из оболочки семени и самого семени. Причем оказывается, что «все, что происходит, естественным образом происходит так, как это было предусмотрено тем, кто задумал будущее, определив для всего сроки, форму и способ осуществления. Роль управителя и оформителя во всем этом ничтожна, поскольку для осуществления всего предустановленного достаточно было исходного замысла». Таким образом, становится понятным смысл второго сыновства, которое на первый взгляд является лишним. Очевидно, что оно является неким телом духовного первого сыновства, некой «умопостигаемой материей». У нас имеются свидетельства, что во времена Василида доктрина Аристотеля в самом деле интерпретировалась таким образом. Афинагор (*Supplicatio*, 4) говорит, например, что

«Аристотель и его последователи, проводя аналогию со сложными живыми существами, полагают, что бог состоит из тела и души. Они учат, что его тело — это эфир, в котором по круговым орбитам движутся планеты и сфера неподвижных звезд, в то время как его душа — это разум, который управляет всем этим, оставаясь неподвижным и являясь причиной этого движения».

Какие еще возможны аналогии? О двух умах говорит, как мы знаем, Нумений, нечто подобное встречаем в *Халдейских оракулах* и в герметическом

Асклепии.¹ Эти среднеплатонические элементы достаточно очевидны, однако как же все-таки быть с Аристотелем? Ипполит (базируясь на какой-то доксографии) сообщает, что

«...в большинстве случаев Аристотель согласен с Платоном, однако это не распространяется на его учение о душе. Ибо Платон утверждает, что она бессмертна, а Аристотель, что она “пребывает” (некоторое время), а затем растворяется в пятом элементе, который, по его мнению, сосуществует с остальными, то есть огнем, землей, водой и воздухом, однако является чем-то более тонким и духовным по природе. ...Этот философ утверждает также, что мировая душа бессмертна, так же как и сам мир, однако души отдельных людей, как мы уже говорили ранее, растворяются (в пятом элементе)» (Ref. I 20, 3–4; 6).

Следовательно, по словам Ипполита, Аристотель признавал существование некоего тела души, которое состоит из более тонкого материала, поэтому живет дольше физического тела, но все-таки смертно. Если я не ошибаюсь, ничего подобного (по крайней мере, в столь явном виде) не говорится в произведениях самого Аристотеля, однако в данном случае это не важно, поскольку наши два примера (которые вскоре умножатся) показывают, что такое мнение ему приписывалось. Обратим внимание, что в данном месте ничего не говорится об уме. Очевидно, что он, в отличие от души, бессмертен. Именно это и утверждается в *De anima* II 2 (413b24–29: «если что и бессмертно, то ум»). В другом месте говорится, что душа отвечает за эмоции, чувственное восприятие, «не без участия тела», однако ум с телом никак не связан (*Gener. anim.* II 3, 736 b 28–31: «динамис каждой души, по-видимому, обладает неким иным и более божественным телом, нежели так называемые элементы»). Если признать это, то по Ипполиту получается, что Аристотель (и Василид!) учили, что душа после смерти тела не умирает, но возносится в область эфира и соединяется с ним, в то время как ум, воспользовавшись ею как крыльями, поднимается еще выше и сливается с божественным умом. И в этом, собственно, и состоит, по Василиду, задача духовных людей, третьего сыновства.

Ипполит думал, что Василид адаптировал это учение, не важно, принадлежит ли оно Аристотелю или нет, и — более того — имел все основания так думать. Однако Абрахам Вос в недавней статье доказывает, что он

¹ Рассматривая этот сюжет, Ж. Куиспел указывает и на схожий пассаж из Арнобия II 25: «Что же, неужели та душа, которую вы называете разумной, бессмертной, совершенно божественной, занимает четвертое место после Бога, который является причиной всего и парного интеллекта (*mentes geminas*)?». Cf. *Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*. — *Gnostic Studies*. Vol. I. P. 113. Куиспел отмечает, что оппонентами Арнобия в данном случае, скорее всего, были именно гностики.

ко всему прочему мог быть прав и в том, что эта доктрина действительно принадлежала Аристотелю.¹

Как бы там ни было, доктрина несущего Бога Василида, который является первой причиной, предустановившей все от начала и не вмешивающейся в дальнейший процесс творения (и который Ипполит сравнивает с умом, мыслящим самого себя), скорее напоминает Аристотеля, нежели Платона. Далее, у Василида фактически на нет сводится роль платоновского демиурга и творца этого мира. Процесс творения происходит неким естественным путем, и архонты только выполняют предустановленную задачу, то есть больше напоминают природные явления, нежели определенные сущности (разумеется, они при этом мифологизируются, так же как и твердь, однако это не меняет сути). Подробное рассуждение Василида о мировом семени, которое само постепенно развивается (примеры с горчичным зерном, птицей и человеком также могут ему принадлежать), — это также идея, не чуждая Аристотелю. Примечательно, что «развивается» у Василида также и знание о Боге, постепенно проходя различные исторические стадии, самообразованием (при помощи сына) занимается даже Архонт и признает свою неправоту, узнав о том, что он не самый первый в этом мире (Ref. 26, 1 sq.). Да и сам сын получает откровение не как реальное существо, но как некий физический приемник (25, 6–7):

«Благая весть... пришла на самом деле, хотя ничего не нисходило свыше и благословенные сыновства не покидали непостижимого, благого и несущего Бога. Подобно увеличительному стеклу (ὁ ἰσθαῶς ὁ Ἰνδικός), которым можно зажечь огонь на расстоянии, эти силы из бесформенности оболочки семени воспарили непосредственно к высшему сыновству. Сын великого архонта, как лупа, способен был получать мысли сыновства, минуя твердь...»

Так как благая весть приходит как знание и просвещение, ясно, что задача третьего сыновства состоит в том, чтобы познать, а не поверить, так что не зря Климент критикует Василида за принижение роли веры и даже неверие:

«Последователи Василида определяют веру как согласие (συνκατάθεσιν) души на признание факта существования таких вещей, которые, не будучи непосредственно наличествующими, не доступны нашим чувствам. Надежда есть предвкушение обладания каким-либо благом, что также невозможно без веры. Верным (πιστός) же является тот, кто надежно хранит доверенное ему в неприкосновенности (Strom. II 27, 2)». «Тот, кто знает Бога по

¹ *Bos A. P.* Basilides as an Aristotelianizing Gnostic. — *Vigiliae Christianae* 54 (2000). P. 44–60. Этому автору принадлежат и более общие исследования, где также обсуждается эта тема: *Aristotle's psychology: diagnosis of the need for a fundamental reinterpretation.* — *Amer. Cathol. Philos. Quart.* 73 (1999). P. 309–331; *Aristotle and Contemporary Science*, ed. D. Sfondoni-Mentzou et alii. New York, 1999. Vol. 2.

природе (φύσει τὸν θεὸν ἐπίσταται), как это представляет Василид, должен иметь разум превыше веры и царствия, и творение, равное по достоинству с творцом. Или, как он разъясняет, по сущности, по природе и по ипостаси, а не только по причастности к [его] власти. Он же говорит, что вера есть благо, присущее им от сотворения, а вовсе не в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов не являются необходимыми, поскольку спасение возможно по природе, как полагает Валентин, или же поскольку все избранные верят от природы (φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος), как думает Василид (Strom. V 3, 2–3)». «Последователи Василида считают, что вера — это естественная предрасположенность (φυσικὴν ἠγοῦνται τὴν πίστιν), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний (τὰ μαθήματα), минуя доказательство, посредством разумного схватывания (καταλήψει νοητικῆ) (Strom. II 10, 1)».

Итак, вера — это только исходное доверие, а также банальное «дове-рие друг к другу», которым отличаются честные люди. Гносис же — это разумное схватывание (термин стоиков и Антиоха) того, что очевидно избранным по их природе. Гностики живут как чистые умы. «Где же сострадание и любовь к Богу?» — спрашивает Климент в другом месте (IV 83, 2).

Наконец, деление мира на подлунный (состоящий из четырех элементов) и надлунный (эфирный), в котором небесные тела совершают размеренное движение и определяют судьбу подлунного мира, также в античности приписывалось именно Аристотелю.¹

Осталось понять, почему же каждый из архонтов сопровождается сыном, который лучше него? А. Вос предлагает внимательней посмотреть на то, что говорит Ипполит:

«По Аристотелю душа является энтелехией естественного органического (“инструментального”) тела (σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ἐντελέχεια). Вот и получается, что как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом».

Аристотель никогда не считал душу энтелехией физического тела. Напротив, известное место из De anima Аристотеля (De anima II 2, 412 a27; b5), как это подтверждается и Plut. Plat. Quest. 8, 1006 d; Diog. Laert. V 33, понималось следующим образом: «душа — это первая энтелехия естественного тела, служащая в качестве инструмента (ὀργανικόν)». Впоследствии же (начиная с Александра Афродизийского) этот последний термин понимался как простое указание на то, что «тело обладает органами», в смысле, например, руками и ногами. Если это так, то становится понятной трехчаст-

¹ Ps. Plut. Placita, II 3; Diog. Laert. V 32; Calc. In Tim. 248; cf. Bos A. P. Providentia divina. The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle. Assen, 1976. P. 5.

ная структура космоса и уникальная миссия сына архонта как этой самой энтелехии. По этой причине он покидает своего отца и уходит в сферу чистого интеллекта вместе с третьим сыновством, а на мир ниспадает покрывало забвения, поскольку там остается только эфирная и материальная субстанции, сами по себе не способные к познанию. Остается непонятной только роль второго сыновства. Не является ли оно некой душой умопостигаемого сверхкосмического мира? В таком случае и там сохраняется та же трехчастная структура: интеллект, душа и тело.

Заключение и выводы

Гностики, как и античные философы и теологи, полагали, что Бог непознаваем (в смысле, находится за пределами человеческого разумения). И это вполне естественно. Однако в какой мере Бог непознаваем, полностью или частично, только «по сути»? На этот вопрос мы встречаем совершенно различные ответы. Другим важным вопросом является определение, так сказать, сферы божественного и ее отношения к этому миру.

Последовательная негативная теология, вплоть до отрицания каких-либо позитивных атрибутов Бога (кроме «сущий»), характерна для Филона Александрийского.¹ Во многом по его стопам идет Климент и другие христианские теологи, вплоть до Григория Нисского и автора *Corpus Aegyptiacum*. Последовательным негативным теологом, если принимать свидетельство Ипполита, был Василий. Другие гностики (как Валентин, так и авторы трактатов Наг Хаммади) в целом более умеренны, однако почти все они говорят о Боге в духе негативной теологии.

Негативные характеристики в применении к первым принципам характерны для неопифагорейцев и для более «ортодоксальных» платоников, таких как Алкиной или Плотин. Негативная теология является важной составляющей философии Плотина (и часто рассматривается как его основное философское достижение), однако важно отметить, что относится она исключительно к Единому. Негативная теология Плотина абсолютна в том смысле, что первое начало безусловно непостижимо, но только оно. Это уже ни в коей мере не относится к Уму и Душе. Единое и Благо совершеннее и лучше Ума, ибо он причастен множественности, в то время как действительно существовать — значит быть единым. Однако идея или знание абсолютно Единого невозможно, следовательно, если оно и постижимо, то при посредстве некоего неведения (cf. V 3, 12–13). Так предотвращаются

¹ О «гностицизме» Филона и влиянии его негативной теологии на гностицизм см.: Pearson B. A. *Philo. Gnosis and the New Testament*. — Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983. P. 73–89, esp. 76–77, а также: Wilson R. McL. *Philo of Alexandria and Gnosticism*. — *Kairos* 14 (1972). P. 213–219.

все попытки описания высшего в терминах низшего. Единое Плотина является беспредельным и ничем не ограниченным, неопределенным (и неопределимым) (cf. V 9, 3–39; VI 7, 17, 18 etc.). Оно «ни в чем не нуждается, даже в себе самом» и ни от чего не зависит (VI 9, 6, 12–26). Единое является источником всего сущего, который, давая начало другому, сам не изменяется и не иссякает (III 8, 10, 3–7).¹ Плотин применяет и другую (более формальную) метафору, а именно: таким же образом числа порождаются монадой, не изменяя ее (V 5, 5, 2–7). Единое «не вечно», поскольку вечность — это характеристика Ума, связанная с идеей неподвижности (VI 2, 8; III 7, 1–12; cf. Plato, Soph. 248a — 249d). Оно не есть «жизнь», поскольку, опять же, эта характеристика более подходит для Ума (VI 7, 17, 9–14). По этой же причине оно не является сущностью или каким-либо иным из великих родов платоновского *Софиста* (таких, как движение, покой, тождественное и иное — VI 2, 7–8). Оно «превыше сущности» и даже превыше «бытия сущности» (V 4, 2, 42), не в покое и не в движении, не тождественное и не иное (VI 9, 3, 39 sq.). В отличие от самодвижущегося Ума Аристотеля, первый принцип Плотина не описывается и термином «энергия» (VI 9, 5). Будучи некой сущностью, энергия присуща только тому, что уже «отпало от истинной природы».

Вместе с тем Единое называется «силой» (III 8, 30, 10; V 4, 1, 25), и Плотин терпит эту характеристику, нарушающую общий апофатизм системы. Вероятно, дело в том, что представление о «динамис» (силе и одновременно способности) хорошо согласуется с идеей о безграничности Единого. К тому же, как сказал бы Ипполит, надо же как-то это выразить? Активно развивается Плотин и световая метафора. Таким образом, исходная теоретическая апофатическая установка по мере развития системы им значительно ослабляется.² Наверное, можно выделить и другие характеристики Единого, однако мы остановимся на этом и сравним сказанное с тем, что мы видим в гностических текстах.

¹ Правда, эта характеристика присуща и Уму, и Душе.

² Последовательно проведенная негативная теология исключает всякую возможность философии и религии, оставляя только молчание и мистическое единение с абсолютным. Разумеется, Бог является объектом не познания, но некоего мистического ведения, однако об этом нужно как-то сказать. Для того чтобы постичь Бога, говорит Плотин, необходимо освободиться от сущего и знания о нем, подобно тому как посвященный в мистерии сбрасывает одежду, приступая к обряду (VI 9, 11). Это указывает, что идеал философской жизни для Плотина имел и более практическую религиозную составляющую. Фактически, Единое непознаваемо обычными интеллектуальными средствами, и именно это обстоятельство открывает двери для мистицизма в философии. Я позволю себе ограничиться здесь этим замечанием и не вдаваться в детали, поскольку этот сюжет будет подробнее рассмотрен в другой моей работе. Точно так же, позволю себе отказаться от соотнесения моей позиции с существующими в обширной литературе о Плотине.

Как мы знаем, Плотин относился к гностикам очень критически (см. трактаты II 9 и VI 8), однако эта критика касается иных сюжетов, о которых речь впереди. Что же касается негативной теологии, сходство, как мы видим, значительно, различия же, хотя и присутствуют, не принципиальны. Основным отличием, которое сразу же бросается в глаза, является тот факт, что, в отличие от Плотина, негативные атрибуты гностики употребляют по отношению ко всей божественной реальности, а не только при описании первого принципа, тем самым очень сильно размывая основания своей теологии. Однако это вполне понятно. Для гностиков откровенное знание («гносис») было единственным, к чему они стремились, поэтому в терминах этого откровенного знания ими описываются не только теологически невыразимые сущности, такие как первые принципы, но и вообще все небесные силы, «непостижимые» и открывающие себя только избранным. Действительно, как мы видели, в *Трехчастном трактате* (56, 25–30) невыразимым является не только Отец, но и Сын. Это же явление можно отметить и в таких трактатах, как *Аллоген*, *Три стелы Сета*, *Зостриан* и *Trimorph. Protenoia* (Трехформенная протомысль). В этом последнем трактате (46) говорится, что девственный зон Барбело является «невыразимой тишиной» и словом высшего Бога, «невыразимым, нерушимым, неизмеримым и непостижимым». Точно так же Барбело описывается в *Апокрифе Иоанна* (как мы это видели). Очевидно, что та Тишина и Мысль, которую, по словам Ириней (АН I 1, 1), в начало помещали валентиниане, обладает таким же свойством.

Неоплатоническую схему напоминает теология, излагаемая в *Аллогене*.¹ Трехчастная сила, которая в этом трактате помещается между невыразимым первым принципом и Барбело и называется «истинно сущей», живой и разумной (47), напоминает об атрибутах Ума Плотина (V 1, 4; V 5, 1; VI 7, 17) до такой степени, что некоторые авторы видят в этой системе прямое влияние Плотина. И это предположение представляется вполне обоснованным, поскольку именно *Аллоген* упоминается Порфирием как трактат, который использовали гностики, посещающие школу Плотина.² Если трехчастная сила, оставаясь непостижимой,³ обладает всеми характеристиками

¹ Это сходство давно замечено исследователями: *Turner J.* The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. — *Novum Testamentum* 22 (1980). P. 324–351.

² Впрочем, более разумным мне кажется предположение, что эта схема восходит к тому общему источнику, из которого черпали и гностики, и Плотин. Примечательно, что в других текстах, где также говорится об этой трехчастной силе (например, в *Зостриане*), она отождествляется с первым принципом. Как и у Плотина, среди целого набора негативных характеристик для этой сущности допускаются только две положительные: сила и свет.

³ «Трехчастная сила... существует как невидимое Единое, непостижимое для них (остальных зонов плеромы). Он содержит их в себе и они существуют благодаря ей. Она совершенна, и даже более чем совершенна — она благословенна... невыразима и именуема... и не нуждается ни в чем из сущего...» (47, 7–25). Мы

Ума, Барбело естественным образом уподобляется Мировой душе. Именно такую роль выполняет и София в системе Валентина и его последователей.

Терминология гностических трактатов, как мы видели, во всем остальном схожа с той, которую находим у Плотина. Первый принцип является невыразимым, непостижимым, невидимым, за пределами сущего. Он является единым и уникальным.¹ Он не является идеей (или формой). Напротив, Сын в *Трехчастном трактате* называется «формой бесформенного» (66, 13). В *Аллогене*, как и следовало ожидать, бесформенными оказываются оба первых принципа, а формы всего «истинно сущего» содержатся в «высшей части» Барбело, называемой *Kalyptos* (48).² Первые два принципа являются источниками оформленности всего остального, однако сами не могут называться формами и являются «бесформенными формами» (48, 19). Мистическое восхождение к этому второму принципу (трехчастной силе) описывается как «неделимое движение, ведущее к бесформенной силе, не ограниченной никаким пределом» (62). Таким образом, гностический первый принцип, в полном согласии с Плотиним, ничем не ограничен и является «беспредельным светом» (*Апокриф Иоанна*, см. выше). Он ни в чем не нуждается и, давая начало другому, сам не уменьшается (кроме мест из *Трехчастного трактата*, 53 и др., приведенных выше, см. т. ж. *Аллоген*, 62–64). Он не «вечен», поскольку этот атрибут присущ плероме (см. т. ж. *Аллоген*, 65). По той же причине он не является «жизнью» (в *Аллогене*, 61 жизнь присуща второму принципу и остальной плероме). Наконец, можно предположить, что он выше «энергии», поскольку находится в покое и не действует.³ Дальше всех заходит автор *Аллогена*, поскольку здесь невидимый дух является даже «бессильным» (66).

Гностическое мистическое восхождение также напоминает то, о котором говорит Плотин. Знание в собственном смысле этого слова возможно только на уровне эонов, для того же, чтобы приблизиться к первопринципу, необходимо освободиться от всех мыслей и всего «сущего», так достигнув мистического неведения.

видим, что эта сила обладает всеми характеристиками Единого Плотина, однако помещается второй после абсолютно трансцендентного невидимого Духа.

¹ Кроме вышеупомянутых текстов можно добавить сюда и место из трактата *Три стелы Сета*, 121–122, где первопринцип называется «несущим», а следующий за ним — единым. См. т. ж.: *Аллоген*, 55, где первый принцип называется «несущим существом».

² Следующий уровень Барбело (*Protophanes*) напоминает то, что Плотин говорит в IV 1, 1, а последний уровень (*Autogenes*) напоминает Ум как сферу индивидуальных душ у Плотина в III 9, 1.

³ Именно так он, как мы помним, описывается в валентинианском «доктринальном письме». В *Аллогене*, 48 даже второй принцип занят «действующим бездействием».

2.5.2. «Странник я в этом мире и чужак среди вас...» Миф о падшей Софии, неразумном демиурге и гностическое учение о спасении

Если гносис и обладает какими-либо уникальными чертами, то это несомненно миф о падшем эоне, который изначально отождествлялся с библейской Софией (мудростью Бога, которая, разумеется, обитала в его уме), а в процессе христианизации превратился в Логос.¹ Разумеется, здесь также можно провести аналогии с эллинской мифологией и философией. Очевидно, что София — это Мировая душа. Разумеется, она напоминает Афины, родившуюся из головы Зевса. Однако события мифа о Софии не находят объяснения в рамках эллинской философии. Не находит этот сюжет места и в христианском гносисе, поэтому этот образ был целенаправленно изжит в *Трехчастном трактате*. Следовательно, миф о падшей Софии — это истинно гностический миф, причем наиболее универсальный (хотя далеко не во всех гностических текстах этой сущности находится место).² Миф о Софии неразрывно связан с представлением о гносисе, откровенном знании, которое просвещает заблудшую душу.

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью высшего Бога и одним из Эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность и «дерзость (*tolma*)», 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.³

¹ См.: *Quispel G.* Judaism, Judaic Christianity and Gnosis. — Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983. P. 46–68, esp. 62–63. 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); *Arthur R. H.* 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).

² Например, в системе одного из самых ранних из известных нам гностиков Саурнина из Антиохии о Софии не говорится. Неведомый Бог просто являет себя в виде сияющего образа (славы, *kabod*) над «безвидными и пустыми» водами (*tohu wabohu*), и на основании этого образа архонты творят человека. Однако и здесь затем говорится о том, что когда выяснилось, что это творение архонтов оказалось нежизнеспособным, некая высшая сила, которая не называется Иринеем по имени, послала искру жизни. Cf. Igen. I 24; II 1.4.3.

³ 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* (23, 20–21); cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 30,

Мы уже знаем один из вариантов мифа о Софии — мысли Бога, который Юстин и Ириней приписывают Симону Магу (cf. II 1.1). *Трактат о душе* (NH II 6) посвящен практически тому же, являясь по сути дела экзегетическим опытом по поводу ветхозаветных текстов типа Hosea 2: 2–7, Ezekiel 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 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), — и неожиданно для себя получает ответ! Тогда она начинает томительно ждать спасителя, мучаясь сомнениями 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

где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой Дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполняющий, и выплеснула его в материю (то есть в неоформленные «воды»). Эта сила называется *Левой* или *Prouneikos*. Об этом противоречивом термине см.: *Pasquier Anne*. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts. — *Images of the Feminine in Gnosticism*. P. 47–66. Впрочем, даже у Симона Мага София-Елена не является падшей в полном смысле этого слова. Она скорее живет в плену, из которого Симон ее спасает (как сказочный рыцарь плененную принцессу). О том, что душа не может пасть, говорит Плотин в трактате против гностиков (II 9, 4). В другом месте говорится, что душа не может претерпевать какие-либо убытки (IV 8, 7). То есть поскольку *Мировая душа* не может пасть, то же самое следует сказать и об индивидуальной душе. Кунспел особенно подчеркивает сходство этой идеи о заблудшей душе с иудейским мотивом о «жизни в изгнании»: *Quispel G*. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis. P. 63. Именно таким образом рассуждает Филон, интерпретируя образ библейской Агари как символ жизни в диаспоре. Об этом же говорится в *Зостриане*, 5. Мир представлялся авторам этого мифа лучшим уделом, чем покинувший их Бог.

любowników, овладевает душой изнутри, то и влагилище должно быть обращено вовнутрь. Таким образом, мужское и женское начала превращаются в единую сущность — андрогин, восстанавливая былую целостность, присущую Барбело.

Таков один из вариантов, очень напоминающий, как мы видим, учение гностиков школы Валентина. Есть ли в этом мифе нечто специфически гностическое? И да, и нет. Эта история, с одной стороны, использует универсальные сказочные образы, а с другой, представляет собой типичный образец рукотворного «философского мифа», который иногда обрастает различными фантастическими деталями (например, в трактате *О происхождении мира*, II 5; XIII 2) или, наоборот, демифологизируется и превращается из мифа о Софии в учение о Логосе.¹ 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.² Идеи эти базируются на библейских текстах,³ 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 матрию и входит в лабиринт, который уводит ее все дальше от истока всего. Она становится «игрушкой в руках смерти».⁴ Согласно валентинианам, небесная София, стремящаяся к гносису в своем желании «познать Отца», натывается на Предел, ограничивающий ее продвижение. На такой метафизический инцидент 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

¹ Cf.: *Quispel G. From Mythos to Logos. — Gnostic Studies I. P. 52.*

² Этот сюжет мы не раз встречаем в *Извлечениях из Теодота* Климента и Adv. Haer. Иринаея, а также в Hypost. Archon. 95, 31–34 (II 4).

³ 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 сушей Софии.

⁴ 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.

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 ублюдков и дальнейшему расколу.¹ Напротив, небесный спаситель является ее подлинным братом,² и благодаря этому они достигают полной сексуальной гармонии и преодолевают множественность.³ 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.⁴ 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.

Хотя и с различными вариациями, зависящими от версии мифа или конкретной стадии его развития, София является матерью творца этого мира — демиурга. Он оформляет материю и создает космос. Я думаю, что без каких-либо квалификации мы должны признать эту идею платонической, однако в сознании наших авторов она прихотливым образом сплелась с образом ветхозаветного Бога. В более ранних вариантах гностического мифа (у Симона, Менандра, Карпократа или вышеупомянутого Сатурнина — II 1.1; 1.3.; 1.4.3) мир творится либо непосредственно самим богом при помощи архонтов, либо оформляется этими последними по собственному произволу. Как я уже отмечал, София (как Мысль бога) некоторым образом присутствует и в этом варианте мифа, однако отдельная фигура демиурга еще не возникла. Апеллес (первая половина второго века) еще не называет демиурга Ялдаваофом, и творец этого мира, по его мнению, — это «праведный» бог (который ниже благого бога). Кроме того, у Апеллеса появляется фигура огненного бога, который во всем подобен позднему Ялдаваофу, которого также называют огненным. Четвертый бог (или род) Апеллеса, ответственный за возникновение зла, подобен «противодействующему духу» *Апокрифа Иоанна* и других гностических систем. Однако по свиде-

¹ См. *Трактат о душе*, 127–128, *Достоверное учение* (Authoritative Teaching). V 13, 23, 12–17), Tractatus Tripartitus, 78, 11.

² Сам спаситель также является «коллективным плодом Плеромы», то есть плодом полного и совершенного кровосмешения абсолютно всех Эонов.

³ Cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 11, 1: σωτηρία τοῦ ἀποπλανηθέντος πνεύματος.

⁴ 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.

тельству Тертуллиана, души были привязаны к телам и таким образом порабощены не этими богами четвертого рода, а самим «огненным богом». Именно такова роль демиурга в том же *Апокрифе Иоанна*:

(Hippolytus, Ref. VII 38, 1–5)

«(1) Апеллес... учил о следующем: существует первый благой Бог, подобный тому, о котором говорит Маркион, за ним идет праведный творец всего сущего, третьим является тот огненный бог, который говорил с Моисеем, наконец, существует и четвертый, причина всякого зла. Этих он называет ангелами. (2) Пророков он не жалует, говоря, что все созданное людьми ложно. Из Евангелия и апостольских писаний он выбирает только то, что ему нравится. С другой стороны, он проповедует слова некой пророчицы Филумены. Христос произошел от высшей силы и является ее сыном. (3) Тот, который явился, как он говорит, не рожден девственницей и не бестелесен, но он взял по части от всех субстанций, то есть от горячего, холодного, влажного и сухого, и сделал из этого тело. В этом теле он скрывался от космических сил, пока был в мире».

(Tertullian, De anima 23)

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

Первым из ранних гностиков о Ялдаваофе говорит Север (Eirphanus XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9, полностью этот пассаж см. II 1.4.8, а также первая глава, раздел о Епифании):

«(1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север, либо их современник, либо живший примерно в это же время... (3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неименованной выси и Зоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда — Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной».

Таким образом, во всех этих системах присутствуют три основные сущности: Высший бог (сопровожаемый умопостигаемым космосом различной степени сложности), второй бог (творец мира, праведный или нет, но все равно «великий») и противодействующий дух (как правило, сын этого второго бога, ответственный за зло этого мира). Несколько отличную схему находим, как мы видели, у Василида в той версии, которую излагает Ипполит. Однако в данном случае перед нами сознательно сконструированная система, которая, кстати говоря, не нашла поддержки среди последователей Василида. Проиллюстрирую сказанное несколькими пассажами из

«классического» гностического трактата, *Апокрифа Иоанна*. Параллельные тексты и дальнейшие детали читатель найдет в сравнительной таблице.

София, один из высших эонов, пожелала «создать себе подобие»:

«(BG 36)...Наша сестра София, будучи эоном, зачала мысль сама по себе, из Духа и промысла. Она хотела создать (37) подобие себе,¹ хотя Дух не был согласен с ней и не одобрял ее (поступок), и ее супруг не соглашался, именно, мужская (составляющая) девственного духа. Однако она не нашла себе партнера, не приняла во внимание волю Духа и знание своего партнера, но породила исключительно из своего сексуального стремления (*πρόθυμον*), которое было в ней».

Аналогичных воззрений придерживались сам Валентин (если верить АН I 11, 1) и его последователи. Правда, причины падения Софии называются другие. Ириней говорит, что это произошло из-за стремления Софии познать Отца, по мнению же Ипполита, она захотела уподобиться Отцу, поскольку все эоны творили парами, только он один все свершил самостоятельно. Мы видели, что, по сообщению Иринейя, в его версии мифа валентиниан Отец также творил не один, но при помощи своей Мысли. Можно предположить, что сообщение Ипполита в действительности является его собственным пояснением. В версии Иринейя далее естественным образом возникает учение о двух пределах, один из которых охраняет доступ к Отцу, а другой — отделяет умопостигаемый космос от того, что за его пределами. Очевидно, что в версии Ипполита и *Апокрифа* о двух пределах говорить смысла нет, поэтому их авторы обходятся только одним, нижним. В версии Иринейя миф еще более усложняется благодаря разделению на высший и низший не только пределов, но и самой Софии. Так возникает высшая София, которая остается в плероме, и низшая, Ахамот, которая оказывается за пределами плеромы, а следовательно, является падшей и нуждающейся в спасении. Эта схема полностью отсутствует у Ипполита и в *Апокрифе*.

Так София породила Сына:

«(37) ...мысль ее была продуктивной и породила несовершенный и странный плод, поскольку возник он без участия ее супруга. Он не был подобен Матери и имел другую форму. Она усмотрела его в своем желании, и он принял форму (*τύπος*) в соответствии с другим образом. Когда же она посмотрела на то, во что актуализировалась ее воля, то увидела, что она приняла несообразный вид змея с мордой льва. (38) Его глаза были подобны сверкающим молниям».

¹ II 9, 25–28: София и Мысль, будучи эоном, самостоятельно произвела мысль из замысла Невидимого духа и Промысла. Она хотела создать подобие себе. В III 14, 15–19 далее идет глосса, отсутствующая во всех остальных кодексах: «но ее мысль не была пустой, и она породила несовершенный плод, не получивший вид (*τύπος*), согласный с ее формой (*μορφή*), поскольку она произвела его без своего супруга (*σύνζυγος*); поэтому он не получил вида (*τύπος*) по образу (*ἰδέα*) его Матери».

Ириней более подробно описывает то, как этот плод возник из различных страстей Ахамот и как он был «оформлен». Язык этого свидетельства менее мифологичен. При этом оказывается, что уничтожить этот плод было нельзя, поскольку он являлся хотя и дефектным, но божественным порождением.¹ Поэтому его просто удалили с глаз долой, чтобы он не смущал другие зоны. В *Апокрифе* говорится, что София «отбросила его от себя, “за пределы” этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она породила его в своем неведении». В валентинианском варианте мифа он был отгорожен Пределом (уже гипостазированной сущностью).

В этой связи примечательно следующее сообщение о «подлинном» учении Валентина. Источник Ириней сообщает, что, по мнению Валентина, (Adv. Haer. I 11, 1):

«...Христос произошел не от эонов в Полноте, но вместе с некой Тенью был произведен Матерью, движимой ее воспоминаниями о Полноте, откуда она была выброшена. Благодаря своей мужской природе он смог избавиться от Тени и устремился к Полноте. Мать вместе с Тенью остались позади него. Лишенная духовной природы, она произвела другого сына — Демиурга, которого те, кто подвластны ему, величают Всемогущим».

Таким образом, получается, что и у Валентина, как и у Апеллеса, было два демиурга — «праведный» и «огненный». Это суждение, на первый взгляд не соответствующее системе последователей Валентина, тем не менее может быть вписано в общий контекст мифа. Действительно, с одной стороны, у Ириней говорится, что Христос (являющийся, правда, порождением плеромы) выполняет демиургическую функцию и оформляет плод Ахамот. Однако если он является порождением всей плеромы, то значит, и Софии, поскольку в этой версии мифа она не покидала плерому. Следовательно, можно легко представить себе, как этот вариант мифа произошел и развился из первого и более примитивного.

С другой стороны, в краткой версии *Апокрифа Иоанна* находим следующее примечательное сообщение:

«Он получил от своей матери великую силу и удалился от нее, и направился прочь от мест, где был рожден. (39) Он создал для себя другой эон, горящий светлым пламенем, в котором и пребывает поныне. И он соединился со своим безумием (ἄβουνοια),² которое было в нем, и породил власти, призванные служить ему, двенадцать ангелов,³ каждый из которых нахо-

¹ Очевидно, в плероме был закон, запрещающий аборт.

² III 16, 7: с неразумием. Ириней говорит одновременно и о неразумии и безумии Софии, и о безумии архонта.

³ Вероятно, по числу знаков Зодиака. Далее эта астрономическая аналогия развивается и говорится о семи (планетах и днях недели) и 360 (днях в году).

дится в своем эоне, созданном по образу нерушимых эонов.¹ Для каждого из них он создал по семь ангелов, а для каждого ангела еще по три силы, которые все находятся под его началом и в целом составляют число 360, вместе с его третьей силой, которая создана по подобию первого образа, расположенного над ним. (40) Так все эти власти произошли от главного родителя, **верховного Архонта тьмы**, через неведение той, которая породила его (далее перечисляются эти имена). Их имена происходят из страсти (41) и гнева.

Однако у них есть и другие имена, которыми они также называются. Эти имена даны им во имя небесной славы, и именно эти имена являются их настоящими именами, соответствующими их природе (*κατὰ φύσιν*). И **Сакла** называет их первыми именами, обращаясь к их видимости (*φαντασία*) и их силе. Повинуясь именам, данным им во имя славы, они постепенно уменьшаются и слабеют, а благодаря первому набору имен, наоборот, становятся сильнее и растут.

И поставил он семь царей управлять небесами, и еще пять над бездной ада.² Имена славы тех, которые управляют небесами, таковы: Yaoth (с головой льва), Eloaios (с головой осла), Astaphaios (подобный гиене), Yao (семиголовый змей). Adonaios (дракон), Adoni (с головой обезьяны) и Sabbataios (огненного обличья). Они соответствуют семи дням недели и правят миром. Однако **Ялдаваоф Сакла** — един во многих лицах, так что он может предстать в любом виде по своему желанию. Его с ними объединяет огонь и власть, однако тот чистый свет и силу, которую он получил от Матери, он не разделил ни с кем из них, поэтому он стал **Христом**³ над ними всеми. (43) Из-за той славы, которая на нем, и силы света своей Матери он называется Богом, так противясь тому источнику (*ὑπόστασις*),⁴ из которого произошел. Семь сил он соединил с властями. Затем он произнес слово, и они появились, и он дал каждой имя. Так он установил власти, начиная с высшей.

¹ Очевидна параллель с *Тимеем* Платона. В пространной версии следующее предложение отсутствует. Ириней говорит, что он породил Злобу, Зависть, Беспорядок и Страсть.

² Следующий абзац содержится только в II 14, 7 sq.: И он поделился с ними огнем, но не дал той силы света, которую взял от своей матери, ибо он — тьма неведения. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешивается со светом, она затемняет свет и становится ни светом, ни тьмой, но сумраком. Тот архонт, который слаб, три имени. Первое имя — Ялдаваоф, второе — Сакла, третье — Самаэль. Он нечестив в своем безумии, которое в нем. Поэтому он говорит: «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня», — ибо он не знает о своей силе и о том месте, откуда он произошел. Каждый из архонтов создал для себя по семь сил, а каждая из этих сил — по шесть ангелов. Так образовалось 365 ангелов. И они являются телами этих имен (далее перечисляются имена, несколько отличающиеся от краткой версии).

³ II 11, 6: Господом.

⁴ II 12, 10: месту.

Провидение соединилось с Yaoth, Божественность — со второй, Eloaios, Благо (Χριστός, χρηστός)¹ — с Astaphaios, Огонь — с Yao, Царство — с Sabaoth, Разумение² — с Adonai, а София — с Sabbataios. Так образовалась твердь, причем каждое небо соответствовало определенному эону, в согласии с теми эонами, которые существовали от начала, по образу нерушимых эонов».

Мы видим, что этот демиург двойственной природы, воистину «во многих лицах», причем в высшей своей ипостаси называется Христом. Разумеется, в этом сообщении исследователи видят знак так называемой «(вторичной) христианизации», однако даже если это так, эта вставка отражает элемент, общий для других гностических мифов. Путанность этого пассажа действительно выдает редакторскую работу, однако не обязательно христианизацию (иначе как объяснить то, что эти «христианизирующие» вставки были снова исключены в пространной версии). Происхождение имени Сакла неизвестно, однако ясно, что эта сущность выше, чем Ялдаваоф, и имеет власть над «подлинными» именами различных сил, порожденных Ялдаваофом. Далее, этот последний, как мы видели, был удален из эона, однако он не ограничился этим и *удалился еще дальше*, создав себе особый эон. Сущности в гностических системах с легкостью гипостазировались, поэтому не удивительно, что демиурги размножились, однако в данном пассаже мы наблюдаем обратную тенденцию — автор *Апокрифа* или редактор краткой версии пытается отождествить эти две сущности. В параллельной версии (III 18, 10) синтаксис фразы еще более определенный: «Ялдаваоф, который является Саклой». Правда, в этой версии вместо Христа он называется Господом (Господином). Как и следовало ожидать, в пространной версии имя Сакла не употребляется, а вместо Христа везде стоит Господин. Так скрываются все следы редактирования. По этой же, вероятно, причине София в *Апокрифе Иоанна* оказывается в девятой сфере, а не в восьмой, как в остальных текстах (у Иринейя, Ипполита и др.). Это значит, что в восьмой сфере кто-то находился.³

Итак, очевидно, что в древнейшей версии гностического мифа были одновременно и «благой» демиург, и отпавший от него «огненный» творец низшего мира. Однако впоследствии наблюдается тенденция объединения этих двух сущностей в лице одного демиурга, причем (если провести несколько грубое обобщение) христиане в результате получают только «праведного» высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему

¹ II 12, 20: Господство.

² II 12, 24: Зависть.

³ В восьмой сфере, например, помещается высший архонт Василида, выполняющий в этом качестве роль первого демиурга, ответственного за сотворение умопостигаемого космоса. Он же порождает сына — творца материального мира (находящегося в седьмой сфере). Так что в этом варианте мифа демиург тоже двойственной природы.

Богу творить мир, а гностики, напротив, принижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, который оформляет низший мир и является если не злым, то по крайней мере неразумным. Поэтому для того, чтобы исправить то, что натворили София и ее сын, необходима еще одна фигура — Христос, который, как мы видели, даже у Иринейя еще не окончательно утратил демиургические функции.¹ Однако и то и другое развитие этого сюжета восходит к традиции, заданной *Тимеем* Платона.

Каково происхождение идеи о злом демиурге? Полагаю, что эллинское, хотя многие авторы пытаются усмотреть здесь «восточные» влияния.

По этому поводу необходимо сделать замечание. Культура не подобна некоему семени, которое развивается из себя самого, исходя из своих собственных экономических или иных потребностей, как это иногда утверждается. (Биологические и эволюционистские аналогии здесь неуместны.) Культура возникает, развивается и осознает себя как некое единство в процессе живого общения со своим окружением, в стремлении познать «иное» из экономических, политических или собственно культурных соображений. В этом смысле культуру как некую «целостность» можно рассматривать только в очень условном смысле. Скорее она подобна некоей открытой системе. Поэтому, говоря о влияниях одной «культуры» на другую и о взаимозаимствованиях, необходимо четко определить, что мы считаем таковыми. Например, является ли культ Изиды и Озириса египетским заимствованием? И да, и нет, в зависимости от того, о каком периоде истории идет речь. По всей видимости, культ Изиды получил большое распространение в эпоху Александра Македонского. В это время он, несомненно, может рассматриваться как заимствование, причем сознательное. Эллинистические правители Египта целенаправленно поддерживали этот культ и значительно изменили его вид, фактически превратив в государственную религию. Культ Сераписа был (как традиционно считается) установлен Птолемеем Сотером. В Риме культ Изиды был известен по крайней мере с первой половины третьего века до н. э. и пережил даже многократные решения сената, направленные на искоренение иноземных богов и диктаторство Суллы.² Можно согласиться, что культ Изиды был *заимствован* из

¹ С другой стороны, как об этом свидетельствует фр. 11 Нумения, демиург не чужд функций спасителя.

² Примечательно, что спустя 12 лет после уничтожения египетского царства и ниспровержения Клеопатры (которая объявила себя новой Изидой) Октавиан приказал восстановить римский храм Сераписа и Изиды, разрушенный в 50 г. до н. э. Это парадоксальное решение может быть объяснено только непрекращающейся популярностью культа Изиды в Римской империи. Впоследствии Октавиан (уже в качестве императора Августа) снова ввел ограничения на отправление этого культа. Напротив, Калигула официально признал этот культ, связав его с установленным им культом императора. Подробнее о культе Изиды см.: *Witt R. E. Isis in the*

Египта на заре эллинизма или ранее, однако во времена Плутарха и Апулея, когда этот культ был уже известен почти пять веков и в центре Рима стоял храм Изиды, а ее изображение можно было увидеть на римских монетах, трудно придумать более *греческий (и римский)* культ, нежели культ этой египетской богини!

Разумеется, я не борец за «чистоту» эллинской культуры и не склонен рассматривать эпоху поздней античности как нечто однородное. В том факте, что София у Валентина является одновременно матерью, сестрой и женой Христа, вполне можно усмотреть аналогию с мифом об Изиде и Озирисе, однако поможет ли это наблюдение лучше понять гностический миф? С таким же успехом можно говорить и о египетских корнях мифа об Эдипе, ведь не зря же он решал загадки египетской колдуньи Сфинкс? По моему представлению, говоря о гностицизме, необходимо прежде всего смотреть на две «культурные традиции» (в рамках синкретической, как иногда говорят, культуры поздней античности¹): греко-римскую (поскольку таково непосредственное культурное окружение) и иудейскую (поскольку таково происхождение христианства и христианского гностицизма). Остальные «влияния» не могли не быть относительно маргинальными, хотя о них и не стоит забывать.

По-видимому, можно выделить определенные периоды греко-римской истории, когда внешние влияния были особенно важны. Одним из таких периодов является «гомеровская» Греция, то же самое можно сказать об эллинистическом периоде (когда греческая культура эллинизировала средиземноморский мир, однако и сама изменилась под влиянием своего окружения). Проблему восточных влияний на гомеровскую Грецию подробно исследует Вальтер Буркерт в своей относительно недавней работе.² Следуя сообщению Гомера о трех типах «иноземных торговцев» (Одиссея, XVII, 383–385), в этой книге показывается, как ближневосточные контакты Греции повлияли на развитие ремесел (первая глава), медицины и культа (вторая

Ancient World. Cornell University press, 1971 (The spread of Egyptian Faith, p. 46–58; To the shores of Italy, p. 70–88; The Goddess darling to Roman Emperors, p. 222–240).

¹ Понятия «синкретизм» и (связанное с ним) «эклетицизм» в последнее время справедливо критикуются, поэтому нужно понимать их условность и не злоупотреблять ими. О синкретизме особенно много говорил Александр Бёлиг: *Böhlig A. Gnosis und Synkretismus. Teil 1–2. Tübingen, 1989.* Резкая критика понятия «эклетицизм» проводится в серии работ под редакцией Дж. Диллона и А. Лонга: *The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy. Ed. J. Dillon and A. Long. Berkeley, 1988.* Основная проблема с этими терминами состоит в том, что они очень часто используются как уловки и «объяснительные гипотезы», которые в действительности ничего не объясняют.

² *Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek in Early Archaic Age. Harvard University Press, 1992* (Второе, исправленное издание, впервые издано в 1984 г. в Германии).

глава) и эпоса и литературы (третья глава). Однако это был период, когда греческая культура только формировалась. Иноземные торговцы, посещающие Александрию или Рим во втором веке н. э., уже едва ли оказывали такое же влияние.

Об «афро-азиатских» (однако по сути египетских) влияниях на греческую культуру говорит и американский историк (в настоящее время профессор управления в Корнельском университете) М. Бернал.¹ Первое впечатление, которое производит этот труд, можно сформулировать в одной фразе: если США имеет проблемы со своими неграми, то почему от этого должна страдать классическая филология и история? Этот автор хотел сделать нечто «заметное», в смысле, чтобы его работу заметили. Разумеется, наиболее верным способом добиться этой цели было своевременное исполнение социального заказа. Каждый американский студент-историк знает, что египтяне — это предки их негров.² И вот оказывается, что греки и вся греческая цивилизация возникла исключительно благодаря этим «африканцам», а также семитам. При этом значительно принижается роль иранского влияния, потому что на нем слишком настаивали германские протагонисты теории о «чистоте арийской крови».

Как мне рассказал один американский коллега, большинство серьезных исследователей сначала вынуждены были «не заметить» эту работу, однако впоследствии им пришлось к ней как-то отнестись (желательно положительно), поскольку об этом начали спрашивать студенты и появились рецензии, в которых эта книга называлась «классической».³ В 1991 г. вы-

¹ *Bernal M. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I. The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985. London, 1987.* (В начале этого труда, который по большей части является пространной и несколько тенденциозной подборкой различного материала, автор говорит, что он планирует выпустить четыре тома, и действительно, второй том вышел в 1991.)

² Пardon, African Americans, однако фраза «египтяне — предки африканских американцев» звучит еще более дико. Клянусь, я неоднократно слышал это суждение из уст студентов. Их так учат или, в лучшем случае, не разубеждают. В частности, известное в античности определение Египта как «черной земли», которое является указанием на черный ил Нила, интерпретируется сами понимаете как. Тот факт, что египтяне были по языку близки семитам, не смущает, поскольку семиты — это вполне приемлемо для этой гипотезы, даже если это «черные семиты».

³ Сам Бернал в предисловии к своему тому ответов на возражения критиков (2001) говорит, что «изначальное безразличие сменилось на резкое неприятие», поэтому, мол, придется отвечать. Эта теория действительно получила большой резонанс в США в середине 90-х. Из пяти семестровых коллоквиумов философского факультета некоего университета, в которых «по долгу службы» я должен был участвовать в 1997 г., два были посвящены этим «афро-азиатским» корням. Остальные касались таких важных тем, как проблема абортов. Представьте себе десять джентльменов (дам на этом факультете не было), которые собрались в аудитории и на протяжении двух часов обсуждали философские проблемы абортов... Однако таковы contemporary philosophy issues.

шел второй том, о раннем периоде греческой истории, где теория еще более усугублена. На сей раз критика не заставила себя долго ждать (*Black Athena Revisited*, 1996). В результате вместо третьего тома своей монументальной «Черной Афины» в 2001 году этот автор выпустил не менее монументальный том, озаглавленный в духе газетных передовиц «*Black Athena Writes Back*», где на протяжении 600 страниц он отвечает на возражения его критиков (здесь досталось и В. Буркерту, и М. Уесту (менее чем остальным), и М. Насбаум). Он совершенно прав: если основания его теории столь сомнительны, неразумно публиковать ее продолжение. Из сказанного читатель не должен делать вывод, что, по моему мнению, Бернал плохой автор. Вообще нет, он очень красноречив, многие страницы его книги написаны весьма вдохновенно, со знанием дела и кембриджской дотошностью,¹ однако он слишком «политически корректен» или, лучше, политически ангажирован, что естественно для профессора того, что в США называют *Government Studies*. В первой части первого тома своего труда он действительно проделал большую работу по развенчанию «мифа» о прекрасной Греции в совершенной изоляции (правда, ко времени выхода книги он уже ломился в открытые ворота). Политическую историю XIX века (и особенно историю роста германского антисемитизма) он знает гораздо лучше античной.² Чем меньше знаешь о каком-нибудь периоде истории, тем легче делать обобщения, однако тем меньшего они стоят. Историки и археологи, по мнению Бернела, «боятся» делать выводы из своих открытий, поэтому кто-то должен их сделать.³ Однако выводы эти не делаются специалистами не случайно. Наши данные о догомеровской Греции невозможно фрагментарны. Как читатель уже заметил, я также придаю большое значение античным свидетельствам о происхождении греческой культуры и не поддерживаю арийскую гипотезу. По этой причине при анализе гностицизма я рассматриваю в основном то, что о его происхождении говорят современники, — и склонен считать эти сообщения достоверными! Я с пониманием отношусь даже к гипотезе Филона о том, что греческие философы заимствовали философию от Моисея (который учился в Египте, как и Пифагор). Однако при всем моем интересе к египетским истокам греческой культуры, мне

¹ Этот автор провел в Кембридже (King's College) 20 лет.

² То, что он пишет по этому поводу, мне показалось интересным, однако я никогда не занимался историей классических исследований в XVIII–XIX веках специально. Судя по тому, что этот раздел его труда также не избежал критики, возможно, что здесь дела обстоят не лучше. То же самое можно сказать и о его опытах построения истории языковых влияний. Чего стоит, например, деление славянских языков на «южные» и «западные» (в таблице 2)?

³ Разумеется, много великих открытий было сделано дилетантами и непрофессионалами, однако это не тот случай, поскольку наш автор не располагает никаким новым материалом, помимо того, который можно извлечь из публикаций по античной истории и археологии.

трудно принять обобщения Бернала. (Прошу прощения у читателя за это бальзаковское отступление.)

Идея о злых силах, которые причиняют вред человеку, слишком универсальна, чтобы быть заимствованной откуда-либо. Она независимо и испокон веков присутствовала и в греческой, и в иудейской традициях. Не чужд ей и гностицизм. Истоки этого воззрения следует искать в человеческой психике. В целом следует заметить, что «официальные» философия и религия, как правило, оптимистичны. Такова философия Платона (за исключением знаменитого места из *Законов*), Аристотеля и стоиков. Такова официальные иудейская и христианская доктрины.¹ Темная сторона души находит отражение, как правило, в различных подводных течениях философов и религиозной мысли. Очевидно, что *об этом* не следует говорить открыто. Представления о злом демиурге в истории греческой философии подробно рассматривает Дж. Мансфельд.² Отмечу в этой связи только один момент. Критикуя гностиков, а именно их дуализм (прежде всего Маркиона), Ипполит вспоминает об Эмпедокле (VII 29–31). Следуя Пармениду³ и пребывая в рамках «пифагорейской традиции» (подробнее об этом см. разделе об Ипполите в первой главе), Эмпедокл является, по Ипполиту, прямым предшественником гностиков (как бы мы не относились к этому заявлению). Более того, как это показал еще Фрикель, этот текст сам может

¹ Таковы же и официальные зороастрийская и манихейская доктрины. См. об этом, например: *Olsson T. The Apocalyptic Activity. The Case of Jamasp namag.* — Hellholm D., ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Tübingen, 1982. P. 21–48. Этот автор показывает, что оптимистические мотивы в апокалиптической иранской и иудейской литературе преобладают даже в самые неблагоприятные периоды истории этих народов. Именно в такие кризисные моменты особенно активно разрабатывается идея о том, что добро в конце концов победит и наступит золотой век.

² *Mansfeld J. Bad World and Demiurge: A «Gnostic» Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo.* — Broek R., van den, Vermaseren M. J., edd. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday.* Leiden: Brill, 1981. P. 261–314.

³ Который также рассматривает мир как результат ошибки и смешения бытия и небытия (fr. 28 В 6, 9–10, 29 DK, etc.) и подчинен (злой) судьбе (fr. В 8, 14, 20, 27). Ср. пассаж из *Апокрифа Иоанна*: «(72) Он совещался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimarmene). Они создали времена и сроки и через них закалили и заковали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!» Cf. В 8, 20, где говорится об оковах судьбы. Ср. т. ж. В 28 В 1, 30; 31 В 17, 26 DK, места, которые можно понять как указания на то, что боги обманывают людей. В самом начале поэмы бродячий поэт называется «тем, кто знает» (28 В 6б 4), и гностики, если бы они прочитали эту поэму, не смогли бы не отметить этого обстоятельства (см. Mansfeld. P. 276). Правда, далее Парменид говорит, что этот мир все-таки лучший из возможных (28 В 8, 61).

являться гностической интерпретацией Эмпедокла, скопированной Ипполитом из его источника.¹ Из нескольких пассажей, которые приписываются здесь Эмпедоклу (один из них — fr. 31 В 115 — иначе как из этого текста не известен, остальные более или менее повторяют сообщаемое самим Ипполитом и другими авторами), большинство содержат «типично гностические мотивы». Маркион, говорит Ипполит, как и Эмпедокл до него, говорит о двух богах, добром (Любовь) и злом (Вражда). При этом Вражда творит этот мир (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ κόσμου — VII 29), Любовь же не выполняет никаких демиургических функций, однако исправляет недостатки этого мира и помогает душам (людей и демонов!) спастись. Причем ей в этом помогает некая промежуточная сущность — Истинный Логос и Муза. Далее говорится о вегетарианстве и указывается, что размножение только помогает Вражде.² Принадлежность этого воззрения Эмпедоклу может быть оспорена (хотя Мансфельд, привлекая дополнительные данные, в основном Аристотеля, доказывает, что это не так³), однако для нас это свидетельство важно само по себе как доказательство существования гностического толкования Эмпедокла (а также орфиков и пифагорейцев). После этого становится понятным, почему и Климент, критикуя гностиков, столь часто цитирует досократиков. Один такой пример мы видели выше, подробнее об этом сюжете речь впереди. Вполне вероятно, что и в этом случае перед нами гностическое толкование пифагорейской философии, а не только комментарий Климента. Этот автор, как известно, неравнодушен к пифагорейству, однако любит его не до такой степени, чтобы при помощи пифагорейской мудрости опровергать своих заблудших коллег-христиан.

Нечто подобное мы наблюдаем и у Иринейя. Критикуя гностическое учение о злом демиурге, он также регулярно соотносит его с пифагорейскими и платоническими воззрениями. Естественно предположить, что его противники каким-то образом сами подали ему для этого повод. Особенно интересным в этой связи является начало второй книги «Против ересей». Один

¹ Frickel J. Unbekannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio. — Gnosis und Gnosticism. Leiden, 1977. S. 119–128. Эту же идею высказывает Маркович в предисловии к своему изданию Ref. и в специальной статье, посвященной этой теме. Мансфельд (id. p. 288–289) думает так же.

² Об этом же говорит Климент (III 24, 1–2 и др.), также вспоминая Эмпедокла и пифагорейцев, которых «извратили» гностики.

³ Mansfeld J. P. 279–287. Здесь он ратует за пересмотр представлений о системе Эмпедокла и предлагает новую интерпретацию его фрагментов (здесь не место обсуждать это подробно). Этот сюжет (и независимо, и применительно к Ипполиту) он исследует подробнее и несколько модифицирует в последующей работе: Mansfeld J. Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992 (кроме с. 50–52, о которых уже упоминалось, см. т. ж. с. 177–183 и девятую и десятую главу этой работы, особенно с. 208–231, 243–273).

пассаж из этого раздела мы уже рассматривали в первой главе, обсуждая методы полемики Иринейя.

По Иринейю получается, что гностическое учение о Боге, мире его идей (плероме) и демиурге — это хорошо известные платонические теории. Такое же происхождение имеет идея о Софии — мировой душе, которую пробуждает демиург. Действительно, именно это говорится, например, у Алкиноя,¹ и Ириней вполне мог об этом знать. Разумеется, это еще не вся история, в частности, не хватает *злого* демиурга.² Так, по Иринейю боги у гностиков неуклонно размножаются, причем некоторые из них оказываются злыми, в то время как на самом деле существует только один благой Бог (*passim*, cf. АН III 7, 5; 16, 1), который создает мир из идей, находящихся в нем самом. Причем эти идеи являются логосами, и сам творец также есть Логос. Эта схема вполне соответствует той, которую развивает (возможно, впервые) Филон (*Opif. Mundi*, 16–20, etc.). Как и Филон, и в отличие от большинства платоников, Ириней говорит, что это творение не только «символическое», но реальное.

Другим важным для Иринейя моментом является проблема божественного Промысла. Его аргументы в этой связи (хотя их и можно соотнести с аналогичным элементом полемики между стоиками и платониками) оказывают совсем в ином — и теологическом — направлении. Божественный Промысел связывается со «славой» и всемогуществом единого Бога. Это уже не стоическая судьба и тем более не космическая «симпатия». По мысли Иринейя, «доказательством» необходимости существования Промысла является замечание о том, что всемогущий Бог умалется в своей «славе», если он не обладает универсальным Промыслом (II 1, 1 сл.).³ Умаление роли божественного Промысла по представлению Иринейя и порождает идею гностического демиурга, который не обладает этим самым универсальным Промыслом, а поэтому и не знает, что творит. Однако знание и неведение нес совме-

¹ Did. 10, 3. Комментируя это место, Диллон отмечает, что аналогичную идею можно найти у Плутарха (*De Is.* 369 f.), где говорится, что Изиды наполняется радостью, принимая в себя божественные логосы и так становясь продуктивной. Это место выглядит очень «гностически».

² Однако если снова обратиться к Плутарху (*Is.* 369e — 370 e), то мы найдем у него примечательное (и вполне логичное) толкование платоновского суждения о двух противоположных движениях в космосе (*Leg.* 896 d–f; cf. 370e) как развитие того, что сказано в *Тимее* (35 a). Можно в этой связи вспомнить и об Аттике, единственном из платоников, настаивающем на актуальном творении мира (см. соответствующие разделы книги Диллона «Средние платоники»).

³ В этой связи можно снова вспомнить Плутарха, который говорит, что духовное не может зависеть от материального, а также, что управление *многими* мирами, а не одним, не умалет славы творца, поскольку это труднее (*Def. Or.* 425 e sq.; комментируя *Тимей*, Плутарх постулирует по отдельному миру для каждого правильного многогранника).

стимы друг с другом, следовательно, как думает Ириней, гностики противоречат себе (II 7). В этом смысле Бог, в общем, и не нуждается в помощнике (II 2, 4–5), даже в божественном Логосе. По этой причине он не случайно настаивает на роли «естественной» теологии, благодаря которой человек способен «интуитивно» узнать о Боге, а не только через откровение Логоса (II 6, 1). Эта идея имеет стоическое происхождение, однако для Иринея она настоящая находка. Разумеется, при этом опускаются все философские тонкости, зато на смену им приходят многочисленные риторические украшения и убойные *ad hominem* аргументы. Впрочем, на это обстоятельство я уже указывал. Как бы там ни было, несомненно, что Ириней *знал* этот тип аргументации, а не придумал его сам.

Далее, по представлению Иринея понятия о судьбе, и тем более о «костной материи», также несовместимы с божественным Промыслом. И в этом также заключается ошибка гностиков. Если мы признаем существование отличной от Промысла судьбы, то значит, она правит космосом, а не всемогущий Бог (II 5, 2). Если же помимо воли Бога ничто не может возникнуть, то называть материю «хаотичной», костной или, тем более, злой — это «богохульство» (II 7, 4). Столь же богохульной является гностическая идея о том, что (божественная) Мудрость является причиной материального мира и зла и породила их из своих «страстей».¹ На что указывают эти простые наблюдения? Откуда извлек все это Ириней? Из платонических трактатов, направленных против стоиков, или же гностики, возможно, сами, в полемике с платониками, подсказали их ему?

Полемика Климента развивается по аналогичным образцам. Значительные фрагменты аргументации Климента читатель найдет в соответствующем разделе Школы Валентина, с. 231 сл., а также в его комментариях к фрагментам Валентина и Василида, которые, в отличие от многих издателей, я не опускаю и не сокращаю. Постараюсь обобщить эти данные (дабы не повторяться, обращая внимание в рассуждениях Климента на отличия от только что сказанного).

Провидение и естественная теология играют в философии Климента не меньшую роль, чем у Иринея.

Христианское Писание, говорит Климент, общим именем «мудрость» называет вообще все науки и искусства, «до чего человек дошел своим умом». Причем оказывается, что как «ремесло способствуют особому развитию некоторых чувственных способностей», так занятия философией способствуют развитию навыка «ориентироваться в их теориях». Этот эксплицитно доксографический подход к философии не уникален, однако весьма примечателен. Достигнув совершенства в философии, далее говорит

¹ Кстати, именно этого же парадокса стремится избежать Плутарх, говоря о страстях Изиды.

Климент, «человек накапливает знания, помогающие ему на пути к благочестию» (Strom. I 27, 1).

Однако каково значение философии, если отстраниться от этих утилитарных соображений о ее «пользе для жизни»? По Клименту оказывается, что философия является не только полезной, но и «частично истинной» (в том смысле, что сообщает только часть истины), потому что она, так же как и откровенные тексты, возникла в результате деятельности божественного Промысла. Для того чтобы подкрепить свою позицию авторитетом Писания, Климент приводит несколько мест из посланий Павла, в которых апостол использует греческих авторов (I 80, 5–81, 6):

«Эпименида Критянина... апостол Павел называет эллинским пророком, выражаясь о нем в *Послании к Титу* так: “Из них самих один пророк¹ сказал о них так: “Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые”. Свидетельство это справедливо”.² Видишь, апостол признает, что некоторые из эллинских пророков отчасти говорят истину... И приведенный пример не единственный. Рассуждая в своем *Послании к Коринфянам* о воскресении мертвых, он вводит в свою речь трагический ямб: “Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем. Не обманывайтесь,

худые сообщества развращают добрые нравы”.³

Таким образом, эллинская философия, по мнению одних, учит об истине случайным образом, да и то туманно и не вполне. По мнению же других, она вообще развивается по дьявольскому наущению, как будто вся философия внушена эллинам низшими духами. Но даже если эллинская философия и не содержит истины во всем ее величии и слишком слаба, чтобы в полной мере исполнить заповеди Господа, тем не менее она подготавливает путь, ведущий к истине и к усвоению учения подлинно царственного, ибо она до известной степени исправляет и улучшает нравы и готовит к принятию истины *того, кто верит в Провидение*».

(Знаменитое место из *Деяний апостолов* о проповеди Павла в Афинах он также упоминает и комментирует в другом месте.) Этот пример интересен в данном контексте. Действительно, вместе с Климентом мы видим, что в апостольских посланиях присутствуют выдержки из эллинских авторов (в другом месте он упоминает также и о строке из *Явлений* Арата, которая цитируется Павлом), следовательно, нет никаких причин сомневаться в том, что они могли быть и в гностических. Так что некоторые авторы про-

¹ В тексте послания: «поэт». Возможно, ошибка или сознательная коррекция самого Климента или позднейшего редактора.

² Tit. 1: 12–13; Epimenides, fr. B 1 DK.

³ I Cor. 15: 32–33. Источник цитирования не ясен.

являют в этом отношении чрезмерный скептицизм. Эллинские философы и гностики для Климента неразрывно связаны. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть третью книгу *Стромат.*¹ При этом оказывается (I 50, 6–51, 1), что критикуя философию, апостол Павел в Act. 13: 18 «имел в виду» только эпикурейскую безбожную философию и стоиков, «которые лживо учат о Боге, что он есть субстанция телесная и проникает собою всю, даже грубейшую, материю».

Истинная же философия, «согласная с Преданием, признает Провидение»:

«...попробуйте отказаться от Провидения, и весь божественный план и пришествие Спасителя покажется вам всего лишь басней, и будете вы носиться скорее “по стихиям мира сего”, нежели “по Христу”. Ибо учение, следующее Христу, признает Бога творцом и работу Промысла его видит даже в мелочах, стихии же считая вещами по своей природе тварными и изменчивыми. Оно учит нас, насколько возможно, вести жизнь, подобную Богу,² по божественному плану строя все наше образование (I 52, 2–3)».

В этом высказывании стоический материализм совершенно явно противопоставляется платоническому идеализму и утверждается платоновский этический идеал «следования Богу», который достигается на пути образования «по божественному плану». Аналогичным образом Климент рассуждает и в контексте своей антигностической полемики, которую он ведет на протяжении всех *Стромат.* Рассмотрим, например, такие пассажи:

«Лучшие результаты в некоторых областях знания достигаются лишь людьми, которые от природы одарены лучшими способностями. И хотя это обстоятельство доказывает с несомненностью большую предрасположенность к добру одних, нежели других, отсюда не следует, что более совершенное приближение к истине обусловлено лишь природою таких людей. Ведь известны случаи, когда люди, не очень одаренные от природы, достигали величайшего совершенства и, напротив, щедро одаренные природой, в силу небрежения и плохого воспитания становились негодными. *Изначально мы созданы Богом как существа социальные и склонные к добродетели* (I 34, 3–4)».

«Конечно, можно быть верующим и неграмотным, однако *уразуметь существо веры неуч не в состоянии*. Принимать здоровое учение и отвергать дурное может не слепая вера, а лишь та, что опирается на знание. Незнание есть результат невоспитанности и необразованности. Только вследствие образования постигаем мы науки божественные и человеческие. Если же на том основании, что жить добродетельно могут как бедные, так и богатые,

¹ Школа Валентина, с. 231–310.

² Cf. Plato, Rep. X 613 a–b; Theaetetus 176 b.

кто-нибудь возразит мне, что невоспитанность и полное невежество наравне с ученостью дают знание вещей божественных и человеческих, то мы утверждаем, вопреки этому, что человек образованный легче и скорее заявит о себе какой-нибудь добродетелью, хотя не следует это понимать так, будто без них добродетель не может быть усвоена, а лишь в том смысле, что у обученных и чувства больше изощрены (35, 2–4)».

«Даже если некоторые люди живут хорошо, не обладая при этом реальным пониманием смысла своих дел, все их добрые дела делаются впустую. Все эти люди поступают так случайно; некоторые же, напротив, целенаправленно и с пониманием стремятся к Логосу. Авраама оправдала вера, а не добрые дела. Поэтому добрые их дела при жизни не принесут им пользы после смерти, если они не были подкреплены верой (38, 1–2)».

Таким образом, «только владеющий различной мудростью заслуживает имени гностика (58, 2)», — заключает Климент.

В этом рассуждении без преувеличения сконцентрирована вся философия образования Климента. Однако подлинный его пафос становится понятным только в контексте полемики с гностиками, с одной стороны, и с церковной идеологией, с другой. И в этом состоит одно из основных отличий аргументации Климента от Иринейя и Ипполита. По Клименту (вполне в согласии с Павлом), гносис дается «не каждому». Но поскольку гносис — это спасительное знание, то из допущения, что не всякий способен достигнуть этого знания, следует, что не всякий в силах спастись (в принципе или, по крайней мере, самостоятельно). Именно такой и была исходная установка многих гностиков, таких как Василид и Валентин. Мы видим также, что эту исходную установку Климент с ними разделяет. Действительно, (1) простая вера без гносиса не ведет к спасению, (2) не ведут к спасению и добрые дела, если они совершаются без знания и веры. То есть «добрые дела», «вера» и «гносис» выстраиваются в некую иерархию (и это иллюстрируется примером Авраама). Но если гносис является последним и важнейшим условием для спасения и он доступен не каждому, то не следует ли отсюда, что для некоторых спасение невозможно? Посмотрим, что говорит по этому поводу классический гностический текст, *Апокриф Иоанна*, 64 сл. В заключение этого трактата Иоанн задает Христу несколько вопросов, касающихся сотериологии, и Христос дает на них ответы, сопровождая их космогоническими экскурсами. В несколько сокращенном виде этот диалог выглядит так (полный текст см. во второй части):

Вопрос первый: «Христос, все ли души смогут вознестись к этому чистому свету?»

Ответ первый: «Ты подошел к тем великим предметам, которые очень трудно объяснить и которые понятны только тому, кто сам принадлежит к нетленной расе. Те, на которых снизошел дух жизни, смогут соединиться с этой силой и спастись. Они станут совершенными и удостоятся чести вой-

ти в этот великий свет. Они будут достойны того, чтобы очиститься там от зла и всякого непотребства, поскольку они не интересуются ничем, кроме нетленного собрания, и заботятся (*μελετῶν*) только о нем, (уже сейчас) освободившись от злобы, зависти, страха, страсти или алчности. Ничто подобное не действует на них, за исключением того, что необходимо плоти, пока они используют ее, с нетерпением ожидая того момента, когда их заберут и примут проводники (*παράληπτωρ*), которые доставят их в те пределы, где живут бессмертные и откуда звучит призыв. Все претерпевая и все снося, они стремятся выиграть это состязание (*δῶλον*) и унаследовать вечную жизнь».

Вопрос второй: «Христос, а что если они не поступали таким образом? Смогут ли те души, в которые вошел дух жизни, все-таки спастись?»

Ответ второй: «Те души, в которых дух жизни, будут жить в любом случае, и зло не коснется их. Сила входит в каждого человека, поскольку без нее он не в силах подняться. Сразу после того, как душа рождается, дух жизни входит в нее. И этот сильный дух жизни укрепляет силу, то есть душу, и душа уже не способна заблуждаться и впасть во зло. Однако тот, в ком живет *противодействующий дух* (пневма), легко впадает в заблуждение».

Вопрос третий: «Христос, когда души покинут плоть, куда они отправятся?»

Ответ третий: «В место, где обитают души и которое было более сильным, нежели любой противодействующий дух. Оно исполнено силы и свободно от всякого зла, управляется бессмертными и лежит на пути в тот эон, где их ожидает покой».

Итак, по своей природе каждый склонен к гносису, и до тех пор пока дух жизни, который находится в человеке от рождения, управляет его душой, он не только в силах воспринять гносис (ибо фактически он уже знает), но и не в силах впасть в заблуждение. Однако в этом мире существует противодействующий дух, который сопутствует душе и все время пытается увести ее с правильного пути. Это положение усугубляется тем, что, по мнению некоторых гностиков (в частности, Василида, см. фр. 5, *Strom.* IV 81 sq. и фр. 9, *Origen., In Rom.* V 1), душа несет бремя грехов из прошлой жизни. Эта теория, разумеется, имеет платоническое происхождение. Представление об этом противодействующем духе достаточно универсально. Климент неоднократно говорит о нем в связи с Василидом (фр. 11, *Strom.* II 113, 1 sq.) и Валентином (фр. E, *Strom.* II 114 sq.). Далее в *Апокрифе Иоанна* идет следующее:

Вопрос четвертый: «Христос, что же будет с теми, которые ничего не знают, что будет с их душами и куда они отправятся?»

Ответ четвертый: «Противодействующий дух полностью завладел этими душами, и они заблудились. Они становятся тяжелыми и погружаются в мир зла и забвения. После того как такая душа обнажается, он передает ее

тем силам, которые служат архонту. Он снова налагает на них оковы и так до тех пор, пока они не выйдут из забвения и не получают знание, так достигнув совершенства и спасения».

Именно это же утверждает, по словам Климента, Исидор, ученик Василида (Василид, фр. 11, Strom. II 113, 1–114, 1). Именно из того факта, что душой завладел злой дух и она заблудилась, не следует, что она может найти оправдание своих поступков в том, что совершала их «по неведению» и «по принуждению». Ни одно из этих обстоятельств не оправдывает такую душу. Человек должен «силою разума» бороться против низменных страстей, а незнание не только не освобождает от ответственности, но и само по себе является грехом. Пойдем далее:

Вопрос пятый: «Христос, как же душа может снова умалиться и возвратиться в естество своей Матери или в Человека?»

Ответ пятый: «Воистину ты блажен, ибо ты понял! Эта душа вручается другой, в которой есть дух жизни, и спасается через него и более не перерождается».

Вопрос шестой: «Христос, а что будет с теми, кто познал, но отвратился? Куда отправятся их души?»

Ответ шестой: «Они отправятся в то место, куда уйдут ангелы бедности (или “ангелы, бедные духом”), которые лишены возможности покаяния. И они останутся там до дня расплаты. Каждый, возносящий хулу на Святого Духа (cf. Mt. 13: 31), подвергнется вечным мукам».

Итак, высшей меры наказания заслуживают только тот, кто зная, что творит, тем не менее продолжает это делать, то есть *сознательно переходит на сторону зла*. В заключение трактата Христос рассказывает о происхождении этого противодействующего духа (71–75). Причем оказывается, что этот дух (называемый «пневмой», чтобы отличаться терминологически от Духа) фактически тождественен тем «оковам», которые налагает на каждого человека судьба, также порождение демиурга. Учитывая трехчастное строение человека, он оказывается той низшей душой, о которой говорят платоники,¹ то есть сводится к набору «страстей», которые противопоставляются чистому разуму. «Силою разума следует бороться против тех низменных тварей, которые сидят в нас», — говорит Исидор (Strom. II 114, 1). Человек (точнее, истинная его природа) неподвластен судьбе, равно как и установленным ею «временам и срокам», а также оковам тела. В этом смысле он бессмертен. Именно это утверждает Валентин, обращаясь к своим слушателям в одной проповеди:

¹ Это учение восходит, разумеется, к платоновскому *Федру*. Аналогия совершенно очевидна. Василид, например, говорит даже о крыльях души.

«От начала вы бессмертны, дети вечной жизни. И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите мир, вы сами не погибнете, но получите власть над всем тварным и гибнущим» (fr. B, Strom. IV 89, 1–3).

Мы видим, что, по Валентину, гностики, во-первых, в силах разрушить оковы смерти, а во-вторых, они должны выполнить определенную миссию, а именно, получив власть над всем «тварным», правильно употребить ее. Думаю, что это последнее высказывание следует понимать в том же смысле, что и соответствующий пассаж из *Апокрифа Иоанна* (ответ пятый). Эти души должны помочь остальным и выполнить предназначенную им роль «знающего истинный путь» наставника. Таким образом, утверждение Климента, что гностики отрицают свободу воли, бьет мимо цели. Более историчными, по-видимому, являются его обвинения гностиков в чрезмерном энкратизме или, напротив, распушенности, однако и в данном случае, как справедливо замечает и сам наш автор, он скорее борется против *возможных* эксцессов, нежели аутентичного учения.¹ Разумеется, идея о том, что добрые дела не необходимы для спасения при наличии гносиса, может быть истолкована этически неприемлемым образом, однако (как это эксплицитно утверждается в *Апокрифе*) гностик *не может* творить зло! Именно такой же аргумент использует и Климент в седьмой книге *Стромат*, подкрепляя его платоническим «никто не творит зло по своей воле». Климент был гностиком. Единственной реальной проблемой для него была концепция о неразумном (или злом) творце этого мира. Не принимая этой концепции и подвергая ее критике, он в то же время почти ничего не говорит о гностической мифологии, очевидно, в отличие от Иринея, просто предпочитая ее не замечать. И это обстоятельство еще раз свидетельствует о том, что гностицизм был очень неоднородным явлением, совмещающим в себе мифологические и философские элементы. Возможно, Маркшиз преувеличивает «ортодоксальность» Валентина и Птолея, однако в его аргументации есть значительная доля правды. Если отвлечься от мифологических крайностей, гностическая философия и этика была очень привлекательной для таких интеллектуально ориентированных деятелей, как Климент. Он весьма близок к таким мыслителям, как Валентин, и (возможно, не менее, чем они) не приемлет радикально мифологического гносиса, подобного тому, который развивают авторы *Книги Йеу*. Однако и в этом случае можно вспомнить, что Климент также довольно часто прибегает к экзотическому космическому символизму и говорит о различных «печатях» и небесном путешествии души. Причем он неоднократно заявляет, что письменно

¹ Поэтому он неоднократно заявляет, что последователи Николая, Василида и Валентина извратили учение своих учителей.

«решился» изложить только самое простое, а знает еще много чего, однако не желает сообщать это своим читателям, чтобы не дать по неосторожности «меч малолетнему», поскольку в этом случае он будет виноват в возможных последствиях.

2.5.3. «Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия...» Гносис и философия

«Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия» берет начало гносис, как утверждает Ипполит. Напротив, Плотин заявляет: «Они бы лучше ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам». Так что наши бедные гностики оказались воистину между Сциллой и Харибдой критики. «Странник я в этом мире и чужак среди вас», — как сказал бы Василид.

Очевидно, что критика, происходящая и с той и с другой стороны, отражает гносис как в кривом зеркале, однако отражает и позволяет составить о нем некоторое впечатление. Именно к этому мы стремились, и наше исследование позволяет, как мне кажется, получить в результате некую картину, которую мы теперь, в результате счастливой находки коптской библиотеки, можем соотнести с аутентичными гностическими текстами.

Несколько выше мы видели, что гностики идентифицировали себя в качестве определенной группы, выступающей против существующего порядка вещей и ведущей «альтернативный» образ жизни. Вполне вероятно, что гностические организации (назовем ли мы их группами, сектами или школами) существовали в каких-то официально признанных формах. Вполне возможно, что многие такие группы были вполне удовлетворены своим нелегальным положением, что окружало их ореолом тайного общества посвященных и наверняка вызывало дополнительный интерес у посторонних. В этом качестве они могли напоминать такие античные тайные общества, как пифагорейское или орфическое (или же более современных масонов). Вопрос о том, практиковали ли гностики специфически гностические обряды или же их ритуал по форме практически совпадал с принятым в христианской Церкви, является во многом открытым.¹ В этом смысле говорить о том, что существовала гностическая церковь, вероятно, нельзя. «Секта» представляется более приемлемым термином. Уместно также обозначение *школа* или *ересь* (*αἵρεσις* в античном, а не христианском смысле этого термина!). Как бы там ни было, гностические тексты показывают, что приверженцы этого мировоззрения идентифицировали свое сообщество как нечто отдельное и воистину уникальное — «избранный род». То

¹ Что касается второго — начала третьего века, у нас есть все основания сомневаться в том, что вообще был какой-то гностический ритуал.

обстоятельство, что «отступничество» рассматривалось как самое тяжкое преступление (вспомним *Апокриф Иоанна*, ответ шестой, из которого следует, что всякой надежды на спасение лишены только те, кто познал, но отвернулся), указывает на то, что гностические сообщества могли быть достаточно тоталитарными сектами. Правда, как мы знаем из свидетельства Епифания, те гностики, с которыми ему довелось столкнуться, отнюдь не преследовали отступников, но «жалели их». По всей видимости, гностики даже в четвертом веке уважали свободу выбора. в то время как христианская Церковь этой добродетели лишилась еще в третьем.

Мы видели также, что по многим признакам гностические общества напоминали философские школы и даже сознательно культивировали это подобие.¹ Так, последователи Птолемея в Риме, как это показывает Кристоф Маркшиз, могли сами называть себя членами «школы Птолемея». На школьную жизнь, как я отмечал, указывает и существование гностических комментариев и различных доктринальных писем. Примечательно, что Плотин относится к гностикам, которых он знал, как к философам, точнее, плохим философам и оценивал их именно по этой мерке. Все это только укрепляет наше убеждение в том, что гностицизм был очень разнородным явлением, которое очень трудно втиснуть в определенные внешние рамки. Так появляется сформированная христианскими ересиологами идея о том, что гностицизм — это «христианская ересь». Действительно, гностицизм — это «ересь» (*αἵρεσις*), однако христианская ли? В некотором смысле гносис — это философское учение, однако его нельзя оценивать по тем же параметрам, что и другие (даже позднеантичные) философские учения. По этой причине и достаточно условно я предложил деление гносиса на философский и мифологически-радикальный.²

Итак, гностики были философами, хотя и «плохими». Причем они задали задачу такому мыслителю, как Плотин, заставили его отвлечься от философских занятий и посвятить их опровержению свой единственный полемический трактат (довольно пространный, однако разделенный Порфирием на четыре части).³ Возможно, этот трактат является ответом на прямой

¹ В этом нет ничего удивительного. Довольно многие частные и публичные сообщества в поздней античности охотно имитировали классические образцы и уподоблялись философским школам. См., например: *Manning C. E. School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire.* — ANRW II 36.7. P. 4995–5024 (в основном о киниках, которые, как и гностики, очень часто противопоставляли себя официальным философам на том основании, что эти последние утратили представление о том, что такое философия, и не ведут соответствующий образ жизни).

² По вполне понятным причинам в данном исследовании я сосредоточился на первом, сразу оговорившись, что изучение гностицизма во всем его многообразии не входит в мою задачу.

³ Об исторических обстоятельствах этой полемики уже говорилось в первой главе, поэтому я не буду повторяться.

выпад гностиков, которые посмели утверждать, что сам Платон не знал истины, и нарушали дисциплину в его школе своим неподобающим философам поведением, оккультизмом и догматизмом, однако, скорее всего, Плотин был не просто «задет за живое». Гностики его заинтересовали. Чем?

Корень всех разногласий между гностиками и платониками формулирует сам Плотин в одной из последних глав своего полемического сочинения. Представьте себе, говорит он, что два человека временно живут в доме, построенном неким архитектором. При этом один, видя все недостатки такой жизни, спокойно ждет того момента, когда он сможет покинуть этот дом и отправиться в другое место, а другой постоянно ругает архитектора, клянет свою судьбу и стремится разрушить или перестроить тот мир, в котором живет. Действительно, Плотин не в меньшей мере, нежели гностики, «стыдится того, что он находится в теле», однако он принципиально не признает того революционного накала, который столь характерен для гностиков. Судя по всему, Плотин не очень интересовался социальной жизнью и законами, предпочитая придерживаться конформистской позиции. Однако по поводу гностиков он все-таки замечает, что истинный мудрец не отрицает, что в этом мире существует неравенство, однако его не интересует богатство и тому подобные внешние обстоятельства (II 9, сар. 9). Кроме того, как он говорит далее, следует признать, что законы выполняют позитивную роль, поощряя добро и пресекая зло.¹ Этот идеал философской теоретической жизни утверждается Платином в трактате *О созерцании* (III 8 [30]), который является первым в ряду антигностических сочинений. Вероятно, это не случайно, хотя о гностиках здесь не упоминается. Плотин идет гораздо далее, нежели Платон, и рассматривает «праксис» и «позис» как разновидности «теории». Для Платона, как известно, это было далеко не так. Как демиург, который созерцает вечный архетип, но тем не менее занят творением материального мира, так и человек в этом мире не только обречен, но и должен заниматься земными вещами, лучшим из которых является политика.² Гностики усиливают эту тенденцию, Плотин движется в противоположном направлении.

¹ Несколько ниже следует стоический естественно-правовой аргумент, в достоверность которого, как мне кажется, не верит и сам Плотин. Все в этом мире существует в согласии с природой. Поэтому те законы, которые существуют, в согласии с природой, несогласных же с природой законов просто не существует. Подробный обзор проблемы естественного права в поздней античности см. в двух след. статьях в ANRW II 36.7 (*Mitsis Ph. Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics. P. 4812–4850; Vander Waerdt P. Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law. P. 4851–4900*).

² Напротив, бог Аристотеля (и Эпикура) не вовлечен ни в какую деятельность, за исключением чистого созерцания. Чтобы разделить праксис и теорию божества, Филон вводит различие между Умом и Логосом (e.g. *De opificio mundi* 7–25).

В остальном он согласен с гностиками: жизнь человека «здесь» определяется тем, как он провел предыдущие жизни, и его задача сводится к одному — «стать совершенным», «следуя Богу». Проблема, однако, в том что, по представлению гностиков, некоторые люди *уже* являются совершенными, и этого Плотин принять не может. Гностики, говорит он (II 9, сар. 5), считают себя более совершенными, чем космос. Они считают, что в силах вступать в непосредственный контакт с умопостигаемым миром, однако отказывают в этом праве таким сущностям, как звезды и небеса. Человек, таким образом, оказывается даже не в центре космоса, но выше него. Разумеется, еще более странной для Плотина должна представляться идея воплотившегося Божества (однако как таковую эту тему он не обсуждает).

Кроме того, гностики, как говорит Плотин, во-первых, превратно толкуют Платона (гл. 6) и, во-вторых, ведут себя не так, как подобает философам (гл. 10). А именно, он полагает, что «многие их теории могли бы быть исправлены в результате исследования», однако «наши друзья», как он выражается, «нахватались этих идей еще до того, как пришли к нам, и упорно не хотят с ними расставаться» (10, 1–2). Причем вместо того, чтобы прислушаться к аргументам оппонентов, они предпочитают просто повторять свои догмы.

Основные возражения Плотина, разумеется, непосредственно связаны с его собственной философской позицией. Точнее, гностики интересуют его только в той мере, в какой позволяют еще раз подчеркнуть свои идеи. Своих оппонентов он по имени не называет. Ничего не говорится и об их произведениях, так что исторические обстоятельства этой полемики мы узнаем из уст Порфирия (об этом я уже ранее говорил). Ограничусь здесь упоминанием нескольких основных моментов.¹

Прежде всего, Плотин настаивает на том, что существует только три ипостаси, в то время как у гностиков (так же как и у последователей самого Плотина) они активно размножаются. Причем субстантивируются не только различные аспекты божественной мысли (что Плотин еще терпит), но и движения души. Так возникают различные *παροικήσεις, αντιτύπους καὶ μετανοίας* (II 9, 6, 1–2), а также «новая земля» (5, 24).² Мы знаем, что

Так что, как видим, эта проблема была традиционна в платонической философии, и ответы могли быть очень разными.

¹ Этой теме посвящено довольно много работ. Подробный анализ аргументов Плотина см., например, в книге: *Alt Karin. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9* (Stuttgart, 1990). См. недавнее (крайне полемическое) исследование: *O'Brien Denis. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill, 1993, а также его статья: *Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter* — Blumenthal H. J., and Marcus, R., ed. *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London, 1981. P. 108–123.

² О «новой земле» трактата *Зостриан* я говорил ранее, рассматривая гностическое учение о плероме. Предыдущие же три понятия фигурируют на одной странице

гностическая система также в конечном итоге учит о триаде первых принципов, однако мифопоэтический язык существенно смазывает эту структуру. Плотин же отказывается даже в Уме различать какие-либо элементы или фазы, такие, например, как активную и пассивную (6, 15). Неприемлемым для него является и темпоральный язык, которым пользуются гностики: если умопостигаемый мир возник и существует в вечности, спрашивает Плотин, то какой смысл выделять этапы его развития и почему та или иная сущность возникла сейчас, а не раньше или позже?¹

Особенно проблематичными для Плотина являются понятия падшей души² и злого демиурга. Совершенно справедливо замечая, что гностическое учение о демиурге — это развитие идеи Платона, он протестует против гностического толкования *Тимея*. Те гностики, с которыми общался Плотин, по всей видимости, учили о «благом» демиурге и отпавшем от него «огненном» творце низшего мира. Мы видели ранее, что эту раздвоенность стремятся преодолеть и некоторые учителя гносиса, вполне вероятно, под влиянием критики со стороны платоников и христиан. При этом наблюдается движение в противоположных направлениях. Такие гностики, как автор *Трехчастного трактата*, объединяют эти две сущности в лице одного «праведного» высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему Богу творить мир. В результате смысл «падения» этого Логоса представляет для них большую проблему.³ Другие гностики, напротив, принижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, оформителя низшего мира, злого или, по крайней мере, неразумного. В некотором смысле это буквальное прочтение *Тимея*, нагруженное «пифагорейским» негативным отношением к миру. Именно поэтому таким авторам необходима еще одна фигура — Христос, который спасает и падшую душу и ее семья, актуально приходит для этого в мир. Разумеется, такая модель спасения Плотину непонятна.

Наконец, как и гностики, Плотин был «дуалистом», но (вероятно, не без их влияния) он значительно изменяет акценты в своей теории.⁴ Материя,

Codex Vaticanus. По сути, к этим двум моментам сводятся все прямые аналогии с существующими гностическими текстами, которые можно идентифицировать у Плотина.

¹ Повторяет он и другой известный аргумент: если мир сотворен во времени, то почему в этот момент, а не раньше?

² В II 9 он подробно критикует эту идею, говоря, что душа (как мировая, так и индивидуальная) не может пасть, однако в других местах он сам также говорит о падении души (см. ниже).

³ Во многом аналогичную проблеме «дерзости» в Едином у Плотина.

⁴ См. об этом в след. статье: *Armstrong A. H. Dualism Platonic, Gnostic and Christian*. — Runia D. T., ed. *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Amsterdam, 1984 (непечатано в: *Hellenic and Christian Studies*. London, Variorum, 1990, XII). О влиянии гностиков на философию Плотина и о развитии его воззрений с этой точки

которая в ранних трактатах рассматривалась им как небытие, впоследствии описывается как «тьень» бытия, «причастная» Благу, «не совсем отделенная от него» (οὐ χωρίς).¹ Мир для Плотина никогда не являлся злом и был если и не «прекрасным видимым богом» платоновского *Тимея* (96с), то по крайней мере «благим» (II 9, 17, 48). И это позитивное отношение к миру усиливается в его поздних трактатах — старость и болезнь только усугубили оптимизм Плотина. «Зло» в этом мире носит относительный характер, является знаком несовершенства, которое, разумеется, увеличивается по мере удаления от Абсолюта.² В этом смысле зло не имеет самостоятельного существования, является чистой «лишенностью» блага (III 2, 5). Удаление от Абсолюта происходит благодаря принципу различения (ἕτερότητας), который присущ Уму, однако обусловлено и необходимой продуктивностью Блага. В этом смысле само Благо содержит в себе некую дерзость (τόλμα)³ и является причиной удаления или отпадения от него всего остального, однако именно поэтому все в этом мире причастно Благу.

Отмечу, что термин дуализм (как и эклектизм) относится к числу таких понятий, которые следует употреблять осторожно, поскольку в каждом конкретном случае они нуждаются в дальнейшей квалификации. В данном случае мы должны понимать, что под дуализмом понимается скорее некая

зрения говорится в статье: *Sinnige Th. G. Gnostic Influence in the Early Works of Plotinus and in Augustine* (там же, с. 73–97). Этот автор недавно (1999) опубликовал специальное исследование об этом, которое я, к сожалению, еще не видел. В своей рецензии на эту книгу Ж. Куиспел говорит, что исполнилось давнее желание Ганса Йонаса и «наконец доказано, что Плотин был гностиком». Однако этот вывод зависит от того, с какой стороны смотреть на эту проблему. Несомненно, что гносис интересовал Плотина и его трактат против них не является случайностью, однако отличия позиций слишком фундаментальны, чтобы о них забывать, даже с точки зрения «гностических исследований». Против подобных трактовок Плотина принципиально возражает О'Бриен. По его мнению, такую ошибку допускают авторы, которые не в силах (или не желают) различать между воззрениями самого Плотина и пересказом воззрений его противников. См. *O'Brien Denis. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill, 1993. P. 3–5. Я лично не берусь дать окончательный ответ на этот вопрос, однако мне представляется, что сочинения Плотина следует рассматривать скорее как источник по истории гностицизма, нежели еще одну «философскую» трактовку гносиса.

¹ См., например, IV 8 [6], 8. Эволюцию воззрений Плотина проследить довольно трудно, однако в своем трактате против гностиков (хронологический номер — 33) он заведомо лучше относится к миру, нежели в самых ранних.

² Плотин даже отмечает, например, что человек не должен забывать, что мир — это всего лишь театр (III 2, 15).

³ Прежде всего, VI 9 [9], 5, 29 и V 1 [10], 1, 1–5 (где говорится об отпадении души и ее «забвении» Отца и в этом видится причина зла). В этом трудно не увидеть «гностический мотив». Далее говорится об обращении и пробуждении души (1, 23).

раздвоенность этической позиции, нежели космический дуализм («иранского типа», как выразился бы Армстронг). Ни Плотин, ни гностики не могут считаться дуалистами в этом последнем смысле.¹ Однако о спасении или бегстве из этого мира в иной и лучший говорят и гностики и Плотин. В этом они сходятся, правда, бегство можно совершить самостоятельно (ведя философский образ жизни), а для спасения необходимо вмешательство высших сил (при этом как себя вести — уже не важно, поскольку избранные все равно спасутся). Философия Плотина, как и гностическая философия, одновременно была и религией. И в том и в другом случае спасение осуществлялось при посредстве знания, причем знания особого рода, превосходящего разумение. Правда, путь к этому знанию у наших авторов различен. Для Плотина путь за пределы разума лежит, так сказать, через разум, в то время как гносис дается непосредственно, как откровение. Это различие поистине фундаментально, столь же фундаментально различие между богом Плотина и богом гностиков, хотя они и описываются, как мы видели, почти одними и теми же словами. Конфликт Плотина и гностиков — это конфликт между рациональной философской религией и религией откровения, и он неразрешим и непримирим. Возможно, это заключение достаточно элементарно, однако оно следует с необходимостью. Гностики оказались между их критиками как между двумя огнями. Исходя из собственных позиций, их не принимали и философы, и христиане, и это обстоятельство, на мой взгляд, доказывает уникальность гностического мировоззрения и его несводимость к чему-либо иному. Перефразируя Йонаса, можно сказать: гносис не имел начала, он был всегда и во втором веке по Р. Х. нашел наиболее яркое воплощение в том явлении, которое мы обозначаем термином гностицизм.

¹ Онтологические дуалистические тенденции более заметны в таких средневековых учениях, как манихеизм и павликианство. Более «умеренными» дуалистами «иранского типа» были катары и богомилы (которые учили о едином Боге, у которого было два сына, Христос и Дьявол, что напоминает гностическую концепцию двух демиургов). Подробнее об этом см. новое исследование и подборку источников (греческих, латинских и славянских) в английском переводе: *Hamilton J., Hamilton B. Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–1450: Selected Sources*. Manchester: University Press, 1998. Как справедливо отмечают эти авторы (с. 8), поздние христианские учения (такие как павликианство и богомилство) не были непосредственно связаны с гностицизмом просто потому, что в то время, когда они возникли, гностицизм уже исчез (за исключением немногочисленных последователей Маркиона). Синкретическая религия Мани несомненно испытала влияние гностицизма (равно как зороастризма и буддизма), однако она не была христианской (и практически исчезла во времена Юстиниана). Примечательно, что христианские авторы, такие как Петр Сицилийский и Фотий (следуя первому), в своих полемических трактатах против павликиан называли их манихеями. Причина ясна. Соответствующим положением Кодекса Юстиниана (Cod. I 5, 12) манихеи ставились вне закона, поэтому «сведя» павликиан к манихеям, с ними можно было легко разделаться правовыми средствами. Однако это уже другая история.



Приложение к первой главе

Краткое описание трактатов коптской гностической библиотеки и основных ересиологических трудов

Коптская гностическая библиотека: краткое описание содержания кодексов

Номер кодекса и трактата	Название трактата	Страницы
I	«Кодекс Юнга»	
1.	Молитва апостола Павла (две добавочные страницы)	
2.	Апокрифическое письмо Иакова («послание» Иакова, адресованное какому-то древнему учителю гносиса, возможно, Керинту)	1–16
3.	Euangelium Veritatis (текст без названия в жанре проповеди, который был озаглавлен по первым словам текста: <i>Евангелие Истины</i>)	16–43
4.	Речь (Logos) о Воскресении, адресованная Регину	43–50
5.	Tractatus Tripartitus, или <i>Трактат о трех природах</i> (философский трактат в трех частях, без названия, поэтому условно назван <i>Трехчастным трактатом</i>)	51–138
II		
1.	Апокриф Иоанна (пространная версия религиозно-философского трактата, который кроме того сохранился в кодексах III и IV, а также в Papyrus Berolinensis 8502)	1–32
2.	Евангелие от Фомы (собрание изречений Иисуса, небольшие фрагменты которого сохранились также в двух оксиринских папирусах: Oxyrhynchus papyri 1, 654, 655)	32–51

- | | | |
|-----------------------------|---|---------|
| 3. | Евангелие от Филиппа (также собрание сентенций различного, в том числе и нехристианского, происхождения) | 51–86 |
| 4. | О природе (ипостаси) архонтов (религиозный трактат о происхождении мира и человека в виде диалога между ангелом и вопрошающим, который очевидным образом связан со следующим за ним документом, а также упоминает о книге или книгах Нореи) | 86–97 |
| 5. | Анонимный документ, условно названный <i>О происхождении мира</i> , представляющий собой некий компендий гностической космологии, антропологии и эсхатологии, очевидно нехристианский по своему происхождению. | 97–127 |
| 6. | Толкование (или экзегесис) о душе (толкование нескольких пассажей из авторитетных текстов, таких как иудейское Писание и Гомер, иллюстрирующих центральный гностический миф о падении души и возвращении ее в высший мир) | 127–137 |
| 7. | Книга Фомы «Атлета» (диалог между Иудой Фомой и Спасителем эсхатологического содержания) | 138–145 |
| III | | |
| 1. | Апокриф Иоанна (краткая версия) | 1–40 |
| 2. | Диалог великого невидимого духа, или Евангелие Египтян (трактат о смысле гностической жизни, сохранился также в IV кодексе) | 40–69 |
| 3. | Письмо «благословенного Евгноста» (также входит в состав V кодекса (эти две версии существенно различаются); документ дохристианского происхождения, возможно, довольно ранний, излагающий гностическую «энологию», использован автором следующего за ним трактата) | 70–90 |
| 4. | София Иисуса Христа (откровенный текст в диалогической форме, фактически являющийся христианской переработкой <i>Евгноста</i> , поэтому эти два текста в соответствующем томе NHL изданы en face; этот трактат сохранился также в Papyrus Berolinensis 8502) | 90–119 |
| 5. | Диалог Спасителя (диалог между воскресшим Спасителем, который ни разу не называется Иисусом, и его учениками) | 120–149 |
| IV (сохранился очень плохо) | | |
| 1. | Апокриф Иоанна (пространная версия) | 1–49 |
| 2. | Евангелие Египтян (еще один вариант) | 50–81 |

V

1. Второй (плохо сохранившийся) вариант Письма благословенного Евгноста 1–17
2. Апокалипсис Павла (описание небесного путешествия Павла в традиции иудейской апокалиптической литературы) 17–24
3. Первый апокалипсис Иакова (в форме диалога со своим братом Иисусом) 24–44
4. Второй апокалипсис Иакова (собственно, не апокалипсис, а довольно красочный рассказ о мученичестве Иакова, причем в состав текста включены молитвы и речи) 44–63
5. Апокалипсис Адама (откровение Адама Сету о смысле и конце истории, не содержащее никаких эксплицитных указаний на Христа) 63–85

VI

1. Деяния Петра и двенадцати апостолов (трактат в жанре деяний, не содержащий ничего специфически гностического и представляющий собой комбинацию из нескольких текстов, повествующих о деяниях апостолов) 1–12
2. Гром — Совершенный Ум (уникальный документ, представляющий собой речь двуполой Софии в (египетском?) стиле «я есть...») 13–21
3. Аутентичная (или истинная) доктрина (трактат в жанре проповеди о душе) 22–35
4. Мысль (Нюэма) нашей великой силы (христианский трактат апокалиптического содержания) 36–48
5. Перевод (пересказ) пассажа из *Государства* Платона (588a–589 b) о душе 48–51
6. Неизвестный герметический трактат, содержащий рассуждение об огдоаде и эннеаде в виде диалога между Гермесом и его сыном Тотом 52–63
7. Молитва благодарения герметического происхождения (греческий вариант которой известен из Papyrus Minaut, а латинский из *Асклепия*, 41) 63–65
8. *Асклепий*, 21–29 (Еще один герметический текст, фрагмент трактата *Совершенное учение*, который дошел до нас только в латинском переводе) 65–78

VII

1. Парафраз Сема (трактат космогонического содержания) 1–49
2. Второй трактат великого Сета (диалог между Иисусом и избранными, причем имя Сета более в тексте 49–70)

- не упоминается; трактат полемичен и явно направлен против церковной ортодоксии)
3. Апокалипсис Петра 70–84
 4. Поучения Силуана (эклетиическое собрание афоризмов и поучений, философских, иудейских и христианских) 84–118
 5. Три столпа (стелы) Сета (текст ритуального характера, созданный под влиянием неоплатонизма) 118–127
- VIII (не очень хорошо сохранился)
1. Зостриан (содержащий подзаголовок: учение истины Зороастра, бога истины), трактат в жанре апокалипсиса о небесном путешествии Зороастра, которое перекликается с десятой книгой *Государства* Платона 1–132
 2. Послание Петра Филиппу 132–140
- IX (очень фрагментарный)
1. Мелхиседек (апокалипсис библейского первосвященника Мелхиседека; более это имя в гностических текстах не упоминается) 1–27
 2. Ода о Норее, или Мысль Норее (краткий текст без заглавия о первых принципах и плероме) 27–29
 3. Свидетельство истины (полемический текст, направленный против официальной Церкви и ее претензий на исключительное обладание «истиной») 29–74
- X (очень фрагментарный)
1. Марсанес (трактат апокалиптического содержания, об ангелах и других небесных силах, содержащий различные числовые спекуляции, что напоминает сообщение Иринея о последователе Валентина Марке) 1–68
- XI (плохо сохранившийся)
1. Истолкование знания (гносиса) (дидактическое произведение) 1–21
 2. Анонимный документ (часто называемый Теории валентиниан), содержащий описание плеромы, миф о Софии, а также краткий текст литургической природы (о миропознании, крещении и евхаристии) 22–39
 3. Аллоген (Инородец) (откровение Аллогена своему сыну) 45–69
 4. Nupsiphone («возвышенного ума»), краткий текст, содержащий откровение некой высшей силы (возможно, Софии) 69–72
- XII (сохранилось только десять страниц и одиннадцать фрагментов)
1. Сентенции Секста (собрание изречений этического содержания, известное также в латинском, сирийском, 15–16; 27–34

	армянском и грузинском переводах, к гностицизму и христианству отношения не имеющих)	
2.	Фрагменты <i>Евангелия Истины</i> (которое сохранилось в II кодексе)	
XIII	(сохранилось только шестнадцать страниц и несколько фрагментов)	
1.	Trimorphic Protenoia, трактат в трех частях об эманации Промысла или Барбело, который открывается в трех лицах, в виде Отца, Матери и Сына (это известно также из <i>Апокрифа Иоанна</i>)	35–50
2.	Начало трактата <i>О происхождении мира</i> из II кодекса	десять строк
Codex Askewianus		
1.	Pistis Sophia (пространный трактат из трех частей в виде диалога между воскресшим Иисусом и его учениками и четвертой, по-видимому, независимой от первых части, также в жанре откровенной литературы)	
Codex Bezae Cantabrigiae		
1.	Две книги Йеу, или Книга великого таинственного Логоса (откровение воскресшего Иисуса своим ученикам)	1–94
2.	Трактат без названия о небесном мире	95–157
Codex Bezae Cantabrigiae 8502		
1.	Евангелие от Марии	7–19
2.	Апокриф Иоанна	19–76
3.	Премудрость Иисуса Христа (Sophia Jesu Christi)	77–127
4.	Деяния Петра	128–141

Irenaeus, *Adversus Haereses* I

1.	Пространное изложение гностического мифа школы Птолемея (<i>Grande notice</i>)	1, 1–8, 6
1.1.	История внутри плеромы. Первые принципы	1, 1
1.2.	Тридцать эонов	1, 3
1.3.	Падение Софии	2, 1–2, 6
1.4.	Гностический экзегесис и ирония Иринея	3, 1–3, 6
1.5.	История за пределами плеромы. Спасение падшей Софии	4, 1–4, 4
1.6.	Три природы, история создания космоса, пришествие Спасителя и эсхатология (на основе того же текста, что и <i>Excerpta ex Theodoto</i> , 43–65 Климента).	4, 5–7, 5

2. Гностическое истолкование пролога <i>Евангелия от Иоанна</i> и комментарии Иринея	8, 1–5
3. Центон из Гомера и пародия на гностические тексты, рассуждение о правильном теологическом методе	9, 1–10, 3
4. Учение Валентина и его школы (доксографический текст)	11, 1–12, 4
5. Учение и магическая практика последователя Валентина Марка	13, 1–21, 5
6. Правило веры и рассуждение об источнике учения Валентина	22, 1–2
7. Симон Маг	23, 1–4
8. Менандр	23, 5
9. Сатурнин	24, 1–2
10. Василид	24, 3–7
11. Карпократ и его школа	25, 1–6
12. Керинт	26, 1
13. Эбиониты	26, 2
14. Николаелиты	26, 3
15. Кердон и Маркион	27, 1–28
16. Энkratиты и Татиан	28, 2
17. Барбело-гностики	29, 1–4
18. «Другие» (или офиты)	30, 1–14
19. Замечание о «Лернейской гидре»	30, 15
20. Каиниты	31, 1–2
21. Заключение	31, 3

Hippolytus, *Refutatio*¹

Книга и глава	Содержание	Предполагаемый источник и примечания
I, 1–16	«Физики»	
1	Фалес	Cf. Ref. V 9, 13
2	Пифагор	Antonius Diogenes (I A.D.) Cf. Marcovich M., <i>Philologus</i> 108 (1964), p. 29–39. Пифагор учился у «египтян» (IV 44–45)
3	Эмпедокл	Heraclides Lembus (Marcovich)
4	Герakлит	Heraclides Lembus
6	Анаксимандр	
7	Анаксимен	

¹ Эта таблица составлена на основе аналогичной таблицы из предисловия М. Марковича к его изданию *Refutatio omnium haeresium* (Berlin, 1986).

- | | | |
|---------|---------------------------------|--|
| 8 | Анаксагор | |
| 9 | Архелай | |
| 11 | Парменид | |
| 12 | Левкипп | |
| 13 | Демокрит | Демокрит учился у «индийских гимнософистов, египтян, астрологов и магов» (cf. I 24; IV 28–44) |
| 14 | Ксенофан | Sotion (Wendland, Marcovich) |
| 15 | Экфант | |
| 16 | Гиппон | |
| 17–19 | «Этики» | |
| 18 | Сократ | Говорится, что Сократ имел много учеников, но упоминается только Платон |
| 19 | Платон | «Базовый учебник платонизма» Алкиной (?), Арий Дидим (?) |
| 20–21 | «Диалектики» | |
| 20 | Аристотель | |
| 21 | Стоики | Упоминаются Хрисипп и Зенон (именно в этом порядке) |
| 22 | Эпикур | |
| 23 | Академики (скептики) | Причем оказывается, что 'Ακαδημαϊκὴ αἵρεσις основан Пирроном и от скептицизма не отличается |
| 24 | Брахманы | 24, 2 (некий гностический источник?), 24, 5–6 (киники?) |
| 25 | Друиды | Друидов научил раб Пифагора Замолксис (Ref. I 2, 17; cf. Strom. IV 58, 13; Diog. Laert. VIII 2).
Источником этого представления был, скорее всего, Геродот (IV 93).
Поэтому они относятся к пифагорейской традиции |
| 26 | Гесиод | Hesiod., Theogonia, 108–139 |
| IV, 1–7 | «Астрологи» | Sext. Emp. Adv. Math. V 37–39; 44; 50–61; 64–70; 88–89; 92–93; 95–96; 97–98; 102; 105, etc. |
| 8–12 | «Астрономы» | Какой-то комментарий на <i>Тимей</i> Платона |
| 14 | «Арифметики»
(οἱ ψηφίζοντες) | |

15–27	«Астрологи»	
28–42	«Маги»	Возможно, трактат о магии Трасимена (Thrasymenes); cf. Ref. VI, 7, 1; IV 32, 3; 35, 5
43–44	«Египтяне»	Какой-то неопифагорейский трактат
46–50	Арат	Гностический (?) комментарий на Арата (cf. IV 47, 1–2; V, 8, 34; 16, 15) ¹
51, 1–9	«Пифагорейцы»	Cf. Ref. I, 2, 5–10
51, 10–14	«Медики»	Медицинский трактат, cf. Ref. V 17, 11–12 («ператы»)
V, 6–11	Наассены	Изложение включает в себя выдержки из греческой поэзии (Одиссея XXIV 1–12; Poet. Mel. Gr., 985 Page), а также из орфиков (V 2) и Гиппократ (V 7, 21)
12–18	Ператы	Cf. Sext. Emp. in V 13, 3–9; 10–11
19–22	Сетиане	
23–27	Юстин Гностик	«книга Баруха»
VI, 7–20	Аporphasis Megale	Философский трактат, который Ипполит приписывает Симону Магу, cf. Heraclitus, VI 9, 3
21–22	Платон	
23–28	Пифагор	Гностический (?) пифагорейский трактат или доксография (cf. Ref. VI 24, 4; 25, 1–4; VII 29, 8–12)
29–36	Валентин	Cf. Iren. Adv. Haer. I 1–8
37, 1–6	Платон	Неопифагорейское «Второе письмо Платона» (312–314)
38	Последователи Валентина	Cf. Iren., I 11–12
39–54	Марк и Колорбас	Cf. Iren., I 13; 14, 1–15, 3; 16, 1–2; 17, 1–2
VII, 14–19	Аристотель	В связи с Василидом
20–27	Василид	

¹ В этом и в некоторых других случаях, как показывает Маркович, Ипполит мог воспроизводить гностические толкования на соответствующие философские трактаты: *Marcovich Miroslav*. *New Gnostic Texts. — Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*. Leiden: Brill, 1988. P. 120–133, специально об этом месте, с. 121–122.

28	Сатурнин и Менандр	= Iren. I 24
29, 1; 30	Маркион	Cf. Empedocles, VII 5
29, 2–29	Эмпедокл	Гностический трактат (?)
31	Препон	
32	Карпократ	= Iren. I 25
33	Керинт	Cf. Iren. I 26, 1
34	Эбиониты	Cf. Iren. I 26, 2
35	Теодот Византийский	
36, 1	Теодот «Мелхидесианин»	
36, 3	Николай	Cf. Iren. I 26, 3
37	Кердон и Луциан	Cf. Iren. I 27, 1–2
38	Апеллес	
VIII, 8–11	Докетисты	
12–15	Монойм	VIII 15, 1–2 Monoimi Epist. ad Theophrastum
16	Татиан	Cf. Iren. I 28, 1
17	Гермоген	Cf. Tertull., Adv. Hermogenem
18	Quatrodecimani	
19	Фригийцы (Монтан, Присцилла, Максимилла)	
20, 1–3	Энкратиты	Сопоставляются с брахманами и киниками
20, 3	Каиниты, офиты, ноахиты	Cf. Iren. I 31
IX, 6	Предисловие (ὁ μέγιστος ἀγών)	
7; 10, 9–	Нозт, Эпигон,	Сравнивается с Гераклитом
12	Клеомен	
8–10, 8	Гераклит	Какая-то антология со стоическим комментарием
11–12	Каллист	
13–17	Алкивиад и элхасиаты	
18, 1–2;	Иудеи	
30		
18, 3–	Ессены	Cf. Josephus, Bell. Iud. II 139; 8, 2–
28, 2		14; 119–166
28, 3–5	Фарисеи	
29	Саддукеи	
X, 6–8	<i>Epitome philosophorum</i>	Вероятно, Sext. Emp. или их общий источник. Это эпитоме <i>никак</i> не связано с первой книгой. Точно

- 9–29 *Epitome haereseon*
- 9 Наассены
- 10 Ператы
- 11 Сетиане
- 12 «Симон Маг»
- 13 Валентин и его школа
- 14 Василид
- 15 Юстин Гностик
- 16 Докетисты
- 17 Монойм
- 18 Татиан
- 19 Маркион и Кердон
- 20 Апеллес
- 21 Керинт
- 22 Эбиониты
- 23 Теодот Византийский
- 24 Мелхиседиане
- 25 Фригийцы
- 26 Нозтиане
- 27, 1–2 Нозт
- 27, 3–4 Каллист
- 28 Гермоген
- 29 Элхасаитяне
- 30–31 Библиейская хронология Cf. Hipp., Chronicle
- 31–32 «Истинное слово»
- 34 Заключение Cf. Hipp., De universo, fr. 353 Holl

так же, о том, что гностики украли мудрость у философов, не упоминается вообще, не говорится и о связи между философией и варварской мудростью, типа египтян или магов

В основном повторение содержания предыдущих книг, однако в иной последовательности, иногда с добавлением новой информации

Eriphanus, Panarion, Lib. I (sect. I–XLVI)

Первое предисловие	
Краткое содержание (Anakephalaeosis I)	
Второе предисловие	
Барбаризм	I
Скифы	II
Эллины	III
Иудаизм	IV
Против стоиков	V
Платоники	VI
Пифагорейцы	VII
Эпикурейцы	VIII
Иудаизм (продолжение)	
Против самаритян	IX
Против ессенов	X
Против себуеан (Sebuaeans)	XI
Против горотеан (Gorothenes, cf. Euseb. HE IV 22, 5)	XII
Против доситеан (cf. Euseb. HE IV 22, 5; Ps. Tert. 1, 1)	XIII
Против саддукеев	XIV
Против книжников	XV
Против фарисеев	XVI
Против гемеробаптистов (то есть тех, кто крестится каждый день; cf. Euseb. HE IV 22, 7, Justin. Dial. 80)	XVII
Против назареев	XVIII
Против оссеан (cf. Hipp. IX 13, 2–4, элхаитяне)	XIX
Против геродиан	XX
О воскресении	
Краткое содержание (Anakephalaeosis II)	
Против симониан (cf. Iren. I 23; Hipp. VI 7, 1; 18, 1)	XXI
Против Менандра (cf. Iren. I 23; Ps. Tert. 1, 2; Tert. De anima 50; Just. Apol. I 26, 4)	XXII
Против Сатурнилы (Iren. I 23, 5)	XXIII
Против Василиды (Iren. I 24, 3–6)	XXIV
Против николаитян (cf. Iren. I 26, 3; Ps. Tert. 1, 6; Clem. Strom. III 25, 5–7; 26, 6; Tert. Praescr. 33)	XXV
Против гностиков или борборитов (личные наблюдения Елифания)	XXVI
Против карпократиан (Iren. I 25, 1–5)	XXVII
Против керинтиан (cf. Iren. I 26, 1)	XXVIII
Против назореан (секция оригинальна, возможно, использовался очерк жизни «терапевтов» Филона в пересказе Евсевия)	XXIX

Против эбионитов (эта очень пространная секция, по-видимому, также плод самостоятельной работы Епифания, cf. Iren. I 26, 2; Eus. HE III 27, 1–2; Orig. C. Cels. V 61)	XXX
Против валентиниан (цитируется иначе не известное «доктринальное письмо»; Iren. Pref.; I 11, 1–5, etc.)	XXXI
Против секундиан (cf. Iren. I 11, 2–5; Clem. Strom. III 5, 1–3)	XXXII
Против птолемеан (cf. Iren. 12, 1–3; цитируется «Послание Флоре»)	XXXIII
Краткое содержание (Anakephalaeosis III)	
Против последователей Марка (= Iren. I 13, 1–21, 5)	XXXIV
Против колорбасиан (= Iren. I 12, 2–4)	XXXV
Против гераклеонитов (как это ни странно, Епифаний просто продолжает пересказывать здесь то, что Ириней говорит в заключительном разделе о Марке; все это не имеет отношения к Гераклеону)	XXXVI
Против офитов (cf. Iren. I 30, 1–7; Ps. Tert. 2, 1–4; кроме того, содержит новую информацию)	XXXVII
Против каинитов (cf. Iren. I 31, 1–2)	XXXVIII
Против сетиан (источники не ясны, много новой информации)	XXXIX
Против архонтиков (источники не известны, Епифаний уверяет, что общался с этими гностиками сам)	XL
Против кердониан (cf. Iren. I 27, 1)	XLI
Против маркионитов (подробный анализ канона Маркиона)	XLII
Против лукианитов (cf. Ps. Tert. 6, 3; Orig. C. Cels. II 27; Hipp. VII 11)	XLIII
Против апеллеан (cf. Hipp. VII 38; Ps. Tert. 6, 4–6; Tert. De anima 23, 3; Adv. Marc. III 11; Iv 17)	XLIV
Против севериан (cf. Euseb. HE IV 29, 4–5)	XLV
Против последователей Татиана (cf. Iren. I 28, 1; Clem. Strom. III 81, 1–3, etc.)	XLVI

Краткий план (синопсис) *Стромат* Климента Александрийского

Первая книга

1. Общее предисловие. О стиле, жанре, целях и задачах <i>Стромат</i> . О пользе знания греческой науки и философии.	1,1–21,3
---	----------

2. Греческая философия и наука как начальное образование.
- 2.1. Об опасности увлечения софистикой. Философия как упражнение для ума. 22,1–58,4
- 2.2. Краткая история греческой философии. 59,1–100,5
- 2.3. Хронология истории Древнего мира, включающая в себя различные легендарные сведения из эллинских, римских и иудейских источников. Жизнь Моисея (на основании одноименного сочинения Филона). 101,1–179,4
3. Заключительные замечания: греки — «дети» по сравнению с варварами (cf. Plato, Tim. 22 b). Историческая зависимость греческой философии от варварской мудрости. 180,1–182,3

Заключительное предложение: конец первой книги Стромат.

Вторая книга

1. Краткие предварительные замечания. 1,1–3,5
2. Вера как основание знания. Критика воззрений Василида и Валентина, философские и евангельские представления о вере как основании знания и мудрости. 4,1–96,4
3. Цель и смысл человеческой жизни. Идеал «уподобления Богу», роль аскетизма и самоконтроля, мнения философов о цели человеческой жизни и счастье, высшее благо согласно Платону. 97,1–136,3
4. О браке и сексуальной жизни.
- 4.1 Предварительные замечания. Закон и христианские писания о браке. 137,1–147,5

Краткое заключительное замечание о том, что «об этом достаточно и следует перейти к дальнейшему».

Третья книга

Какое-либо предисловие к третьей книге отсутствует.

- 4.2 Ложные учения о браке гностиков Валентина, Василида и карпократиан. 1,1–11,2
- 4.3 Критика теорий крайнего аскетизма (Орфей, Гераклит, пифагорейцы, Платон, Маркион и др.) 12,1–24,3
- 4.4 Критика излишней вседозволенности некоторых гностиков, ведущей к разврату. Краткий итог. 25,1–78,5
- 4.5 Христианское учение о браке. 79,1–104,5
- 4.6 Заключение: о важности соблюдения меры и золотой середины во всем. 105,1–110,3

Заключительное предложение: конец третьей книги Стромат.

**Четвертая
книга**

- | | |
|---|-------------|
| 1. Предисловие. План дальнейшего изложения. Климент говорит, что он намеревается далее рассмотреть вопрос о смысле мученичества, а затем перейти к описанию истинного гностика и мудреца. Затем предполагается рассмотреть символизм и остановиться более подробно на греческой философии для того, чтобы показать, какую пользу христианин может извлечь из нее. Дается обещание после этого рассмотреть «учение о первопринципах», а затем перейти к теологии закона, пророков и Евангелия. | 1,1–3,4 |
| 2. Замечание о смысле и названии <i>Стромат</i> . | 4,1–7,4 |
| 3. Греки и варвары о ценности подлинной доблести и самопожертвования. | 8,1–69,4 |
| 4. Христианское учение о смысле самопожертвования. Критика воззрений Василида и Валентина. Свидетельство Климента Римского. | 70,1–117,5 |
| 5. О том, что женщины, как и мужчины, способны достигнуть совершенства. Примеры из жизни замечательных женщин. | 118,1–129,5 |
| 6. Описание идеального христианина и мудреца — истинного гностика. | 130,1–172,3 |
- Заключение или заключительные слова отсутствуют.*

**Пятая
книга**

- | | |
|--|-----------|
| 1. Вводное предложение: Климент говорит, что описав истинного гностика, он снова переходит к вопросу о вере. | 1,1 |
| 2. Вера, поиск и знание. | |
| 2.1. Гармония знания и веры. | 1,1–3,1 |
| 2.2. Валентин, Василид и Маркион о вере. | 3,2–4,4 |
| 2.3. Путь от веры к знанию. Замечание о плагиате эллинов. | 5,1–13,4 |
| 2.4. Вера и надежда. | 14,1–15,5 |
| 2.5. О природе небесной сущности и эманации Логоса. | 16,1–8 |
| 2.6. О поиске, вере и неверии. | 17,1–18,5 |
| 3. Символизм и эзотеризм. | |
| 3.1. Предварительные замечания: об универсальности символических учений. | 19,1–20,2 |
| 3.2. Египетские письма. | 19,3–21,3 |

3.3. Эллинские оракулы, различные изречения и поэтические выражения.	21,4–24,3
3.4. Символизм Священного Писания	25,1–26,5
3.5. Пифагорейский символизм.	27,1–31,5
3.6. Замечание об универсальности символизма.	32,1
3.7. Символизм скинии.	32,2–40,3
3.8. Египетский символизм.	41,1–43,3
3.9. Символическое письмо скифского царя. Анахарсис Скифский.	44,1–5
3.10. Символизм эллинских грамматиков. Этимологии.	45,1–50,2
3.11. Аллегории Ветхого и Нового Заветов. Послание Варнавы.	51,1–55,4
3.12. О смысле символических учений. Эзотеризм философских школ.	56,1–59,6
3.13. Апостольское учение о двух степенях посвящения.	60,1–66,5
3.14. Теология: отвлечение от материального как первый шаг на пути богопознания. Различные аргументы о непостижимости и неопишумости Бога, об идеях Платона как мыслях Бога.	67,1–82,3
3.15. Знание Бога как откровение.	83,1–88,5
<i>Замечание о необходимости более подробно остановиться на вопросе зависимости греческой философии от варварской.</i>	89,1
4. О греческих заимствованиях и заблуждениях.	
4.1. Мнения философов.	90,2–99,3
4.2. Мнения поэтов. Рассуждение прерывается замечаниями о Платоне, числовом символизме и т. д.	99,4–133,6
4.3. Заключение: врожденное знание Бога и естественная теология.	133,7–141,3
<i>Заключительное предложение, сообщающее о том, что пятая книга на этом заканчивается.</i>	141,4
	Шестая книга
Предварительное замечание: о плане шестой и седьмой книг <i>Стромат</i> , упоминание о теории образования, развитой в трех книгах <i>Педагога</i> .	1,1–4
О стиле <i>Стромат</i> .	2,1–4
Замечание о двойственной природе гносиса.	3,1–3
<i>Продолжение: О греческих заимствованиях и заблуждениях:</i>	

- 4.4. О плагиате философов и поэтов. 4,1–27,5
- 4.5. О чудесах. 28,1–34,3
- 4.6. Египетские теологи и индийские гимнософисты. 35,1–38,11
5. О естественной теологии и справедливости божественного Провидения. О единстве Откровения и общечеловеческой значимости христианства. Приводится свидетельство из *Проповедей Петра*, цитируется Валентин и Исидор. Говорится об ограниченности греческой философии и подчеркивается роль наставника в процессе образования. Философия ведет к истинному гносису. 39,1–70,4
6. Образ истинного гностика. 71,1–83,2
7. Использование гностиком знаний, полученных из различных наук. Числовой символизм, геометрия, музыка, астрономия, диалектика. Значение образования для гностика. 84,1–95,4
8. Природа гностического знания. Ошибочность еретических воззрений о врожденном знании и невольном грехе. Неутилитарность гносиса. Отношение гностика к семье, гностическая молитва и праведность. 96,1–104,3
9. Подобие церковной и небесной иерархий. Канон, небесная обитель покоя. Понятие покоя. 105,1–114,5
10. О таинственном смысле Писаний. Об использовании философии для обнаружения истины, ограниченность учения всех школ, кроме тех, учение которых основано на апостольском предании. Церковный канон, универсальный характер «языка пророчеств». 115,1–132,5
11. Гностическое толкование десяти заповедей. Числовой символизм. 133,1–148,6
12. Заключение: теология и философия. О *подражании Богу*, правде *в самих вещах* и суждениях *о вещах*, вере как основании знания, философии как начальном образовании. Определение *разумения*. Аргументы в пользу божественного происхождения философии. Философия как развлечение для гностика в свободное от трудов время. Универсальность христианского знания и его общечеловеческая значимость. 149,1–168,3
- Заключительное предложение: Климент говорит, что портрет истинного гностика им нарисован. Теперь перейдем, говорит он, к его отношению к природе (вероятно, этике), а затем обсудим предметы,* 168,4

связанные с учением о сотворении мира (не сказано, библейским или философским).

**Седьмая
книга**

- | | |
|--|-------------|
| 1. Вводные замечания. Климент говорит, что он намеревается показать грекам, что гностик воистину благочестив, то есть исполнить обещанное в самом начале пятой книги <i>Стромат</i> . | 1,1 |
| 2. Идеал гностической жизни. Божественный Логос и его различные функции. Идеал уподобления Богу. Осуждение идолопоклонства. О созерцательной жизни. Этапы совершенствования. | 1,1–59,7 |
| 3. Портрет совершенного мудреца и гностика и описание идеальной созерцательной жизни. | 60,1–92,7 |
| 4. Священное Писание и церковное Предание — критерии истинности учения. Необходимость им следовать. Критика ложных экзегетов. Итог: авторитет церковной традиции. | 93,1–108,2 |
| 5. Appendix: Аллегория «чистой» и «нечистой» жизни и различие между Церковью и еретиками. | 109,1–110,3 |
| 6. Заключение. Климент сообщает, что он достаточно сказал об этике, еще раз отмечает особенность стиля <i>Стромат</i> (сравнивая их с рыбным ассорти — вспомним Атеней) и обещает перейти к обещанному и новому. | 110,4–111,3 |
| <i>Заключительное предложение: конец седьмой книги Стромат.</i> | 111,4 |
| На этом <i>Строматы</i> заканчиваются. Восьмая книга начинается с «Однако... (ὅλλ' οὐδὲ κ. τ. λ.)» <i>Извлечения из Теодота</i> начинаются сразу с цитаты. | |



Часть вторая АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ГНОСИСЕ

Предварительные замечания

Данное собрание античных свидетельств о гносисе является достаточно полной подборкой выдержек из греческих и латинских авторов, большинство из которых жили во втором — начале третьего веков и писали о современном им гностицизме. В этом смысле эти свидетельства (как свидетельства современников) обладают несомненной исторической ценностью. К сожалению, все эти данные происходят из полемических трудов, направленных против представителей того явления, которое мы исследуем. Однако это обстоятельство не следует рассматривать как безусловное препятствие: иногда замечания полемического характера помогают прояснить позицию того или иного гностика, иногда они интересны и сами по себе.

Это собрание призвано иллюстрировать сказанное в первой части, однако, как я надеюсь, имеет и самостоятельное значение и может оказаться полезным тем из моих читателей, которые не имели возможности или желания собрать эти данные воедино. Не желая навязывать свое мнение априорно (хотя перевод — это уже интерпретация), я привожу здесь подборку текстов, снабжая их примечаниями более или менее технического характера. При составлении этого собрания я, разумеется, принимал во внимание достижения предшественников, прежде всего аналогичные собрания Фёлкера, Симонетти, Фёрстера и Хаардта,¹ однако предпочтение отдавал

¹ *Völker W.* Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932; *Simonetti M.* Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993; *Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1–2.

трусам самих ересиологов и всегда стремился принимать во внимание контекст свидетельств. Разумеется, я не обнаружил ничего принципиально нового. Все эти данные хорошо известны, однако в результате получилась несколько иная общая картина, а порядок и содержание разделов, равно как и нумерация фрагментов Василида (по указанным в предисловии к соответствующим разделам причинам), отличается от вышеуказанных собраний.

Из текстов коптской гностической библиотеки мной переведен только один — *Апокриф Иоанна* — ввиду его важности для понимания эволюции гностического мифа школы Валентина. Перевод выполнен с английского языка по новому изданию Вальдстейна и Уиссе. Все остальные тексты являются выдержками из греческих или латинских авторов. Источник всегда эксплицитно указан.

Из ранних гностических школ больше всего данных сохранилось о школе Валентина, однако именно этот раздел здесь существенно сокращен, поскольку недавно вышла моя книга *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства* (СПб., Алетейя, 2002), в которой читатель найдет исчерпывающую подборку свидетельств о Валентине и его последователях.



Глава I

РАННИЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

1.1. Симон Маг

Предварительные замечания

Деяния Апостолов (Act 8: 9–25) представляют Симона Мага как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги.¹ Апокрифические *Деяния Петра* добавляют ряд колоритных, но, вероятно, недостоверных деталей.² Отношение христианских «охотников за ересями» к Симону Магу является замечательным образцом их классификаторской страсти. Этот и без того легендарный персонаж с легкой руки Иринея 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.).³ Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26, 3).⁴ Симон назывался Первым Богом (Apol. I 26, 3) и Великим (Act. 8: 10). За Первым Богом следовала Мысль (ἔννοια), которая символизировалась некоей дамой сомнительного поведения, как сообщает Юстин.

Иринея описывает учение Симона более подробно.⁵ Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Иринея желает видеть в его лице Антихриста и придает его появлению и «ниспро-

¹ Отсюда позднейший термин *симония*.

² 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 Apocrypha I, pp. 259 ff. См. также Hippolytus, Ref. VI 20, 2–3.

³ Justin, Apol. I 26, 2.

⁴ 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*, 42, 1977, 279–359.

⁵ Adv. Haer. I 23, 2–4.

вержению» 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» Ириния 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 Иринией. Далее оказывается, что пророки говорили от имени падших ангелов, создавших этот мир и заточивших Мысль. Люди получают спасение как дар (*secundum enim ipsius gratiam salvati homines*), а не в качестве награды за их добрые дела. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Подобный этический релятивизм обусловлен тем, что этика, установленная среди людей, также является способом их закабаления. Симон же пришел в этот мир для того, чтобы разрушить его и освободить достойных (буквально: «своих», то есть так или иначе избранных) из-под власти творцов этого мира. Отметим, что это суждение, по видимости, отвергает концепцию «спасения по природе», однако отрывочность наших данных не позволяет утверждать это с уверенностью. Таким образом, вопрос о том, всех ли желающих спасает Юстин, вообще говоря, открыт.

Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение.¹ 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 (*Dositeus*) и Менандр,² начинается, как полагает Иринией, так называемый гносис.³ Это может иметь отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными

¹ Cf. Hippolytus, *Refutatio* VI 19, 5.

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

³ *Simoniani, a quibus falsi nominis scientia accepit initia* — I, 23, 4.

участниками зарождающегося в конце первого — начале второго веков христианского движения и, вместе с последователями Маркиона и Карпократа, играли определенную активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно.¹ Апокрифическое *Послание Апостолов*, которое датируется началом второго века, видит в последователях Симона антиапостолов (как в нем самом Антихриста).² Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись — значит, было за что.³

Учение Симона, в той форме, как оно представлено Иринеем, а тем более Ипполитом, содержит в себе явные философские (платонические и пифагорейские) элементы, но при этом в основе его лежит мифология, характерная для так называемого барбело-гносиса,⁴ вообще говоря, учения дохристианского, согласно которому Верховное божество также эмануирует 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:⁵

«(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 [...⁶] ее. Некоторые завладели ею [применив силу], некоторые соблазнили ее подарками. Иными словами, они растлили ее и она [...] (128) девственность. Она стала проституткой...»

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

«Я написал в письме: "Избегайте общения с проститутками", — имея в виду не мирских проституток... поскольку вам предстоит покинуть этот мир»

¹ Климент, как исключение из этого правила, иногда настроен по отношению к валентинианам весьма либерально. Но это явление уникально, и его «излишнее» благодушие ему припомнили впоследствии, при Фотии. Церковь с самого ее основания не прощала и не прощает инакомыслящих.

² *Epistula Apostolorum*, 7, 18.

³ Гипотеза Иринея о самаритянском происхождении гносиса нашла «научное» воплощение в классической работе: *Hindenfeld Adolf. Kerzergeschichte des Urchristentums* (1884).

⁴ Краткое изложение см.: Adv. Naer. I 29. Классический текст, коптский *Апокриф Иоанна*, см. в: *Layton B. The Gnostic Scriptures*. P. 23–51.

⁵ *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.

⁶ Здесь и далее квадратные скобки означают пропуск в самом тексте. Мои сокращения обычно обозначаются просто многоточием.

(I Сog. 5:9). Здесь он говорит о духовном. “Ибо наша битва не против тела и крови, — как сказано в Ерн. 6:12, — но против властей этой тьмы и против духов зла”...»

Этот пассаж представляет собой замечательный образец гностическо-го 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 — карпократианами.

Симон Маг. Свидетельства

(Irenaeus, Adv. Haer., I 23, 2–4)

(2) Самаритянин Симон, из учения которого происходят все остальные ереси, учил о нижеследующем. Его всегда сопровождала некая Елена, которую он выкупил из одного борделя в финикийском городе Тире. Он утверждал, что она является его Первой Мыслью и матерью всего, которая в начале зачала от него идею всех ангелов и архангелов. Затем эта Мысль (Эннойа), постигнув замысел Отца, изошла из него,¹ спустилась в низшие сферы и породила архангелов и те силы, которые, по его словам, затем сотворили мир. Однако сразу же после этого она была захвачена своими порождениями, поскольку они не желали, чтобы стало известно об их происхождении. Сам же (Отец) оставался полностью для них неведомым. Итак, эта Мысль была захвачена теми силами и ангелами, которые она сама же породила, и они надругались над ней и закрыли ей дорогу к Отцу. Наконец, они заперли ее в человеческом теле, так что из поколения в поколение она меняла различные женские тела, как временные жилища. Она обитала и в теле той Елены, из-за которой случилась Троянская война. По этой причине Стесихор был лишен зрения за то, что обесчестил ее в своей поэме. Однако после того как он написал Палинодию, в которой восхвалял ее, зрение вернулось к нему. В своем путешествии из тела в тело она непрерывно

¹ Аналогичная идея высказывается валентинианами (Iren., Adv. Haer. I 2, 2) и барбело-гностиками (I 29, 4).

подвергалась бесчестию и кончила проституткой в борделе. Так она оказалась «заблудшей овцой».¹

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

Пророки в своих речениях произносят то, что вкладывают в них ангелы, сотворившие этот мир. По этой причине все те, кто уповает на него и Елену, могут их больше не слушать и, как подобает свободным людям, поступать, как хотят. Спасение он людям дарует вне зависимости от личной праведности, поскольку любой поступок не является благим или злым по своей природе, но считается таковым только в результате тех соглашений,² которые, как они говорят, ангелы установили для людей, чтобы еще крепче связать их. Он обещал, что этот мир будет разрушен, а принявшие его («свои люди» — τῶν ἰδίων ἀνθρώπων) освобождены из-под власти творцов этого мира.

(4) Его ученики-маги вели невоздержанный образ жизни и каждый из них, в меру своих сил, практиковал магию. Занимались они экзорсизмом, пели заклинания, изготавливали приворотные зелья и любовные амулеты. Известны им были и так называемые духи-спутники и духи, наводящие сон. Одним словом, они стремились использовать все магические приемы, какие только возможно.³ Кроме того, у них были статуи Симона и Елены, напоминающие Зевса и Афины, и они поклонялись им. Зовутся они симонианами, по имени Симона, нечестивого основателя этой безбожной секты. И от них произошло «то, что ложно зовется гносисом»,⁴ как это можно вывести из их собственных сочинений.

(Hippolytus, Ref. VI 19, 5)

Они также приняли это заблуждение и вслед за Симоном Магом утверждали: «Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он

¹ Cf. Mt. 18: 19.

² Известный принцип этического релятивизма: οὐ γὰρ ἔστι φύσει κακὸς, ἀλλὰ θεοί.

³ Οἱ οὖν τούτου μαθηταὶ [1. μαθητὰς] μαγείαις ἐπιτελοῦσι καὶ ἐπαοιδαῖς· φίλτρα τε καὶ ἀγώγιμα καὶ τοὺς λεγομένους ὄνειροπόμους δαίμονας ἐπιπέμπουσι πρὸς τὸ ταρασσεῖν οὓς βούλονται. Ἄλλὰ καὶ παρέδρους τοὺς λεγομένους ἀσκοῦσιν. [Παρέδρους καὶ ὄνειροπόμους, ἀλλὰ καὶ περιέργα ὅσα ἐμμελῶς ἀσκοῦσιν.]

⁴ 1 Tim. 6: 20.

сеял», — считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и Святая святых.

(Hippolitus, Ref. VI 20, 2–3)

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

(Clemens, Stromata II 52, 1–2)

(1) Так «Авраам стоял перед Господом и, приблизившись, сказал»;¹ и Моисею говорится: «Ты же здесь встань со Мною».² (2) На этом основании последователи Симона воображают, что их поклонение Стоящему (τῷ ἑστῶτι) свидетельствует о непоколебимости их учения.³

(Origen, Contra Celsum I 57)

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

1.2. Доситей (Dositheus)

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

¹ Gen. 18: 22–23.

² Deut. 5: 31.

³ Об этом факте упоминается и другими раннехристианскими авторами. Юстин говорит, например, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26,3). Примечательно, что статуя, посвященная богу Семо, действительно существовала, но Симон Маг едва ли имеет к ней отношение.

(Origen, In Joh. XIII 27; комментарий на Joh. 4: 25; cf. De princ. IV 3, 2)

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

1.3. Менандр

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

(Justinus Martyr, Apologia I, 26, 4)

Относительно некоего Менандра, самаритянина из Каппаретей, ученика Симона, которой получил свою силу от демонов, нам известно, что он пришел в Антиохию и соблазнил там многих благодаря магическому искусству, а также что он обещал своим ученикам, что они не умрут. Некоторые из них утверждают это до сих пор.

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

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

1.4. Ранние христианские гностики

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

Можно допустить, что Симон и Менандр процветали ок. 60–70 гг. О первом христианском авторе гностической ориентации, за исключением тех,

о которых сказано в Новом Завете, а именно о Керинте, мы слышим уже в последних декадах первого века (Eusebius, HE IV, 14, 6, в связи с апостолом или пресвитером Иоанном). Керинту приписывается составление некоего варианта Евангелия, причем говорится, что он работал над ним одновременно с Иоанном.¹ Разумеется, этот текст не сохранился. Из краткого сообщения Иринея становится ясно, что, согласно Керинту, Христос вошел в Иисуса во время крещения, в ответ на «призыв», адресованный к неведомому Отцу, и покинул его накануне распятия.²

Возможно, самая ранняя гностическая школа была основана Карпократом, который жил во времена императора Адриана (Hadrian, 117–138).³ Благодаря Клименту мы обладаем несколькими фрагментами из произведений его «сына» Епифана, основное содержание которых сводится к аргументу (уже знакомому из учения Симона), что только вера и любовь необходимы для благоденствия и спасения души. Все остальное, и особенно закон, в лучшем случае нейтрально. Для спасения человек *должен* преступать закон, иначе ему не вырваться из пут низших сил и не прервать цепь перевоплощений. Знание этого описывается как моментальное озарение.

Сатурнин, судя по всему, был их современником, во всяком случае, он старше Василида (до 150 г.). Он был аскетом, запрещал брак и ратовал за вегетарианскую жизнь. По его представлению, человек является творением ангелов только внешне. На самом деле высшая сила послала ту искру, которая его «поставила на ноги». Вероятно, именно Сатурнина можно считать первым расистом, поскольку он очевидным образом различает между двумя типами людей, причем только один из них заслуживает спасения. Правда, эта идея конфликтует с предположением о том, что человек жив только благодаря «искре». Вполне вероятно, что за эту нестыковку ответственен сам Иринея.

В этом же контексте следует рассматривать учение так называемых Каинитов, о которых пишет Иринея (I 31 1–2), а Тертуллиан (Adv. Omp. Naeg. 2) и Епифаний (Panagion 38 2–4) добавляют несколько деталей. Каиниты, как легко догадаться, учили о том, что Каин и его потомки в действительности и являются этим избранным родом. Против них творец этого мира направляет свои злоумышления (например, разрушение Содома и Гоморры). Иринея говорит, что, согласно текстам, которые ему доступны, они учили о том, что этот мир — творение Мировой Матки (Hystera), должен

¹ Iren., Adv. Naeg. III 11, 1: здесь сказано, что задачей Иоанна было удалить те семена лжи, которые рассыпал Керинт.

² Учение Керинта «восстанавливает» Вольфсон в своей известной книге: *Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge, MA, 1956, 1970 (the 3rd revised edition). P. 504–512. См. т. ж.: *Vigiliae Christianae*...

³ Theodoret., Naeg. Fab., I 5; Clemens, Strom. III 5, 2.

быть разрушен. Это понял Иуда и осуществил таинство предательства, которое ведет к разрушению всего земного и плотского. Епифаний сообщает подробность, интересную с лингвистической точки зрения: каиниты учили, что «непроизносимые слова», о которых говорит апостол (2 Кор. 12: 4), означают «ненормативную лексику», которую закон (scil. закон творца этого мира) запрещает произносить вслух из страха перед таинствами, которые она выражает. Но то, что не позволено всем остальным, разрешено и необходимо гностикам. Согласно Епифанию, они сочинили книгу, приписываемую Павлу Апостолу, которую он читал, но не решается что-либо воспроизвести оттуда (Panagion 38, 2, 5). Ириней упоминает Евангелие от Иуды и цитирует некий текст, известный также Епифанию, поскольку этот последний цитирует другой пассаж из того же сочинения.

1.4.1. Керинт (Cerinthus)

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

Некий Керинт, который жил в Азии,¹ учил, что этот мир создан не первым Богом, а той силой, которая значительно удалена от этой высшей и все превосходящей силы. Иисус, по его представлению, не был рожден девственницей, поскольку это невозможно, но был сыном Иосифа и Марии, как обычный человек, однако он далеко превосходил всех остальных людей в своей праведности, благоразумии и мудрости. После крещения Христос снизошел на него в виде голубя, как посланник той силы, которая превышает всего. Тогда он возвестил неведомого Отца и начал творить чудеса. Однако затем Христос снова покинул Иисуса, и тот страдал один и воскрес. Христос же не мог страдать, поскольку он душевной природы.

1.4.2. Карпократ и его школа

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

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

¹ По Ипполиту — учился в Египте.

(2) Душа, которая, подобно душе Иисуса, в силах отвергнуть творцов архонтов, получает аналогичную силу и творит то же самое. И поскольку они пришли к заключению, что они подобны Иисусу, некоторые из них даже утверждают, то они сильнее его и его учеников, таких как Петр, Павел и другие апостолы. Их души происходят из той же области, а поэтому также отвергают творцов этого мира, достойны той же силы и вернутся назад в то же место.

(3) Они славились своими магическими ухищрениями (*τέχναις μαγικαῖς*), заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (*φίλτρα καὶ χαριτήσια*), духами-союзниками,¹ «галлюциногенами» (*παρέδρους καὶ οὐειροπόμλους*) и другими злодействами (*κακουρήματα*).² Они утверждали, что обладают достаточной силой для того, чтобы победить как самих архонтов и создателей этого мира, так и все ими созданное (...).³

(4) ...Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами — это только людское мнение (*sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt*). После воплощения душа должна пройти через все образы жизни и испытывать все дела. И если человек в течение одной жизни не свершит не только все то, что запрещено произносить и совершать, но и то, о чем он не может даже помыслить или поверить, что кто-то в нашем государстве в силах совершить такое, не пройдет через все жизненные удовольствия и ничего не оставит неиспробованным, только в этом случае, покидая тело, он освободится и ничего не оставит позади. Поскольку, если что-то все-таки останется, то душа снова будет послана в тело.

... [*Притча, рассказанная Иисусом (Matt. 5:25), истолковывалась ими таким образом:*] «Противником» является один из ангелов этого мира, который зовется Дьяволом и занимается тем, что приводит души, которые покинули мир, к Князю (*ad principem*).⁴ Являясь первым из творцов этого мира, он передает эти души другим служащим ему ангелам, которые заключают их в тела. Тело ведь, говорят они, — это темница [для души] (*corpus*

¹ Ср. Валентин, фрагмент Е.

² Технический термин, противоположный *теургии*.

³ Здесь Ириней обвиняет карпократян «во всех», так сказать, «смертных», используя *абсолютно* те же слова, что и при описании безобразий Симона Мага и его последователей (*Adv. Haer. I 23, 4*). О Симоне свидетельствуют Юстин (*Apologetica*, 26, 1–3), на котором базируется Ириней, а также Ипполит (*Ref. VI 9, 3–18* (*μεγάλη ἀπόφασις*); 19,5; 20, 2–3), Климент (*Strom. II 52, 2*), Ориген (*Contra Celsum I 57*) и др. христианские авторы. Перевод этих свидетельств см. в предыдущем разделе. Судя по всему, Симон был довольно примечательным персонажем, и его воззрения действительно очень напоминают то, что нам сообщается о карпократянах, и содержат в себе характерно гностические элементы. Примечательно, что Симон не был никак связан с христианством, что лишний раз подтверждает гипотезу о нехристианском происхождении гностического мифа.

⁴ Ср. учение каинитов, о которых пишет Ириней (*I 31 1–2*), а также Тертуллиан (*Adv. Omn. Haer. 2*) и Епифаний (*Panarion 38 2–5*).

enim dicunt esse carcerem). И слова «Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего» они истолковывают в том смысле, что никому не избежать власти этих ангелов-творцов мира. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире прегрешения (εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματοῦσθαι φάσκοσι τὰς ψυχάς, ὅσον πάντα τὰ ἀμαρτήματα πληρώσιν). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который превышает ангелов, и в этом заключается спасение... (5) В их книгах написано, что Иисус приватно учил своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное — безразлично. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе.¹

(6) Они помечают своих учеников особым знаком за правым ухом. Некая Марцелина, которая прибыла в Рим во времена Аникета (ок. 154–165), была членом этой секты и совратила многих. Они сами называют себя гностиками. Они располагают изображениями Христа, некоторые из которых рисованные, а некоторые изготовлены из другого материала. Они говорят, что эти изображения изготовлены Пилатом в то время, когда Иисус был еще с людьми. И они помещают эти изображения вместе с мирскими философами, Пифагором, Платоном, Аристотелем и другими и поклоняются им как язычники.

Фрагмент из книги Епифана *О справедливости*

(Clemens, Strom. III 5, 2–8, 3)

(5.1) Последователи Карпократа и Епифана учили об общности жен, позоря тем самым имя Христа. (2) Епифан этот, чьи книги у меня есть, был сыном Карпократа. Его мать звали Александрой. По отцу он происходит из Александрии, по матери — из Кефалеи. Прожил он всего семнадцать лет, и в Самах, что в Кефалее, его почитали как бога. Здесь был храм из камня, посвященный ему, жертвенник, священная роща (τεμένη) и музей.² Жители Кефалеи собирались в этом месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славил его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями. (3) Его отец, помимо базового образования, научил его платонизму и преподавал знание (гносис) Монады,³ откуда и происходит ересь карпократиан.

¹ Διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα, κατὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων, πῆ μὲν ἀγαθὰ, πῆ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος.

² Учебное заведение?

³ Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Сле-

(6,1) В своей книге *О Справедливости* он говорит так: «Справедливость Бога это общность и равноправие (*δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωμίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος*). Как небо покрывает равномерно всю землю и все звезды ночью видны одинаково, так и Бог, подобно солнцу, которое является источником дня и отцом света,¹ освещает всех, кого он видит, в равной мере. А видит он всех одинаково, не различая между богатым и бедным, простолюдином и правителем, глупцом и разумным, женщиной и мужчиной, свободным и рабом. (2) Не исключает он и бессловесных животных, проливая (свет) в равной мере на всех тварей, не важно, злых или добрых, и таким образом устанавливает справедливость, поскольку никто не может иметь больше света, чем другие, или же утащить свет у своего соседа, чтобы у него было в два раза «светлее». (3) Как солнце способствует произрастанию пищи для всего живого, так и общая справедливость не обделяет никого. Все участвуют в равной мере в его справедливом разделении. Отдельному быку достается то же, что и всему их роду, отдельной свинье все, что положено свиньям, а отдельной овце — все, что причитается всему их роду, и так далее. (4) Итак, справедливость — это общность [всего]. Семена всех растений, согласно их родам, равномерно рассеиваются по земле и являются общей пищей для всех травоядных животных. Все это не подчиняется никакому закону, дано всем в равной мере и кружится в складном танце (*χορηγία συμφώνων*) под управлением того, кто все это произвел.

(7,1) Закон природе не писан (*οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμον*²), иначе бы его уже написали.³ Но нет, они осеменяют и рожают, кто как пожелает, поскольку [чувство] равноправия заложено в них самой справедливостью. Создатель всего и Отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по «глазу», чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внес никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. (2) «Закон же, — говорит он далее, — будучи не в силах пресечь людское неразумие, сам способствует беззаконию. Частная собственность

дует отметить, что имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу *Harocrates* (прообразом которого был египетский бог Гор), проводились в Кефалее. Подобие имени этого бога имени Карпократа могло навеять Клименту это сопоставление. Епифан означает «воплотившееся божество», что также служит намеком. Однако такое отождествление Епифана, сына Карпократа, с неким богом, вероятно, является ошибкой. Кроме того, судя по всему, Климент действительно читал некую книгу Епифана, из которой далее идет цитата.

¹ Буквально: «Бог — Солнце, источник дня и Отец, etc.» фактически показывает, что речь здесь идет о солярном культе. Далее в тексте эта метафора продолжает развиваться.

² Т. е. «закон, согласно которому следует размножаться».

³ *Μετεύροφη γὰρ ὄν* может означать также *записали (канонизировали) традицию или изменили*.

(ἡ ἰδιότης), поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом основании». Очевидно, он превратно понял слова апостола: «Через закон познаю я грех».¹ (3) Он полагает, что различие между «моим» и «твоим» произошло благодаря закону, так что плоды земли, вещи и жены перестали быть общими. «Общими он создал виноградники, не запрещая пользоваться ими ни воробьям, ни ворам. То же относится и к зерну, и к другим плодам. Именно это искажение принципа общности всего и утверждение частной собственности привело к идее воровства плодов и животных».

(8,1) И если Бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости. (2) Но те, кто воспитаны в таких обычаях, отрицают общность, которая объединяет все живое, говоря: «Мужчина должен жениться на одной женщине и жить только с нею». Но ведь каждый должен делиться всем, что имеет, со всеми так, чтобы каждый мог этим пользоваться. Так поступают все животные. (3) После этих слов, которые я процитировал буквально, он продолжает в том же духе и говорит следующее: «Сильный и неистребимый сексуальный инстинкт, который от природы присущ каждому мужчине и необходим для продления рода, не в силах уничтожить ни закон, ни обычай, поскольку это завет (δῶμα) Бога». (4) Как же он может числиться среди наших, отрицая закон и Евангелие столь явно? Ведь первое говорит: «Не прелюбодействуй», а последнее: «Тот, кто смотрит с вожделием, уже прелюбодействует». (5) «Не возжелай», — говорит в законе единый Бог, выражающий себя через закон, пророков и Евангелие. Именно он говорит: «Не возжелай жены ближнего».² «Ближним» для иудея является не иудей, скорее, они есть духовные братья. Значит, «ближний» относится к представителям других народов. Но как может не быть ближним тот, кто причастен одному духу? Авраам был отцом не только иудеям, но и другим народам.

(9,1) И поскольку прелюбодеяние и все бесстыдство, с ним связанное, каралось смертью, ясно, что это относится и к язычникам, чтобы всякий следующий закону мог услышать непосредственно от самого Господа: «Я же говорю вам, не возжелай!» Добавление личного местоимения я дополнительно усиливает этот запрет. (2) Карпократ же и Епифан являются боготборцами. Далее в своей пресловутой книге (я имею в виду *О справедливости*) Епифан говорит следующее: (3) «Законодатель, должно быть, шутит, когда говорит: “Не возжелай”, добавляя к этому еще более неразумные слова “имушества ближнего”. Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем дру-

¹ Rom. 7: 7.

² Exod. 20: 17.

гим существам? Высказывание “жены ближнего” выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем».

(10.1) Вот чему учат наши благородные карпократиане! Говорят, что они и им подобные — мужчины и женщины вместе — собираются на пиры, которые я не стал бы называть христианскими собраниями (*συνάγη*). И после насыщения,

К сытому приходит Киприда (ἐν πλησμονῇ τοι Κύπρις),¹ —

как говорится. Тогда они опрокидывают лампы, гасят свет, чтобы он не осветил их развратную справедливость (*πορικὴν δικαιοσύνην*), и совокупляются кто с кем хочет. Занимаясь групповым сексом во время ночных собраний, днем они требуют, чтобы каждая женщина, которую они пожелают, повиновалась закону, но не божественному, а установленному Карпократом. Такой же закон, как нетрудно догадаться, установлен Карпократом и для собак, свиней и козлов. (2) Подозреваю, что он превратно понял сказанное Платоном в *Государстве* о том, что жены должны быть общими. На самом деле это значит, что до замужества все женщины должны быть доступны каждому, кто их пожелает, подобно тому как театр открыт для всех зрителей, однако после замужества женщина принадлежит одному мужчине и не является общей собственностью.²

(11.1) Ксант в своей книге *О магах* говорит, что «маги допускали сексуальную связь со своими матерями, дочерьми и сестрами, разрешая такое совокупление по взаимному соглашению, не насильно или тайно, когда один мужчина берет себе жену другого». Думаю, что Иуда говорит именно об этой секте и ей подобных, когда пишет в своем Послании: «Так случится и с этими мечтателями», которые не видят истину открытыми глазами, и далее до слов: «...уста их произносят надутые слова».³

1.4.3. Сатурнин (Saturninus)

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 1–2)

Вослед за этими последними (Симоном и Менандром) следуют Сатурнин из Дафны в Антиохии и Василид. Учили они по-разному, один в Сирии, другой в Александрии. Как и Менандр, Сатурнин учил о едином и никому

¹ Euripides, fr. inc. 895.

² Cf. Rep. V 457 d. Такое толкование является полностью превратным. Платон допускает «коммунизм» только для правящего класса, где все имеют равный статус и вступают в связь только во время особых праздников, распределяя партнеров по жребию. Однако представители этого класса должны особенно строго воздерживаться от сексуальных излишеств. Впрочем, Климент не уникален в своей интерпретации, нечто подобное можно найти и у Эпиктета (II 4, 8–10).

³ Epist. Iudae 8–16.

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

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

1.4.4. Каиниты

(Irenaeus, Adv. Haer. I 31, 1–2)

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

(2) Кроме того, я собрал (collegi¹) их сочинения, в которых они призывают разрушить творение Матки (Hystera): именно так они называют ту

¹ Возможно, не указание на конкретное сочинение, а реконструкцию, которую Иринея «собрал воедино». Скорее всего, Иринея здесь просто пересказывает свой источник — какую-то ересиологическую сумму.

сущность, которая сотворила этот мир. При этом, как и для карпократиан, спасение, по их мнению, невозможно до тех пор, пока человек лично не испробовал всего. И с каждым греховным и непотребным делом связан некий ангел, который слышит их слова и поощряет к совершению наглого и нечистого акта.¹ Значимость каждого свершенного действия они скрепляют обращением к ангелу: «О, ангел! Я завершаю твою работу. Я доведу ее до конца». Согласно их доктрине, совершенным гносисом является бесстрашное исполнение таких действий, которые не позволительно даже упоминать.

(Tertullian, Adv. Omn. Haer. 2)

...Они славили Каина за ту силу, которая заключена в нем. Напротив, Авель был произведен низшей силой. Те, кто утверждал это, славили также и Иуду предателя, поскольку он принес многие блага человеческой расе... «Иуда, — говорят они, — заметив, что Христос собирался отказаться от истины, предал его, чтобы истина не была низвергнута». Другие возражают, говоря: «Поскольку силы этого мира не желали, чтобы Христос страдал, чтобы таким образом люди не получили спасения через его смерть, он предал ради спасения людей»...

МАРКИОН, КЕРДОН, АПЕЛЛЕС И СЕВЕР

Предварительные замечания

Маркион был современником Василида.² 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

¹ Et in unoquoque peccatorum et turpium operationum Angelum adsistere, et operantem audere audaciam et immunditiam inferred. — ...Некий Ангел присутствует при каждом деле. Наглость и нечестие, которым сопровождается это действие (то есть, бранные слова?), они совершают его именем.

² Сведения о нем содержатся, в основном, у Иринея (I 27, 1 sqq.) и у Климента (passim). Критике Маркиона отдельный трактат посвятил Тертуллиан. Подробнее см.: Aland B. Marcion. — Zeitschrift für Theologie und Kirche, 70, 1973, 420–447. Классическая работа: von Harnack A. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924.

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 неудивительно, в основном язычников, потомков Кайна, 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 в двух отношениях. В системе Маркиона нет никаких следов гностической мифологии, равно как и учения о спасении избранных по природе.

В числе предшественников Маркиона Ириной называется Кердона и его «неверного ученика» Апеллеса, которого Ипполит, впрочем, зачисляет в последователи Маркиона. Здесь же уместно поместить свидетельство о Севере, которого ересиологи помещают после Апеллеса. Эти авторы, в отличие от Маркиона, в гораздо большей степени гностики.

Несколько пространных выдержек из *Стромат* Климента, где речь идет о Маркионе и других раннехристианских гностических направлениях, см. в: Школа Валентина, с. 231–310.

1.4.5. Кердон

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

Кердон, который следовал за симонианами и прибыл в Рим во времена Гигина, девятого епископа со времен апостолов (ок. 138–142 г.), утверждал, что тот Бог, о котором говорит закон и пророки, отличается от Отца нашего Господа Иисуса Христа. Ибо первый известен, другой пребывает в тайне, первый справедлив, второй благ.

1.4.6. Маркион

(Irenaeus, Adv. Haer. 27, 2–3)

(2) Его последователем был Маркион с Понта, который развил свое учение, пороча того Бога, которого возвещают закон и пророки, называя его

творцом всех зол, причиной войн, непоследовательным и противоречивым. Иисус, посланный Богом, который превыше творца этого мира, пришел в телесном облике в Иудею во времена правления Понтия Пилата, прокуратора Тиберия Цезаря, для того чтобы те, кто жил в то время в Иудее, оставили пророков и закон и все дела того бога, который сотворил этот мир и которого Маркион называет Космократором. Кроме того, он обрезал Евангелие от Луки, удалив оттуда все, что касается рождения Господа, удалив многое из его учения, а именно все те места, в которых тот явно называет творца этого мира своим отцом... Он также удалил все послания апостола Павла...

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

1.4.7. Апеллес

(Hippolytus, Ref. VII 38, 1–5)

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

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

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

(4) Когда его распяли иудеи, он умер и воскрес на третий день и явился своим ученикам для того, чтобы показать им отметины от гвоздей, дабы они не подумали, что он был фантомом. (5) Тело, которое он им показал, он затем вернул земле... и вознесся к своему Отцу, оставив после себя семя жизни в мире, в своих учениках, которые верят в него.

(Tertullian, De anima 23)

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

(Eriphanius, Panarion XLIV 2, 6)

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

1.4.8. Север

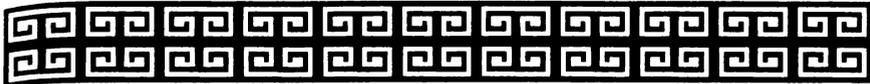
(Eriphanius XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9)

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

(3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неименуемой выси и Эоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда — Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное — с драконом... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека... На этом основании они полностью воздерживаются от вина.

(2, 1) Они утверждают, что женщина — это тоже дело рук Сатаны... поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Человек также наполовину от Бога, а наполовину — от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка, — злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой нижней части.

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



Глава 2

ВАСИЛИД И ИСИДОР

Предварительные замечания

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

Помимо создания оригинального учения о первопринципах, которое имеет много общего с гностическим мифом, но излагается совершенно по-разному Иринеем (а вслед за ним Епифанием, Филастером и Псевдо-Тертуллианом) и Ипполитом,² Василид был христианским теологом, серьезно занимался Писанием и сочинил многочисленные толкования на него. Он сочинял гимны³ и даже опубликовал свое издание Евангелия. Известно, что ему принадлежали 24 (!) книги *Толкований*, из которых сохранился всего один фрагмент. 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 Евангелие⁴ (вероятно, речь идет о труде типа *Диатессарона* Татиана или *Гексаплы* самого Оригена).

Почти все фрагменты из утраченных произведений Василида сохранены Климентом. Отношение Климента к Василиду, скорее критическое, нежели враждебное, оставляет надежду, что его свидетельствам можно доверять,

¹ Clemens, Strom. VII 106,4; Ieronymus, De Viris III. 21.

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

³ Canon Muratori 83.

⁴ Origen., Hom. in Luc. I; Hegemonius, Acta Archelai 67, 5.

тем более что они во многом совпадают с тем, что нам сообщают ересиологи. Однако проблема заключается в том, что отделить воззрения самого Василида от его последователей и критиков, базируясь на Клименте, практически невозможно. Один фрагмент Василида сохранен другим александрийским философом — Оригеном.

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

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

Философско-мифологическая система Василида, которую невозможно восстановить, основываясь только на фрагментах, излагается очень подробно Иринею и Ипполитом.¹ По Иринею, из нерожденного начала произошли шесть сил, которые породили целую иерархию ангелов. Низшие в этой иерархии создали мир. Их глава, иудейский Бог, пожелал подчинить иудейскому народу все остальные нации, так началась война. По этой причине высший Бог послал свой Нус, или Христа, для того, чтобы тот освободил верящих в него от власти ангелов. Он не страдал, но обманул иудеев, вместо себя предав им некоего Симона из Кирены. Симон был распят в его образе, а он посмеялся над палачами. Следовательно, нет смысла верить в Распятого (у Ипполита такого заключения не делается). Последователи Василида, по Иринею, увлекаются магией и ведут распущенный образ жизни. Свидетельства Ипполита и Климента это не подтверждают. Климент, правда, говорит, что последователи испортили учение самого основателя школы.

Согласно Ипполиту, Бог Василида воистину превыше бытия и мышления и поэтому называется не-сущим.² Мир возникает в прямом смысле из ничего, причем и сам сначала также является ничем, неким не-сущим мировым семенем, возможностью всего.

«В этом семени, — говорит Ипполит, — Богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать,

¹ Как и в случае с Валентином, Иринею рисует мифологическую картину, а Ипполит представляет учение Валентина скорее в платонических и пифагорейских тонах. Но, как это легко увидеть из текстов, каждый из ересиологов выполняет свою задачу, явно или неявно поставленную. Ипполит стремится все гностические школы возвести к греческой философии (приписывая, например, *Megale Apophasis* Симону Магу), а в глазах Иринея весь гносис напоминает Валентина.

² Особого внимания заслуживает в этой связи статья: *Whittaker John. Basilides on the Ineffability of God.* — *Harvard Theological Review*, 62, 1969, 367–371 (непечатано в: *Studies in Platonism and Patristic Thought.* London: Variorum, 1984. X.)

поскольку оно еще не проявилось, и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени, и в положенный срок должен был вырасти и развиться». При этом, по словам ересиолога, Василид «всячески избегает и боится говорить об эманации (πρόβολή)». Вместо этого... эти люди говорят: «Да будет свет, и стал свет». Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, точно так же не существует и то, о чем сказано. Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказало: «Да будет свет!»

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

Мышление Василида психологично, исторично и эсхатологично.¹ Александрийский мистик учит об обретении гносиса как о пробуждении внутренней природы человека. «Мы люди, а не свиньи!» — говорит он, по свидетельству Епифания, поэтому нам свойственно стремление ввысь, к тому, что лежит за пределами этого мира. Таким образом, гносис — это «знание себя», своей истинной природы, сокрытой в глубинах души. Примечательно, что он различает между душой и духом. Душа является, по его представлению, хотя и бессмертной, но всего лишь оболочкой, в которой обитает дух, неизреченное семя высшей природы. Истинное я — это только дух, душа же навеки обречена жить в этом мире. Она не может покинуть его, высшие сферы для нее столь же смертельны, как воздух для рыбы.

Мировая история делится Василидом на три этапа, причем кардинальным моментом является акт Откровения. Изреченное начало просвещает этот мир, точнее, тех, кто в силах понять. Причем и здесь Василид остается верным своему трансцендентализму. Мир устроен иерархично, и эта иерархия не может быть нарушена. Высшая сила ни при каких обстоятельствах не пересекает предела, который разделяет этот мир и тот. Благая весть является *информацией*, которая передается при посредстве нескольких заблаговременно установленных передатчиков. Эффект, который она производит, также носит чисто информационный характер: она приносит знание. Примечательно, что из этого сообщения следует, что по Василиду

¹ Об этом подробно говорит замечательный исследователь гносиса Жиль Куиспел: *Quispel G. Gnostic Man: The Doctrine of Basilides.* — *Gnostic Studies.* Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975. Vol. I. P. 103–133.

в мире не существует никакого конфликта, столь характерного для многих других гностических систем. Все предустановлено заранее и происходит мирно, эволюционным путем. В конце Василид рисует поистине мрачную картину. Мир будет избавлен от мук, но погрузится в вечное забвение и будет существовать вечно как механизм без боли и без Бога.

2.1. Василид и Исидор. Фрагменты и свидетельства

<i>Свидетельство</i>	<i>Источник</i>
1. Биографические и исторические свидетельства	Clemens, Strom. VII 106, 4; I 146, 1–4
2. Огдоада	Strom. IV 162,1
3. Уникальность мира	Strom. V 74, 3
4. Страх архонтов	Strom. II 36, 1
5. О смысле исповеди веры	Strom. IV 81, 1–87, 2
6. «Я в этом мире странник...»	Strom. IV 165,3
7. Прощение грехов	Strom. IV 153,3
8. Вера избранных	Strom. II 10, 1–3; 27, 2; V 3, 2–3
9. Перевоплощение души	Origen., In Rom. V 1
10. Фрагмент из первой книги <i>Толкований</i> Исидора	Strom. VI 53, 2–5
11. Фрагмент Василида о прилипающих страстях и выдержка из книги Исидора о прилепившейся душе	Strom. II 112,1–114,1
12. Мнение Василида о браке в изложении Климента Александрийского и выдержка из <i>Этики</i> Исидора	Strom. III 1, 1– 4,3

1. Биографические и исторические свидетельства

(Clemens, Strom. VII 106, 4)

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

(Clemens, Strom. I 146, 1–4)

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

2. Огдоада

(Clemens, Strom. IV 162, 1)

Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси,¹ пребывающие в определенном порядке в Огдоаде.²

Βασιλείδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

3. Уникальность мира

(Strom. V 74, 3)

Монсей, запрещая возводить алтари и святилища во многих местах, тем самым провозглашает не только тот факт, что мир создан единожды, как говорит Василид (μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης), но также и то, что Бог един (τόν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ .. θεόν), чего уже не найти у Василида.

4. Страх архонтов

(Strom. II 36, 1)

(35,5) «Страх Божий — начало мудрости» (Ps. 110: 10). (36,1) Интерпретируя эти слова, последователи Василида говорят, что Архонт, услышав слова Духа-служителя (τοῦ διακονουμένου πνεύματος),³ был потрясен,

¹ Ипостась, особая сущность, является здесь техническим термином. Ср.: Валентин, свидетельство В (Школа Валентина, с. 92), где также говорится об ипостасях.

² Структура Огдоады описывается Иринеем (I 24, 3). Кроме двух перечисленных ипостасей, в ней находятся Отец, Ум, Логос, Умеренность (Фронесис), Мудрость и Сила.

³ Cf. Excerpta ex Theotodo. 16, где Климент полагает, что речь здесь идет о Святом Духе, который валентиниане называют Духом Замысла Отца, а последователи Василида — Служителем.

не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, рас-
пределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей (φιλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκατα-
στατικῆς). Ведь [Бог] сущий надо всем (ὁ ἐπὶ πᾶσι) дает начало не толь-
ко космосу, но и разделению избранных [родов].

5. О смысле исповеди веры

(Clemens, Strom. IV 81, 1–87, 2)

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

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

(82, 1) Далее он говорит следующее:

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

это положение, нежели признать, что Провидение может быть злым.

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

Если вы оставите в стороне все эти рассуждения и укажете мне на какого-нибудь человека, говоря: «Вот он, наверно, грешник, поскольку страдает», — я вам отвечу, если вы в силах следовать за ходом моей мысли: «Он не грешил, но, как младенец, должен страдать». Однако если вы будете настаивать и далее, я вам отвечу, что на какого бы человека вы ни указали, он всего лишь человек, и только Бог праведен. Ибо, как сказал некто: «Никто не чист от грязи».¹

(2) Согласно Василиду получается, что душа согрешила в предыдущей жизни, поэтому страдает здесь; при этом избранные искупают грехи героически, посредством мученичества, а остальные очищаются каждый как придется. Как же это воззрение может быть верным, если оказывается, что от нас зависит, признаемся ли мы и понесем ли наказание? Ведь Провидение попустительствует и тем, кто отречется, согласно Василиду. (84, 1) Спросим его: а как же быть с исповедником, который схвачен? Он свидетельствует и страдает в силу Провидения или нет? Отрекшись, он избежит преследования. (2) Стремясь уйти от ответа и отрицая необходимость наказания для такого человека, но тем не менее утверждая, что наказание отрекшихся также происходит в силу Провидения, он тем самым невольно свидетельствует против своих же слов. (3) И что же остается тогда от той славной награды, которая ожидает на небесах пострадавшего за свое свидетельство? Если Провидение не позволяет грешнику пожать плоды греха, то это двойная несправедливость. Ибо оно не только не спасает того, кто претерпевает наказание ради праведности, но и помогает тому, кто стремится согрешить; ведь как только он замыслил это дело, оно предотвращает его совершение, тем самым давая несправедливую поблажку грешнику. (85, 1) Сколь нечестиво обожествлять дьявола и приравнивать Господа к грешному человеку! Дьявол искушает нас, зная кто мы, но не зная, согласимся ли мы следовать ему. Поэтому он пытается отвратить нас от веры, стремясь подчинить себе. И это все, что позволено ему, отчасти ради нашего собственного спасения, дабы мы извлекли пользу из заповедей, отчасти чтобы смутить того, кто стремится к обману и неизменно обламывается, отчасти же для наставления принадлежащих к Церкви и к стыду толпы, удивляющейся такой выдержке. (2) Если же исповедь сама по себе уже является наградой за страдание, а значит, и вера и учение, благодаря которым люди идут на это, также оказываются причинами страданий, — то можно ли придумать более абсурдное суждение? (3) О том же, что учение о душах,

¹ Job 14: 4.

якобы переселяющихся из тела в тело, также является измышлением дьявола, мы скажем в ином месте. Здесь же к вышесказанному добавим следующее. Где [у Василида] говорится о вере в награду за грехи, совершенные до принятия мук? Где любовь к Богу,¹ которую питает казнимый и претерпевающий за истину? Где говорится о награде исповеднику и о наказании отступнику? К чему правильное поведение, умерщвление плоти и воздержание от неприятия по отношению к любой твари?

Заповедь. Термин *δαπαντα*

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

Εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, *εἰν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπελήφαμεν τὸ ἡγαπητέναι δαπαντα*, ὅτι λόγον ἀποσφῆζουσι πρὸς τὸ πᾶν δαπαντα, *ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον <τὸ> μισεῖν μηδὲ εἰν*, θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ <αί> κολάσεις ἔσονται.

Одно из двух: либо гонения являются благим делом, происходящим по воле Бога, либо осуждаемые и преследуемые невиновны. (3) Ведь ничто в этом мире не происходит без воли Господа. Остается заключить, что все это случается с дозволения Бога (*μη κωλύσαντος τοῦ θεοῦ*), поскольку только так можно спасти и Провидение, и благость Божию. (87, 1) Избегая предположения, что он сам способствует осуждению (ибо так думать не следует), мы приходим к убеждению, что он не препятствует тем, кто вершит все это, однако грехи своих врагов неизменно обращает во благо. (2) «Разрушу стены, — говорит он, — и будет он попираем».² Провидение — это средство воспитания (*παιδευτικῆς τέχνης*) для большинства — за их личные грехи, а для Господа и апостолов — за наши.

6. «Я в этом мире странник...»

(Strom. IV 165,3)

«**Странник**, — говорит он, — **я на этой земле и чужак среди вас**». Странником в этом мире, согласно Василиду, избранный называет себя потому, что место ему от природы за пределами этого космоса.³

¹ Это примечание Климента очень точно подмечает особенность всех гностических учений: действительно, гностики никогда не говорят о любви.

² Is. 5: 5.

³ Cf. Gen. 23:4; Ps. 39: 12.

Πάροικος, φησίν, *ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν*. καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἶληψε λέγειν, ὡς δὲ ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν.

7. Прощение грехов

(Strom. IV 153, 3)

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

πλὴν οὐδὲ πάσας ὁ Βασιλείδης φησί, μόνους δὲ τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἀγνοίαν ἀφίενται.

8. Вера избранных

(Strom. II 10,1–11,2)

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

(Комментарий Климента)

Но если вера есть естественное преимущество нашей природы, то она уже не есть дело добровольного и непринужденного выбора. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как законное основание для вознаграждения или осуждения, ибо и то и другое возникает из естественной и внутренней необходимости, predetermined универсальной силой. В этом случае оказывается, что мы подобны неким неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от сил природы, а значит, желание наше, равно как и нежелание, predetermined заранее силою необходимости. Нет нужды тогда вдаваться далее в вопрос о том, что собой представляет это животное, наделенное желаниями, которое контролируется необходимостью и приводится

в действие некой внешней силой.¹ К чему тогда приведет раскаяние в неверии, за которым следует прощение грехов? Нет тогда и дара крещения, получаемого от Логоса, нет печати благословения, нет Сына, нет и Отца. И Бог становится не чем иным, как слепым распределителем природных даров, нисколько не заботящимся о началах спасения и о вере, возникающей в результате свободного волеизлияния.

(Strom. II 27, 2)

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

(Strom. V 3, 2–3)²

Тот, кто знает Бога по природе (*φύσει τὸν θεὸν ἐπίσταται*), как это представляет Василид, должен иметь разум превыше веры и царствия, и творение, равное по достоинству с творцом. Или, как он разъясняет, по сущности, по природе и по ипостаси, а не только по причастности к [его] власти. Он же говорит, что вера есть благо, присущее им от сотворения, а вовсе не в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов не являются необходимыми, поскольку спасение возможно по природе, как полагает Валентин, или же поскольку все избранные верят от природы (*τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος*), как думает Василид.

9. Перевоплощение души

(Origen., In Rom. V 1)

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

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

¹ Cf. Chrysippus, Fr. phys. 988 Arnim (SVF III).

² Более подробно см.: Валентин, свидетельство С 3с. Ср. также: Валентин, свидетельство С 3в (Школа Валентина, с. 94–96).

«Ego', — inquit (scil. Paulus), "mortuus sum"; coepit enim iam mihi reputari peccatum. Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est quod animae in alia atque corpora transfundatur, ex hoc apostoli dicto conatur adstruere».

«Dixit enim», inquit, **apostolus, quia «ego vivebam sine lege aliquando», hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.**

10. Фрагмент из первой книги *Толкований* Исидора

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

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

Многое из того, что написано в мирских книгах, можно найти и в книгах Божественной Церкви. Ведь универсальны эти речения от сердца, а закон написан в сердце (Jer. 31:33). И это есть возлюбленный народ — любимый им и любящий его.

(53) *Мирскими* он называет или иудейские книги, или же книги философов, делающие истину общедоступной.

Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так:

Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его демоном, и Аристотель² с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий демон. Они используют это пророческое суждение и поместили его в свои книги, не желая признать, откуда они его взяли.

И далее во второй книге своего сочинения он пишет:

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

¹ ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εὐεργητικόν *благодетельной*.

² Cf. Aristoteles, fr. 193 Rose.

И далее там же:

Многие из считающих себя философами пытались понять, что есть «крылатый дуб» и вышитый плащ на нем.¹ Эти теологические аллегории Ферекид позаимствовал из пророчеств Хама.

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

(Strom. II 113, 3–114, 1; см. Валентин, фр. E)

(112,1) Последователи Василида считают, что страсти прилипают к душе (*προσαρτήματα*). Некие духи первыми пристают к разумной душе, смущая ее и беспокоя, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи «волка», «обезьяны», «льва» или «козла». Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. (2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений (*φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη*), в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. (113,1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например, твердость алмаза.²

(2) (...) Если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов.³ (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе (*Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*) говорит в опровержение своих же положений буквально следующее:

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

¹ Cf. Strom. VI, 9,4, где приводится высказывание Ферекида: «Зас творит покров великий и прекрасный и на нем вышивает землю и Огена, и чертоги Огена». Смысл *ἡ ὑλόπτερος δρυς* не очень понятен. Grabe предлагает вместо *δρυς* читать *δρύου*, скребок по дереву, упоминаемый Аристофаном.

² Cf. E. de Faye. *Gnostiques et Gnosticisme* (Paris, 1925), p. 46, n.1, где отмечает сходство этого пассажа с Plato, Rep. 588 B.

³ H. Jonas сравнивает этот образ с аналогичным у Порфирия, Ad. Marc. 21 (The Gnostic Religion. Boston, 1963. P. 283).

(114, 2) Исидор, подобно пифагорейцам, полагает, что в нас сосуществуют две души... (3) Но и Валентин в одном из писем говорит о прилепившихся [духах] (περὶ τῶν προσαρτημάτων):

Существует только одно благое существо (cf. Mt. 19:17). Его свободная речь находит свое выражение в Сыне, и только через него одного может очиститься сердце, изгнав из себя всякого злого духа. (4) Ведь множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и каждый стремится совершить то, что ему свойственно, заставляя различными способами потакать недостойным желаниям. (5) По-моему, сердце чувствует себя как постоянный двор,¹ где полно щелей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливаются там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащим. (6) Как тот проходной двор, сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу (Провидения). Только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Блажен тот, кто имеет такое [sc. чистое — cf. Mt. 5:8] сердце, поскольку он узрит Бога.

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

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

(Clemens, Strom. III 1,1–4,3)

(1,1) Валентин и его последователи, возводя «сизигии» к вышней божественной эманации, одобряют брак. Последователи же Василида говорят следующее: «Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться

¹ Ипполит пересказывает этот образ в Ref. VI 34. Представление о том, что демоны населяют человека и используют его в своих целях, было довольно распространено

вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые же — в силу необходимости».¹ (2) И объясняют они [последователи Василида] это изречение так: «Некоторые [мужчины] по природе своей схожи с женщинами и следуют их привычкам. Таким лучше не жениться. (3) Они являются евнухами от рождения». «Евнухами по необходимости являются те теоретики и аскеты (οἱ θεωητικοὶ ἀσκηταί), которые ради того, чтобы быть достойными славы, укротили свои желания. Евнухами по необходимости являются также и те, которые по какой-либо причине подверглись кастрации.² Они становятся евнухами именно по необходимости, а не в результате разумного решения. (4) Те же, кто стали евнухами ради вечного царства, сделали рациональный выбор, стремясь таким образом избежать трудностей семейной жизни и проблем, связанных с самоограничением». (2,1) «Лучше жениться, чем гореть» и «ввергнуть свою душу в огонь»,³ «и день, и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание. Душа, которая тратит все силы на противодействие, отрезана от надежды». (2) «Поэтому, если твоя жена стерва — отступишь (ἀπέχου⁴), чтобы не лишиться тебе божественного благословения, — говорится в *Этике* Исидора. — А загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга.⁵ (3) И возможно, — говорится далее, — брак окажется для тебя благословением и позволит впредь поступать правильно и не оступаться. (4) Если же по причине молодости, бедности или земных наклонностей (κατωφέρης) ты откажешься выполнять завет и женишься, (не бойся) брат не отвернется от тебя». «Я вошел в храм, — как сказано, — и нечего мне опасаться». (5) Если же он отвернулся, скажи ему: «Брат, дай мне руку, помоги не грешить!» И тогда ты получишь помощь, совет и сочувствие (βοητήν καὶ αἰσθητήν), и если желаешь достичь блага, то достигнешь его». (3,1) «Иногда губы наши говорят: “Мы не хотим грешить”, но наши намерения совсем

в античности. Образ постоялого двора (или караван-сарая) см. также *Государство* Платона (Rep. 580 A 4f.), *Corpus Hermeticum* 16, 14; *Epist. Barnab.* 16, 7; Origen, *De principiis* III, 3, 5. Интересные детали см.: *Whittaker J.* ‘Valentinus fr. 2’ (*Studies in Platonism and Patristic Thought.* XXVI).

¹ Cf. Mt. 19:11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

² Некоторые исследователи полагают, что эта фраза является поздней глоссой.

³ I Cor. 7:9.

⁴ Пассаж довольно сложен, текст местами очевидно испорчен. В данном месте я следуя чтению, предложенному Hilgenfeldt и принятому Chadwick. Чтение манускрипта ἀντέχου, т. е. *борись*, в то время как Епифаний, который цитирует Климента, пишет ἀπέχου, *сдайся*. Таким образом, как же именно Исидор советует поступить со сварливой женой, остается непонятным!

⁵ Исидор советует, по-видимому, поступить так же, как Невыразимый Бог из мифа (см. свидетельство Епифания об учении последователей Валентина, *Papagion*, 31, 5, 5). Если к тебе пристает жена, удовлетвори ее и «успокойся».

нные. Такой человек не делает того, чего он желает, только потому, что боится ожидающего его наказания за содеянное. Некоторые вещи необходимы и естественны, некоторые же только естественны.¹ Одежда необходима и естественна, занятия же любовью естественны, но не необходимы».

(3) Я привожу здесь эту длинную цитату только для того, чтобы опровергнуть мнение тех последователей Василида, которые живут плохо, полагая, что им можно грешить и все позволено, поскольку они все равно спасутся в силу своей природы. Они думают, что грех их не коснется, поскольку они избраны, однако их предшественники никому не позволяли так поступать! (4) Так что нечего им прикрываться одеждой Христа, а вести себя более развратно, чем язычники, позоря его имя своими делами. «Такие люди есть лжеапостолы, лукавые деятели», — и далее, — «но конец их будет по делам их».² (4,1) Самоограничение есть презрение плоти и следование Богу.³ И самоограничение касается не только сексуального следования, но и всего того, что душа чрезмерно вожделеет, будучи не в силах ограничить себя только необходимым. (2) Самоограничение касается и речи, и имущества, и их употребления, и вообще всякого желания. Оно не только учит нас искусству благоразумия, но и предоставляет нам его как особую силу и божественный дар. (3) Следует сказать, что мы думаем обо всем этом. Мы считаем благословенными тех, кто воздерживается от секса, если это досталось им как Божий дар, и уважаем тех, кто женится только один раз. Мы считаем, что следует сопереживать ближнему и «разделять бремя» с тем, кто думает, что стоит прочно, а в действительности готов упасть.⁴ И именно о второй женитьбе апостол сказал: «Если ты в огне — женись».⁵

2.2. Учение Василида по Иринею

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3–7)

(3) ...Он полагает, что Нус (Ум) произошел от нерожденного Отца. От него произошел Логос, от Логоса — Фронесис (Разумение), а от нее — София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми и которые создали первое небо. Аналогичным образом, от этих первых ангелов происходят вторые и порождают второе небо, от них третьи и так далее, вплоть до числа 365. Поэтому в году 365 дней, по числу небес. (4) Ангелы, которые обитают на последнем небе, том, которое мы видим, создали этот мир и разделили между собой

¹ Эта часть добавлена издателем, как необходимая по смыслу.

² 2 Кор. 11: 13–15.

³ Выдержка из какого-то стоического источника. Cf. SVF III, 11.

⁴ Cf. Gal. 6: 2.

⁵ 1 Кор. 7: 9.

землю и власть над народами. Главным среди них был тот ангел, который правил иудеями. И когда он захотел подчинить власти своего народа все остальные, другие ангелы восстали против него и настроили против евреев все остальные нации.¹

Нерожденный и безымянный Отец, видя, к чему ведут их распри, послал первородный Нус, именуемый Христом, для того чтобы он спас всех тех, кто верит в него, от тех сил, которые создали мир. Для их (принадлежащих ангелам) наций он явился в образе человека и сотворил много чудес. Соответственно, он не страдал, вместо него это проделал некий Симон из Кирены, который нес за него крест. Он изменил вид этого Симона так, что все думали, что это Иисус, и распяли² его по незнанию и в результате ошибки.³ Сам же Иисус принял облик Симона и присутствовал при этом и смелся над архонтами.⁴ Поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, он мог изменять свой облик по желанию, и так он вознесся к тому, кто послал его,⁵ невидимый для них и неуловимый. Все те, кто постиг это, освободились от власти архонтов. Следует исповедовать не распятого, но того, который пришел в этот мир в образе человека, по видимости, был распят, именовался Иисусом и был послан Отцом для того, чтобы с помощью этого плана разрушить дела творцов этого мира. Тот же, кто исповедует распятого, все еще находится под властью тех, кто создал тела, а отрицающий это свободен от них и постиг замысел нерожденного Отца.

(5) Спасение возможно только для души, тело тленно по своей природе. Он говорит, что пророчества происходят от правителей этого мира, а закон установлен непосредственно тем, кто вывел свой народ из Египта. Следует пренебрегать всеми жертвоприношениями, предлагаемые идолам, взирать на них без страха и, не сомневаясь, использовать себе на пользу. Они с удовольствием участвуют в различных языческих праздниках. Они также практикуют магию, заклинания, заговоры, вызывание духов и тому подобное. Они изобретают имена для ангелов, утверждая, что эти, мол, принадлежат первому небу, эти — второму и т. д. Так они истолковывают все ангельские имена всех этих 365-ти ложных небес. Имя мира, в который снизошел Спаситель и который он покинул, называется Kaulakau.⁶

¹ Это может быть толкованием на Ps. 2: 2. Ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 2 (Сатурнил); I 30, 5 (Офиты).

² Это примечательное развитие евангельского сюжета может быть толкованием места из Mt. 15: 21–24, где упоминается Симон, а затем говорится: «...и они распяли его». Ср. т. ж. Второй трактат великого Сета (NH VII 2, p. 365).

³ Ср. I Cor. 2: 8: «...божественная София, «которую ни один архонт этого века (эона) не знал, поскольку если бы знали, не распяли бы Господа славы».

⁴ Ср. Ps. 2: 4: «Тот, кто обитает на небе, посмеется над ними, и Господь будет потешаться над ними».

⁵ Ср. Joh. 20: 17; 7: 33; 16: 5.

⁶ Об этом имени упоминается также в связи с наассенами (Hippolyt., Ref. V 8, 4); cf. Eriphianus, XXV 3, 6.

(6) Тот, кто знает имена всех ангелов и их происхождение, становится невидимым и недостижимым для этих ангелов и сил, так же как и Kaulakau. Они станут так же невидимыми, как и сын невидимого Отца, и смогут пройти через все эти области ни для кого невидимыми. «Ибо ты знаешь их всех, — говорят они, — а они не знают вас». По этой причине они всегда готовы отказаться и не склонны исповедовать Имя, стремясь выглядеть как все. Не многие способны постичь это учение, но один на тысячу и два на десять.¹ Они говорят, что иудеев уже нет, а христиан еще нет. Их таинства они хранят в секрете и никому не открывают.

(7) 365 небес они располагают так же, как это делают астрологи. Они принимают их «теоремы» и используют их для своих целей. Главой всего является Abrasax, число которого — 365.²

2.3. Учение Василида по Ипполиту³

(Hippolytus, Ref. VII 20, 1–27, 13, с сокращениями)

Трансцендентное начало и мировое семя

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

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

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

¹ Ср. Евангелие от Фомы, 23. Об этом говорит и Епифаний (Panarion, XXIV 5, 2; 4, 7, 6)

² Это слово означает число 1+2+100+1+200+1+60.

³ Ипполит очень часто переходит с прямой речи на косвенную, говоря то от имени Василида, то от имени его последователей, перемежая повествование своими комментариями. По этой причине текст выглядит очень путанно. Мне представляется, что каждое утверждение Ипполита типа: Василид говорит: «Я полагаю...» и тому подобное, не следует понимать буквально. Несомненно, Ипполит использует некий текст, однако скорее пересказывает его, нежели цитирует. Я предпочитаю при переводе использовать косвенную речь. Текст очень сложен (не только грамматически, но и по смыслу) и содержит много повторений, поэтому я позволил себе его немного адаптировать.

названы. Поскольку одинаковые названия для различных вещей приводят только к путанице и ошибкам...¹

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

(3) Это мировое семя включает в себя все, как горчичное зерно, несмотря на свой малый размер, включает в себя и корни, и стебель, и ветви, и бесчисленные листья и семя, которое само происходит из этого семени и, в свою очередь, дающее начало другим растениям. (4) Так несущий Бог создал несущий мир из несущего, поместив и посеяв одно-единственное семя, которое включает в себя всю семенную смесь мира (τὴν πανσπερμίαν τοῦ

¹ *Ἦν, φησί, ποτέ <ὄτε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ «οὐδέν» ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυπονοήτως <καί> δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὅλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησίν], ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησίν, ἐκείνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον, <ὃ «ἄρρητον»> ὀνομάζεται· «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκείνο δὲ οὐκ ἄρρητον. καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον «οὐκ ἄρρητον» ὀνομάζεται, ἀλλ' ἔστι, φησίν, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου».

Οὐδὲ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησίν, ἐξαρκεῖ τὰ ὀνόματα-οὕτως ἔστι πολυσχιδής-, ἀλλ' ἐπιλέλοιπε· καὶ οὐ<δέν τι μᾶλλον> δέχομαι, φησί, κατὰ πάντων <πραγμάτων> εὐρεῖν κυρίως ὀνόματα. ἀλλὰ δὴ <δεῖ> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὀνόμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν· ἢ γὰρ ὁμωνυμία ταραχὴν, <φησίν,> ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκρωμένοις.

² *Ἐπεὶ <οὐν> οὐδέν, <φησίν, ἦν,> οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερ- <εστέρ>ως πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, <ὄ> οὐκ ὦν θεός-ὄν Ἄριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα-ἀνοήτως, ἀναισθήτως, ἀβουλ<ή>τως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ «ἠθέλησε» λέγω, φησί, σημασίας χάριν <τὸ> ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθήτως· «κόσμον» δὲ οὐ τὸν κατὰ διαιρέσιν γεγενημένον καὶ ὕστερον κατὰ πλάτος διεστώτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου.

κόσμου). Или, чтобы пояснить то, что они хотели этим сказать, представьте себе яйцо пестрой и многоцветной птицы, например, цесарки или какой другой птицы. Хотя она только одна, но в ней одной уже содержатся формы многих и разноцветных и разнообразных вещей. Так, они говорят, несущее семя, помещенное несущим богом, уже содержало в себе все многообразие и разнообразие семенной смеси мира.

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

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

Возникновение умопостигаемого мира. «Три сыновства»

(7) Рассмотрим теперь, что, по их представлению, возникло из мирового семени первым, что вторым, а что третьим. В семени, говорит он, содержалось трехчастное сыновство (υἰότης τριμερής), которое во всех отношениях единосушно этому несущему богу и которое возникло из ничего.

Из этих сыновств первое было легким, второе — более плотным, а третье нуждающемся в очищении. (8) Легкая часть, немедленно после того, как семя было извергнуто несущим (ἦν πρώτην καταβολὴν ὑπὸ τοῦ <ὄκ> ὄντος), выделилась и воспарила вверх, с огромной скоростью, как «на крыльях мысли», как говорит поэт,¹ и достигла несущего. Ведь все сущее стремится к этому несущему тем или иным образом, поскольку оно прекрасно и великолепно.² (9) Более плотная природа, которая еще оставалась в семени, стремилась повторить этот путь, однако не могла этого сделать, поскольку ей не хватало той легкости, которая была характерна для первой природы. (10) Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре*,³ однако называет он их не крыльями, но Святым Духом. Польза от такого соединения была обоюдною. (11) Действительно, если отделить крылья от птицы, то они не полетят сами по себе, но и птица без крыльев также не птица. Так и сыновство было вознесено Духом, как крыльями, а Дух, эти самые крылья, также вознесся вместе с ним. Но когда они приблизились к легкому сыновству и несущему богу, который сотворил все из небытия, это сыновство уже не могло более пользоваться услугами Духа, поскольку его природа отличается от той, которая объединяет все три сыновства. (13) Как чистый и сухой воздух смертелен для рыбы, так и для Духа то место, более невыразимое, чем невыразимое и совершенно неминуемое, где обитают бог и сыновства, было неприемлемо. Так сыновство оставило Дух на границе той благословенной области, о которой невозможно помыслить и которую нельзя описать словами... (16) Все, как он говорит, стремится вверх, и нет ничего такого, что было бы столь глупым, чтобы сверху стремиться вниз. Третье сыновство осталось в семени, также получая от этого обоюдную пользу, однако об этом речь пойдет в соответствующем месте.

(23, 1) Когда первое и второе сыновства поднялись вверх, Святой Дух остался там, где мы сказали, в качестве тверди,⁴ между этим миром и тем, что за его пределами. (2) Так все вещи разделены Василидом на две основные и взаимосвязанные части. Первая называется миром (космосом), а другая — сверхмирным (ὑπερκόσμια). И в качестве границы между ними располагается Дух, который свят и сохранил аромат сыновства...

Великий архонт

(3) После того как таким образом утвердилась твердь, из семени и ее оболочки выделился⁵ и родился великий архонт (правитель) и глава мира, красоту и величие которого невозможно описать, поскольку он неизречен-

¹ Homer., Od., VII 36.

² Cf. Hippol., Ref., V 7, 9; 10, 19 (наассены).

³ Phaedrus, 246a.

⁴ Gen. I: 7.

⁵ Cf. Ref. V 9, 1 (наассены).

ней неизреченного, сильней сильного и мудрей мудрого и прекрасней всего того, что только можно представить. (4) Он поднялся, взлетел вверх и в скором времени достиг тверди, решив, что это предел движения вверх и ничего более не существует за ее пределами. И действительно, он был мудрее всего, что лежит внизу... за исключением того семени, которое еще осталось в оболочке, но ему было неизвестно, что оно мудрее и благороднее, чем он сам. (5) Решив, что он здесь главный, и будучи прекрасным зодчим, он принялся за работу и начал строительство мира. Для начала из того, что внизу, он создал себе помощника, сына, который, однако, оказался лучше, чем он. (6) Ибо несущий бог замыслил все это от начала, когда закладывал мировое семя. Когда он увидел своего сына, он был очень удивлен, поражен и озадачен. Его сын был столь прекрасен, что он посадил его справа от себя.¹ (7) То, что называется ими Огдоадой (восьмым небом), и является седалищем великого архонта. Небесная или эфирная область была устроена демиургом, однако его сын содействовал и помогал ему, будучи в действительности более мудрым.

(24, 1) ... (2) Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же, душа является энтелехией естественного органического тела (*σώματος φυσικῆ ὀργανικῆ ἐντελέχεια*). Вот и получается, что как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом. (3) Итак, весь подлунный мир² управляется и направляется энтелехией архонта. Ибо в этом месте эфир отделяется от воздуха. Когда эфирный мир был полностью обустроен, из семени возник другой архонт, выше, чем все, находящееся под ним, за исключением того семени, которое еще осталось, а также великого архонта. Этого архонта они также называют невыразимым. (4) Место этого (архонта) называется Гебмадой (седьмым небом), и он управляет и порождает все, что находится там. Он также породил себе сына из семени, и этот сын также оказался мудрее, чем он сам. (5) То, что осталось в этой области, состоит из оболочки семени и самого семени. И все, что происходит, естественным образом происходит так, как это было предусмотрено тем, кто задумал будущее, определив для всего сроки, форму и способ осуществления. Роль управителя и оформителя во всем этом ничтожна, поскольку для осуществления всего предустановленного достаточно было исходного замысла.

Мировое семя

(25, 1) Когда весь мир и то, что за его пределами, было оформлено и не было ни в чем недостатка, нетронутым осталось еще семя третьего сыновства... и ему также было необходимо вернуться в то место, которое находится за тем пределом, который образовался в результате вознесения Духа,

¹ Cf. Ps. 110: 1.

² Вероятно, ошибка Ипполита, поскольку обычно восьмое небо обычно считалось простирающимся до сферы неподвижных звезд.

к легкому сыновству, второму, которое его имитирует, и самому несущему. «Все творение... ждет откровения сына Бога» (Rom. 8: 19.22). (2) «Сын, — говорят они, — означает наше духовное Я, которое осталось здесь для того, чтобы направлять, учить, исправлять и совершенствовать наши души, которым суждено оставаться здесь». «До Моисея от Адама правил грех» (Rom. 5: 13) означает, что в это время правил великий архонт, власть которого не распространяется выше тверди, и он думал, что за пределами этой тверди ничего нет. Ибо все хранилось в глубокой тайне... (4) В это время правил также и глава Гебдомады. (Огдоада невыразима, а Гебдомада выразима.) Именно глава Гебдомады говорил с Моисеем... (5) От него же происходят все пророчества до прихода спасителя.

Поскольку мы, дети Бога, должны быть спасены, ... в этот мир пришла Благая Весть (Евангелие) и последовательно прошла через все власти, силы и господства, и все имена были названы. (6) Она пришла на самом деле, хотя ничего не нисходило свыше и благословенные сыновства не покидали непостижимого, благого и несущего Бога. Подобно увеличительному стеклу (ὁ ἰσθθᾶς ὁ Ἰυδικός), которым можно зажечь огонь на расстоянии, эти силы из бесформенности оболочки семени воспарили непосредственно к высшему сыновству. (7) Сын великого архонта, как лупа, способен был получать мысли сыновства, минуя твердь... (26, 1) Так Благая Весть, которая происходила от сыновства, через сына, сидящего одесную отца, достигла самого великого архонта, и он узнал, что не является богом этого мира, но сам рожден... и он раскаялся и испугался, и понял свое незнание. Поэтому и говорится, что страх Господа начало мудрости (Ps. 111: 10; Pgov. 1: 7). Он начал набираться мудрости, и его сын объяснил ему, кто такой несущий, что такое сыновство, кто такой Святой Дух, как был оформлен космос и как (или «где») произойдет восстановление всего (ποῦ ταῦτα <λάττα> ἀποκατασταθήσεται)... так он осознал грех, в который впал, возвеличивая себя. После того как наставления получил великий архонт, это знание было открыто всей Огдоаде. Так таинство стало известно небесной сфере.

Затем Благая Весть распространилось в Гебдомаду... (5) Сын великого архонта передал сыну архонта Гебдомады тот свет, который он сам получил от сыновства. Этот сын точно так же передал это знание своему отцу, и тот раскаялся. (6) ...¹ (7) После того как это случилось, настало время просветить ту бесформенность, которая воздействует на нас, и великое таинство, скрытое от века, открыть тому сыновству, которое было оставлено как выкидыш...

¹ Далее следует рассуждение о 365-ти небесах и имени Abrasax, в точности соответствующее тому, что написано у Иринейя (см. выше). Учитывая неуместность этого высказывания здесь, естественно предположить интерполяцию.

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

Восстановление всего

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

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



Глава 3

ГНОСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И МИФ О ПАДШЕЙ СОФИИ

3.1. Барбело-гносис

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

(1)... Некоторые постулируют (в начале) нестареющий и девственный Эон, именуемый Барбело (Barbelon, Βαρβηλόθ), а внутри этого духа — Отец, которого невозможно назвать (или у которого нет имени) и который пожелал явить себя Барбело. Однако эта Мысль (Εννοια), только появившись, сразу же спросила о Промысле (Prognosis). Когда появился Промысел, они спросили о Нерушимости, и она появилась, а за ней таким же образом возникла Вечная жизнь. Барбело радовалась, глядя на их Величие, и эта ее Концепция породила Свет, подобный ей. Так возникло просвещение (озарение), и таково начало всего остального.

Когда Отец увидел этот свет, он помазал его своей благодатью. Именно так возник Помазанник (Христос). Он пожелал себе помощника, и ему был дан Ум (Нус). Кроме того, Отец произвел Логос. После этого был заключен союз Мысли и Логоса, Нерушимости и Христа, Вечной жизни и Воли (Thelema), Ума и Промысла. И все они радовались и славили Свет и Барбело.

(2) После этого, по их словам, Мысль и Логос произвели Самородного (Autogenes), который почитался как представление великого света, и все подчинялось ему. Вместе с ним возникла Истина, и они составили между собой союз. От Христа, который является светом, и Нерушимости возникли четыре светоносных (начала) — Благодать (Charis), Желание (Thelesis), Понимание (Synesis) и Разумение (Phronesis), чтобы расположиться около Самородного. Благодать была соединена с первым великим светом, которого они считают Спасителем и называют Armoges. Желание соединилось со вторым светом, которого называют Raguhel, Понимание — с третьим, именуемым David, Разумение — с четвертым, Eleleth.¹

¹ Рагуэль — это ангел (в ветхозаветной книге Tobit), Давид известен как царь и псалмопевец. Остальные имена неизвестны.

(3) Когда все это было сделано, Самородный (Autogenes) произвел совершенного, истинного человека, которого они называют Adamas, поскольку он «не доминирующий» (он сам и те, кто произойдут от него¹). Armozel отделил его от первого света. Самородный произвел также Совершенное знание (Гносис) и соединил эту (сущность) с Человеком, и так он познал того, кто превыше всего. Девственный Эон подарил ему Непобедимую силу. И все они радовались и славили великий Эон. Так появились, по их словам, Мать, Отец и Сын. От Человека и Знания возникло Древо, которое также называется знанием.

(4) От первого из ангелов, которые стоят около Самородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Prunicus. Когда она увидела, что все остальные, кроме нее, имеют пару, она начала искать, с кем бы соединиться. Однако не найдя никого подходящего (в плероме), она расширилась и взглянула в низший мир, надеясь найти кого-нибудь там. Тогда она отпрянула назад (exsiliit), не только потому, что никого там не обнаружила, но и потому, что испугалась, поскольку сделала это без разрешения Отца. Тогда в простоте и из благих побуждений она произвела существо, которое отличалось неведением и неразумием (предрассудком — Ignoratio et Audacia). Это ее порождение стало Проархонтом и демиургом этого мира. Он украл у своей матери силы и отправился в нижний мир и создал небесную твердь, в которой и обитает. А поскольку он есть Неведение, то он породил также подлежащие ему силы — ангелов, твердь и все земное. Затем он соединился со своим неразумием, и так возникли Злоба, Зависть, Ревность, Мечь и Страсть. Увидав все это, мать София в печали удалась и поселилась в высшем мире, если отсчитывать снизу, в Огдоаде, на восьмом небе. После этого он решил, что он здесь один, и произнес: «Я — Бог ревнивый (Exod. 20: 5), и нет никого, кроме Меня (Is. 45: 5; 46: 9)».

3.2. «Офиты»

(Irenaeus, Adv. Haer. 30, 1–15)

(1) Другие² же говорят следующее. (В начале) был первый Свет в силе Бездны, благословенный, нерушимый и беспредельный. Он был Отцом всего, именуемый Первым Человеком. От него произошла Мысль (Ennoia),

¹ Или «он сам и его происхождение».

² Согласно Феодориту (Haer. Fab. I 14), их называют «сетианами или офитанами или офитами», однако у Иринея гностический миф, как легко видеть, *продолжается*, правда, несколько отличаясь от предыдущего. Об офитанах и диаграмме, которой они иллюстрировали свой миф, подробно рассказывает Цельс (ар. Origen., Contra Celsum, VI 24–38), причем эти офитане, по его словам, базируются на мистериях Митры. Иринея связывает офитов с каинитами (о них см. в разделе о ранних

его сын, выразивший эту мысль, который называется Сыном Человека или Вторым Человеком. Под ними располагался Святой Дух, а под ним — отдельные элементы: вода, тьма, бездна и хаос. Над ними всеми рожден Дух, называемый Первой Женщиной (Gen. 1: 2). Затем, как они говорят, отец и сын оба возрадовались, глядя на красоту этой женщины, и, послав ей свет, произвели он нее нерушимый свет, третьего Человека, именуемого Христом, сына первого и второго человека и Святого Духа, первой женщины, которую они называли матерью жизни (Gen. 3: 20).

(2) Однако она не в силах была удержать всей полноты излившегося в нее света, и он пролился слева. Так что только Христос является ее (истинным) сыном, будучи правым, а потому вошедшим вместе с ней в нерушимый зон. И это было подлинное собрание («церковь»), созвучие, соединение, и единение отца всего, первого человека, его сына и вышеупомянутой женщины.

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

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

христианских гностических школах), то же самое говорит Ориген об офиадах (вполне вероятно, под влиянием Иринейя). Как эти «змеепоклонники» соотносятся с насасанами Ипполита — это проблема. Ясно однако, что для них змей — это отрицательный персонаж.

(5) Они дают этим существам такие имена. Первый, который произошел от матери, называется Ялдаваоф (Ialdabaoth),¹ его сын Iao, затем — Sabaoth, Adoneus, Eloeus (Elohim?), Oreus (Horeus, Or, «свет») и, наконец, Astaphaeus. Эти «небеса, славы, силы, ангелы и творцы» расположены в определенном порядке на небесах, невидимо для нас, и управляют небесами и землей. Ялдаваоф отверг свою мать, когда создал их всех... они же, только родившись, начали оспаривать у него права на первое место. Видя все это, в печали и отчаянии он опустил взор вниз и увидел материю. Воспылав к ней желанием, он произвел сына. Этот сын был его Нусом (Умом),² изогнутый, как змей (Gen. 3: 1). От него произошли дух, душа и все телесное. Он же породил забвение, ненависть, ревность, зависть и смерть. Они говорят, что этот змееподобный ум еще более извращен, чем его отец, и пребывает с ним на небе и в раю.

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

(7) Сгорая от ревности, Ялдаваоф решил найти способ лишить человека его силы и для этого создал женщину из своего разума. Однако Runicus незаметно для него лишила ее силы. Тут пришли другие и, пожелав ее красоты, назвали ее Евой и зачали с ней детей, которых называют ангелами. При помощи змея мать решила соблазнить Адама и Еву, чтобы они преступили закон, установленный Ялдаваофом. Ева, услышав предложение от сына бога, тут же ему поверила, и они испробовали плод того дерева, которое Ялдаваоф приказал им не трогать. Сразу же после этого они постигли ту силу, которая над ними, и попытались скрыться от своих творцов (Gen. 3: 1–7). Радуюсь, что план удался, Runicus снова воскликнула, что Ялдаваоф солгал, называя себя отцом; когда же он сделал несовершенную копию первого мужчины и первой женщины, он согрешил еще раз.

¹ Это имя обычно выводят из Jalda bahuth (сын хаоса), однако точная этимология не ясна.

² Или Nun, буква алфавита.

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

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

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

(10) Ялдаваоф, разозлившись на них за то, что они не почитают его как отца, послал на них потоп, дабы уничтожить их всех разом. Однако и здесь его планы были нарушены Софией, которая спасла тех, кто был с Ноем, поскольку они еще сохранили в себе следы ее света. Благодаря этим следам (света) мир еще раз был наполнен людьми (Gen. 9: 1). С одним из этих людей, Авраамом, Ялдаваоф заключил сделку, пообещав ему, что если его род будет служить ему, то он даст ему в наследие всю землю (Gen. 15). Он же помог Моисею вывести их из Египта и дал им закон, назвал иудеями и установил семь праздничных дней,¹ дабы они славили Гебдомату. И каж-

¹ Текст испорчен. Возможно, «семь богов».

дый из них избрал себе по глашатаю, дабы они славили его как бога и таким образом через пророков в них поверили и остальные народы.¹

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

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

Узнав об этом, нижняя София [Ахамот] объявила о его приходе через Иоанна и подготовила омовение в знак раскаяния (крещение). Она же заранее подготовила Иисуса и очистила его, чтобы через ее сына Ялдаваофа² Иисус смог объявить о Первой женщине. Затем, нисходя через семь сфер, Иисус последовательно лишил все эти силы света, поскольку весь свет сам притягивался к нему. Прежде всего Христос надел на себя свою сестру Софию, и они радовались, наконец соединившись и получив утешение друг в друге. Поэтому их называют женихом и невестой (Ю. 3: 29). Иисус был рожден девой силою бога, более мудрым, чистым и праведным, нежели другие люди (Лс. 2: 40; 52). Христос в объятиях Софии (3: 22) вошел в него, и так родился Иисус Христос.

(13) Многие из учеников Иисуса так и не поняли, что в него вошел Христос. Однако после того как это случилось, он явил силу и начал творить чудеса, лечить и учить о неведомом Отце и открыто заявил, что он сын Первого человека. Архонты и их отец возненавидели его и заставили своих людей казнить его, однако перед смертью Иисуса Христос и София покинули его и удалились в неурушимый Эон. Христос не совсем покинул его, но послал силу, которая воскресила его тело. Тело это было духовной и психической природы, материальные же элементы остались в земле. Одни ученики его не признали и даже не подозревали, благодаря чьей силе Иисус восстал из мертвых. Среди других учеников распространилось ложное убеждение, что он восстал в физическом теле, не зная, что «плоть и кровь не владеет царством Бога» (I Cor. 15: 50).

(14) Нисхождение и восхождение Христа, по их словам, подтверждается и тем фактом, что ни один из учеников не свидетельствует о каких-либо чудесах, совершенных Иисусом до его крещения и после воскресения. Те из

¹ Далее перечисляются пророки и говорится, какому ангелу они служат.

² София хотела также спасения и этого своего сына.

учеников, которые не знали, что Иисус соединился с Христом, а нерушимый Эон с Гебдомადой, считали его тело «психическим». После смерти Иисус оставался на земле еще 18 месяцев, и когда его разум вернулся к нему, он открыл истинную доктрину тем из учеников, которые способны были понять столь великие таинства (Мк. 4: 11), а после был взят на небо. Там Иисус сидит справа от своего отца Ялдаваофа, принимая те души, которые познали его. Его отец не знает об этом и даже не видит его, и чем больше душ приобретает Иисус, тем сильнее страдает отец и тем слабее становится, поскольку последние силы покидают его. Все меньше душ остается, которые он мог бы послать в мир. Остаются лишь те, которые сохранили в себе его дыхание.

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

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

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

3.3. «Сетиане»

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

¹ После этого тонкого анатомического наблюдения Ириной говорит о каинитах (см. в отдельном разделе).

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

(1, 3) ...они хвалятся тем, что происходят от Сета, сына Адама, ...они даже называют его Христом и уверяют, что он был Иисусом. (4) Этот мир, по их представлению, создан не высшей силой, но ангелами... (2, 4) Мать или Женщина узнала, что Каин убил Авеля, и позаботилась о том, чтобы родился Сет, и поместила в него свою силу и ту искру, которая была послана свыше для утверждения семени и основания мира. (5) Целью этого действия было утверждение избранной расы и семени, так, чтобы через него настал конец тем силам, которые создали этот мир и двух первых людей...

(3, 1) Однако со временем эти расы мешались... и, видя великое смешение и беспорядочные страсти, которые обуяли ангелов и людей... та же Мать устроила потоп, дабы уничтожить всех людей другой расы... однако ангелы обманули ее и тайно провели на ковчег Хама, так сохранив свое семя...

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

(5, 1) Они сочинили много книг, приписывая их великим людям. Они говорят, что семь книг написаны самим Сетом, другую книгу они называют «Аллогенос (Инородец)»,¹ есть у них и апокалипсис Авраама...

(Hippolytus, Refutatio, V 19, 1–22, 1)

(22, 1) Если желаете узнать подробнее о доктрине Сетиан, прочитайте книгу *Парафраз Сета*.² Здесь вы найдете все их секреты...

3.4. «Архонтики»

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

(Ephraim, Panarion, XL 1, 1–8, 2)

(2, 3) ... Всю их систему можно понять на основании книги, называемой «Симфония». Они говорят в ней, что существует восемь небес (Огдоада) и семь небес (Геддомада) и что каждым небом правит архонт... , а высшая мать находится на восьмом небе...

¹ Книга с таким названием входит в состав Коптской гностической библиотеки.

² Также см. Коптскую гностическую библиотеку.

(6) Они осуждают крещение и другие таинства, поскольку установлены они во имя Саваофа... главной силы Гебдомады. (7) Они говорят, что души являются пищей для властей и сил и что без них они не могут существовать, поскольку только в душах содержится небесная субстанция, придающая им силы...

(5, 1) Дьявол является сыном Саваофа, бога иудеев, однако злым сыном, противящимся собственному отцу. (2) Этот бог отличается от невыразимого Отца и принадлежит к так называемой левой силе. (3) Дьявол, как они говорят, зачал с Евой Каина и Авеля. (4) Эти сыновья восстали друг на друга из ревности, поскольку были любовниками своей сестры, и Кайн убил Авеля...

(7, 1) Адам и Ева произвели Сета, так что он единственный является истинным сыном Адама. Высшая сила вместе с ангелами снизошла из высших сфер и взяла Сета, которого они также называют Аллогеном, и подняла его ввысь, чтобы его не убили...(5) Они говорят, что у Сета было семь сыновей, которых они также называют *Allogenoi*... Кроме того, у них есть книги пророков Мартиада и Марсиана (Маршана)¹...

3.5. Апокриф Иоанна

Апокриф Иоанна дошел до нас только в коптском переводе с греческого, причем в двух редакциях — краткой и пространной. Текст сохранился в четырех манускриптах, в результате мы имеем два независимых перевода краткой редакции трактата (NH III, 1; BG 8502, 1) и два варианта одного и того же перевода пространной редакции (NH II, 1; IV 1). Какой-то вариант этого текста (вероятно, более ранний, нежели те, которые дошли до нас) был известен Иринею (см. выше, Adv. Haer. I 29). Nag Хаммади кодексы датируются началом четвертого столетия, Papyrus Berolinensis 8502 — началом пятого. Этот последний манускрипт сохранился лучше всего и содержит наш трактат в краткой редакции. Другой (независимый от первого) вариант краткой редакции сохранился в третьем кодексе Nag Хаммади. Остальные два манускрипта содержат один и тот же перевод пространной версии трактата и, по-видимому, восходят к общему протографу. Все четыре варианта трактата были недавно изданы в последнем томе Coptic Gnostic Library: Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2. Edited by Michael Waldstein and Frederik Wisse. Leiden: Brill, 1995 (Nag Hammadi Studies 33). Именно это издание использовалось при переводе. Разумеется, я не стал давать синопсис всех четырех версий трактата, вместо этого взяв за основу версию берлинского папируса, в примечаниях указывая наиболее важные разночтения. Перевод

¹ Книга этого пророка также входит в состав Коптской гностической библиотеки.

ды Б. Лайтона и М. Краузе также принимались во внимание. Третий кодекс Наг Хаммади создан очень профессиональным писцом, однако сохранился не очень хорошо, поэтому может быть использован только в качестве дополнительного источника. В некоторых случаях он дает интересные варианты, поскольку содержит другой перевод и иногда помогает прояснить туманные места. Пространная версия трактата хорошо сохранилась во втором кодексе Наг Хаммади. Четвертый кодекс, также содержащий этот текст, очень фрагментарен.

В целом, как справедливо отмечают издатели (с. 6), перед нами *плохой* перевод с греческого на коптский. Несомненно, что наш трактат и по-гречески был довольно туманным, а перевод еще более усугубил эту ситуацию. Коптский текст содержит всевозможные ошибки, особенно в философских разделах трактата. Можно предположить, что некоторые пассажи переписчику были непонятны. Греческие термины иногда переводятся на коптский, иногда просто транслитерируются, причем различным образом в разных вариантах. Уиссе и Вальдстейн отмечают, что столь же непостижимым образом переводятся и цитаты из Писания. Впрочем, как замечают эти авторы, такой туманный текст мог даже нравиться его заказчикам, поскольку неясности «только увеличивали его эзотерическую ценность»! Как соотносятся между собой пространная и краткая редакции? По всей видимости, именно краткая дополнялась и исправлялась, а не наоборот. В пространной редакции не только появились некоторые исправления и глоссы, но и добавлены новые материалы, заимствованные из других гностических текстов. Так, одна из таких интерполяций извлечена составителем пространной версии из *Книги Зороастра*, которая дошла до нас в составе второго кодекса из Наг Хаммади (II 15,27–19,10). Это обстоятельство позволяет предположить, что и другая интерполяция («монолог Провидения», II 30, 11–31, 25) также восходит к какому-то другому гностическому тексту. Все эти добавления вполне уместны и выдают работу знающего свое дело редактора. Кроме того, в пространной версии просматривается общая тенденция к упрощению сложных синтаксических конструкций и исправлению наиболее непонятных мест.

Пролог

(BG, p. 19) Это произошло в один из тех дней, когда Иоанн, брат Иакова — оба они были сыновьями Заведее, — пришел в храм, и один из фарисеев по имени Ариман подошел к нему и спросил: «А где же твой учитель, которого ты обычно сопровождал?» Иоанн ответил ему: «Он ушел туда, откуда пришел». ¹ На это фарисей ответил ему: «Своим обманом этот назарянин ввел вас всех в заблуждение, наполнил уши ваши (ложью) и закрыл (ваши сердца) и отвратил от предания ваших (отцов)».

¹ Ио. 16: 5,28; cf. Hennecke, New Testament Apocrypha I, p. 336.

(20) Выслушав эти слова, я¹ покинул храм и отправился в горы в пустынное место. Мне было очень грустно, и я спрашивал себя: «Как же был избран (χειροτονεῖν) Спаситель? С какой целью он был отправлен в мир своим отцом, пославшим его? Кто его отец и что это за эон (αἰών), в который мы отправимся? Он сам говорил нам, что этот эон является образом (τύπος) другого, нерушимого эона, однако не сказал, что он собой представляет».

Часть первая. Теогония и высшая космогония

1. Высшая божественная триада: Отец, Мать и Сын

Только я подумал об этом, как небеса разверзлись и все творение (κτίσις) поднебесное осветилось, (21) и весь космос содрогнулся. Я испугался и (упал ниц) и, посмотрев вверх, увидел младенца, который тут же превратился в старца, и весь был окружен сиянием. Я все смотрел на него и не мог постичь это чудо. Возможно ли, чтобы он был (единым), хотя его (внешние) формы в этом свете столь разнообразны. Его вид (постоянно) менялся, и было непонятно, как он мог одновременно иметь один вид (ιδέα) и проявляться в трех формах (лицах).²

Он сказал мне: «Что так удивляет тебя, Иоанн? Ты ведь уже знаком с этим образом (ιδέα). Не теряй присутствие духа, ведь я всегда с вами. Я — отец, я — мать и я — сын».

1.1. Первый принцип: Единое, Монада, Отец и Невидимый дух

(22) Я — вечное Единое, ни с чем не смешанное и ничем не запятнанное.³ Я пришел научить тебя тому, что было, что есть и что будет, так, чтобы ты познал то, что неявно, и то, что открыто. Я расскажу тебе и о том, кто таков совершенный (τέλειος) человек. Подними теперь лицо свое, чтобы ты мог слушать и понимать то, что я открою сейчас тебе, чтобы ты затем поведал об этом тем, кто един с тобой по духу (δύσπνευμα) и также принадлежит к той же нерушимой расе совершенного человека.

Я ответил, что хочу знать об этом, и он сказал: «Монада (μόνας), поскольку она единство (μοναρχία) и ничто не правит (ἀρχεῖν) ей, является Богом и Отцом всего, святым единым, невидимым (ἀόρατος) единым, пре-

¹ Здесь начинается прямая речь и далее начинается пересказанный Иоанном диалог со Спасителем. В краткой версии употребляется в основном прямая речь, в пространной версии прямая речь часто заменяется на косвенную.

² Так переводят это место Уиссе и Вальденштейн. Ср. параллельное место в «про странной редакции» (NH II, 1, 2): «Мне открылось не множество, но подобие в множественности форм в этом свете, и в этой множественности было сходство, которое проявлялось в трех формах».

³ Краузе и Фэстер так интерпретируют это место: «Я ни с чем не смешанное Единое, поскольку нет ничего такого, с чем меня можно было бы смешать».

бывающим надо всем, сущим в нерушимом (ἀφθαρσία) и чистом свете, который никто не в силах узреть. (23) Он есть Дух (πνεῦμα), и не следует думать, что он Бог или нечто подобное, поскольку он более чем Бог. Он есть начало (ἀρχή), и никто не правит (ἄρχειν) им, поскольку нет никого, кто был бы до него, а также нет никого, в ком бы он нуждался (χρεία).¹ Он не нуждается в жизни,² ибо он бессмертен. Он ни в чем не нуждается, ибо совершенен. Ведь нет ничего такого, что в нем могло бы быть усовершенствовано, так что он во всем и полностью совершенен. Он есть свет.³ Он беспределен, ибо нет ничего, что могло бы его ограничить, не(рас)судим (ἀδιάκριτος), ибо нет никого, кто смог бы судить (διακρίνειν) о нем, неизмерим, ибо что может измерить его, как если бы оно было до него? (24) Он невидим, ибо нет никого, кто мог бы его видеть, вечен, ибо существует вечно, невыразим, ибо никто не в силах постичь его и рассказать об этом, безмянен, ибо нет никого, кто существовал бы до него и дал ему имя. Он есть необъятный (NH III 5: неизмеримый, ἀμέτρητος) свет, чистый, святой, неслиянный и невыразимый, совершенный и нерушимый. (Однако) он не совершенство (τέλειος), не благословение, не божественность, но нечто, превосходящее все это. Ибо он не телесен (σωματικός) и не бестелесен, он не велик и не мал, он неизмерим и несотворен.⁴ Никто не может познать (νοεῖν) его. Он не подобен ничему из существующего, но превыше всего сущего, не (просто) как превосходящее все это, но сам по себе. (25) Он не причастен (μετέχειν) эону, и время ничто для него. Ибо если бы он был причастен эону, значит, кто-то уже заготовил его для него, и время ему не отмеряно, ибо нет никого, кто отмерял бы его для него.

Он ни в чем не нуждается, и нет никого, кто бы ему предшествовал. Он желает (αἰτεῖν) только себя одного в совершенном свете. Он созерцает чистый свет, неопишуемо великолепный.

Он вечно единое и то, что является началом вечности, он свет и то, что дает свет, он жизнь и то, что дает жизнь, он благословенен и то, что дает благословение, он гносис и то, что открывает гносис, он благо и то, что является источником всякого блага, — однако не как обладающий всем этим, но как дающий все это в качестве дара, как дар, который дается даром, как безмерный свет.

(26) Что мне еще сказать о нем, об этом непостижимом едином? Все это только образ света. В какой мере я смогу его познать — кто в силах познать его? — в такой мере я расскажу вам об этом.

¹ В пространной версии далее следует фраза: «Он ни в чем не находится, поскольку все в нем».

² NH IV 4, 9–10: он сам утвердил себя, и потому вечен.

³ NH II 3, 6: он совершенен в свете.

⁴ NH III 5, 12: и лишен качеств; NH II 3, 12: кто в силах сказать, какого он качества и в каком количестве?

Его Эон нерушим, неподвижен, пребывает в тишине (σιγή) и существует ранее всего остального. Он начало каждого эона (...)¹ (если вообще что-либо существует кроме него)».²

Никто из нас не в силах знать свойства (атрибуты) этого невыразимого Единого, кроме того, кто пребывает в нем и поведал нам об этом. Он созерцает себя в своем собственном свете, который окружает его и является тем самым источником живой воды и чистейшим светом. Источник (πηγή) духа вытекает из живой воды света. Он поддерживает³ все эоны (27) и весь космос. Со всех сторон созерцает он свой собственный образ, отражающийся в этой воде-свете, которая окружает его.

1.2. Второй принцип: Мысль, Мать, Барбело, Первый человек

И его мысль (έννοια) актуализировалась, вышла из него и появилась перед ним в сиянии света. Она является той силой, которая появилась прежде всего остального. Она есть совершенный и универсальный Промысел (πρόνοια), свет и подобие света, образ невидимого Единого, совершенная сила Барбело (девственный и совершенный дух⁴), совершенный эон славы, его прославляющий, ибо она произошла благодаря ему. Она знает его, ибо она его первая Мысль и его образ (матка (μήτρα), все зачавшая, ибо она ранее всего остального).⁵ Она стала первым человеком,⁶ девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим),⁷ (28) трижды именуемым, трижды рожденным, андрогинно, нестареющим эоном, который произшел (προηλθεῖν) из этого промысла. Барбело попросила его даровать ей провидение (II 5, 13: πρόγνωσις). Он согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с мыслью (έννοια), которая является промыслом (πρόνοια),⁸ прославляя невидимое Единое и совершенную силу, Барбело, поскольку они все появились благодаря ней. Затем эта сила попросила даровать ей нерушимость (ἀφθαρσία), и он согласился, и появилась нерушимость и расположилась рядом с мыслью и провидением. И она также прославляла невидимое Единое и Барбело, поскольку появилась благодаря ей. (29) Затем она попросила даровать ей вечную жизнь. И он согласился, и так появилась вечная жизнь и расположилась рядом и славилась и Барбело, поскольку появилась благодаря ней из недр (the coming-forth)

¹ Лакуна восстанавливается на основании NH III 6, 16: поскольку его благостью управляются все эоны. Cf. NH II 4, 16: и он дает им силу своей благостью.

² Эта последняя фраза присутствует в NH III и BG, в NH II и NH IV ее нет.

³ NH III 7, 10: ἐπιχορηγεῖν; BG 26, 12: χορηγεῖν.

⁴ Только в NH II 4, 35.

⁵ Только в NH II 5, 6.

⁶ Только в NH II 5, 7: мать и отец (μητροπάτωρ).

⁷ NH III 8, 1: трижды славный (ὑμνος).

⁸ NH II 5, 11–16: «Она попросила невидимый и девственный дух, то есть Барбело, даровать ей провидение. Дух согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с промыслом». Далее в тексте пространной редакции эта поправка каждый раз повторяется. То есть выстраивается более иерархичная система.

невидимого духа.¹ Такова пятерица эонов Отца, которая является первым человеком, образом невидимого Единого. Это — Барбело, Мысль, Провидение, Нерушимость и Вечная жизнь. Такова пятерица андрогинных эонов, то есть десятирица эонов, то есть Отец нерожденного Отца.

1.3. Третий принцип: Сын, едиnorodный и самородный (Аутоген)

И он взглянул на Барбело светом чистым, (30) и она повернулась к нему и породила искру (*σπιϋθρ*) блаженного света. Но она не равна ему в его величии. Так возник едиnorodный, тот, кто произошел от Отца, божественный самородный (Аутоген), перворожденный Сын, порождение духа чистого света. Незримый Дух возликовал над светом, который стал существовать, первым явившийся из его Пронойи, то есть Барбело. И он помазал его своим благом (*Χριστός, χρηστός*), и он стал совершенным, не нуждавшимся более ни в каком благе, ибо он помазал его благом незримого Духа, которое он излил на него. (31) Когда он получил (это) от девственного Духа, он восславил Святой Дух, совершенную Проную, благодаря которой возник. И он (сын) попросил дать еще одного (помощника), Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился, появился Ум и расположился близ Христа и восхвалил его и Барбело. Все они находились в Молчании и в Мысли.

2. Умопостигаемый космос. Плерома и четыре Света (Просветителя)

Невидимый дух пожелал, и его желание актуализировалось и расположилось рядом с Умом и светом, прославляя его. За волей последовал Логос (Слово), ибо при помощи этого Логоса Христос, божественный и самородный, сотворил все (остальное). (32) И вечная жизнь, и его воля, и Ум, и Провидение предстали и восхвалили Невидимый дух и Барбело, ибо они возникли благодаря им.

И Святой Дух передал все совершенство божественному и самородному Сыну Барбело, так что тот предстал перед вечным, невидимым, девственным Духом как божественный и самородный Христос, который был удостоен величайшей славы, поскольку произошел от его первой Мысли и которого Невидимый дух поставил Богом надо всем, истинным Богом. Он даровал ему всю власть и подчинил ему истину, которая находится в нем, чтобы он мог знать все, что было названо именем, тем, которое сообщается только достойным этого знания.

Из света, который есть Христос, и Нерушимости (33) через дар Духа из божественного и самородного появились четыре Света (*φωστήρ*). Трое — это Воля, Мысль (Эннойа) и Жизнь, а четвертый — это Благо (Харис), Понимание (Синесис), Восприятие (Эстесис) и Разумение (Фронесис). Благо —

¹ В пространной редакции таким же образом появляется *истина*, однако, как и в краткой редакции, говорится, что эта пятерица составляет совершенного человека, по этой причине для того, чтобы число пять сохранилось, Барбело отождествляется с Провидением.

это первый Свет,¹ зона света Армозел (Armozel), ангел света первого эона, вместе с которым три других эона: Благо, Истина и Форма. Второй свет — это Ориэль (Or(o)iel), который был помещен над вторым эоном. Вместе с ним три других эона: Промысел, Восприятие и Память. Третий свет — это Давейтай (Daveithai), который помещен у третьего эона. Вместе с ним три других эона: (34) Понимание, Любовь (и Идея). Четвертый эон помещен у четвертого света Элелет (Eleleth). Вместе с ним три других эона: Совершенство, Мир и София. Таковы четыре Света, которые предстали перед божественным самородным (Аутогеном). Таковы двенадцать эонов, которые расположены рядом с Сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару божественного Невидимого духа. Двенадцать эонов принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей Святого Духа через Аутогена.

3. Истинный Человек и три человеческих рода

От Промысла совершенного ума, от Бога, (35) при посредстве благой воли великого Невидимого духа и Аутогена первым появился совершенный и истинный Человек. Он назвал его Адамом² и поместил его над первым эоном, рядом с великим Аутогеном, Христом, у первого света Армозеля, вместе с его силами. Невидимый дух даровал незримую и разумную силу. И он сказал: «Я славлю тебя, великий Невидимый дух. Ибо все возникло благодаря тебе и все в конечном итоге вернется к тебе. Я прославляю и восхваляю тебя и Аутогена и три эона: Отца, Мать и Сына, совершенную силу».

(36) И он (Человек) поместил своего сына Сета во второй эон ко второму свету, Ориэлю. В третий эон — в третий свет, Давейтай, было помещено семя Сета, святые души. В четвертый эон помещены души тех, кто знал о своем совершенстве,³ но не обратился сразу и, временно упорствуя, затем раскаялся. Им суждено пребывать с четвертым светом, Элелетом, который возвратил их назад, во славу Невидимого духа.⁴

Часть вторая. Космогония

1. София и Ялдаваоф

Наша сестра София,⁵ будучи эоном, зачала мысль сама по себе, из Духа и Промысла. Она хотела создать (37) подобие себе,⁶ хотя Дух не был согла-

¹ Или Просветитель.

² II 8, 18–20: именно его девственный Дух назвал Пигера-Адамом.

³ В пространной версии: «кто не познал Плеромы».

⁴ См. ниже диалог с Христом о спасении, где это поясняется.

⁵ Не забудем, что эти слова приписываются Христу. В пространной версии прямая речь заменена на косвенную.

⁶ II 9, 25–28: София и Мысль, будучи эоном, самостоятельно произвела мысль, из замысла Невидимого духа и Промысла. Она хотела создать подобие себе. В III 14,

сен с ней и не одобрял ее (поступок) и ее супруг не соглашался, именно мужская (составляющая) девственного Духа. Однако она не нашла себе партнера, не приняла во внимание волю Духа и знание своего партнера, но породила исключительно из своего сексуального стремления (*πρῶτικον*), которое было в ней. Однако мысль ее была продуктивной и породила несовершенный и странный плод, поскольку возник он без участия ее супруга. Он не был подобен Матери и имел другую форму. Она усмотрела его в своем желании, и он принял форму (*τύπος*) в соответствии с другим образом. Когда же она посмотрела на то, во что актуализировалась ее воля, то увидела, что она приняла несообразный вид змея с мордой льва. (38) Его глаза были подобны сверкающим молниям. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она породила его в своем неведении. И она окружила его светлым облаком и поместила его трон в середине этого облака, дабы никто не увидел его, кроме Святого Духа, который зовется Жизнью и Матерью всего живого. Она назвала его Ялдаваоф. Он стал первым архонтом.

2. Сотворение Ялдаваофом умопостигаемого мира по образу высшего

Он получил от своей Матери великую силу и удалился от нее, и направился прочь от мест, где был рожден. (39) Он создал для себя другой эон, горящий светлым пламенем, в котором и пребывает поныне. И он соединился со своим безумием (*ἀλβουία*),¹ которое было в нем, и породил власти, призванные служить ему, двенадцать ангелов,² каждый из которых находится в своем эоне, созданном по образу нерушимых эонов.³ Для каждого из них он создал по семь ангелов, а для каждого ангела еще по три силы, которые все находятся под его началом и в целом составляют число 360, вместе с его третьей силой, которая создана по подобию первого образа, расположенного над ним. (40) Так все эти власти произошли от главного родителя, верховного Архонта тьмы, через неведение той, которая породила его. Первой из них является Yaoth, затем идут Hergmas, Galila, Yobel, Sabaoth, Kainan и Kai, которого еще называют Канином и который является солнцем, Abiressine, Yobel, Harmouipael, Adonin и Belias.⁴ Их имена происходят

15–19 далее идет глосса, отсутствующая во всех остальных кодексах: «но ее мысль не была пустой и она породила несовершенный плод, не получивший вид (*τύπος*), согласный с ее формой (*μορφή*), поскольку она произвела его без своего супруга (*σύνζυγος*); поэтому он не получил вида (*τύπος*) по образу (*ἰδέα*) его Матери».

¹ III 16, 7: с неразумием. Ириней говорит одновременно и о неразумии и безумии Софии, и о безумии архонта.

² Вероятно, по числу знаков Зодиака. Далее эта астрономическая аналогия развивается и говорится о семи (планетах и днях недели) и 360 (днях в году).

³ Очевидна параллель с *Тимеем* Платона. В пространной версии следующее предложение отсутствует. Ириней говорит, что он породил Злобу, Зависть, Беспорядок и Страсть.

⁴ В II 10, 29 sq. даются другие имена: Athoth (которую называют «созревающим»), Hergmas (чей взор — зависть), Kalila—Oumbri, Yabel, Adonaiou, Sabaoth, Cain,

из страсти (41) и гнева. Однако у них есть и другие имена, которыми они также называются. Эти имена даны им во имя небесной славы, и именно эти имена являются их настоящими именами, соответствующими их природе (*κατὰ φύσιν*). И Сакла называет их первыми именами, обращаясь к их видимости (*φαντασία*) и их силе. Повинуясь именам, данным им во имя славы, они постепенно уменьшаются и слабеют, а благодаря первому набору имен, наоборот, становятся сильнее и растут.

И поставил он семь царей управлять небесами, и еще пять над бездной ада.¹ Имена славы тех, которые управляют небесами, таковы: Yaoth (с головой льва), Eloaios (с головой осла), Astaphaios (подобный гиене), Yao (семиголовый змей), Adonaios (дракон), Adoni (с головой обезьяны) и Sabbataios (огненного обличья). Они соответствуют семи дням недели и правят миром. Однако Ялдаваоф Сакла² — един во многих лицах, так что он может предстать в любом виде по своему желанию. Его с ними объединяет огонь и власть, однако тот чистый свет и силу, которую он получил от Матери, он не разделил ни с кем из них, поэтому он стал Христом³ над ними всеми. (43) Из-за той славы, которая на нем, и силы света своей Матери он называется Богом, так противясь тому источнику (*ὑπόστασις*),⁴ из которого произошел. Семь сил он соединил с властями. Затем он произнес слово, и они появились, и он дал каждой имя. Так он установил власти, начиная с высшей. Провидение соединилось с Yaoth, Божественность — со второй, Eloaios, Благо (*Χριστός, χρηστός*)⁵ — с Astaphaios, Огонь — с Yao, Царство — с Sabaoth, Разумение⁶ — с Adonai, а София — с Sabbataios. Так образовалась твердь, причем каждое небо соответствовало определенно-

Abel, Abrisene, Yobel, Armourieel, Melcheir-Adonein, Belias (который над глубиной ада). Как видим, к списку этих имен добавляется одно осмысленное — Авель. Кроме того, среди имен неизменно присутствуют имена Бога Ветхого Завета: Саваоф, Адонай и Велиал.

¹ Следующий абзац содержится только в II 14, 7 sq.: И он поделился с ними огнем, но не дал той силы света, которую взял от своей Матери, ибо он — тьма неведения. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешивается со светом, она затемняет свет и становится ни светом, ни тьмой, но сумраком. Тот архонт, который слаб, имеет три имени. Первое имя — Ялдаваоф, второе — Сакла, третье — Самаэль. Он нечестив в своем безумии, которое в нем. Поэтому он говорит: «Я — Бог, и нет другого Бога, кроме Меня», — ибо он не знает о своей силе и о том месте, откуда он произошел. Каждый из архонтов создал для себя по семь сил, а каждая из этих сил — по шесть ангелов. Так образовалось 365 ангелов. И они являются телами этих имен (далее перечисляются имена, несколько отличающиеся от краткой версии).

² В пространной версии: Ялдаваоф. Комментарий по этому поводу см. I 4.5.2.

³ II 11, 6: Господом.

⁴ II 12, 10: месту.

⁵ II 12, 20: Господство.

⁶ II 12, 24: Зависть.

му зону, в согласии с теми зонами, которые существовали от начала, по образу нерушимых эонов.

3. Самодовольство Ялдаваофа

И когда он увидел творение, его окружавшее, и множество ангелов вокруг себя, тех, которые возникли благодаря ему, он сказал им: «Я — Бог ревнивый, и нет другого Бога, кроме Меня». Но говоря это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если не было другого, к кому бы он мог ревновать? (45) Тогда Мать начала метаться туда и сюда (cf. Gen. 1: 2). Она узнала об изъязе, когда сияние ее света уменьшилось, поскольку ее супруг не соглашался с ней и попрекал ее, (напоминая об ее утраченном) совершенстве.

Часть третья.

Диалог со Спасителем о сотериологии и антропогонии

1. Раскаяние и спасение Софии

Тогда я спросил: «Христос, что это значит: она металась туда и сюда (ἐπιφέρεσθαί)?»

Он улыбнулся и сказал: «Ты, наверное, вспомнил выражение Моисея “над водами”». Нет, это не о том. Когда она увидела злодеяние, которое произошло, и то отступничество (ἀποστασία), которое совершил ее сын, она раскаялась (μετανοεῖν). Так она металась во тьме неведения и начала испытывать стыд. Однако она не решалась (τολμᾶν) вернуться назад и все продолжала метаться. Именно эти ее сомнения и называются метаниями туда и обратно (ἐπιφέρεσθαί).

(46) Самоуверенный (ἄυθόδης) получил свою силу от своей Матери, однако так и оставался несведущим относительно многих вещей, полагая, что выше его Матери никого нет. Когда же он увидел множество ангелов, созданных им, он горделиво вознесся над ними.

Его же Мать, осознав наконец, что ее темный ублюдок несовершенен, поскольку ее супруг не участвовал в его создании (букв.: не был согласен с ней), раскаялась и горестно заплакала. (47) И он услышал ее покаянную молитву, и ее братья молились за нее. И святой Невидимый дух внял (их мольбам), и он излил на нее дух совершенства (в пространной версии: «всей плеромы»), и ее супруг снизошел к ней, чтобы исправить ее недостаточность.

Однако она была возвращена не в ее исходный эон, но, по причине ее великого неведения, она была помещена в сферу Девятки до тех пор, пока не исправится.

2. Первое откровение и сотворение человека по образу небесного Человека

И ей послышался голос: «Есть Человек и Сын Человека». Архонт Ялдаваоф также услышал этот голос, однако подумал, что этот голос происходит

от его Матери.¹ И он поведал им о себе (48), то есть о святом и совершенном Отце, первом Человеке и образе (типе) человека. И сам Благословенный явил им свой облик. И тогда все архонты и семь властей склонились (перед ним) и в воде увидели образ. Тогда они сказали друг другу: «Сотворим человека по образу Бога и по его подобию». И они создали его, каждый в меру своих сил. Так слепили (*πλάσσειν*) они свое творение (*πλάσμα*), видом подобное им самим и их силам (cf. Gen. 2: 7). (49) С помощью этих же сил они сотворили его душу. Так они создали его по образу, который был перед ними, уподобив его тому, кто от начала был совершенным человеком.

Затем они сказали: «Назовем его Адамом, так чтобы его имя и сила этого имени было светом² для нас». И они начали создавать его, имитируя образ, что был перед ними. Первая божественная сила создала костную душу, вторая сила, Благо, создала душу сухожилий, третья, огненная сила, создала душу плоти, пятая сила, промысел, создала душу мозга и оформила все тело, (50) пятая сила, царство, создало душу крови, шестая, понимание, создала душу кожи, седьмая, мудрость, создала душу волос.³ Они упорядочили все тело, и их ангелы помогли им. Из того, что было заготовлено властями, сначала была создана сущность (ипостась) души, а затем приведены в порядок различные члены.

Однако их творение оставалось неподвижным и ни на что не способным (*ἀρύν*), поскольку семь властей были не в силах пробудить его. Не в силах были это сделать и остальные 360 ангелов, которые привели в порядок его члены.

(51) Тут она (София) поняла, что с помощью этого творения она в силах вернуть ту силу, которую необдуманно отдала архонту из-за своей сексуальной слабости (*προῦνικος*). И она с невинным видом (*κακία*)⁴ подошла к Отцу, зная, что он милостив. И он приказал Аутогену и четырем⁵ Про-

¹ Несколько неясный текст краткой версии здесь дополняется на основании пространной.

² II 15, 13: силой света.

³ Эта примечательная страница гностической анатомии значительно расширена в пространной версии (на целых три листа в рукописи). Я привожу краткую версию. Последовательность сил и их функции в разных версиях также сильно различаются, однако это для наших целей не важно. Примечательно, однако, что в заключение этого раздела в пространной версии (II 19, 10) говорится, что подробнее об этом можно прочитать в *Книге Зороастра*. Очевидно, что этот раздел является позднейшей вставкой. По-видимому, именно таково же происхождение «речи Провидения», которая помещена в заключение пространной и отсутствует в краткой версии.

⁴ Эти драматические детали опущены в пространной версии. Отец в пространной версии по-прежнему называется Метропатер.

⁵ В пространной версии этих Светов или Просветителей необъяснимым образом становится пять.

светителям, принявшим вид ангелов архонта, отправиться вниз. И они дали ему (Ялдаваофу) хитрый совет, который заставил его расстаться с той силой, которую он получил от своей Матери. Они сказали Ялдаваофу: «Вдохни в его лицо от своего духа, и тело восстанет». И он вдохнул в это тело свой дух, который и был силой, унаследованной им от матери. (52) В тот же момент он пришел в движение. И все власти тут же исполнились ревности, поскольку он произошел через них, они отдали свои внутренние силы ему, он обладал душами семи властей и сил, однако его разумение превосходило их (разумение) и даже разумение великого архонта. Они осознали, что он свободен ото всякого зла, поскольку был более мудрым, чем они, и причастен свету. Они схватили его и сбросили на самое дно материального мира. Однако благой Отец никогда не отказывает в своем благодеянии. (53) Он пожалел ту силу Матери, которую (это творение) получило от архонта, и не позволил, чтобы эти архонты овладели его телом. Так в своей великой благодати он послал доброго духа и помощника (βοηθός) тому, кто возник первым и которому дали имя Адам, что означает «отражение (ἐπίνοια)¹ света». И этот дух был им назван Жизнью (Gen. 3: 21). Она помогает всему творению, трудясь вместе с ним, способствуя его возвращению к былому совершенству, объясняя, почему оно оказалось внизу,² и обучая тому, как снова подняться ввысь. Само же отражение света было сокрыто в нем, чтобы архонты не знали о нем, (54) однако наша сестра София, подобная нам, могла исправить свою недостаточность при помощи этого света.

Так явился человек, освещенный тенью того света, который был в нем, и его разумение превышало разумение его творцов. Сначала они склонились (перед тем светом), который видели в человеке. Однако затем посоветовались с остальными ангелами архонтов и другими силами и, смешав огонь с землей, а воду с пламенем, они схватили его. И четыре огнедышащих ветра (55) бушевали как ураган. И они сбросили его в тень смерти.

3. Сотворение телесного человека и библейская история о рае

Затем они слепили еще одно творение (Gen. 2: 7) на сей раз из «праха», воды, огня и пневмы, то есть из материи (в пространной версии: неведение), тьмы, страсти и противоположного (ἀντικείμενον) духа. И это были

¹ Это понятие играет большую роль в гностической сотериологии (ниже), означая иногда то высшее «семя», которое необходимо спасти. Это «семя» довольно часто называется светом в других текстах. Некоторые авторы, например Краузе, этот термин вообще не переводят, говоря об «Эпиноие света». Следуя Уиссе, я предпочел перевод «отражение» (или отблеск). Этот образ в данном случае зрительно ясен — высшая сила в данном случае явила себя как отражение в воде, и на основании этого отражения ангелы сотворили человека. Об этом см. также свидетельство Иринея о Сатурнине (I 24, 1–2), фрагмент 4 Василида (Strom. II 36, 1) и фрагмент А Валентина (Strom. II 35, 5 — 36, 4).

² В пространной версии: «рассказывая историю нисхождения его семени».

оковы, гробница тела, в которую они одели человека, его телесные оковы.¹ Таково было его первое падение и лишение. Однако Мысль первого света, оставаясь в нем, пробудила его разум.

Архонт поселил его в раю, (56) говоря: «Пусть он там наслаждается» (cf. Gen. 2: 15), однако на самом деле желая обмануть его, ибо его наслаждения были горьки, а его красота ущербна. Их наслаждения — это обман, их еда — это медленный и неизлечимый яд, а его обещания ведут только лишь к смерти. То же самое касается и того дерева, которое они посадили, говоря, что это «дерево жизни». Я открою вам тайнства их жизни! Это их противоположный дух, который призван был ввести Адама в заблуждение, чтобы он не узнал о своем совершенстве. Именно таково это дерево. Корни его горьки, его ветви — это тень смерти, (57) его листья — это ненависть и обман, его запах — это смола зла, плоды — это желание смерти, а его семя дает напиток тьмы, и те, кто пробует его, отправляется в ад. Что же касается «древа познания добра и зла», которое является отражением света и плоды которого они запретили есть, то есть не слушать ее, ибо эта заповедь была направлена именно против нее и предназначена для того, чтобы Адам не узнал о своем совершенстве и не понял, что он лишен его, — так это именно я научил их отведать от него.

(58) Тогда я спросил его: «Христос, разве не змей научил их?»

Он улыбнулся и сказал: «Змей научил ее сексуальной страсти и распутству, поскольку они полезны ему. Он понимал, что она не послушает его, поскольку умнее его. Однако он хотел лишить его силы, и потому погрузил его в состояние забвения».

Я спросил его: «Христос, что такое забвение?»

Он ответил: «Не то, о котором говорит Моисей: И он погрузился в сон» (Gen. 2: 21). Он сокрыл свой обман за некоей завесой и погрузил Адама в состояние бесчувственности. (59) Верно говорит пророк: «Я отягощу уши их сердец, чтобы они лишились способности понимать и ничего не видели» (cf. Is. 6: 10). Однако отражение света скрылось в нем. В своей страсти архонт хотел извлечь его из его ребра, однако его невозможно схватить, и напрасно зло преследует его. Оно не в силах овладеть им (cf. Io. 1: 5).

4. Сотворение женщины и ее «просвещающая» роль

Тогда он еще раз попытался лишить его силы и создал еще одно творение, которое приняло форму женщины.² Он поставил ее перед ним, однако

¹ Очевидное указание на известную пифагорейскую формулу «тело — гробница души». В пространной версии встречаем платоническую реминисценцию: «И это пещера (σπήλαιον) того творения (ἀνάπλασις), тело (σῶμα), в которое разбойники заточили человека, оковы забвения».

² В пространной версии эта и последующие библейские истории излагаются более детально. Однако эти изменения в основном сводятся к увеличению количества комментируемых библейских пассажей. Например, вспоминается о том, что Адам и Ева «узнали» о своей наготе и т. д.

не таким образом, как это описывает Моисей: «И он взял ребро его и сотворил из него женщину» (Gen. 2: 21). И Адам немедленно пробудился от похмелья тьмы, (60) ибо она, будучи отражением света, рассеяла ту завесу, которая закрывала его разум. Тут же вспомнив о своей природе, он сказал: «Это кость моей кости и плоть моей плоти» (Gen. 2: 23). По этой же причине муж должен покинуть отца своего и мать и «прилепиться к своей жене, и станут они одна плоть» (Gen. 2: 24). Точно также супруг его Матери был послан, и ее дефект был исправлен.¹ Поэтому он и назвал ее «матерью всех живущих» (Gen. 3: 20). По указанию свыше и через откровение это отражение научило его знанию. (61) Расположившись на древе в образе орла (ἄετός), она научила его тому, что нужно отвратить знания, чтобы постичь свое совершенство, ибо оба они некогда претерпели падение в состоянии забвения. Ялдаваоф понял, что они отпали от него, и проклял их. В довершение всего он распорядился, чтобы муж правил женой (Gen. 3: 17), ибо он не знал о том таинстве, которое происходит свыше. Они же испугались и не решились обвинить его в неведении.

5. Изгнание из рая и три сына

(62) Его ангелы извергли их из рая. Он облачил Адама в мрачную тьму. Он увидел ту деву, что стояла подле Адама, и был настолько глуп, что пожелал, чтобы она принесла ему потомство. Он растлил ее и зачал с ней сына, одного, а затем другого: Yave, образом подобного медведю, и Eloim'a, подобного коту. Второй из них был праведным, а первый — порочным. Праведного он поставил над огнем и духом (пневмой), а неправедного — над водой и землей. Среди людей их называют Авелем и Каином. (63) Так высший архонт положил начало брачному совокуплению, которое практикуется и по сей день. Он же заронил в Адама желание к размножению, чтобы таким образом он породил свое подобие, по образу их противодействующего духа. А двух архонтов он поставил над царствами (ἀρχή), чтобы они правили в этой могиле. Однако Адам знал свою природу, которая была ему подобна. Так Адам зачал Сета.

Как и в случае с той расой, что на небесах, среди эонов, и в этот раз Мать послала дух, принадлежащий ей. И этот дух снизошел на нее, чтобы пробудить ту сущность, которая ему родственна, (64) по типу совершенства, чтобы они пробудились от забвения и осознали зло той гробницы (в которой находятся). Этот дух снизошел на нее и некоторое время трудился над семенем, для того чтобы дух, который должен снизойти со святых эонов,² мог исправить его недостатки и утвердить его в святом и совершенном эоне, уже безо всяких дефектов.

¹ Об этом см. выше. Спасение в низших сферах происходит по тем же образцам, что и вверху. «Как наверху, так и внизу», как сказано в Tabula smaragdina. Этот же принцип последовательно проводится и авторами гностических текстов.

² Именно такова миссия Христа, как об этом говорится в заключение трактата. Сначала он спасает Софию, а затем ее семья.

6. Диалог с Христом о спасении

Тогда я спросил: «Христос, все ли души смогут вознестись к этому чистому свету?»¹

Он ответил следующее: «Ты подошел к тем великим предметам, которые очень трудно объяснить (65) и которые понятны только тому, кто сам принадлежит к нетленной расе. Те, на которых снизошел дух жизни, смогут соединиться с этой силой и спастись. Они станут совершенными и удостоятся чести войти в этот великий свет. Они будут достойны того, чтобы очиститься там от зла и всякого непотребства, поскольку они не интересуются ничем, кроме нетленного собрания, и заботятся (μελετῶν) только о нем, (уже сейчас) освободившись от злобы, зависти, страха, страсти или алчности. Ничто подобное не действует на них, за исключением того, что необходимо плоти, (66) пока они используют ее, с нетерпением ожидая того момента, когда их заберут и примут проводники (παράλημπτωρ), которые доставят их в те пределы, где живут бессмертные и откуда звучит призыв. Все претерпевая и все снося, они стремятся выиграть это состязание (ἄθλον) и унаследовать вечную жизнь».

Я спросил: «Христос, а что если они не поступали таким образом? Смогут ли те души, в которые вошел дух жизни, все-таки спастись?»

(67) Он ответил мне: «Те души, в которых дух жизни, будут жить в любом случае и зло не коснется их. Сила входит в каждого человека, поскольку без нее он не в силах подняться.² Сразу после того как душа рождается, дух жизни входит в нее. И этот сильный дух жизни укрепляет силу, то есть душу, и душа уже не способна заблуждаться и впасть во зло. Однако тот, в ком живет противодействующий дух (пневма), легко впадает в заблуждение».

(68) Тогда я спросил: «Христос, когда души покинут плоть, куда они отправятся?»

Он улыбнулся и ответил: «В место, где обитают души и которое было более сильным, нежели любой противодействующий дух. Оно исполнено силы и свободно от всякого зла, управляется бессмертными и лежит на пути в тот эон, где их ожидает покой».

Тогда я еще спросил: «Христос, что же будет с теми, которые ничего не знают, что будет с их душами и куда они отправятся?»

Он ответил так: (69) «Противодействующий дух полностью завладел этими душами, и они заблудились. Они становятся тяжелыми и погружаются в мир зла и забвения. После того как такая душа обнажается, он передает ее тем силам, которые служат архонту. Он снова налагает на них оковы и так до тех пор, пока они не выйдут из забвения и не получают знание, так достигнув совершенства и спасения».

¹ Это место в BG испорчено, но текст восстанавливается по III 32, 22–23.

² Вспомним историю о сотворении человека во второй части трактата.

Я спросил: «Христос, как же душа может снова умалиться и возвратиться в естество своей Матери или в Человека?»

(70) Он обрадовался этому вопросу и сказал мне: «Воистину ты блажен, ибо ты понял! Эта душа вручается другой, в которой есть дух жизни, и спасается через него и более не перерождается».

Я спросил: «Христос, а что будет с теми, кто познал, но отвратился? Куда отправятся их души?»

Тогда он сказал мне: «Они отправятся в то место, куда уйдут ангелы бедности (или «ангелы, бедные духом»), которые лишены возможности покаяния. И они будут там до дня расплаты. Каждый, возносящий хулу на Святого Духа (cf. Mt. 13: 31), подвергнется вечным мукам».

(71) И я спросил: «Христос, откуда происходит противодействующий дух?»

7. Отступление. История о судьбе, всемирном потопе и других злодеяниях Ялдаваофа

Тогда он сказал мне: «Когда всемилостливая Мать и сострадательный Святой Дух, столь многое для нас совершивший, ведь он и есть то отражение света, пробудили семя в разуме расы совершенных и светоносных людей,¹ архонт немедленно осознал, что они превосходят его в своей мудрости. Он пожелал захватить их силу, однако, будучи неразумным, он не понимал, что они сообразительнее, чем он. (72) Он посоветовался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimatene).² Они создали времена и сроки и через них закалили и заковали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!

Он пожалел о том, что создал все это, и решил уничтожить горделивых людей, наслав на них потоп (cf. Gen. 6: 6). Однако великий Промысел, который также является отражением света, сообщил об этих планах Ною. (73) Он рассказал об этом людям, но они не поверили ему. И Ной укрылся, однако не «в ковчеге», как сказал Моисей, но отправился в некое место. С ним было еще несколько людей бессмертной расы. Все они отправились в это место и укрылись в облаке света. Он сам и все те, кто был с ними, осознали свое господство (избранность), поскольку свет сиял для них, а вся земля погрузилась во мрак.

¹ Текст испорчен.

² В пространной версии сказано, что «они взяли Софию силой и зачали с ней Геймармене». Далее эта Геймармене описывается несколько подробнее, чем в краткой версии, однако это описание является просто перечислением эпитетов и представляет собой явную редакторскую вставку. Говорится, в частности, что она тягостна, сильна, постыдна, изменчива и т. д.

8. *Ответ на последний вопрос о происхождении
противодействующего духа*

(74) [Когда этот план не удался], он снова посоветовался со своими силами, и они послали ангелов к дочерям людей (ср. Ген. 6: 4), дабы те познали страсть и зачали с ними от их семени. Однако в первый раз им это не удалось. Тогда они снова держали совет и решили создать противодействующего духа, который напоминал бы своим видом того духа, который некогда снисходил. Ангелы изменили свое обличие и пришли им в образе их мужей и наполнили их духом, который начал терзать их темными мыслями. В довершение их злобной хитрости они принесли им золото, серебро, различные подарки и металлы, такие как бронза и железо. (75) Так они ввели их в искушение, и те забыли о нерушимом Промысле. Тогда они взяли их и зачали с ними детей во тьме и силою противодействующего духа. И они ожесточили их сердца той жестокостью, которая происходит от противодействующего духа. Такими остаются они и по сей день.

Тогда благословенные Отец и Мать, чья милость велика, воплотились в их семени. Сначала я пришел к совершенному эону.¹ Теперь же тебе говорю все это, чтобы ты записал мои слова и тайно передал их тем, кто родственен тебе по духу. Ибо эта тайна принадлежит только бессмертной расе. (76) Однако и Мать приходила до меня в этот мир еще раз.² Результатом ее прихода было возвращение ее семени. Я же расскажу тебе о том, что ожидается (людей). Ты должен и это записать и хранить в тайне.

Затем он еще раз повторил: «Проклят будет всякий, кто предаст это за вознаграждение, еду, питье, одежду и тому подобное».

Так он сказал Иоанну и немедленно скрылся. Иоанн же отправился к другим ученикам и рассказал им о том, чему научил его Спаситель.

Тайная книга (апокриф) Иоанна.³

¹ См. выше рассказ о спасении Софии. В пространной версии эта история развивается подробнее.

² В пространной версии далее следует «речь» этого Промысла, которая является очевидной позднейшей вставкой и в которой рассказывается о том, как София трижды приходила в этот мир, но так и не смогла спасти свое семя.

³ В коптской традиции название обычно помещается в заключение книги.



Глава 4

ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ

Предварительные замечания

Самое подробное изложение гностического мифа содержится в первых восьми главах первой книги *Против ересей* Иринея. Этот достаточно пространственный текст базируется, по всей видимости, на нескольких источниках и содержит некоторое количество противоречивых суждений и повторов. Однако в целом он довольно ясен и не лишен художественности. Считается, что эта версия гностического мифа принадлежит римскому ученику Валентина Птолемию.¹ В действительности, Ириней нигде не говорит этого явно, и только в конце восьмой главы, где излагается гностическое толкование Пролога *Евангелия от Иоанна*, причем только в латинской версии сказано: *Et Ptolemeus quidem ita*. Имя Птолемиа упоминается также в Предисловии к первой книге. Не в полной мере соответствует тому, что мы увидим в этом тексте, и то, что сам Ириней говорит о Птолемие.² Кроме того, сомнительно, чтобы многочисленные *φασίν*, *ὡς λέγουσι*, *θέλουσι*,

¹ Еще G. Henrici (*Die Valentinische Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin, 1871) заметил, что многочисленные повторы (например, космология в I 5, 1–3 и I 5, 4–6; 6,1) являются указанием на то, что Ириней пользовался различными источниками. Этого же мнения придерживался E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1925), считая, что *la grande notice* Иринея включает в себя синтетическим образом воззрения различных валентиниан, а возможно, и самого Валентина, которые при желании можно даже попытаться вычленивать, пользуясь «субъективным критерием» (p. 118, 131–132). F. Sagnard (*Gnose Valentinienne et la témoignage de Saint Iréné*. Paris, 1947) исследует этот вопрос очень подробно. На основании сопоставления комментария на Пролог *Евангелия от Иоанна* (Adv. Haer. I 8,5), который приписывается Птолемию, а также базируясь на других сообщениях об этом гностике, известный французский исследователь приходит к выводу, что *la grande notice* базируется на одном основном тексте и текст этот отражает воззрения Птолемиа и его школы (p. 220–232). Этот вывод не исключает, естественно, что Ириней мог привлекать и другие источники.

² Adv. Haer. 12, 1 sq., предыдущий раздел.

διδασκόντων, ipsi dicunt, etc. относились к Птолемею. Очевидно, Иринея пересказывает некий текст, считая его типичным образцом писаний школы Валентина. По всей вероятности, этот текст был хорошо известен, поскольку используется он и Климентом Александрийским.

Ипполит представляет свой источник более аналитически. Он говорит о самом Валентине, о его учениках и останавливается на разногласиях внутри школы. Гностический миф у Ипполита несколько отличается от версии Иринея, последовательное изложение заканчивается первой частью (историей внутри Плеромы). Еще хуже дело обстоит с текстом Ипполита. Даже после пропуска различных повторений, отдельных перестановок и заполнения лакун повествование все же остается не очень связным. Стилистически Ипполит явно проигрывает Иринею и поэтому должен рассматриваться как supplementum, дающий дополнительную информацию. Параллельное чтение соответствующих пассажей зачастую помогает лучше понять смысл сказанного. Очень часто неясность одного текста проясняется за счет другого.

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

Гностический миф, излагаемый Иринеем и Ипполитом, является в некотором смысле версией универсального гностического мифа. Более специфические воззрения, характерные для самого Валентина, можно усмотреть из фрагментов его произведений, сохраненных Климентом Александрийским. Эти фрагменты изданы и переведены автором этих строк в вышеупомянутой книге *Школа Валентина* (СПб., 2002, с. 69–108). Там же читатель найдет перевод *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского (с. 172–219).

4.1. Гностический миф в изложении Иринея

I. История Плеромы

(Irenaeus, Adv. Haer. I 1,1–8,6, ap. Eriphanius, Panarion 31 9,1–27,16)

Невыразимое начало и его Мысль

(1,1) На недостижимой и невыразимой высоте, как говорят они, существует совершенный и предвечно сущий Эон, который зовется Первоначалом

(Προαρχή), Праотцом (Προπάτωρ) и Бездонным (Βυθός)... Он необъятен и невидим, вечен и нерожден, и пребывает в тишине и покое несчетное количество веков (эонов). Его Мысль (Ἔννοια), которую они называют также Даром (Χάρις) и Тишиной (Συγή), существует вместе с ним (συνυπόρχειν).

Ум и Истина

Когда же (ποτέ) этот Бездонный задумал произвести (προβαλέσθαι) из себя начала всего, он поместил в матку — Тишину, которая была с ним, — семя всего, что было им задумано. Восприняв это семя, Тишина зачала и родила Ум (Νοῦς), (сущность) во всем подобную и равную его породившим, которая одна только в силах охватить величие своего Отца. Этот Ум называется Единородным, Отцом и Началом всего.

Истина (Ἀλήθεια) была произведена вместе с ним, и все вместе они составили первую пифагорейскую Четверицу (Тетраду), которая называется корнем всех вещей (ρίζαν τῶν πάντων): Бездонный и Тишина, а за ними Ум и Истина.

Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада

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

Десять Эонов

(2) Эти Эоны, порожденные во славу Отца, пожелали, в свою очередь, прославить своего Отца и породить [другие Эоны], соединившись друг с другом. Так Логос и Жизнь, после того как они дали начало Человеку и Церкви, произвели еще Десять Эонов, имена которых таковы: Глубокий и Связь,¹ Нестареющий и Единая, Самородный и Сладострастная, Неподвижный и Смешивающая, Единородный и Благословенная. Таковы те десять Эонов, которые породили Логос и Жизнь.

Двенадцать Эонов

Человек и Церковь произвели двенадцать Эонов, которые были названы следующими именами: Посланник (Параклет) и Вера, Отеческий и Надежда, Материнский и Любовь, Вечный Ум и Благоразумная, Церковный и Благословенная, Желанный и Мудрость (София).

¹ Μίξις, что буквально означает *связь, смешение* в смысле: *половой акт*.

(3) Таковы тридцать Эонов их запутанной системы (τῆς πλανῆς αὐτῶν), которые пребывают в молчании и непостижимы. Эта невидимая и духовная Плерома делится на три части: Огдоаду, Декаду и Додекаду. По этой причине, говорят они, Спаситель (которого они отказываются называть Господом) провел первые тридцать лет, никак себя не проявляя, открывая тем самым таинство Эонов. На эти Эоны указывает и притча о работниках на винограднике. Некоторые работники были наняты в первый час, некоторые на третий, остальные — в шестой, девятый и одиннадцатый (Mt. 20: 1–7). Если сложить все эти числа, то мы получим 30...

Страстное желание Софии познать Отца

(2,1) Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные Эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, остановила его, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей.

(2) Тогда самая последняя и юная из двенадцати, порожденных Человеком и Церковью, София, воспылав страстью, устремилась вверх, а отнюдь не в объятия к своему супругу — Желанному. Это [движение] в действительности начали те, кто был рядом с Умом и Истиной, но явно проявилось оно у этой «заблудшей» (τὸν παρατραπέντα), которой, как она полагала, двигала любовь, но в действительности — дерзость, поскольку она не имела той общности с Отцом, которую имел Ум. Однако она со всей страстью устремилась к Отцу, желая объять его величие. Задача была ей явно не по силам, поскольку нельзя достичь невозможного, но она все равно продолжала бороться, страстно стремясь в беспредельность Бездны к непостижимому Отцу.

Внутренний предел

(Тем временем) она стремилась все дальше и дальше и была уже почти полностью поглощена его «сладостью» (ὑπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ) и готова была исчезнуть в полноте его сущности, когда встретила с некоей ограничивающей силой, которая охраняет подступы к невыразимому величию. Эта сила называется Пределом (Ὁρος). С большим трудом он оставил Софию, вернул ее назад¹ и убедил в том, что Отец непостижим, [т. е.

¹ Привел ее в чувства или, возможно, вернул назад в ее изначальное положение в Плероме, к ее супругу.

заставил ее отказаться от своего замысла и укротить свою страсть и восхищение, которое вывело ее из себя.

Плод Софии — Ахамот

(3) Некоторые из них рассказывают такую историю о страстях и обращении Софии. Стремясь совершить невозможное и объять необъятное, София породила некую бесформенную сущность, какую только и может породить одна женская природа.¹ Осознав это, она сначала очень огорчилась, проклиная несовершенство своей природы, затем испугалась, что ее несовершенное творение может умереть. Потом, в полном отчаянии, она стала искать средства и способы, чтобы скрыть то, что она произвела. Наконец, обезумевшая от страсти, она снова рванулась назад к Отцу, полностью растратив свои силы в этой борьбе. Она умоляла Отца [о помощи], и другие Эоны, особенно Ум, присоединились к ее мольбе.

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

(4) Этот вышеупомянутый Отец снова, при содействии Единородного, послал Предел, его собственный образ, непарный и неженский. Ведь в одном месте они говорят, что Отец имеет супругу — Тишину, в другом же — что он превыше деления на мужское и женское. Этот Предел они называют также Крестом, Утешителем, Избавителем, Ограничителем и Проводником.

Итак, Предел снова очистил Софию (от страстей), остановил ее и возвратил назад к ее супругу.

Внешний предел

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

Христос и Святой Дух

(5) После того как полнота избавилась от этих (страстей) и их мать вернулась к ее партнеру, Единородный и его партнерша, по указанию Отца, для того чтобы больше такого не случилось ни с одним Эоном, произвели Христа и Святой Дух, функция которых заключается в том, чтобы скреплять и поддерживать Полноту. Они привели все Эоны в порядок. Христос

¹ Так у Софии начались первые месячные. См. параллельный пассаж у Ипполита, где это разъясняется.

преподал Эонам «основы семейной жизни»...,¹ объяснив им, что Отец необъятен и непостижим, невидим и неслышен, ведом только Единородному. [Он объяснил также, что] непостижимость Отца является причиной вечного существования Плеромы, но создание ее и оформление осуществлено тем, кто знает Отца, то есть Сыном. Все это совершил вновь появившийся Христос.

(6) Святой Дух объединил их всех вместе, научил благодарности и внес в их среду истинный мир и покой. Их форма и мысли уравнились, так что все (мужские Эоны) стали Умами, Логосами, Людьями, Христами, а женские — Истинами, Жизнями, Духами и Церквями...

«Общий плод» Плеромы

... Все Эоны соединились друг с другом, при этом каждый внес самое лучшее и великолепное, чем (он или она) обладает. Гармонически соединив все эти элементы, они произвели во славу Бездны то, что явилось верхом совершенства и звездой всей Плеромы, — совершенный плод, Иисуса, который был назван Спасителем, Христом и Логосом (по имени его отцов — *πατρωνυμικῶς*), и Всем (*Πάντα*), ибо является совокупным плодом всех. Ангелы были созданы одновременно с ним как его охранники.

(3,1) Таковы события, которые, как они говорят, произошли внутри Плеромы: (а) страсти Эона, который страдал и (образно говоря) почти утонул в беспредельной материи (*ὡς ἐν πολλῇ ὕλῃ*),² в поисках своего Отца; (б) (шестиугольная) конструкция (*συνφόρα*), состоящая из Предела, Креста, Утешителя, Избавителя, Ограничителя и Проводника; (в) создание первого Христа и Святого Духа их Отцом для обращения Эонов, и какие последствия это повлекло; (г) создание второго Христа, которого называют Спасителем, из общих элементов (*ἐξ ἐρώου*).

II. История за пределами Плеромы

(Irenaeus, Adv. Haer. I 4,1–7,5)

Оформление Ахамот

(4,1) То, что произошло за пределами Плеромы, они описывают так. Помышление (*Ἐνθύμησις*) высшей Софии, которую они также называют Ахамот (*Ἀχαμάθ*), и ее страсть были отделены от Плеромы и выброшены во тьму и пустоту. Это было необходимо, ибо они были лишены света и полноты, бесформенные, безвидные как выкидыш и неразумные. Однако Христос сжалился над ней [Ахамот] и, свесившись с Креста, собственными силами оформил ее, по сущности, не в соответствии с гносисом (*τῆν*

¹ *Διδάξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν* открыл природу сизигии. Далее текст сильно испорчен, примерный перевод таков: «Для рожденных достаточно знать о непостижимости нерожденного».

² Holl предлагает читать *λύπε* вместо *ὕλη*.

κατὰ οὐσίαν μόνον ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γυνῶσιν). Но совершив это, он тут же сбежал, забрав все свои силы и оставив ее [вовне]. Она же, немедленно почувствовав свою заброшенность и оторванность от полноты, затосковала по ней. Она ведь все еще источала благовония бессмертия (ὀδμήν ἀφθαρσίας), которыми пропитали ее Христос¹ и Святой Дух. По этой причине она называется Мудростью (поскольку Отца ее тоже зовут Мудрость) и Святым Духом (от того Духа, который с Христом).

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

Происхождение матери

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

То она плачет и печалится
(ибо оставлена одна в темноте и пустоте),
то просветляется и радуется
(вспомнив о свете, который покинул ее),
то снова ужас охватывает ее
(и она сомневается и страшится).
ποτὲ μὲν γὰρ ἔκλαιε καὶ ἐλυπεῖτο...
ποτὲ δὲ διεχεῖτο καὶ ἐγέλα...
ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβεῖτο.³

¹ Христос означает Помазанник.

² Следующие несколько строк напоминают стихотворный отрывок, сопровождаемый комментарием. Ср. эти строки с так называемым Гимном наассенов, который приводит Ипполит.

³ Два последующих параграфа представляют собой ироничный комментарий Иринея, где, в частности, говорится, что такой длинный и сложный миф можно

III. Три природы.¹

История создания космоса

После нескольких иронических замечаний Ириней продолжает историю за пределами Плеромы, добавляя некоторые детали и, вероятно, используя некий иной источник, который, как показывает сопоставление, почти буквально совпадает с источником *Excerpta ex Theodoto*, 43–65 Климента.

(Irenaeus, Adv. Haer. I 4,5–7,5)

(4,5) После того как их Мать прошла через все возможные страдания и с трудом выбралась на поверхность (ὑπερκύψασα), она начала сожалеть о свете, ее покинувшем, то есть о Христе. Но поскольку она уже пришла в себя и обрела полноту, он (Христос) не решился спуститься сам во второй раз и послал вместо себя Посредника (Параклета), то есть Спасителя, дав ему все силы Отца и всю его власть. Эоны поступили так же, так что «все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, божества и власти». Так он был послан со своими друзьями-ангелами. Сначала София смутилась, увидев его, и закрыла лицо покрывалом, но затем, узнав его и весь его выводок, устремилась к нему. Его вид придал ей силы. И он оформил ее силою гносиса (μορφώσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γινώσιν), излечил ее страдания и отделил от нее страсти, но не уничтожил их (страсти этой первой [Софии] было невозможно уничтожить, поскольку они уже окрепли и приобрели силу).²

Он создал из «бестелесных страстей» «бестелесную материю». Затем он снабдил их такими свойствами, чтобы они могли образовывать слож-

объяснить только желанием содрать со своих слушателей побольше денег, увеличив время, необходимое для лекций.

¹ Здесь полезно вспомнить о свидетельстве Марцелия (Валентин, свид. В), который утверждает, что Валентин написал трактат *О трех природах*.

² Ср. это со второй частью Гимна наассенов:

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

ные элементы и тела. Так произошли две природы: ложная (φάυλη) от страстей и пассивная (ἐμπλαθή) от «обращения». Таким образом, Спаситель, как они полагают, выполнил роль творца (Демииурга).

Избавившись от страстей, Ахамот на радостях немедленно зачала от его света (то есть от ангелов, которые были с ним) и принесла духовный плод (таково их учение) по образу и подобию спутников Спасителя.

Три природы

(5.1) Таковы три природы, которые были положены в основание [всего последующего]. Из страсти возникла материальная природа, из обращения — душевная, то же, что она родила, стало духовной природой.

И она начала оформление этих природ, исключая духовную (ведь она не могла оформить то, что было той же природы, что и она сама).

Демииург

Она начала с оформления душевной природы, которая возникла из ее «обращения». И она поступила так, как научил ее Спаситель.

Прежде всего она создала из душевной природы так называемого Бога, Отца и Царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе — левым.

Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей Матерью. Называют его «Отцом и Матерью» (Μητρολότος), Лишенным Отца (Ἀπότορ), Демииургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (т. е. душевной природы), Демииург тех, кто слева (т. е. материальной природы), и Царь всем им.

Замысел (Ахамот) состоял в том, чтобы оформить все во славу Эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демииургу. Сам же Демииург сохранил образ едиnorodного Сына, а [образы] остальных Эонов отразились в архангелах и в ангелах.

Сотворение мира

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

Неразумие Демиурга

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

Среднее место

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

Материальная природа

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

Еще раз о неведении Демиурга

Демиург, неспособный понять духовное, думал, что он является единственным Богом. Поэтому он сказал через пророка: «Я — Бог, и нет другого, кроме Меня» (Is. 45:5).

Сотворение духов и первоэлементов

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

Первоэлементы возникли из сомнения и отчаяния, то есть из наиболее низменного.¹ Сомнение дало начало земле, страх — воде, источник воздуха — печаль. Огонь обитает в каждом из них как принцип смерти и разрушения, напоминая неразумие, которое скрыто присутствовало во всех этих страхах.

¹ MS: ἐκ στασιωτέρου, Harvey: ἐκ τοῦ ἀστημοτέρου. Я принимаю последнее чтение.

Сотворение Человека

(5) Закончив творение мира, он создал «человека из праха», в смысле, не из сухой земли, а из некой невидимой сущности, жидкой и текучей материальной (природы). Затем в этого человека он вдохнул душевного (человека), того, который, создан «по образу и подобию». «По образу», они говорят, создан материальный человек, поскольку он близок, но не подобосущен Богу.¹ «По подобию» создан душевный человек, поэтому его сущность называется «духом (дыханием) жизни» (Ген. 2: 7), истечением духовной природы. Затем он был одет в «кожаные одеяния», то есть в чувственную плоть.

Духовное семя

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

Три рода²

(6,1) Из трех сущих природ материальная, которую они также называют левой, с необходимостью погибнет, ведь она не способна воспринять в себя дыхание бессмертия. Душевная, или правая, природа, будучи промежуточной между материальной и духовной, может направиться в любом направлении, в зависимости от ее склонностей. Духовная природа послана сюда, чтобы соединиться и оформить душевную природу, научить ее и повернуть вверх. Именно поэтому она зовется солью и светом мира (Mt. 5:13–14). Душевная природа обучается через чувства. По этой причине был создан мир и Спаситель пришел в него ради этой природы: ведь она обладает свободной волей. Так он облачился в начатки тех плодов, которые он намеревался спасти. От Ахамот он получил духовную оболочку, а от Демиурга — душевную. Наконец, в силу божественного замысла, он был одет в тело душевной природы, которое невыразимым образом было сформировано так,

¹ Игра слов: κατ' ὁμοίωσιν по подобию; ὁμοούσιον <ἔστιν> подобо-сущен.

² Примерно то же самое Ириней повторяет далее (7, 5), добавляя, что три рода соответствуют родам Каина, Авеля и Сета.

что оно было видимым, осязаемым и способным переживать страдания. И он не принимал ничего материального (ὕλικόν δὲ οὐδ' ὅτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν), поскольку материальное не может спастись. Ничего материального в нем не было, поскольку материальная природа все равно не может быть спасена. Конец наступит тогда, когда вся духовная природа будет оформлена гносисом и станет совершенной. Имеются в виду те духовные люди, которые обладают совершенным знанием Бога и посвящены в таинства самой Ахамот. К их числу они относят себя.

Гностики и обычные люди

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

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

Судьба духовной и душевной природ

(7,1) Когда семья достигнет зрелости (τελειωθῆ), их мать Ахамот покинет Среднее Место и войдет в Плерому, где встретит своего Жениха — Спасителя, совокупное порождение всех Эонов. Ахамот-София и Спаситель образуют пару, и вся Плерома станет для них брачным покоем.

Духовные [люди] также скинут свои душевные одежды и, став умными духами (πνεύματα νοερά) и ничем более не сдерживаемые (ἀκρατήτως),

невидимо войдут в Плерому вместе со своими женихами — окружающими Спасителя ангелами.

Демииург займет то Среднее Место, которое покинула София. Вместе с ним там найдут покой праведные души, ведь ничто недуховное не сможет войти в Плерому.

Разрушение материального мира

Когда все это свершится, как они учат, блуждающий по всему космосу огонь вспыхнет и разгорится, сожжет всю материю и погибнет в ней сам. Так мир превратится в ничто — *τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὕλην συναναλωθήσεται αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρῆσειν διδάσκουσι.*

Пришествие и миссия Христа

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

...Он не испытывал страданий: ведь будучи непобедимым и невидимым, он не мог страдать. Когда его привели к Пилату, дух Христа, который был в нем, покинул его. И семя его матери не подвластно страданиям, поскольку оно духовно и невидимо даже Демииургу. Тот, кто страдал, был душевный Христос, созданный по некому таинственному «предустановленному плану». Через него Мать показала образ небесного Христа, который, распространившись (*ἐλεκταθέντος*) по Кресту,¹ оформил Ахамот с помощью своей природы. Все эти события являются образами других событий в ином мире.

Далее Иринея рассматривает методы толкования Писания, которые применяли гностики (8, 1), приводит многочисленные примеры таких толкований (8, 2–5) и, после изложения того, что, по его мнению, соответствует собственному учению Валентина и некоторых его последователей (11, 1–13, 1), подробно останавливается на деятельности Марка Мага (13, 1–22, 1).

¹ Ср. Гимн *Жатва*, Валентин, фр. Н.

4.2. Гностический миф в изложении Ипполита

І. История Плеромы

(Hippolytus, Refutatio VI 29,1–32,2)

Невыразимое начало

(29,1) (...)¹ (2) Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего. Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. (3) Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в себе ничего женского, не связан никакими узами (брака) и (абсолютно) один (ἄθηλον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (συναριθμοῦσι) к нему Тишину, как его супругу, для того чтобы он смог стать Отцом. (4) Что касается этой Тишины, супруга она ему или нет, пусть они сами разбираются, нас же в настоящий момент интересует это пифагорейское начало, которое пребывает одно, не связанное никакими узами и не женское, и с него мы начнем изложение той доктрины, которой они придерживаются.

(5) (Было время, когда) не существовало ничего из того, что впоследствии возникло (** τε ὄλως γεννητὸν οὐδέν). Существовал только один Отец, нерожденный, вне времени и пространства, который не имел (в себе) ни советчика, ни какой иной сущности, о которой можно каким-либо образом помыслить (οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τινα κατ' οὐδένα τῶν τρῶπων νοητῆναι δυναμένην οὐσίαν). Он был абсолютно один, в пустоте (ἡρεμῶν), покоящийся в полном одиночестве.

Ум и Истина

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

Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада

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

¹ Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет нача-

Десять Эонов

Далее, Ум и Истина, увидев, что их порождения, Логос и Жизнь, также оказались продуктивны (γόνιμα γεγενημένα), решили отблагодарить Отца всего и произвели для него совершенное число, десять Эонов. (8) Ибо, как он [Валентин?] говорит, нет более совершенного числа, чем это, а значит, Ум и Истина не смогли бы придумать для своего Отца лучшего дара. Десять — это самое совершенное число, поскольку является самым первым и наименьшим из совершенных чисел. Но Отец — еще совершеннее, поскольку он, сам не имея начала, один, посредством первой и единственной пары (сизигии) — Ума и Истины — смог породить корни всех вещей (τελειότερος δὲ ὁ Πατήρ, ὅτι ἀγέννητος ὦν μόνος διὰ πρώτης τῆς μιᾶς συζυγίας τοῦ Νοῦ καὶ τῆς Ἀληθείας πάσας τὰς τῶν γενομένων προβαλεῖν εὐλόγησε ρίζας).

Двенадцать Эонов

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

(4–5) *Далее перечисляются имена этих эонов, которые в точности соответствуют именам, приводимым Иринеем. Ипполит при этом замечает, что некоторые полагают, что двенадцать произошли не от Логоса и Жизни, а от Человека и Церкви.*

Попытка Софии уподобиться Отцу

(6) (Последний) двенадцатый из Двенадцати Эонов, самый молодой из всех двадцати восьми и женской природы, — София, изучив (κατευθήσε) количество и силы порождающих Эонов, устремилась в бездну Отца и осознала, что все остальные Эоны порождают парами, один только Отец породил один, без помощи партнера (μόνος ἄζυγος).

(7) Тогда то она и замыслила уподобиться Отцу и породить [плод] самостоятельно и без помощи своего супруга, чтобы и ее труд был не менее значительным, нежели труд Отца. Однако она не знала того, что нерожденный, содержащий в себе начало и корень всего, Глубина и Бездна (ὕπαρχων

ло ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции».

ἀρχὴ τῶν ὄλων καὶ ρίζα καὶ βάθος καὶ βυθός), способен породить один, а она, София, будучи сама рожденной, к тому же самой последней, уже не в силах совершить это.

Плод Софии

(8) Для нерожденного, как он говорит, все едино (πάντα ὁμοῦ), те же, кто сами созданы, производят парами, причем женское начало дает начало самой сущности, а форму тому, что она произвела, придает мужское начало.

Поэтому София произвела только то, на что она была способна, — некую аморфную и неоформленную сущность. (9) Это именно то, о чем Моисей сказал: «Земля была безвидна и неоформлена» (Gen. 1: 2)...

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

Внешний предел

(5) Желая полностью скрыть бесформенный выкидыш от остальных Эонов, Отец произвел еще один Эон, Крест, такой же великий, как сам необъятный и совершенный Отец, призванный охранять и защищать остальные Эоны. (6) Он является Пределом полноты, поскольку отделяет ее от внешней неполноты (ὕστέρημα). Однако он же зовется Причастным (Μετοχυές), поскольку причастен (μετέχει) и неполноте, и Крестом, поскольку закреплен прочно и неподвижно, чтобы никакая неполнота не смогла приблизиться к Эонам внутри Полноты.

Христос и Святой Дух

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

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

«Общий плод» Плеромы

(32,1) В Плероме установился общий мир и покой. Все Эоны решили прославить Сына (?) не только коллективным совокуплением, но и препод-

нести Отцу общий плод, достойный его величия. Так все тридцать Эонов решили породить один Эон, совокупный плод всей Плеромы, (заяв) их единства, согласия и мира. (2) Этот Эон, произведенный ими всеми вместе во славу Отца, был назван «общим и совершенным плодом всей Плеромы». Они назвали его Иисус или «Первосвященник».

Такова история внутри Плеромы.¹

II. История за пределами Плеромы

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

Оформление Софии

(31,7) За Пределом, Крестом и Причастным находится Огдоада, как они ее называют, которая является Софией за пределами Плеромы, которую Христос (произшедший от Ума и Истины) оформил и превратил в совершенный Эон, ничем не хуже тех, которые в Плероме. (8) Но оформив Софию, Христос и Святой Дух больше не могли оставаться за пределами Плеромы, и они вернулись назад к Уму и Истине, для того чтобы принять участие в празднестве во славу Отца (...)

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

Страсти Софии и создание материального мира

(32,5) Выйдя из Плеромы, «коллективный плод» нашел Софию погруженной в четыре основные страсти. Именно, она испытывала страх, печаль, сомнение и огорчение (δεισμη). Отделив от нее эти страсти и исправив ее, он решил, что просто уничтожить их будет несправедливо, поскольку они вечной природы и порождения самой Софии. Но с другой стороны, он не желал, чтобы София страдала, испытывая страх, печаль, сожаление (ικετεια) и сомнение. (6) Будучи величайшим Эоном и порождением всей Плеромы, он был в силах отделить эти страсти от Софии и создать из них первоначала (ипостаси) всего сущего. Из страха он создал душевную природу, из печали — материальную, из сомнения — демоническую, а из «обращения», огорчения и сожаления он создал ту природу, (...) которую называют

¹ Я переставил местами два последних предложения и сократил несколько повторов (по вполне очевидным соображениям).

«правой». (7) Демиург был создан из страха, поэтому и говорится: «Страх Божий начало Мудрости» (Ps. 111:10; Prov. 1:7; 9:10).

III. Три природы. История создания космоса

Демиург (Refutatio VI 32,7–8)

(32,7) Демиург создан из страха... Ибо это начало страданий Софии, ведь она сначала испугалась, затем опечалилась, после этого усомнилась и, наконец, огорчилась и начала сожалеть. Душевная природа огненная. Она называется также Пределом или Гебдомадой (Семеркой) и «Древностью дней» (Dan. 7:9)... (8) Поэтому он огненный на вид, как говорит Моисей (Exod. 24:17).

Неразумие Демиурга (Refutatio VI 33)

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

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

Природа огня двойка. Огонь всепоглощающ и неистребим [лакуна]¹... духовная природа смертна и находится посередине, называясь Семеркой (Гебдомадой) и «Покоем». (9) Ибо она ниже Восьмой (Огдоады), куда вознеслась София, после того как была оформлена «совокупным плодом Плеомы», но выше материи, где находится Демиург. Поэтому душа, уподобившись Огдоаде, может подняться вверх, в «Небесный Иерусалим», или напротив, уподобившись материи, то есть (подчинившись) материальным страстям, она опустится в мир разрушения и погибнет там.

(33,1) Первая и величайшая сила душевной природы — (это образ Отца); (сила материальной природы) — это Дьявол, архонт этого мира; демоническая же природа, произошедшая от сомнений Софии, — это Веелзевул. (...) Сама находясь в Огдоаде, София распространяет свое влияние до Гебдомады. (34,1) Итак, согласно Валентину, Четверица — это «источник, в котором укоренена вечная природа (πληγή τῆς ἀειάου φύσεως ριζώματα ἔχουσα)», и София — тот (источник), откуда происходит душевная и материальная природа, как она существует ныне, София называется духов-

¹ Смысл, вероятно, таков: «...но, с другой стороны, он материален и следовательно...»

ной, Демиург — душевным, Дьявол — архонт этого мира, а Веелзевул — [архонт] демонов. (2) Таково их учение. Все остальное, как я уже говорил, — арифметические спекуляции...

Демоны и души (Refutatio VI 34, 4)

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

Сотворение человека (Refutatio VI 34,5)

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

Внутренний человек (Refutatio VI 34, 6)

...Этот материальный человек, по их представлениям, — это постоянный двор или жилище, где живет либо одна только душа, либо душа и демоны, либо, наконец, душа и логосы, посеянные в нее свыше «общим плодом Плеромы» или Софией, и которые живут в материальной душе, если только не выживаются оттуда демонами...

...(7) «Поэтому я преклоняю колени перед Богом и Отцом и Господом господ, Иисусом Христом, чтобы Бог послал Христа и он поселился во внутреннем человеке» — то есть в душевном, не телесном, — «чтобы вы смогли постичь, что есть Глубина», — то есть Отец всего, — «что есть широта», то есть Крест, предел Плеромы, — «и что есть долгота», — то есть полнота Эонов (cf. Eph. 3:14; 16–18). (8) «Поэтому душевный человек не воспринимает то, что принадлежит Духу Бога, считая это глупостью» (I Cor. 2:14). Глупость — это сила Демиурга, ведь он был глуп и неразумен, думая, что это он сам творит мир, в то время как София, его мать, Огдоада, совершила все через него. (35,1) Демиург говорит устами пророков и закона, таких же глупцов, не понимающих ничего. Поэтому (как они считают) Спаситель сказал: «Все, кто говорили до Меня, — воры и разбойники» (Io. 10:8). И апостол вторит ему: «Таинства, неведомые предыдущим поколениям» (Eph. 3:4). Никто из пророков ничего не говорил об этом и не знал, ибо выражал только одного Демиурга...

Пришествие Спасителя (Refutatio VI 35, 2–36,4)

(35,2) ...После того как оформление мира завершилось, настало наконец время «откровения Сына Божьего» (Rom. 8:9), то есть Демиурга, который был сокрыт и в котором был спрятан душевный человек и «покрывало было на его сердце» (2 Cor. 8: 19). (3) Когда настало время удалить покрывало,

Иисус был рожден через Деву Марию, как об этом сказано: «Святой Дух снизойдет на тебя», — то есть Дух Софии, — «и сила Всевышнего осенит тебя», — то есть [сила] Демиурга, — «поэтому порождение твое будет называться святым» (Лс. 1:35). (4) Он рожден не только от Всевышнего (Демиурга), в отличие от тех, которые были созданы по подобию Адама одним только Демиургом. Иисус — это «новый человек» (Еф. 2: 15), рожденный от Святого Духа и Всевышнего, то есть от Софии и Демиурга. Демиург сформировал его тело, Святой же Дух — его сущность. Небесный Логос спустился из Огдоады и прошел через Марию.

Разногласия внутри школы Валентина

(5) О значении всего этого среди валентиниан большие разногласия. Как следствие, школа их раскололась на восточную и италийскую. Представители италийской школы — Гераклеон и Птолемей принадлежат к ней — считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения Дух, то есть Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя. Именно таким образом дух вошел в его душевное тело, и он же воскресил его из мертвых. Таково значение следующих слов: «Тот, кто воскресил Христа из мертвых, оживит и ваши мертвые тела», (Rom. 8: 11) — то есть душевные тела. Прах же обречен: «Из земли вы вышли, в нее же и вернетесь» (Gen. 3:19).

(7) Восточное крыло — Аксионик и Ардесиан принадлежат к нему — утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой Дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демиурга, снизошли на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...

Миссия Христа

(36,3) После того как высший мир был приведен в порядок, возникла необходимость привести в порядок и низший. Поэтому Иисус Спаситель был рожден через Марию. Задача его заключалась в том, чтобы привести в порядок все в этом мире, подобно тому как Христос, рожденный от Ума и Истины, оформил страсти Софии, выброшенной за пределы Плеромы, то есть то, что называется выкидышем.

(4) Таким образом, они говорят о трех Христах. Первый из них, при содействии Святого Духа рожденный Умом и Истиной, второй — Общий плод Плеромы и супруг внешней Софии, который также называется Святым Духом, но ниже первого, и наконец, третий — рожденный через Марию во имя спасения сотворенного мира.



ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Античные источники и свидетельства

Я перечисляю здесь только сравнительно небольшое количество изданий, наиболее важных для данного исследования. Все остальные классические и раннехристианские тексты цитируются в соответствии со стандартными изданиями, список которых можно найти в справочниках и словарях. Кроме того, в исследовании активно использовался *Thesaurus Linguae Graecae* и другие электронные базы данных. Остальные использованные издания помещены в общем библиографическом списке, как правило, под именем издателя или переводчика.

Apocrypha. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Ed. Charles R. H. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1913; The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Ed. by J. K. Elliott. Oxford: Clarendon, 1993. *Hennecke E., Scheemelcher W.* Translated into English by R. McL. Wilson. New Testament Apocrypha. Vols. 1–2. London: SCM, 1963–1965. *Мещерская Е. Н.* Апокрифические деяния апостолов. М., 1996; Тексты Кумрана. Вып. 1. Пер. И. Д. Амусина. М., 1971. Вып. 2. Пер. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб., 1996.

Centre d'Analyse et de Documentatio Patristique (Allenbach J., Benoit A., Bertrand D. A., Hanriot-Coustet, Maraval P., Pautler A., Prigent P.). *Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I, Des origines à Clément d'Alexandrie et à Tertullien*. Paris: éditions de CNRS, 1975.

Clemens Alexandrinus. Bd. I–IV. Ed. O. Stählin (GCS 12, 15, 17, 39). Leipzig, 1905–09; Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, edd. Berlin, 1970–80². Les Stromateis: Stromate I, introd. de C. Mondésert, texte, trad. et notes de M. Caster (SCh 30). Paris, 1951. Les Stromateis: Stromate II, introd. et notes de Ph.-Th. Camelot, texte et trad. de C. Mondésert (SCh 38). Paris, 1954. Les Stromateis: Stromate IV, introd., texte, trad. et notes de A. van den Hoek (SCh 30). Paris, 2001. Les Stromateis: Stromate V, tome I, introd., texte et index

- de Alain Le Boulluec, trad. de P. Voulet (SCh 278). Paris, 1981. Les Stromateis: Stromate V, tome II, commentaire, bibliographie et index de Alain Le Boulluec (SCh 279). Paris, 1981. Les Stromateis: Stromate VI, introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick DesCourtieux (SCh 446). Paris, 1999. Les Stromateis: Stromate VII, introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Boulluec (SCh 428). Paris, 1997. *Extrait de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard. Paris, 1970. Климент Александрийский. Строматы. Перевод с древнегреческого, предисловие, исследования, комментарии и индекс Е. В. Афонасина. Т. 1–7. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2002–.*
- Didaskalikos*. Alkinoos. Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis (CUF), Paris, 1990; English translation: J. Dillon, Oxford, 1993; Русский перевод Ю. А. Шичалина: Алкиной. Учебник платоновской философии. — Учебники платоновской философии. М., Томск, 1995.
- Epiphanius*. Ancoratus und Panarion. Hrsg. K. Holl, Bd. 1–3 (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Hrsg. J. Dummer. Berlin, 1980². The Panarion of Epiphanius of Salamis. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden: Brill, 1987–1994.
- Gnostica*. The Coptic Gnostic Library. Vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995. 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, 1988³. *Völker W*. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932. *Simonetti M*. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993; Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. Предисловие, перевод и примечания Е. В. Афонасина. СПб.: Алетейя, 2002. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. Пер. И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, комментарий, глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной. М.: Восточная литература, 1998.
- Hermetica*. Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière in 4 vols. Paris, 1980; Hermetica. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in New English Translation by Brian Copenhaver. Cambridge: University Press, 1992.
- Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium. Ed. by Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; Ed. P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.
- Irenaeus*. Adversus haereses. Hrsg. W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857; Irénée de Lyon. Contre les hérésies I, éd. par A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–2 (SCh 263–264). Paris, 1979.
- Iustinus*. Iustini Martyris apologiae pro christianis, ed. Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. Saint Justine. Apologie pour les Chrétiens, édition et traduction par Charles Munier. Fribourg, 1995.

- Origen*. Gegen Celsus. Hrsg. P. Koetschau (GCS 1–2). Leipzig, 1899. Der Johaneskommentar. Hrsg. E. Preuschen (GCS 10). Leipzig, 1903. *Origen of Alexandria*. Contra Celsum, ed. H. Chadwick. Oxford, 1953, 1979².
- Photius*. Bibliothéque, éd. par R. Henry. (CUF). Vols. 1–8. Paris, 1959–1970. Vol. 9. Index, éd par J. Schamp. (CUF). Paris, 1991. The Bibliotheca. A Selection, Translated with Notes, ed. N. G. Wilson. London, 1994.
- Tertullian*. Opera (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus Valentianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem). Hrsg. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. Vols. 1–4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890–1957. *Tertullien*. Contre les Valentiniens, éd. par Jean-Claude Fredouille (SCH 280). Paris, 1980. *Pseudo-Tertullian*. Adversus omnes haereses, hrsg. A. Kroymann (CSEL 47). Vienna, 1906.

Библиографические издания

- Scholer D.* Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. Leiden: Brill, 1971.
- Scholer D.* Nag Hammadi Bibliography, 1970–94. Leiden: Brill, 1997.
- Supplementum: «Gnosticism»; «Gnostic Texts (Pre-Nag Hammadi), Schools and Leaders»; «New Testament and Gnosticism»; «Coptic Gnostic Library». — Novum Testamentum, 13 ff., 1971.
- Giversen S.* Nag Hammadi Bibliography 1948–1963. — *Studia Theologica* 17 (1963), p. 139–187.

Избранная библиография

- Aland B.* Gnosis und Philosophie. — Proceeding of International Colloquium on Gnosticism. Ed. by G. Widengren. Stockholm; Leiden, 1977, p. 34–73.
- Aland B.*, hrsg. Gnosis. Festschrift für H. Jonas. Göttingen, 1978.
- Alt Karin.* Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9. Stuttgart, 1990.
- Alt Karin.* Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin. Stuttgart, 1993.
- Amelineau M. E.* Essai sur le gnosticisme Egyptien. Paris, 1887.
- Anton P. J.* The Pythagorean Way of Life: Morality and Religion. — Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 29–40.
- Armstrong A. H.*, ed. Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.
- Armstrong A. H.* The Hidden and the Open in Hellenistic Thought. — *Eranos-Jahrbuch* 54 (1985), p. 81–117.

- Armstrong A. H.* Plotinian and Christian Studies. London: Variorum, 1979.
- Armstrong A. H.* Hellenic and Christian Studies. London: Variorum, 1990.
- Athanasiasiadi P.*, Frede M., ed. Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford: University Press, 1999.
- Attridge Harold W.*, *Hata Gohei.* Eusebius, Christianity and Judaism. Leiden: Brill, 1992. (*Pearson B. A.* Eusebius and Gnosticism, p. 291–310; *Mendelson A.* Eusebius and the Posthumous Career of Apollonius of Tyana, p. 510–522; *Norris F. W.* Jesus as Deceiver and Sorcerer, p. 523–542).
- Ayers Robert H.* Language, Logic and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine and Aquinas. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1979.
- Ayres Lewis, ed.* The Passionate Intellect: The Transformation of Classical Tradition. Rutgers University Studies in Classical Humanities 7. Rutgers University: Transaction Publishers, 1995.
- Banner William A.* Origen and the Tradition of Natural Law Concept. — *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), p. 49–83.
- Barbera Charles A.* Republic 530 c–531d: Another Look at Plato and Pythagoreans. — *American Journal of Philology* 102 (1981), p. 53–78.
- Barc B., ed.* Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Quebec–Louvain, 1981.
- Barker Andrew, ed.* Greek Musical Writings. Vols. 1–2. Cambridge: University Press, 1984.
- Barnes Michael R., Williams Daniel H., ed.* Arianism after Arius. Essays on the Development of Fourth Century Trinitarian Conflicts. Edinburgh: T&T Clark, 1993 (*Barnes M. R.* The Background and Use of Eunomius' Casual Language, p. 217–250; esp. on Clement of Alexandria, p. 228–230).
- Barnes T. D.* Methodius, Maximus and Valentinus. — *Early Christianity and the Roman Empire.* London: Variorum, 1984. XIX.
- Barnes T. D.* Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford: Clarendon, 1985.
- Barth C.* Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis. Leipzig, 1911.
- Bauckham R.* The Fall of Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria. — *Vigiliae Christianae* 39 (1985), p. 313–330.
- Baur Ferdinand Ch.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835 (Darmstadt, 1967).
- Baynes Charlotte A.* A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96 Bod. Lib. Oxford]. A translation from the Coptic: Transcript and Commentary with Photographs of the Text. Cambridge: University Press, 1933.
- Beck A.* Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Tübingen: Scientia Verlag, 1967.
- Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: California, Scholars Press, 1984.

- Berman Bernard C.* The Cappadocian Triumph over Arianism. A Christian Debate of the Fourth Century. A Critique of Classical Metaphysics. Diss. Stanford University. 1966.
- Beyslang K.* Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen, 1974.
- Bianchi U.* A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism. — Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20–25, 1973. Leiden: Brill, 1977. P. 16–26.
- Bianchi U.*, a cura di. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile, 1966. Leiden: 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).
- Blanch David L.* Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes. — ANRW II 26.1, S. 382–392.
- Blumenthal H. J., and Marcus, R., ed.* Neoplatonism and Early Christian Thought. London, 1981.
- Boer W. den.* Hermeneutic problem in Early Christian Literature. — *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 150–167.
- Böhlig A.* Wisse F. Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Wiesbaden, 1975 (Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, S. 9–54).
- Böhlig A.* Gnosis und Synkretismus. Teil 1–2. Tübingen, 1989.
- Booth K. N.* The Christocentric Salvation History of Irenaeus and Its Relationship to the Ecclesiastical Tradition and Valentinian Gnosticism. Ph. D. Diss. St. Andrews, 1975.
- Bos A. P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4). — *Classical Quarterly* 43.1 (1993), p. 177–189.
- Bos A. P.* Basilides as an Aristotelianizing Gnostic. — *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 44–60.
- Boudouris K.* The Pythagorean Community: Creation, Development and Downfall. — *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 49–69.
- Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.
- Boyancé Pierre.* Études philoniennes. — *Revue des Études Grecques* 76 (1963), p. 64–110.
- Breat Allen.* Hippolytus and the Roman Church in the third Century. Leiden: Brill, 1995.
- Bretier J., éd.* Nicomachus: Nicomaque de Gérèse. Introduction arithmétique. Paris, 1978.
- Broek R., van den, Vermaseren M. J., edd.* Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday. Leiden: Brill, 1981.

- Broek R., van den.* The Present State of Gnostic Studies. — *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 41–71.
- Broek R. van den, Baarda T, Mansfeld J., ed.* Knowledge of God in the Graeco-Roman World. Leiden: Brill, 1988.
- Broek R., van den.* Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Hag Ham-madi Studies, 39. Leiden: Brill, 1996.
- Bruce F. F.* The Canon of Scripture. Downers Grove, IL, 1988.
- Buell Denise K.* Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy. Princeton: University Press, 1999.
- Burkert Walter.* Hellenistische Pseudopythagorica. — *Philologus* 105 (1961), p. 16–43, 226–246.
- Burkert Walter.* Γόνις. Zum griechischen «Schamanismus». — *Rheinisches Museum für Philologie* 105 (1962), S. 36–55.
- Burkert Walter.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Translated by E. Minar. Cambridge, MA, 1972.
- Burkert Walter.* Greek Religion. Cambridge: Harvard University Press, 1985. (Mysteries and Ascetism, p. 276–304; Philosophical Religion, p. 305–338).
- Burkert Walter.* The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek in Early Archaic Age. Harvard: University Press, 1992.
- Burkitt F. C.* Church and Gnosis. Cambridge: University Press, 1932.
- Bussanich John.* The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on Selected Texts. Leiden: Brill, 1988.
- Butterworth G. W.* Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato. — *Classical Quarterly* 10 (1916), p. 198–205.
- Butterworth G. W.* The Deification of Man in Clement of Alexandria. — *Journal of Theological Studies* 17 (1916), p. 157–169.
- Butterworth R.* Hippolytus of Rome: Contra Noetum. London, 1977, p. 21–33.
- Camelot P.* Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie. Paris, 1945.
- Casey R. P.* Clement and two Divine Logoi. — *Journal of Theological Studies* 25 (1923–24), p. 43–56.
- Casey R. P.* Clement of Alexandria and the beginning of Christian Platonism. — *Harvard Theological Review* 18 (1925), p. 39–101 (repr.: *The Early Church and Greco-Roman Thought*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII), p. 83–146).
- Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition (Justin, Clement, Origen). Oxford, 1966.
- Chestnut Glenn.* The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy. — *ANRW II* 16.2, p. 1311–1332.
- Churton Tobias.* The Gnostics. London, 1987.

- Clark Elizabeth A.* Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. Edwin Mellen Press, New York and Toronto, 1977.
- Cleary John J., ed.* Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon. Aldershot: Ashgate, 1999.
- Cook John G.* The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.
- Daley B. E.* The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology. Cambridge: University Press, 1992.
- Daly C.* Tertullian the Puritan and His Influence. Dublin: Four Court Press, 1993.
- Daniélou J.* Typologie et allégorie chez Clément d'Alexandrie. — *Studia Patristica* 4 (1961), p. 50–57.
- Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London, 1971.
- Davison J. E.* Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and Valentinus. — *The Second Century* 3 (1983), p. 201–218.
- Dawson David.* Allegorical Readers and Cultural Revision of Ancient Alexandria. Berkeley: University of California Press, 1992.
- De Haas Frans A. J.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Leiden: Brill, 1997.
- Deiber A.* Clément d'Alexandrie et l'Égypte. Caire, 1904.
- Desjardins M. R.* Sin in Valentinianism. Atlanta, Scholars Press, 1990.
- Desjardins M. R.* Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of ἀλτρεϊσς in the Early Christian Era. — *The Second Century* 8 (1991), p. 65–82.
- Deutsch Nathaniel.* The Gnostic Imagination. Gnosticism, Mandeism and Merkabah Mysticism. Leiden: Brill, 1995.
- Di Berardino A., Studer B., ed.* History of Theology. Vol. 1: The Patristic Period. Collegeville, Minn., 1997.
- Dihle A.* Indische Philosophie bei Clemens Alexandrinus. — *JACH, Ergänzungsband* 1. Münster, 1964, S. 60–69.
- Dihle A.* Greek and Latin Literature of the Roman Empire. Transl. by M. Malzahn. London: Routledge, 1994.
- Dillon J., ed.* Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Leiden, 1973.
- Dillon J.* The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources. — *Colloquy* 16 of the Centre for Hermeneutical Studies, ed. Wilhelm Wuellner. Berkeley, 1975.
- Dillon J.* The Middle Platonists. London, 1977 (1996, with a new afterword).
- Dillon J. and Long A., ed.* The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley, 1988.

- Dillon J.* Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire. — ANRW II.36.1, p. 5–77.
- Dillon J., Hershbell J., transl.* Jamblichus. On the Pythagorean way of Life. Athlanta, Scholars Press, 1991.
- Dillon J.* The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity. Aldershot: Ashgate, Variorum, 1991.
- Dillon J.* Alcinous. The Handbook of Platonism. Oxford, 1993.
- Dillon J.* The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity. Aldershot: Ashgate, Variorum, 1997.
- Dodds E. R.* The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic One. — Classical Quarterly 22 (1928), p. 129–142.
- Dombrowsky D. A.* Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach. — ANRW II 36.2, p. 774–791.
- Donahue J. R.* Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria. — Traditio 19 (1963), p. 438–447.
- Donovan M. A.* Irenaeus in Recent Scholarship. — The Second Century, 4 (1984), p. 219–241.
- Edwards M. J.* Gnostics and Valentinians in the Church Fathers. — Journal of Theological Studies 40 (1989), p. 26–47.
- Edwards M. J.* Hippolytus of Rome on Aristotle. — Eranos 88 (1990), p. 25–29.
- Edwards M. J.* Neglected Texts in the Study of Gnosticism. — Journal of Theological Studies 41 (1990), p. 27–50.
- Edwards M. J.* Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation. — Journal of Theological Studies, 44 (1993), p. 71–89.
- Edwards M. J., transl.* Philoponus. On Aristotle Physics 3. London: Duckworth, 1994.
- Edwards M. J., Goodman M. D., Price S. R. F.* Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christian. Oxford: University Press, 1999.
- Edwards M. J.* Clement of Alexandria and his Doctrine of Logos. — Vigiliae Christianae 54 (2000), p. 159–177.
- Ehrman Bart D.* Heracleon, Origen and the Text of the Fourth Gospel. — Vigiliae Christianae 47 (1993), p. 105–118.
- Ehrman Bart D.* The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. Oxford: University Press, 1993.
- Eltester W., hrsg.* Christentum und Gnosis. Berlin, 1969.
- Enslin M. S.* A gentleman among the Fathers. — Harvard Theological Review 47 (1954), p. 213–241.
- Farantos M.* Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien. Bonn, 1972.

- Faye Eugene de.* Clément d' Alexandrie. Paris, 1898; 1906.
- Ferguson E., ed.* Literature and Early Church. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, II).
- Ferguson E., ed.* Orthodoxy, Heresy and Schism in Early Christianity. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, IV).
- Ferguson E., ed.* Personalities of the Early Church. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, I).
- Ferguson E., ed.* The Bible in the Early Church. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, III).
- Ferguson E., ed.* The Early Church and Greco-Roman Thought. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII).
- Ferguson John.* Clement of Alexandria. New York: Twayne Publishers, 1974.
- Festa N., hrsg.* De communi mathematica scientia. (Teubner) 1841;
- Festugière A.* Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor. — Revue des études grecques 58 (1945), p. 1–65.
- Festugière A. J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. 4 vols. Paris: J. Gabalda, 1949–54.
- Filoramo Giovanni.* A History of Gnosticism. English translation of «L'attesa della fine. Storia della gnosi» by A. Alcock. Oxford: Blackwell, 1990.
- Finan Thomas, Twomey Vincent.* The Relationship between Neoplatonism and Christianity. Dublin: Four Courts Press, 1992.
- Floyd W. E. G.* Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971.
- Foerster W.* Von Valentin zu Herakleon. Giessen, 1928.
- Foerster W.* Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1–2. Oxford, 1972.
- Fontaine P. F. M.* The Light and the Dark. A Cultural Study of Dualism. Vol. XIV: Dualism in Roman History. Amsterdam: Gieben Publ., 1999.
- Förster Niclas.* Markus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar. Tübingen: Mohr; Siebeck, 1999.
- Fowden G.* The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity. — *Philosophia* 7 (1977), p. 359–383.
- Fowler D. H.* The Mathematics of Plato's Academy. A New Reconstruction. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Fränkel H.* Early Greek Poetry and Philosophy. New York and London, 1973.
- Fraschetti A.* Aristarco e la origine tirreniche di Pitagora. — *Helikon* 15–16 (1975–76), p. 424–437 (on Aristarchus in *Strom.* I 62, 2).
- Frede Dorothea, Andre Laks, edd.* Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. Leiden: Brill 2001.

- Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. (Études Augustiniennes). Paris, 1972.
- Freudenthal Gad.* Aristotle's Theory of Material Substance. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Frickel Josef.* Unerkannte Gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio. — Gnosis and Gnosticism. Hrsg. M. Krause. Leiden, 1977, p. 119–137.
- Früchtel L.* Klemens von Alexandria und Albinus. — Philologische Wochenschrift 57 (1937), S. 591–592.
- Gabrielsson J.* Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus. Bd. 1–2. Upsala, 1906–1909.
- Gersch S., Kannengiesser Ch., ed.* Platonism in Late Antiquity. Indiana: University of Notre Dame Press, 1992.
- Gerson Lloyd.* The Cambridge Companion to Plotinus. Cambridge: University Press, 1996.
- Glucker John.* Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata, Heft 56). Göttingen, 1978.
- Good Deirdre J.* Sophia in Valentianism. — The Second Century 4 (1984), p. 193–201.
- Good Deirdre.* Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Goodenough E. R.* A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus. — Yale Classical Studies 3 (1932), p. 117–164.
- Graf Franz.* Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. Berlin: De Gruyter, 1974.
- Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. New York, 1959.
- Grant R. M., ed.* Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period. Harper and Brothers, New York, 1961.
- Grant R. M.* After the New Testament. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Grant R. M.* Early Alexandrian Christianity. — Church History 40 (1971), p. 133–144.
- Grant R. M.* Place de Basilides dans la théologie chrétienne ancienne. — Revue des études augustiniennes 25 (1979), p. 201–216.
- Grant R. M.* Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians. — Harvard Theological Review 73 (1980), p. 299–310.
- Grant R. M.* Greek Apologists of the Second Century. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- Grant R. M.* Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature. Louisville, Kentucky, 1993.
- Green H. A.* Gnosis and Gnosticism: A Study in methodology. — Numen 24 (1977), p. 95–134.

- Green H. A.* The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985.
- Griffiths J. Gwyn.* Plutarch's De Iside et Osirides. Edited with an Introduction and Commentary. University of Wales Press, 1970.
- Groningen G. van.* First century Gnosticism. Its Origin and Motifs. Leiden: Brill, 1967.
- Haardt R.* Gnosis: Character and Testimony. English translation by J. F. Hendri. Leiden: Brill, 1971.
- Hadas M., Smith M.* Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity. New York, 1965.
- Hadot P.* Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. Paris 1978.
- Hadot P.* Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens. — Les Règles de l'interprétation, ed. M. Tardieu. Paris 1987, p. 99–122.
- Hahneman G. M.* The Muratorian Fragments and the Development of the Canon. Oxford: Clarendon, 1992.
- Hall Ch.* Reading Scripture with the Church Fathers. Dowers Grove, IL, 1998.
- Hamilton J., Hamilton B.* Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–1450: Selected Sources. Manchester: University Press, 1998.
- Hanson R. P. C.* Origen's Doctrine of Tradition. London, 1954.
- Hanson R. P. C.* Allegory and Event (A study of the sources and significance of Origen's interpretation of the Scripture). London, 1959.
- Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- Hargis Jeffrey.* Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemics. Peter Lang, New York, 1999.
- Hedrick Ch, Hodgson R., ed.* Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Peabody, Mass, 1986.
- Hefner P.* Theological Methodology and St Irenaeus. — Journal of Religion 44 (1964), p. 294–309.
- Heintz Florent.* Simon «le Magicien». Actes 8, 5–25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité. Paris, 1997.
- Heinrici Georg.* Die valentinische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin, 1871.
- Hellholm D., ed.* Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Tübingen, 1982.
- Hendrix, Pieter Jan Gerhard Antonius.* De Alexandrijnsche haeresiarch Basilides; een bijdrage tot de geschiedenis der gnosis. Dordrecht, 1926.
- Heninger S. K.* Touches of Sweet Harmony. Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics. San Marino, California: The Huntington Library, 1974.

- Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte der christlichen Gnosis. Leipzig, 1884.
- Hodges H. J.* Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate. — *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 359–373.
- Hoek A. van den.* Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model (*Vigiliae Christianae Supplement* 3). Leiden: Brill, 1988.
- Hoek A. van den.* How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background. — *Heythrop Journal* 31.1 (1990), p. 179–194.
- Hoek A. van den.* Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction. — *Origeniana Quinta*, ed. by Robert J. Daly. Leuven: Peeters, 1992, p. 40–50.
- Hoek A. van den.* Clement of Alexandria on Martyrdom. — *Studia Patristica* (Leuven) 26 (1993), p. 324–341.
- Hoek A. van den.* Clement and Origen as Sources on «Noncanonical» Scriptural Tradition during the Late Second and Early Third Centuries. — *Origeniana Sexta* (Origen and the Bible), ed. by Gilles Dorival and A. Le Boulluec. Leuven: Peeters, 1995, p. 93–113.
- Hoek A. van den.* Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 223–243.
- Hoek A. van den.* The «Catechetical» School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. — *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 59–87.
- Horbury W., Davies W. D., Strudy J.* The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period. Cambridge: University Press, 1999 (*Betz O.* The Essenes, p. 444–470; *Campbell J.* The Qumran sectarian writings, p. 798–821; *Golb N.* The Dead Sea Scrolls and pre-Tannaitic Judaism, p. 822–851; *Alexander P. S.* Jewish elements in gnosticism and magic, p. 1052–1078).
- Howe L. T.* Plotinus and the Gnostics. — *The Second Century* 9 (1992), p. 57–71.
- Huffman Carl A.* Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays. Cambridge: University Press, 1993.
- Jaeger Werner.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge, MA, 1961.
- Jaeger Werner.* Paideia, die Formung der griechischen Menschen. Berlin, 1936 (2 vols.); ET by G. Highet. New York, 1965 (2 vols.)
- Joly R.* Les origines de l' ὁμοίωσις θεῶ. — *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 42 (1964), p. 91–95.
- Jonas Hans.* Gnosis und spätantiker Geist I–II. Göttingen, 1934–1954.
- Jonas Hans.* The Gnostic Religion. Boston: Beacon Press, 1963.
- Jordan P.* Pythagoras and Monachism. — *Traditio* 17 (1961), p. 432–441.
- Joyal M., ed.* Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker. Aldershot: Ashgate, 1997.

- Karavites Peter.* Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria. Leiden: Brill, 1998.
- Kelly Joseph.* The World of the Early Christians. Colledgeville, Minn. 1997.
- Kindstrand J. F.* Anacharsis, the Legend and the Apophthegmata. 1981.
- King Karen L.* Revelation of the Unknowable God with text, translation and Notes to NHC XI, 3 Allogenes. Santa Rosa, California, Polebridge Press, 1995.
- Kneale W., Kneale M.* The Development of Logic. Oxford, 1962.
- Kobusch Theo, Mojsisch Burkhard, edd.* Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Darmstadt, 1997.
- Koester H.* Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Bd. 1–2. Berlin, 1980.
- Koester H.* Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990.
- Koschorke Klaus.* Hippolyts Kerzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Wiesbaden, 1975.
- Koschorke Klaus.* Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978.
- Kovacs J. L.* Clement of Alexandria and the Valentian Gnostics. Ph. D. Diss. Columbia University, 1977.
- Krämer H. J.* Der Ursprung der Geismetaphysik. Amsterdam, 1967.
- Krämer Klaus.* «Bonum est diffusivum sui». Ein Beitrag zum Verhältnis von Neoplatonismus und Christentum — ANRW II 36.2, S. 995f.
- Krause M., ed.* Essays on the Nag Hammadi Texts. Leiden, 1975.
- Krause M., ed.* Gnosis and Gnosticism. Leiden, 1977.
- Krause M., ed.* Gnosis and Gnosticism. Leiden, 1981.
- Labib P.* Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo, I. Cairo, 1956.
- Lagrange M. J.* Les légendes pythagoriciennes et l'Évangile. — Revue Biblique (1936), p. 481–511, (1937), p. 5–28.
- Laloy Louis.* Aristoxène de Tarente disciple d'Aristote et la musique de l'Antiquité. Genève, 1973 (reprint of: Paris, 1904).
- Layton B., ed.* The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980.
- Layton B.* The Gnostic Scriptures. New York, 1987.
- Le Boulluec Alain.* L'Allégorie chez les Stoiciens. — Poétique 23 (1975), p. 305–314.
- Le Boulluec Alain.* Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: L'exemple du centon. — Studia Patristica, vol. XVII.2 (Oxford, New York, 1982), p. 707–713.
- Le Boulluec Alain.* La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e — III^e siècles. Tome 1–2. Paris, 1985. (Études Augustiniennes).

- Lechner Thomas.* Ignatius Adversus Valentinianos & Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien. Leiden: Brill, 1999.
- Leeper E. A.* From Alexandria to Rome: The Valentianien Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite. — *Vigiliae Christianae* 44 (1990), p. 6–24.
- Letter M. P.* Zur Bildsprache des Origenes. Augsburg, 1962.
- Levi Peter.* A History of Greek Literature. Penguin Books, Viking, 1985.
- Levin F. R.* The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition. American Classical Studies, 1. The American Philological Association, 1975.
- Lévy Isidore.* La légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris, 1927.
- Lewy H.* Chaldean Oracles and Theurgy, ed. by M. Tardieu. Paris, 1978.
- Lilla S. R. C.* Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics. Roma, 1961.
- Lilla S. R. C.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971.
- Lipsius R. A.* Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig, 1875.
- Lipsius R. A.* Die Quellenkritik des Epiphanius. Wien, 1865.
- Logan Alastair H. B., Wedderburn A. J. M., ed.* The New Testament and Gnosis. Edinburgh, T&T, 1983.
- Logan Alastair H. B.* Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- Löhr W. A.* Karpokratianisches. — *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 23–48.
- Löhr W. A.* Basilides und seine Schule. Tübingen, 1996.
- Lüdemann Gerd.* Heretics. The Other Side of Early Christianity. Louisville, Kent., 1996 (английский перевод немецкого издания, Stuttgart, 1995).
- Maas Martha McIntosh, Snyder.* Stringed Instruments of Ancient Greece. Yale University Press, 1989.
- MacDermot Violet.* The Concept of Pleroma in Gnosticism. — *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause. Leiden, 1981, p. 76–81.
- Mansfeld J.* Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. London, Variorum, 1989.
- Mansfeld J.* Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992.
- Mansfeld J., Runia D.* Aetiana. Leiden: Brill, 1997.
- Marcovich Miroslav.* Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism. Leiden: Brill, 1988 (Justin's Baruch: A Showcase of Gnostic Syncretism, p. 93–119; New Gnostic Texts, p. 120–133).

- Marg W.* Timaeus Locrus. De natura mundi et animae. Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung. Leiden, E. Brill, 1972.
- Markschies Christoph.* Platons König oder Vater Jesu Christu? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gotteseiphetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte. — Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellinistischen Welt, hrsg. M. Hengel, A. M. Schwemer. Tübingen, 1991, S. 385–439.
- Markschies Christoph.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.
- Markschies Christoph.* Die Platonische Metapher vom «inneren Menschen»: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie. — International Journal of the Classical Tradition 1.3 (1995), p. 3–18.
- Markschies Christoph.* Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. — Vigiliae Christianae 51 (1997), p. 179–187.
- Markschies Christoph.* Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School. — The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 401–438.
- Marsh H. G.* The use of «mysterion» in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine. — Journal of Theological Studies 37 (1936), p. 64 — 80.
- Martin Luther H.* Hellenistic Religions. An Introduction. Oxford: University Press, 1987.
- Maximus Confessor.* Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ. ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΚΕΙΜΕΝΟΝ, ΚΡΙΤΙΚΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ. ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ Γ. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ. ΑΘΗΝΑΙ, 1978.
- May G.* Marcion in Contemporary View: Results and Open Questions. — The Second Century 6, (1987–1988), p. 129–151.
- McClain Ernst.* The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself. Stony Brook, N. Y.: Nicholas Hays, 1979.
- McGinn Bernard, Meyendorff John, ed.* Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century. Vols. 1–2. New York: Crossroad, 1985 (*Grant R. M.* Gnostic Spirituality, p. 44–60; *Rorem P.* The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius, p. 132–151).
- McGowan A.* Valentinus Poeta: Notes on Θέρος. — Vigiliae Christianae 51 (1997), p. 158–178.
- Mees M.* Die Zitate aus dem NT bei Clemens von Alexandria. Rome, 1970.
- Méhat A.* Étude sur les Stromates de Clément d' Alexandrie. Paris. 1966.
- Meifort J.* Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tübingen, 1928.
- Melloni Rita C.* Biografia de Pitagora. Bologna, 1969.

- Ménard J. E., ed.* Les Textes de Nag Hammadi. Leiden, 1975.
- Merlan Philip.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, M. Nijhoff, 1975.
- Metzger Bruce M.* The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance. Oxford: Clarendon, 1987.
- Meyer B. F., Sanders E. P., ed.* Jewish and Christian Self-identification. Vols. 1–3. London, 1980–1982.
- Mirecki Paul, Marvin Meyer, edd.* Magic and Ritual in the Ancient World. Leiden: Brill 2001.
- Molland E.* The conception of Gospel in the Alexandrian Theology. Oslo, 1938.
- Mondésert C.* Clément d' Alexandrie. Paris, 1944.
- Moraldi L.* Testi gnostici. Torino: Unione Tipografico, Editrice Torinese, 1982.
- Moraux Paul.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Berlin, 1973–84.
- Morrison J. S.* Pythagoras of Samos. — *Classical Quarterly* (1956), p. 135–188.
- Mortley R.* La connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d' Alexandrie. Leiden, 1973.
- Mortley R.* The Theme of Silence in Clement of Alexandria. — *Journal of Theological Studies* 24 (1973), p. 197–207.
- Moutsoulas E.* Der Begriff Haeresie bei Epiphanius von Salamis. — *Studia patristica* VIII (TU 92). Berlin, 1966, S. 362–371.
- Munz P.* John Cassian. — *Personalities of the Early Church*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, I), p. 353–375.
- Napolitano L. M.* Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione platonica. — *Museum Patavinum* 3 (1985), p. 27–49.
- Nautin Pierre.* Hippolyte Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique. Paris, 1949.
- Nautin Pierre.* Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles. Paris, 1961.
- Nautin Pierre.* La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d' Alexandrie. — *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 268–302.
- Navon Robert.* The Pythagorean Writings: Hellenistic texts from the 1st cent. — 3rd cent. A. D. on Life, Morality, Knowledge, and the World. Translated by K. S. Guthrie and Th. Taylor. Kew Gardens, N. Y.: Selene Books.
- Nielsen J. T.* Irenaeus of Lyons versus Contemporary Gnosticism: A Selection from books I and II of Adversus Hereses. Leiden: Brill, 1977.
- Nikiprovetsky Valentin.* Études philoniennes. Paris: Cerf, 1996.
- O'Brien Denis.* Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden: Brill, 1993.
- O'Meara Dominic J.* Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- O'Meara Dominic J.* The Structure of Being and the Search for the Good. Aldershot: Ashgate Variorum, 1998.

- O'Meara John. J.* Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's *Preparatio Evangelica* and Augustine's *Dialogues of Cassiciacum*. — *Recherches augustinienes* 6 (1969), p. 103–139.
- Orbe A.* *Estudios Valentinianos I–IV*. Roma, 1955–1966.
- Orbe A.* *Cristologia gnostica I–II*. Madrid, 1976.
- Osborn E.* *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 1957.
- Osborn E.* *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge: University Press, 1981.
- Osborn E.* *Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982*. — *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 3 (1983), p. 219–240.
- Osborn E.* *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge: University Press, 1993.
- Osborn E.* *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Outler A. C.* *The Platonism of Clement of Alexandria*. — *Journal of Religion* 20 (1940), p. 217–40.
- Pagels E.* *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.
- Pagels E.* *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd.* *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Louvain; Paris: Peeters, 1995.
- Parrott D. M., ed.* *Papyrus Berolinensis 8502. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Leiden, 1979.
- Pearson B. A.* *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pearson L.* *Aristoxenus. Elementa Rhythmica, texts edited with introduction, and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Pelican Jaroslav.* *What Has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- Perkins PHEME.* *Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One*. — *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 193–200.
- Perkins PHEME.* *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. Toronto: Paulist Press, 1980.
- Peterson W. L.* *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History of Scholarship*. Leiden: Brill, 1994.
- Pétrément Simone.* *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. Paris, Editions du Cerf, 1984]

- Pfeiffer Rudolph*. Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age. Oxford: Clarendon, 1968.
- Phrankoules J. D.* He symbolike ton arithmon para toi Klementi toi Alexandrei. — *Theologia* 13 (1935), p. 5–21.
- Pistelli H., hrsg.* Jamblichus. Protrepticos. (Teubner). Berlin, 1988 (cf. éd. par Des Places (CUF) 1989).
- Places É. des, éd.* Jamblichus. De mysteriis Aegyptiorum. (CUF). Paris, 1966.
- Places É. des, éd.* Oracles chaldaïques. (CUF). Paris, 1971.
- Places É. des, éd.* Numénius. Fragments. (CUF). Paris, 1973.
- Places É. des, éd.* Atticus. Fragments. (CUF). Paris, 1977.
- Places É. des.* Études platoniciennes 1926–1979. Leiden, 1981.
- Places É. des.* Les Oracles chaldaïques et Denys l'Areopagite. — *Les Cahiers de Fontenay*, 19–20: Neoplatonisme (1981), p. 291–295.
- Places É. des, éd.* Porphyre. Vie de Pythagore, Lettre à Marcella. (CUF). Paris, 1982.
- Places É. des.* Les Oracles chaldaïques. — *ANRW II* 17.4 (1984), p. 2299–2335.
- Places É. des.* Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IIIe Stromate. — *Revue des études grecques* 99 (1986), p. 54–62.
- Pritchard Paul.* Plato's Philosophy of Mathematics. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Procter E.* Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians. New York, 1995.
- Puech H.-C., Quispel G.* Les écrits gnostiques du Codex Jung. — *Vigiliae Christianae* 8 (1954), p. 1–51.
- Quispel G.* The Original Doctrine of Valentinus. — *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 43–73.
- Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zurich: Origo, 1951.
- Quispel G.* Ptolémée. Lettre à Flora. (SCh 24) Paris, 1966.
- Quispel G.* Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.
- Quispel G.* The Demiurge in the Apocryphon of John. — *Nag Hammadi and Gnosis*. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, 1978, p. 1–34.
- Quispel G.* Valentinus and the Gnostikoi. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 1–4.
- Quispel G.* The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. — *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–352.
- Quispel G.* Marcion and the Text of the New Testament. — *Vigiliae Christianae* 52 (1998), p. 349–360.
- Raven Charles E.* Appolianarism. An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge: University Press, 1923.
- Reeves John C.* Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Tradition. Leiden: Brill, 1996.

- Reynders Bruno*. Lexique compare du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' *Adversus Haereses* de saint Irénée. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 141, Subsidia 5–6). Louvain, 1954.
- Reynders Bruno*. Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée. — *Revue de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936), p. 225–252.
- Ridings Daniel*. The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.
- Riedweg Christoph*. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- Ries Julien, éd.* Gnosticisme et Monde Hellénistique. Louvain-la-Neuve, 1982.
- Rist J. M.* The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. — *TARA* 93 (1963), p. 389–401.
- Rist J. M.* Neopythagoreanism and Plato's Second Letter. — *Phronesis* (1965), p. 78–81.
- Roberts C. H., Skeat T. C.* *The Birth of Codex*. London: Oxford University Press, 1987.
- Roberts L.* The Literary Form of the Stromateis. — *The Second Century* 1 (1981), p. 211–222.
- Robinson James M.* Nag Hammadi: The First Fifty Years. — *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by J. D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 3–33.
- Robinson T. M.* Philolaus and Timaeus. — *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 189–194.
- Robinson T. M.* Pythagoreans and Plato. — *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 182–188.
- Robinson T. M.* The Pythagorean Way of Life. — *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 171–181.
- Rudolph Kurt, hrsg.* *Gnosis und Gnostizismus*. Darmstadt, 1975.
- Rudolph Kurt*. *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. Translation edited by R. Mc. Wilson. San Francisco: Harper and Row, 1983 (немецкий оригинал: Leipzig, 1977).
- Rudolph Kurt*. *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. Leiden: Brill, 1995.
- Runia D. T., ed.* Plotinus amid Gnostics and Christians. Amsterdam, 1984.
- Runia D. T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986.
- Runia D. T.* *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Hampshire: Variorum, 1990.
- Runia D. T.* Witness or Participant? Philo and Neoplatonic Tradition. — *The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic*, ed. A. Vanderjagt. Köln, 1991, p. 36–56.

- Runia D. T.* Philo in Early Christian Literature. Assen: Van Gorcum, 1993.
- Runia D. T.* Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers. Leiden: Brill, 1995.
- Runia D. T.* Why does Clement call Philo «the Pythagorean?» — *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 1–22.
- Saffrey H. D., Westerink L. G.* Proclus. Théologie Platonicienne. Paris, 1974 (CUF).
- Sagnard F.* La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: J. Vrin, 1947.
- Salaman C., van Oyen D., Wharton W., Mahé.* The Way of Hermes. New Translations of The *Corpus Hermeticum* and The *Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. London: Duckworth, 1999.
- Schattenmann, Johannes.* Jesus and Pythagoras. — *Kairos* 21 (1979), p. 215–220.
- Schenke Hans-Martin.* Das sethianische System nach Nag-Hammadi Schriften. — *Studia Coptica*, hrsg. P. Nagel. Berlin, 1974.
- Schenke Hans-Martin.* The Problem of Gnosis. — *The Second Century* 3 (1983), p. 72–87.
- Schmidt Carl, ed.* Codex Brucianus. The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Ed. by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies, XIII). Факсимильное издание и перевод: A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic, Transcript and Commentary. Ed. by Ch. A. Barnes. Cambridge: University Press, 1933.
- Schmidt Carl, ed.* Pistis Sophia. Text edited by Schmidt Carl. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies IX). Старый перевод на англ.: Pistis Sophia. Literary translated from the Coptic by George Horner, with an Introduction by F. Legge. London, 1924.
- Schoedel W. R.* Philosophy and Rhetoric in the *Adversus Haereses* of Irenaeus. — *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 22–32.
- Schoedel W. R.* Theological Method in Irenaeus. — *Journal of Theological Studies*, 35 (1984), p. 31–49 (repr.: *Personalities of the Early Church*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, I), p. 127–145).
- Sharpe J. L., Kampen K., ed.* The Bible as Book. The Manuscript Tradition. The British Library and Oak Knoll Press, 1998.
- Sider R. D.* Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian. Oxford, 1971.
- Sinnige Th. G.* Six Lectures on Plotinus and Gnosticism. Dordrecht: Kluwer, 1999 (рецензия: G. Quispel. *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 109–111).
- Smith M.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. (Review: Criddle A. H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria. — *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), p. 215–220.)

- Stählin O.* Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus. Nürnberg, 1895.
- Stählin O.* Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. Nürnberg, 1897.
- Stählin O.* Clemens Alexandrinus und Septuaginta. Nürnberg, 1901.
- Stead G. C.* The Valentinian Mythe of Sophia. — *Journal of Theological Studies* 20 (1969), p. 75–104.
- Stead G. C.* Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Stehle Eva.* Performance and Gender in Ancient Greece. Princeton, 1997.
- Stroumsa G. A. G.* Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984.
- Stroumsa G. A. G.* Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism. Leiden: Brill, 1996.
- Stroumsa G. A. G.* Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- Strutwolf H.* Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Taran L.* Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. Leiden: Brill, 1981.
- Tardieu M.* La lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie. — *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 241–247.
- Tardieu M., Dubois J. D.* Introduction à la littérature gnostique I. Paris, 1984.
- Tarrant Harold.* Moderatus and the Neopythagorean Parmenides. — *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 240–250.
- Taubes J., hrsg.* Gnosis und Politik. Paderborn, 1984.
- Taylor Alfred. E.* A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928 (reprinted 1987).
- Tertullian.* Adversus Marcionem. Edited and translated by Ernst Evans. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1972.
- Theiler W.* Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin. — *Isonomia*, hrsg. J. Mau and E. G. Schmidt. Berlin, 1964.
- Theiler W.* Die Vorbereitung des Neoplatonismus. Berlin, 1930.
- Thesleff H.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Ebo, 1961.
- Thesleff H.* The Pythagorean Texts of Hellenistic Period. Ebo, 1965.
- Thom Johan C.* The Pythagorean Golden Verses. With Introduction and Commentary. Leiden: Brill, 1995.
- Thomas Ivor.* Pythagorean Arithmetic, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.). Pythagorean Geometry, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).

- Till W.* Die gnostische Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Berlin, 1955.
- Tilley Maureen A.* The Use of Scripture in Christian North Africa: An Examination of Donatist Hermeneutics. Diss. Duke University, 1989.
- Timothy H.* The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973.
- Torchia N.* Joseph. Plotinus, Tolma, and the Descent of Being. Peter Lang, New York, 1993.
- Treu U.* Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien. — TU 79 (1961), S. 191–211.
- Tröger K.-W., hrsg.* Gnosis und Neues Testament. Gütersloh, 1973. (*Haardt R.* Zur Methodologie der Gnosisforschung, S. 183–202)
- Tröger K.-W., hrsg.* Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis. Berlin, 1980.
- Tsermoulas J.* Die Bildersprache der Klement von Alexandrie. Cairo, 1934.
- Turner J. D.* Sethian Gnosticism: A Literary History. — Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, ed. Hedrick C. W., Hodgson R. Peabody, Mass, 1986, p. 55–86.
- Turner J. D., Majercik R. D., ed.* Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000.
- Turner M.* The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection. Leiden: Brill, 1997.
- Unnik W. C. van.* De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon. — Vigiliae Christianae 3 (1949), p. 1–36.
- Unnik W. C. van.* An Interesting Document of the Second Century Discussion. — Vigiliae Christianae 31 (1977), p. 196–228.
- Valantasis R.* Spiritual Guides of the third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Valentin P.* Héraclite et Clément d'Alexandrie. — RSR 46 (1958), p. 27–59.
- Vallée G. A.* A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981.
- VanderKam James C., Adler W., ed.* The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity. Assen: Van Gorcum, 1996.
- Vergote, J.* Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. — Chronique d'Égypte 31 (1941), p. 21–38.
- Vögel C. J. de.* Greek Philosophy, vol. III (The Hellenistic–Roman Period), Leiden, 1964.
- Vögel C. J., de.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras. Assen, 1966.
- Vögel de C.* On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism. — Philosophia: Studies in Greek Philosophy I. Assen: Van Gorcum, 1970.

- Vögel C. J., *de*. Rethinking Plato and Platonism. Leiden: Brill, 1986.
- Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. (TU 57). Berlin, 1952.
- Vonessen F. Die pythagoreischen Symbole. — *Antaios* 9 (1968), S. 284–305.
- Wagner W. Another Look at the Literary Problem in Clement of Alexandria's Major Writings. — *Church History* 37 (1968) p. 251–260 (repr.: *Literature and Early Church*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, II), p. 165–174).
- Walker Benjamin. Gnosticism. Its History and Influence. Wellingborough, The Aquarian Press, 1983.
- Wallis R. T., Bregman J., *ed*. Neoplatonism and Gnosticism. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Waszink J. H. Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. — *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Paris, 1979, p. 17–31.
- Wellstein Matthias. Nova Verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit. Stuttgart und Leipzig: B. G. Teubner, 1999.
- West M. L. The Orphic Poems. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Westerink L. G., Trouillard J., *éd*. Prolégomènes à la philosophie de Platon. (CUF). Paris, 1990.
- White John L. Ancient Greek Letters. — *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Ed. D. Aune. Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 85–105.
- Whittaker J. Moses Atticizing. — *Phoenix* 21 (1967), p. 196–201.
- Whittaker J. Basilides on the Ineffability of God. — *Harvard Theological Review* 62 (1969), p. 367–371 (repr.: *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984. X).
- Whittaker J. 'ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας'. — *Vigiliae Christianae* 23 (1969), p. 91–104.
- Whittaker J. God, Time, Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy. (Symbolae Osloenses, 23). Oslo, 1971 (второе, расширенное издание готовится).
- Whittaker J. Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute. — *Symbolae Osloenses* 48 (1973), p. 77–86.
- Whittaker J. Numenius and Alcinoüs on the First Principles. — *Phoenix* 32 (1978), p. 145–154.
- Whittaker J. 'ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος'. — *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dorrie*, ed. by H. D. Blume and F. Mann (Münster, 1983), 303–306.
- Whittaker J. Valentinus fr. 2. — *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andersen*. Göttingen, 1979, p. 455–460.
- Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984.
- Whittaker J. Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire. — *ANRW* II. 36. 1 (1987), p. 81–123.

- Whittaker J.* The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation. — *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems, University of Toronto, 1987.* Ed. J. N. Grant. New York: Ams Press, 1989, p. 63–96.
- Whittaker J.* Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides. — *Platonism in Late Antiquity.* University of Notre Dame Press, Indiana, 1992, p. 61–82.
- Whittaker J.* Does God Have a Soul? — *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), p. 1–23.
- Widergren G., ed.* *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism.* Stockholm — Leiden, 1978.
- Wiese H.* *Heraklit bei Klemens von Alexandria.* Kiel, 1963.
- Williams M. A.* *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category.* Princeton: University Press, 1994.
- Williams Rawan.* *Arius: Heresy and Tradition.* London, 1987.
- Wilson R. McL.* *Gnosis and the New Testament.* Oxford, 1968.
- Wilson R. McL.* *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy.* London: Mowbray, 1958.
- Wilson R. McL., ed.* *Nag Hammadi and Gnosis.* Leiden, 1978.
- Winston David.* Philo's Conception of the Divine Nature. — *Neoplatonism and Jewish Thought.* Ed. Lenn E. Goodman. Albany, State University of New York Press, 1992, p. 21–43.
- Wisse F.* The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. — *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 205–223.
- Wisse F.* The Epistle of Jude in the History of Heresiology. — *Essays on the Nag Hammadi Library in Honour of Alexander Böhling.* Ed. M. Krause. Leiden: Brill, 1972, p. 133–143.
- Witt R. E.* *Albinus and the History of Middle Platonism.* Cambridge, 1937.
- Wolfson H. A.* Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides. — *Harvard Theological Review* 50 (1957), p. 145–156.
- Wolfson H. A.* *The Philosophy of the Church Fathers.* Cambridge, MA, 1956, 1970 (the 3rd revised edition) (Chapter XVII: Gnosticism, p. 495–574).
- Wyrwa Dietmar.* *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien.* Berlin: De Gruyter, 1983.
- Wytzes J.* Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus. — *Vigiliae Christianae* 9 (1955), p. 146–158.
- Wytzes J.* The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria. — *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 226–245; 14 (1960), p. 129–153.
- 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.
- Zhmud Leonid.* Mathematici and acusmatici in the Pythagorean School. — Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 29–40.
- Древс Артур.* Происхождение христианства из гностицизма. Пер. с нем. М., 1930.
- Левицкий В. Ф., Дмитриевский В.* Александрийская школа. Казань, 1884.
- Матусова Е. Д.* Философская экзегеза Ветхого Завета у Филона Александрийского: истоки и традиция. Автореферат дисс. Москва, Институт филологии РАН, 2000.
- Свенцицкая И. С.* Тайные писания первых христиан. М., 1980.
- Светлов Р. В.* Античный платонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1991.
- Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
- Федченков С. А.* Святой Иринеи Лионский. Сергиев Посад, 1917.
- Хосроев А. Л.* Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.
- Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Прицельс, 1997.
- Щичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: ГКЛ, 2000.

Содержание

Предисловие	5
Список сокращений	7

Часть первая. Гносис в зеркале его критиков

Глава 1. Античный гностицизм и его критики	9
1.1. Античный гностицизм: основные источники	9
1.2. Наука ересиологии: ее задачи и методы	28
1.2.1. Иринеи	29
1.2.2. Епифаний	37
1.2.3. Ипполит	56
1.2.4. Полемика Тертуллиана против философии и гностицизма	85
1.3. «Что же общего между Афинами и Иерусалимом?» Заключение и некоторые общие выводы	96
Глава 2. Гностический универсум. От Софии к Логосу	104
2.1. Предварительные замечания	104
2.2. Истоки гностицизма. К постановке проблемы	112
2.3. Гностицизм: институциональный аспект	129
2.3.1. Замечание о философских школах в поздней античности	131
2.3.2. Христианская школа в Александрии	138
2.3.3. Гностические школы	142
2.3.4. Заключительные замечания и предварительные выводы	150
2.4. Заметка о проблеме «истинной доктрины» Валентина	155
2.5. Гностический миф	164
2.5.1. «В начале...». Гностическое учение о первых принципах	164
2.5.2. «Странник я в этом мире и чужак среди вас...». Миф о падшей Софии, неразумном Демиурге и гностическое учение о спасении	205
2.5.3. «Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия...» Гносис и философия	228
Приложение к главе 1. Краткое описание трактатов коптской гностической библиотеки и основных ересиологических трудов	235
Коптская гностическая библиотека: краткое описание содержания кодексов	235
Irenaeus, Adversus Haereses I	239
Hippolytus, Refutatio	240
Ephraim, Panarion, Lib. I (sect. I–XLVI)	245
Краткий план (синописис) Стромат Климента Александрийского	246

Часть вторая. Античные свидетельства о гносисе

Предварительные замечания	252
Глава 1. Ранние гностические школы	254
1.1. Симон Маг	254
1.2. Доситей (Dositheus)	259
1.3. Менандр	260
1.4. Ранние христианские гностики	260
1.4.1. Керинт (Cerinthus)	262
1.4.2. Карпократ и его школа	262
1.4.3. Сатурнин (Saturninus)	267
1.4.4. Каиниты	268
1.4.5. Кердон	270
1.4.6. Маркион	270
1.4.7. Апеллес	271
1.4.8. Север	272
Глава 2. Василид и Исидор	273
2.1. Василид и Исидор. Фрагменты и свидетельства	276
2.2. Учение Василида по Иринею	287
2.3. Учение Василида по Ипполиту	289
Глава 3. Гностическая интерпретация библейской истории и миф о падшей Софии	296
3.1. Барбело-гносис	296
3.2. «Офиты»	297
3.3. «Сетиане»	302
3.4. «Архонтики»	303
3.5. Апокриф Иоанна	304
Глава 4. Гностический миф	321
4.1. Гностический миф в изложении Иринея	322
4.2. Гностический миф в изложении Ипполита	334
Основные источники и библиография	341

Директор издательства:
О. Л. Абышко

Дизайн обложки:
А. В. Самойлова

Редактор:
Л. А. Абышко

Оригинал-макет:
Ж. О. Григорьева

**«Издательство Олега Абышко»
при участии**

**Издательско-торгового дома «Летний сад»
тел. 232-2104, 233-1962**

**и издательства «Библиополис»
тел. 110-1890**

**Сдано в набор 10.12.2001. Подписано в печать 30.07.2002.
Формат 60×88/16, 23 п. л. Тираж 1000 экз.**

Printed in Russia

Е. В. АФОНАСИН

Кандидат философских наук, Магистр искусств по специальности *медиевистика*,
доцент, преподаватель Новосибирского государственного университета
(юридическое отделение экономического факультета
и магистратура философского факультета).



Получил **образование** в Новосибирском, Центрально-Европейском (Будапешт), а затем в Оксфордском университетах. В 1997-1998 прошел стажировку в Институте классических исследований Бостонского университета (Institute for the Classical Tradition, Boston University, USA). В 2001 г. работал в центре византистики Dumbarton Oaks (Washington, USA).

Область научных интересов – история философии, классическая филология, западная традиция права; специально занимается позднеантичной и раннехристианской философией (неопифагорейство, гностицизм, греческая патристика).