

АНТИЧНОЕ
ХРИСТИАНСТВО



ШКОЛА
ВАЛЕНТИНА



ФРАГМЕНТЫ
И СВИДЕТЕЛЬСТВА

ШКОЛА ВАЛЕНТИНА

ФРАГМЕНТЫ
И СВИДЕТЕЛЬСТВА



Предисловие,
перевод и комментарий
Е. В. Афонасина



Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2002

ББК Э371.2
УДК 281.52
Ш 67

Ш 67 Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства /
Перевод, предисловие и комментарий Е. В. Афона-
сина. — СПб.: Алетейя, 2002. — 304 с. — (Античное
христианство. Источники)
ISBN 5-89329-455-6

Издание содержит сохранившиеся фрагменты из произведений Валентина-гностика и античные свидетельства о нем и его школе, полный перевод с древнегреческого «Извлечений из Теодота» Климента Александрийского и другие гностические тексты. Фрагменты из несохранившихся произведений Василида, Исидора, Карпократа и Епифана приведены в отдельных приложениях.

Предназначено для специалистов по античной и раннехристианской философии, студентов и преподавателей университетов.

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

ISBN 5-89329-455-6



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2002 г.
© Е. В. Афонсин, предисловие, перевод
и комментарий, 2002 г.

Дорогоῦ Евгениу — μοῦ γενε

ὅσπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα
ζωῆς ἐστε αἰωνίας
ὁ Οὐαλεντῖνος

Πάροικος ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος
ἐγὼ εἶμι μεθ' ὑμῶν.
ὁ Βασιλείδης



Предисловие

**ГНОСИС ВАЛЕНТИНА
И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ:
АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА**

Предварительные замечания

«Valentinus Gnosticus?» — так озаглавлено одно из наиболее значительных недавних исследований, посвященных Валентину. Его автор, тюбингенский филолог Кристоф Маркшиз (Christoph Marksches),¹ отказывается верить христианским ересиологам типа Иринея и, базируясь на нескольких фрагментах, которые сохранились в *Строматах* Климента Александрийского и *Опровержении всех ересей* Ипполита Римского, пытается реконструировать действительное учение Валентина. Попытка «вычитать» доктрину Валентина из столь ограниченных свидетельств,

¹ Marksches Ch. Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.

даже после подробного интертекстуального и сравнительно-исторического анализа, который искусно продельывает Маркшиз, впечатляет, однако не убеждает. Подробный анализ фрагментов Валентина показывает лишний раз, до какой степени этот мыслитель укоренен в современные ему христианскую и платоническую традиции. Создается впечатление, что для того, чтобы получить полное представление об этом, следует скорее расширить, нежели сузить круг свидетельств, в надежде, что на их фоне слова замечательного гностика приобретут новый блеск и значение. Маркшиз заставляет лишний раз задуматься над тем, что же собой представляют гносис и гностицизм. Не являются ли, в конечном итоге, *гностики* изобретением апологетов христианской ортодоксии? Каково действительное место таких разнообразных мыслителей, как Валентин, Василид, Маркион, Мани, в контексте греко-римской и христиано-иудейской культуры? И если гностицизм — это нечто большее, чем христианская «ересь», мешающая «ортодоксии», как христианские авторы желают убедить нас, то каковы же его подлинное место и значение?

Прежде всего следует помнить, что наше знание о раннем периоде развития христианства очень ограничено и базируется на «политически корректном» и специально отобранном позднейшими поколениями материале. Не было и не могло быть церковной истории так, как ее представляет Евсевий. Очень сомнительно, что трактаты Иринея или Ипполита имели в свое время большой вес и значение, нежели труды самого Валентина. Слишком запутанные свидетельства — это, в некотором смысле, хуже, чем полное их

отсутствие. Требуются значительные, и часто безрезультатные, усилия для того, чтобы рассеять хотя бы немного этот информационный туман. Первым и последним нашим источником, где голоса гностиков звучат независимо от их критиков, является недавно обнаруженная гностическая «библиотека».² Однако большинство составляющих ее текстов, как это показывают исследования, датируются III–IV вв., разрушая таким образом миф о том, что христианская ортодоксия сформировалась во II в.,³ но, с другой стороны, проливая достаточно мало света на то, что же происходило во II в., во времена Валентина.

Таким образом, «ересиологи» по-прежнему остаются нашим единственным источником. Впрочем, «ересиологами» христианские авторы стали не сразу. До тех пор, пока не было понятия «ортодоксия», не было и еретиков. Вместо этого были различные школы (таково, собственно, традиционное значение термина *αἵρεσις*), которые сосуществовали друг с другом, оттачивая свою аргументацию во взаимной полемике. Это впоследствии вышедшие победителями в соревновании создали свою мифологию истории. А победителей, как известно, не судят. Однако более живучий и приспособленный не обязательно означает лучший. По-

² Полный перевод всех этих коптских текстов на англ. яз. см.: *The Nag Hammadi Library in English / Ed. by James M. Robinson. Leiden: Brill and New York; San Francisco: Harper and Row Publishers, 1977.* Критические издания отдельных трактатов постепенно выходят в серии *Coptic Gnostic Library* (Leiden: E. Brill).

³ *R. van den Broek. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden: E. Brill, 1996. P. viii.*

нятие «ересь» в христианском его значении — это творение первых апологетов, точнее, как это подробно и убедительно показывает Алан Ле Буллек (Alain Le Boulluc), честь создания ересиологии принадлежит римскому апологету Юстину.⁴ Дело не только в том, что начиная с (несохранившегося) «Собрания всех ересей» Юстина индивидуальные доктринальные разногласия перестали быть личным делом каждого и приобрели значение преступления; более значительным является тот факт, что на фоне ересей впервые вырисовывается само представление об «истинной доктрине» и сопровождающая ее мифология истории. Именно еще Климент Римский или Игнатий Антиохийский могли говорить о *stasis* (бунте), ересях (школьном делении) и разногласиях как о явлениях хотя и нежелательных (поскольку они нарушают единство (*homonoia*) и приводят к вражде и разрушению), но индивидуальных и отражающих черты характера каждого конкретного «революционера» (следует помнить, что раннее христианство имело ярко выраженный революционный характер).⁵ Для Юстина это уже

⁴ Le Boulluc A. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles. T. 1–2. Études Augustiniennes. Paris, 1985. P. 36–91; Desjardins M. Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of αἵρεσις in the early Christian Era // The Second Century. 1991. № 8. P. 65–82.

⁵ Cf.: Clement Rom., Epist. Cor. 1, 1; 14, 2; 49, 5; 63, 2; 11, 2; Le Boulluc A. La notion d'hérésie... P. 21–26, 35–36. Термин «haireisis», традиционно означающий примерно то же, что «schole» или «diatribe» (cf.: La notion d'heresie... P. 40–48), приобретает существенно новое значение, гораздо более политически окрашенное. Аналогичная трансформация происходит с понятием «doxa»: это уже не мнение, а учение, причем (единственно) правильное учение — ортодоксия.

не так. Еретик — это враг, отколовшийся от истинного учения и стремящийся его разрушить. Следовательно, убеждения, которых он придерживается, или вера, которую исповедует, — это уже не личное его дело, а «служение дьяволу».⁶

Далее, γνῶσις означает знакомство с чем-либо (от γνῶριζειν), исследование, знание как противоположность незнанию (Гераклит, фр. 56), и особенно откровенное знание. Это последнее, уже неклассическое, значение см., например, в 1-ом Послании к Коринфянам 8; 7–10. Гносис означает знание, но особого рода, недостижимое (в отличие от ἐπιστήμη) научными методами или посредством рационального размышления. Знание, которое нельзя узнать, — это идея довольно странная. Такой гносис есть знание религиозной природы, осознание или знакомство с сущностями иного мира, которые ведут к Богу и спасению тех немногих, которые сподобились этого знакомства. Однако все это слишком универсально и хорошо известно. С таким определением согласился бы «и грек, и варвар». Очевидно, что таким путем продвинуться далее в нашем понимании природы гносиса невозможно. Знаменитая попытка дать определение гносису, принятая на международном коллоквиуме в Мессине,

⁶ Διαδοχαί — списки философов, показывающие преемственность философов, возглавляющих ту или иную школу, например платоническую или стоическую, весьма популярные в первые века н. э., находят свое отражение в трудах Юстина. Фиктивная «апостольская традиция», восходящая к самому Христу, противопоставляется лжетрадиции, восходящей, соответственно, к дьяволу. Мы не раз еще встретимся с этой идеей, в христианском и гностическом ее варианте.

напоминает попытки членов платоновской Академии определить, что есть человек.⁷

Прежде всего, гносис терминологически отделяется от гностицизма. Термин «гностицизм», как любой *-изм*, является относительно недавним изобретением и вот уже два столетия используется исследователями для обозначения *христианских* ересей II–III вв. Отметим сразу, что наметившаяся тенденция рассматривать гностицизм как явление более широкое, далеко выходящее за пределы христианства и иудаизма, вполне обоснованна. Некоторые, во всех отношениях «гностические», тексты базируются исключительно на Ветхом Завете или являют прихотливый синкретизм. Симон Маг, древнейший из «гностиков», был родом из Самарии и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения. Знаменитая (после кумранской находки) иудейская секта ессенов, которая противопоставила себя официальному иудаизму, является, если угодно, образцом иудейского гностицизма. Примечательно, что кумранские (Wadi Qumran) находки датируются примерно тем же временем, что и наиболее ранние из (христианских) гностических

⁷ Гносис («двуногое животное без перьев» платоновской Академии) согласно этому определению выглядит так: «knowledge of the divine mysteries reserved to the elite». См.: The Origine of Gnosticism: Colloquium of Messina 13–18 April 1966 / Ed. U. Bianchi (Leiden, 1968), xx–xxxii, xxvi–xxvii. Проблема возникновения термина *гностик* посвящена работа: *Smith Morton*. The History of the Term Gnosticos // The Rediscovery of Gnosticism II / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. P. 796–807. Этот сюжет *inter alia* обсуждает *H. M. Schenke* в: The Problem of Gnosis // The Second Century. 1983. № 3. P. 73–87.

текстов из Наг Хаммади. Единство времени, места и действия налицо. Такие коптские гностические тексты, как *Парафраз Сема* (Nag Hammadi VII 1) или *Три опоры Сема* (VII 5), основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией, а поэтому могут считаться образцами скорее иудейского или даже неоплатонического гностицизма, нежели христианского. Говорить о нехристианском гностицизме имеет смысл с такой же степенью условности, как и о христианском платонизме. Ведь если христиане говорят о платоническом Демиирге, то почему нехристианские мыслители не могут адаптировать для своих целей христианское учение о спасении? Для того чтобы увидеть это, достаточно просмотреть тексты, включенные в коптскую гностическую библиотеку. По всей видимости, герметический *Асклепий* и фрагмент из *Государства* Платона так же хорошо служили ее владельцам, как и канонические Евангелия. Все это позволяет предположить, что гностицизм — это не часть чего-либо, но самостоятельный тип мировоззрения, отличная от других мировая религия.

В отличие от термина «гностицизм», «гносис» и «гностик» — понятия более древние. И хотя *γνῶστικός*: *знающий, гностик* — это термин, классической античности неизвестный, о *ложном гносисе* говорится в апостольском послании (1 Тим. 6; 20). Термины *гностик, гносис* и *ложный гносис* используются Климентом Александрийским. Ириной называет *гностиками* определенную секту, из которой, по его мнению, «как грибы», выросли валентиниане и другие «гностики». К этим текстам мы еще вернемся.

Для гностиков и того явления, которое мы называем гностицизмом, характерно прежде всего четкое противопоставление материального и духовного (между которыми иногда помещается душевное, что является, вероятно, платоническим влиянием). Духовное совершенно, материальное принципиально дефектно и возникло в результате ошибки. Поэтому человек чувствует себя в этом мире неуютно и не на месте. «Странник я в этом мире», — говорит Василид. По отношению к человеку мир настроен враждебно. Судьба и ее слуги (планеты и знаки Зодиака), равно как законы и социальное неравенство, установленные обществом, связали человека и лишили его возможности распоряжаться собой.

Будучи от начала совершенным и бессмертным (Валентин), человек погрузился в мир и забыл свою истинную природу. «Вспомни, что ты сын Царя», — говорится в *Евангелии от Фомы*, 110. Пробуждение и прозрение — это то, что приносит гносис тому, кто в силах принять его в себя.

Все гностики без исключения говорят о «семени высшей природы», которое оплодотворяет способных принять его, избранных. Подобно семеню, упавшему в плодородную почву, гносис развивается в душе и приносит плод — знание пути спасения. Напротив, тот, кто не способен воспринять это семя, подобен бесплодной почве — земному праху.⁸ Такой человек обречен на гибель. Его ничто не спасет.

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

Далее, образ небесного Спасителя необходимо присутствует во всех гностических писаниях. При этом процесс спасения имеет характер космический и сверхперсональный. Тем или иным способом оставляет мир и спасается одновременно все «избранное семя». Гностик занимает в *этом* мире активную «богоборческую» позицию, с помощью Спасителя направляя свои личные и объединенные усилия против неразумного и лишённого гносиса правителя этого мира, низшего бога. «Вы пришли в мир, чтобы победить смерть», — говорит Валентин. Гностицизм — это философия бунта против времени, смерти, неравенства и несправедливости, поскольку избавиться от всего этого можно, только разорвав цепь судьбы и победив временность, несовершенное, но мощное подобие вечности.

Гностицизм — это мифология. Трагический миф о падении высшей Мудрости, забвении и (будущем) спасении составляет основу любой гностической системы. Фактически гностический миф повествует о том, что было до того «начала», с которого начинается Книга Бытия, и простирается за пределы той истории, которая рассказывается в Евангелиях. Воскресший Спаситель даёт верным гностикам новые заповеди и открывает тайный смысл того учения, которое Он сообщил Своим ученикам в образе человека.⁹ Именно эта особенность гностицизма более всего не устраивала философски ориентированных христианских и эллинских мыслителей. Чрезмерную мифологизацию,

⁹ Детали — см. раздел III, где приводится подробное изложение гностического мифа Иринеем.

как неоправданный рудимент, критикуют, каждый со своей позиции, Климент и Плотин. Действительно, необходимо помнить, что гносис — это прежде всего миф. Роэлф ван ден Брук (Roelof vanden Broek) в своей примечательной статье, посвященной сравнению гностицизма и герметизма,¹⁰ приходит, как мне кажется, к не вполне точному выводу о том, что герметизм отличало от гностицизма только одно — гностики считали мир злом, в то время как герметисты «скорее нет». Однако гностики, если к ним попристальнее присмотреться, считали мир злом не в большей степени, чем, скажем, неопифагорейцы. Ведь несовершенство — это не обязательно зло.

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

Но прежде чем перейти к учению Валентина и его последователей, во-первых, рассмотрим источники нашего знания о них и, во-вторых, кратко остановимся на историческом контексте и предшественниках Валентина.

¹⁰ *Van den Broek R. Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation // Van den Broek R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. P. 3–21.*

Источники

Несколько кратких выдержек из несохранившихся произведений и три (частично независимых) изложения системы Валентина и его последователей — это все, чем мы располагаем. Новые находки гностических текстов расширяют наши сведения о Валентине и его школе очень незначительно, добавляя в то же время несколько новых проблем. Христианские авторы, охотники за ересями, многие из которых занимали высокие официальные посты в Церкви и боролись за утверждение так называемой «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, неизбежно наступил. Ересиологи пользовались стандартным оружием, с помощью которого утверждается любая ортодоксия, — сначала опозлить, а затем растоптать как безумный вздор то, что получилось. История знает костры из гностических книг и гонения на гностицизм.¹¹ Ввиду

¹¹ Впрочем, борьба эта продолжалась довольно долго. Еще в 367 г. архиепископ Афанасий (Athanasius) вынужден был посвятить свое пасхальное послание осуждению еретических книг. Теодор, глава основанных Пахомием монастырей в Верхнем Египте, приказал перевести это письмо на коптский и распространить его среди монахов. Это историческое событие приобрело в недавнее время новое значение, поскольку вполне вероятно, что именно эта новая охота за еретическими книгами послужила причиной захоронения гностических книг в районе древней Хенобоскейи (что рядом с современным селением Наг Хамма-

всего этого с самого начала приходится настроиться на то, что мы не найдем в работах христианских авторов сколь-либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках (такие, например, как «гностики» Епифания, *Rapagion*, 25–26) хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность.¹² 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, правильно¹³) и отмечалась зависимость его от иудаизма, эллинских мистерий и греческой философии. Наконец, гностиков упрекали в отсутствии того, чем особенно знаменита ортодоксия, — слишком много свободомыслия и слишком мало согласия между различными школами. Все эти

ди), где они были обнаружены в 1946 г. См.: введение Дж. Робинсона к: *The Nag Hammadi Library in English // Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity / Ed. by J. M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1977.*

¹² 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.*

¹³ Cf.: 1 Тим. 6; 20.

обвинения выдвигались в максимально резкой форме. Отцы, что называется, не стеснялись в выражениях.¹⁴

В своих трудах ересиологи последовательно повторяли один другого, практически не добавляя ничего нового, оказав таким образом большую услугу последующим поколениям, сохранив некоторое количество оригинальных высказываний тех, кого они критиковали. Следует отдать им должное: не многие критики и оппоненты ранее и ныне излагают позицию своих противников столь обстоятельно. И все же картина перед нами 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, 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*,¹⁵ адресованной

¹⁴ 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.

¹⁵ Стандартное издание *Апологии*: Die Apologien / Hg. G. Kruger. Tübingen, 1915 (SQS I 1). См. также английский перевод и комментарий Эдварда Харди (Edward R. Hardy) в т. 1 The Library of Christian Classics: Early Christian Fathers / Ed. by Cyril C. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. P 226 ff. Новое критическое издание: *St Justine Apologies / Introduction, texte critique, traduc-*

императору Антонину Пию: «Мною написана также *Синтагма*, где я описываю все ереси, о которых что-либо известно. Если угодно, я могу послать ее вам» (Apol. I 26). «Известные ереси», которые более всего беспокоят Юстина, — это учения Симона Мага, Менандра и Маркиона.¹⁶ 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,¹⁷ переосмыслен Юстином в ином ключе. В *Диалоге и Трифоном* (Dial. 2, 2; cf. 35, 4) Юстин говорит, что каждая философская школа называет себя по имени древнего отца-основателя, стараясь, каждая на свой манер, хранить традицию и преемственность. Философские воззрения самого Юстина сформировались под сильным влиянием платонизма. Он один из первых известных нам авторов, который употребляет термин *philosophos Platonikos*, неизвестный до II в.¹⁸ История философии представ-

tion, commentaire et index par A. Wartelle (Etudes August.). Paris, 1987.

¹⁶ О них см. ниже.

¹⁷ Подробный анализ философских «ересей» и возникновение терминов *академики*, *платоники* и т. п. см. в работе: *Glucker J. Antiochus and Late Academy* (Hypomnemata, Heft 56, Göttingen, 1978). P. 134–135, 192 ff. Cf.: *Le Boulleuc A. La notion d'heresie*. P. 48–57.

¹⁸ *Le Boulleuc A. La notion d'heresie*. P. 50–51; cf.: *de Vogel C. J. Problems concerning Justin Martyr Did Justin find*

ляется Юстином специфическим образом. Древние философы и мудрецы знали одну совершенную истину, которая впоследствии была забыта и представлена ныне по частям различными ересями, ни одна из которых более не обладает совершенной доктриной (Dial. 7, 1). А поскольку истина может быть только одна, то откровение Логоса и философия не должны принципиально отличаться. Значит, древние философы и пророки в конечном итоге черпали из одного источника, который впоследствии обмелел и был заброшен. Кто же является подлинным наследником этой древней традиции? Ответ апологета христианства, я полагаю, очевиден читателю. Конечно же, наследниками являются не иудеи и не греки, а христиане, получившие новое откровение Логоса. Все остальные, сеющие раздор, служат отцу этого раздора. Мы видим, что схема, по которой строились «философские школы», была принята и адаптирована Юстином, а вслед за ним и другими апологетами христианства.

Наиболее авторитетное, но в то же время особенно трудное для исследования, «собрание» ересей принадлежит перу Иринея, епископа Лионского (ок. 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*»).¹⁹ Греческий текст частично восстанавли-

a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith? // *Mnemosyne*. 1978. № 31. P. 371.

¹⁹ Наиболее адекватное и современное издание, снабженное комментарием и переводом на фр.: *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I* / Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau.

вается по цитатам и компиляциям более поздних ересиологов, прежде всего Епифания и Феодорита. Кроме латинского перевода существуют фрагментарные средневековые переводы на сирийский и армянский языки. К счастью, греческий текст первой и наиболее важной для нас книги трактата может быть почти полностью (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.²⁰

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 Птолемея 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.

Vols. 1–2 (Sch 263–264). Paris, 1979. См. также 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*. 1984. № 4. P. 219–241.

²⁰ Cf.: *Perkins Ph*. Irenaeus and the Gnostics // *Vigiliae Christianae*. 1976. № 30. P. 193–200; *Le Boulluec A*. La notion d'hérésie. P. 163–164.

Задача Иринейя состоит в том, чтобы «не только развенчать, но и поразить тварь» (Adv. Haer. I 31, 4). Ириней (вполне справедливо) говорит, что он не претендует на полноту изложения или ясность стиля и пишет без риторических ухищрений («которых не знает») и логической аргументации («поскольку с нею не знаком»). Ириней сообщает своему корреспонденту «просто, доверительно и по-дружески» те сведения, которые он сам, «будучи мужем более способным», сможет довести до более совершенной формы (Adv. Haer., Pref. 3). Если это не литературная фикция, то остается только пожалеть, что этот предполагаемый более совершенный труд никогда не был написан или не дошел до нас.

Гностические школы, говорит 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; 9, 4). Праотцом всех ересей, вослед за Юстином, Ириней считает Симона Мага, отцом же — Валентина. Но все вместе они восходят к языческим мистериям и философии.²¹ Важно помнить, что сочинения Иринейя — это теологический трактат, который начинается с пространного *detectio* в первой книге только для того, чтобы обосновать *evertio*, которое занимает остальные четыре. Эта задача, как показывает анализ, во многом определяет подбор источников, а также позволяет оценить, хотя бы при-

²¹ О теоретических воззрениях Иринейя см. подробнее в: Timothy H. B. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1972. P. 23–39.

близительно, степень их достоверности.²² Вторая книга *Против ересей* наиболее теоретична и лучше всего показывает метод работы Иринейя как апологета и ересиолога. Несмотря на видимую скомканность и неясность, эта книга являет определенное единство перспективы, с точки зрения которой можно понять принципы отбора материала в первой, собственно ересиологической части. Первый и основной шаг, который делает Ириней, кратко формулируется им в самом начале второй книги. Используя ту же терминологию, что и в первой книге, Ириней 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. Ириней выделяет несколько базовых положений, которые он намеревается рассмотреть, и действительно, как это сравнительно недавно показал Р. Грир (R. Greer),²³ 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, Ириней продолжает книгу критикой идеи Плеромы (гл. 1–11), за которой следует критика мифологии Эонов (гл. 12–19), гностическая нумерология

²² Пример общего подхода Иринейя: явная «валентинизация» воззрений Симона Мага и чрезмерная, по сравнению, например, с Ипполитом, мифологизация учения Валентина.

²³ The dog and mushrooms: Irenaeus' views of the Valentians assessed // *Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1. P. 146–175. План второй книги см.: *Rousseau — Doutreleau. Contre les heresies, livre II*. T. 1. P. 121 ff.

(гл. 20–28), антропология и сотериология (гл. 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 «не-сущего» Бога Василида. Гностики должны быть язычниками, значит — они ими будут! Опровержение достаточно хорошо следует за этапами развития гностического мифа, который приводится Иринеем в первой книге.

Описание гностицизма в первой книге довольно хорошо соответствует изначально заложенной в нее теологической схеме. Начинается первая книга с подробного изложения гностического мифа в версии, по видимому, Птолемея (гл. 1–9), за которым, после критических замечаний самого Иринея, следует описание разногласий внутри школы Валентина (гл. 11–12) и пространное описание аллегорических методов Марка и его последователей (гл. 13–21). Затем, начиная с 23-й главы, излагается история гносиса, которая начинается, как уже отмечалось, с Симона Мага и его последователя Менандра. За ними следуют Сатурнин и Василид (гл. 24), Карпократ (гл. 25), Керинт (Cerinthus), эбиониты и николаелиты (гл. 26), Кердон (Cerdo) и Маркион (гл. 27), Татиан, энкратиты и другие *multae propagines multarum haereseum* (гл. 28), «раз-

личные другие, которые разрослись, как грибы, и особенно Барбело-гностики» (гл. 29) и офиты (гл. 30). Все это заканчивается знаменитым пассажем о Лернейской гидре (гл. 30, 15). Последняя 31-я 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*),²⁴ авторство которого приписывается Ипполиту Римскому (ок. 170–235), принадлежит к той же ересиологической традиции, что и труд Иринея. Это произведение, озаглавленное (вероятно, на основании содержания первой книги) *Philosophoumena*, долгое время приписывалось Оригену. Впоследствии текст был утерян и переоткрыт только в 1842 г. Вопрос о том, был ли римский епископ начала III в. автором этого труда, до настоящего времени, строго говоря, открыт. Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов.²⁵ Однако вопрос об авторстве, интересный

²⁴ Лучшее издание: *Refutatio omnium haeresium* / Ed. M. Markovitch. Berlin: De Gruyter, 1986; см. также изд. P. Wendland (GCS 26). Leipzig, 1916.

²⁵ Издатель *Refutatio* М. Маркович приводит эти аргументы в предисловии к указ. изд. Сам он не сомневается

сам по себе, не очень важен для наших целей, и поэтому может быть оставлен.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части. Книги 1 и 4 описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т. д. Книги 5–9 посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Последняя книга, называемая *Epitome*, представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является независимым произведением. Задача автора этого монументального опровержения — показать, что все христианские ереси в действительности происходят от «языческой мудрости». Идея эта, как мы знаем, универсальна и присутствует уже у Юстина.

Помимо явных заимствований из Ириней или из их общего источника, Ипполит цитирует значительное количество гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. Особенно ценны те сведения, которые он дает о так называемых наассенах, и некий философский трактат (*Aprophasis Megale*), который он без видимых причин приписывает Симону Магу. Упоминаемый ранее *Парафраз Сема* (или Сета), который полностью содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки из Наг

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. Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: Mansfeld J. *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, 1992. P. 317 ff.

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 в настоящем собрании я привожу их параллельно.²⁶ 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,²⁷ не оставляет никакой надежды на то, что гностические учения излагаются им лучше.

Еще одно описание гносиса Валентина, именно **Извлечения из произведений Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина** (*Excerpta ex Theodoto*), принадлежит перу Климента Александрийского (ок. 150–215). Это весьма примечательное собрание высказываний некоего Теодота и других валентиниан, сопровождаемое комментариями Климента,

²⁶ Дальнейшие детали см. в примеч. к текстам. Труд Ипполита и его метод, кроме указ. монографии Мансфельда, подробно обсуждается в двух работах Фрикеля: *Frickel J.* 1) Die «Apophysis Megale» in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophysis Simons. Roma, 1968; 2) Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noétum. (Grazer Theologische Studien 13). Graz, 1988.

²⁷ 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.

частично восходит к тому же источнику, что и вторая часть описания системы валентиниан у Ириней.²⁸

«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, составляют довольно пеструю и интересную картину, не лишенную, однако, противоречивых черт. Проблема заключается также в том, что источники Климента неизвестны, многие его свидетельства уникальны и, как следствие, не могут быть проверены на основании других текстов. Новые находки валентинианских текстов на коптском языке, как отмечают исследователи, скорее запутали и осложнили проблему, нежели прояснили ее. На этом фоне старое и хорошо известное не только не утрачивает своего значения, но и приобретает новый смысл, поскольку служит как бы пробным камнем, давая возможность понять и оценить смысл и содержание вновь найденных документов и поместить их в культурный контекст, который более или менее известен. Свидетельства Климента в этой связи, будучи информацией из первых рук, неоценимы.

Последним большим сводом «всех ересей» является **Panarion** митрополита Кипрского **Епифания** (ок. 315–403).²⁹ Этот знаменитый борец за ортодоксию, который слишком часто играл не очень почетную роль

²⁸ Перевод *Извлечений* и соответствующую литературу см. в разделе III.

²⁹ *Eiphanius. Ancoratus und Panarion*. Bd. 1–3 / Hg. K. Holl (GCS 25, 31, 37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2 / Hg. J. Dummer. Berlin, 1980.

в церковных спорах, сподобился личного общения с гностиками. «Гностики Епифания» (Panarion, 25–26), особенно женские их представители, пытались соблазнить молодого и неокрепшего в своих убеждениях монаха, но «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 митрополита, не правда ли? Мы не знаем, кто были эти гностики, однако знаменательно, что наш монах был современником того, кто по неизвестным нам причинам скрыл гностическую библиотеку в египетских песках...

Метод Епифания весьма примечателен. Как это показал Думмер (Dummer),³⁰ описывая гностические «ереси», митрополит Кипрский использовал современные ему труды по зоологии, таким образом, рисуя настоящий бестиарий. Количество ересей у Епифания

³⁰ Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia // Klio. № 55. 1973. S. 289–299.

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.³¹

Слишком подробный трактат Епифания был впоследствии укорочен, составив удобное для практических нужд *Recapitulatio* (*Anakephalaios*), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (*De haeresibus*), вторая часть *Источника знаний* Иоанна Дамаскина и *Схолии* Теодора бар Конаи.³² Каждое поколение добавляло к старому доброму гностицизму новые ереси, например, ислам и манихеизм. **Феодорит Киррский** (395–466) написал историю ересей в пяти книгах и церковную историю, которые также явились образцом для подражания в последующих поколениях.³³ **Церковная история** Евсевия Кесарийского также содержит некоторые сведения о гностицизме.

«Ортодоксальные» христианские философы и теологи II–III вв. уделяли гностицизму значительное внимание. Можно сказать, что в произведениях таких

³¹ *Ptolémée. Lettre a Flora* / Ed. G. Quispel (SCh 24). Paris, 1949, 1966.

³² *Liber Scholiorum XI* / Ed. A. Scher (CSChO, Syriac Series II, 66). Paris, 1912; Leuven, 1960.

³³ *Theodoret of Cyros. Eranistes* / Critical text and prolegomena by G. H. Ettlinger. Oxford, 1975; *Theodorets Kirchengeschichte* / Hg. v. L. Parmentier (GCS). Berlin, 1954.

авторов, как Климент Александрийский, Ориген и Тертуллиан, гносис был очищен от мифологических излишеств и адаптирован для нужд формирующегося христианского мировоззрения. В конечном итоге теолог IV в. 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 (ок. 150–225) написал несколько трактатов против еретиков, а также беспрецедентную по своей бескомпромиссности *De praescriptione haereticorum*. Здесь вся классическая аргументация против гностиков нашла свое идеальное воплощение. Гностики — это ученики греческих философов, при этом (по одному только Тертуллиану ведомым причинам) Валентин является платоником, а Маркион — стоиком. Их вымыслы — это позднейшая фальсификация апостольского учения. «Что общего имеют Афины и Иерусалим, Академия и Церковь, еретики и христиане!?» (*De praescr.* 16). Гностики слишком много исследуют и стремятся к знанию. Напротив, подлинный христианин, если он поверил, должен принести знание в жертву вере: «Не знать ничего, кроме правила веры, значит знать все» (*De praescr.* 14). Этих, в общем рациональных, аргументов Тертуллиану показалось недостаточно, поэтому заканчивает он свою обвинительную речь вполне вразрез с судебной процедурой, которой до этого придерживался: и вообще, «еретики лгуны, воры, ссорятся между собой и, конечно же, одержимы дьяволом» (*De praescr.* 40–41).

Тертуллиану принадлежит трактат **Adversus Valentinianos**, который заслуживает самого пристального внимания.³⁴ Трактат **Adversus omnes haereses**,³⁵ 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** (ок. 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»,³⁶ в целом составляют достаточно когерентное учение о христианском знании, которое он называет *истинным гносисом*. Ясно, что

³⁴ Новое издание: *Tertullien. Contre les Valentiniens / Introduction, texte critique, traduction par Jean-Claude Fredeulle* (CCh 280–281, Paris, 1980).

³⁵ *Ps. Tertullianus. Adversus omnes haereses // Q. S. F. Tertulliani Opera. Pars II. Opera Montanistica* (CChSL). Turnholt, 1954.

³⁶ Стандартное издание: *Stählin O., Früchtel L., Treu U. Werke*. Bd. 1–3 (GCS). Berlin, 1960–1970. Комментированные издания постепенно выходят в *Sources Chrétiennes* (в настоящее время вышли Strom. I–II; Strom. V; Annewies van den Hoek работает над Strom. IV, а P. Des Courtieux над Strom. VI).

ложному гносису уделяется в этой связи значительное внимание. Фактически понятие «истинного» выкристаллизовывается в *Строматах* в сравнении с ложными абберациями и искажениями, присущими «ложному» гносису. О гностиках Климент говорит постоянно. Сведения, которые он приводит о гностицизме, прежде всего о Валентине, Василиде и Исидоре, карпократианах и Маркионе, насколько показывает сравнение с другими источниками, довольно точны. Кроме многочисленных свидетельств о гносисе Клименту принадлежит подробный анализ их учения, который также весьма примечателен, поскольку, с одной стороны, Климент был достаточно хорошо информирован и образован, чтобы понимать то, о чем он говорил, а с другой стороны, в отличие, например, от Оригена или Тертуллиана, достаточно несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях, чтобы быть хорошим свидетелем. Более того, эту роль свидетеля он часто сознательно себе отводит. *Строматы* написаны им как *ὑπομνήματα*: заметки для памяти и «воспоминания» о том, чему он научился у мужей более достойных. Имена этих мужей в самих *Строматах* не упоминаются, Климент намекает только, что авторитетом они обладали апостольским. Гностики же (Маркион, Василид и Валентин) упрекаются именно в том, что они кичатся своими учителями (Strom. VII 108, 1). Слишком частое упоминание имени означает сомнение в его авторитетности. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. Так же, как и преклонение перед хорошим образованием. Постоянно указывать источник цитирования в слу-

чае, например, Священного Писания, Платона или Гомера кажется ему неприличным. Образованные люди должны знать своих классиков. Отсюда такие явления, нередкие в *Строматах*, как небрежное замечание: «Платон сказал где-то», за которым следует цитата «по памяти» на полстраницы.³⁷

³⁷ Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах*, который проводит Анневиес ван ден Хук (A. van den Hoek), это очень хорошо показывает. Из 1273 случаев цитирования из апостола Павла Климент упоминает его имя (или хотя бы говорит, что это апостол) только 309 раз (при этом 13 раз имя упоминается в другом контексте, не связанное с той или иной цитатой). Платон цитируется (verbatim или нет) 618 раз, однако упоминается (Πλάτων, ὁ φιλόσοφος, οἱ φιλόσοφοι, ο ἔξ Εβραίων φιλόσοφος κ τ λ) только 139 раз. Филон Александрийский — случай особый. Использует его Климент довольно часто (более 200 раз), однако имя упоминает только 4 раза (причем дважды он называет его пифагорейцем). Вероятно, имелись причины для всего этого. См.: Runia D. Why does Clement call Philo «the Pythagorean?» // *Vigiliae Christianae*. 1995. № 49. P. 1–22. Эта проблема обсуждается также в диссертации Е. Д. Матусовой «Философская экзегеза Ветхого Завета у Филона Александрийского: истоки и традиция», защищенной в Институте философии РАН (Автореф. дисс... канд. фил. наук. М., 2000. С. 5). Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38% используемого из Филона материала. Каково, интересно, процентное соотношение точных ссылок и парафразов из неуказанных источников в современных научных статьях? Полагаю, те же 40, в лучшем случае 50%. См. Van den Hoek A. Technique of Quotation in Clement of Alexandria // *Vigiliae Christianae*.

Строматы Климента знамениты количеством цитат и числом источников, в них содержащихся, с античных времен. Сам автор уверяет, что темный стиль и нарочитые неясности в его произведениях имеют значение педагогическое. Ищущий, мол, найдет. Не вся информация, которую приводит Климент, проистекает из первых рук. По всей вероятности, он использует антологии типа *Florilegium* Стобея,³⁸ однако многое он читал, а также видел и слышал сам. Понятно, что выдержки из различных сочинений и заметки играли большую роль в литературном труде, поскольку книги были редки. Впоследствии эти *Excerpta* могли составить материал для более оформленного литературного труда или же остаться в почти неизменном виде, как в случае трех сохранившихся записных книжек Климента (кроме *Извлечения из Теодота* Клименту принадлежат также *Eclogae prophetae* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как «восьмую книгу»).

Заметки (ὀλομνῆματα) во времена Климента — это не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр,³⁹ очень хорошо, как

1996. № 50. P. 223–243, а также: 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.

³⁸ Не удивительно поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и Стобея иногда совпадают: *Van den Hoek A. Technique of Quotations...* P. 224.

³⁹ Жанр *Стромат* обсуждался многими исследователями произведений Климента. См., например: *Roberts Louis*.

замечает сам автор, подходящий для философских размышлений (в действительности, я полагаю, обусловленный недостатком писчего материала). Известно, что подобного рода *Заметки* сочинил Плутарх. Выписки из книг или конспекты устных выступлений (ὀπὸ φωνῆς) впоследствии также могли быть использованы в литературном произведении или даже опубликованы в виде «лекций». Арриан записал и опубликовал лекции Эпиктета, Амелий записывал выступления своего учителя Плотина. Согласно Лукиану, Гермотим был вечным студентом и жил тем, что записывал и корректировал чужие лекции.⁴⁰ Климент цитирует письма и проповеди Валентина. Не могли ли и они сохраниться именно в таких записных книжках слушателей?

Несомненно, гностики оказали существенное влияние на формирование воззрений самого Климента, и мы не раз убедимся в этом в дальнейшем. Следует добавить несколько слов о технике цитирования гностических текстов, характерной для Климента. *В отличие от классиков и союзников (например, Филона) Климент всегда дает точную ссылку на произведения своих противников.* Как правило, это κατὰ λέξιν буквально (из 24 случаев употребления этого выражения 12 относится к гностикам, остальное к различным не очень известным грекам и пророческим книгам), иногда ὡδὲ πῶς (что может быть переведено просто двоеточием). Напротив, выражения типа ἄντικρυς,

The Literary Form of the *Stromateis* // The Second Century. 1981. № 1. P. 211 ff.

⁴⁰ *Lucian. Hermetimos*, 2. Этот факт мне сообщила Анне-виес ван ден Хук.

διαρρήδην открыто, явно зарезервированы исключительно для положительных героев типа Платона, Гомера или Еврипида и ни разу не употребляются при цитировании гностического текста. Многочисленные φασί, φησί, λέγει, λέγουσι к. т. л. выражения амбивалентные и никакой классификации не поддаются.

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

Комментируя какой-либо источник, Климент довольно часто приводит *серию* цитат и более или менее буквальных пересказов. Хук хорошо продемонстрировала это на примере Филона (благо, что его тексты сохранились и есть с чем сравнить). Иногда Климент, по-видимому вспомнив о какой-либо фразе, начинает с нее свой комментарий, затем же, очевидно, обращаясь к самому тексту, последовательно *разворачивает* свиток, выписывая цитаты. Такой процесс наблюдается несколько раз, а в одном случае Климент очевидно, *сворачивал* свиток, а не разворачивал его, поскольку цитаты идут в обратном порядке.⁴¹ Это наблюдение пригодится нам в дальнейшем.⁴²

⁴¹ Strom. II 5, 3 – 6, 4; Van den Hoek A. Techniques of Quotation... P. 235.

⁴² Именно, имея в виду такую привычку Климента, я склонен думать, что фрагменты Валентина В, С и D извлечены им из одного и того же источника, хотя из самого текста это явным образом не следует. См. вводные замечания к разд. I.

Александрийский мыслитель **Ориген** (ок. 186–240) — фигура в истории гностицизма и христианской философии очень значительная.⁴³ 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**.⁴⁴ 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*.⁴⁵

Достаточно многочисленные гностические тексты, обнаруженные сравнительно недавно, не могут быть обойдены вниманием в этом обзоре. **Codex Askewianus** и **Codex Bruceanus**, датируемые IV и V столетиями, находятся ныне соответственно в British Museum и Bodleian Library, Oxford. Они были обнаружены почти двести лет назад, но по настоящему оценены и изданы

⁴³ См. недавнюю работу: *Edwards Mark J. Gnostics, Greeks, and Origen // The Journal of Theological Studies.* 1993. № 44. P. 70–89. Считаю приятной обязанностью выразить благодарность доктору Марку Эдвардсу (Christ Church, Oxford) за многочисленные советы и помощь.

⁴⁴ *Johanneskommentar / Hrsg. von E. Preuschen (GCS).* Leipzig, 1903.

⁴⁵ *Gegen Celsus / Hrsg. von P. Koetschau (GCS).* Leipzig, 1899; Cf.: *Finney Paul C. Did Gnostics make Pictures? // Re-discovery of Gnosticism, I.* P. 435–454, esp. 435–436.

только в недавнее время (Carl Schmidt, 1905, 1956). Codex Askewianus содержит коптский текст книги, которая получила название Pistis Sophia.⁴⁶ Codex Bezae Cantabrigiae содержит Книгу великого таинственного Логоса, также на коптском языке. Papyrus Berolienensis 8502, который Карл Шмидт приобрел в 1896 г. в Египте,⁴⁷ содержит Евангелие Марии, Апокриф Иоанна, Sophia Jesu Christi и другие гностические книги.

Наконец, в 1946 г. была открыта коптская гностическая библиотека,⁴⁸ которая содержит несколько текстов, очевидно связанных с Валентином и его школой.

Один из трактатов, который был назван Свидетельство Истины (Наг Хаммади библиотека, кодекс IX 2),⁴⁹ представляет собой явление очень своеобразное. Трактат направлен против гностиков, но в то же время сам написан под явным влиянием учения Валентина. Текст этот, скорее всего, довольно поздний. Валентин, Василид, Исидор и последователи Симона упоминаются в нем по имени. Текст, к сожалению, слишком фрагментарный и не позволяет сказать с уверенностью, о чем же идет речь. Однако смысл пассажа,

⁴⁶ Новое издание этого обширного трактата в четырех книгах: Pistis Sophia / Text edited by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. Macdermot. Leiden, 1978.

⁴⁷ В результате различных стихийных и политических бедствий текст этот был опубликован только в 1955 г. Cf.: Rudolph K. Gnosis. San Francisco, 1977. P. 28–29.

⁴⁸ The Coptic Gnostic Library. Leiden, 1975.

⁴⁹ 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.

посвященного Валентину, примерно таков. Критикуется некий учитель гносиса. О нем говорится, что он «прошел школу Валентина» и написал множество книг. Однако ученики его ссорятся между собой, подобно последователям Валентина. Они оставили благой путь, «поклоняются идолам» и идут по неверному пути (56–57). Немного ранее упоминается валентинианское учение об Огдоаде (Восьмом небе). Как 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. Тем не менее трактат этот, который делится на две части, явно гностический, скорее даже радикально-гностический. Начинается он следующим утверждением:

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

Итак, Бог закона и Бог спасения явственно противопоставляются друг другу. Первая часть *Свидетель*

ства Истины направлена против христиан и культовой практики (явно ортодоксальной). Вторая, к сожалению, очень фрагментарная, — против гностиков. Кто мог быть автором такого сочинения? Скорее всего, представитель радикального христианства типа энкратитов.⁵⁰ 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 до невозможности фрагментарный трактат XI 2,⁵¹ представляет собой подобие валентинианского катехизиса и содержит основные положения учения. Примечательно, что этот текст, очевидно, написанный последователем Валентина, содержит критику других школ валентиниан. Автор отстаивает свое мнение, или мнение своей школы. Ересиологи оказались правы: единства внутри школы Валентина не было.⁵²

Трактат Marsanes (X 1)⁵³ (на сей раз название подлинное) содержит нумерологические спекуляции,

⁵⁰ Автор говорит, например: «Никто не постигнет истины о Боге, если не оставит мирские дела» (41). «Только познав себя и Бога, который превышает Истину, можно спастись и заслужить венок бессмертия» (45).

⁵¹ 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.

⁵² Мы еще вернемся к этому тексту в разделе III.

⁵³ Marsanes / Introduced and translated by B. A. Pearson // The Nag Hammadi Library in English. P. 417–426.

интересные в связи с учением Марка, о котором говорит Ириней. Евангелие от Филиппа (II 3) представляет собой антологию речений гностического содержания.⁵⁴

Послание Петра Филиппу (VIII 2) содержит некоторые явные валентинианские черты.⁵⁵ Иисус после своего Воскресения явился апостолам (знакомый из апокрифической литературы сюжет) и отвечает на их вопросы:

«Господь, мы хотим знать о кенеме и Плероме, что нас держит здесь, как мы оказались в этом мире и каким образом мы покинем его, что придает нам смелость и почему силы борются против нас?» (134, 20–135, 1)

Наконец, рассмотрим кратко следующие три трактата из *Кодекса Юнга*.⁵⁶ *Tractatus Tripartitus* (I 5), названный так просто потому, что он состоит из трех частей,⁵⁷ представляет собой космологический фило-

⁵⁴ Layton B. *The Gnostic Scripture*. New York, 1987. P. 325–357.

⁵⁵ *The Letter of Peter to Philip / Introduced and translated by F. Wisse // The Nag Hammadi Library in English*. P. 394–398.

⁵⁶ Издание, снабженное английским переводом и примечаниями: *Attridge H.*, ed. *Nag Hammadi Codex I (The Codex Jung) // The Gnostic Coptic Library*. Vols. 1–2. Leiden: Brill, 1985.

⁵⁷ *Editio princeps: Tractatus Tripartitus, vol. 1–2 / Ed. by 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. также: *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.

софский трактат «от возникновения мира до восстановления всего». Первая часть повествует о невыразимом божестве, которое, «будучи переполнено до краев сладостью», пожелало разделить ее и породило Единородного (который от начала существовал в мысли Отца). Церковь явилась как плод любви между Сыном и Отцом. Все вместе они составляют Полноту (Плерому). Все это напоминает учение, приписываемое 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.

Письмо Регию, или Трактат о Воскресении (I 4),⁵⁸ подобно *Посланию Флоре* Птолемея, является образцом гностического (валентинианского) письма на теологические темы. Текст этот одно время исследователи склонны были приписывать самому Валентину.

Наконец, **Evangelium Veritatis *Евангелие Истины* (I 3, XII 2)**⁵⁹ — это философско-теологическое сочинение, написанное в форме проповеди, довольно сложное по содержанию, автором которого, как

⁵⁸ The Treatise on Resurrection / Introduced and translated by M. Peel // The Nag Hammadi Library in English. P. 50–53.

⁵⁹ The Gospel of Truth / Introduced and translated by W. MacRae // The Nag Hammadi Library in English. P. 37–49; Evangelium Veritatis / Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich, 1956; Supplementum /Ed. W. C. Till, R. Wilson. Zürich, 1961.

предполагают некоторые исследователи, мог быть и сам Валентин.⁶⁰ Ириней (Adv. Haer. III 11, 9) сообщает, что валентиниане действительно имели некоторое *Евангелие Истины*. Возможно, речь идет об этом самом тексте. «Истинная благая весть („Евангелие“) — это радость для тех, кто получил от истинного Отца дар гносиса», — говорит автор этого Евангелия. Гносис — это знание себя, своего происхождения и предназначения и пути спасения (определение, которое в точности совпадает с тем, что мы встретим в *Извлечениях из Теодота*).⁶¹

Трактаты герметического корпуса,⁶² 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 трактата *Logos teleios*, или *Аскле*

⁶⁰ Мнения исследователей значительно расходятся. В. Layton. *The Gnostic Scriptures*. P. 250 ff. однозначно принимает авторство Валентина. Проблема обсуждается в: Rudolph K. *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht // Theol. Review*. 1969. № 34. S. 121–175, 181–231, 358–361, 195 ff. Подробная аргументация в пользу авторства Валентина см.: Helderman J. *A Christian Gnostic Text: The Gospel of Truth // Gnosis and Hermetism: From Antiquity to Modern Times / Ed. by R. van den Broek, W. Hanegraaf / State University of New York Press, 1997. P. 53–68.*

⁶¹ Подробнее см.: Wilson R. McL. *Valentinianism and the Gospel of Truth // Rediscovery of Gnosticism, I. P. 133–145.*

⁶² *Corpus Hermeticum. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugiere. Vols. 1–4. Paris, 1980.*

лии, а также неизвестный ранее герметический трактат, посвященный символизму восьмой и девятой сфер (VI 6).⁶³

Говоря о гностицизме, не следует забывать свидетельства философов-неоплатоников.⁶⁴ Гностики пришли не ко двору не только крепнущей в конце II-начале III в. христианской Церкви. Их заметили и не одобрили «философы», особенно платоники.⁶⁵ Семя гносиса вошло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда она была монолитна только в своей бесформенности и беспрецедентном смешении культур и языков, стилей и обычаев. Принципиально индивидуалистический и 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.

⁶³ 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.

⁶⁴ См.: *Edwards M. J.* Neglected Texts in the Study of Gnosticism // *The Journal of Theological Studies*. 1990. № 41. P. 26–50; *Igal J.* The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus // *Neoplatonism and Early Christian Thought* / Ed. by H. J. Blumental, R. A. Markus. P. 138–149. Более подробный анализ текстов и свидетельств см.: *Elsas C.* Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins // Berlin, 1975.

⁶⁵ Учение Платона, что примечательно, также претерпело в это время период канонизации.

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

«Были (γεγονασί) среди них христиане, а также другие, сектанты (αἱρετικοί), которые начали [свое учение] (ᾠημένοι)⁶⁶ 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 (Ἄλλογενοῦς), Месоса и им подобные. Ошибаясь сами и вводя в заблуждение многих, они утверждали, что Платон не сумел понять всей глубины умопостигаемой реальности. Плотин часто критиковал их во время своих лекций, а также написал книгу, которую мы назвали *Против гностиков* [Епн. II 9]. Нам же он оставил [опровергнуть] то, чего он не касался. Амелий сочинил сорок книг против [трактата] *Зостриан*».

Примечательно, что некоторые из книг, которые входят в коптскую библиотеку из Наг Хаммади, име-

⁶⁶ 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 медио-пассивное причастие от ᾠήσω может означать просто *исходить из, брать нечто за основу* (e. g. *Plut. Moralia 592 sq.* — этот пример приводит М. Эдвардс 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.

ют те же названия, что и «тайные книги», упоминаемые Порфирием (именно: *Zostrianos* (Codex VIII 1), *Allogenes* (Codex XI 3)).⁶⁷ О тайных книгах Зороастра, которыми якобы владели гностики из школы Продика, говорит Климент (*Strom.* I 69, 6). *Messos* упоминается в самом конце трактата *Allogenes* (68, 34–69, 20) и оказывается «сыном» самого *Allogenes*, то есть Сифа. Имя *Nicotheus* встречается в *Codex Brucianus*, о котором говорилось выше.⁶⁸

Плотин критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия типа *paroikeseis* — *изгнания*, *antityroi* — *праобразы*, *metanoiai* — *обращения* (*Enn.* II 9, 1–4 *Henry-Schwizer*) и «гипостазируют» множество сущностей.⁶⁹ Плотина возмущает идея о злом демиурге — творце этого мира, которую проповедовали известные ему гностики. И самое главное: согласно Плотину, гносис — это *не философия*, в том смысле, что он нерационален и нелогичен, поэтому вместо того, чтобы аргументировать свое мнение, гностики предпочитают высмеивать чужое:

⁶⁷ См. также: *Marsanes* (X 1), который может быть *Messos* Порфирия. Гностические трактаты типа *Trimorphic Protenoia*, *Eugnostos* и др. носят ярко выраженный платонический характер и имеют слабые или явно вторичные следы христианизации.

⁶⁸ О личности Никотея см.: *Edwards M. Neglected Texts...* P. 44–47.

⁶⁹ «Вводя множество умпостигаемых сущностей, они, наверное, думают, что приближаются к истине. Напротив, умножая сущности, они уподобляют умпостигаемую реальность низшему материальному миру...» (*Enn.* II 9, 6, 28–32). Действительно, сам Плотин говорит только о трех первоначалах, однако его последователи превзошли в количестве ипостасей даже Василида.

«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, 9 50–55; cf.: *Porph. Vita Plot.*, 16).

Если это так, то возмущение Плотина понятно. Должно быть, он сильно рассердился, направив против гностиков свой *единственный*⁷⁰ полемический трактат и потребовав от своих учеников продолжения начатой им самим работы. Плотин выступает в защиту греческой культуры и философии, идеалам которых гностики наносят большой урон.

Ранние гностические школы

Деяния Апостолов (Деян. 8, 9–25) представляют **Симона Мага** как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги.⁷¹ Апокрифические *Деяния Петра* добавляют ряд колоритных, но, вероятно, недостоверных деталей.⁷² Отношение христианских «охотников за ересями» к Симону Магу является за-

⁷⁰ Впрочем, Епп. II 9 изначально не являлась отдельным трактатом. Она была частью более пространного текста, который состоял из Enns. III 8, V 8, V 5 и, наконец, II 9 (номера 30–33 соответственно).

⁷¹ Отсюда позднейший термин *симония*.

⁷² 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. P. 259 ff. См. также: *Hypolytus. Ref. VI 20, 2–3*.

мечательным образцом их классификаторской страсти. Этот и без того легендарный персонаж с легкой руки Ириней 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).⁷³ Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26, 3).⁷⁴ Симон назывался Первым Богом (Apol. I 26, 3) и Великим (Деян. 8, 10). За *Первым Богом* следовала *Мысль* (ἔννοια), которая символизировалась некой дамой сомнительного поведения, как сообщает Юстин.

Ириней описывает учение Симона более подробно⁷⁵. Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Ириней желает видеть в его лице Антихриста и придает его появлению и «ниспровержению» символическое значение. Некая Елена, которая сопровождала его и была его Мыслью, завершила цикл последовательных перевоплощений и падения в борделе, откуда он ее выкупил. Эта Мысль Первого Бога, прародительница всего сущего, в начале времен спустилась в низший мир, для того чтобы

⁷³ Justin. Apol. I 26, 2.

⁷⁴ Это утверждение является ошибкой. Статуя, посвященная некому богу Semo, действительно существовала, но Симон Маг не имел к ней отношения. См.: Rudolph K. Simon — Magus oder Gnosticus? // Theological Review. 1977. № 42. P. 279–359.

⁷⁵ Adv. Haer. I 23, 2–4.

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» Иринейя звучат настолько в духе позднейшего гностицизма, что доверять им следует с большой осторожностью. Симон снизошел в этот мир, надев видимую оболочку, которая позволила ему появиться среди людей. «Считают, что он страдал в Иудее (!), но это была только видимость, — говорит Ириней. — Пророки говорили от имени падших ангелов, создавших этот мир и заточивших Мысль. Люди получают спасение как дар (*secundum enim ipsius gratiam salvari homines*), а не в результате их добрых дел. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Этот мир должен быть разрушен, а достойные освобождены из-под власти творцов этого мира». Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение.⁷⁶ Все, что принято

⁷⁶ Согласно Ипполиту, Симон утверждает: «Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он се-

в этом мире, а значит установлено его творцами, должно быть разрушено. Справедливость существует только на небесах, в этом же мире место высшей Мысли и Мудрости в борделе.

Именно от Симона и его последователей, среди которых упоминается Доситей (Dositheus) и Менандр,⁷⁷ начинается, как полагает Иринея, так называемый гносис.⁷⁸ Это может иметь отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными участниками зарождающегося в конце I – начале II в. христианского движения и, вместе с последователями Маркиона⁷⁹ и Карпократа, играли определенную активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно.⁸⁰ Апокрифическое *Послание Апостолов*,

ял», — считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и Святая святых (*Ипполит. Refutatio VI 19, 5*).

⁷⁷ Adv. Haer. I 24, 1–2; *Origen. In Io. XIII 27*; *Justin. Apol. I 26, 1, 4*.

⁷⁸ Simoniani, a quibus falsi nominis scientia accepit initia — I, 23, 4.

⁷⁹ О нем основные свидетельства у Климента Александрийского.

⁸⁰ Климент, как исключение из этого правила, иногда весьма либерально настроен по отношению к валентинианам. Но это явление уникально, и его «излишнее» благодущие ему припомнили впоследствии, при Фотии. Церковь с самого ее основания не прощала и не прощает инакомыслящих.

которое датируется началом II в., видит в последователях Симона анти-апостолов (как в нем самом Антихриста).⁸¹ Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись — значит, было за что.⁸²

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,⁸³ согласно которому Верховное божество также эманурует свою Мысль, которая порождает мир, но впоследствии оказывается плененной своими же порождениями. История падшей души, которая излагается в гностическом тексте из Наг Хаммади, напоминает то, что мы знаем из учения Симона:⁸⁴

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

⁸¹ Epistula Apostolorum, 7, 18.

⁸² Гипотеза Иринея о самаритянском происхождении гносиса нашла «научное» воплощение в классической работе: *Hindenfeld A. Kerzergeschichte des Urchristentums* (1884)

⁸³ Краткое изложение см.: Adv. Haer. I 29. Классический текст, коптский *Апокриф Иоанна*, см в: *Layton B. The Gnostic Scriptures*. P. 23–51.

⁸⁴ 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.

Далее автор трактата приводит и комментирует несколько мест из Ветхого и Нового Заветов, касающихся проституток. В частности, он приводит слова ап. 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 Кор. 5, 9). Здесь он говорит о духовном. „Ибо наша битва не против тела и крови, — как сказано в Еф. 6, 12, — но против властей этой тьмы и против духов зла“...»

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

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

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 — карпократянами. Школа эта была основана неким Карпократом, который жил во времена императора Адриана (Hadrian, 117–138).⁸⁵ Благодаря Клименту

⁸⁵ Clemens. Strom. III 5, 2.

мы обладаем несколькими фрагментами из произведений его «сына» Епифана, основное содержание которых сводится к аргументу (уже знакомому из учения Симона), что только вера и любовь необходимы для благоденствия и спасения души. Все остальное, и особенно закон, в лучшем случае нейтральны.⁸⁶

Важнейшим свидетельством о раннем гностицизме являются **раннехристианские писания**, как вошедшие в канон Нового Завета, так и апокрифические. Как справедливо отмечает Курт Рудольф (Kurt Rudolph),⁸⁷ этот очевидный источник, который, казалось бы, лежит на поверхности, до недавнего времени занимал сравнительно мало места в истории гностицизма, в то время как ересиологи — «слишком много». Проблема состоит в том, что сведения о гностицизме, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны, и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Одно из наиболее интересных исторических свидетельств содержится в *Послании Семи Церквям*, которое включено в *Откровение Иоанна*. Здесь говорится о неких николаитянах (Откр. 2, 6), которые распространили свое влияние на церкви в Малой Азии и дела которых, с точки зрения автора этого письма, заслуживают всяческой ненависти. Что это были за дела, не сказано ничего, однако отмечается, что они исповедуют знание «тайн сатаны».⁸⁸ Ересиологи поместили этих последователей Николая в каталог ере-

⁸⁶ Свидетельства о школе Карпократа и фрагменты из книги Епифана *О справедливости* см. в Прил. 2.

⁸⁷ Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. P. 299.

⁸⁸ ἔγνωσαν τὰ βαθεῖα τοῦ σατανᾶ.

сей, не добавив, однако, никаких новых деталей об их учении. Сам Николай, согласно Иринею, — это не кто иной, как один из семи дьяконов *Деяний Апостолов* 6, 5.⁸⁹ Более подробно о Николае и его последователях («которые исказили учение Мастера») говорит Климент:⁹⁰

«Аристипп Киренский подобен тому софисту, который уверяет, что он знает истину. Когда его обвинили в том, что он слишком долго общается с некой куртизанкой из Коринфа, он им ответил: „Но ведь это я использую Лаиду, а не она меня!“⁹¹ Те, кто считает себя последователями Николая, учат о подобном же. Они по-своему истолковывают его слова: „Плоть должна служить не по назначению (δεῖν παραχρησθαι τῇ σαρκί)“.

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

⁸⁹ Adv. Haer. I 26, 3.

⁹⁰ Strom. II 118; III 25, 5–26, 2.

⁹¹ О киренаике Аристиппе см. *Diog. Laert.* II 85–6. Сам анекдот довольно популярен, см. *Ibid.* II 76; *Stobaeus. Florilegia* 17,18.

Свидетельства христианских писаний о гностической доктрине заслуживают самого пристального внимания. Жанр введения не позволяет исследовать этот сюжет подробнее, поэтому я ограничусь несколькими примерами.⁹² В третьем разделе книги («Валентин и его последователи») читатель найдет многочисленные аллегории Ветхого и Нового Заветов, истолкованные валентинианами «гностическим» образом.

Наиболее ранние и, вероятно, подлинные послания Павла в этой связи особенно интересны. Оппоненты Павла, против которых направлены его аргументы в *Первом послании к Коринфянам*, очевидно, были «гностики» (именно так и названные в 1 Кор. 8, 1–3). Они считают, что им «все позволено» (1 Кор. 10, 23) и они уже спасены (1 Кор. 15, 29–32). Однако и сам Павел говорит о различии между духовными и телесными людьми. Только первые «участвуют в славе» (1 Кор. 2, 10–3, 18) и свободны от закона (1 Кор. 12, 13), в то время как последним 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 (2 Кор. 2, 15). Закон установлен ангелами (Гал. 3, 19). Пассаж из 2 Кор. 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)

⁹² См. детальные исследования: *Schmithals W. Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus // Gnosis: Jonas Festschrift / Ed. B. Aland. S. 385ff; Robin son J. M. Gnosticism and the New Testament / Ibid. P. 125ff.*

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

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

Евангелие от Иоанна не только очевидно допускает гностическое толкование, но и содержит многочисленные характерные образы из «гностического мифа». ⁹³ Для того чтобы понять это, достаточно прочитать комментарий Гераклеона, многочисленные фрагменты которого сохранены, в основном, Оригеном. Как отмечает К. Рудольф, ⁹⁴ по сравнению с более ранними новозаветными книгами *Евангелие от Иоанна*, а тем более *Послания Иоанна* — это уже полемика не между гностицизмом и христианством, а скорее между христианским гносисом и мифологически-радикальным гносисом. Учение Климента Александрийского является другим примером такого христианского гностицизма. ⁹⁵

Прежде чем перейти к Валентину, следует сказать несколько слов о двух других школах гносиса II в.:

⁹³ См.: Rudolph K. Gnosis. P. 305–306; Fisher K. M. Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser // Gnosis und Neues Testament / Hg. K. W. Tröger. S. 245–266.

⁹⁴ Rudolph K. Gnosis. P. 306.

⁹⁵ См. классическую работу: Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin, 1952.

школах Василида и Маркиона. Краткие замечания общего характера, которыми я здесь ограничиваюсь, служат введением к *Приложению 1*, где читатель найдет текст и перевод фрагментов Василида и Исидора, и к *Приложению 2*, где воззрения маркионитов на сексуальные отношения и брак подробно излагаются словами Климента Александрийского.

Василид жил в Александрии ок. 117–161 гг. Его труды, вероятно многочисленные, сохранились только фрагментарно. Василид являлся христианским теологом, который серьезно занимался Писанием и сочинил многочисленные толкования на Него. Известно, что ему принадлежали 24 книги *Толкований*, фрагменты которых сохранились. Толкования эти, однако, были довольно странные. Например, среди них были комментарии на книги неизвестных нам авторитетов типа Барнофа и Барнаббы, которых, вероятно, никогда не было. Евсевий говорит, что Василид и его последователи специально придумали все это для того, чтобы дурачить публику (*Церковная история*, IV 7, 6–8). Исидор написал комментарий на пророка Пархора — также неведомый нам авторитет. Согласно Оригену, Василид сочинил Евангелие. (Вероятно, речь идет о труде типа *Диатессарона* Татиана или *Гексаплы* самого Оригена.) Философско-мифологическая система Василида, которую невозможно восстановить, основываясь только на фрагментах, излагается очень по-разному Иринеем и Ипполитом.⁹⁶

⁹⁶ Как и в случае с Валентином, о котором речь дальше, Иринея рисует мифологическую картину, а Ипполит представляет учение Валентина скорее в платонических и пифагорейских тонах. Но, как это легко увидеть из текстов, каждый из ересиологов выполняет свою задачу, явно или

Согласно Ипполиту, Бог Василида воистину превыше бытия и мышления и поэтому называется не-сущим. Идея эта довольно своеобразна, хотя не уникальна.

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

Маркион был современником Василида.⁹⁷ Этот теолог и активный политический деятель основал отдельную Церковь, которая, по словам Тертуллиана, заполнила собой весь мир и просуществовала до V–VI вв., затем, вероятно, слившись с манихейством. Известно, что он предпринял первый опыт составления канона Писания. Существующие в то время книги были подвергнуты им строгому отбору, и только *Евангелие от Луки* и 10 посланий были включены в канон.

Маркион не был гностиком в собственном смысле этого слова и, вероятно, не имел ничего общего с гностическими школами. Однако многие особенности его системы находят место в истории гностицизма. Краеугольным камнем учения Маркиона является непримиримая антитеза Бога закона и Бога спасения. Бог Ветхого Завета, творец этого мира, справедлив, но безжалостен, а значит, несовершенен. Добрый, или

неявно поставленную. Ипполит стремится все гностические школы возвести к греческой философии (приписывая, например, *Megale Aporphasis* Симону Магу), а в глазах Иринея весь гносис напоминает Валентина.

⁹⁷ Сведения о нем содержатся в основном у Иринея (I 27, 1 sqq.) и у Климента (passim). Подробнее см.: *Aland B. Marcion // Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1973. № 70. S. 420–447. Классическая работа: *Von Harnack A. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig, 1924.

Иной, Бог существует невидимо и неведомо для Творца этого мира. Свидетельства из Ветхого и Нового Заветов о различии этих божеств были собраны Маркионом в трактате *Антитезы*. Содержание этого трактата нетрудно себе представить. Новое откровение — это дело одного только Высшего Бога-Отца. Он послал своего сына Иисуса, который явился в этот мир в образе человека. Тело его было неким фантомом и служило средством передвижения по миру зла. Спасает он, что не удивительно, в основном язычников, потомков Каина, содомитов, в общем всех, кто был осужден в Ветхом Завете, в то время как праведные иудеи остаются, где и были, — в Аду.

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

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

Валентин и его школа

Немногочисленные свидетельства о жизни и деятельности Валентина (собранные во втором разделе) позволяют поместить его floruit ок. 150 г. Подробности его жизни неизвестны, однако ясно, что молодые годы он провел в Александрии, но впоследствии пе-

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

Как показывают сохранившиеся фрагменты, Валентин был скорее проповедником и поэтом, нежели теологом. В своих проповедях и письмах он учил о возникновении этого мира, обители смерти и несправедливости, в результате ошибки, которая должна быть исправлена. Именно эту задачу призваны выполнить гностики. Они пришли в этот мир для того, чтобы победить смерть и разрушить ее. Небесный «свет» знания противопоставляется «огню» незнания, «который притаился у корней всего сущего» и в один прекрасный день воспламенится и поглотит весь мир, погибнув при этом сам (идея почти гераклитовская). Человек забыл свою истинную небесную природу, которой страшатся даже ангелы. Однако божественное

Провидение, согласно Валентину, посещает сердца тех, кто готов принять его, и очищает их от грязи и духов зла, там поселившихся. Только тогда человек снова вспоминает, кто он есть, каково его истинное происхождение и предназначение. Он узнает в себе образ небесного Антропоса. Это знание есть радость и откровение истины для тех, кто получил его.

Миф о падшей и загрязнившейся душе, объединенный с мифом о Софии, хотя он не отражен в сохранившихся фрагментах самого Валентина, является центральным в учении его последователей. Миф этот носит характер общегностический, если не общечеловеческий. Если Валентин не учил о Софии, то он не был гностиком.⁹⁸

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит к высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью Высшего Бога и одним из Эонов. Но, с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность, которая влечет ее одновременно вверх и вниз, иными словами, не дает ей покоя. По этой причине «падение» Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой неизбежностью, является необходимым, как сотворение мира.⁹⁹

⁹⁸ Подробнее о мифе о Софии в гностицизме см., например: *Good Deidre J. 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.*

⁹⁹ Этот сюжет содержит в себе традиционный теологический парадокс: Высшая сущность, творящая мир с неиз

Немного ранее мы уже видели один из вариантов мифа о Софии — мысли Бога, который Юстин и Ириней приписывают Симону Магу. *Трактат о душе* (Nag Hammadi, Codex II 6) посвящен практически тому же, являясь по сути дела экзегетическим опытом по поводу ветхозаветных текстов типа Ос. 2, 2–7; Иезек. 16, 23–26 (*Трактат о душе*, 129, 23–130, 21), повествующих о душе, которая утратила свою целостность и превратилась в шлюху. Вначале душа наслаждается своею погруженностью в мир и с радостью доверяется и отдается каждому, кто пожелает владеть ею. Однако постепенно удовольствие сменяется мукой: ее любовники не оправдывают ее доверия, предают и обманывают ее. Она познает вкус предательства и измены. Ее дети, зачатые «с кем попало» (128, 1–25), рождаются уродами, поскольку они лишены причастности к полноте. Терзаемая стыдом и раскаянием, она впервые *вспоминает* или, скорее, догадывается о том, что заслуживает большего и ее место не здесь. Она обращается *неизвестно к кому* с просьбой спасти ее (автор гностического трактата вспоминает здесь известное

бежностью, каким-то образом сохраняет абсолютную свободу воли. Мысль высшего и неизреченного Бога, Барбело, творит мир «самовольно», говорится в *Апокрифе Иоанна* (Codex III, 23, 20–21); cf.: *Irenaeus. Adv. Haer.* I 30, где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой Дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполняющий, и выплеснула его в материю (то есть в неоформленные «воды»). Эта сила называется *Левой*, или *Prouneikos*. Об этом противоречивом термине см.: *Pasquier A. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism.* P. 47–66.

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

Таков один из вариантов, очень напоминающий, как мы увидим, учение гностиков школы Валентина. Есть ли в этом мифе нечто специфически гностическое? И да, и нет. Эта история — типичный образчик рукотворного «философского мифа», который иногда обрастает различными фантастическими деталями (например, в трактате *О происхождении мира*, Cod. II 5; XIII 2) или, наоборот, демифологизируется и превращается из мифа о Софии в учение о Логосе.¹⁰⁰ Со-

¹⁰⁰ См.: *Quispel G. From Mythos to Logos // Gnostic Studies I. P. 52.*

фия 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.¹⁰¹ Идеи эти базируются на библейских текстах,¹⁰² но иногда совершенно невозможно понять, сколько же ипостасей имеет одна и та же София.

Однако в каждом из этих вариантов явно или неявно выражена базовая идея: спасение обусловлено гносисом, который является знанием особого рода, передающимся половым путем. Буквально, Спаситель «познает» душу, и она принимает в себя дар гносиса — семя высшей природы. Сексуальная (или, в более христианизированном варианте, сельскохозяйственная) терминология подобного рода очень характерна для гностических трактатов. Образ заблудшей души также универсален: в *Гимне Наассенов* у Ипполита душа, заблудившись и став блудницей, погружается в материю и входит в лабиринт, который уводит ее все дальше от истока всего. Она становится «игрушкой в руках смерти».¹⁰³ Согласно валентинианам, небесная

¹⁰¹ Этот сюжет мы встретим не раз в *Извлечениях из Теодота* Климента и Adv. Наег. Иринея, а также в Hypost. Archon. 95, 31–34 (Codex II 4).

¹⁰² Ср., например: «Дай мне Премудрость (Софию), чтобы она села справа от моего трона» (Прем. 9, 4); ср.: Прем. 1, 10; Притч. 1, 20–33; 8, 1–36, где говорится о предвечно сущей Софии.

¹⁰³ В трактате, условно названном *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, Codex V 13, 24, 15 ff.), рисуется несколько иной образ: душа «упивается» вином и через

София, стремящаяся к гносису в своем желании «познать Отца», натывается на Предел, ограничивающий ее продвижение. На такой метафизический инцест налагается запрет. Далее сюжет развивается аналогично: во время своего блуждания по миру душа бросается в объятия каждому представителю мужского пола, полагая, что это ее брат, однако все они поступают с нею не по-братски. Все сущности мужского пола, которые «пустили ее по кругу бытия», слишком *неродственные* ей по природе, и именно это вызывает отторжение, ведет к рождению ублюдков и дальнейшему расколу.¹⁰⁴ Напротив, небесный Спаситель является ее подлинным братом,¹⁰⁵ и благодаря этому они достигают полной сексуальной гармонии и преодолевают множественность.¹⁰⁶ 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

наслаждения плоти забывает о своем отце и брате. Забыв о них и утратив знание, она становится подобной животному.

¹⁰⁴ См. *Трактат о душе*, 127–128, *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, Codex V 13, 23, 12–17), *Tractatus Tripartitus*, 78, 11.

¹⁰⁵ Сам Спаситель также является «коллективным плодом Плеромы» (изложение этого см. в разделе III), то есть плодом полного и совершенного кровосмешения абсолютно всех Эонов.

¹⁰⁶ Cf.: *Irenaeus*. Adv. Haer. I 11, 1: σωτηρια του αποπλανηθεντος πνεύματος.

Логоса.¹⁰⁷ Прокреативная мифология как фиговым листком прикрывается pietas метафоры. Ортодоксальная христианская теология выбрала именно этот путь. В этом же направлении движутся Валентин и его последователи, хотя и сохраняя в общих чертах гностический миф.

Краткое описание текстов, вошедших в настоящее собрание

Я не буду пересказывать здесь детали того, о чем говорил Валентин и его последователи. Это скажут тексты и комментарий к ним. Ограничусь кратким перечислением источников, включенных в настоящее собрание.

Первый раздел включает в себя прозаические и поэтические фрагменты из произведений Валентина.

Второй раздел, достаточно условно, называется *Свидетельства о Валентине* и содержит просопографию Валентина, исторические данные о его школе и несколько свидетельств об учении общего характера.

В третий раздел включены:

(А) Подробное описание гностического мифа в исполнении Иринейя, Ипполита и Климента.

¹⁰⁷ 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.

Я позволяю себе методологическое новшество и помещаю свидетельство Иринея (*Adv. Haer.* I 1, 1–8, 4) параллельно с выдержками из Ипполита и Климента. Пассажи располагаются в порядке развития мифологического сюжета. Все эти тексты, несмотря на некоторые различия, создают картину, не лишенную единства, поэтому такая компиляция имеет смысл.¹⁰⁸

(В) *Извлечения из Теодота* Климента Александрийского.

Гностические толкования на тексты Писания, многочисленные свидетельства о которых сохранены Иринеем, Климентом, Оригеном и другими христианскими писателями, равно как и *Послание Флоре* Птолемея, выходят за рамки настоящего собрания.



¹⁰⁸ Принципиальное единство сообщений ересиологов достаточно убедительно было показано еще пол-столетия назад в фундаментальном труде: *Sagnard F. La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée.* Paris, 1947. P. 146–197, 565 ff.



I. ВАЛЕНТИН

ФРАГМЕНТЫ

Предварительные замечания

Все известные *verbatim* высказывания Валентина сохранены Климентом, александрийским философом и теологом, младшим современником Валентина. Контекст, в котором эти высказывания возникают, зачастую весьма интересен и помогает понять смысл этих отрывков. Сопоставления Валентина с другими учителями гносиса, которые делает Климент, также весьма важны, поэтому я привожу соответствующие пассажи полностью. Фрагменты и свидетельства о Василиде, Исидоре и Епифане и других гностиках, которые оказались побочным продуктом исследования, посвященного Валентину, я выношу, для удобства читателей, в отдельные приложения. Сами же сравнения Валентина с другими гностиками, столь многочисленные у Климента, являются не бесплатным довеском, но бесценным даром, за который мы должны быть ему благодарны. Эти параллели, если внимательно отнестись к ним, могут сказать больше, чем «последовательные»,

но поверхностные и враждебные изложения системы Валентина Иринеем или Епифанием.¹

Традиционная последовательность фрагментов Валентина, установленная Вальтером Фелькером (Walther Volker²), едва ли удачна, поскольку этот автор просто следует порядку их появления в *Строматах*. Бентли Лайтон (Bentley Layton³) представляет фрагменты более систематично, однако он разбивает оригинальные пассажи, игнорируя контекст, в результате чего фрагменты 4–5 Volker, которые составляют цельный пассаж и, вероятно, извлечены Климентом из *одного и того же источника*, приводятся раздельно (как F и D в его нумерации), что неоправданно.

Фрагмент А (в моей нумерации) из некоего письма, где Валентин говорит о сотворении Адама, является философским комментарием на Быт. 2, 18 и Пс. 110, 10. Способность речи, согласно Валентину, — это дар свыше, недоступный даже ангелам. Эта идея сравнивается с аналогичными представлениями Василида. О том, что именно сделали ангелы с Адамом после того, как он заговорил человеческим голосом, остается только догадываться!⁴

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

² Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

³ The Gnostic Scripture. New York, 1987.

⁴ Возможно, они немедленно слепили ему Еву, чтобы отвлечь его от мыслей, спрятали их в Саду и напустили на них Змея.

Пассаж, содержащий фрагменты В и С, тематически продолжает тот же сюжет. Адам, созданный во имя и по образу Антропоса, оказывается через его Имя причастным самому первообразу. Валентин учит о роде людей, причастных вечности, которые пришли в этот мир, чтобы выполнить особую миссию и смертью победить смерть. Именно такова функция Христа согласно валентинианам в *Извлечениях из Теодота*.⁵ Климент говорит, что он цитирует некую проповедь Валентина. Контекст подсказывает, что вторая часть происходит из того же источника и, возможно, представляет собою продолжение предыдущего высказывания.

Пассаж D. Такое чувство, что источник, которым пользуется здесь Климент, а именно проповедь Περὶ φίλων, — тот же самый, что и в предыдущем случае. Высказывание Валентина, которое представляет собою просто общее место и вполне годится как риторическое украшение для проповеди, подкрепляется несколькими высказываниями Исидора, «сына»⁶ и ученика Василида, и касается тайных знаний. Однако сам Климент продолжает обсуждать все ту же проблему мирового катаклизма, в котором гибнет плоть, но сохраняется чистый элемент — природа избранных.

Именно этому сюжету посвящен и следующий пассаж E,⁷ где Валентин снова сравнивается с Исидором

⁵ Excerpta ex Theodoto, 61.

⁶ То обстоятельство, что почти все учителя гносиса имели по «сыну и ученику» (устойчивое словосочетание), наводит на мысль, что речь здесь идет скорее о духовном сыновстве, нежели физическом. Эта идея не чужда и самому Клименту. См.: Buell D. K. Producing Descent/Dissent: Clement of Alexandria's Use of Filial Metaphors as Intra-Christian Polemics, / Harvard Theological Review. 1997. № 90/1. P. 89–104.

⁷ Знаменитый фрагмент 2 Volker, содержание которого пересказывает Ипполит в Ref. VI 34, 5. Cf.: Whittaker J.

и пифагорейцами. Климент цитирует некое письмо $\text{περὶ τῶν προσάρτηστων}$, содержание которого схоже с письмом фр. А. Мне кажется, что «о прилепившемся (к душе)» скорее характеризует тему письма, нежели является реальным заглавием. У нас нет оснований полагать, что это письмо является тем же самым, что и письмо Агатоу (фр. F), однако ничто этому не противоречит. Базируясь на тематическом сходстве, я предлагаю не размножать *epistulae* без необходимости.

Наконец, фр. F касается ἐγκρόσεια . Иисус, и избранные, благодаря семени, вложенному в них Высшим божеством, не подвластны тлению и живут в этом мире особым, только им свойственным образом.⁸

Подобное расположение пассажей мне кажется естественным, хотя, учитывая отрывочность текстов, является с неизбежностью условным. Высказывание Марцелия, которое обычно помещают среди фрагментов, мне представляется не более чем свидетельством, которому к тому же следует доверять с большой осторожностью. Гимн Валентина и тематически примыкающее к нему свидетельство, сохраненные Ипполитом, завершают секцию фрагментов.

Это, увы, все, чем мы располагаем. Остается только надеяться, что египетские пески подарят нам новые свидетельства или же тексты, как подарили уже *Евангелие Истины*,⁹ авторство которого приписывается самому Валентину.

«Valentinus fr. 2» // Wittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984. P. XXVI.

⁸ ἰδιῶς. Ср.: Мф. 11, 19.

⁹ Текст см.: *Evangelium Veritatis...: Codex Jung f. VIIIv–XVIv, f. XIXr–XXIIr*. Zürich, 1956; *Attridge H., MacRae G.* *The Gospel of Truth*. Nag Hammadi Codex I / Ed. by H. At-

Нумерация фрагментов

Наст. издание	Völker	Layton
A	1	C
B-C	4-5	F-D
D	6	G
E	2	H
F	3	E
G (Гимн θερός)	8	Summer Harvest

I. Валентин.

Фрагменты из писем и проповедей

Фрагмент А (*Clemens. Strom.* II 35, 5-36,4)

(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),¹⁰ был потрясен, не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, распределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей (φιλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς). Ведь [Бог] сущий надо всем (ὁ ἐπὶ πᾶσι) дает начало не только космосу, но и разделению избранных [родов]. (36,2) **Валентин**, tridge. Vol. 1. Introduction and Text. Vol. 2. Notes. Leiden, 1985. English translation: *Layton B.* The Gnostic Scriptures. P. 251-264.

¹⁰ 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.

* Здесь и далее все ссылки на Священное Писание приводятся в авторской редакции (*Прим. Издателя*).

кажется, имеет в виду нечто подобное, когда в одном из своих писем пишет следующее:

και ὡσπερι φοβος επ̄ εκεινου τοῡ πλασματος ὑπῆρξε τοῖς αγγελιοις, οτε μειζονα εφθεγξατο τῆς πλασεως δια τον σφατωσ εν̄ αὐτῷ σερμα δεδωκο τα τῆς ἄνωθεν οὔσιας και παρρησιαζομενον.¹¹ οὐ τω και εν̄ ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρωπων φοβοι τα ἔργα τῶν ἀνθρωπων τοῖς ποιουσιν ἐγενετο, οἶον ἀδριαντες και εικονες και παυθ' ἄ¹² χεῖρες ἀνουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ εἰς γαρ ὄνομα Ἀνθρωπου πλασθειс Αδამ φοβон παρεσхен проонτος¹³ Ἀνθρωπου, ὡс δη̄ αὐτοῦ εν̄ αὐτῷ καθεστῶτος, και κατεπλαγησαν και ταху το ἔργон ἠφαισιν.

Ангелов охватило нечто подобное страху перед этим творением [Адамом], когда он произнес слова, которые превосходили его тварную природу, благодаря невидимо в него вложенному семени высшей природы, которое свободно выразило себя через него. (36, 3) Так и в поколениях земных людей человеческие произведения пугают самих же создателей, например, статуи, образы и все тому подобное, созданное людьми во имя Бога. (36, 4) Именно таким же образом Адам, будучи слепленным во имя Человека, вселил [в ангелов] страх перед этим Человеком, сущим от начала, как будто сотворенный сам собой. [И ангелы], потрясенные до глубины души, немедленно скрыли¹¹ свою работу.

¹¹ και παρρησιαζομενον MS (Laur. V3, далее L.), Stahlin; [και] παρρησιαζομενον Wilamowitz.

¹² παυθ' α] Klotz, Stahlin; παυτ α L.; παυτα α Grabe.

¹³ проонτος Sylburg, Stahlin; про ὄντος L.

¹¹ Отрывочность высказывания не позволяет сказать определенно, что же сделали ангелы. Предлагаемый перевод

Фрагменты В и С (Strom. IV 89, 1–90, 2)

(89,1) Валентин в одной из проповедей говорит буквально следующее:

ὅτι ἀρχῆς θάνατοι εἰστε καὶ τέκνα ζωῆς εἰστε αἰωνί-
ας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερισσῆσαι εἰς ἑαυτοῦ
ς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθα-
νῆ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν ὅταν γὰρ τὸν
μὲν κόσμον λυήτε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλυήσθε, κυριεύ-
ετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἀπάσης.

От начала вы бессмертны, дети вечной жизни. И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите весь мир, (3) вы сами не погибнете, но получите власть надо всем тварным и гибнущим.¹⁵

(4) Значит и он, в согласии с Василидом,¹⁶ учит о роде людей, спасаемых по природе, о некоем особом роде, который пришел в этот мир свыше для того, чтобы победить смерть, которая является произведением создателя этого космоса. (5) Поэтому слова Писания: «Никто не сможет увидеть лица Бога и остаться в живых» (Ех. 33:20) он истолковывает в том смысле, что Бог есть причина смерти. (6) Об этом Боге он (Валентин) произносит следующие загадочные слова:

ἀφανίζεῖν как *скрыть* или *сокрыть* мне представляется наиболее точным. Р. Хаардт (R. Haardt) переводит ἠφανίσαν как *испортили*, Grant *разрушили*. А. Орбе (A. Orbe) полагает, что это энигматическое замечание может указывать на Gen 2·2

¹⁵ Cf. Corpus Herm., Poemandr., 28; Heracleon, fr. 20

¹⁶ Cf. Strom. IV 81,1 ff., V 3,1 ff.

ὅποσον ἐλάττων ἢ εἰκῶν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἦσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκονος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ ἀύθεντικῶς¹⁷ εὐρέθη¹⁸ μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερήσαν ἐν πλάσει. συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἄρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.

Как портрет является только подобием живого человека, так и мир вторичен по сравнению с живой Вечностью. (90, 1) В таком случае, что же является причиной для образа? Величие того лица, которое явилось первообразом для художника, чтобы было оно прославлено через его имя.¹⁹ Ведь хотя образ не аутентичен первообразу, Имя всякий раз дополняет то, чего недостает в слепке. Невидимая сила Бога творит совместно [с художником], который верит, что творение принадлежит ему.²⁰

(2) Значит (согласно Валентину), Демиург, который называется Богом и Отцом, является образом Истинного Бога и его глашатаем, София же — художницей, чьи слепки являются образами во славу Невидимого. То, что происходит из брака (сизигии), образует

¹⁷ ἀύθεντικῶς] L.; ἀύθεντική Stählin.

¹⁸ εὐρέθη Sylburg.

¹⁹ Cf. Strom. VIII 28, 2–3, где сам Климент или его источник аналогичным образом интерпретирует четыре причины Аристотеля, говоря, что целевая причина — это «слава портретируемого гимнасиарха (ἡ τιμή τοῦ γυμνασιάρχου)».

²⁰ Cf. «The invisible power of God works with [the creation] so that we believe that the creation is his» (Grant, p.144).

полноту (Плерому), то же, что из Единого — образ.²¹ (3) Но поскольку все видимое не принадлежит ему, то душа происходит из того, что занимает среднее положение, отличное от него, и возникает по вдохновению иного духа; [и вообще говоря,] все то, что вдыхается в душу, есть образ духа. Что же касается самого Демиурга, который был создан «по образу», то его явление, как они говорят, было предсказано чувственным образом из *Книги Бытия*, где говорится о рождении человека.²² (4) «Подобие» же они оставляют себе, утверждая, что в добавление к этому было создано еще одно духовное начало, неведомое для Демиурга.

Фрагмент D (*Clemens. Strom. VI 52,1–53,5*)

(52, 1) Если, следовательно, в катаклизме погибнет вся грешная плоть и наказание осуществляется с целью исправления, то Божья воля, будучи исправительной и действующей,²³ спасает тех, кто обращается к ней. И тонкий элемент, душа, не подвергнется

²¹ Это последнее утверждение в точности соответствует *Excerpta ex Theodoto*, 32. Каждый из Эонов состоит в браке, имея парный себе Эон, называемый сизигией, и все, что происходит из сизигии, само является полным, в той же мере, как дитя, рожденное от отца и матери, получает самостоятельное существование и становится полноправным существом. Напротив, то, что проистекает из единого, именно, его образ (как, например, время — подобие вечности), утрачивает свою полноту и проявляет ее только постольку, поскольку оно *причастно* своему первообразу.

²² Gen. 1: 26.

²³ ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εὐεργητικόν *благодетельной*.

воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа им не подвластна, не даром она называется бес-телесной. 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:

πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὐρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτά ἐστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτός ἐν καρδίᾳ· οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.

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 со-общалось Сократу его демоном, и Аристотель²⁴ 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.

²⁴ Cf. Aristoteles, fr. 193 Rose.

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.

И далее там же:

Многие из считающих себя философами пытались понять, что есть «крылатый дуб» и вышитый плащ на нем.²⁵ Эти теологические аллегории Ферекид позаимствовал из пророчеств Хама.

Фрагмент E (Clemens. Strom. II 112–115,3)

(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 желанья, свойственные этим животным, как они говорят. (2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желанья неразумных тварей, но даже движение и красоту растений (φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη), в тех случаях, когда

²⁵ 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 ὑπόπτερος δρυς не очень понятен. Грабе (Grabe) предлагает вместо δρυς читать δρυοψ, скребок по дереву, упоминаемый Аристофаном.

духи растительной природы приросли к ним. (113,1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например, твердость алмаза.²⁶

(2) (...) Если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных душ.²⁷ (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе (Περὶ προσφουῶς ψυχῆς) говорит в опровержение своих же положений буквально следующее:

(4) Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получат отличный способ самооправдания. «Нас заставляли, — 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 изменных тварей, которые сидят в нас!

(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):

εἷς δὲ ἐστὶν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανερωσις, καὶ δι' αὐτοῦ μόνου δυναίτο ἅη ἡ καρδί

²⁶ Cf. de Faye E. Gnostiques et Gnosticisme. Paris, 1925, p. 46, n.1, где отмечается сходство этого пассажи с Plato. Rep. 588 В.

²⁷ Х. Йонас (H. Jonas) сравнивает этот образ с аналогичным у Порфирия, Ad. Marc. 21 (The Gnostic Religion. Boston, 1963. P. 283).

α καθαρα γενέσθαι. παντος πονηροῦ πνευματος ἐξωθουμένου τῆς καρδιας. πολλα γαρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐὰ καθαρευειν, ἕκαστον δε αὐτῶν τα ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζοντων ἐπιθυμιας οὐ προσηκουσαις. και μοι δοκεῖ ὁμοιο ν τι πάσχειν τῷ πανδοχειῶ ἢ καρδία· και γὰρ ἐκεῖνο κατατιτράταί τε και ὀρύττεται και πολλακις κο πρου πίμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενοντων και μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων του ἡωρίου, καθα περ ἄλλοτριου καθεστῶτος. τον τρόπον τουτον και ἡ καρδία, μέχρι μῆ προνοιας τυγχανει, ἄκαθατος [οὔσα], πολλαῶν οὔσα δαιμονων οἰκητηριον· ἐπειδαν δε ἐπισκέψηται αὐτην ὁ μόνος ἀγαθός πατήρ, ἡγι ασται και φωτι διαλάμπει, και οὕτω μακαριζεται ὁ ἔχων την τοιαύτην καρδιαν, ὅτι ὄψεται τον θεον.

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 желанием. (5) По моему, сердце чувствует себя как постоялый двор,²⁸ где полно щелей, грязи и навоза, поскольку

²⁸ Ипполит пересказывает этот образ в Ref. VI 34. Представление о том, что демоны населяют человека и используют его в своих целях, было довольно распространено в античности. Образ постоялого двора (или караван-сарая) см. также *Государство* Платона (Rep. 580 A 4f.), *Corpus Hermeticum* 16,14; *Epist. Barnab.* 16,7; *Origen. De principis* III, 3,5. Интересные детали см.: *Whittaker J.* «Valentinus fr. 2» (*Studies in Platonism and Patristic Thought.* XXVI).

тех, кто останавливается там, нисколько не забывает то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащим. (6) Как тот проходной двор сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу (провидения). Только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Благословен тот, кто имеет такое [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 нему 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 πειθήριου), 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.

Фрагмент F (Clemens. Strom. III 59, 1–3)

(59, 1) Упомянув об одном из видов самоконтроля, связанным с укрощением сексуального желания,

невозможно не вспомнить также и обо всем остальном, к чему стремится наша душа, потакая своим желаниям, и, вместо того чтобы ограничиться необходимым, растрчивает себя в стремлении к роскоши. (2) Контроль над собою предполагает безразличие к деньгам, удобствам, имуществу, пренебрежение к зрелищам, способность обуздать свою речь и злые мысли. Именно по причине утраты самоконтроля некоторые ангелы, влекомые силою вождения, упали с неба на землю (Gen. 6:2). (3) Валентин так говорит в своем письме к Агатопу (ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθοποδα ἐπιστολῇ):

παντα ὑπομεινας ἐγκρατης ἦν²⁹ θεοτητα Ἰησοῦς εἰργαζετο, ἤσθιεν και ἔπιεν ἰδιως οὐκ ἀποδιδους τα βραματα. τοσαυτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατειας δυναμις, ὥστε και μη φθαρῆναι την τροφην εν αὐτῷ, ἐπει το φθειρεσθαι αὐτος ουκ εἶχεν.

Во всем проявлял он контроль над собою. Являя божественность своей природы, Иисус ел и пил уникальным образом,³⁰ не извергая пищу обратно. Сила его самоконтроля была столь велика, что пища не разрушалась внутри него, поскольку он сам не подвержен тлению.

²⁹ ἐγκρατης ἦν] L., Stahlin; ἐγκρατης ἦν, την Lipsius; ἐγκρατης ὧν Heinrici.

³⁰ Cf. Mt. 11: 19. Заметим, что из фрагмента непосредственно не следует, что Иисус имел тело психической или духовной природы. Все сказанное вполне укладывается в схему, предложенную в *Евангелии от Матфея*. Контекст высказывания показывает, что Климент цитирует здесь Валентина скорее в подтверждение своих мыслей, нежели в целях полемики.

Валентин.
 Г. Гимн Жатва
 (*Hippolytus. Refutatio VI 37, 6–8*)

Валентин в своем гимне начинает [перечисление] снизу, в то время как Платон — сверху:³¹

θέρος³²

πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,
 πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ
 σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,
 ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξειχομένην.³³
 ἀέρα δὲ ἐξ αἴθρης³⁴ κρεμαμένον,
 ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερόμενους,
 ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.

Жатва³⁵

Все подвешено в духе, вижу,³⁶
 Все держится в духе, знаю.³⁷

³¹ Видимо, имеется в виду *Второе письмо* Платона (212 d). Ср. φερόμενους ἐν ὀχημασι (*Plato. Ep. 986 b 4*), ἐπι βεβαιότερου ὀχηματος.. διαλορευθῆναι (*Paedr. 85 d 4*).

³² θερος P.; <αἰ>θερος Wendland; αἴθρης Bunsen.

³³ ἐξειχομένην P.; ἐξεχομένην Bunsen, Wendland; ἐξοχουμένην Miller, Hildenfeld.

³⁴ αἴθρης P., Wendland; αἰθερος Gó.

³⁵ Θέρος жатва — это или заголовок, или, как отмечают А. Хильденфелд (A. Hilgenfeld) (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884. P. 304*), Р. Хаардт (R. Haardt) (*Gnosis. P. 119, n. 1*) и Б. Лейтон (B. Layton) (*Gnostic Scriptures. P. 248*), указатель музыкального тона. Действительно, хотя такой тон неизвестен, времена года часто использовались для обозначения музыкальных тонов. Попытка издателя *Ref.* Ипполита Вендланда (Wendland) исправить текст, вероятно, необоснованна. Метрический анализ гимна см.:

*Тело — одежда для души,³⁸
 Душа поддерживается воздухом,
 Воздух скреплен эфиром,³⁹
 Плоды приносит бездна,
 Дитя рождает чрево.*

Подразумевает он следующее. Тело — это материя, которая «свисает» с души Демиурга. Душа «цепляется» за воздух, подобно тому, как Демиург цепляется за Дух, [который] вне Плеромы. Воздух «свисает» с Эфира, как внешняя София выходит за внутренний Предел Плеромы. Плоды приносит Бездна, превратившись в полное истечение Эонов Отца.

McGowan A. Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ // *Vigiliae Christianae*. 1997. № 51. P. 158–178, esp. 159–60.

³⁶ Фёстер (Foester) связывает κρεμόμενα с πνεύματι. В результате получается: *Я вижу, что все подвешено на духе (или в духе)*. Такой перевод возможен, однако, как отмечает Хаардт (Haardt), подобный инструментальный дательный падеж уникален и встречается, согласно *Thesaurus Linguae Graecae*, только один раз (Hippocrat., 832 В). Но и в этом единственном случае чтение не вполне достоверно. Перевод Х. Лейзегант (*Leisegang H. Die Gnosis*. Stuttgart, 1955. P. 283): *Я вижу, как все в эфире смешано с духом*, вносит в оригинальный текст слишком много ненужных исправлений.

³⁷ Буквально: *все едет (друг на друге)*.

³⁸ Буквально: *тело свисает с души* (как одежда).

³⁹ Буквально: *воздух свисает с эфира*.



II. ВАЛЕНТИН СВИДЕТЕЛЬСТВА

Предварительные замечания

Сведения о Валентине и его учении, достаточно разнообразные и многочисленные, неразрывно связаны со свидетельствами о его школе, поэтому они помещены в разделе *Валентин и его последователи*. Приводимые здесь пассажи из Ипполита, Марцелия, Климента, Епифания, Ириней и Тертуллиана избраны на том основании, что они содержат определенные сведения о самом Валентине. По вышеуказанной причине эта подборка свидетельств не является исчерпывающей, однако, как мне кажется, позволяет составить представление как об общих положениях, которые разделяли Валентин и его последователи, так и о некоторых уникальных особенностях учения самого основателя школы.

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

Свидетельство А подтверждает визионерскую направленность мысли Валентина, а также тот факт, что

мифология Логоса была центральной для него самого и его школы.

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

Климент Александрийский анализирует представления Валентина и Василида о вере, гносисе, свободе выбора и спасении (свидетельства С 3 а–с). Пропорция гносис/вера : дух/материя (С 3а) очень напоминает аналогичную пропорцию из фр. С Валентина. Пассаж С 3с содержит очень интересную критику учения Валентина о «спасении по природе» в сопоставлении с концепцией Василида о «вере по природе». Согласно С1 и С2, основатель докетизма Кассиан был учеником Валентина и позаимствовал у него учение о «духовном теле» (ср. фр. F Валентина).

Свидетельство С4, где Валентин и Василид снова рассматриваются вместе, ясно показывает, что сам Валентин и по крайней мере некоторые из его учеников были чужды как либертизма, так и крайнего аскетизма. Исключение составляет Марк (см. свидетель-

ство Е), который проповедовал, если верить Иринею, некий мистический либертизм.

Свидетельства С5 и D представляют особый интерес, поскольку включают в себя *verbatim* две версии космогонического мифа. Письмо «нерушимого и невыразимого ума» к «нерушимым» (ср. фр. В Валентина) и «космогонический миф» из Климента, возможно, представляют собой весьма ранние образцы гностической космогонии. Вероятно, это остатки той «древней доктрины», о которой говорит Иринея и на основе которой были построены более поздние и развитые учения типа гносиса школы Валентина.

«Апокриф», цитируемый Климентом, представляет собой весьма оригинальный миф об Одном, которое произвело мир «почкованием», испустив из себя свое дыхание. Происхождение апокрифа не очень ясно, однако в глазах Климента он как-то связан с валентинианами. Описание Плеромы в мифе, который приводит Епифаний, соответствует тому, что мы знаем о Валентине благодаря Иринею, однако примечательно, что Отец называется здесь Человеком (ср. фр. А Валентина). Выдержка обрывается на описании Плеромы, дальнейшую историю Епифаний пересказывает сам и, очевидно, на основании другого источника. Детали мифа не ясны, текст довольно сложен и местами просто непонятен. Замечательно, что автор этого отрывка — кто бы он ни был — представляет отношения между первоначалами в очень персонализированной форме. Соскучившаяся от «вечного покоя» своего Невыразимого супруга, Тишина желает детей и берет на себя инициативу творения. Ее супруг, исполнив свой «долг», снова погружается в состояние

покая. Остальные сущности порождаются Тишиной, которая оплодотворяется, опять же по ее инициативе, своим сыном и мужем — Отцом Истины. Таким образом, в основе всего лежит Триада (Невыразимое и неподвижное нечто, его Мысль, которая является активным агентом, и Отец — первообраз всего).¹

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

¹ Об этом письме см.: *Visser A. J. Der Lehrbrief der Valentinianer // Vigiliae Christianae. 1958. № 12. P. 27–36.*

Валентин. Биографические свидетельства

(Clemens. Strom. VII 109, 4)

...Валентин был слушателем Теода (Θεοδῶ διακηκοεῖναι²), который, как они говорят, был учеником Павла.

(Tertullian. Adversus Valentinianos 4, 2)

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

² Исправление, принятое издателем. Чтение манускрипта Θεοδῶδι ἀκηκοεῖναι.

³ Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus colubro suo viam delineavit.

Этот пассаж, как показал Ж. Куиспел (G. Quispel), становится понятным только в сопоставлении с аналогичным высказыванием Ириней (I 11,1=свид. E): Valentinus and Gnostikoi // Vigiliae Christianae, 50, 1996. P. 1-4. Действительно, Ириней пишет: tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera de Valentini schola generata est — Сколь (неразумны) мнения этих (гностиков), от которых, подобно многоголовой Лернейской гидре, произошла тварь, которая превратилась

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

...Валентин появился в Риме во времена Гигина (Huginus), процветал при Пие (Pius) и пребывал там до Аникета (Anicetus).⁴

Валентин. Свидетельства об учении

А. Видение Логоса (*Hippolytus. Refutatio VI 42, 2*)

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

в школу Валентина. Сопоставив это выражение 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 высказывании Тертуллиана относится к гидре, а следовательно, различные исправления, которые были предложены, чтобы сделать текст понятным, излишни.

⁴ Поскольку традиционно считается, что Гигин был епископом Рима ок. 136–140 гг., а Аникет ок. 155–160, то можно предположить, что Валентин родился на рубеже I и II столетий, возможно, в Александрии, прибыл в Рим в 30-х гг. и пребывал там до 60 г. II в. Вполне вероятно, что впоследствии он снова вернулся в Александрию. Время смерти его неизвестно.

В. Книга *О трех природах*

(*Marcellus (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 (ἐπενόησε) учение о трех ипостасях и трех лицах, об Отце, Сыне и Святом Духе.

(С) Свидетельства о Валентине в *Строматах* Климента Александрийского

1. Основатель докетизма учился у Валентина (Strom. III 92, 1)

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

Его взгляды напоминают учение Татиана,⁵ [однако] он оставил школу Валентина.

⁵ О Татиане см. также Strom. III 81, 1 сл.

2. «Душевное тело» (Strom. III 102, 1–4)

(102, 1) Если рождение — это зло, то они безбожно объявляют Господа, прошедшего через рождение, и Деву, его родившую, порождениями зла. (2) Они оскорбляют замысел Бога и таинство творения. (3) На этом основано учение (ἡ δοκησις) Кассиана и Маркиона, а также [учение] Валентина о душевном теле (καὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνῳ το σῶμα το ψυχικόν). Поэтому они [последователи Кассиана] говорят, что сексуальный акт превращает человека в племенное животное. Действительно, если мужчина, распираемый желанием, бросается на первую попавшуюся женщину, мы согласимся, что он напоминает животное [следует Jer. 5: 8]. (4) Но если они и в самом деле считают, что Змей научил Адама и Еву сексуальному акту, который свойствен неразумным тварям и которого первосотворенные не знали, то это не что иное, как еще одна попытка опорочить творение, как будто человек по природе слабее животных, так что первые творения Бога должны следовать примеру этих последних.

3. φύσει σωζομενον γενος

а. Василид и Валентин о вере и свободе выбора (Strom. II 10,1–11,2).

(10,1) Василидиане считают, что вера — это естественная предрасположенность (φυσικην ἡγουῦνται την πίστιν), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний (τα μαθηματα), минуя доказательство, посредством разумного схватывания (καταληψει νοητικη). (2) Валентиниане оставляют веру таким простакам (τοις

ὄπλοῖς), как мы, себя же считают уже спасенными по природе через гносис, поскольку [от остальных родов] их отличает семя высшей природы, в них вложенное. [Гносис] отличается от веры, говорят они, как духовное от материального. (3) Далее, последователи Василида считают, что [сила] веры и [степень] избранности индивидуальны и что степень избранности, которая имеет природу сверхъестественную, определяет ту силу веры, которой каждый может достичь в этом мире. Дар веры, говорят они, пропорционален степени надежды каждого.

[Критикуя эти воззрения, Климент говорит далее (11, 1–2), что из подобных теорий следует, что человек — это кукла, лишенная свободы выбора, которой управляют высшие силы. Ведь способность верить от рождения определяется внешними силами.]

b. Василид и другие гностики о вере
(Strom. II 27, 2; 31, 3)

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

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

(31, 3) Добродетели, о которых я только что сказал, являются первоосновами гносиса, но вера — это еще более фундаментальный из привходящих первоэле-

⁶ Это последнее определение из *Plato. Definitiones*, 416.

ментов, поскольку иметь ее необходимо для [истинного] гностика в той же мере, в какой необходимо дышать каждому, кто живет в этом мире. Таким образом, как жизнь невозможна без четырех первоэлементов, так и гносис немислим без веры. Вера есть основание истины.

с. Валентин и Василид о спасении по природе
(Strom. V 2,5–3,4)

(2,5) Все базируется на общей вере (κοιλή πίστις)...

(6) Другая вера, вера немногих, основана на этой первой и совершенствуется через наставления и заповеди. Такова была вера апостолов, которая, как сказано, движет горами и перемещает деревья (Mt. 17: 20).

(3,1) Именно поэтому они просили Господа, осознав величие его сил, о такой вере, которая «как горчичное зерно» (Lc. 17: 5) проникает в душу и разрастается там до такой степени, что уже и сам разум покоится на ее основании.

(2) Тот же, кто знает Бога по природе, как полагает **Василид**, должен иметь исключительный разум, превыше веры, царствия и [сыновства], и происхождение, близкое самому Творцу по сущности, по природе и по ипостаси, как он разъясняет, а не только в силу его власти. Он же говорит, что вера есть благо, безусловно присущее им от сотворения, а не приобретенное в результате разумной деятельности души. (3) 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**.

εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπιστάται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, <ἐκλεκ>τὴν νοήσιν τὴν ἐξαίρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν καὶ <ὑποθεσίαν> καλῶν, κτίσιν οὐσίας γεν. οβξ. ἀξίαν τοῦ ποιησαντος πλησίον ὑπαρχειν αὐτὴν ἐρμηνευων,⁷ οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν, καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτισεως ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχι δε ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆν συγκατόθεσιν λεγει τὴν πίστιν. παρέλκουσι τοίνυν αἱ ἐντολαὶ αἱ τε κατὰ τὴν παλαιὰν αἱ τε κατὰ τὴν νέαν διαθήκην, φύσει σωζομένου, ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει.

В этом случае природа и сама могла бы осветиться, не дожидаясь прихода Спасителя. (4) Если приход его был все-таки необходим, как они сами признают это, то преимущество природы теряется и избранные спасаются через ученичество, очищение и добрые дела, а вовсе не только лишь по природе... (4,2) Если же кто посмеет вслед за Маркионом утверждать, что Демиург спасает верящих в него избранных еще до прихода Спасителя, самостоятельно осуществляя акт спасения, то тот клеветает на благую силу, ибо получается, что она приступает к спасению только после его призыва, у него научившись и в подражание ему. (3) И если все-таки Всеблагой сам спасает, то это оказывается не его уникальным деянием и не в соответствии с (изначальным) замыслом Творца совершает он

⁷ Текст MS не вполне понятен и очевидно нуждается в корректировке. Я воспроизвожу здесь вариант, предложенный редактором третьего издания произведений Климента, L. Fruchtel (*Clemens. Stromata*, Buch I–VI. Berlin, 1960, nachtrage, S. 533).

это, но по принуждению или с помощью некоторой уловки (βίαια δε ἢ δολω).⁸ (4) Как же он может быть Всеблагим, будучи вторым? Но даже если они пребывают в разных «местах» (τοπος) и местопребывания (μονή) Вседержителя и Благого Бога различны, воля Спасителя не может отличаться или подчиняться (προκαταρξασα) воле Благого Бога.

4. Валентин и Василид о браке (Strom. III 1, 1–4)⁹

(1, 1) *Последователи Валентина, которые учат о божественной эманации и о «сизигии», одобряют брак.* Василидиане же 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».¹⁰ И объясняют они [последователи Василида] это изречение так: (2) «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, которые ради того, чтобы быть достойными славы, укротили свои желания. Евнухами по необходимости являются также

⁸ Cf. Excerpta ex Theodoto, 61.

⁹ Этот отрывок полностью приводится в Прил. 2: *Гностики о сексуальной жизни и браке*. Там же см. воззрения Карпократа, Епифана и маркионитов о браке (Strom. III 5, 1 sq; 12, 1–13, 2; 25).

¹⁰ Cf. Mt. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

и те, кто по какой-либо причине подверглись кастрации.¹¹ Они становятся евнухами именно по необходимости, а не в результате разумного решения. (4) Те же, кто стал евнухами ради вечного царства, сделали рациональный выбор, стремясь таким образом избежать трудностей семейной жизни и проблем, связанных с самоограничением».¹²

5. Космогонический миф (отрывок) (Strom. III 29, 1–30, 1)

(29,1) Их [валентиниан?] доктрина (δογμα) 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.¹³ Текст же таков:

ἐν ἧν παντα· ἐπει δε ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνοτητι μη εἶναι μονη, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπιπνοια, και ἐκοινωνησεν αὐτῇ και ἐποίησεν τον ἀγαπητον. ἐκ δε τουτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπιπνοια, ἥ κοινωνησας ἐποίησεν δυναμεις μητε ὀραθῆναι μητε ἀκουσθῆναι δυναμενας. ἕως ἐπ' ὀνοματος ἴδιου ἐκαστην. εἰ γαρ και οὔτοι καθάπερ οἱ ἀπο Οὐαλεντι

¹¹ Некоторые исследователи полагают, что эта фраза является поздней глоссой.

¹² Далее Климент цитирует *Этику* Исидора, текст см. в разделе, посвященном Василиду и Исидору.

¹³ Ср. высказывания Тертуллиана и Иринея (Биографическое свидетельство), где также говорится о семени некоей древней доктрины, от которой «зачали» валентиниане. Это вербальное сходство весьма примечательно.

του πνευματικας ἐπιθεντο κοινωνιας, ισως τις αὐτῶν την υποληψιν ἐπεδεξατ̄ <ᾶν>.

(2) Все было Одним. Но поскольку Единственный решил, что не следует ему оставаться в одиночестве, он «испустил» из себя Дыхание. Затем он соединился со своим Дыханием и произвел Возлюбленного. Из него произошло его собственное Дыхание, и они произвели Силы, невиданные и неслышанные.

И так далее «каждая от своего имени». (3) Если они имеют в виду духовный брак, о котором учат последователи Валентина, то их мнение до некоторой степени приемлемо (...).

[Далее (30, 1–2) Климент говорит о некоей школе Продика, ученики 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».]

(D) Еще одна версия космогонического мифа

(Eriphanus. Panarion 31, 5, 1–7, 6 с сокращениями)

(5,1) В книгах, которые они используют, сказано следующее:

Нерушимый Ум приветствует Нерушимых!¹⁴

Безымянные и невыразимые таинства я открою вам, которые неведомы ни силам, ни властям, ни

¹⁴ Это выглядит как начало некоего письма или трактата в форме письма.

подвластным им, ни равным им, таинства, которые открыты только Мысли Неподвижного (τῆ τοῦ Ἄτρεπτου Εννοια). (3) Вначале Нерожденный (Ἀυτοπότωρ) один содержал в себе все, не осознавая сам себя. Некоторые его называют нестареющей, вечно молодой и одновременно мужской и женской (ἄφρενιόθηλυ) Вечностью (Эоном), которая не ограничена ничем и все в себе содержит. Затем Мысль, пребывающая в нем, возжелала — (**)¹⁵ (4) Она была той, которую некоторые называют Мыслью, другие, вполне справедливо, Благословением, поскольку она открывает сокровища Величайшего, исходящие от него самого. Но знающие истину называют ее Тишиной (Σιγή), поскольку Величие осуществляет все только через свой Замысел (δι' ἐνθυμήσεως), без слова (χωρίς λόγου). (5) Итак, как я уже сказал, нерушимая [Мысль] захотела разрушить существующие от века цепи и упростила¹⁶ Величайшего отвлечься [«ненадолго»] от его вечно го отдыха. Она вступила с ним в связь и произвела Отца Истины, которого посвященные справедливо называют Человеком, поскольку он действительно является прообразом (ὡτίτυπος) сущего от века Нерожденного. (6) Затем Тишина, движимая *светом* в своем естественном стремлении соединиться с Человеком (их влечение обусловлено желанием), произвела Истину.¹⁷ Истина называется так

¹⁵ Лакуна? Далее из текста видно, чего она возжелала.

¹⁶ ἐθηλυε. Ἐθλυνω означает *смягчить, уломать, заставить уступить дамскому капризу*.

¹⁷ Перевод приблизителен. Текст: μετα τοῦτο η Σιγη φυσικην ἐνοτητα φωτος προενεγκαμενη συν τῷ Ἀνθρωπῳ

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?] откроется тем из них, которые разделены видимым светом.¹⁸ (7) 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,¹⁹ Тишины, Отца и Истины). Эта новая четверица, произошедшая от Отца и Истины, включает в себя Человека, Церковь, Логос и Жизнь. (8) Исполняя волю Бездны, которая все объемлет, и послушные слову Отца, Человек и Церковь соединились вместе и произвели Додекаду, которая состоит из мужских и женских порождающих [принципов]. Из них мужскими [принципами] являются Посредник (Параклет), Отцовство, Материнство, Вечный Ум, Желаящий, то есть Свет, и Церковность, а женскими — Вера, Надежда, Любовь, Разумение, Благо и Мудрость. (9) Затем Логос

[ἦν δὲ αὐτῶν ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν], ἀπαδείκνυσι τὴν Ἀλήθειαν.

¹⁸ Можно предположить, что световая метафора, которая пронизывает этот труднодостижимый 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.

¹⁹ Βυθός. Это, очевидно, образ нестижимого первоначала (Нерожденного и нестарящего Зона).

и Жизнь, слившись в даре соединения (их влечение было обусловлено желанием), произвели Декаду, которая состояла из мужских и женских порождающих [желаний?]. Мужскими [желаниями] являются Глубокий, Нестареющий, Самородный, Единородный, Неподвижный (названы они во славу того, кто все в себя включает), женскими же — Смешивающая, Соединяющая, Взаимопроникающая, Единая и Желание (их имена прославляют Тишину). (6,1) Когда благодаря Отцу Тридцать [начал] Истины были полностью созданы — те самые Тридцать, что непостижимы для земных людей, — числовой цикл начался снова, именно [следует перечисление имен].²⁰ (...)

[Далее Епифаний продолжает:]

(7,3) Он [Валентин] и его последователи называют Господа нашего Иисуса Христа Спасителем, Христом, Логосом, Крестом, Проводником, Полагающим предел и самим Пределом. (4) Его тело, которое снизошло свыше, прошло через влагалище Марии, как вода через трубу, и вышло из ее матки таким же, каким вошло туда.²¹ (5) Этот Иисус был существом, отличным от того первого Логоса или Христа (который остался в полноте), и пришел в этот мир для того, чтобы спасти род духовных людей. (6) Они отрицают его воскресение из мертвых, утверждая, в высшей степени таинственно и странно, что воскресло не его тело, а некое другое, кото-

²⁰ Оставшаяся часть шестой главы, где история порождения одних имен другими продолжается, здесь опущена.

²¹ Это и последующее утверждение ср. *Excerpta ex Theodoto*, 60.

рое они называют духовным. Духовные и душевные люди смогут спастись (последние при условии, что они ведут себя праведно). Материальные люди, которых они называют также плотскими и состоящими из праха, обречены на гибель.

(Е) Валентин, его ученики и последователи

(*Irenaeus. Adv. Haer. I 11, 1–12;*
ap. Eriphanius. Panarion 31, 32, 2–9)

(11, 1) ...Валентин адаптировал для своего учения первоначала *так называемых гностиков*...²² Учил же он о следующем:

Вначале была безымянная Двоица, которая состояла из Невыразимого (Ἄρρηστον) и Тишины (Σιγήν). Затем из этой двоицы произошла другая, Отец и Истина. Они собрали урожай²³ в виде четверки — Тетрады, которая состояла из Логоса, Жизни, Человека и Церкви. Так образовалась первая восьмерка — Огдоада.

Далее, как я уже говорил,²⁴ от Логоса и Жизни произошли Десять Сил, а от Человека и Церкви — еще Двенадцать.

Затем одна из этих сил взбунтовалась и была выброшена в состояние недостаточности (μίαν ἀποστάσιν

²² См. Биографическое свидетельство. Учение этих *gnosticōi* явилось, по представлению Иринейя, источником спекуляций Валентина. Кого именно имеет здесь в виду Ириней, неясно.

²³ Валентин и его последователи часто употребляли сельскохозяйственные термины типа этого.

²⁴ Cf. *Adv. Haer. I 1, 2.*

καὶ ὑστερήσασαν). И от нее произошло все остальное. [Валентин] говорит о двух Пределах ("Ορους), один из которых, расположенный между Бездной и остальной Полнотой (μεταξὺ τοῦ Βυθοῦ καὶ τοῦ λοιποῦ Πληρώματος), отделяет Эоны от невыразимого Отца, другой же отделяет Мать от Полноты.²⁵

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 подвластен ему, величают Всемогущим.

Подобно ложным гностикам, о которых речь пойдет впереди,²⁶ он учил о том, что вместе с этим (Демиургом) был создан *слева* от него еще один Владыка.

Далее,²⁷ иногда он говорит, что Иисус произошел не от этой Матери, а от той [сущности Эона], которой удалось от нее сбежать и слиться с Полнотой, то есть от Желанного. В другом месте он говорит, что он произошел от поднявшегося в Плерому Христа, и, наконец, в третьем — что он произошел от Человека и Церкви.

Святой Дух, как он говорит, испустила Истина.²⁸ Он невидимо проникает в Эоны и оплодотворяет их

²⁵ См. Валентин, фр. G.

²⁶ О композиции первой книги *Adversus haereses* см. Предисловие.

²⁷ Иринея пропускает здесь следующий акт этой драмы: создание Адама, Евы и человеческих родов.

²⁸ В манускрипте сказано «Церковь», однако большинство издателей, на основании других свидетельств, принимают это исправление.

так, что они производят плоды Истины. Такова доктрина Валентина (Наес quidem ille).

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

(3) Другой известный среди них учитель гносиса, который более тонко различает между силами внутри первой Тетрады, говорит следующее:²⁹

Прежде всего было Первоначало, которое немислимо, неопишимо и безымянно и которое я называю Уникальным (μονότης). Другая сила, которую я называю Единство (ἑνότης), сосуществует с ним. Эти двое, оставаясь цельными и ничего не убавив от себя (ἅτε ἐν οὐσαι, προήκαστο μὴ προέμεναι), произвели умное начало всего, нерожденное и невидимое, которому название — Монада (μόνας). Некая другая сила, которую я называю Единое (τὸ ἕν), сосуществует с этой. Эти четыре силы являются началом всех Эонов (...)

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

²⁹ Вполне вероятно, что это пересказ, а не точная цитата.

(12,1) Последователи же Птолемея³⁰ говорят, что первое начало имеет двух напарниц — Мысль и Желание. Это потому, что сначала возникает замысел произвести что-либо, а за ним следует желание. Эти два намерения, или силы, слившись друг с другом, произвели как результат их союза (сизигии) Единородного [Ум] и Истину. Они возникли как видимые слепки и образы этих двух намерений невидимого Отца, причем Ум является образом Желания, а Истина — образом Мысли. Образ осуществившегося (ἐπιτυχήτου) Желания является мужским Эоном, а образ изначальной (ἀρχεῖντου) Мысли — женским, поскольку Желание является движущей силою Мысли. Действительно, замыслы постоянно возникают в Мысли, но она не способна самостоятельно осуществить их. Именно это совершает Желание: оно производит то, что задумано. (...)

(3) Излагающие это более аккуратно, чем только что упомянутые (валентиниане), говорят, что первая Огдоада не развивалась последовательно, один Эон за другим, но была порождена вся сразу Прародителем и его Мыслью. И они утверждает это так уверенно, как будто лично присутствовали при родах...

(13, 1) Еще один из них, который хвастался тем, что улучшил учение Мастера, некий Марк,³¹ был весьма опытен в магии, благодаря которой сумел ввести в заблуждение множество мужчин и немало женщин (...)

³⁰ О Птолемея, одном из наиболее знаменитых учеников Валентина, см. след. раздел.

³¹ О Марке см. более подробнее в след. разделе.

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

(2)... Валентин... зачал от семени некой древней доктрины и повторил путь этого змея. Птолемей отправился вслед за ним, выделяя имена и числа и персонализируя их в виде Эонов, которые отличны от Верховного Бога. Сам же Валентин считал их неотделимыми от Бога, как чувства и волнения (от души) — *Ptolemaeus... nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus, motus incluserat.*

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

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

Аксионик (*Axiōnicus*) Антиохийский -- единственный, кто до настоящего времени верно следует наставлениям (*regularum*) Мастера и чтит память Валентина.

Их ересь подобна куртизанке, которая всегда следует моде и меняет или обновляет каждый день свои одежды. А почему нет? Если каждый из них утверждает, что в нем присутствует «духовное семя», то любое свое нововведение он в силах назвать откровением и любой продукт своего извращения — духовным даром. Они отрицают единство, признавая только различия (*nec unitatem, sed diversitatem*)...³²

³² Далее (*Adv. Val., 5 ff.*) Тертуллиан перечисляет своих предшественников в труде «Опровержение ересей». Он называет Юстина, Мильтиада, Иринея и Прокула. Кого именно он использует для своего описания учений вален-

Восточная и западная школы валентинианства
(*Hippolytus. Refutatio*, VI 35, 5–7)

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

(7) Восточная школа — Аксионик и Ардесиан принадлежат к ней — утверждает, 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...



тиниан, 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».



III. ВАЛЕНТИН И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ СВИДЕТЕЛЬСТВА

ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ

(в изложении Иринейя, Ипполита и Климента)

Предварительные замечания

Самое подробное изложение гностического мифа содержится в первых восьми главах первой книги *Против ересей* Иринейя. Этот достаточно пространный текст базируется, по всей видимости, на нескольких источниках и содержит некоторое количество противоречивых суждений и повторов. Однако в целом он довольно ясен и не лишен художественности. Считается, что эта версия гностического мифа принадлежит Птолемию.¹ В действительности Иринейя нигде не го-

¹ Еще Г. Хенрики (*Henrici G. Die Valentinsche Gnosis und die Heilige Schrift. Berlin, 1871*) заметил, что многочисленные повторы (например, космология в I 5, 1-3 и I 5, 4-6;

ворит 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. Не в полной мере соответствует тому, что мы увидим в этом тексте, и то, что сам Ириней говорит о Птолемею.² Кроме того, сомнительно, чтобы многочисленные $\phi\alpha\sigma\iota\nu, \omega\varsigma \lambda\epsilon\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota, \theta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota, \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu, \iota\pi\sigma\iota \delta\iota\zeta\upsilon\nu\tau,$ etc. относились к Птолемею. Очевидно, Ириней пересказывает некий текст, считая его типичным образцом писаний школы Валентина. По всей вероятности, этот текст был хорошо известен, поскольку используется он и Климентом Александрийским.

6, 1) являются указанием на то, что Ириней пользовался различными источниками. Этого же мнения придерживался Э. де Фейе (*de Faye E. Gnostiques et Gnosticisme. Paris, 1925*), считая, что *la grande notice* Ириней включает в себя синтетическим образом воззрения различных валентиниан, а возможно, и самого Валентина, которые при желании можно даже попытаться вычлениить, пользуясь «субъективным критерием» (p. 118, 131–132). Ф. Сажар (*Sagnard F. Gnose Valentinienne et la témoignage de Saint Irénée. Paris, 1947*) исследует этот вопрос очень подробно. На основании сопоставления комментария на Пролог *Евангелия от Иоанна* (Adv. Haer. I 8, 5), который приписывается Птолемею, а также базируясь на других сообщениях об этом гностике, известный французский исследователь приходит к выводу, что *la grande notice* базируется на одном основном тексте и текст этот отражает воззрения Птолемея и его школы (p. 220–232). Этот вывод не исключает, естественно, что Ириней мог привлекать и другие источники.

² Adv. Haer. 12, 1 sq. = свидетельство Е, предыдущий раздел.

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. Где это необходимо, отдельные пассажи из Ипполита и фрагменты самого Валентина также принимаются во внимание.

Гностический миф

I. ИСТОРИЯ ПЛЕРОМЫ

*Irenaeus. Adv. Haer. I 1,1–8,6, ap. Eriphanius.
Panarion 31 9,1–27,16*

1. Первая четверица

Невыразимое начало и его Мысль (Ириней)

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

*Hippolytus. Refutatio VI 29,1–32,2***Невыразимое начало**

(29,1)(...)³(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 (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. (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

³ Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами: «Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции».

Ум и Истина (Ириней)

Когда же (πότε) этот Бездонный задумал произвести (πρὸβαλέσθαι) 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 (Ἀληθεία) 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.

(Ипполит)

и неженское, и с него мы начнем изложение той доктрины, которой они придерживаются.

(5) (Было время, когда) не существовало ничего из того, что впоследствии возникло (** τε ὅλως γεννητον οὐδεν). 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 συμβουλον, οὐκ ἄλλην τινα κατ' οὐδενα τῶν τροπων νοηθῆναι δυναμην οὐσίαν). Он был абсолютно один, в пустоте (ἡρεμῶν), покоящийся в полном одиночестве.

Ум и Истина (Ипполит)

Но поскольку он был продуктивен (γονιμος), он решил родить и дать (самостоятельное) начало всему наиболее прекрасному и совершенному, что он имел в себе. Он не любил одиночества (φιληρημος 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 (Ириней) Единородный, осознав, для чего он был рожден, произвел Слово (Логос) 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 (Ириней)

(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,⁴ Нестареющий и Единая, Самородный и Сладострастная, Неподвижный и Смешивающая, Единородный и Благословенная. Таковы те десять Эонов, которые породили Логос и Жизнь.

⁴ Μίξις, что буквально означает *связь, смешение* в смысле: *половой акт*.

Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада (Ипполит)
(7) Ум и Истина, которые произошли от Отца — продуктивные, как и он (ὅπο γουίμου γουίμος), — дали начало Логосу и Жизни, подражая в этом своему Отцу. А эти последние произвели Человека и Церковь.

Десять Эонов (Ипполит)

Далее Ум и Истина, увидев, что их порождения, Логос и Жизнь, также оказались продуктивны (γουίμα γεγευημενα), 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 δε ὁ Πατήρ, ὅτι ἀγεννητος ὦν μονος δι πρῆτης τῆς μιᾶς συζυγίας τοῦ Νοῦ και τῆς Ἀληθείας πασας τας τῶν γενομενων προβαλεῖν ευπορησε ριζας).

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).

(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: Одоаду, Декаду и Додекаду...

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.

Страстное желание Софии познать Отца (Ириней)

(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 своего 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 παρατραπέυτα), 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.

Попытка Софии уподобиться Отцу (Ипполит)

(6) (Последний) двенадцатый из двенадцати Эонов, самый молодой из всех двадцати восьми и женской природы — София, изучив (κατενόησε) количество и силы порождающих Эонов, устремилась в бездну Отца и осознала, что все остальные Эоны порождают парами, один только Отец породил один, без помощи партнера (μόνος ἄζυγος).

(7) Тогда-то она и замыслила уподобиться Отцу и породить [плод] самостоятельно и без помощи своего супруга, чтобы и ее труд был не менее значительным, нежели труд Отца. Однако она не знала того, что Нерожденный, содержащий в себе начало и корень всего, Глубина и Бездна (ὑλόρχων ἀρχὴ τῶν ὄλων καὶ ῥίζα καὶ βόθος καὶ βυθός), способен породить один, а она, София, будучи сама рожденной, к тому же самой последней, уже не в силах совершить это.

Внутренний предел

(Тем временем) она стремилась все дальше и дальше и была уже почти полностью поглощена его «сладостью» (ὕπὸ τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ) и готова была исчезнуть в полноте его сущности, когда встретила с некоей ограничивающей силой, которая охраняет подступы к невыразимому величию. Эта сила называется Пределом (Ὁρος). С большим трудом он остановил Софию, вернул ее назад⁵ и убедил в том, что Отец непостижим, [то есть заставил ее] отказаться от своего замысла и укротить свою страсть и восхищение, которое вывело ее из себя.

Плод Софии — Ахамот (Ириней)

(2,3) 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.⁶ 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.

⁵ Привел ее в чувства или, возможно, вернул назад в ее изначальное положение в Плероме, к ее супругу.

⁶ См. параллельный пассаж у Ипполита, где это разъясняется.

Плод Софии (Ипполит)

(8) Для нерожденного, как он говорит, все едино (πᾶν-
τα ὅμοῦ), те же, кто сами созданы, производят пара-
ми, причем женское начало дает начало самой сущно-
сти, а форму тому, что она произвела, придает муж-
ское начало.

Поэтому София произвела только то, на что она бы-
ла способна, — некую аморфную и неоформленную
сущность. (9) Это именно то, о чем Моисей сказал:
«Земля была безвидна и неоформленна» (Gen. 1: 2)...
(31, 1) Так в Плерому проникло неразумие Софии и бес-
форменность ее творения. И всю Плерому наполнил
страх, поскольку остальные Эоны испугались, что и их
творения будут столь же бесформенны и несовершенны

(Ириной)

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.

(Ипполит)

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 убожеством (именно так они его называли).

Внешний предел (Ириней)

Ее Замысел и Страсть были отделены от нее, причем она сама осталась внутри Плеромы, они же были вынесены за Предел и отгорожены (*ἀποσταυρωθήναι*) от остальной полноты. Эти [порождения] были 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 (Ириней)

(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 преподавал Эонам «основы семейной жизни»...⁷, 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.

⁷ Δίδαξαι αὐτοὺς συζυγίας φυσί: открыл природу сизигии. Далее текст сильно испорчен, примерный перевод таков: «Для рожденных достаточно знать о непостижимости Нерожденного».

Внешний предел (Ипполит)

(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 (ὑστερησα). 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 (Ипполит)

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.

(Ириней)

Их форма и мысли уравнились, так что все (мужские Эоны) стали Умами, Логосами, Людьюми, Христами, а женские — Истинами, Жизнями, Духами и Церк-вами...

«Общий плод» Плеромы (Ириней)

...Все Эоны соединились друг с другом, при этом каж-дый внес самое лучшее и великолепное, чем (он или она) обладает. Гармонически соединив все эти элемен-ты, они произвели во славу Бездны то, что явилось верхом совершенства и звездой всей Плеромы, — со-вершенный плод, Иисуса, который был назван Спа-сителем, Христом и Логосом (по имени его отцов — πατρωνυμικῶς), и Всем (Πάντα), ибо является совокуп-ным плодом всех. Ангелы были созданы одновремен-но с ним как его охранники.

(3,1) Таковы события, которые, как они говорят, про-изошли внутри Плеромы: (а) страсти Эона, который страдал и (образно говоря) почти утонул в беспредель-ной материи (ὡς ἐν πολλῇ ὑλῆ)⁸ в поисках своего От-ца; (б) (шестиугольная) конструкция (συμφωρῶ), состо-ящая 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 второ-го Христа, которого называют Спасителем, из общих элементов (ἐξ ἐράου).

⁸ Холл (Holl) предлагает читать λυλε вместо ὑλη.

«Общий плод» Плеромы (Ипполит)

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

Такова история внутри Плеромы.⁹

⁹ Я переставил местами два последних предложения и сократил несколько повторов (по вполне очевидным соображениям).

II. ИСТОРИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ

Irenaeus. Adv. Haer. I 4,1-7,5

Оформление Ахамот (Ириней)

(4, 1) То, что произошло за пределами Плеромы, они описывают так. Помышление (Ἐνθύμησις) высшей Софии, которую они также называют Ахамот (Ἀχαμῶθ), и ее страсть были отделены от Плеромы и выброшены во тьму и пустоту. Это было необходимо, ибо они были лишены света и полноты, бесформенные, безвидные, как выкидыш, и неразумные. Однако Христос сжалился над ней [Ахамот] и, свесившись с Креста, собственными силами оформил ее, по сущности, не в соответствии с гносисом (τὴν κατὰ οὐσίαν μόνον ἀλλοῦ τὴν κατὰ γνῶσιν). 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 (ὀσμὴν ἄφθαρσίας), которыми пропитали ее Христос¹⁰ 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 (συμβόντος) 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.

¹⁰ Христос означает Помазанник.

*Hippolytus. Refutatio VI 31,7; 32,2–36,4***Оформление Софии (Ипполит)**

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

Происхождение материи (Ириней)

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 ἐναντιότητα*), в ней возникло некое новое стремление — стремление вернуться к тому, кто дал ей жизнь (*τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζῶποισήσαντα*). (2) Именно отсюда берет свое начало материальная природа, как они говорят. Из этого «обращения» возникла Мировая Душа и душа Творца этого мира (Демииурга). 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:¹¹

¹¹ Следующие несколько строк напоминают стихотворный отрывок, сопровождаемый комментарием. Ср. эти строки с так называемым *Гимном наассенов*, который приводит Ипполит.

Страсти Софии и создание материального мира (Ипполит)

(32, 5) Выйдя из Плеромы, «коллективный плод» нашел Софию погруженной в четыре основные страсти. Именно, она испытывала страх, печаль, сомнение и *огорчение* (*δεήσει*). Отделив от нее эти страсти и исправив ее, он решил, что просто уничтожить их будет несправедливо, поскольку они вечной природы и порождения самой Софии. Но, с другой стороны, он не желал, чтобы София страдала, испытывая страх, печаль, *сожаление* (*ἰκετεία*) 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 «правой». (7) Демиург был создан из страха, поэтому и говорится: «Страх Божий — начало Мудрости» (Ps. 111: 10; Prov. 1: 7; 9: 10).

(Ириной)

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 ἔλυπεῖτο,..
ποτὲ δὲ διεχεῖτο καὶ ἐγέλα,..
ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβεῖτο..¹²

¹² Два последующих параграфа представляют собой комментарий Ириная и здесь опущены.

(Ипполит)

Гимн наассенов (*Ипполит. Refutatio V 10,2*)

Первородный Ум был общим законом всего,
Всепоглощающий (χυθέν) Хаос стал вторым

после него.

Третьей была Душа, исполнительница закона.

Приняв форму оленя, она тяжело трудится,

играя со смертью:

То она из дворца взирает на свет —

то стенает, брошенная в пещеру,

то ликует — то плачет,

то судит — то судима,

то умирает — то возрождается...

ποτὲ μὲν βασιλείον ἔχουσα βλέπει τὸ φῶς,

ποτὲ δ' εἰς σπήλαιον ἐκριπτομένη κλάει.

ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ κλαίεται,

ποτὲ μὲν κρίνει, ποτὲ δὲ κρίνεται,

ποτὲ μὲν θνήσκει, ποτὲ δὲ γίνεται..¹³

¹³ Я привожу здесь только первую часть *Гимна*. См. также: *Marcovich M. The Naassene Psalm in Hippolytus* (Haer. 5.10.2) // *Rediscovery of Gnosticism* / Ed. B. Layton. Leiden, 1981. Vol. 2. P.770-778.

III. ТРИ ПРИРОДЫ.¹⁴ 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 Eusebia ex Theodoto, 43–65 Климента. Я привожу эти тексты параллельно.

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 (ὕπερκύψασαι), она начала сожалеть о свете, ее покинувшем, то есть о Христе. Но поскольку она уже пришла в себя и обрела полноту, он (Христос) не решил спуститься сам во второй раз и послал вместо себя Посредника (Параклета), то есть Спасителя, дав ему все силы Отца и всю его власть. Эоны поступили так же, так что «все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, божества и власти». Так он был послан со своими друзьями-ангелами. Сначала София смутилась, увидев его, и закрыла лицо покрывалом, но затем, узнав его и весь его выводок, устремилась к нему. Его вид придал ей силы. И он оформил ее силою гносиса (μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τῆν κατὰ γνῶσιν), излечил ее страдания и отделил от нее страсти, но не уничтожил их (страсти этой первой

¹⁴ Здесь полезно вспомнить о свидетельстве Марцелия (Валентин, свидетельство В), который утверждает, что Валентин написал трактат *О трех природах*.

Clemens. Excerpta ex Theodoto, 43, 2–65

(43,2) После того, как Дух дал ему всю силу и Плерома выразила согласие, был послан «ангел совета» (Is. 9: 6) и стал главой всего после Отца. (3) «Все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, власти, царствия, божества, слуги», «поэтому Бог возвысил его и дал ему имя превыше всех прочих имен, чтобы все преклонили перед ним колена и все языки исповедовали, что Иисус Христос есть Господь Славы», «тот, кто восходит, но также и нисходит. Ведь тот, кто восходит, не есть ли тот же, кто нисходит? Он нисходит в самые глубины земли и поднимается выше небес» (Col. 1: 16; Phil. 2: 9–11; Eph. 4: 9). (44) София, видя его, узнала в нем тот свет, который покинул ее, поэтому она устремилась к нему, радуясь и славя его, но, увидев мужей-ангелов, которые были посланы вместе с ним, она смутилась и закрыла свое лицо покрывалом. В знак этого таинства Павел приказал женщинам «носить знак власти на голове через этих ангелов» (I Cor. 11: 10). (45) Спаситель сразу же придал ей форму в соответствии с гносисом и вылечил ее страсть, показав ей структуру всей Плеромы, от

(Ириной)

[Софии] было невозможно уничтожить, поскольку они уже окрепли и приобрели силу).¹⁵

¹⁵ 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 Зоны,
открою все мистерии и тайны
и покажу лики богов.
Я покажу ей сокровытый доселе
святой путь, называемый гносисом».*

(Климент)

вечного Отца до того места, которое она сама занимает в ней. Поскольку она страдала, он отсек ее страсти и сделал ее бесстрашной. Отделив ее страсти, он решил сохранить их и превратить в отдельные сущности, только за пределами внутреннего мира, в элементы вторичного мироустройства (τὰ τῆς δευτέρας διαθέσεως).¹⁶ Так после явления Спасителя София стала бесстрашной и был создан внешний мир (τὰ ἔξω). «Все ведь через него возникло и без него не возникло ничто» (Io. 1: 3).

¹⁶ Ср. с понятием *epistrophe* — «обращение», о котором до этого говорит Ириней.

(Ириной)

Он создал из «бестелесных страстей» «бестелесную материю». Затем он снабдил их такими свойствами, чтобы они могли образовывать сложные элементы и тела. Так произошли две природы: ложная (φάϋλη) от страстей и пассивная (ἐμλαθῆ) от «обращения».

Таким образом, Спаситель, как они полагают, выполнил роль творца (Демиурга).

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).

(Климент)

(46) Сначала он собрал бестелесные страсти и их случайные (συμβεβηκότος) порождения и преобразовал их в бестелесную же материю, из которой затем создал сложные (συκρίματα) и телесные вещи. Ведь страсть невозможно было превратить сразу в сложную сущность, для этого нужно было сначала придать телам свойства, соответствующие их природе.

Демиург (Ириней)

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» (Μητρολόκος), Лишенным Отца ('Αλόκος), Демиургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (то есть душевной природы), Демиург — тех, кто слева (то есть материальной природы), и Царь всем им.

Замысел (Ахамот) состоял в том, чтобы оформить все во славу Эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демиургу. Сам же Демиург сохранил образ едиnorodного Сына, а [образы] остальных Эонов отразились в архангелах и в ангелах.

Демииург (Ипполит. Refutatio VI 32,7–8)

(32, 7) Демииург 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 «Древностьюдней» (Dan. 7: 9)... (8) Поэтому он огненный на вид, как говорит Моисей (Exod. 24: 17).

Демииург (Климент)

(47) Спаситель стал первым творцом всего. «София же, — вторая, — построила себе дом и воздвигла семь колонн» (Ргов. 9: 1). Затем она прежде всего произвела Бога — подобие Отца и через него создала небо и землю, а именно: «то, что на небе, и то, что на земле» (Gen. 1: 1), то есть тех, кто слева, и тех, кто справа.

Сотворение мира (Ириней)

(2) Демиург ... разделил два рода сущностей, которые были до этого смешаны, и сотворил телесное из бес-телесного (ἐξ ἄσωματων σωματολογήσαντα), 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 (Гед-домадой), а его Мать соответственно Восьмой (Огдоа-дой), поскольку она подобна первой Огдоаде Плеромы. Эти семь небес нематериальной природы, и каждое из них управляется ангелом. Сам Демиург — это тоже ангел, но подобный Богу. Рай находится над третьим небом и управляется четвертым архангелом. (От него кое-что получил и Адам во время своего пребывания в Раю.)

Сотворение мира (Климент)

Он же, подобно Отцу, сначала произвел душевного Христа, образ Сына, затем архангелов, подобие Эонов, а после них ангелов — посланников архангелов, употребив для этого субстанцию душевной и светоносной природы, о которой говорит пророк: «И дыхание Бога было над водами», что означает тот факт, что из двух субстанций, которые были созданы для него, более легкая поднялась вверх (ἐπιφέρεσθαι), а тяжелая и материальная, по причине своей плотности и массивности, оказалась снизу (ὑποφέρεσθαι). Ее бестелесность «в начале» выражена словом «безвидна (ὄρατον)», хотя в действительности она не была невидимой ни для человека (ведь его еще не было), ни тем более для Бога (поскольку он сам ее создал). Слова эти относятся скорее к ее изначальной аморфности, безвидности (ὡσεὶ-δεον) и бесформенности.

Неразумие Демиурга (Ириней)

(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 ἐποίησε), 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 (Ириней)

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

Материальная природа (Ириней)

(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 (Ириней)

Демиург, не способный понять духовное, думал, что он является единственным Богом. Поэтому он сказал через пророка: «Я — Бог, и нет другого, кроме меня» (Is. 45: 5).

Неразумие Демиурга (Климент)

(49) Но не зная ту, которая творила все это через него, и думая, что все это его собственная работа, он, естественно, обрадовался результатам своего труда, поэтому и говорит апостол: «Он был обусловлен суетой этого мира, но не случайно, а силою того, кто поставил его в зависимость, в надежде, что он впоследствии освободится» (Rom. 8: 20–22), то есть когда избранное семя соберется вместе. И доказательством его неведения (τοῦ ἄκοιτιοῦ) является заповедь чтить день субботний и радоваться отдохновению от трудов.

Неразумие Демиурга (Ипполит. 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 (Ипполит. Refutatio VI 32, 8–9; 33, 1–34, 2)

Природа огня двойка. Огонь всепоглощающ и неистребим [лакуна]¹⁷ ... духовная природа смертна и находится посредине, называясь Семеркой (Геддомадой) и «Покоем». (9) Ибо она ниже Восьмой (Огдоады), куда вознеслась София, после того, как была оформлена «совокупным плодом Плеромы», но выше материи, где находится Демиург. Поэтому душа, уподобившись Огдоаде, может подняться вверх, в «Небесный Иерусалим», или, напротив, уподобившись материи, то есть (подчинившись) материальным страстям, она опустится в мир разрушения и погибнет там.

¹⁷ Смысл, вероятно, таков: «...но, с другой стороны, он материален и, следовательно...».

Сотворение духов и первоэлементов (Ириней)

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 Гебдомаде (Семерка), а Космократор лично присутствует в нашем мире.

Первоэлементы (Ириней)

Первоэлементы возникли из сомнения и отчаяния, то есть из наиболее низменного.¹⁸

¹⁸ MS: ἐκ στασιωτέρου, Ἠρρηψ· ἐκ τοῦ ἀσημοτέρου. Я принимаю последнее чтение.

(Ипполит)

(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 (πηγὴ τῆς αἰώνου φύσεως ριζώματα ἔχουσα)», и София — тот (источник), откуда происходит душевная и материальная природа как она существует ныне. София называется духовной, Думиург — душевным, Дьявол — архонт этого мира, а Веелзевул — [архонт] демонов. (2) Таково их учение. Все остальное, как я уже говорил, — арифметические спекуляции...

Сотворение духов и первоэлементов (Климент)

(48) Далее Демиург, постигнув природу каждого [элемента] и отделив чистое от массивного, создал свет, то есть проявил их, осветил и оформил (φῶς ἐποίησεν, τούτέστι ἐφαιέρωσεν καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδέαν προσήγαγεν), поскольку актуальный свет Солнца и небес он создал много позже.¹⁹

Одно из материальных начал он создал в печали, тем самым создав «духовные» сущности «зла, с которыми мы боремся» (Eph. 6: 12). Апостол говорит поэтому: «Не омрачайте печалью Святой Дух, который запечатлен в вас» (Eph. 4: 30).

Из страха он создал зверей,
из сомнения и неуверенности —
первоэлементы космоса.

¹⁹ Cf. *Irenaeus*. Adv. Haer. I 8, 5; *Heracleon*. Fr. 2; *Philo*. De Opifitio Mundi 30, 31.

(Ириной)

Сомнение дало начало земле,
страх — воде,
источник воздуха — печаль.

Огонь обитает в каждом из них как принцип смерти
и разрушения, напоминая неразумие, которое скры-
то присутствовало во всех этих страстях.

(Климент)

Огонь, в отличие от остальных трех первоэлементов, из которых созданы все сложные тела, не имеет определенного места в пространстве, но течет и распространяется между другими элементами, таится за ними, зажигается от них и гибнет в них.

Огонь (Ипполит. Refutatio VI 32,8)

Природа огня двойка. Огонь всепоглощающ и неистребим [лакуна]...

Демоны и души (Ипполит. 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 (Ириней)

(5) Закончив творение мира, он создал «человека из праха», в смысле, что 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.²⁰ «По подобию» создан душевный человек, поэтому его сущность называется «духом (дыханием) жизни» (Gen. 2: 7), истечением духовной природы. Затем он был одет в «кожаные одеяния», то есть в чувственную плоть.

Сотворение человека (Ипполит. 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 дьяволической природы...

²⁰ Игра слов: κατ' ὁμοίωσιν по подобию; ὁμοούσιον <ἔστιν> подобосущен.

Сотворение Человека (Климент)

(50) «Взяв земного праха...» — имеется в виду не суша, а куски материи различного вида и цвета, — он создал душу земной и материальной природы, неразумную и подобную животной. Получился человек «по образу». Тот же, который «по подобию» самого Демиурга, есть [внутренний человек], которого он «вдохнул» и внес как семя в первого, то есть посредством ангелов, поместив в него нечто присущее и ему (ὁμοούσιόν τι αὐτῷ). Этот человек невидим и бестелесен, и его сущность есть «дыхание жизни», а то, что получилось в результате этого, оформилось в «душу живую», как он сам это сообщает через пророческие писания.

(51) Таким образом, в человеке находится Человек, душевный в тленном, однако сам человек не разделен на эти две части, но представляет собой цельное существо, соединенное в одно неизреченной божественной силой...

Внутренний человек (Валентин. фрагмент Е, ар. Clemens. Strom. III 114, 3–4)

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 постоялый двор, где полно щелей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливается там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащим. (6) Как тот проходной двор, сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу (Провидения). Только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Благословен тот, кто имеет такое [sc. чистое — cf. Mt. 5: 8] сердце, поскольку он узрит Бога.

Внутренний человек (Инполит. Refutatio VI 34, 6)

...Этот материальный человек, по их представлениям, — это постоялый 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...

(Климент) (51) ...Затем он создал Рай, то есть четвертое небо, куда нет доступа тленному телу, где пребывает душа божественной природы, облеченная в некое материальное тело. Высказывание «кость от кости моей» означает плоть для этой души божественной природы, плотную, бесчувственную и очень крепкую. Напротив, «плоть плоти моей» (Gen. 2: 23) относится к материальной душе, которая служит телом для души божественной природы. Об этой душе и этом теле говорит Спаситель: «Следует бояться тех, кто способен душу свою и тело своей души уничтожить в Геенне» (Mt. 10: 28). (52) Это тело Спаситель называет «противником», а апостол Павел говорит о нем: «Закон борется против закона моего ума». Спаситель заповедует далее «связать его» и обезоружить как сильного противника, борющегося против небесной души, «примириться с ним по дороге» (cf. Mt. 5: 25; Rom. 7: 25; Lk. 12: 58; Mt. 12: 29), чтобы не попасть к нему в плен и не подвергнуться пыткам, быть к нему ласковым, но при этом не перекармливать и не усиливать его властью греха, с тем, чтобы прикончить его здесь и сейчас, удалить его, указав предел области зла, для того, чтобы в процессе уничтожения он мог бы быть разрушен и выдохнут незаметно и не успел бы образовывать самостоятельную сущность, которая была бы в силах самостоятельно пройти через пламя. (53) Именно это называется «плевелами», растущими вместе с душой, добрым семенем, а также семенем дьявола, поскольку оно подобно ему по сущности, оно же является змеем, противником (*διὰ τῆς ἐναντιότητός*) и разбойником, напавшим на голову царя (cf. Mt. 13: 25; 13: 39; Io. 10: 1). София без ведома Адама посеяла духовное семя в его душу. «Оформлен, — как сказано, —

(Ипполит)

... (7) «Поэтому я преклоняю колени перед Богом и Отцом и Господом господ, Иисусом Христом, чтобы Бог послал Христа и он поселился во внутреннем человеке», — то есть в душевном, не телесном, — «чтобы вы смогли постичь, что есть Глубина», — то есть Отец всего, — «что есть широта», то есть Крест, предел Плеромы, — «и что есть долготы», — то есть полнота Эонов (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...

Три рода (Ириней. Adv. Haer. I 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,

(Климент)

через ангелов руками посредника. Посредник не один, Бог же един» (Gal. 3; 19). София, получив семя от мужей-ангелов, затем произвела все остальное. И как Демиург, движимый Софией, полагал, что он движется самостоятельно, так же и люди. Духовное семя, прежде всего, было вложено Софией в Адама, и это были «кости», разумная и небесная душа, которая не пуста, но наполнена духовным «костным мозгом»...

Три рода (Климент)

... (54) От Адама произошли три рода, первый из них неразумный род, род Каина, второй — разумный и праведный, род Авеля, третий же — духовный, и это род Сифа. [Люди], созданные из праха, созданы «по образу», душевные — «по подобию», духовные же — «лично» (κατ' ἰδίαν)²¹. И об одном только этом третьем

²¹ Cf. Strom. IV 150, 2, где Климент говорит, что человек создан κατ' ἰδέαν Творца.

(Ириней)

научить ее и повернуть вверх. Именно поэтому она зовется солью и светом мира (Mt. 5: 13–14).

Духовное семя (*Ириней. Adv. Haer. I 5,6*)

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.

Валентин, фр. А (ар. *Clemens. Strom. III 36, 2–4*)

(36,2)... Ангелов охватило нечто подобное страху перед этим творением [Адамом], когда он произнес слова, которые превосходили его тварную природу, благодаря невидимо в него вложенному семени высшей

(Климент)

роде сынов Адама сказано: «Это книга поколений человеческих» (Gen. 5: 1). Сиф, как подобает духовной натуре, не пас стада и не сеял, а произвел сына. Это он «надеялся, что Бог призовет его своим именем» и взирал вверх. Его родина — небеса, и не принадлежит он этому миру (Gen. 4: 2–26).

(55) Поверх этих трех тел на Адама надето было четвертое, тленное тело — «кожаные одежды» ...

Духовное семя (Климент)

(55)...Сам Адам не сеял ни духовного, ни того, что было «вдохнуто» в него, поскольку оба эти [начала] божественны, оба прошли через него, но не от него самого. Его материальная энергия, производящая семя и порождающая, была тем не менее активна и, будучи смешанной с остальным семенем, не могла не быть в гармоничном согласии со всеми остальными живыми существами. (56) Поэтому и сказано, что «Адам был первым земным человеком, земной природы» (I Cor. 15: 47). И если бы, наряду с телесной, сеял он в равной мере душевную и духовную природы, то все бы в равной мере получили праведности и справедливости и для всех было бы одно учение. Но поскольку это не так, большинство материальны, немногие — душевны, избранные — духовны. При этом духовные люди спасены по своей природе, душевные имеют право свободного выбора и могут достигнуть веры и бессмертия, могут же выбрать неверие и гибель. Материальные люди гибнут в силу своей природы. Душевные люди «привиты на оливковое дерево», то есть на веру и нерушимость, и причастны «плодоносности оливкового дерева», и когда «войдут народы», тогда

(Климент)

природы, которое свободно выразило себя через него. (36, 3) Так и в поколениях земных людей человеческие произведения пугают самих же создателей, например, статуи, образы и все тому подобное, созданное людьми во имя Бога. (36, 4) Именно таким же образом Адам, будучи слепленным во имя Человека, вселил [в ангелов] страх перед этим Человеком, сущим от начала, как будто сотворенный сам собой. [И ангелы], потрясенные до глубины души, немедленно скрыли свою работу.

(Климент)

«войдет и Израиль» (Rom. 11: 17–24). Израиль есть аллегория духовного человека, который увидит Отца. Он есть подлинный сын праведного Авраама, рожденный «от свободной женщины», а не «плотски» от египетской рабыни (Rom. 11: 25). (57) Таким образом, из этих трех родов один оформлен как духовный, и переход от рабства к свободе возможен для другого.

Пришествие Спасителя

(Ипполит. 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» (Lc. 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» (Eph. 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»

Миссия Христа (Ипполит)

(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.

Пришествие и миссия Христа

(Ириней. Adv. Haer. I 7, 2)

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

(Ипполит)

(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 — утверждает, 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...

Тело Христа (*Иринея*. Adv. Haer. I 6,1)

...Он был одет в тело душевной природы, которое было невыразимым образом сформировано так, что оно было видимым, осязаемым и способным переживать страдания. И он не принимал ничего материального (ὀψικὸν δὲ οὐδ' ὀτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν), поскольку материальное не может спастись.

Распятие Христа (*Иринея*. Adv. Haer. I 7,2)

...Он не испытывал страданий: ведь будучи непобедимым и невидимым, он не мог страдать. Когда его привели к Пилату, дух Христа, который был в нем, покинул его. И семя его матери не подвластно страданиям, поскольку оно духовно и невидимо даже Демиургу. Тот, кто страдал, был душевный Христос, созданный по некому таинственному «предустановленному плану». Через него Мать показала образ небесного Христа, который, распространившись (ἐπεκταθέντος) по Кресту,²² оформил Ахамот с помощью своей природы.

²² Ср.: Гимн *Житва*: Валентин, фр. Н.

Пришествие и миссия Спасителя
(Климент. Excerpta ex Theodoto, 58–64)

(58) И после того, как это царство смерти,²³ обещая вначале стать великим и прекрасным, оказалось местом заточения и гибели, и все власти и божественные сущности были повержены там, великий борец²⁴ Иисус Христос своею силою взял в свои руки Церковь, то есть собрание избранных и званых, духовных по праву рождения и душевных по устройению (ἐκ τῆς οἰκονομίας). Первых он спас и повел за собою, а вместе с ними и всех остальных, им единосущных. Ведь «если початки хорошие, то и остальные плоды будут хороши, и если святы корни, то и ветви» (Rom. 11: 16). (59) Прежде всего он облачился (ἐνεδύσατο) в семя Матери, не рассыпая его, а держа вместе своей силою, и постепенно начал оформлять его через гносис. Когда же он достиг Пространства, Иисус нашел там Христа и «надел» на себя его образ, как это было [ему]

²³ Cf. Rom. 5: 12–14; 20–21; Hebr. 2: 14–15.

²⁴ ὁ μέγας ἀγωνιστής. Cf.: Clemens. Prot. 110, 3.

(Ириной)

Все эти события являются образами других событий в ином мире.

Валентин, фр. F (Clemens. Strom. III 56,3)

Во всем проявлял он контроль над собой. Являя божественность своей природы, Иисус ел и пил уникальным образом (cf. Mt. 11: 19), не извергая пищу обратно. Сила его самоконтроля была столь велика, что пища не разрушалась внутри него, поскольку он сам не подвержен тлению.

(Климент)

предсказано,²⁵ то есть образ того, которого пророки и закон назвали образом Спасителя. Но этот Христос душевной природы, которого он надел на себя, был невидим, ему же нужно было стать видимым, для того, чтобы они могли «взять» его, когда он придет в мир, а также чтобы он мог участвовать в жизни общества и общаться с телесными людьми. Поэтому вокруг него было свито тело из невидимой психической материи. Подготовленный так божественной силой, он пришел в чувственный мир. (60) Значит, «Дух Святой на тебе» — говорится о формировании тела Господа, а «Сила Всевышнего осенила тебя» означает ту божественную форму (τὴν μόρφωσιν τοῦ θεοῦ), с помощью которой Бог запечатлел (ἐνετύλωσεν) тело во чреве Девы.

²⁵ εὐρεῖ Ἰησοῦς (чтение, предложенное Бунсен (Bunsen), MSS: Ἰησοῦν) Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον.

Тело Христа (Климент)

(61) О том, что он отличался от той оболочки, в которую был одет, сам он свидетельствует так: «Я есть Жизнь, Я есть Истина, мы с Отцом одно» (Io. 14: 6; 10: 30). О духовной и душевной природах, которые он получил, свидетельствует следующее: «Ребенок рос и совершенствовался в Мудрости»,²⁶ духовное ведь требует мудрости, а психическое — размера. «Вытекло из одного бока...»²⁷ означает, что сущности спасаются и становятся бесстрастными, *вытекая* и покидая страдания. Слова же: «Надлежит Сыну Человеческому быть отвергнутым, претерпеть надругательства и распятие», (Лс. 9: 22) — очевидно, сказаны о ком-то другом, способном страдать. «Пойду впереди вас на третий день в Галилее» (Mt. 26: 32) означает, что он предшествует всему, и указывает на то, что он спасет свою душу и вознесет ее, а затем восстановит в том месте, где он ныне *предшествует*. Он умер, когда дух, который снизошел на него у Иордана, покинул его. Ведь этот дух не принадлежал телу, но был смешан с ним. Только тогда смерть смогла проникнуть в него, ибо как же иначе тело может умереть, если там присутствует жизнь? Идея же, что смерть овладела самим Спасителем, нелепа. Смерть была побеждена военной хитростью (δόλω). Когда тело умерло и смерть овладела им, Спаситель, метнув молнию огромной силы, уничтожил смерть и воскресил мертвое тело, которое уже освободилось от страстей. Подобным образом спасается от смерти психическая природа, духовная же природа, которая верит в Спасителя, заслуживает спасения еще более достойного, получая души как «свадебные наряды» (Mt. 22: 12).

²⁶ LP. σφόδρα, <ἐν> Σοφία Sagnard.

²⁷ Cf. Io. 19: 34: «один из солдат пронзил его бок...».

Душевный Христос и Демиург (Климент)

(62) Душевный Христос сидит рядом с Демиургом, по правую руку, как говорит Давид: «Сядь справа от меня» (Ио. 19: 37) и т. д. И он будет пребывать там до самого конца, «чтобы они увидели того, кого они пронзили» (Ио. 19: 36). Пронзили они, однако, только видимость, плоть психической природы (σάρξ τοῦ ψυχικοῦ), ведь сказано, что «кость его не разрушится» (Ген. 2: 23). Здесь, так же как и в истории об Адаме, костью пророк аллегорически называет душу. В то время, пока тело Христа страдало, душа его была передана в руки Отца.²⁸ Духовное же начало, которое находилось в «кости», не было передано, но спаслось самостоятельно.

²⁸ То есть Демиурга.

Эсхатология (Иринеи. Adv. Haer. I 6,1; 7,1)

(6,1)... 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...

(7,1) Когда семя 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.

Судьба душевной природы

Демиург займет то Среднее место, которое покинула София. Вместе с ним там найдут покой праведные души, ведь ничто недуховное не сможет войти в Плерому.

Разрушение материального мира

Когда все это свершится, как они учат, блуждающий по всему космосу огонь вспыхнет и разгорится, сожжет всю материю и погибнет в ней сам. Так мир превратится в ничто. — τούτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλόμψαν καὶ ἐξαφθεν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὑλὴν συναναλωθήσεσθαι αὐτῆ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.

Эсхатология (Климент)

(63) Сущности духовной природы имеют отдых (ὠνά-
λαύσις) в День Господен, то есть в Огдоаде (которая и
называется Днем Господа), вместе с Матерью, которая
держит у себя их души как «свадебные украшения»
до самого конца. Все остальные верные души пребы-
вают с Демиургом, но в конце также достигают Огдо-
ады.

Тогда начнется свадебный пир, где соберется вся спа-
сенная природа. Там все будут равны и познают друг
друга. (64) Духовные сущности тогда, сняв свои одеж-
ды, то есть души, вместе с Матерью, которая ведет
жениха, поведут вслед за нею своих женихов-ангелов
и войдут в брачный покой, то есть в Пространство, где
увидят своими глазами духовное и, став умными
(νοεροί) зонами, будут участвовать в умном и вечном
брачном пире — сизигии. (65) «И распорядитель пи-
ра», παρβαύμφος, «Друг жениха, который стоит перед
брачным покоем, услышав голос Жениха, очень обра-
дуется». В этом состоит «полнота его радости» и по-
кой²⁹.

²⁹ Cf. Ио. 2: 9; 3: 29. Распорядитель пира, или Друг же-
ниха, здесь, вероятно, Демиург, в то время как сам Же-
них — это Христос. См.: *Sagnard F. Extraits de Théodote.*
P. 189.



Климент Александрийский

**ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ
ПРОИЗВЕДЕНИЙ ТЕОДОТА
и так называемой восточной
школы времен Валентина**

**ΕΚ ΤΩΝ ΘΕΟΔΟΤΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΝΑΤΟΛΙΚΗΣ
ΚΑΛΟΥΜΕΝΗΣ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ
ΟΥΑΛΕΝΤΙΝΟΥ ΧΡΟΝΟΥΣ ΕΠΙΤΟΜΑΙ**

Вводные замечания

Извлечения из Теодота (далее *Извлечения*, или *Ехс.*),¹ перевод которых предлагается вниманию чи-

¹ Текст содержится в двух манускриптах, основной из которых, датируемый XI столетием, хранится во Флоренции (Codex Laurentianus V 3), в то время как второй, принадлежащий Национальной библиотеке в Париже (Paris, Bibliothèque nationale, Suppl. græc. 250), датируемый XIV столетием, является непосредственной копией предыдущего. Подробнее о рукописной традиции см.: *Stahlin O. Clemens Alexandrinus. Berlin, 1906. Bd. 1. S. XXXIX–XLII и Bd. III. S. IX ff.* Стандартный греческий текст *Извлече*

тателей, являются одной из «записных книжек»,² составленных христианским мыслителем. Эти тридцать страниц текста содержат довольно значительное количество цитат из произведений некоего Теодота и других «валентиниан», а также мысли и комментарии Климента, с ними связанные.

Заголовок, по-видимому, принадлежит самому Клименту. Автор сообщает, что перед нами ἐπιτομαί, составленные ἐκ τῶν Θεοδοτου και τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλιας κατα τους Οὐαλεντίνου χροους. Таким образом, Теодот называется как основной источник, и действительно, Климент достаточно часто ссылается на него.³ Предположение, вполне естественное, что ἡ ἀνατολικη διδασκαλια также означает заголовок некой книги или собрания текстов, к сожалению, ничем не может быть подкреплено. О восточной и италийской школах, на которые делится валентинианство, говорит Ипполит (Ref. VI 35, 5–6):

...школа их раскололась на восточную и италийскую.
Представители италийской школы — Гераклеон и

ний издан O. Stahlin (в третьем томе указанного издания). Текст и англ. пер. опубли.: Casey R. P. Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria (Studies and Documents, 1). London: Christophers, 1934. Однако наиболее полным и точным является изд.: Sagnard F. Extraits de Théodote / Texte grec., introduction, traduction et notes. Paris: Les Editions du Cerf, 1948, 1970².

² Клименту принадлежат также Eclogae propheticae и так называемая восьмая книга *Стромат*, которые в той же мере, что и *Извлечения*, являются скорее sourcebooks, нежели последовательными произведениями.

³ ὡς φησιν ο Θεοδοτος, или просто φησι. См., например, *Извлечения* 1; 22; 26; 30; 35 и др.

Птолемей принадлежат к ней — считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения Дух, то есть Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя. Именно таким образом Дух вошел в его душевное тело, и он же воскресил его из мертвых...

Представители восточной школы, такие как Аксионик и Ардесиан, утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой Дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демииурга, снизошли на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...

И действительно, в самом начале трактата (Ехс. 1) говорится, что, согласно Теодоту,

София облекла Логос в телесную оболочку, духовное семя (τὸ πνευματικὸν σπέρμα). Облаченный в нее пришел в мир Спаситель.⁴

О голубе, символизирующем Дух, сказано далее (Ехс. 16), и это мнение приписывается «валентинианам».

Достаточно обширная и содержательно последовательная секция Ехс. 42–65 и свидетельства Иринея о валентинианах (*Adv. Haer.* I 1, 8 sqq.), как это показано Dibelius,⁵ восходят к одному и тому же источнику.⁶ Теодот не упоминается в этом разделе вообще, и теория, там излагаемая, в некоторых деталях существенно отличается от доктрины самого Теодота и этой «восточной школы». Теория эманации Ехс. 6–7, схожая с той, о которой говорит Иринея, термино-

⁴ Cf. Ехс. 53, 55–56, 58.

⁵ *Studien zur Geschichte der Valentinianer.* S. 329–340.

⁶ Ср. так же экзегезис Пролога Евангелия от Иоанна в *Excerpta* 6–7 и *Irenaeus*, I 1, 18.

логически существенно отлична от соответствующей теории космической симпатии, приписываемой Теодоту в Ехс. 29–30. Архонт этого мира называется Топосом, а не Демииургом (32, 2 sqq.). Различия между Теодотом и другими валентинианами не исчерпываются этими примерами, поэтому вывод о том, что Климент использует для своих *Извлечений* по крайней мере два отличных друг от друга источника, напрашивается сам собой.

Давая оценку валентинианам, сам Климент в некоторых случаях настроен однозначно критически, в некоторых же случаях он воздерживается от определенного суждения или даже выражает симпатию.⁷ Наконец, иногда невозможно сказать с уверенностью, принадлежит ли высказывание самому Клименту или же является пересказом его источника.⁸

Композиция трактата. Весь текст можно условно разделить на четыре раздела, первый из которых (Ехс. 1–28) посвящен учению о духовном семени и содержит три очень пространных отступления, принадлежащих самому Клименту. Второй раздел (Ехс. 29–43, 1) можно озаглавить: учение о Плероме. Следующий раздел (43, 2–65) продолжает предыдущий и повествует об истории за пределами Плеромы. Последний, четвертый раздел (66–86) касается гностического учения о спасении.

Третий раздел, параллельный Иринею (*Adv. Haer.* I 8, 5 sqq), гораздо более последователен, нежели остальные. Имя Теодота там не упоминается вообще. В отличие от Иринея и Ипполита Климент не говорит

⁷ Ср., например: Ехс. 1, 3; 4; 7, 3; 23, 4; 24, 2; 30, 1 etc.

⁸ Секция Ехс. 10–17 заслуживает в этой связи особого внимания.

о многочисленных Зонах гностического мифа. Можно предположить, что все эта эзонология, действительно достаточно искусственная, не очень привлекает Климента. Возможно также, что она действительно была изобретена Птолемеем и не принималась другими, более ортодоксальными, валентинианами. Зоны и первопринципы, которые описывает Климент, базируются на числовом и астрологическом символизме (например, семь планет или небес, где обитают силы, управляющие этим миром, Восьмое небо, обитель Софии, 12 знаков Зодиака как символ двенадцати апостолов и др.). Отметим, что Климент ни разу на протяжении всего текста не упоминает самого Валентина, но только валентиниан.

В предисловии к своему изданию *Извлечений* Ф. Сагнар сравнивает содержание всех четырех разделов. Таблица, слишком пространная и поэтому не очень полезная,⁹ тем не менее показывает существенное единство всех частей и некоторую целостность перспективы всего трактата. Имя Теодота упоминается всего 5 раз. Кроме того, в шести случаях текст содержит явное указание на Теодота (*он* говорит — φησί). Валентиниане (οἱ Οὐλεντινιανοί, οἱ ἀπὸ Οὐλεντινίου) упоминаются 10 раз. Наконец, на валентиниан вообще (φασί, λέγουσι) Климент ссылается 17 раз. Ф. Сагнар отмечает также один случай ἀγνοοῦσι (Introd., p. 30).

Те пассажи, которые могут считаться собственно *извлечениями* из Теодота (я их выделяю жирным шрифтом), сконцентрированы в основном в двух первых раз-

⁹ Extraits de Théodote. Introduction. P. 36–47.

делах. Первый раздел содержит четыре пассажа из «Теодота» (1, 1; 22, 1–6; 25, 2 и 26, 1). Все они посвящены достаточно оригинальному учению о духовном семени как *теле* Христа. В своих пространных отступлениях, которые составляют большую часть текста этого раздела (4, 1–5; 5, 8–15; 17, 2–20; 27), Климент также развивает концепцию разных уровней материальности, из которой следует, что бестелесных существ нет. Превыше материи только Бог:

Даже духовные и умные сущности, первородные архангелы и он сам (Логос) не являются в полной мере аморфными, невидимыми, бесформенными или бестелесными. Напротив, каждый из них имеет определенную, свойственную ему, форму, соответствующую степени его духовного превосходства, при этом первородные имеют форму, отличающую их от тех сущностей, которые ниже их. Вообще говоря, все, что возникло, не лишено сущности (οὐκ ὄνομαστον), хотя и не обязательно имеет форму, подобную чему-либо из того, что присуще этому миру (Екс. 10, 1–2)

Второй раздел начинается с учения о космической симпатии, которое явно приписывается Теодоту (29–32). Затем говорится о Топосе и космической миссии Иисуса (32, 3; 33, 3–36; 37–38). Вероятно, пассажи 39; 41, 1–2 и 42 также можно приписать самому Теодоту.

Третий раздел не упоминает о Теодоте вообще. Наконец, в четвертом разделе учение Теодота напоминают 67,1 и 79. «Определение» гносиса (78), которое я также выделяю, по-видимому, универсально. Астрологические штудии Климента (69–75) являются предисловием к следующему за ними пассажи о мистицизме крещения, которое разрывает цепь судьбы.

Климент Александрийский

ИЗВЛЕЧЕНИЯ ИЗ ТЕОДОТА

Первый раздел (1–28): Духовное семя

(1, 1) «Отец, в твои руки отдаю свою душу». ¹⁰

«София, — говорит (Теодот), — облекла Логос в телесную оболочку, духовное семя (το πνευματικόν σπέρμα). Облаченный в нее пришел в мир Спаситель». (2) Значит, в страдании передал он Софию Отцу, для того, чтобы не смогли завладеть ею те, кто в силах сделать это. ¹¹ Так, согласно речениям, передал он все духовное семя, то есть (природу) избранных (πᾶν πνευματικόν σπέρμα, τοῦς ἐκλεκτοῦς) [своему Отцу].

(3) Мы называем избранное семя искрой, зажженной Логосом, зрачком глаза, горчичным зерном и закваской, которая объединяет в вере те роды, которые иначе оказались бы расколотыми. (2, 1) Последователи же Валентина полагают, что в момент творения в душевное тело избранной души, пребывающей еще в состоянии сна, было помещено Логосом мужское семя, которое есть истечение ангельской природы, для того, чтобы она не была выброшена вовне. ¹² Это

¹⁰ Лс. 23: 46.

¹¹ Имеются в виду, вероятно, архонты и Демиург (ангел седьмого неба). Cf. Ио. 10: 17.

¹² ἡ ἀπὸ μη ὑστέρημα ἧ. Понятие ὑστέρημα означает «недостаток», «лишенность» и понимается валентинианами как область за пределами Плеромы, «Полноты» (Cf. *Ierapaeus*. Наег. I 14, 1, Hipp. Наег. VI 31). Как определенное состояние, она означает муки, которые София испытывает при выкидыше. Cf. ὑστέρμα матка, ὑστρηρσις недостаток, лишенность.

семя было как закваска, объединяющая то, что было разделено, а именно душу и тело, то, что было произведено Софией по отдельности. Сон Адама — это забвение души. Сама же душа поддерживается в нерушимом состоянии духовным семенем,¹³ вложенным в нее Спасителем. Семя это было ангельским и мужским истечением. Поэтому Спаситель и говорит: «Да спасен будешь ты и твоя душа».

Миссия Спасителя

(3) И когда он пришел, он пробудил душу и зажег искру. Ведь слова Бога — это сила, или, как сказано: «Да будет свет ваш светить людям».¹⁴ И после воскресения он вдохнул дух в апостолов, сдувая и прогоняя пыль, как пепел, и оживляя искру.¹⁵

Замечание Климента

(4,1) В своей безграничной скромности Господь явился в этот мир не в виде ангела, а как человек. И когда он предстал перед апостолами на горе во всей своей славе, он преобразился не себя ради, но ради Церкви, то есть «избранного рода», чтобы они узнали о его величии еще до того, как он покинул тело. (2) И он был тем же светом наверху, каким показал себя в теле, ведь видимый здесь свет не ниже того, что

¹³ Ср. с фр. А Валентина. Текст этого пассажа испорчен. Я принимаю исправление, предложенное Ф. Сагнар: υλιος δε ην Αδαμ η ληθη τῆς ψυχῆς, ην συνείχε μη διαλυθῆναι το σπέρμα [MS, по-видимому: ωσπέρ] το πνευματικον, ο περ ενεθηκεν τῆ ψυχῆ ὁ Σωτηρ. Таким образом, духовная сперма в душе, подобно ферменту, скрепляет душу и способствует ее развитию

¹⁴ Mt. 5: 16.

¹⁵ Cf. Io 20· 22.

наверху, и он не умалился, проявившись внизу, переместившись из одного места в другое, как если бы там убавилось, а здесь прибыло. Господь вездесущ, как с Отцом, так и здесь, поскольку он является силою Отца. (3) Необходимо ведь, чтобы исполнилось изреченное Спасителем: «*Стоят среди вас и такие, что не отведают смерти до тех пор, пока не увидят Сына Человеческого во всей славе*». ¹⁶ И увидев, упали Петр, Иаков и Иоанн без памяти.

(5, 1) Почему же, когда увидели свет, не испугались, а услышав голос, упали на землю? Это потому, что по сравнению с глазами уши более недоверчивы, и неожиданные звуки пугают в большей степени. (2) Иоанн Креститель не испугался, услышав звуки, как если бы слышал он духовным ухом, привычным к такого рода звучанию. Обычному же человеку достаточно слышать, чтобы испугаться, (3) поэтому и сказал им Спаситель: «*Не рассказывайте никому о том, что видели*». Да и сами они видели этот свет не телесными глазами (ведь этот свет не имеет ничего общего с телесным), но сила и воля Спасителя дала их плоти способность видеть. И то, что видела душа, она разделила с плотью, будучи связанной с нею. (4) «*Не говорить никому*» было сказано потому, что, узнав, кто есть Господь, побоялись бы [иудеи] предать его в руки властей, план бы остался незавершенным и смерть миновала бы Господа, ибо бесполезно стремиться к недостижимому. (5) Голос на горе был для избранных, которые уже и так все поняли, но все равно были немало удивлены этим новым знамением, голос же на реке был для тех, кому еще предстояло поверить. По этой причине голос этот не постигли те, кто учился у законников.

¹⁶ Мк. 9: 1.

Гностический экзегесис Пролога Евангелия от Иоанна

(6,1) Слова «вначале был Логос, и Логос был у Бога, и Бог был Логос»¹⁷ последователи Валентина понимают так: (2) они говорят, что «Начало» — это Единородный, он же Бог, как это становится ясно из последующего стиха: «Единородный Бог (ὁ θεός), сущий во чреве Отчем, он явил». (3) Тот же Логос, что был в Начале, то есть в Единородном, в Разуме и Истине, означает Христа, Логос и Жизнь. Поэтому его справедливо также называть Богом (θεὸν λέγει), поскольку он в Боге-Разуме. (4) «То, что произошло в нем» (ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ), в Логосе, «есть Жизнь», его супруга (ἡ συζυγός). Потому Господь и говорит: «Я есть Жизнь».¹⁸

Гносис. Замысел Отца.

Логос внутренний и произошедший вовне

(7,1) Отец, будучи изначально неведомым, *пожелал* открыться Эонам. Для этого он проявил себя насколько это возможно через этот свой *замысел* (ἐπιθυμησις) в Единородном, который является духом знания, сущим в знании.¹⁹ И Единородный, который возник через знание, то есть Замысел Отца, стал знанием (προελθὼν γινῶσις), то есть Сыном, поскольку «Отец познаваем через Сына».²⁰ (2) И дух (το πνεῦμα) любви смешался с духом знания, как Отец с Сыном

¹⁷ Cf. Ио. 1: 1–18.

¹⁸ Ио. 11: 25; 14: 6.

¹⁹ Καὶ διὰ τῆς ἐπιθυμησεως τῆς ἑαυτοῦ, ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνώκως, πνεῦμα γινῶσεως οὐσης ἐν γινῶσει προεβαλε τὸν Μονογενῆ.

²⁰ Ио. 1: 4.

и Замысел с Истиной, а от Истины произошло, посредством Замысла, знание. (3) «Единородный Сын», пребывающий «во чреве Отчем», с помощью знания объяснил Замысел Эонам, как если бы он произошел из чрева Отца, и поэтому он называется апостолами не Единородный, а *как бы* Единородный (ὡς μονογευής) и Слава *как бы* Единородного (δόξαν ὡς μονογενοῦς).

Комментарий Климента

Хотя всегда один и тот же, тождественный себе, Иисус называется в смысле творения Первородным, а в Эонах (в вечности) Единородным.²¹ В действительности он один и тот же, но в каждом месте проявляет себя в согласии с природой этого места так, что снизошедший неотделим от того, кто остался. (4) Ибо «тот, кто восходит, тождествен тому, кто нисходит».²²

Демиург — образ Единородного

(5) Демиурга они называют Образом Единородного. Поэтому и дела этого образа несовершенны (λυτά).²³ Господь, воскресив мертвых как образ духовного воскресения, оживил не их нетленную плоть, но ту, которой надлежит умереть снова.

Экскурс Климента: *О духовной матери*

(8,1) Мы же полагаем, что Логос есть Бог, пребывающий в Боге, или, как сказано, «сущий во чреве

²¹ Cf. Col. 1: 15.

²² Eph. 4: 10.

²³ λυτά MS, Sagnard; αὐτά ego Stählin; <τ>αὐτά *те же самые* Casey.

Отчем», неразрывно с ним связанный, неделимый, единый Бог.

(2) «Все возникло через него», благодаря силе изначально сущего Логоса (τοῦ ἐν ταύτῳ λόγου),²⁴ — и духовное, и умопостигаемое, и чувственное. Спаситель «открыл чрево Отца», согласно Исае: «Верну их дела в их чрево»,²⁵ что значит назад в их разум, который в их душе и из которого изначально происходят замыслы их дел и который является «первоосновой всякого творения». (3) «Самотождественный» Единородный, в согласии с непрекращающейся силою которого действует Спаситель, есть *свет* Церкви, которая доселе была в темноте и невежестве. (4) «И тьма его не захватит» означает, что неверным, тем, кто не познал его, равно как и смерти, он не подвластен.

²⁴ Термин, который использует здесь Климент, трудно-переводим. Выражение ὁ ἐν ταύτῳ λόγος может означать, в зависимости от контекста, *самотождественный, тождественный себе, в себе, внутренний, сущий* и т. д. Насколько я понимаю, по-гречески этот термин звучит так же неуклюже, как и по-русски. Однако смысл его совершенно ясен. Логос, изначально сущий в Отце (*Извлечение 6, 2*), получает впоследствии некоторое независимое существование, а именно как «воплощенное» знание (προεἰθὼν γυνῶσις — 7, 1). Климент технически различает Логос в изначальном состоянии, сущий Логос, и Логос произошедший, или вышедший из изначального состояния (например, как гносис, или во плоти). Но для того, чтобы исключить идею о множественности Логосов, Климент неоднократно повторяет, как в данном пассаже, что все это один и тот же Логос. Подробнее это обсуждается в *Извлечении 19*. Концепция эта и терминология принадлежат скорее Клименту, нежели гностикам.

²⁵ Is. 65: 7.

(9, 1) Вера не для всех одна, но каждому — разная. Поэтому Спаситель говорит: «Будет тебе согласно твоей вере».²⁶ Поэтому и сказано, что некоторые из тех, кто откликнулся на зов, снова впадут в заблуждение после прихода Антихриста. Но этого не может случиться с избранными, ведь сказано: «καὶ εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτοὺς μου».²⁷ (2) Когда же он говорит «изыдите из дома моего Отца», он говорит об этих званых.²⁸ Он призывает тех, кто издалека вернулся домой и съел все свои запасы, для кого он приготовил откормленного тельца. Как царь, он зовет всех, кто в пути, на свадебный пир.²⁹ (3) И обращается он ко всем одинаково («посылает ведь он дождь равно на праведного и неправедного, и солнце светит всем одинаково»³⁰), но избирает только способных действительно верить, тех, о ком сказано «Отца моего никто не видел, кроме Сына» и «вы есть свет мира», а также «Святой Отец, освяти их во имя Мое».³¹

(10,1) Даже духовные и умные сущности, первородные архангелы и он сам не являются в полной мере аморфными, невидимыми, бесформенными или бестелесными. Напротив, каждый из них имеет определенную, свойственную ему, форму, соответствующую степени его духовного превосходства, при этом первородные имеют форму, отличающую их от тех сущно-

²⁶ Mt. 9: 28.

²⁷ «Придут... псевдопророки, явят различные знамения..., чтобы совратить, если возможно, даже избранных мною» (Mt. 24: 24).

²⁸ Противопоставляются κλήτοι — званые и ἐκλεκτοί — избранные.

²⁹ Cf. Lk. 15: 25.

³⁰ Cf. Mt. 5: 45.

³¹ Cf. Io. 6: 16; 17: 11.17; Mt. 5: 14.

стей, которые ниже их. (2) И вообще говоря, все, что возникло, не лишено сущности (οὐκ ὄνομαστον), хотя и не обязательно имеет форму, подобную чему-либо из того, что присуще этому миру. (3) Здесь одни являются мужчинами, другие — женщинами, и отличны друг от друга. Там же Единородному и ближайшему к Уму присуща только ему свойственная идея и сущность, в высшей степени чистая и возвышенная, благодаря которой он способен непосредственно наслаждаться божественной силой. Первороденные же, хотя и различаются числом и имеют свойственную каждому форму и определение, тем не менее, благодаря схожести их функций, имеют между собою много общего. (4) Ведь среди Семи нет первых и нет последних, и им нет нужды стремиться к совершенству, поскольку все они от начала совершенны, с самого момента сотворения их Богом через Сына. (5) Именно он называется «непостижимым светом», «Единородным» и «Первороденным», то есть «тем, кого глаз не видел и ухо не слышало, и (мысль о котором) не входила в сердце человека», и такого не найти больше ни среди Первороденных, ни среди людей. (6) Они же (Семерка) «вечно созерцают лицо Отца».³² Лицо Отца — это Сын, поскольку через него познается Отец.

Итак, тот, кто видит и видим, не может быть бесформенным и бестелесным. Хотя и видят они не телесными очами, а духовными, которыми одарил их Отец.

(11, 1) Когда говорит Господь «не пренебрегайте ни одним из малых сих, поскольку их ангелы вечно созерцают лицо Отца»,³³ он дает образец того, какими

³² I Tim. 6: 16; Io. 1: 14; Col. 1: 15; I Cor. 2: 9; Mt. 18: 10.

³³ Mt. 18: 10.

станут избранные, когда достигнут совершенства. «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога». ³⁴

(2) Но как же лицо может быть бесформенным? Апостол видел прекрасные формой и умные небесные тела. Точно так же, что могут означать их имена, если они неопишуты через их образ, форму и тело? «Различна ведь слава на небесах и на земле, для ангелов и архангелов». ³⁵ (3) Это потому, что небесные тела, как, например, звезды, бесформенны и безвидны по сравнению с земными телами, но по сравнению с Сыном они, напротив, вполне оформлены и чувственно ощущаемы. Точно так же и Сын, если его сравнить с Отцом. (4) Каждая из духовных сущностей обладает присущими только ей силами и сферой влияния, возникшие же одновременно и одинаково совершенные Первоорожденные преданы одному и тому же общему делу.

(12,1) Первоорожденные видят Сына и друг друга, равно как и все, что под ними. Архангелы соответственно созерцают Первоорожденных [и все, что ниже]. Сын же, орган зрения Отца, называется поэтому его лицом. (2) Ангелы — это умопостигаемый огонь и дух, чистые сущности, предел же совершенства для очищенного умопостигаемого огня есть умопостигаемый свет, «который стремятся созерцать ангелы», как говорит Петр. ³⁶ (3) Сын чище этого света, «недостижимый свет» и «сила Бога». Именно это имеет в виду апостол, говоря: «Мы куплены в обмен на драгоценную, невинную и незапятнанную кровь» ³⁷ и «его

³⁴ Mt. 5: 8.

³⁵ I Cor. 15: 40.

³⁶ I Pet. 1: 12.

³⁷ Cf. Pet. 1: 19.

одежды светились, как свет, а лицо сияло, как Солнце»,³⁸ на которое невозможно даже взглянуть.

(13,1) Он есть «небесный хлеб» и «духовная пища», питающая тело и дающее знание, «свет человеку»,³⁹ то есть Церкви. (2) Те, кто вкусил небесного хлеба, умрут, те же, кто причастен истинному духовному хлебу, — бессмертны. (3) Сын есть тот живой хлеб, который Отец дает желающим его вкусить. (4) «Хлеб, который Я дам вам, — сказал он, — есть плоть Моя»,⁴⁰ которая дана тем, кто вкушает ее через евхаристию. Или же эта плоть есть его тело, «то есть Церковь», «небесный хлеб» и благословенное собрание.

(5) Несомненно, однако, что избранные, имея в основе своей ту же сущность, движутся к тому же концу (ὡς ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῶν ἐκλεκτῶν κατὰ τὸ ὑποκειμενὸν γενομένων, καὶ ὡς τοῦ αὐτοῦ τελοῦς τευξομένων).

(14,1) Демонов называют бестелесными не потому, что они не имеют тела (ведь они имеют форму и способны чувствовать муки). Они бестелесны, поскольку по сравнению с духовными и спасаемыми телами они только тени. (2) Ангелы же, напротив, телесны, поскольку видимы. Точно так же душа телесна, ведь говорит же апостол: «Посеял тело душевное, выросло тело духовное».⁴¹ (3) Как же души могли бы страдать и испытывать наказание, не будучи телами: «Бойтесь того, кто способен ввергнуть тело свое и душу в Геенну».⁴² (4) То, что зримо, не очищается огнем, а разрушается

³⁸ Mt. 17: 2.

³⁹ Cf. Io. 6: 51; I Cor. 10: 3; Io. 1: 4.

⁴⁰ Cf. Io. 6: 32

⁴¹ I Cor. 15: 44.

⁴² Cf. Mt. 10: 28.

им в пыль. Воскресение Лазаря и богача ясно показывает, что душа, имеющая материальные члены, телесна.

(15,1) «Как ныне мы являем образ земной, достигнем мы и образа небесного», то есть духовного, по мере нашего приближения к совершенству. Об образе он (Павел) говорит также в смысле духовных тел. «Сейчас видите, как в зеркале (ἐν ἁίματι), после же — лицом к лицу».⁴³ Так мы начинаем понимать: (***) не только лицо, но также идея, форма и тело. Форма узнается как форма, лицо — как лицо, понятия познаются благодаря их форме и сущности.

Голубь — символ Святого Духа

(16,1) Голубь — тот, которого мы называем Святым Духом, последователи же Василида — Службой, а последователи Валентина — Духом Замысла Отца, — также был виден телесно, когда он спустился на тело Логоса.

Иисус, Церковь и София

(17,1) Согласно валентинианам, Иисус, Церковь и София являются всеобъемлющим и могучим телесным слиянием.

Комментарий Климента

(2) Подобно тому, как в результате сексуального общения двух людей, из смешения их семени рождается один ребенок, тело, погруженное в землю, сливается с землей, а вода смешивается с вином, так же,

⁴³ I Cor. 13: 12.

но в большей степени, наилучшие и наиболее совершенные тела подвергаются смещению, и духовное сливается с духовным.

(3) Я полагаю, однако, что это скорее соединение, нежели смещение. Не таким ли образом божественная сила, которая проникает в душу, освещает ее на ее пути к совершенству? «Бог есть Дух и дышит, где хочет». (4) Сила эта проникает не в самую сущность души, но именно как сила и мощь (κατὰ δύναμιν καὶ ἰσχύον), и именно так соединяется Дух с духовным, а духовное с душевным.

(18, 1) Спаситель снизошел видимым для ангелов, поэтому они славили его приход. Его видят Авраам и другие праведники, которые находятся одесную его в Раю. «Возрадуются, — как сказано, — узрев мой день»,¹⁴ то есть приход его во плоти. (2) По воскресении он принес благую весть праведникам в Раю, переместил и пересадил их «жить в его тени». Ведь его приход сюда — это только тень славы Спасителя, который с Отцом. Тень эта — свет, а не тьма, поскольку светоносна.

(19, 1) «И Логос стал плотью» не только после пришествия в образе человека, но «от начала» Логос изначально сущий, описательно, не по сущности, стал Сыном (ὁ ἐν ταύτῳ λόγος, κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γινόμενος <ὁ> υἱός). (2) И снова плотью он стал, действуя через пророков. Отпрыск же этого сущего Логоса называется Спасителем. Поэтому «вначале был Логос, и Логос был у Бога». «И все, что возникло, в нем имеет жизнь». Жизнь и есть Господь. (3) «Облачись в одежду нового человека, сотворенного

¹⁴ Ио. 8: 56.

Богом»,¹⁵ Павел говорит в следующем смысле: верь Логосу, сотворенному Богом, согласно Богу и в Боге. «Созданный согласно Богу» указывает, возможно, на предел, которого человек может достигнуть на пути к совершенству, а также на погибель, которая ждет того, кто отказался от той цели, ради которой он создан. (4) В других местах он говорит еще более ясно и определено: «...Образ Бога невидимого», и далее: «Перворожденный ранее всякого творения».¹⁶ Образом невидимого Бога он называет [Сына] сущего Логоса, а «Перворожденным до начала творения» он называет его потому, что, будучи рожденным без страдания, он стал творцом и прародителем всего, что возникло — равно и тварей, и сущностей. *В нем Отец все создал.* (5) То, что он «принял вид слуги», означает не только его приход во плоти, но и его сущность, которая укоренена в подлежащей ей реальности (τῆν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑλοκετένου), поскольку сущность — слуга, то есть нечто пассивное и подлежащее активной и действующей причине (αἰτία).

(20) «Я родил тебя до утренней звезды» следует понимать как относящееся к Логосу, Перворожденному Бога. О нем же и это высказывание: «До Солнца и Луны и всего творения «имя твое»».¹⁷

Мужское и женское начала

(21, 1) Согласно последователям Валентина, слова «Он создал их по образу Бога, мужчиной и женщиной создал их»¹⁸ указывают на тончайшее истечение (τῆν

¹⁵ Eph. 4: 24.

¹⁶ I Col. 1: 15–16.

¹⁷ Ps. 109: 3; Ps. 71: 17.

¹⁸ Gen. 1: 27.

προβολῆν) Софии, из которого произошли мужчины в качестве *избранных*, а женщины в качестве *званных*, и мужское начало называется ангелическим, женское же — от него отличным семенем.⁴⁹ (2) Именно так Адам остался мужчиной, а все женское семя было удалено из него, образовав Еву. И от нее произошли все женщины, а от него — мужчины. (3) Далее, мужчины следуют за Логосом, женщины же, соединившись с ангелами, принимают в себя мужскую природу и восходят в Плерому. Поэтому сказано, что женщина превратится в мужчину, а Церковь — в ангельское собрание.

Духовное крещение

(22,1) Почему апостол говорит: «Что еще могут они сделать, крестящиеся ради мертвых?»⁵⁰ Он говорит о том, что ангелы крестились ради нас, поскольку мы их часть. (2) Мы же мертвы и умерщвлены причастностью к этому состоянию (τῆ στυγίασει). Живы только мужи, превзошедшие его. (3) «Если мертвые не воскреснут, зачем нам креститься?»⁵¹ Мы воскреснем равными ангелам, объединив мужские части в одно целое. (4) Те, кто «крестились ради нас, мертвых» — есть ангелы, ради того, чтобы и мы были причастны Имени и не были задержаны на нашем пути к Плероме Пределом и Крестом. (5) Поэтому в конце сказано о наложении рук «для ангельского искупления (λύτρωσιν ἀγγελικῆν)», то есть такого искупления, которому причастны и ангелы, и благодаря которому каждый

⁴⁹ Аналогичное рассуждение см. *Извлечения* 68 и 79. Женское семя означает душевное начало, мужское — духовное.

⁵⁰ I Cor. 15: 29.

⁵¹ Ibid.

получивший его может быть крещен тем же Именем, которым были крещены до него ангелы. (6) Ангелы же были крещены в самом начале тем же искупительным Именем, которое в виде голубя спустилось на Иисуса во его искупление. **Ведь и самому Иисусу крещение было необходимо, как говорит Теодот, для того, чтобы его не задержала Мысль ('Ενωσία), которая препятствует прохождению через Софию.**⁵²

Иисус как Параклет и Совокупный Плод Эонов

(23, 1) Последователи Валентина называют Иисуса Параклетом (Παράκλητος),⁵³ поскольку он пришел в полноте Эонов, выделившись из целого. (2) Христос, выйдя из Софии, которая произвела его, вошел в Плерому, чтобы попросить помощи, оставив ее вонне. Поэтому Иисус был послан с благоволения Эонов вниз, в качестве посредника и адвоката [παράκλητος], для того, чтобы действовать вместо того Эона, который прошел.

(3) Подобно этому Параклету, Павел стал апостолом Воскресения и сразу же после страстей Господа он

⁵² Демиург и подвластные ему силы препятствуют Иисусу и избранным войти в Плерому (ср. Извлечения 34, 38 и 39). Именно поэтому далее (Ехс. 38) говорится, что миссия Иисуса состоит в том, чтобы обеспечить избранным «путь на родину».

⁵³ παρακλητος означает посредник, адвокат, тот, кто говорит от чьего-либо имени. Προς τον πατερα παρακλητος εστιν ο υιος (Origenes. De oratione, 10); paracletus id est advocatus, quia pro nobis intercedit upud patrem (Isidorus Hispalensis. Ethymologiarum libri, VII 2, 27). Так же называли себя Монтан, Мани и некоторые другие пророки и учителя гносиса (Cf. Hippolytus. Refutatio VIII 19; Eusebius. Historia ecclesiastica VII 31, 1)

был послан проповедовать. И проповедовал он его двумя различными способами: как рожденного и страдающего тем, кто *слева*, поскольку они, хотя и будучи в силах понять, не могут без страха воспринимать его как он есть, и духовным образом через Святой Дух и Деву так, как ангелы *справа* знают его.

Комментарий Климента

(4) Ведь Господь познается каждым в меру его возможностей и не всеми одинаково. «Лицо Отца видят ангелы этих меньших», то есть избранных, которым предстоит разделить с ним его наследие и совершенство. Лицо это, по-видимому, есть Сын, и дает он им то знание Отца, которое доступно через наставление Сына. Все остальное, касающееся Отца, — непостижимо.

Святой Дух

(24,1) Валентиниане говорят, что тот Дух, которым каждый из пророков обладал в отдельности, теперь пролился на все церковное собрание. Поэтому различные знамения, исцеления и пророчества осуществляются через Церковь.

Комментарий Климента

(2) Однако они не понимают того, что Параклет, который непрерывно действует сейчас через Церковь, имеет ту же природу и силы, что и тот, который непрерывно действовал через ветхозаветных пророков.

«Логосы»

(25,1) Валентиниане определяют ангела как Логос, посланный от Сущего. Используя ту же терминологию,

они называют Эоны Логосами. (2) Апостолы, согласно им, заменили собою двенадцать знаков Зодиака, поскольку если Зодиак управляет рождением, то апостолы — возрождением.

София и Церковь — видимая оболочка Иисуса

(26,1) Согласно Теодоту, София и Церковь были видимой частью Иисуса, в которые он облачился как в плоть, семя избранной природы. Имя же есть его невидимая часть, так как он есть Единородный Сын. (2) Поэтому словами «Я есть дверь» он хочет сказать, что «избранное семя должно подойти к Пределу, у которого я нахожусь». Когда же он сам войдет, избранное семя войдет вместе с ним в Плерому, собранное вместе и ведомое им.

Экскурс Климента: символизм занавеса и Святая Святых

(27,1) Первосвященник, пройдя за второй занавес, удалял чашу с жертвенника для благовоний и оставался таким образом в молчании один на один с Именем, написанным на его груди, показывая этим актом удаления, что он сделался чистым, как эта золотая чаша, излучающая чистоту. Он как бы отделял (от тела) свою душу, на которой начертаны светлые знаки благочестия и благодаря которым Власти и Силы распознавали его как причастного Имени. (2) Отделив тело, став сверкающей чашей, он проходит за второй занавес, в умопостигаемый космос, то есть за вторую всеобъемлющую занавесь всего мира, и подходит к алтарю для благовоний, то есть к ангелам, которые возносят ввысь молитвы. (3) И душа, полностью обнаженная силою того, с кем она делит знание, став как бы телом этой силы, возносится в духовный мир, сделавшись

полностью разумной и первосвященной (ορχιερατικῆ), готовой к тому, чтобы быть оживленной непосредственно самим Логосом [и подняться на более высокий уровень в своем совершенстве], как архангелы поднялись над ангелами, а Перворожденные над ними самими. (4) Не здесь ли открывается для этой души во всей ее чистоте правильное знание Писания и учения и не здесь ли она зрит наконец Бога лицом к лицу? (5) Превзойдя ангелические наставления и (учение) об Имени в Писании, она достигает гносиса и ухватывает суть самих вещей (ἐπι τῆν γνῶσιν καὶ κατάληψιν τῶν πραγμάτων ἔρχεται), став уже не невестой, а самим Логосом; она пребывает вместе с невестой, соединившись с первозванными и первородными, друзьями в любви, сынами в учении и послушании и братьями в силу общности происхождения. (6) Такова была задача [первосвященника] — нести чашу и учиться гносису, задача же сил состоит в том, чтобы научить человека нести Бога в себе. Только тогда, движимые самим Господом, они превратятся как бы в его тело.

(28) Последователи Василида считают, что высказывание: «Бог карает непослушных в третьем и четвертом колене»⁵⁴ свидетельствует о перевоплощении душ,⁵⁵ валентиниане же полагают, что три места относятся к тем, кто слева, четвертое же поколение —

⁵⁴ Deut. 5: 9.

⁵⁵ О том, что Василид учил о перевоплощении, Климент пишет в четвертой книге своего основного произведения. Грешные души, согласно Василиду, вынуждены проводить здесь еще одну жизнь как наказание, избранные же за их свидетельство (или мучения — διὰ μαρτυρίου) получают отпущение грехов (Strom. IV, 83,2). Об этом же говорит Ориген (In Epist. ad Rom., 5).

это они, их семья, и «помилует тысячи» говорится о тех, кто справа.

Второй раздел (29–43, 1): Плерома

Прародители всего

(29) Тишина (Σιγή), говорят они, которая была матерью всех тех, кого извергла из себя Бездна (Βάθος), хранила молчание о том, что она не могла высказать, как о невыразимом и назвала непостижимым [для остальных] то, что сама она понимала.⁵⁶

Космическая симпатия

(30,1) Забыв о славе Бога, они безбожно называют его страдающим. Согласно Теодоту, «Отец, будучи по природе своей прочным и неизменным, уступил Тишине и снизошел до со-страдания», поскольку для того, чтобы Тишина поняла, нужно было выразить это [на языке] чувства. (2) Ведь сострадание (симпатия) — это сочувствие тому, что чувствует другой. И страданию этому сочувствовала вся [Плерома], ради освобождения страждущего.

(31,1) И поскольку тот, кто снизошел, был доброй волей (εὐνοκία) всего («в нем же вся Плерома воплощена телесно»⁵⁷), и он страдал, то ясно, что страда-

⁵⁶ Двусмысленный пассаж. Тишина понимает Отца, но свойственным ей образом (см. след. Извл. 30). Фактически, только Сын *знает* его. Casey предложил κατελαβεν исправить как *не понимала* οὐ κατελαβεν. Однако такое исправление, как справедливо замечает Sagnard, в данном контексте неоправданно. Термин κατελαβεν cf. Io. 1: 5.

⁵⁷ Col. 2: 9.

ло ему так же и все семя, пребывающее в нем, и через него вся Полнота научилась страданию. (2) «Следуя за двенадцатью Эонами, вся Полнота узнала сострадание», — как он говорит. (3) Тогда они узнали, кто они такие, благодаря благодению Отца, — неизреченное имя, форма и знание. Тот же Эон, который стремился постичь непостижимое, был ввергнут в состояние незнания и бесформенности. (4) Так возникла кенома — лишенность знания (κενωμα ὑνώσεως), которая есть только тень имени. Напротив, Сын есть форма Эонов. Раздел же и распределение имени среди Эонов есть [утрата Полноты] и забвение имени.

Структура Плеромы

(32,1) Несмотря на единство Плеромы, каждый из Эонов в ней имеет парный себе — сизигию (ἡ συζυγία). И все, что происходит из сизигии, само является полным (πληρωματα ἔστιν), все же, что берет начало в едином, является его образом. (2) Поэтому Христа, который произошел от мысли Софии, Теодот называет образом Плеромы. (3) Оставив свою мать, он поднялся в Плерому и смешался там со всеми остальными, в том числе и с Параклетом. (33,1) Таким образом, он стал как бы приемным сыном, поскольку был избран среди Совершенных и сделался Первородным среди этих сущностей.

Замечание Климента

(2) Эта доктрина есть извращение нашего учения, согласно которому Спаситель является перворожденной из подлежащей материи сущностью (ἐκ τοῦ ὑλοκεϊμενου πρωτοτοκου), нашим корнем и главой, Церковь же — это его плод.

Происхождение Архонта этого мира (Топоса или Пространства)

(3) Они говорят, что Христос, рожденный из разума Софии, стремясь избежать того, что ему чуждо, вернулся в Плерому. Мать же его, тоскуя по нему, произвела другого Архонта этого мира (του τῆς οἰκουμένης ἀρχοντα) по подобию предыдущего. Он оказался лучше прежнего, поскольку был образом Отца всего, но стал меньшим, поскольку возник по причине страдания и желания. **И она была возмущена, видя такую жестокость, как они говорят.**

Левые и правые

(34,1) После прихода Света благородные силы, снизошедшие на изначально стоящих справа от нее, не придали им никакой новой формы, в то время как стоящие слева были оформлены Топосом (Пространством). (2) После того, как Мать, вслед за Сыном и семенем, отойдет в Плерому, Топосу достанется та власть и положение, которое ныне она занимает.

Миссия Христа и ангелов

(35,1) Иисус, наш Свет, согласно апостолу, «опустошил себя»,⁵⁸ то есть, согласно Теодоту, будучи посланником Плеромы, он перешагнул Пределы и вывел вслед за собою из этого мира избранное семя. (2) Он сам является избавителем, пришедшим из Плеромы, он же привел ангелов для исправления семени, которые приставлены к каждому из нас в отдельности и зовут нас за собою. (3) И поскольку этой связью с нами они ограничены в своем стремлении вверх, они просят

⁵⁸ Ио. 1: 2; Phil. 2: 7.

за нас, чтобы и им вернуться вместе с нами. (4) Можно сказать даже, что это они нуждаются в нас для того, чтобы войти (назад в Плерому), поскольку им не позволено возвращаться назад без нас (потому даже сама Мать не может вернуться без нас, как они говорят), ведь все они связаны ради нас.

(36,1) Ангелы, приставленные к нам, возникли как одна сущность и все вместе вышли из Единого. (2) Но поскольку мы единичные сущности, сам Иисус, будучи по природе неделимым, погрузился (ἐβαπτισατο) в этот мир и разделился для того, чтобы впоследствии объединиться с нами в Плероме и чтобы мы «многие» стали одним, а Полнота, разделенная ради нас, снова объединилась в одно.

Топос (Пространство)

(37) Согласно валентинианам, произошедшие от Адама праведники, совершая свой путь посреди тварного мира, были захвачены Топосом, остальные же пребывают слева во тьме и страдают от огня.

(38,1) Огненная река протекает мимо трона Топоса (Пространства) и ввергается в [бездонную] пустоту творения (το κενον του εκτισμενου), то есть в Геенну, которую огонь этот не может заполнить, хотя течет от начала творения. (2) Но и сам Топос имеет огненную природу. По этой причине, как они говорят, он сокрыт за занавесью, чтобы тварные сущности не ослепли, глядя на него. Только архангелы допущены к нему, и, как символическое напоминание об этом, первосвященник входит раз в год в Святая Святых. (3) Для этого Иисус был призван спуститься в Пространство, чтобы обитающие его духи не покинули его раньше времени, а также чтобы укротить Пространство и подготовить для семени путь в Плерому.

Три природы: избранные, званые и «промежуточная»

(39) Мать родила Христа совершенным, но после того, как он покинул ее, она более была не в силах произвести совершенное и создавала в меру своих возможностей. Создав званые и пространственные «ангелические сущности», она оставила их при себе.⁹⁹ Ангелические **избранные** сущности были уже до того созданы Мужем [ύλο τοῦ ὄφρουσ, то есть Логосом].

(40) Те, кто справа, были созданы матерью еще до того, как был призван [на помощь] Свет (προ τῆς τοῦ φωτος αἰτησεως), семя же Церкви было создано позже, после того, как семя ангелической природы было произведено Мужем.

(41, 1) **Высшее семя было произведено не в результате страсти, чтобы исчезнуть вместе с ее исчезновением, и не как часть творения, но как отпрыск.** (2) По мере того, как все творение совершенствуется, семя совершенствуется вместе с ним. Это происходит потому, что оно родственно тому Свету, который пришел первым, то есть Иисусу, о котором просил Эоны Христос. Ведь именно в нем семя постепенно совершен-

⁹⁹ Текст испорчен. Casey предполагает лакуну после слова Τοπος: ὡστε καὶ τοῦ Τοπου <καὶ> τῶν κλητῶν <οὖν> τὰ ἀγγελικὰ αὐτῇ προβαλλουσα παρ αὐτῇ κατεχει... Избранные — это духовные сущности, которые созданы от начала. Что может создать и оставить при себе София? Очевидно, душевные сущности (то есть женское семя или душевную природу) и того самого Архонта, который здесь называется Топосом, в то время как у Ириней и Ипполита — Творцом или Демиургом. Возможно, это особенности терминологии самого Теодота.

ствуется по мере того, как они продвигаются к Плероме. Поэтому о собрании избранных справедливо говорится, что оно было избрано до основания мира. Мы были, как они говорят, замыслены и явлены от начала. (3) Об этом слова Спасителя: «Пусть ваш свет сияет». ⁶⁰ Имеется в виду свет, который проявляет и придает форму и о котором апостол сказал: «... Тот, что светит каждому, пришедшему в мир», ⁶¹ избранному семени. (4) После того, как Человек был просвещен, он вошел в мир (κόσμος), то есть оформил себя (ἐκοσμήσεν ἑαυτὸν), и отсек от себя страсти, которые затемняли его душу и мешали ему. [Этот Человек] Адам, сущий от века в разуме творца, был произведен им как венец творения.

Символизм Креста

(42,1) Крест есть знак Предела Плеромы, поскольку отделяет верных от неверных и этот мир от Плеромы. (2) Через этот знак Иисус, подняв себя на своих плечах, несет его в Плерому. Поэтому они называют Иисуса плечами, а Христа головой семени. (3) И сказанное: «Тот, кто не поднимет этот крест и не последует за мною, не брат мне», ⁶² — означает, что он (Христос) принял тело Иисуса, которое имеет ту же сущность, что и Церковь. (43,1) Они говорят также, что те, кто справа, знали имена Иисуса и Христа еще до пришествия, но им было неизвестно значение этого символа.

⁶⁰ Mt. 5: 16.

⁶¹ Io. 1: 9.

⁶² Cf. Lc. 14: 27.

Третий раздел (43, 2–65): История за пределами Плеромы⁶³

Пришествие Христа к заблудшей Софии

(43, 2) После того, как Дух дал ему всю силу и Плерома выразила согласие, был послан «ангел совета» (Is. 9: 6) и стал главой всего после Отца. (3) «Все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, власти, царствия, божества, слуги», «поэтому Бог возвысил его и дал ему имя превыше всех прочих имен, чтобы все преклонили перед ним колена и все языки исповедовали, что Иисус Христос есть Господь Славы», «тот, кто восходит, но также и нисходит. Ведь тот, кто восходит, не есть ли тот же, кто нисходит? Он нисходит в самые глубины земли и поднимается выше небес».⁶⁴

(44) София, видя его, узнала в нем тот Свет, который покинул ее, поэтому она устремилась к нему, радуясь и славя его, но увидев мужей-ангелов, которые были посланы вместе с ним, она смутилась и закрыла свое лицо покрывалом. В знак этого таинства Павел приказал женщинам «носить знак власти на голове через этих ангелов».⁶⁵ (45) Спаситель сразу же придавал ей форму в соответствии с гносисом и вылечил ее

⁶³ Весь последующий третий раздел базируется на том же источнике, что и *Irenaeus. Adv. Haer.* I 4, 5–7, 5. Я привожу этот текст с некоторыми сокращениями параллельно Иринею и Ипполиту (см. выше, Гностический миф), однако, чтобы не нарушать целостность трактата, повторяю его здесь (уже без сокращений).

⁶⁴ Col. 1: 16; Phil. 2: 9–11; Eph. 4: 9.

⁶⁵ I Cor. 11: 10.

страсть, показав ей структуру всей Плеромы, от вечного Отца до того места, которое она сама занимает в ней. Поскольку она страдала, он отсек ее страсти и сделал ее бесстрастной. Отделив ее страсти, он решил сохранить их и превратить в отдельные сущности, только за пределами внутреннего мира, в элементы вторичного мироустройства (τα τῆς δευτερας διαθεσεως). Так после явления Спасителя София стала (бесстрастной) и был создан внешний мир (τα ἔξω). «Все ведь через Него возникло и без Него не возникло *ничто*». ^{6b}

(46) Сначала он собрал бестелесные страсти и их случайные (συμβεβηκotos) порождения и преобразовал их в бестелесную же материю, из которой затем создал сложные (συυκρικτα) и телесные вещи. Ведь страсть невозможно было превратить сразу в сложную сущность, для этого нужно было сначала придать телам свойства, соответствующие их природе.

Демиург

(47,1) Спаситель стал первым творцом всего. «София же, — вторая, — построила себе дом и воздвигла семь колонн» (Prov. 9: 1). (2) Затем она прежде всего произвела Бога — подобие Отца и через него создала небо и землю, а именно «то, что на небе, и то, что на земле» (Gen. 1: 1), то есть тех, кто слева, и тех, кто справа.

Сотворение мира

(3) Он же, подобно Отцу, сначала произвел душевного Христа, образ Сына, затем архангелов, подобие Эонов, а после них ангелов — посланников архангелов,

^{6b} Ио. 1: 3.

употребив для этого субстанцию душевной и светоносной природы, о которой говорит пророк: «И дыхание Бога было над водами», что означает тот факт, что из двух субстанций, которые были созданы для него, более легкая поднялась вверх (ἐπιφηρεσθαι), а тяжелая и материальная, по причине своей плотности и массивности, оказалась снизу (υποφηρεσθαι). (4) Ее бестелесность «вначале» выражена словом «безвидна (ορατου)», хотя в действительности она не была невидимой ни для человека (ведь его еще не было), ни тем более для Бога (поскольку он сам ее создал). Слова эти относятся скорее к ее изначальной аморфности, безвидности (ἄπειθεον) и бесформенности.

Сотворение духов и первоэлементов

(48,1) Далее Демиург, постигнув природу каждого [элемента] и отделив чистое от массивного, создал свет, то есть проявил их, осветил и оформил (φῶς ἐποίησεν, τούτεστι ἐφαιερῶσεν καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδεᾶν προσήγαγεν), поскольку актуальный свет Солнца и небес он создал много позже.⁶⁷

(2) Одно из материальных начал он создал в печали, тем самым создав «духовные» сущности «зла, с которыми мы боремся» (Eph. 6: 12). Апостол говорит поэтому «не омрачайте печалью Святой Дух, который запечатлен на вас» (Eph. 4: 30). (3) Из страха он создал зверей, из сомнения и неуверенности — первоэлементы космоса. (4) Огонь, в отличие от остальных трех первоэлементов, из которых созданы все сложные тела, не имеет определенного места в пространстве, но

⁶⁷ Cf. *Irenaeus. Adv. Haer.* I 8, 5; *Heracleon. fr.* 2; *Philo. De opificio Mundi* 30, 31.

течет и распространяется между другими элементами, таится за ними, зажигается от них и гибнет в них.

Неразумие Демиурга

(49,1) Но не зная ту, которая творила все это через него, и думая, что все это его собственная работа, он, естественно, обрадовался результатам своего труда, поэтому и говорит апостол: «Он был обусловлен суетой этого мира, но не случайно, а силою того, кто поставил его в зависимость, в надежде, что он впоследствии освободится»,⁶⁸ то есть когда избранное семя соберется вместе. (2) И доказательством его неведения (τοῦ ὀκνοῦσιου) является заповедь чтить день субботний и радоваться отдохновению от трудов.

Сотворение человека

(50,1) «Взяв земного праха» — имеется в виду не суша, а куски материи различного вида и цвета, — он создал душу земной и материальной природы, неразумную и подобную животной. Получился человек «по образу». (2) Тот же, который «по подобию» самого Демиурга, есть [внутренний человек], которого он «вдохнул» и внес как семя в первого, то есть посредством ангелов, поместив в него частицу своей природы (ὁμοουσιου τι αὐτῷ). (3) Этот человек невидим и бестелесен, и его сущность есть «дыхание жизни», а то, что получилось в результате этого, оформилось в «душу живую», как он сам это сообщает через пророческие писания.

(51,1) Таким образом, в человеке находится Человек, душевный в тленном, однако сам человек не

⁶⁸ Rom. 8: 20–22.

разделен на эти две части, но представляет собой цельное существо, соединенное в одно неизреченной божественной силой.

Рай

(2) Затем он создал Рай, то есть четвертое небо, куда нет доступа тленному телу, где пребывает душа божественной природы, облеченная в тело, созданное из иной материи.

Духи союзники и Духи противники

Высказывание «кость от кости моей» означает плоть для этой души божественной природы, плотную, бесчувственную и очень крепкую. Напротив, «плоть плоти моей» (Gen. 2: 23) относится к материальной душе, которая служит телом для души божественной природы. (3) Об этой душе и этом теле говорит Спаситель: «Следует бояться тех, кто способен душу свою и тело своей души уничтожить в Геенне» (Mt. 10: 28) (52,1) Это тело Спаситель называет «противником», а апостол Павел говорит о нем: «Закон борется против закона моего ума». Спаситель заповедует далее «связать его» и обезоружить как сильного противника, борющегося против небесной души, «примириться с ним по дороге»,⁶⁹ чтобы не попасть к нему в плен и не подвергнуться пыткам, (2) быть к нему ласковым, но при этом не перекармливать и не усиливать его властью греха, с тем, чтобы прикончить его здесь и сейчас, удалить его, указав предел области зла, для того, чтобы в процессе уничтожения он мог бы быть разрушен и выдохнут незаметно и не успел бы

⁶⁹ Cf. Mt. 5: 25; Rom. 7: 25; Lc. 12: 58; Mt. 12: 29.

образовать самостоятельную сущность, которая была бы в силах сама по себе пройти через пламя. (53,1) Именно это называется «плевелами», растущими вместе с душой, добрым семенем, а также семенем дьявола, поскольку оно подобно ему по сущности и является змеем, противником (διὰ πτερύσσῆς) и разбойником, напавшим на голову царя.⁷⁰

Духовное семя

(2) София без ведома Адама посеяла духовное семя в его душу. «Оформлен, — как сказано, — через ангелов руками посредника. Посредник не один, Бог же един» (Gal. 3: 19). (3) София, получив семя от мужей-ангелов, затем произвела все остальное. (4) И как Демиург, движимый Софией, полагал, что он движется самостоятельно, так же и люди. (5) Духовное семя, прежде всего, было вложено Софией в Адама, и это были «кости», разумная и небесная душа, которая не пуста, но наполнена духовным «костным мозгом».

Три рода людей

(54,1) От Адама произошли три рода, первый из них неразумный род, род Каина, второй — разумный и праведный, род Авеля, третий же — духовный, и это род Сифа. (2) [Люди], созданные из праха, созданы «по образу», душевные — «по подобию», духовные же — «лично» (κατ' ἰδίαν). И об одном только этом третьем роде сынов Адама сказано: «Это книга поколений человеческих» (Gen. 5: 1). (3) Сиф, как и подобает духовной натуре, не пас стада и не сеял, а произвел сына. Это он «надеялся, что Бог призовет его своим именем»,

⁷⁰ Cf. Mt. 13: 25; 13: 39; Io. 10: 1.

и взирал вверх. Его родина — небеса, и не принадлежит он этому миру (Gen. 4: 2.26).

(55,1) Поверх трех тел на Адама надето было четвертое, тленное тело — «кожаные одежды». (2) Сам Адам не сеял ни духовного, ни того, что было «вдохнуто» в него, поскольку оба эти [начала] божественны, оба прошли через него, но не от него самого.⁷¹ (3) Его материальная энергия, производящая семя и порождающая, была тем не менее активна и, будучи смешанной с остальным семенем, не могла не быть в гармоничном согласии со всеми остальными живыми существами. (56,1) Поэтому и сказано, что «Адам был первым земным человеком, земной природы».⁷² (2) И если бы, наряду с телесной, сеял он в равной мере душевную и духовную природу, то все бы в равной мере получили праведности и справедливости и для всех было бы одно учение. Но поскольку это не так, большинство материальны, немногие — душевны, избранные — духовны. (3) При этом духовные люди спасены по своей природе, душевные имеют право свободного выбора и могут достигнуть веры и бессмертия, могут же выбрать неверие и гибель. Материальные люди гибнут в силу своей природы. (4) Душевные люди «привиты на оливковое дерево», то есть на веру и нерушимость, и причастны «плодоносности оливкового древа», и когда «войдут народы», тогда «войдет и Израиль».⁷³ (5) Израиль есть аллегория духовного человека, который увидит Отца. Он есть подлинный сын праведного Авраама, рожденный «от свободной

⁷¹ Ср. фр. А Валентина.

⁷² I Cor. 15: 47.

⁷³ Rom. 11: 17.24.

женщины», а не «плотски» от египетской рабыни.⁷⁴ (57) Таким образом, из этих трех родов один оформлен как духовный, и переход от рабства к свободе возможен для другого.

Пришествие и миссия Спасителя

(58,1) И после того, как это царство смерти,⁷⁵ обещающая вначале стать великим и прекрасным, оказалось местом заточения и гибели, и все власти и божественные сущности были повержены там, великий борец⁷⁶ Иисус Христос своею силою взял в свои руки Церковь, то есть собрание избранных и званых, духовных по праву рождения и душевных по устройению (ἐκ τῆς οἰκονομίας). Первых он спас и повел за собою, а вместе с ними и всех остальных, им единосущных. (2) Ведь «если початки хорошие, то и остальные плоды будут хороши, и если святы корни, то и ветви» (Rom. 11: 16).

(59,1) Прежде всего он надел на себя (ἐνεδύσατο) семя Матери, не позволяя ему рассыпаться и держа вместе своей силою, и постепенно начал оформлять его через гносис. (2) Достигнув Топоса, Иисус нашел там Христа и «надел» на себя его образ, как это было [ему] предсказано,⁷⁷ то есть образ того, которого пророки и закон называли образом Спасителя. (3) Но этот Христос душевной природы, которого он надел на себя, был невидим, ему же нужно было стать видимым, для того чтобы они могли «взять» его, когда он придет в мир, а также чтобы он мог участвовать в жизни

⁷⁴ Rom. 11: 25 sq.

⁷⁵ Cf. Rom. 5: 12.14.20–21; Hebr. 2: 14–15.

⁷⁶ ὁ μέγας ἀγωνιστής. Cf. Clemens. Prot. 110, 3.

⁷⁷ εὑρεῖν Ἰησοῦς (чтение, предложенное Bunsen, MSS: Ἰησοῦν) Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προεκηρυγμένον.

общества и общаться с телесными людьми. (4) Поэтому вокруг него было свито тело из невидимой психической материи. Подготовленный так божественной силой, он пришел в чувственный мир. (60) Значит, «Дух Святой на тебе» говорится о формировании тела Господа, а «Сила Всевышнего осенила тебя» означает ту божественную форму (τῆν μὀρφωσιν τοῦ θεοῦ), с помощью которой Бог запечатлел (ἐνετύπωσεν) тело во чреве Девы.

Тело Христа

(61,1) О том, что он отличался от той оболочки, в которую будет одет, сам он свидетельствует так: «Я есть Жизнь, Я есть Истина, мы с Отцом одно» (Io. 14: 6; 10: 30). (2) О духовной и душевной природах, которые он получил, свидетельствует следующее: «Ребенок рос и совершенствовался в Мудрости»,⁷⁸ духовное ведь требует мудрости, а психическое — размера. (3) «Вытекло из зодного бока...»⁷⁹ означает, что сущности спасаются и становятся бесстрастными, *вытекая* и покидая страдания. (4) Слова же: «Надлежит Сыну Человеческому быть отвергнутым, претерпеть надругательства и распятие» (Лс. 9: 22), — очевидно, сказаны о ком-то другом, способном страдать. (5) «Пойду впереди вас на третий день в Галилее» (Mt. 26: 32) означает, что он предшествует всему, и указывает на то, что он спасет свою душу и вознесет ее, а затем восстановит в том месте, где он ныне *предшествует*. (6) Он умер, когда дух, который снизошел на него у Иордана, покинул его. Ведь этот дух не принадлежал телу, но был смешан с ним. Только тогда смерть смогла проникнуть в

⁷⁸ LP. σφόδρα. <ἐν> Σοφίᾳ Sagnard.

⁷⁹ Cf. Io. 19: 34: «один из солдат пронзил его бок...».

него, как же иначе тело может умереть, если там присутствует жизнь? (7) Идея же, что смерть овладела самим Спасителем, нелепа. Смерть была побеждена военной хитростью (δόλω). Когда тело умерло и смерть овладела им, Спаситель, метнув молнию (огромной) силы, уничтожил смерть и воскресил мертвое тело, которое уже освободилось от страстей. (8) Подобным образом спасается от смерти психическая природа, духовная же природа, которая верит в Спасителя, заслуживает спасения еще более достойного, получая души как «свадебные наряды» (Mt. 22: 12).

Душевный Христос и Демиург

(62,1) Душевный Христос сидит рядом с Демиургом, по правую руку, как говорит Давид: «Сядь справа от меня»⁸⁰ и т. д. (2) И он будет пребывать там до самого конца, «чтобы они увидели того, кого они пронзили». ⁸¹ Пронзили они, однако, только видимость, плоть психической природы (σάρξ τοῦ ψυχικοῦ), ведь сказано, что «кость его не разрушится». ⁸² Здесь, так же как и в истории об Адаме, костью пророк аллегорически называет душу. (3) Пока тело Христа страдало, душа его была передана в руки Отца. ⁸³ Духовное же начало, которое находилось в «кости», не было передано, но спаслось самостоятельно.

Эсхатология

(63,1) Сущности духовной природы имеют отдых (ωόπλαυσις) в День Господен, то есть в Огдоаде (которая

⁸⁰ Ио. 19: 37.

⁸¹ Ио. 19: 36.

⁸² Gen. 2: 23.

⁸³ То есть Демиурга.

и называется Днем Господа), вместе с Матерью, которая держит у себя их души как «свадебные украшения» до самого конца. Все остальные верные души пребывают с Демиургом, но в конце также достигают Огдоады.

(2) Тогда начнется свадебный пир, где соберется вся спасенная природа. Там все будут равны и познают друг друга. (64) Духовные сущности тогда, сняв свои одежды, то есть души, вместе с Матерью, которая ведет Жениха, поведут вслед за нею своих женихов-ангелов и войдут в брачный покой, то есть в Пространство, где увидят своими глазами духовное и, став умными (νοεροί) зонами, будут участвовать в умном и вечном брачном пире — сизигии. (65, 1) «И распорядитель пира», *παρῶνιφος*, «Друг жениха, который стоит перед брачным покоем, услышав голос Жениха, очень обрадуется». (2) В этом состоит «полнота его радости» и покой.⁸⁴

Раздел четвертый (66–85): Гностическое учение о спасении

Тайные наставления

(66) Спаситель наставлял апостолов сначала с помощью примеров и таинств (*τυπικῶς καὶ μυστικῶς*), затем — используя притчи и загадки, и наконец, когда они оставались наедине, — ясно и открыто.⁸⁵

⁸⁴ Cf. Ио. 2: 9; 3: 29. Распорядитель пира, или Друг жениха, здесь, вероятно, Демиург, в то время как сам Жених — это Христос. См.: *Sagnard F. Extraits de Théodote*. P. 189.

⁸⁵ Cf. Мт. 13: 10–13; Ио. 16: 29; Мс. 4: 10; Лс. 9: 18.

Семя мужское и женское

(67,1) «Когда были во плоти...»,⁸⁶ — говорит апостол, как будто он уже покинул тело. Плоть, о которой он говорит, указывает на те телесные слабости, которые произошли от небесной Женщины. (2) Однако, говоря Саломе о том, что смерть будет править до тех пор, пока женщины будут рожать, Спаситель не утверждает, что рождение есть зло, ведь оно необходимо для спасения верных (3), и рождению предстоит продолжаться до тех пор, пока не иссякнет то количество семени, которое рассчитано заранее. (4) Напротив, указывал он на небесную Женщину, которая рождала в страданиях и производила бесформенных убудков. Спаситель пришел именно ради того, чтобы освободить нас от страданий и принять как своих детей. (68) Тогда мы были детьми только этой Женщины, зачатые во грехе (αἰσχροῦς συζυγίας), несовершенно, неразвитые, неразумные, слабые и аморфные, рожденные недоносками, теперь же, после того как мы получили форму от Спасителя, мы стали законными детьми, рожденными от Мужа и Жены.

Экскурс Климента: Об астрологии и судьбе

(69,1) Судьба (ἡ Εἰσαρμένη) есть схождение вместе многих и разнообразных сил, которые невидимы и неявны, но которые определяют пути звезд и управляют через них. (2) Когда же восходит одна из них, движимая круговым движением космоса, она получает власть над рожденными в этот момент в той же мере, как если бы это были ее дети.

⁸⁶ Rom. 7: 5.

(70, 1) Невидимые сущности, которые восседают на неподвижных и подвижных звездах,⁸⁷ управляют рожденьями и надзирают за ними. (2) Сами звезды ни на что не действуют, но через них проявляется энергия той силы, которая владеет ими, так же как полет птицы⁸⁸ ни на что не воздействует сам по себе, но только знаменует.

(71, 1) Двенадцать знаков Зодиака и семь звезд [планет] появляются над горизонтом иногда в сочетании, иногда же — в оппозиции, как восходящие или нисходящие (...). Сами движимые силами, они направляют движение [всех остальных] сущностей, указывая пути рождения живых организмов и обстоятельства, им сопутствующие (τῆν τῶν περὶστάσεων τροπῆν). (2) Звезды эти и силы несут с собою различные [качества]: добродетельные и вредоносные, правые и левые, и рожденный под их влиянием получает их все. Каждый рождается в определенный ему срок, когда соответствующие силы восходят, согласно естественному природному циклу. Некоторые рождаются в начале [цикла], некоторые же — ближе к концу.

(72, 1) От этого сочетания и борьбы сил освобождает нас Спаситель, примиряя эти силы и ангелов, некоторые из которых ведут войну вместе с нами, некоторые же — против нас. (2) Некоторые ведь нам соратники, сражающиеся вместе с нами как Божии слуги, другие же — против нас, как разбойники. Зло ведь, вместо того чтобы вооружиться мечом и встать в строй на стороне царя, в безумии защищает себя. (73, 1) Но тех, кто справа, недостаточно для того, чтобы спасти

⁸⁷ То есть на планетах.

⁸⁸ Имеются в виду гадания по полету птицы.

и защитить нас от тех сил, которые атакуют душу через тело и внешнюю среду и стремятся захватить ее в рабство. (2) Ведь промысел (провоητικῶί) их не настолько совершенен, как у Доброго Пастыря, и они не тверды, подобно наемному пастуху, который, увидев волка, предпочтет скорее спасти себя, пустившись в бегство, чем положить душу за охраняемое им стадо. (3) Точно так же и человек, будучи существом слабым, часто поступает сам себе во вред на поле битвы, позволяя противнику захватить себя. Тогда с ним и случается самое худшее.

(74,1) Именно для этого пришел Господь, чтобы принести мир с неба на землю или, как говорит апостол: «Мир на земле и слава наверху». (2) Поэтому и новая звезда появилась на небе, разрушая старое сочетание звезд, сверкая новым запредельным светом (οὐ κοσμικῶ λαμπόμενος), указывая новый путь и спасение, поскольку сам Господь, руководитель человека, снизошел на землю для того, чтобы увести верующих в него от Судьбы к его Провидению.

(75,1) Судьба, как говорится, существует для толпы, предсказания же рассчитываются с помощью ясных доказательств и научных теорий.⁸⁹ (2) И действительно, маги не только сразу увидели звезду Господа, но и поняли истину о том, что родился Царь. Поэтому и пришли они поклониться ему как царю. (3) А поскольку к тому времени только иудеи научились благочестию, Спаситель, который пришел к благочестивым, появился сначала среди тех, кто славился своим благочестием.

⁸⁹ Εἰσαρμήνη τοῖς ἄλλοις, τὰ ἄποτελέσματα προλεγόμενα δείκνυσιν· ἐναργῆς δὲ ἀποδείξις καὶ ἡ τῶν μαθημάτων θεωρία.

Смысл крещения

(76, 1) Рождение (γέννησις) Спасителя избавило нас от рождения (γενέσεως) и от власти Судьбы, его крещение («погружение в воду») спасло нас от огня, а его страдания освободили нас от страданий, [подготовив к тому,] чтобы и мы последовали за ним. (2) Ведь тот, кто крещен в Боге, сам приближается к нему и получает «власть попираť скорпионов и змей»,⁹⁰ то есть силы зла. (3) Поэтому он заповедовал апостолам: «Идите, проповедуйте и крестите верных во имя Отца и Сына и Святаго Духа».⁹¹ (4) В нем мы возродились, поднявшись выше, чем все остальные силы.

(77, 1) По этой причине крещение называется смертью и концом старой жизни, поскольку злые силы оставляют нас,⁹² но оно же называется жизнью во Христе, поскольку он один владеет ею.⁹³ (2) Сила преобразования при крещении касается не тела (оно встает [из воды] тем же самым), но души.⁹⁴ Восставшего после крещения даже нечистые духи отныне называют «слугой Бога» и страшатся того, кого прежде третируют.

(78, 1) До крещения Судьба реальна (ὀληθής), как они говорят, после же — ошибаются астрологи. (2) Освобождает не только омовение, но и гносис, зна-

⁹⁰ Ps. 90: 13.

⁹¹ Mt. 28: 19.

⁹² Cf. Strom. II 114; Ecl. Proph. 46; а также Barnabas 16, 7.

⁹³ Cf. Rom. 6: 4.

⁹⁴ Подобным же образом Климент высказывается в Эклогах (Ecl. Proph. 7, 2). Здесь говорится, что душа после крещения отмечена святым знаком, которого сторонятся нечистые силы.

ние того, кто мы были, кем мы стали, где были прежде и где находимся сейчас, куда идем, от чего освободились и что есть рождение и возрождение (ἡ γυνῶσις, τινες ἡμεν, τι γεγόναμεν ποῦ ἡμεν, ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν ποῦ σπευδομεν, ποθεν λυτρούμεθα τί γέννησις, τί ὠα-γέννησις).

(79) До тех пор, пока семя не оформлено, оно является порождением Жены, получив же форму, оно принимает в себя мужскую природу и становится сыном Жениха. Оно не только избавляется от слабости и влияния видимых и невидимых космических сил, но и становится плодом Мужа, получив мужскую силу.

(80,1) Мать ведет свои порождения к смерти и в мир, Христос же перемещает вновь рожденных для жизни в Огдоаду. (2) И они умирают для мира, но живут в Боге, ибо смерть попирается смертью, а гибель — Воскресением.⁹⁵ (3) Тот, кто несет печать Отца, Сына и Святого Духа, не подвластен никаким другим силам, ведь этими тремя именами он освобожден от власти Триады погибели. «Ранее нес образ тленный, ныне же — образ небесный».⁹⁶

(81,1) Материальный элемент огня разрушает телесное, а чистый и бестелесный — бестелесное, например демонов, злых ангелов и самого Дьявола, как они говорят. Этот небесный огонь также двойственной природы — умной и чувственной. (2) Поэтому и крещение соответственно двояко — осязаемое водой, которая тушит чувственный огонь, и умное духом, которое спасает от умного огня. (3) Ведь телесный дух (τὸ σωματικὸν πνεῦμα) является пищей и затравкой

⁹⁵ Ср. Валентин фр. В.

⁹⁶ I Cor. 15: 49.

для чувственного огня, если его мало, но если его становится больше, он тушит. Бестелесный же Дух, который дан нам свыше, управляет не только элементами, но и силами и архонтами зла.

(82,1) Хлеб и масло освящаются силою имени и становятся не тем, чем они являлись до этого, но преобразуются этой силой в духовную силу. (2) Точно так же вода при крещении и заклинании не только отгоняет злых духов, но и освящает.

(83) Креститься надлежит с радостью, но поскольку с крестящимся в воду часто входят злые духи, которые следуют за ним и получают вместе с ним печать, которую затем уже невозможно смыть, к этой радости примешивается страх, для того чтобы только чистые решились войти в воду. (84) Поэтому пусть пост, мольбы, молитвы, воздетые вверх руки и преклоненные колена прославят душу, которая спаслась от власти мира и из «пасти льва».⁹⁷ Велико искушение для тех, кто снова объединяется с тем, от чего он долгое время был оторван, и даже если разум предвидел это, внешний человек все равно взволнован.

(85,1) Сам Господь после крещения был смущен, подобно нам, поэтому удалился «с зверьми»⁹⁸ в пустыню, где после того, как он победил их и их господ, показав тем самым, что он истинный Царь, ангелы служили ему. (2) Ангелы служили тому, кто, будучи во плоти, правил ими. (3) И нам надлежит облачиться в доспехи Господа, «оружие, которое отражает дьявольские стрелы», — как сказал апостол, для того, чтобы тело и душа сделались неуязвимыми.

⁹⁷ Ps. 21: 22.

⁹⁸ Mk. 1: 13.

Знаки Спасения

(86,1) Когда ему принесли монеты и спросили, чьи они, Господь ничего не ответил, но спросил только: — Чьи образ и надпись? — Когда же ему ответили: — Кесаря, — то он сказал: — Ему и отдайте.⁹⁹ (2) Подобным же образом, [силою] Христа написано на верном имя Бога, и дух является его образом. И как неразумные животные, помеченные печатью хозяина, узнаются по ней как его собственность, так же и верная душа получает печать истины и несет «метку Христа». (3) Именно о них говорится как о «детях, спящих в кровати» и о «разумных девах», вместе с которыми те, кто опоздал, не войдут «в заранее приготовленное благо, увидеть которое жаждут ангелы».¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. Mt. 22: 20 sq.

¹⁰⁰ Cf. Mt. 25: 1; I Cor. 2: 9; I Pet. 1: 12.



Приложение 1

ВАСИЛИД И ИСИДОР

Предварительные замечания

Василид, гностик и христианский философ, который жил в Александрии в первой половине II в. во времена Адриана и Антонина Пия (что позволяет поместить его *floguit* около 132–135 гг. н. э.),¹ был активным преподавателем и наставником и достаточно оригинальным мыслителем. Никаких деталей о его жизни и карьере не сохранилось, из его трудов, вероятно многочисленных, осталось только несколько фрагментов. Помимо оригинального учения о первопринципах, которое имеет много общего с гностическим мифом, но излагается совершенно по-разному Иринеем (а вслед за ним Епифанием, Феодоритом, и Псевдо-Тертуллианом) и Ипполитом,² Василиду принадле-

¹ *Clemens. Strom.* VII 106,4; *Ieronymus. De Viris Ill.* 21.

² См.: *Irenaeus. Adv. Haer.* I 114, 3–7 и *Hipolytus. Ref.* VII 20, 1–27, 13. Особого внимания заслуживает в этой связи статья: *Whittaker J. Basilides on the Ineffability of God* /

жали некие Комментарии на Священное Писание.³ Он писал гимны и даже опубликовал свое издание «Евангелия». ¹ 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.

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

Harvard Theological Review. 1969. № 62. P. 367–371 (перепечатано в: Studies in Platonism and Patristic Thought. London: Variorum, 1984. X.)

³ Фрагмент из XXIII книги (!) его Комментариев сохранился (см. фр. 5).

¹ *Origen. Hom. in Luc. 1; Hegemonius. Acta Archelai* 67, 5.

1. Василид. Биографическое свидетельство (*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.

2. Огдоада (*Clemens. Strom. IV 162, 1*)

Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси,⁷ пребывающие в определенном порядке в Огдоаде.⁸

Βασιλειδης δε ὑποστατας Δικαιοσυνην τε και την θυγατερα αὐτῆς την Εἰρηνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοαδι μενειν ἐνδιατεταγμενας.

3. Уникальность мира (*Strom. V 74, 3*)

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

⁷ Ипостась, особая сущность, является здесь техническим термином. Ср. Валентин, свидетельство В, где также говорится об ипостасях.

⁸ Структура Огдоады описывается Иринеем (I 24, 3). Кроме двух перечисленных ипостасей в ней находятся Отец, Ум, Логос, Умеренность (Фронесис), Мудрость и Сила. Ср. I 11,1, где Валентину приписывается подобное же.

Василид (μονογενῆ τε κοσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλειδης), но также и то, что Бог един (τον ἕνα, ὡς οὐκετι τῷ Βασιλειδῃ δοκεῖ. θεον), чего уже не найти у Василида.

4. Страх архонтов (Strom. II 36, 1)

(35,5) «Страх Божий — начало Премудрости» (Ps. 110: 10). (36,1) Интерпретируя эти слова, последователи Василида говорят, что Архонт, услышав слова Духа-служителя (τοῦ διακονουμένου πνεύματος),⁷ был потрясен, не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, распределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей (φιλοκρινητικῆς τε και διακριτικῆς και τελεωτικῆς και ἀποκαταστατικῆς). Ведь [Бог], сущий надо всем (ὁ ἐπι πᾶσι), дает начало не только космо-су, но и разделению избранных [родов].

Далее см. Валентин, фр. А

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:

⁷ Cf. Excerpta ex Theodoto, 16, где Климент полагает, что речь здесь идет о Святом Духе, который валентиниане называют Духом Замысла Отца, а последователи Василида — Служителем.

(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 наказывается за общепризнанные преступления, и не были осуждены как прелюбодеи или преступники, но за то, что они христиане. И это придает им силу все терпеть и никак не выказывать свои страдания. (3) А если среди пострадавших встретится такой человек, который не грешил вовсе, что редко случается, он окажется среди преследуемых не потому, что некая злая сила злоумышляет против него, но как младенец, который также страдает, хотя и очевидно не грешил.

(82, 1) Далее он говорит следующее:

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, наверное, грешник, поскольку страдает», — я вам отвечу, если вы в силах следовать за ходом моей мысли: «Он не грешил, но, как младенец, должен страдать». Однако, если вы будете настаивать и далее, я вам отвечу, что на какого бы человека вы ни указали, он всего лишь человек, и только Бог праведен. Ибо, как сказал некто: «Никто не чист от грязи».⁸

(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

⁸ Job 14: 4.

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 отратить 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, но неизменно попадает в расставленные им же сети, отчасти же для наставления принадлежащих к Церкви и к стыду толпы, удивляющейся такой выдержке. (2) Если же исповедь сама по себе уже является наградой за страдание, а значит, и вера и учение, благодаря которым люди идут на это, также оказываются причинами страданий, — то можно ли придумать более абсурдное суждение? (3) О том же, что учение о душах, якобы переселяющихся из тела в тело, также является измышлением дьявола, мы скажем в ином месте. Здесь же к вышесказанному добавим следующее. Где [у Василида] говорится о вере в награду за грехи, совершенные до принятия мук? Где любовь к Богу, которую питает казнимый и претерпевающий за исти-

ну? 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 ἅπαντα

(86, 1) И если, как говорит сам Василид, одна часть того, что называется волей Бога, есть [заповедь] любить всё (а они используют слово «все» 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 δὲ, ὡς αὐτὸς φησὶν ὁ Βασιλειδῆς, ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειληφάμεν τὸ ἡγαπήκεναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἄποσωζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα. ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον <το> μισεῖν μηδὲ ἐν, θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ <αἱ> κολασεῖς 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 попи-

раем».⁹ Провидение — это средство воспитания (παιδευτικῆς τεχνῆς) 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.¹⁰

Παροικος, φησιν, ἐν τῇ γῆ καὶ παρεπιδημος ἐγὼ εἶμι μεθ' ὑμῶν. καὶ ἐντεῦθεν ξενὴν τὴν ἐκλογὴν τοῦ κοσμοῦ ὁ Βασιλειδῆς εἶληφε λεγεῖν, ὡς ἂν ὑπερκοσμιον φύσει οὔσαν.

7. Прощение грехов (Strom. IV 153, 3)

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

πλὴν οὐδὲ πασας ὁ Βασιλειδῆς φησι, μονας δε τας ἁκουσιους καὶ κατὰ ἄγνοϊαν ἀφιενται

8. Вера избранных (Strom. V 3, 2–3)¹¹

Тот, кто знает Бога по природе (φύσει τον θεον ἐπισταται), как это представляет **Василид**, должен иметь

⁹ Is. 5: 5.

¹⁰ Cf. Gen. 23: 4; Ps. 39: 12.

¹¹ Более подробно см.: Валентин, свидетельство С Зс. Ср. также Валентин, свидетельство С Зв.

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 (*τινος 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.

«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 (Strom. VI 53, 2–5)**

см. Валентин фр. D

**11. Фрагмент Василида
о прилипающих страстях и выдержка
из книги Исидора о прилепившейся душе
(Strom. II 113, 3–114, 1)**

см. Валентин, фр. E

**12. Мнение Василида о браке
в изложении Климента Александрийского
и выдержка из *Этики* Исидора
(Strom. III 1, 1–3, 2)**

см. Прил. 2.



Приложение 2

ГНОСТИКИ О СЕКСУАЛЬНОЙ ЖИЗНИ И БРАКЕ

1. Валентин, Василид и Исидор о браке (*Clemens. Strom.* III 1, 1–4, 3)

(1,1) Последователи Валентина, которые учат о божественной эманации и о «сизигии», одобряют брак. Василидиане же 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».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 θεωρητικοὶ ἄσκηταί), которые ради того, чтобы быть достойными

¹ Cf. Mt. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

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».³ (2,1) «Лучше жениться, чем гореть» и «вергнуть свою душу в огонь»,⁴ «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 (σπῆχου⁵), чтобы не лишиться тебе божественного благословения», — говорится в *Этике* Исидора. А загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга.⁶ (3) И возможно, — говорится далее, — брак окажется для тебя благословением и позволит впредь поступать правильно

² Некоторые исследователи полагают, что эта фраза является поздней глоссой.

³ Далее Климент цитирует *Этику* Исидора, текст см. в разделе, посвященном Василиду и Исидору.

⁴ I Cor. 7: 9.

⁵ Пассаж довольно сложен, текст местами очевидно испорчен. В данном месте я следую чтению, предложенному Hilgenfeld и принятому Chadwick. Чтение манускрипта σπῆχου, то есть *борись*, в то время как Епифаний, который цитирует Климента, пишет σπῆχου *сдайся*. Таким образом, как же именно Исидор советует поступить со сварливой женой, остается непонятным.

⁶ Исидор советует, по-видимому, поступить так же, как Невыразимый Бог из мифа (см. свидетельство Епифания об учении последователей Валентина, *Paparion*, 31, 5, 5). Если к тебе пристаёт жена, удовлетвори ее и «успокойся».

и не оступаться. (4) Если же по причине молодости, бедности или земных склонностей (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 (νοητήν καὶ αἰσθητήν), и если желаешь достичь блага, то достигнешь его». (3,1) «Иногда губы наши говорят: „Мы не хотим грешить“, но наши намерения совсем иные. Такой человек не делает того, чего он желает, только потому, что боится ожидающего его наказания за содеянное. Некоторые вещи необходимы и естественны, некоторые же только естественны.⁷ 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..., но конец их будет по делам их».⁸ (4, 1) Самоограничение есть презрение плоти и следование Богу.⁹ И самоограничение касается не

⁷ Эта часть добавлена издателем, как необходимая по смыслу.

⁸ 2 Cor. 11: 13–15.

⁹ Выдержка из какого-то стоического источника. Cf. SVF III, 11.

только сексуального желания, но и всего того, что душа чрезмерно вожделеет, будучи не в силах ограничить себя только необходимым. (2) Самоограничение касается и речи, и имущества, и их употребления, и вообще всякого желания. Оно не только учит нас искусству благоразумия, но и предоставляет нам его как особую силу и божественный дар. (3) Следует сказать, что мы думаем обо всем этом. Мы считаем благословенными тех, кто воздерживается от секса, если это досталось им как Божий дар, и уважаем тех, кто женится только один раз. Мы считаем, что следует сопереживать ближнему и «разделять бремя» с тем, кто думает, что стоит прочно, а в действительности готов упасть.¹⁰ И именно о второй женитьбе апостол сказал: «Если ты в огне — женись».¹¹

2. Карпократ и его сын Епифан, о равенстве и о браке

а. Карпократиане¹²

(согласно *Иринею*. Adv. Haer. I 25 = *Ипполит*. Ref. VII 32, с сокращениями)

(1) Мир, согласно последователям Карпократа, создан ангелами, которые гораздо ниже нерожденного Отца. (...)

(3) Они славились своими магическими ухищрениями (τεχνας μαγικας), заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (φιλτρα και χαριτησια),

¹⁰ Cf. Gal. 6: 2.

¹¹ I Cor. 7: 9.

¹² Карпократ, согласно Феодориту, жил во времена Адриана (117–138).

духами-союзниками,¹³ «галлюциногенами» (παρεδρους και ονειροπομπους) и другими злодействами (κακοურηματα).¹⁴ Они утверждали, что обладают достаточной силой для того, чтобы победить как самих Архонтов и создателей этого мира, так и все ими созданное (...).¹⁵

¹³ Ср. Валентин, фр. Е.

¹⁴ Технический термин, противоположный *теургии*.

¹⁵ Здесь Иринея обвиняет карпократов «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). Симон Маг был довольно примечательным персонажем. Он упоминается в *Деяниях Апостолов* 8: 9–11 и, согласно Иринею, является основателем всех гностических ересей. Иринея говорит, что Симон провозгласил себя богом (или посланником Бога), который пришел в этот мир для того, чтобы спасти избранных и избавить их от власти несправедливого закона, установленного творцом этого мира. Иринея сообщает, что он водил с собою некую Елену, шлюху, которую он выкупил из борделя в Финикии, утверждая, что это та самая Елена, из-за которой много лет назад началась Троянская война. До своего воплощения она была Мыслью (Εμψοια) истинного Бога, посланником которого он является. Таким образом, на своем пути сверху вниз она прошла все ступеньки от Проматери всего до проститутки и тем самым заслужила наконец право на избавление. Мы видим, что воззрения Симона Мага действительно очень напоминают то, что нам сообщается о карпократовых, 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. О Симоне свидетельствуют Юстин (Apologia, 26, 1–3), на котором базируется Иринея, а также Ипполит (Ref. VI 9, 3–18 (μεγαλη αλοφασις); 19, 5; 20, 2–3), Климент (Strom. II 52,2), Ориген (Contra Celsum I 57) и другие христианские авторы.

(4) ...Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами — это только людское мнение (*sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt*)... [Притча, рассказанная Иисусом (*Mt. 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*).¹⁶ 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 enim dicunt esse carcerem*). И слова: «Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего», они истолковывают в том смысле, что

¹⁶ В этой связи следует упомянуть учение так называемых каинитов, о которых пишут Ириней (I 31 1–2), а также Тертуллиан (*Adv. Omn. Haer. 2*) и Епифаний (*Panarion 38 2–4*). Каиниты, как легко догадаться, учили о том, что Каин и его потомки являются в действительности избранным родом. Против них Творец этого мира направляет свои злоумышления (например, разрушение Содома и Гоморры). Ириней говорит, что, согласно текстам, которые ему доступны, они учили о том, что этот мир — творение Мировой Матки (*Hystera*) — должен быть разрушен. Это понял Иуда и осуществил таинство предательства, которое ведет к разрушению всего земного и плотского. Епифаний сообщает подробность, интересную с лингвистической точки зрения: каиниты учили, что «непроизносимые слова», о которых говорит апостол (2 Cor. 12: 4), означают «ненормативную лексику», которую закон (*scil.* 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 под названием *Павел Апостол*, которую он читал, но не решается что-либо воспроизвести оттуда (*Panarion 38, 2–5*).

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 φάσκει 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... (5) 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.

Διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἄδιάφορα ὄντα, κατὰ τὴν δόξαν τῶν ἀθρώπων, πῆ μὲν ἀγαθὰ, πῆ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος.

в. Фрагмент из книги Епифана
О справедливости
(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 (τεμένιον) и мусей.¹⁷ Жители Кефалеи собирались в этом

¹⁷ Учебное заведение?

месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями. (3) Его отец, помимо базового образования, научил его платонизму и преподавал знание (гносис) Монады,¹⁸ откуда и проистекает ересь карпократов.

(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,¹⁹ 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 тва-

¹⁸ Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Мысль, из союза с которой возник мир (*Irenaeus. Adv. haer. I 25*). Следует отметить, что имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу Нарократес (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.

¹⁹ Буквально: «Бог — Солнце, источник дня и Отец, etc.» фактически показывает, что речь здесь идет о солярном культе. Далее в тексте эта метафора продолжает развиваться.

рей, 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 (*οὐδε τὰ τῆς γενέσεως νόμον*²⁰), иначе бы его уже написали.²¹ 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.

²⁰ То есть «закон, согласно которому следует размножаться».

²¹ *Μετεγροφη γὰρ οὐ* может означать также *записали* (канонизировали) традицию или изменили.

Частная собственность (ἡ ἰδιότης), поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом основании». Очевидно, он превратно понял слова апостола: «Через закон познаю я грех». ²² (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 воспитан 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 (ῥησῆμα) 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 вож-

²² Rom. 7: 7.

делением..., уже прелюбодействует». (5) «Не возжелай», — говорит в законе единый Бог, выражающий себя через закон, пророков и Евангелие. Именно он говорит: «Не возжелай жены своего ближнего». ²³ «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 богоборцами. Далее в своей пресловутой книге (я имею в виду *О справедливости*) Епифан говорит следующее: (3) «Законодатель, должно быть, шутит, когда говорит: „Не возжелай“, добавляя к этому еще более неразумные слова „имущества ближнего“. Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем другим существам? Высказывание „жены ближнего“ выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем».

(10,1) Вот чему учат наши благородные карпократiane! Говорят, что они и им подобные — мужчины и женщины вместе — собираются на пиры, которые я не стал бы называть христианскими собраниями (ἑστυαγή). И после насыщения,

²³ Exod. 20: 17.

К сытому приходит Киприда (*ἐν πλησμονῇ τοὶ
Κύπρις*),²⁴

как говорится. Тогда они опрокидывают лампы, гасят свет, чтобы он не осветил их развратную справедливость (*πορικὴν δίκαιότητα*), 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.²⁵ (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

²⁴ *Euripides. Fr. inc. 895.*

²⁵ 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 жребью. 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).

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».²⁶

3. Маркион-гностик и некоторые философы о том, что рождение есть зло (*Clemens. Strom.* III 12, 1–24, 3)

(12,1) Но и Платон собственной персоной, и пифагорейцы, как и Маркион после них (хотя последний был далек от утверждения, что все жены должны быть общими), полагали, что рождение есть зло. Последователи Маркиона считают природу злой на том основании, что материя является злом, поскольку произошла от несправедливого Демиурга. (2) По этой причине, не желая наполнять космос, созданный Демиургом, они воздерживаются от брака. Они противятся собственному Творцу и стремятся к другому Богу, именуемому Благим, а не к тому, который, как они говорят, является богом иного типа. По этой причине они не желают оставлять что-либо после себя на этой земле и воздерживаются вовсе не по своей воле, но скорее из ненависти к Творцу и из нежелания пользоваться его творениями. (3) Однако, отказываясь от божественных щедрот и даров, они непоследовательны в своей нечестивой теоматии. Ведь не желая размножаться, они все же едят созданную им пищу и дышат его воздухом. Они сами являются его творениями, наконец.

²⁶ Epist. Iudae 8–16.

Поэтому, даже если, как они уверяют, они получили иное евангелие, открывающее гносис, они должны почитать господина этого мира хотя бы за то, что они получили это откровение здесь, на этой земле.

(13,1) Но более подробнее об этом пойдет речь позже, в связи с доктриной о первоначалах. Те же философы, которых мы упомянули и от которых последователи Маркиона позаимствовали свою нечестивую доктрину о том, что рождение есть зло, хвастаясь тем, что это их изобретение, в действительности учили не о том, что оно есть зло по природе, но только для той души, которая способна различать истину. (2) Они учат о том, что душа имеет происхождение божественное и низвергается в этот мир в наказание, поэтому воплотившаяся душа нуждается, согласно их воззрениям, в очищении. (3) И учение это принадлежит вовсе не последователям Маркиона, но тем, кто учит, что души нисходят в тела, меняют свою оболочку и перевоплощаются. Но и об этом мы также расскажем позже, когда речь пойдет о душе.²⁷

(14,1) Гераклит, несомненно, считает рождение злом, так говоря: «Будучи рожденными, они стремятся жить и достигнуть своей доли (скорее, успокоения), да еще и оставляют после себя детей, чтобы осуществилась и их доля».²⁸ (2) С ним явно сходится и Эмпедокл, говорящий:

*Заплакал я и зарыдал, увидев неизвестную
страну.*

И далее:

²⁷ Cf. Strom. V 88.

²⁸ Heracleitos. Fr. 99 (Marcovich), 20 DK.

*Из живых творила она [ненависть] мертвых,
меняя их форму.*

И еще:

*О горе! Жалкий смертных род и злосчастный!
Из каких раздоров родились вы и стонов!²⁹*

(3) Сивилла говорит подобное же:

Люди смертные и телесные, вы — ничто!³⁰

И поэт вторит ей:

Всех порождений земли человек скоротечней.³¹

(15, 1) Феогнид считает рождение злом, так говоря:

*Живущим на земле лучше бы не родиться,
Не видеть солнца свет. Рожденным же
Скорее бы пройти через врата Аида.³²*

(2) Трагик Еврипид вторит ему:

*Надлежит собираться вместе и оплакивать
Рождение человека и все его ожидающие беды.
Напротив, когда человек мертв и свободен
от трудов,
Нам следует провожать его с радостью.³³*

(3) Нечто подобное говорит он и в другом месте:

*Кто знает, может, жизнь есть смерть,
А смерть — жизнь.³⁴*

²⁹ Фрагменты из поэмы Эмпедокла «Очищения» (fr. 118, 125, 14 DK).

³⁰ Oracles Sibyll., fr. 1, 1.

³¹ Odyssea, XIII 130.

³² Theognidea. 425–427.

³³ Euripides. Cresphontes, fr. 449.

³⁴ Euripides. Polyidos, fr. 638.

(16, 1) Кажется, и Солон у Геродота говорит то же: «О Крез, каждый человек — это лишь игра случая». ³⁵ Миф и Клеобиде и Битоне также отрицает жизнь и воспекает смерть. ³⁶

(2) «Листьям подобен человеческий род», — говорит Гомер. ³⁷ (3) А Платон в *Кратиле* приписывает Орфею учение о том, что душа помещается в тело в наказание. Вот его слова: «Некоторые считают, что [тело] — это гробница (σῆμα), в котором душа ныне пребывает. (4) Через него она выражает (σημαίνει) то, что в силах выразить, поэтому оно справедливо называется надгробным знаком (σῆμα). Этот термин установили, судя по всему, последователи Орфея, которые учили, что душа таким образом отбывает наказание за то, что она совершила». ³⁸ (17, 1) Заслуживает упоминания и следующее суждение Филолая. Этот пифагореец говорит следующее: «Древние теологи и провидцы свидетельствуют, что душа заключена в тело за какие-то прегрешения и похоронена в нем как в гробнице». ³⁹ (2) Но ведь и Пиндар, говоря об элевсинских мистериях, добавляет:

*Блажен тот, кто видел это,
Пребывая еще на земле,
Ведь он видел конец жизни,
Знает он и начало, дарованное богом.* ⁴⁰

³⁵ Неточная цитата из Геродота (I 31).

³⁶ *Herodotus*. I 31. В этой известной истории Солон называет Клеобиде и Битона счастливейшими из людей, поскольку в ответ на молитву матери даровать ее сыновьям наивысшее благо, доступное людям, богиня послала им смерть восне.

³⁷ *Iliad.*, VI 146.

³⁸ *Plato*. *Clatylus*, 400 b–c. Цитата не вполне точна.

³⁹ *Philolaus*. Fr. 14 DK, cf. *Plato*. *Gorgius*, 493 a.

⁴⁰ *Pindar*. Fr. 137 a Schroeder.

(3) Об этом же, ничуть не сомневаясь, пишет и Платон в *Федоне*: «Те, кому мы обязаны учреждением мистерий, не иначе как...» и т. д. до слов «поселятся среди богов». ⁴¹ (4) Что вы скажете и о следующих его словах: «До тех пор, пока мы имеем тело и наша душа соединена с этим злом, мы не в силах постичь предмет нашего желания адекватно»? ⁴² Не намекает ли он вполне ясно на то, что рождение есть величайшее из зол? (5) Тому свидетельство и сказанное далее: «Все те, кто действительно стремится к философии, хотя об этом обычно и забывают, практикуют не что иное, как науку умирания и смерти». ⁴³ (18, 1) И далее: «пребывая здесь, душа философа проявляет крайнее пренебрежение к телу, стремится покинуть его и остаться наедине с собой». ⁴⁴ (2) Сказанное перекликается со словами божественного апостола: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?», ⁴⁵ если только он не выражается метафорически, называя телом смерти здравый смысл тех, кто обратился ко злу. (3) Еще Платон, задолго до Маркиона, в первой книге *Государства* призывал воздерживаться от сексуального общения как причины рождения. (4) Сказав о зрелом возрасте, он добавляет: «Уверяю тебя, после того, как во мне увяли телесные желания, я нахожу большее удовольствие в беседе». (5) О занятиях любовью далее говорится следующее: «Что ты, дорогой друг! Я бы

⁴¹ Те, кому мы обязаны учреждением мистерий, не иначе как еще в древности поняли намек о том, что непосвященный в Аиде будет валяться в грязи. Посвященный же поселится среди богов (*Федон*, 69 с).

⁴² *Phaedo*, 66 b.

⁴³ *Phaedo*, 64 a.

⁴⁴ *Phaedo*, 65 c-d.

⁴⁵ *Rom.* 7: 24.

получил огромное удовольствие, избавившись от них как от безумного и лютого деспота». ⁴⁶ (19, 1) И еще одно место из *Федона*, где говорится, что рождение есть зло: «Тайное знание учит, что человек пребывает здесь как в темнице». ⁴⁷ (2) И еще: «Те же, которые прожили свою жизнь свято, освобождаются от всего земного и избавляются от него как от оков, достигая чистых небесных чертогов». ⁴⁸ (3) Но даже учитывая это, он считает устройство мира хорошим: «Не следует самостоятельно освобождаться из этой темницы и бежать». ⁴⁹ (4) Короче говоря, он не дает никаких оснований Маркиону считать, что материя есть зло, и отзывается об этом мире вполне почтительно: «Все благое происходит от самого Создателя (*παρὰ τοῦ συνθέντος*), все худое и несправедливое на небе берет свое начало из предшествующего состояния. Именно от него мир и все живое унаследовали эти качества». ⁵⁰ (20,1) Далее это еще более проясняется: «Причиной тому были телесные элементы, присущие ему издревле от природы, поскольку, прежде чем прийти к теперешнему космосу, он был причастен великому беспорядку». ⁵¹ (2) Столь же сильно и в *Законах* сокрушается он о теперешнем состоянии человечества: «Боги сжалились над человеческим родом, рожденным для тяжких трудов, и учредили различные праздники как время от-

⁴⁶ Rep. I 328 d, 329 c.

⁴⁷ Phaedo, 62 b.

⁴⁸ Cf. Phaedo, 114 b–c (текст у Климента несколько изменен).

⁴⁹ Phaedo, 62 b.

⁵⁰ Politicus, 273 b–c (с небольшими изменениями).

⁵¹ Politicus, 273 b. (Этот пассаж у Платона непосредственно предшествует предыдущему.)

дыха от забот». ⁵² (3) В *Послезаконии* он объясняет и причины столь горестного состояния дел: «Рождение с самого начала тяжело для всякого живого существа, начиная от формирования зародыша, вынашивания, рождения, заканчивая ростом и воспитанием. Все это сопровождается бесчисленными трудами, и каждый согласится с этим». ⁵³

(21, 1) Но разве не называет рождение смертью Гераклит, в полном согласии с Пифагором и Сократом, в *Горгие* так говоря: «Наяву мы видим только смерть, во сне же — лишь сны». ⁵⁴

(2) Но достаточно об этом. Когда мы перейдем к рассмотрению учений о первоначалах, мы покажем противоречия между этими философскими загадками и мнениями Маркиона. Но и теперь, как мне кажется, ясно, что Маркион позаимствовал все эти «странные» (ξένοι) ⁵⁵ теории у Платона, признаться, однако, в этом не желая, да и понять не сумев.

(22, 1) Продолжим наше рассуждение о самоконтроле. Мы говорили о том, что эллины высказывались о деторождении неодобрительно, косо смотря на неудобства, с ним связанные, что дало повод последователям Маркиона это безбожно перевернуть, возводя хулу на Создателя. (2) Сказано ведь в трагедии:

*Смертному лучше не родиться вовсе.
В горестных муках рождаю я детей,*

⁵² Leg. II 653 c-d.

⁵³ Epinomis, 973 d.

⁵⁴ Heracleitos. Fr. 49 (Marcovich), 21 DK; cf. Plato. Gorgias, 492 e.

⁵⁵ Намек на Истинного Бога, которого Маркион называл Странником или Инородцем.

*Но мои порождения рождаются тупицами.
Напрасны стенания! Я вижу ублюдков,
Лучших же теряю. Но даже если они выживают,
Мое бедное сердце вечно сжимает страх.
Какой в этом толк? Где найти силы
Все это вынести одной душе?⁵⁶*

(3) И далее, в том же духе:

*Раньше считала, также и думаю ныне:
Видя те муки, на какие мы их обрекаем,
Не к чему людям рождасть детей.⁵⁷*

(4) А в следующих строках причиной всех зол он определенно считает первопричину:

*Рожденный для несчастий и бед,
Ставший человеком и принявший жизнь,
Полную несчастий, от того, кто смертным дал
Весь этот воздух, что поддерживает жизнь,
Смертный, поступай как тебе надлежит.⁵⁸*

(23, 1) Нечто подобное он преподносит и здесь:

*Никто из смертных
Не богат счастьем,
Никто даже не рожден без мук.⁵⁹*

(2) И далее:

*О сколько злоключений подстерегают смертных,
Бесчисленны их виды. Нет им конца.⁶⁰*

⁵⁶ Euripides. Fr. inc. 908.

⁵⁷ TGF, adesp. fr. 111. Я переставил вторую и третью строки местами.

⁵⁸ TGF, fr. 112.

⁵⁹ Euripides. Iphigenia at Aulis, 161–163.

⁶⁰ Euripides. Antiope, fr. 211.

(3) И еще:

*Из всего, что досталось человеку в удел,
Нет ничего, приносящего счастья вполне.⁶¹*

(24, 1) Именно по этой причине пифагорейцы, как говорят, воздерживались от сексуального общения. Помому же, они допускали половое сношения для того, чтобы родить детей, и стремились ограничить сексуальные удовольствия после того, как оно осуществилось.

(2) Именно поэтому они налагали запрет на потребление в пищу бобов, а не потому, что они ведут к вздутию живота, несварению, плохим снам или похожи на человеческую голову:

*Есть бобы значит поедать головы своих
родителей.⁶²*

Отнюдь. Запрет налагался потому, что считалось, что бобы приводят к бесплодию у женщин. (3) Теофраст, во всяком случае, писал в *Причинах роста*, что стручки бобов, разбросанные вокруг корней молодых деревьев, приводят к усыханию ростков, а птицы, которые обитают в жилищах, также становятся бесплодными, если долго питаются бобами.⁶³

4. Об оправдании вседозволенности некоторыми гностиками (Clemens. Strom. III 25, 1–39, 3)

(25, 1) Мы говорили о Маркионе, что родом с Понта, который, из желания противостоять Создателю,

⁶¹ Euripides. Supplices, 269–270.

⁶² FPG I, 200; cf. Plutarchus. Moralia, 286 d–e.

⁶³ Cf. Apollonius. Mirabilia, 46.

отказывается использовать созданное им. (2) Оказывается, что сам Творец виноват в том, что ему приходится прибегать к воздержанию, если это вообще можно считать воздержанием. Подобно тому гиганту, этот невольный аскет борется с Богом, полагая, что он сможет противостоять тому, кто создал этот мир и все творения. (3) Приспосабливая же слова, которые Господь сказал Филиппу: «Пусть тленные (τοὺς νεκροὺς) хоронят свой прах (τοὺς ἑαυτῶν νεκροὺς), ты же следуй за мной»,⁶⁴ им не следует забывать о том, что и тело самого Филиппа так же было слеплено, как все творения, но это не значит, что оно представляло собой прах. (4) Как же он мог иметь тело, которое не было бы прахом? Ведь после Воскресения Господа из гробницы и умертвления им страстей, он присоединился к жизни Христа.⁶⁵

(5) Ранее мы говорили уже о незаконной общности жен у карпократян. Но упоминая ранее о Николае, мы забыли упомянуть один момент. (6) Говорят, у него была красивая жена. Вскоре после Вознесения Господа, когда апостолы обвинили его в ревности, он привел ее к ним и сказал, что каждый, кто желает, может овладеть ею. Говорят, что такое поведение вполне соответствовало принципу: «Следует злоупотреблять плотью (παρὰχρησασθαι τῆ σαρκὶ δεῖ)».⁶⁶ И члены этой секты последовали его словам и, действуя просто и некритично, занялись полным развращением.

⁶⁴ Mt. 8: 22. «Пусть мертвые хоронят своих мертвецов». Далее Климент предлагает метафорическое понимание этого пассажа.

⁶⁵ Cf. Col. 3: 1--5.

⁶⁶ Этому положению следовали николаилиты, см.: Strobel II 118, 3.

том. (26, 1) Однако мне известны свидетельства о том, что сам Николай не имел сексуальной связи ни с кем, кроме своей жены, и дочери его дожили до старости, так и оставшись девственницами, а сыновья чуждыми разврату. (2) В нашем же случае такое его поведение объясняется желанием продемонстрировать апостолам, в среде которых он был обвинен в ревности, что страсть к жене не владеет им. Он стремился преподать таким образом урок того, как следует «злоупотреблять плотью», не желая, полагаю, подобно Спасителю, «служить двум господам»,⁶⁷ страсти и Богу. (3) Говорят, что и Матфей учил этому, борясь с телесным и злоупотребляя им, никогда не позволяя наслаждениям или неограниченному желанию овладеть собой, тем самым давая душе возможность расти через веру и гносис.

(27, 1) Считающие Афродиту Пандемией мистическим групповым сексом, оскорбляют само это имя. (2) Ведь дурной или добрый поступок все равно остается поступком. Точно так же стремление к общности есть хорошее дело, если оно касается денег, еды или одежды, но они используют это понятие нечестиво и прилагают ко всевозможным сексуальным развлечениям. (3) Рассказывают, например, что один из них, увидев как-то красивую девушку, подошел к ней и сказал: «Ты знаешь, что написано: „Отдайся каждому, кто попросит“». Она же, не желая понимать его наглого намека, ответила с достоинством: «Если ты желаешь поговорить о женитьбе, обратись к моей матери». (4) О безбожные дела! Эти коммунисты и провозвестники сексуальной свободы, братья по разврату перевирают слова Спасителя. Они позор не только

⁶⁷ Cf. Mt. 6: 24.

для философии, но для всего уклада человеческой жизни, извращающие истину, а точнее, принижая ее настолько, насколько это возможно. (5) Иерофанты телесных желаний и группового секса, неужели они и вправду желают достичь таким путем Царствия Небесного?! (28, 1) Коммунизм такого рода ведет лишь в публичный дом, свиньи и козлы будут там их друзьями, а шлюхи будут там править, принимая без разбора всех, домогающихся исполнения своих желаний. (2) «Но вы неправильно познали Христа (ведь вы слышали его и в нем учились, ибо истина во Христе). Отложите прежнего ветхого человека, истлевающего в похотливых страстях. Обновитесь силою духовного ума и облекитесь в нового человека, созданного по Богу в праведности и святости истины», уподобившись тем самым Богу. (4) «Уподобьтесь Богу, став его возлюбленными детьми, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал себя за нас в качестве жертвы и благоухающего воскурения. (5) Блуд же, нечистота и любостяжание не должны даже именоваться среди вас, как это подобает святым, равно как и сквернословие и пустозвонство». (6) Стремясь научить чистоте речи, апостол говорит далее: «Знайте же, что никакой блудник...» и т. д. вплоть до слов «...но и не обличайте». ^{6H}

(29, 1) Их доктрина (δόγμα), кстати говоря, 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 (обратите внимание, в таком случае, на их безбожную клевету), или же, услышав

^{6H} Eph. 4: 20–24; 5: 1–4; 5: 11.

где-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее.⁶⁹ (2) Текст же таков: «Все было одним. Но поскольку Единственный решил, что не следует ему оставаться в одиночестве, он „испустил“ из себя Дыхание (ἐξῆ-λθεν ὅτι αὐτοῦ ἐπιπνοία). Затем он соединился со своим Дыханием и произвел Возлюбленного. Из него произошло его собственное Дыхание, и они произвели Силы, невиданные и неслыханные». И так далее, «каждая от своего имени». (3) Если они имеют в виду тот духовный брак, о котором учат последователи Валентина, то их мнение до некоторой степени приемлемо. Однако только из желания опорочить спасение можно было приписать Святому Духу пророческих писаний участие в телесном совокуплении.

(30, 1) Подобные же идеи высказываются и представителями школы Продика, которые безосновательно называют себя гностиками и естественными детьми первого Бога. Своим высоким происхождением и свободой они обосновывают право жить как пожелают. Желают же они жить в наслаждениях, никому не подчиняясь, поскольку считают себя господами Субботы и прирожденными детьми Царя, стоящими над всеми живущими. Царю же, как они говорят, закон не писан. (2) Но, во-первых, они не в силах поступать как им вздумается, ибо их стремления и желания ограничены многочисленными препятствиями.

⁶⁹ Ср. высказывания Тертуллиана (*Adversus valentinianos*, 4, 2) и Иринея (*Adversus haereses* I, 11, 1), где также говорится о семени некой древней доктрины, от которой «зачали» валентиниане. Это вербальное сходство весьма примечательно. О возможном смысле этого пассажа см. статью: *Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae*. 1996. № 50. P. 237–252.

И во-вторых, даже если они и поступают в соответствии со своими желаниями, делают они это скорее не как цари, но подобно рабам, достойным бичевания, живя в страхе, что их тайный разврат откроется, а они будут осуждены и наказаны. (3) Неужели свобода сводится только к невоздержанности и сквернословию? «Каждый грешник есть раб», — <...> говорит апостол.⁷⁰ (31, 1) Как может человек, погрязший во всяческих страстях, считаться живущим по Божьему закону, если сам Господь заповедовал: «Говорю вам, не возжелай»? (2) Допустимо ли сознательно стремиться к греху, возводить прелюбодеяние в принцип, тратить свое состояние на удовольствия и разрушать браки других людей, если надлежит жалеть даже тех, кто нечаянно совершил грех? (3) Даже если они попали в чуждый им мир и не хранят верность этому иному миру, им не следует грешить против истины. (4) Разве иностранцу следует оскорблять граждан или поступать с ними несправедливо? Не следует ли ему скорее вести себя как надлежит гостю и жить в соответствии с обычаями страны, ничем не оскорбляя граждан? (5) Поступая не лучше язычников, пренебрегающих законами, всех этих преступников, аморальных типов, стяжателей и прелюбодеев, как могут они по-прежнему считать себя гностиками, единственно знающими Бога? (6) Только ведя праведную жизнь, и в чужих странах могут проявить они свое царское достоинство. (32, 1) Так, избрав незаконную жизнь, они заслужили ненависть и со стороны человеческого закона (νομοθέτας), и Божественного. Не зря убивший раз-

⁷⁰ Ио. 8: 34. Однако это слова Иисуса. Возможно, в тексте лакуна.

вратника называется в Книге Чисел благословенным Богом.⁷¹ (2) «Если мы говорим, — пишет Иоанн в своем послании, — что мы едины с Ним», то есть с Богом, «но ходим во тьме, мы лжем и не поступаем в согласии с истиной. Если же мы ходим во свете, так как он есть свет, то мы едины с Ним и кровь сына его Иисуса очищает нас от грехов».⁷² (33, 1) Каким же образом, в таком случае, так поступающие могут быть лучше, чем мирские люди, если они поступают подобно худшим из мирских? Подобна, думаю, и природа их делам их. (2) Если они заявляют, что имеют преимущества от рождения, им следует демонстрировать также и превосходство характера для того, чтобы избежать темницы. (3) Верно говорит Господь: «Если ваша праведность не превосходит праведности книжников и фарисеев, не войдете в царствие Бога».⁷³ (4) В книге Даниила показано воздержание от пищи.⁷⁴ Говоря вкратце, Давид в псалме так говорит о послушании: «Как юноше следует выправлять свой путь?» Ответ следует немедленно: «Держа слово свое всем своим сердцем».⁷⁵ (5) Иеремия говорит: «Так говорит Господь: не вступай на путь язычников».⁷⁶

(34, 1) Далее. Некоторые ничтожные нечестивцы (μάροι καὶ οὐβδανοί) утверждают, что человеческий род сотворили разные силы: все, что сверху до пупка, есть божественное творение, остальное же создали низшие силы. По этой причине человек стремится к

⁷¹ Num. 25: 8.

⁷² I Joh. 1: 6–7.

⁷³ Mt. 5: 20.

⁷⁴ Dan. 1: 10.

⁷⁵ Ps. 118: 9–10.

⁷⁶ Ier. 10: 2.

сексуальному общению.⁷⁷ Однако то, что верхняя часть тела также требует пищи и проявляет похоть, от них ускользнуло. Все это противоречит словам Христа, обращенным к фарисеям, где он говорит о том, что один и тот же Бог создал и внешнего, и внутреннего человека.⁷⁸ Более того, желание ведь исходит не из тела, хотя и проявляется через него.

(3) Есть еще одна группа, которую можно назвать Противобоедействующие (*Ἀντιπόκτας*). Согласно их учению, Бог, создатель всего, есть наш Отец от природы, и все, что сотворено им, является благом. Однако один из тех, кто пришел вслед за ним, посеял плевелы, которые дали всходы в виде зла. Окружив нас злом, он настраивает нас против Отца. (4) По этой причине мы восстаем против него на защиту Отца, сопротивляясь воли этого второго. Поэтому, например, поскольку именно этот второй сказал: «Не прелюбодействуйте», — нам следует прелюбодействовать, дабы разрушить его заповедь.

(35, 1) Этим и им подобным мы ответим, что недаром нас учили отличать лжепророков, которые своими поступками только имитируют истину. Но ваши дела — свидетели против вас. Как же вы можете по-прежнему утверждать, что вы следуете истине? (2) Либо зла не существует вовсе, и в таком случае тот, кого вы обвиняете в противодействии Богу, не заслуживает осуждения и не сотворил ничего злого (то есть не было ни плода, ни древа); либо же, если зло действительно существует, им следует сказать, что думают они о заповедях праведности, самоконтроля, умерен-

⁷⁷ Согласно Епифанию (Panarion 45, 2), таких воззрений придерживались гностики-севериане.

⁷⁸ Лс. 11: 40.

ности, терпения и им подобным. Добро они или зло? (3) Если завет, запрещающий творить постыдное, сам не является благом, следовательно, зло свидетельствует против себя самого, себя же разрушая, что невозможно. Если же завет благ, то, противодействуя ему, они признают, что противятся благу, поступая неправомерно.

(36, 1) Ведь и сам Спаситель, единственный достойный, по их мнению, послушания, сам встал на пути ненависти и вражды, говоря: «Отправляясь с противником в суд, старайся достигнуть полюбовного согласия».⁷⁹ (2) Они должны, таким образом, либо упорствовать в борьбе со своим противником, пренебрегая заветом Христа, либо же достигнуть согласия и отказаться от тяжбы. (3) Не очевидно ли вам, друзья мои (я обращаюсь к ним, как будто бы они сейчас были здесь со мной), что, борясь против благих заповедей, вы сопротивляетесь собственному спасению? Не драгоценный завет вы опрокидываете, но самих себя. (4) «Ваши благие дела засияют», — говорит Господь.⁸⁰ Свою распущенность вы демонстрируете. (5) Если уж вы решили разрушить заповеди законодателя, то почему же вы направляете свои усилия только лишь против «Не прелюбодействуй» и «Не развращай юношей»⁸¹

⁷⁹ Cf. Mt. 5: 25. Точный текст таков: «Мирись с соперником своим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье (...) и не ввергли бы тебя в темницу. Истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта». Как видим, толкование этого пассажа Климентом существенно изменяет контекст и смысл евангельской заповеди.

⁸⁰ Mt. 5: 16.

⁸¹ Cf. Didache 2, 1.

и подобных им заповедей, направленных на укрепление самоконтроля? Почему не стремитесь разрушить зиму, — ведь и ее он сотворил, — и устроить лето в разгар холодов? Почему не стремитесь сделать землю судоходной, а море проходимым, как хотел варвар Ксеркс, по словам историков.⁸²

(37, 1) Почему вы не противоречите всем заповедям без исключения? Сказано, например: «Плодитесь и размножайтесь». В своем последовательном противодействии вам бы следовало, поэтому, полностью отказаться от совокупления. Сказано: «Даю вам все в пищу и для наслаждения».⁸³ Не следует ли вам, напротив, воздерживаться от всякого наслаждения? (2) Кроме того, сказано ведь: «Око за око». Следовательно, исполняя это буквально, вы не должны вообще отвечать противодействием на любое действие. Он заповедовал взыскивать с вора штраф в четырехкратном размере. Следует ли вам, напротив, приплачивать вору? (3) Аналогично, противодействуя заповеди «Возлюбите Господа», вам следовало бы проявлять всяческую нелюбовь к Творцу всего. А в ответ на сказанное: «Не сотворите резных или лепных изображений» вам следовало бы поклоняться идолам. (4) Как возможно, признавая нечестивым противодействие Творцу, уподобляться в своем поведении и даже превосходить блудниц и прелюбодеев? (5) Не видите разве, что вы своими делами поощряете того, кто, по вашему же мнению, слаб, поскольку именно его волю осуществляете, а не благого Бога? И с другой стороны, вы же сами демонстрируете слабость того, кого называете своим Отцом.

⁸² *Herodotus*. 7, 55.

⁸³ Cf. Gen. 1: 29; 6: 2.

(38, 1) Эти же люди извлекают выдержки из различных пророческих писаний, составляя их и располагая весьма превратно, принимая буквально то, что следует понимать аллегорически. (2) Как они утверждают, в Писании сказано: «Они противились Богу и были спасены».⁸⁴ Прибавляя «бесстыдному Богу», они воспринимают это как завет, выполняя который они достигнут спасения, противясь Демиургу. (3) Но ведь в этом месте в Писании не говорится о «бесстыдном Боге»! А если даже и так, то значит это вовсе не то, что им показалось в их неразумии. Ведь «бесстыдным» называется дьявол, безразлично, называете ли вы так врага человечества, палача грешников или апостата. (4) В любом случае, те люди, о которых говорится в этом месте, противились наказанию за их грехи. А противились и роптали они в этом пассаже потому, что другие народы не несли наказание за их прегрешения, они же получали возмездие за малейшее прегрешение. Ведь и Иеремия говорит: «Почему путь грешников так легок?»⁸⁵ Высказывание Малахии: «Они противились Богу и были спасены», очевидно также об этом. (5) Вообще говоря, пророки в их пророческих высказываниях не просто фиксируют услышанное от Бога, но и рассказывают о народных роптаниях и отвечают на выдвигаемые возражения, как если бы они составляли отчет о событиях с человеческой точки зрения. Наше высказывание является именно таким примером.

(39, 1) Не о такого ли рода людях говорит апостол в *Послании к Римлянам*: «И не делать ли нам зло,

⁸⁴ Mal. 3: 15.

⁸⁵ Jer. 12: 1.

чтобы вышло добро, как некоторые злословят и говорят, что мы так учим? Праведен суд на таких». ⁸⁶

(2) Эти люди читают Писание, подстраивая его под тон своего голоса, дабы оно служило их удовольствию. Они сознательно расставляют акценты и меняют пунктуацию для того, чтобы смысл текста изменялся в согласии с их желаниям. (3) «Вы вызываете гнев Бога вашими словами, — сказано у Малахии, — и удивляетесь: „Чем прогневили мы его?“ Да тем, что говорите, будто всякий, творящий зло, хорош перед очами Господа и будто бы к таким Он благоволит, или спрашивая, где Бог правосудия?» ⁸⁷

5. Комментарий Климента.

О двух крайностях, в которые впадают гностики

(40, 1) Не вдаваясь далее в этот предмет и оставляя в стороне наиболее скандальные детали, а также из стремления избежать подробного анализа всех их по отдельности и не желая затягивать наше повествование сверх меры, ответим им всем вместе, разделив ереси на две группы. (2) Именно, некоторые из них проповедуют такой образ жизни, где нет никакого различия между праведным и неправедным, некоторые же, в чрезмерном аскетизме и из стремления к нечестивому противодействию, берут слишком высокую ноту. (3) Начнем с первых. Коль скоро человек вправе избрать любой образ жизни, то совершенно

⁸⁶ Rom. 3: 8.

⁸⁷ Mal. 2: 17.

очевидно, что он может избрать и аскетизм. Кроме того, если никакой образ жизни не может повредить избранным, то это тем более справедливо и для [образа жизни] праведного и благоразумного. (4) А поскольку «господину Субботы» дано право не расплачиваться даже за нечестивую жизнь, то человек, ведущий упорядоченную социальную жизнь, тем более не подотчетен. (5) «Все мне дозволено, — говорит апостол, — но не все полезно».⁸⁸ Ясно, что вседозволенность невозможна без самодисциплины. (41, 1) Используя свое право выбора праведно заслуживает уважения в такой же мере, как и тот, кто предоставил нам это право выбора, позволив нам жить, как мы желаем. Не позволяя же нам отклониться от праведного пути и впасть в неизбежное рабство, он заслуживает уважения еще большего. (2) Возможность выбора между распущенностью и самодисциплиной не страшна сама по себе. Но ценятся они по-разному. Стремящийся к наслаждениям потакает своим телесным желаниям, избравший же аскетизм, напротив, освобождает свою душу от страстей, и душа в результате достигает контроля над телесными желаниями. (3) Действительно, мы «призваны к свободе», лишь бы «свобода не стала поводом для угождения плоти», — как говорит апостол.⁸⁹ (4) В том случае, если, как они советуют, мы согласимся потакать нашим страстям и начнем безразлично относиться к бесстыдной жизни, то нам либо надлежит во всем подчиняться нашим желаниям и таким образом впасть во всяческий разврат и неправедность в полном согласии с желанием наших наставников, (5) либо же, в стремлении избежать

⁸⁸ I Cor. 6: 12.

⁸⁹ Gal. 5: 13.

неправедной жизни, нам следует обуздать некоторые из наших желаний и не потакать наиболее низшим из наших страстей — животным и сексуальным, — которые заставляют наше тело служить себе в угоду. (6) Похоть растет и оживает, если мы прислуживаем ей, и напротив, она гаснет, если мы сдерживаем ее.

(42, 1) Возможно ли, чтобы человек, одолеваемый телесными страстями, уподобился Господу или же достиг божественного знания? Удовольствие происходит из страсти, страсть же возникает от неудовлетворенности, являясь стремлением к чему-то недостающему.⁹⁰ (2) Избравшие такой образ жизни, как мне кажется:

...к униженью лишь горе прибавят, —

как говорится в известном выражении,⁹¹ навлекая на себя беду ныне и в будущем. (3) Если бы все было позволено и не было бы опасности утраты последней надежды из-за неправедных дел, возможно, тогда это оправдывало бы их дурные жизни. (4) Однако в заповедях мы постоянно встречаем примеры праведной жизни. И нам надлежит точно следовать им, избегая ошибочных толкований и опасаясь упустить какие-либо, даже малейшие, детали. Последуем же туда, куда ведет нас Слово, но если мы оступимся, следует знать, что в таком случае не избежать нам «бессмертного зла».⁹² (5) Последуем дорогой божественного Писания, дорогой верных, и насколько это возможно, уподобимся Господу. И жить нам следует не безразлично к добру и злу, но очистившись насколько воз-

⁹⁰ *Andronicus*. De affect. 12, 4 Kreuttner.

⁹¹ *Hesiodus*. Opera et dies, 211.

⁹² Так Гомер называет Сциллу (*Odyssea*, XII, 118).

можно от желания наслаждения и страстей, позаботимся о своей душе, направив все усилия исключительно на божественные предметы. (6) Ибо если разум чист и свободен от всякого зла, он оказывается каким-то образом способным воспринять божественную силу, и образ Бога водворяется в нем. «Всякий, имеющий эту надежду на Господа, очищается, — как сказано, — поскольку он чист».⁹³

(43, 1) Пребывающие во власти своих страстей не в силах достигнуть божественного гносиса. А если они не достигли гносиса, следовательно, им неведома и надежда. Те же, кто дошел до этого предела, кажутся повинны в незнании Бога, и незнание это проявляется в стиле их жизни. (2) Абсолютно невозможно, чтобы человек, обладающий знанием, не испытывал бы стыда от того, что он не в силах справиться со своими телесными страстями. Их заявление, что высшее благо есть наслаждение, никоим образом не согласуется с [известным] положением о том, что красота есть благо (τὸ καλὸν ἄγαθον). Красота такого рода возможна только в Господе, благо — только в Боге, поэтому только он является единственным достойным предметом любви. (3) «В нем вы обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым». (4) «Так что если вы воскресли вместе с Христом, то ищите горнего, о нем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге». Все это слабо согласуется с сексуальной распущенностью, к которой они призывают. (5) «Умертвите ваши земные члены — блуд, нечистоту, страсть, злую похоть». Следует избавиться им и от «гнева, ярости, злобы, сквернословия»,

⁹³ I Io. 3: 3.

и «совлекши ветхого человека с делами его, облечься в нового, который обновляется в познании по образу создавшего его». ⁹⁴

(44, 1) Образ жизни человека явственно показывает, следует ли он заповедям или нет, поскольку только в первом случае поведение его осмысленно. (2) Дерево познается скорее по его плодам, нежели по цветам или листьям. Аналогично, истинное знание (гносис) раскрывается в плодах, которые приносят поступки, а не в словесных цветах. (3) Ибо гносисом мы называем не голые слова, но науку (знание) божественной природы, свет, проникающий в душу через соблюдение заповедей, который позволяет достичь полной ясности в знании всего, пребывающего в становлении и, подготавливая к осознанию своей природы и «знанию себя», учит, как предстать пред лицом Бога. Ибо знание для ума — это как глаза для тела. ⁹⁵ (4) Рабская погоня за наслаждениями является свободой не более, чем горькое — сладким. Мы называем истинной свободой только ту свободу, которую даровал нам Господь, избавив нас от желаний, страстей и других чувственных желаний. «Каждый, говорящий: „Я знаю Господа“, но не следующий его заповедям — лжец. В его словах нет истины», — говорит Иоанн. ⁹⁶

6. О гностиках, практикующих чрезмерный аскетизм

(45, 1) Но что мы ответим тем, кто использует религиозную фразеологию для оправдания своей пороч-

⁹⁴ Gal. 2: 11; 3: 1–3, 5–6, 8–9.

⁹⁵ *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea*, I 4, 1096 b 29.

⁹⁶ I Io. 2: 4.

ной практики воздержания от всего тварного, выступающих против святого Творца, одного и единственного Бога, и говорящих, что нам следует воздерживаться от брака и деторождения, дабы не плодить себе подобных несчастных, рожденных в качестве пищи для смерти? Вспомним для начала слова апостола Иоанна: (2) «Появилось теперь много Антихристов, и из этого познаем мы, что настало последнее время. Они вышли из нас, но не были наши. Если бы они были наши, то остались бы с нами».⁹⁷ (3) Далее опровергнем их, показав, что они превратно истолковывают слова Писания. Когда Саломея спросила Господа: «Как долго еще смерть будет иметь силу?» — он ответил ей: «До тех пор, пока женщины будут рожать детей».⁹⁸ В этих словах не содержится утверждения о том, что жизнь есть зло или что творение губительно. Здесь говорится лишь о естественном порядке вещей, ведь смерть всегда следует за рождением.

(46, 1) Закон существует для того, чтобы отвратить нас от излишеств и беспорядочного образа жизни. Его цель — привести нас от несправедливой жизни к справедливой, научить ответственности через опыт брачного общения, воспитания детей и социальной жизни. (2) Господь пришел «не нарушить закон, но исполнить». А сама возможность исполнения закона предполагает, что он не был дефектным. Пророчества пришли вслед за законом и исполнились благодаря его присутствию, так

⁹⁷ I Ио. 2: 18–19.

⁹⁸ Цитата из утраченного *Евангелия от Египтян*. Фрагменты см.: *Hennecke—Schneemelcher, New Testament Apocrypha*, 1. 166–169. Климент часто упоминает об этом тексте, вероятно, весьма популярном в Александрии. См. его *Excerpta ex Theodoto*, 67, а также далее в этой книге (Strom. III, 63–64).

как нормы правильной жизни были открыты праведным людям силою разума еще до писаного закона. (3) Большинству искусство самодисциплины неведомо. Они живут жизнью плоти, а не духа, но тело без духа есть лишь прах и тлен. (4) Господь осуждает даже развратные помыслы. Так почему же нельзя сохранить самодисциплину и в браке, не пытаясь разорвать то, что «Бог соединил»? Именно к этому призывают разрушители семейных уз, бросая тень на имя христианина. (5) Они говорят, что совокупление грязно, забывая, что и сами возникли в результате совокупления. Не являются ли сами они грязными в таком случае? Напротив, я думаю, что у святого человека и семья святое. (47, 1) Ведь святым становится не только наш дух, но также и наш характер, жизнь и тело. Как же иначе понимать слова апостола Павла, что жена освящается мужем, а муж женою?⁹⁹ (2) Не в этом ли смысле ответил Господь спросившему его о разводе и о том, позволял ли Моисей отпустить жену? «По причине жестокосердия вашего так сказал он. Не слышали разве, что сказал Бог первому мужчине: „Вы должны стать одной плотью“. Тот, кто разводится с женой своей по любой причине, кроме супружеской неверности, сам прелюбодействует». (3) Но после воскресения, говорится далее, «уже не женятся и не выходят замуж».¹⁰⁰ О еде же и желудке говорится следующее: «Пища для чрева и чрево для пищи, но Бог уничтожит и то, и другое».¹⁰¹ Так осудил он тех, кто думает, что жить следует по подобию козлов и быков, которые жрут и долбятя без толку. (48, 1) Но если они и в са-

⁹⁹ I Cor. 7: 14.

¹⁰⁰ Mt. 19: 3–9; 22: 30.

¹⁰¹ I Cor. 6: 13.

мом деле уже достигли состояния после воскресения, как это утверждается, и по этой причине не вступают в брак, то почему же они не отказываются также от еды и питья? Ведь апостол сказал же, что пища и чрево исчезнут после воскресения. (2) Если они уже воскресли, то почему же они все еще испытывают жажду, голод и физические страдания, то есть все то, от чего достигшие полноты воскресения через Христа должны быть свободны? В чем проблема? Ведь даже некоторые из идолопоклонников постятся и воздерживаются от секса. (3) Сказано, что «Царство Божие не состоит в еде и питье». ¹⁰² Усилием воли воздерживаться от вина, мяса и секса в силах даже маги, хотя они поклоняются ангелам и демонам. Как умеренность есть форма смирения и не предполагает издевательств над плотью, так и аскетизм есть душевная добродетель приватного характера, а не напоказ.

(49, 1) Есть среди них такие, которые считают, что брак является развратом. Они утверждают, что он есть произведение дьявола, им же самим надлежит во всем уподобиться Господу, который не женился и не имел никакого имущества. Они гордятся тем, что будто бы достигли более глубокого понимания смысла Евангелия, недоступного остальным. (2) «Бог гордым противится, а смиренным дарует благодать», — сказано им в предостережение. ¹⁰³ (3) Кроме того, они, видимо, не понимают, почему Господь не женился. Во-первых, он ведь уже имел невесту — свою Церковь, во-вторых, он ведь не был обычным человеком и поэтому не нуждался в партнере для сексуального общения. Наконец, ему незачем было производить детей. Он ведь

¹⁰² Rom. 14: 17.

¹⁰³ I Pet. 5: 5; Prov. 3: 34.

сам есть единородный сын Бога и существует от века. (4) И именно он говорит: «Человеку не следует разделять то, что соединено Богом». И еще: «Но как было во дни Ноя, когда люди женились, выходили замуж, строили дома, разбивали сады, так было и во дни Лота, так будет и по пришествии Сына Человеческого». ¹⁰⁴ (5) То, что говорится это не о язычниках, ясно из следующего: «Когда придет Сын Человеческий, найдет ли он на земле веру?» ¹⁰⁵ (6) И далее: «Горе же беременным и питающим сосцами в те дни». ¹⁰⁶ Это последнее высказывание следует, впрочем, понимать аллегорически. Поэтому и не определил он точно времена, «которые Отец положил в Своей власти», ¹⁰⁷ дабы все в мире следовало порядку возникновения.

(50, 1) Что же мы скажем о таких словах: «Не всякий вместит слово это, но только тот, кому дано. Есть скопцы от рождения, есть скопцы, которые стали таковыми из-за людей, и есть скопцы, которые сами оскотили себя ради Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит». ¹⁰⁸ (2) Они не поняли, вероятно, что именно после его слов о разводе, когда ученики спросили его, что «если такова обязанность мужа к жене, то не лучше ли не жениться вовсе?» — он им ответил, что «не всякий вместит слово это, но только тот, кому дано». (3) Так вопрошающие хотели знать, есть ли польза во вторичной женитьбе после того, как одна жена изгнана по причине неверности.

¹⁰⁴ Cf.: Mt. 19: 6; 24: 37–39; Lc. 17: 26–30; 18: 8; 21: 23.

¹⁰⁵ Lc. 8: 18.

¹⁰⁶ Lc. 21: 23; Mt. 24: 19.

¹⁰⁷ Act. 1: 7.

¹⁰⁸ Mt. 19: 12.

(4) Известно, что многие атлеты воздерживались от сексуального общения ради сохранения физической силы. Астил Кротонский, например, или Крizon из Гимеры поступили так. А кифарет Амибеус женился вторично, но не прикасался к своей жене.¹⁰⁹ Аристотель же из Кирен единственный не поддавался чарам Ланис.¹¹⁰ (51, 1) Рассказывают, что он пообещал гетере увезти ее с собой, если она поможет ему в борьбе с его недругами. Когда же она действительно помогла, то он исполнил свою клятву неожиданным способом: он заказал по возможности точный ее образ и поместил его в Киренах. Подробный рассказ об этом можно найти у Истра Киренского в книге *О примечательных типах*.¹¹¹ Из этого можно сделать вывод, что не всякое воздержание заслуживает уважения, но только такое, которое совершается ради любви к Богу.

(2) О тех, кто противится браку, благословенный Павел говорит: «В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам-обольстителям и учениям бесовским, запрещающим принимать пищу и вступать в брак».¹¹² (3) Он же говорит: «Не позволяйте никому обольстить вас самовольным смиренномудрием и изнурением плоти». И в другом месте: «Соединен ли ты с женой? Не ищи развода. Остался ли без жены? Не ищи жены». И еще: «Каждый мужчина должен иметь себе жену во избежание западни Сатаны».¹¹³

¹⁰⁹ *Plato. Leges*, VIII 840 a; *Aelianus. De natura animalium* VI 1; *Varia historia* III 30.

¹¹⁰ *Diog. Laert.* V 35.

¹¹¹ Истр Киренский был учеником Каллимаха и писателем второй половины III в. до н. э. Фрагменты см.: FGtH 3 B 334.

¹¹² I Tim. 4: 1–3.

¹¹³ Col. 2: 18–23; I Cor. 7: 27.

(52, 1) Не принимали ли древние с благодарностью все тварное в этом мире? Не женились ли и не порожили ли детей, не теряя при этом самоконтроля? Вороны приносили хлеб и мясо Илии, а пророк Самуил принес окорок и дал его Саулу в пищу.¹¹⁴ (2) Они всячески подчеркивают превосходство своего образа жизни, но дела их даже близко не идут в сравнение с теми заслугами. (3) «Кто ест, не унижай того, кто не ест, а кто не ест, не осуждай того, кто ест: потому что Бог принял его».¹¹⁵ (4) И сам Господь так говорит о себе: «Вот пришел Иоанн, не ест и не пьет, и говорят о нем, что одержим бесом. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет, и говорят, что пришел человек, который любит поесть и выпить, друг мытарям и грешникам». Апостолы также заслуживают критики в этом случае, ведь Петр и Филипп произвели детей, а Филипп даже отдал свою дочь замуж.¹¹⁶ (53, 1) Павел в одном из писем явно обращается к своей супруге (τῆν αὐτοῦ... σύζυγον), которую он не брал с собой только ради легкости перемещения.¹¹⁷ (2) В одном из писем он говорит: «Разве не можем мы иметь спутницей женщину в качестве сестры, как другие апостолы?»¹¹⁸ (3) Апостолы отдавали все свое время служению, однако брали с собой женщин скорее в качестве

¹¹⁴ I Reg. 17: 6; I Sam. 9: 24.

¹¹⁵ Rom. 14: 3.

¹¹⁶ Mt. 11: 18–19. Петр действительно был женат (Мк 1: 30; I Cor. 9: 5), однако в Новом Завете ничего не говорится о детях и семейном положении Филиппа.

¹¹⁷ Phil. 4: 3. Место неоднозначное, и толкование Климентя спорно. Здесь действительно упоминается некая сотрудница (или сотрудник по имени Сизигос).

¹¹⁸ I Cor. 9: 5.

сестер, нежели жен, для того, чтобы они помогали им нести проповедь и женщинам, проникая беспрепятственно туда, куда доступ мужчинам был закрыт. (4) Известно и распоряжение, сделанное благородным Павлом, относительно служения женщин во *Втором послании к Тимофею*.¹¹⁹ Этот же автор сказал, что «Царство Божие не пища и питье», — или воздержание от вина и мяса, — «но праведность, мир и радость во Святом Духе».¹²⁰ (5) Кто из них ходит в овечьей шкуре, перепоясанной кожаным поясом, как Илия, или в одной повязке и босиком, как Исаия? Или в одном львином переднике, как Иеремия? Кто из них сможет последовать гностическому образу жизни Иоанна? Даже живя так, благословенные пророки все же воздавали хвалу Создателю.

(54, 1) Примеров, ниспровергающих «праведность» карпократиан и их друзей в бесчинствах, мы привели достаточно. После слов «просящему дай» Писание говорит далее: «Не отвергай того, кто просит займы». О такого рода близости говорится в Писании, а не о развратном. (2) Как может случиться так, что есть просящий, получающий и занимающий, а владеющего, дарующего или дающего займы нет? (3) Не так ли говорит Господь: «Я был голоден — и вы дали мне пищу, я испытывал жажду — и вы напоили меня, я был странником — и вы пустили меня к себе в дом, я был гол — и вы одели меня». И далее: «Так как вы сделали это одному из слабых, то сделали мне». (4) И в Ветхом Завете говорится так же: «Каждый дающий нищему — дает займы Богу» и «не упускай

¹¹⁹ В действительности имеется в виду *Первое послание* (I Tim. 5: 9–15).

¹²⁰ Rom. 14: 17.

случая сотворить добро нуждающемуся».¹²¹ (55, 1) И далее говорится: «Милость и истина да не оставят тебя» и «ленивая рука делает бедным, а рука прилежных обогащает». И еще: «Посмотри, вот принят человек, никогда не отдающий свои деньги в рост» и «богатством своим человек выкупает свою душу».¹²² Космос состоит из противоположностей, горячего и холодного, сухого и влажного, равно как и из дающих и принимающих. (2) Говоря: «Если желаешь стать совершенным, продай добро свое и деньги раздай нищим», он показывает человеку, который якобы «соблюдал все заповеди с молодых лет», что тот не исполнил одной из них, именно заповеди «возлюби своего ближнего как самого себя».¹²³ Господь хотел, чтобы он достиг совершенства, научившись делиться с ближним из любви.

(56, 1) Итак, он не запрещал приобретать богатство честным способом, осуждая лишь несправедное и неосновательное обогащение. «Богатство от суетности истощается», «иной сеет щедро, и ему еще прибавляется, а другой бережлив сверх меры, однако же беднеет». О таких говорится: «Он расточил, раздал нищим: праведность его пребывает во веки».¹²⁴ (2) «Щедро сеющий и собирающий еще больше» — это тот, кто не скупится, раздавая свое земное имущество, получая вечное вознаграждение на небесах. Другой же, жадный, «собирает себе сокровища на земле, где моль и ржа их истребляют». О таких говорится, что они

¹²¹ Mt. 25: 35–40; Prov. 19: 17; 3: 27.

¹²² Prov. 3: 3; 10: 4; 13: 8; Ps. 14: 5.

¹²³ Mt. 19: 19–21; Lev. 19: 18 et. al.

¹²⁴ Prov. 13: 11; 11: 24; Ps. 111: 9.

«кладут накопленные деньги в кошель с дырой». ¹²⁵
(3) О земле такого человека рассказывает Господь притчу в *Евангелии*. Когда в один год земля принесла богатый урожай, он решил построить большие житницы и сказал себе: «Много добра лежит у меня на многие годы: ешь, пей, веселись». «Глупец, — сказал ему Господь, — в сию ночь душу твою возьмут у тебя. Кому же достанется то, что заготовил?» ¹²⁶

(57, 1) Самоконтроль (ἐγκρατεία), согласно воззрениям эллинских философов, есть скорее преодоление желания, нежели служение ему, с учетом практической пользы. Мы полагаем, что воздержание должно состоять в умении достигнуть контроля над желаниями. Проблема ведь не в том, чтобы научиться не испытывать желаний или все время держать их под контролем, но в том, чтобы уметь управлять ими силой воли. (2) Но подобного контроля над собой достигнуть возможно только Божией милостью, поэтому и сказано: «Просите и дано вам будет». (3) Милость такого рода была дарована, например, Моисею, который, хотя тело его и было защищено одеждой, не испытывал ни голода, ни жажды в течение сорока дней. ¹²⁷
(4) Лучше быть здоровым человеком, нежели больным, постоянно говорящим о здоровье. Лучше иметь свет, нежели мечтать о нем. Лучше обладать способностью подлинного самоконтроля, нежели его подобия, которому учат философы. (5) Где свет, там нет места тьме. Но в случае, когда страсть глубоко укоренена в сознании, даже в одиночестве, когда чувственное

¹²⁵ Mt. 6: 19; Hag. 1: 6.

¹²⁶ Lc. 12: 16–20.

¹²⁷ Exod. 24: 18.

желание утихло, мысленное стремление соединиться с отсутствующим предметом желания по-прежнему остается.

(58, 1) Продолжая наше рассуждение о браке, еде и тому подобных вещах, сформулируем общий принцип: ни в коем случае не следует уступать зову страсти в наших поступках, желания же следует согласовывать с тем, что необходимо. Мы дети воли, а не страсти. (2) Женившись ради рождения детей, муж должен уметь контролировать свои желания. Ему не следует желать даже свою жену, питая к ней братскую любовь и исполняя необходимое для произведения детей с должным почтением и дисциплиной. Мы должны научиться, не принимая в расчет физические желания, «как днем, вести себя благочинно, — то есть во Христе и при полном свете пути Господа, — не предаваясь ни пьянству, ни распутству, ни ссорам, ни зависти». ¹²⁸

(59, 1) Упомянув об одном из видов контроля над своими желаниями, а именно об обуздании сексуальной страсти, невозможно не вспомнить также и обо всем остальном, к чему стремится наша душа, потакая своим желаниям, и вместо того, чтобы ограничиться необходимым, растрчивает себя в стремлении к роскоши. (2) Полный контроль над собою предполагает также и безразличие к деньгам, удобствам, имуществу, пренебрежение к зрелищам, способность обуздать свою речь и злые мысли. Мы знаем, что даже некоторым ангелам случалось утратить контроль над своими сексуальными желаниями, что привело их к падению на землю. ¹²⁹ (3) Валентин так говорит [об

¹²⁸ Rom. 13: 14.13.

¹²⁹ Gen. 6:2.

Иисусе] в своем письме к Агатопу: «Во всем проявлял он контроль над собой. Являя божественность своей природы, Иисус ел и пил уникальным образом,¹³⁰ не извергая пищу обратно. Сила его самоконтроля была столь велика, что пища не разрушалась внутри него, поскольку и сам он не подвержен тлению». (4) Преданность же практике самоограничения из любви к Господу и во славу его, осветив его священный храм. Это благо «стать евнухом», избавившись от всех чувственных страстей, «ради Царствия Небесного» и «очистить помыслы от плодов смерти ради служения живому Богу».¹³¹

(60, 1) Отвергающие семейные узы и пищу из благодарной ненависти ко всему телесному неправедны и нечестивы, но кроме того и неразумны, впрочем, как и большинство живущих в этом мире. (2) Брахманы, например, воздерживаются от мяса и вина, позволяя себе, как и мы, немного пищи ежедневно или через день, как об этом пишет Александр Полигистор в *Истории Индии*.¹³² Однако смерти они не боятся и жизни не ценят, поскольку верят в реинкарнацию. (3) [...] ¹³³ Они поклоняются Гераклу и Пану. Так называемые «святые люди» с Инда ходят всю свою жизнь обнаженные, неустанно ищут истинное

¹³⁰ Cf. Mt. 11: 19. Заметим, что из фрагмента непосредственно не следует, что Иисус имел тело психической или духовной природы. Все сказанное вполне укладывается в схему, предложенную в *Евангелии от Матфея*. Контекст высказывания показывает, что Климент цитирует здесь Валентина скорее в подтверждение своих мыслей, нежели в целях полемики.

¹³¹ Mt. 19: 12; Heb. 9: 14.

¹³² FGrH 3 A 99, fr. 18.

¹³³ Возможно, лакуна в тексте.

знание и Мастера в предсказаниях будущего. Поклоняются они также неким пирамидам, под которыми, как они полагают, покоятся кости некоего бога.¹³⁴ (4) «Святые люди», называемые также гимнософистами, не имеют жен, считая это противоестественным и незаконным. Они хранят ритуальную чистоту, равно как и «святые женщины». Рассказывают также, что они занимаются наблюдениями за движением небесных светил и предсказывают на основании различных знаков будущее.

7. Гностическое толкование некоторых мест Писания

«Грех не властен над вами» (Rom. 6: 14)
(*Clemens. Strom.* III 61, 1– 80, 3)

(61, 1) Учителя морального релятивизма некорректно истолковывают несколько мест Писания, оправдывая таким образом свое сластолюбие. В особенности это касается известного высказывания: «Грех не властен над вами, ибо вы подвластны не закону, но благодати».¹³⁵ Можно вспомнить и другие подобные места, но я сочту за благо их опустить, ведь не пиратский же

¹³⁴ Вероятно, имеются в виду буддийские «ступы» — священные сооружения, где обычно замуровываются различные священные предметы, от текстов мантр до останков святых. Однако обнаженными буддисты обычно не ходили. Источником Климента здесь скорее всего также является Александр Полигистор. Упоминание о Будде см. в первой книге *Стромат* (*Strom.* I 21).

¹³⁵ Rom. 6: 14.

корабль снаряжаю! Опровергнуть их, впрочем, не сложно. (2) Ведь следующей же фразой благородный апостол собственнлично их уличает: «Что же? Станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак!» Так одной вдохновенной и пророческой строчкой разрушаются все их хитрые аргументы, оправдывающие сластолюбие.

(62, 1) Им невдомек, вероятно, что «всем нам предстоит явиться перед судом Христа, где каждый получит соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое», то есть каждый получит возмездие за все дела, совершенные *посредством* тела. (2) «Тот, кто во Христе рожден заново», уже безгрешен. «Прошлое ушло», мы смыли старую жизнь. «Посмотрите, новое возникло», целомудрие вместо разврата, воздержанность вместо распущенности, праведность вместо беззакония. «Ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами?» «Имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божиим».¹³⁶

**«Я пришел разрушить труды женщины»
(Евангелие от Египтян)**

(63, 1) Хулящие Божественное творение, прикрываясь благочестивой маской самоограничения, цитируют слова Саломей, которые уже упоминались ранее. Происходят они, кажется, из *Евангелия от Египтян*. (2) Там Спасителю приписываются такие слова: «Я пришел разрушить труды женщины». «Женщина» —

¹³⁶ II Cor. 5: 10–17; 6: 14–16; 7: 1.

значит желание, а дела ее — рождение и гибель. Что они хотят сказать всем этим? Утверждается ли, что порядок мироустройства должен быть разрушен? Едва ли. Мир остается таким, каким он был ранее. (3) Но Господь не мог солгать. Значит, на самом деле он пришел разрушить дела страсти: жажду наживы, похотливую погоню за женщинами и мальчиками, сластолюбивое обжорство, мотовство и тому подобное. Их рождение означает смерть души, когда мы «умираем в преступлениях». ¹³⁷ И происходит это из-за «женской» безответственности. (4) Возникновение и гибель неизбежно будут сопутствовать друг другу в мире до тех пор, пока не настанет срок для разрушения всего и восстановления избранных (ὄλοκατάστασις ἐκλώψῆς), когда существа, ныне смешанные с материальным миром, вернутся в свое исходное состояние. (64, 1) Следовательно, слова Саломеи на самом деле о конечном разрушении. «До каких пор люди будут умирать?» — спрашивает она. Следует иметь в виду, что Писание говорит о людях в двух смыслах — телесном и духовном. Вторые спасутся, первые же — нет. Грех при этом называется смертью души. По этой причине Господь отвечает иносказательно: «До тех пор, пока женщины рождают», то есть пока сохраняет свою силу страсть. (2) «Посему как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть перешла во всех людей, потому что в нем все согрешили. И царствовала смерть от Адама до Моисея», — говорит апостол. ¹³⁸ Так естественным путем и в силу Божественного устройства за рождением следует смерть, и душа соединяется с те-

¹³⁷ Eph. 2: 5.

¹³⁸ Rom. 5: 12-14.

лом для того, чтобы вскоре покинуть его. (3) Целью рождения является научение и познание, а целью гибели — последующее восстановление. Женщина есть причина смерти, поскольку она рождает, но по этой же причине она есть источник жизни.

(65, 1) Давшая всем начало потому и зовется «Жизнь»,¹³⁹ ибо, являясь виновницей возникновения всех, кто рожден и грешит, она есть праматерь и неправедных, и праведников в равной мере. Ведь каждый из нас проявляет себя так или иначе. (2) Сомневаюсь, что в следующих словах апостол выказывает пренебрежение к жизни во плоти: «При всяком дерзновении, и ныне, как и всегда, возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью. Ибо для меня жизнь есть Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня и то, и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше. А остаться во плоти нужнее для вас».¹⁴⁰ (3) Говоря так, он ясно показывает, как мне кажется, что любовь к Богу вызывает стремление покинуть тело, в то время как остаться в телесной оболочке необходимо ради тех, кто нуждается в спасении.

(66, 1) Продолжение разговора с Саломеей они, конечно же, опускают, доказывая тем самым, что интересуется их все что угодно, кроме истины и верного следования евангельскому канону. (2) Она говорит далее: «Значит, лучше мне не рождать детей», полагая, что деторождение не является обязанностью женщины. Господь отвечает ей: «Ешь каждое растение, кроме того, которое горькое». (3) Означает это, что каждая

¹³⁹ Gen. 3: 20.

¹⁴⁰ Phil. 1: 20–24.

женщина по своей воле, а не с необходимостью и в силу завета, избирает замужество или воздержание. Поясняет это также и положение о том, что деторождение есть содействие делу творения. (67, 1) Нет греха в сознательном выборе жизни в браке, если рождение и воспитание детей не кажется слишком трудным. (Ибо для многих остаться бездетными есть великое горе.) В то же время если женщина не считает рождение детей отвлекающим фактором на ее пути к Богу и ее не привлекает одинокая жизнь, она вполне вправе желать замужества, поскольку нет ничего плохого в умеренных желаниях и каждая женщина вправе сама решать, следует ли ей иметь детей или нет. (2) Отсюда видно, что некоторые осуждают брак и воздерживаются от него отнюдь не ради святого гносиса, но из ненависти ко всему человеческому и растратив христианскую любовь. Другие же, напротив, женятся ради удовлетворения своей похоти, прикрываясь авторитетом закона, превратившись, как говорит пророк, «в подобие животных». ¹⁴¹

Истолкование Mt. 28: 20

(68, 1) Кто есть те двое или трое, собравшиеся во имя Христа с Господом среди них? ¹⁴² Не указывает ли это на мужа, жену и их ребенка? Жена при этом соединена с мужем самим Богом. (2) Но если человек желает остаться один и избегает рождения детей, поскольку это отвлекает его от дел, то, как говорит апостол, «не лучше ли ему остаться безбрачным, как я». ¹⁴³ (3) Их понимание роли Господа таково: в отношении

¹⁴¹ Ps. 49: 12–20.

¹⁴² Mt. 28: 20.

¹⁴³ I Cor. 7: 8.

многих говорится о Творце, благодаря которому все возникло, в отношении одного говорится о Спасителе избранных, сыне иного — благого — Бога. (4) Но это неверно, ибо Бог через своего Сына пребывает в равной мере и с теми, кто женится и рождает детей, и с теми, кто рационально практикует воздержание. И это тот же самый Бог. (5) Можно понять это высказывание и по-другому. Триада может означать страсть, желание и разум¹⁴⁴ или тело, душу и дух.

(69, 1) Возможно также, что триада, о которой мы говорим, указывает, во-первых, на призванных, во-вторых, на избранных и, в-третьих, на род существ, который удостоен высшего почета. Сила Бога, неделимо распределенная в них, надзирает за всеми другими существами. (2) Поэтому каждый, использующий подобающим образом натуральные силы своей души, стремится к приличествующему ему и ненавидит все вредоносное, как сказано об этом: «Благослови благословляющих тебя и питай ненависть к ненавидящим тебя».¹⁴⁵ (3) Поднявшись над страстями и желаниями и проникшись любовью ко всему творению, ради Бога творца всего, человек начинает жить гностической жизнью, без труда контролируя все свои желания, подобно Спасителю, соединяя знание, веру и любовь в единое и неделимое целое. (4) Суждения его становятся верными и воистину духовными, а мысли полностью очищаются от примеси страстей и желаний. Он воссоздается наконец искусным зодчим «по образу» Господа и становится совершенным человеком, по достоинству именуемым братом Господу, одновременно

¹⁴⁴ Ср. трехчастное деление души у Платона (Rep. IV 435 b – 441 c).

¹⁴⁵ Gen. 12: 3.

другом и сыном самому себе. Именно в этом смысле говорится о двух или трех собранных вместе в одном гностике.

(70, 1) Согласие многих с триадой, в которой пребывает Господь, может означать также одну Церковь, одно человеческое существо, единый род. (2) Господь дал закон одному роду — иудейскому. Когда же он пророчествовал и послал Иеремию в Вавилон, а после призвал язычников через пророчество, он собрал вместе два народа.¹⁴⁶ Третьим же несомненно является сформированный из двух единый новый человек, в котором он ходит и живет,¹⁴⁷ то есть Церковь. (3) Так закон, пророки и Евангелие вместе во имя Христа представляют собой единое образование — гносис. (4) Те же, кто противится браку из вредности или же, напротив, похотливо злоупотребляют своим телом, не войдут в число спасенных, с которыми пребывает Господь.

Примеры корректного толкования Писания

(71, 1) Приведенных выше примеров достаточно. Рассмотрим теперь те места из Писания, где опровергаются еретические софизмы и утверждаются нормы поведения, которым надлежит следовать в соответствии с разумным решением. (2) Разумный человек сам сумеет оценить смысл соответствующих пассажей для того, чтобы применить их против еретиков в подходящее время и для опровержения тех, кто пытается своими догмами противодействовать заповедям.

(3) Я уже цитировал известное установление закона: «Не пожелай жены своего ближнего». Запрет этот

¹⁴⁶ Eph. 2: 15.

¹⁴⁷ II Cor. 6: 16.

предваряет слова самого Господа в Новом Завете: «Вы слышали сказанное в Законе: „Не прелюбодействуй“. Я же говорю вам: „Не вожделей“». ¹¹⁸ (4) Закон поощряет сексуальное общение между супругами в разумных пределах, с целью рождения детей. По этой причине неженатым мужчинам законом запрещается немедленно овладевать пленницами, захваченными на войне. Если мужчина желает такую женщину, он должен сначала позволить ей обрезать волосы и предаться трауру в течение тридцати дней, и только после этого срока, если его страсть все еще не прошла, он может сойтись с нею ради рождения детей. ¹¹⁹ В течение отведенного срока первый сексуальный импульс должен уступить место разумной привязанности. (72, 1) По этой же причине едва ли вы найдете в Писании упоминание о сексуальной близости с беременной женщиной. Только после рождения и выкармливания ребенка женщина снова вступала в контакт со своим мужем. (2) Вы там найдете, что отец Моисея поступил именно таким образом, став отцом Моисея только по истечении трех лет после рождения Аарона. ¹²⁰ (3) Даже род Леви придерживался этого естественного закона, данного Богом, несмотря на то, что род этот был значительно малочисленнее других, пришедших в обетованную землю; (4) а увеличить численность членов рода нелегко, если мужчины общаются исключительно со своими законными женами и каждый раз не только выдерживают некоторое время после разрешения женщины от плода, но и окончания периода кормления грудью. (73, 1) Мы видим также, что Моисей

¹¹⁸ Cf. Mt. 5: 27-28.

¹¹⁹ Deut. 21: 11-13.

¹²⁰ Exod. 7: 7.

постепенно приучал иудеев к практике воздержания, запретив им предаваться сексуальным удовольствиям за три дня до того, как они услышали слова Бога.¹⁵¹ (2) «Мы станем храмом Бога», — сказал пророк, — «Ибо я буду жить и ходить среди них, и стану их Богом, а они моим народом», — если мы будем исполнять заповеди, индивидуально и все вместе, как Церковь. (3) «И потому выйдите из среды их и отделитесь, — как сказал Господь, — и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас. И Я буду вам Отцом, а вы будете Моими сыновьями и дочерьми, — говорит Господь Вседержитель».¹⁵² (4) Не от признающих брак, как они утверждают, но от язычников, все еще живущих развратной жизнью, равно как и от различных нечистых и безбожных еретиков, о которых ранее уже упоминалось, призывает он отделиться в весьма пророческих выражениях. (74, 1) Против таких, как они, и им подобных выступает и Павел, говоря: «Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святыню в страхе Божием». «Ибо моя ревность — ревность Божия, потому что я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу непорочной девой».¹⁵³ (2) Церковь получила своего жениха и не может выйти замуж за другого, мы же вправе жениться на ком пожелаем, соблюдая закон. Я имею в виду: первый раз жениться. (3) «Но боюсь, чтобы как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе»,¹⁵⁴ — весьма основательно и нраво-

¹⁵¹ Exod. 19: 15.

¹⁵² II Cor. 6: 16–18.

¹⁵³ II Cor. 7: 1; 11: 2.

¹⁵⁴ II Cor. 11: 3.

учительно предупреждает апостол. (75, 1) А Петр, муж удивительный, так говорит: «Возлюбленные, прошу вас как пришельцев и странников, удаляться от плотских похотей, восставших на душу, чтобы жизнь ваша была примером для язычников. (2) Такова воля Бога, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежества безумных людей. Живите свободно, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии». ¹⁵⁵ (3) Аналогично и в *Послании к Римлянам*: «Мы умерли для греха. Как же нам жить в нем? Наш ветхий человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греха», и так далее до слов: «Не предавайте членов ваших греху в орудие неправды». ¹⁵⁶

(76, 1) Но прежде чем двигаться далее, отметим еще один момент. Апостол проповедует одного и того же Бога и в законе, и в пророческих писаниях, и в Евангелии. Ведь не случайно в *Послании к Римлянам* он называет законом слова «не пожелай», которые встречаются на самом деле в Евангелии. ¹⁵⁷ Он говорит так, зная, что от одного и того же Отца происходят закон, пророческие писания и само Евангелие. (2) Именно поэтому написано: «Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех как посредством закона. Ибо я не понимал бы и пожелания, если бы закон не говорил: не пожелай». (3) Гетеродоксы, противодействующие творцу, полагают, что Павел также противоречит ему вместе с ними в таких выражениях: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе». ¹⁵⁸ Но они забывают о том, что

¹⁵⁵ I Pet. 2: 11–12; 15–16.

¹⁵⁶ Rom. 6: 2–13.

¹⁵⁷ Mt. 5: 27; Rom. 7: 7.

¹⁵⁸ Rom. 7: 7; 17–18; 20: 23–24; 8: 10. 2–4.11.

сказано до этих слов и непосредственно после них. Ведь он говорит: «Грех живет во мне», что и дает основание утверждать далее, что «ничего доброго не живет в моей плоти». (77, 1) Далее же говорится следующее: «Если же я делаю то, чего не хочу, уже не я делаю это, но живущий во мне грех», который, как он пишет, «противодействует» божественному «закону и закону ума моего и делает меня пленником закона греховного, находящегося в моих членах. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (2) Далее же (не уставая ни на минуту от благих трудов!), он говорит, не сомневаясь: «Закон духовный освободит меня от закона греха и смерти», ибо через своего Сына «Бог осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, а по духу». (3) Поясняя сказанное, он восклицает: «Тело мертво из-за греха». Это означает, что тело, не являющееся храмом для души, становится ее гробницей. Когда же оно посвящено Богу, продолжает он, «дух того, кто воскресил Иисуса из мертвых, живет в вас, и он оживит и ваши смертные тела духом своим, живущим в вас».

(78, 1) Осуждая любителей наслаждений, он говорит далее:¹⁵⁹ «Помышления плотские суть смерть, ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а плотские помышления суть вражда против Бога, поскольку закону Божию они не покоряются». Следующие же слова о том, что «живущие во плоти Богу угодить не могут», понимать надлежит не так, как полагают некоторые, но как было объяснено ранее. (2) Посему, оставив этих людей, он обращается к принадлежащим Церкви: «Но вы не по плоти живете, а по духу, если

¹⁵⁹ Rom. 8: 5-15.

только дух Божий живет в вас. Если же кто духа Христова не имеет, тот и не его. А если Христос в вас, то тело мертво из-за греха, но дух жив благодаря праведности. (3) Итак, братия. Мы не должники плоти, чтобы жить по плоти. Ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете тела плотские, то живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божие». (4) И далее, в противодействие так называемым «благородству» и «свободе», которыми гетеродоксы кичатся не менее, чем вседозволенностью, он добавляет: «Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы снова жить в страхе, но приняли духа усыновления, которым взываем: Авва, Отче!» (5) То есть мы приняли духа, через которого познаем того, кому молимся, подлинного Отца, единого для всех, который, как и положено отцу, воспитывает нас и учит избавиться от страха.

(79, 1) «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время для молитвы»,¹⁶⁰ — это также пример наставления в обуздании своих желаний. «По согласию» так следует поступать, дабы не разрушить брачный союз, а «на время» для того, чтобы предохранить мужа, временно нуждающегося в воздержании, от греха, поскольку иначе он может, обманывая свою жену, впоследствии опуститься до разврата. (2) По этой же причине апостол говорит, что каждый, считающий неприличным для его взрослой дочери оставаться девственницей, должен выдать ее замуж.¹⁶¹ (3) Каждый вправе или остаться холостым, или же вступить в брак ради рождения детей, в любом случае

¹⁶⁰ I Cor. 7: 5.

¹⁶¹ I Cor. 7: 36.

избегая морального падения. (4) Если человек стремится к такой жизни, он достигнет еще большего достоинства в глазах Бога благодаря своей праведности и разумности. Если же он отступит от установленного на пути к славе [...] ¹⁶² утратит надежду. (5) Безбрачие и семейная жизнь различаются по своей миссии и форме служения Господу. Я имею в виду заботу о жене и детях. Ценность семейной жизни состоит в том, что она дает возможность мужчине на практике научиться управлять общим хозяйством. (6) Поэтому апостол советует епископов выбирать из тех, кто уже освоил искусство управления своим домом, прежде чем приступить к управлению Церковью. (7) Так каждый сможет исполнить именно ту работу, к которой он призван, оставаясь при этом свободным во Христе и не теряя возможности получить заслуженную им награду. ¹⁶³

(80, 1) О законе он аллегорически говорит так: «Замужняя женщина связана со своим мужем законом, пока он жив» и так далее. И в другом месте: «Жена связана законом, доколе жив муж ее. Если же муж ее умер, свободна выйти за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так». ¹⁶⁴ (2) Первым из этих высказываний он хотел сказать: «Умрете для закона», — не для замужества, — «чтобы принадлежать другому, воскресшему из мертвых», ¹⁶⁵ в качестве невесты и Церкви. Ведь Церковь, как невеста, должна быть чиста в равной мере и от внутренних помыслов, противоречащих истине, и от внешних

¹⁶² Лакуна в тексте.

¹⁶³ I Tim. 3: 4–5; I Cor. 7: 22–24.

¹⁶⁴ Rom. 7: 2; I Cor. 7: 39–40.

¹⁶⁵ Rom. 7: 4.

искушений, например, привязанности к еретическим сектам, которые склоняют ее к измене ее единственному Мужу, коим является Бог всемогущий; чтобы «как змей искусил Еву», чье имя «Жизнь», не поддаться нам искушению еретических соблазнительей и не нарушить заповедей. (3) Второй же пассаж говорит о моногамии.

8. Критика воззрений Татиана (*Clemens. Strom.* III 81, 1–90, 4)

(81, 1) Сириец Татиан, если я правильно помню, придерживался подобных дерзких воззрений.¹⁶⁶ В своем сочинении «Об очищении ради Христа» он пишет буквально следующее: «Согласие ведет к молитве. Совокупление же кладет конец общению. Собрания такого рода позорны. (2) Собираются ведь вместе ради сатаны и из-за невоздержанности, и каждый, кто стремится к этому, как он показывает, „служит двум господам“, Богу, если пребывает в согласии, и дьяволу, если стремится к неудержимому разногласию и разврату». (3) Так он интерпретирует слова апостола, строя софизмы из истинных высказываний, оборачивая их так, чтобы получить ложные выводы из истинных посылок. (4) Мы ведь также признаем, что неумеренность и разврат — это страсти, инспирированные

¹⁶⁶ Татиан (или Тациан), ок. 150 г. н. э., автор труда, называемого *Diatessaron*, представляющего собой попытку гармонизировать все версии Евангелия. Из других источников известно, что он действительно ратовал за крайний аскетизм.

дьяволом, однако согласие, достигаемое посредством благоразумного брака, занимает среднее положение. Контроль над собой приводит к молитве, освященный брачный союз — к рождению детей. (5) Зачатие детей в подходящее время в Писании называется знанием. Ведь сказано же: «И познал Адам жену свою Еву, и она зачала и родила сына, и нарекла ему имя: Сиф, потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля».¹⁶⁷ (6) Видите теперь, кого хулят те, кто с презрением говорит о благоразумном семени и называет рождение творением дьявола? Отмечу также, что в Писании в этом месте говорится не о «неком» боге, но о самом Вседержителе, как на это ясно указывает определенный артикль. (82, 1) Прибавление апостола «чтобы снова не вернулись к тому же ради сатаны» имеет целью предотвратить попытки вступить в развратную связь с другими. «Временное соглашение» призвано обуздать естественные желания, но не уничтожить их полностью, поэтому он призывает восстанавливать семейные узы, а не беспорядочный разврат, который является делом дьявола, дабы предотвратить саму возможность невоздержанности, развращенности и падения в руки дьявола.

(2) Татиан различает также между «ветхим» и «новым» человеком, но не так, как мы. Мы согласны с ним, различая «ветхого» человека закона и «нового» человека Евангелия, но отнюдь не призываем на этом основании отвергнуть закон как творение иного бога. (3) Тот же самый человек и тот же самый Бог обновил все ветхое, и он более не поощряет полигамию (как это было ранее, когда была нужда в увеличении населе-

¹⁶⁷ Gen. 4: 25.

ния), но вводит моногамию, ради рождения детей, а также для управления домашним хозяйством, для чего и дается мужу жена. (4) Если же мужчина не в силах сдерживать себя и «сгорает» от страсти, апостол «из сострадания» позволяет ему жениться снова,¹⁶⁸ и это не является грехом с точки зрения Завета (поскольку не запрещено законом), однако такой человек, несомненно, не в силах исполнить предписания Евангелия в совершенстве. (5) Он заслужит, напротив, небесную славу, если останется безбрачным и сохранит неизменную верность тому союзу, который был разрушен смертью, благочинно ожидая того, что приготовлено для него, и «непрестанно» служа Господу.¹⁶⁹ (6) В прошлом предписывалось обязательное омовение после совокупления, но ведь и ныне Божественное провидение все так же и неизменно действует через Господа. И если Господь ничего не говорит об омовении после сексуального общения, так это потому, что он очистил верующих в него единым актом крещения, заменив многочисленные омовения, предписанные Моисеем, одним этим. (83, 1) Кроме того, предписываемое в древнем законе омовение после оплодотворения есть на самом деле пророчество о Воскресении как рождении заново по аналогии с физическим рождением, а вовсе не указание на нечистоту процедуры зачатия. Ведь без акта испускания семени не возникло бы человека. (2) Действительно, ведь не частотой совокуплений обусловлена беременность, но фактом восприятия семени маткой. Как известно, именно после того, как это случилось, естественным путем начинает развиваться эмбрион.

¹⁶⁸ I Cor. 7: 9–36.

¹⁶⁹ I Cor. 7: 35.

(3) На каком же основании они утверждают, что брак в прошлом якобы был всего лишь изобретением закона, а тот союз, о котором говорит Господь, есть нечто иное, если ныне мы поклоняемся, как и тогда, одному и тому же Богу? (4) «Человеку не следует разъединять то, что Бог соединил». Верно. Не в меньшей мере и сыну следует исполнить то, что заповедал отец. Значит, если мы согласимся, что Законодатель и Евангелист — это одно и то же существо, то мы должны признать, что оно никак не может бороться против самого себя. Закон жив в той мере, в какой он понят духовно и в свете истинного знания. (5) Мы «умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, воскресшему из мертвых», — о котором было пророчество в законе, — «дабы принести плод Богу». (84, 1) «Посему закон свят, и заповедь свята и праведна и добра».¹⁷⁰ Мы умерли для закона, то есть для греха, явленного посредством закона; греха, который законом не создан, но проявлен, так как в нем показано, что нам надлежит делать, а что нет, и тайный грех раскрыт, чтобы он стал виден, как есть. (2) Если законный брак греховен, не пойму, как они могут далее утверждать, что знают Бога, продолжая при этом считать одну из его заповедей греховной? Если закон свят, то и брак, им установленный, должен быть святым. Таинство это апостол обращает к Христу и Церкви. (3) «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух»¹⁷¹ говорится не о плотском рождении, но о последующем образовании. Поэтому сказано, что «дети святы», как плоды любви, когда слова

¹⁷⁰ Rom. 7: 4–12.

¹⁷¹ Io. 3: 4.

Господа приводят душу к Богу как невесту. (4) И конечно же, разврат отличается от законного брака не в меньшей мере, чем дьявол отделен от Бога. «Вы умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, воскресшему из мертвых». В этих словах подразумевается, что вы стали в большей мере причастны наставлениям, поскольку прислушиваетесь к истине в законе, посредством которого один и тот же Господь призывает вас издалека.

(85, 1) Верно и явственно «дух» говорит о таких людях, что «в последние времена многие отступят от веры, внимая духам обольстителям и учителям бесовским, чрез лицемерие лжецов, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением. Всякое творение Бога хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою».¹⁷² (2) Следовательно, нет запрета на брак, равно как и на употребление в пищу мяса и вина. И хотя сказано, что «лучше не есть мяса, не пить вина», если это может оскорбить других людей, и лучше «оставаться как я»,¹⁷³ означает это лишь то, что принимающий «с благодарностью», равно как и не принимающий (также «с благодарностью»), должен уметь владеть собой и следовать в своей жизни Слову.

(86, 1) Мы видим, что апостольские письма везде говорят о самоконтроле, дают множество наставлений, касающихся брака, рождения детей и ведения домашнего хозяйства, нигде не осуждают брак, при

¹⁷² I Tim. 4: 1–5.

¹⁷³ Rom. 14: 21; I Cor. 7: 8.

условии, что он благоразумен; напротив, сохраняя преемственность между законом и Евангелием, они в равной мере поощряют и того, кто решается с Божией помощью на брак, и того, кто предпочитает безбрачие, в согласии с Господней волей; лишь бы каждый следовал своему призванию, делая свой выбор ответственно и окончательно.

(2) «Земля Иакова прославилась более всех иных земель», — говорит пророк, прославляя инструмент духа.¹⁷⁴ (3) Некоторые же принижают рождение, называя его источником распада и смерти, и, искажая действительное положение дел, утверждают, что Спаситель имел в виду деторождение, говоря, что нам не следует собирать сокровища на земле, где они ржавеют и поедаются молью. В подтверждение своих измышлений они бесстыдно цитируют и следующие слова пророка: «Вы состаритесь, как одежда, и моль источит вас».¹⁷⁵ (4) Мы ни в чем не противоречим Писанию, утверждая, что тела наши смертны и по природе своей изменчивы. Пророк предсказывал гибель своим слушателям скорее всего потому, что считал их грешниками. Господь же говорит вовсе не о деторождении, но призывает делиться имуществом, осуждая тех, кто накапливает богатство, никак не желая помочь нуждающимся. (87, 1) Поэтому он говорит: «Заботьтесь не о тленной пище, но о пище, пребывающей в вечной жизни».

Они цитируют также следующую строку: «Дети этого века ни женятся, ни замуж не выходят».¹⁷⁶ (2) В дей-

¹⁷⁴ Климент цитирует Epist. Barnabae, 11: 9. Источник этого «пророчества» неизвестен.

¹⁷⁵ Is. 50: 9.

¹⁷⁶ Lc. 20: 35.

ствительности говорится здесь о воскресении из мертвых, и каждый, кто внимательно прочтет этот ответ, поймет, что Господь ни в коей мере не осуждает здесь брак, но «излечивает» некоторых от ожидания телесных наслаждений после воскресения. (3) «Дети этого века» само по себе не означает, что бывают дети какого-то «другого века». Значит это то же, что и высказывание «рожденные в это время», то есть «дети» просто потому, что рождены и сами рождают, ведь не существует таких людей, которые бы возникли помимо рождения. Рождение при этом уравнивается со смертью так, что таким образом отрезанные от жизни более не существуют. (4) «У вас есть только один Отец небесный», — он же, в качестве Демиурга, творец всего. «Поэтому не называйте отцом никого на земле». ¹⁷⁷ Это значит, что причиной вашего существования не следует считать того, кто «посеял семя», ведь он является только сотрудником или даже слугой того, кто дал вам жизнь. (88, 1) Именно в этом смысле он пожелал, чтобы мы обратились назад и, став «как дети», ¹⁷⁸ узнали своего истинного Отца, родившись заново посредством омовения, получив свое бытие от нового семени. (2) «Неженатый заботится о Господнем, женатый же о том, как угодить жене», — как сказано. Как же так? Означает ли это, что невозможно одновременно угодить жене приемлемым для Бога способом и выразить почтение к Богу? Разве не может муж иметь сексуальное общение с женой, оставаясь при этом угодным Богу? (3) Как «незамужняя женщина заботится о Господнем, чтобы быть святой

¹⁷⁷ Mt. 23: 9.

¹⁷⁸ Mt. 18: 3.

и телом и духом»,¹⁷⁹ так и замужняя женщина заботится о мужнем и о Господнем, в глазах Господа оставаясь святой и телом, и духом. Обе они святы в глазах Господа, одна как жена, другая как девица. (4) Апостол вполне справедливо, хотя и несколько повышая тон, осуждает тех, кто стремится ко второму браку, прямо заявляя, что «всякий иной грех вне тела, блудник же грешит против собственного тела».¹⁸⁰

(89, 1) Посмеявшие называть супружеский союз развратом обращают свою хулу против закона и Господа. Жадность называется развратом, поскольку она противоположна умеренности, идолопоклонство есть разврат, поскольку является изменой одному Богу со многими богами; точно так же в разврат пускаются те, кто вместо одной законной жены имеют связь со многими. Апостол, как мы уже отмечали,¹⁸¹ употребляет термины «разврат» и «прелюбодеяние» в трех смыслах. (2) «За ваши грехи вы проданы» и «вас растлили в чужой земле» — говорит пророк, имея в виду именно это.¹⁸² Растлением он называет телесную связь с посторонними, а не сексуальную связь супругов ради рождения детей. (3) «Поэтому я желаю, чтобы молодые женщины выходили замуж, рожали детей и управляли домашним хозяйством, и не подавали противнику никакого повода для злоречия. Ибо некоторые уже совершили вслед Сатаны».¹⁸³ (90, 1) Апостол одобряет поведение тех мужчин, которые единожды вступили

¹⁷⁹ I Cor. 7: 32–34.

¹⁸⁰ I Cor. 6: 18.

¹⁸¹ Действительно, см.: Strom. VII 75, 3; VI 147, 1.

¹⁸² Is. 50: 1; Bar. 3: 10.

¹⁸³ I Tim. 5: 14–15.

в брак, будь то пресвитеры, дьяконы или же миряне, лишь бы они своим поведением не подавали повода для осуждения. Такой человек «спасется через рождение детей». ¹⁸⁴ (2) Спаситель называет иудеев «родом лукавым и прелюбодейным», ¹⁸⁵ поскольку они не соблюдают закона так, как того желает закон и, следуя обычаям предков и социальным требованиям, изменяют Господу, забывая, что он является их господином и хранителем их девственности. ¹⁸⁶ (3) Вероятно, он хотел сказать этим, что они сделались рабами чуждых желаний, в результате которых были порабощены грехом и «проданы чужакам», ведь официальных публичных женщин среди иудеев не было, а проституция была запрещена законом. ¹⁸⁷

(4) Человек, который сказал, что он женился и потому не может прийти на ужин, предложенный Господом, ¹⁸⁸ являет собой пример отступничества от Божественных заповедей ради телесного наслаждения. После таких слов ни жившие праведно до прихода Христа, ни женившиеся после его прихода, даже если они апостолы, не смогут спастись. (5) Выдвигая же как аргумент известные слова пророка: «Обветшал я среди всех своих врагов», ¹⁸⁹ они не должны забывать, что под врагами здесь понимаются грехи. Но грехом является разврат, а не брак, иначе грехом придется объявить также и само рождение, и его Творца.

¹⁸⁴ I Tim. 2: 15.

¹⁸⁵ Mt. 12: 39.

¹⁸⁶ Cf. Jer. 3: 4.

¹⁸⁷ Exod. 20: 14; Deut. 5: 18.

¹⁸⁸ Lc. 14: 20.

¹⁸⁹ Ps. 6: 8.

9. Критика воззрений Юлия Кассиана (*Clemens. Strom.* III 91, 1–95, 2)

(91, 1) Именно этому учит пропагандист докетизма Юлий Кассиан.¹⁹⁰ В своей книге *О воздержании, или О евнухах* он говорит буквально следующее: «Из одного только факта, что женские половые органы устроены иначе, нежели мужские, и женщины имеют влагалище, а мужчины способны извергать семя, вовсе не следует, что Бог одобряет совокупление.¹⁹¹ (2) Если бы воля Бога, которого мы глубоко чтим, была действительно такова, то Он не называл бы евнухов благословенными, а пророк не сказал бы, что они „не бесплодное древо“,¹⁹² сравнивая обрезку деревьев с оскотлением себя ради избавления от помыслов».

(92, 1) Продолжая развивать эти безбожные идеи, он прибавляет далее: «Разве не резонно выдвинуть обвинение против Творца, если Он сначала создал нас неправильно, а затем начинает избавляться от своих ошибок, удаляя половые признаки, лишние части и гениталии?» Идеи его весьма близки воззрениям Татиана. Ведь не зря же он вышел из школы Валентина. (2) Потому Кассиан и говорит: «Когда Саломея спросила, когда же она узнает ответы на свои вопросы, Господь ответил ей, что это случится, „когда вы

¹⁹⁰ Имя это до Иеронима никем, кроме Климента, не упоминается. Трудно сказать что-либо более определенное от носительно воззрений этого раннехристианского писателя. См.: *Strom.* I 101.

¹⁹¹ В этой фразе или в манускрипте, или же у самого Климента части предложения не вполне согласованы. Смысл, однако, ясен.

¹⁹² Mt. 19: 12; Is. 56: 3.

попрете ногами шелуху стыда, когда двое станут одним, мужчина сольется с женщиной, и не будет ни мужчин, ни женщин»¹⁹³

(93, 1) Во-первых, пассаж этот извлечен не из наших традиционных четырех Евангелий, но из *Евангелия от Египтян*. Во-вторых же, он, вероятно, не уловил высказанное здесь аллегорически утверждение о том, что страсть ($\theta\upsilon\mu\varsigma$) является мужским импульсом души, а желание ($\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$) — женским, и когда они чрезмерны, на смену им приходит раскаяние и стыд. (2) И если человек не поддается ни страсти, ни желанию, которые в действительности являются результатами дурного характера и плохого воспитания, затмевающими и скрывающими разум, и сбрасывает с себя покров, который они производят, то он, несомненно, чувствует раскаяние, а раскаяние порождает стыд. И когда он наконец соединяет душу и дух в послушании слову, тогда, как говорит Павел, «нет среди вас ни мужчин, ни женщин»¹⁹⁴ (3) В отличие от внешнего облика, различного у мужчин от женщин, душа трансформируется в нечто единое и бесполое. Но наш благородный оппонент, очевидно, придерживается более платонического воззрения, согласно которому душа, будучи изначально божественного происхождения, отяжелев от женского желания, падает в наш мир рождения и смерти.¹⁹⁵

(94, 1) Кроме того, он искажает идеи Павла, утверждая, что последний считает рождение результатом

¹⁹³ Этот же пассаж цитируется Климентом Римским (II Clem. Ad Cor. 12, 2).

¹⁹⁴ Gal. 3: 28.

¹⁹⁵ Cf. Plato. Phaedo 81 c; 248 c.

обмана. Именно так он интерпретирует следующее высказывание: «Но боюсь, чтобы как змей хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе». ¹⁹⁶ (2) Как все признают, Господь пришел в этот мир ради заблудших. ¹⁹⁷ Однако дело не обстоит так, будто они «заблудились», опускаясь сверху вниз, чтобы родиться на земле (поскольку всякое возникновение в свою очередь тварно и сотворено Всемогущим, который никогда бы не допустил, чтобы души попали из лучшего места в худшее). (3) Напротив, Спаситель пришел ради тех, кто заблудились в своих помыслах, то есть ради нас всех. Ведь наши мысли испорчены страстью к наслаждениям и пренебрежением к заповедям. Возможно, еще первый человек слишком поторопился, ранее положенного срока воспользовавшись дарованным ему правом вступить в брак, и тем самым согрешил, ибо, как сказано, «каждый, кто смотрит на женщину с вожделением, уже совершил прелюбодеяние с нею», не дождавшись подходящего времени для проявления своего желания. (95, 1) Тот же самый Господь произнес тогда свой приговор скороспелому желанию, предшествующему законному браку. Поэтому, когда апостол говорит: «Облекитесь в нового человека, созданного по образу Бога», ¹⁹⁸ он обращается к нам, созданным волею Всемогущего так, как мы созданы. Говоря о «ветхом» и «новом», он имеет в виду не рождение и возрождение, но образ жизни, противный и согласный [заповедям].

¹⁹⁶ II Cor. 11: 3.

¹⁹⁷ Mt. 18: 11.

¹⁹⁸ Eph. 4. 24.

(2) Кассиан полагает, что «хитонами кожаными»¹⁹⁹ называются наши тела. Несколько позже, когда перейдем к объяснению основных вопросов, касающихся возникновения человеческого рода, мы покажем, что он и ему подобные заблуждаются, утверждая это.

Далее он говорит: «Приверженные к земным ценностям сами рождены и рождают. Наше же отечество на небесах, оттуда мы ожидаем Спасителя». Мы также признаем, что мы «странники и пришельцы на земле»;²⁰⁰ однако, вне зависимости от того, женаты мы или нет, имеем имущество или бедны, производим ли на свет детей, зная, что они умрут, мы готовы оставить все наше имущество и жить без жены, если нужно, будучи безразличными к делам тварного мира, с благодарностью и великодушием все принимая.

10. Еще несколько пассажей из Писания о браке и воздержании и их истолкование гностиками (*Clemens. Strom.* III 96, 1–104, 5)

(96, 1) Говоря, что мужчине лучше бы оставаться неженатым, но во избежание разврата следует каждому взять себе жену, апостол объясняет это тем, что таким образом можно избежать западни Сатаны. (2) Слова же «по причине недостатка самоконтроля»²⁰¹ относятся скорее не к тем, кто и без того женится вполне

¹⁹⁹ Gen. 3: 21; cf. *Philo. Legum Allegoriae*, III 69.

²⁰⁰ Heb. 11: 13.

²⁰¹ I Cor. 7: 1–2.5.

сознательно и ради рождения детей, но к тем, кто ищет в браке удовлетворения своей страсти и стремится к излишествам. Он не желает, чтобы враг создал такой водоворот, который затягивал бы склонных к распущенности. (3) Дьявола ведь несомненно раздражают те, кто ведет праведную жизнь, поэтому он противодействует им и стремится поработить себе, чиня на их пути препятствия и всячески его затрудняя. (97, 1) Это вполне объясняет слова апостола о том, что лучше жениться, нежели гореть. Он желает, чтобы муж уделял должное внимание своей жене и наоборот, дабы они не отказывали друг другу в помощи в деле рождения детей, в согласии с божественным устроением.

(2) Они [гностики] по-своему истолковывают также следующие слова: «Кто не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, тот не может быть моим учеником». ²⁰² (3) Однако отсюда не следует, что необходимо возненавидеть свою семью, ведь есть же заповедь о том, что следует «почитать отца и мать своих, дабы тебе благоденствовать». ²⁰³ Означает это то, что нам следует избегать неразумных импульсов и языческого образа жизни. Дом есть основа семейной жизни, общество же состоит из таких домов. Поэтому о тех, кто живет семейной жизнью, Павел говорит, что они «удовлетворяют нужды этого мира». ²⁰⁴

(4) Господь говорит: «Женатому не следует искать развода, а неженатому искать себе жену». ²⁰⁵ Иными

²⁰² Лс. 14: 26.

²⁰³ Exod. 20: 12.

²⁰⁴ I Cor. 7: 9.

²⁰⁵ Источник неизвестен.

словами, если человек сознательно решил оставаться неженатым, ему надлежит строго придерживаться однажды избранного пути. (98, 1) Единый, всем Господь дает соответствующее обещание и тем, и другим. Он так говорит через пророка Исаию: «Да не говорит евнух: вот я сухое дерево. Ибо Господь так говорит об евнухах: которые хранят Мои субботы, и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, тем дам Я место лучшее, нежели сыновьям и дочерям». ²⁰⁶ (2) Быть евнухом или соблюдать субботу не является само по себе праведностью, если не подкреплено соблюдением заповедей. (3) К женатым же он так обращается: избранные мною «да не будут трудиться напрасно, производя на свет детей на горе, ибо будут семенем, благословенным от Господа». ²⁰⁷ (4) Сознательно производящий на свет детей, заботящийся о них и воспитывающий их в согласии с волей Господа, дающий им истинные наставления, также получает по заслугам как избранное семя. (5) Настаивающие на том, что дети родятся «на горе», не понимают, что текст Писания свидетельствует против них. Избранные Богом не следуют таким догмам и не рожают детей «на горе», оставляя это бесплодное дело еретикам.

(99, 1) Итак, слово «евнух» употребляется не только в отношении физически кастрированных или неженатых, но также и для обозначения тех, кто стерилен в отношении истины. Изначально он действительно является «бесплодным деревом», однако, следуя словам Господа и соблюдая субботу, оставив в стороне

²⁰⁶ Is. 56: 3-5.

²⁰⁷ Is. 65: 23.

грехи и исполняя заповеди, он добивается своим праведным образом жизни большего, нежели следующие заповедям только на словах, без должного опыта. (2) «Дети, недолго уже быть мне с вами», — говорит наставник. «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос», — говорит Павел в *Послании к Галатам*. (3) И еще, в *Послании к Коринфянам*: «Ибо хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов: я родил вас во Христе через Евангелие». ²⁰⁸ (4) Именно поэтому говорится, что «ни один из евнухов не войдет в Божие собрание», стерильных и бесплодных в поведении и речи, однако «оскопившие себя», избавившись от всех грехов, «ради Царствия Небесного», соблюдающие пост, ²⁰⁹ воздерживаясь от всего земного, благословенны будут.

(100, 1) «Проклят тот день, в который я родился, да не будет он благословен», — восклицает Иеремия. Это не абстрактное утверждение, будто рождение проклято; пророк негодует по причине греховности и непослушания народа. (2) Поэтому он говорит далее: «Для чего вышел я из утробы: чтобы видеть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезли в бесславии?» ²¹⁰ В это время каждый, кто проповедовал истину, имел все основания опасаться преследований и расправы. (3) «Почему чрево моей матери не стало мне гробницей, дабы не видеть мне никогда суда над Иаковом и бед дома Израиля?» — говорит пророк Ездра. ²¹¹

²⁰⁸ Ио. 13: 33; Gal. 4: 19; I Cor. 4: 15.

²⁰⁹ Deut. 23: 1; Mt. 19: 12. О соблюдающих пост говорит в *Oxyrhynchus Papyrus* 1, 3 (J. Ferguson).

²¹⁰ Jer. 20: 14.18.

²¹¹ II Esd. 5: 35.

(4) «Кто родится чистым от нечистого? Ни один, даже если жить ему не более одного дня», — говорит Иов.²¹² (5) Как может только что рожденный ребенок совершить прелюбодеяние? Или как возможно для ребенка, не успевшего ничего еще совершить, уже быть ответственным за Адамов грех? Как им ответить на эти вопросы? (6) Им остается, как мне кажется, сделать отсюда вывод, что рождение является злом не только из-за тела, но и из-за души, ради которой существует тело. (7) «В беззаконии зачат я, и во грехе родила меня мать моя», — говорит Давид пророчески о Еве как своей матери, поскольку «Ева является матерью всех живущих».²¹³ Но из того факта, что ему случилось родиться во грехе, не следует, что рождение его греховно, и тем более не следует, что сам он грешен. (101, 1) Разве каждый, отвратившийся от греха и обратившийся в веру, оставив греховные помыслы, не подобен вышедшему от своей матери в жизнь, как это подтверждает один из двенадцати пророков: «Разве дам ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?»²¹¹ (2) Все это ни в коем случае не противоречит завету «плодиться и размножаться»; и «нечестивыми» он называет только первые импульсы, возникающие после рождения, проистекающие от неведения Бога. (3) Некоторые делают на этом основании вывод, что рождение есть зло, однако ничто не мешает утверждать на этом же основании, что оно есть благо, поскольку благодаря ему мы приходим к знанию Бога. «Отрезвитесь, как должно, и не грешите;

²¹² Job. 14: 4–5.

²¹¹ Ps. 50: 7; Gen. 3: 20.

²¹¹ Mich. 6: 7.

ибо некоторые из вас не знают Бога»,²¹⁵ ясно, что грешники. «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против духов», сильных и соблазнительных, «властителей этого темного мира»;²¹⁶ для этого требуется терпение.²¹⁷ (4) «Я смиряю и порабощаю тело мое», — говорит Павел, — поскольку «каждый атлет во всем ограничивает себя» (ограничение во всем означает не воздержание абсолютно от всего, но воздержание от того, от чего решено воздерживаться). «Они делают это для получения венца тленного, мы же — нетленного»,²¹⁸ если, конечно, победим. Ведь если нет соревнования, нет и победы. (5) Поэтому некоторые считают, что вдова превосходит девственницу в самоограничении, поскольку сознательно воздерживается от наслаждений, вкус которых ей известен.

(102, 1) Объявив рождение злом, они должны были бы и Господа, и Деву, которая родила его, также назвать злом. (2) Говоря так, они хулят и волю Бога, и таинство творения. (3) Отсюда проистекает и докетизм Кассиана, и [воззрения] Маркиона, и учение валентиниан о психическом теле. «Люди превращаются в животных», стремясь к совокуплению, говорят они. Действительно, если мужчина, распираемый вожделением, кидается на любую женщину, он действительно мало чем отличается от дикого животного. «Это — откормленные кони, каждый ржет на жену другого».²¹⁹ (4) Если принять, что змей заимствовал технику сексуального общения у животных, и ему

²¹⁵ I Cor. 15: 34.

²¹⁶ Eph. 6: 12.

²¹⁷ Cf. I Cor. 7: 6.

²¹⁸ I Cor. 9: 25–27.

²¹⁹ Jer. 5: 8.

удалось убедить Адама совокупиться с Евой таким образом, поскольку Первороденным до этого подобные занятия свойственны не были, то это не что иное, как еще одна попытка осудить творение, поскольку люди в этом случае оказываются по природе слабее животных и, созданные первыми, должны следовать примеру последних. (103, 1) Если же, движимые естественным инстинктом к размножению, наподобие бессловесных животных, соблазненные и введенные в заблуждение, они испытали сексуальное влечение ранее, чем им следовало, то суд Божий на тех, кто нарушил его волю, является справедливым.

Независимо от этого, само рождение следует по прежнему считать святым, ведь через него возник космос, вместе со всеми сущностями, творениями, ангелами, силами, душами, заповедями, законами, Евангелием и знанием Бога. (2) «Всякая плоть — трава, и всякое человеческое мнение — как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, слово же Бога пребудет вовеки»,²²⁰ умащая душу и соединяя ее с духом. (3) Сможет ли наше церковное устройство достигнуть своей цели без посредства телесного? Глава Церкви сам пришел во плоти, хотя и «без вида и величия»,²²¹ дабы научить нас созерцать безвидные и бестелесные Божественные начала. (4) «Древо жизни вырастает из благих желаний», — говорит пророк, уча нас, что всякое желание в живом Господе является хорошим и чистым.

(104, 1) Брак мужчины и женщины, который Писание называет «знанием»,²²² они считают грехом,

²²⁰ Is. 40: 6–8.

²²¹ Is. 53: 2.

²²² В смысле «и познал Адам жену свою Еву...». Cf.: Gen. 2: 9.

указывая на тот факт, что употребление плода с Древа познания добра и зла и нарушение заповедей также называется «знанием». (2) Если это действительно так, то и истинное знание, гносис, также является плодом с Древа жизни. Следовательно, плод с этого дерева может вкушать сознательно решившийся на брак. (3) Мы уже отмечали, что брачный союз можно использовать и во благо, и во зло, и он является Древом познания, если мы не нарушаем заповедей. (4) Кроме того, не излечивал ли Спаситель от страданий не только душу, но и тело? Если бы тело было врагом душе, то лечение его было бы подобно укреплению позиций врага у себя же в тылу. (5) «Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетленного». ²²³ Грех, будучи тленным, не имеет ничего общего с нетленным, то есть с праведностью. «Настолько ли вы глупы, — спрашивает он, — чтобы, начавши духом, ныне заканчиваете плотью?» ²²⁴

²²⁴ I Cor. 15: 50.

²²⁴ Gal. 3: 3.



Список сокращений¹

- ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hg. W. Haase, Berlin; New York, 1970 sqq.
- BKV — Bibliothek der Kirchenväter.
- CAF — Comitorum Atticorum Fragmenta / Ed. Th. Kock. Leipzig, 1880–1888.
- CH — Corpus Hermeticum. Ed. A. D. Nock, A. A.-J. Festugière. Paris, 1945–1954.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
- CUF — Collection des Universités de France.
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker / Hg. H. Diels, W. Kranz, Berlin, 1960–1961.
- EGF — Epicorum Graecorum Fragmenta / Ed. G. Kinkel. Leipzig, 1877.
- FGrH — Fragmente der griechischen Historiker / Hg. F. Jacoby. Berlin, 1923 sqq.
- FHG — Fragmenta Historicorum Graecorum / Ed. C. Müller. Paris, 1841–1870.
- GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

¹ Этот список включает в себя сокращения названий основных серий и собраний текстов. Я не сокращаю названия журналов и сборников. Все остальные сокращения (которые я постарался свести к минимуму) 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).

- LCL — Loeb Classical Library.
 OCT — Oxford Classical Texts.
 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.
 SC — Sources Chrétiennes.
 SVF — Stoicorum Veterum Fragmente / Ed. H. von Arnim. Leipzig, 1903.
 TGF — Tragicorum Gaecorum Fragmente / Ed. A. Nauck. Leipzig; Suppl., ed. B. Snell.
 TrGF — Tragicorum Graecorum Fragmenta / Ed. B. Snell, S. Radt. Göttingen, 1970-1977.
 Teub. — Bibliotheca Teubneriana.
 TU — Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur.

Литература

Античные источники и свидетельства

Clemens Alexandrinus. Hg. O. Stählin Bd. I-IV (GCS 12, 15, 17, 39). Leipzig, 1905-1909; Hg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu / Hg. Berlin, 1970-1980².

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

Epiphanius. Ancoratus und Panarion. Hg. K. Holl. Bd. 1-3 (GCS 25, 31, 37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Hg. J. Dummer. Berlin, 1980². The Panarion of Epiphanius of Salamis / Translated by F. Williams. Leiden: Brill, 1987.

Hermetica. Corpus Hermeticum. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière in 4 vols. Paris, 1980.

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

Irenaeus. *Adversus haereses*. Ed. W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857; *Irénee de Lyon*. *Contre les hérésies I* / Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau. Vols. 1–2 (Sch 263–264). Paris, 1979.

Origen. *Gegen Celsus* / Hg. P. Koetschau (GCS 1–2). Leipzig, 1899. *Der Johanneskommentar*. Hg. E. Preuschen (GCS 10). Leipzig, 1903.

Photius. *Bibliothèque* / Ed. R. Henry. Paris, 1960.

Tertullian. *Opera* (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus Valentinianos, adversus Marcionem, adversus Herinogenem) / Hg. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. Bd. 1–4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890–1957; *Tertullien*. *Contre les Valentiens* / Ed. Jean-Claude Fredouille (Sch 280). Paris, 1980.

Коптская гностическая библиотека

The Coptic Gnostic Library. Vol. 1. Leiden: Brill, 1975 sqq.

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; 1988⁴.

Moraldi L. *Testi gnostici*. Torino: Unione Tipografico, Editrice Torinese, 1982.

Апокрифы древних христиан // Исследования, 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.

Антологии гностических текстов

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

Grant R. M., ed. *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*. New York: Harper and Brothers, 1961.

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

Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte der christlichen Gnosis. Leipzig, 1884.

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

Simonetti M. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993

Volker W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932.

АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ

Desjardins M. Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of $\alpha\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ in the Early Christian Era // The Second Century. 1991. № 8. P. 65–82.

Donovan M. A. Irenaeus in Recent Scholarship // The Second Century. 1984. № 4. P. 219–241.

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

Le Boulluec A. La notion d'herésie dans la littérature grecque IIe–IIIe siècles. T. 1–2. Paris, 1985. (Études Augustiniennes).

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

Die Quellenkritik des Epiphanius. Vienna, 1865.

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

Puech H. C., Quispel G. Les écrits gnostiques du Codex Jung // Vigiliae Christianae. 1954. № 8. P. 1–51.

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

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

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

Библиография

Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–1969. Leiden: Brill, 1971.

Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1970–1994. 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 sqq.

Giversen S. Nag Hammadi Bibliography 1948–1963 // *Studia Theologica*. 1963. № 17. P. 139–187.

Избранные исследования о гносисе общего характера

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

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

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

Bianchi U. A propos de quelques discussions recentes sur la terminologie, la definition et la methode de l'etude du gnosticism // *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, August 20–25, 1973. Leiden: Brill, 1977. P. 16–26.

Broek R., van den. The Present State of Gnostic Studies // *Vigiliae Christianae*. 1983. № 37. P. 41 f.

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

Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

Churton Tobias. The Gnostics. London, 1987.

Edwards M. J. Neglected Texts in the Study of Gnosticism // *Journal of Theological Studies*. 1990 № 41. P. 27–50

Festugiere A. J. La Relevation d'Hermetisme Trismegiste. Paris: J. Gabalda, 1949–1954.

Howe L. T. Plotinus and the Gnostics // *The Second Century*. 1992. № 9 P 57–71.

- Green H. A.* The Economic and Social Origins of Gnosticism. Atlanta, Georgia Scholars Press, 1985.
- Groningen G.* First century Gnosticism. Leiden: Brill, 1967.
- Jonas H.* Gnosis und spatantiker Geist I-II. Gottingen, 1934-1954.
- The Gnostic Religion. Boston, 1970.
- Koester H.* Ancient Christian Gospels. Philadelphia, 1990
- Orbe A.* Cristologia gnostica I-II. Madrid, 1976.
- Pagels E.* The Gnostic Gospels. New York: Random House, 1979
- Pearson B. A.* Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zurich. Origo, 1951
- Rudolph K.* Gnosis The Nature and History of Gnosticism. San Francisco: Harper, 1977
- Schenke H. M.* The Problem of Gnosis // The Second Century. 1983. № 3. P. 72-87.
- Tardieu M., Dubois J. D.* Introduction a la literature gnostique I. Paris, 1984.
- Williams M. A.* Rethinking Gnosticism. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Wilson R. McL.* The Gnostic Problem. London, 1958.
- Yamauchi E. M.* Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences. London: Tydale Press, 1973.
- Zandee J.* The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex. Istanbul, 1961
- 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 : Прицель, 1997

Сборники и материалы симпозиумов

Le origini dello gnosticismo. A cura di U. Bianchi. Leiden 1967

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

Gnosis und Neues Testament / Hg. von K. W Troger. Gutersloh, 1973

Les Textes de Nag Hammadi / Ed. par J. E. Menard. Leiden, 1975.

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

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

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

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

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

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

Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis / Hg. von K. W. Troger Berlin, 1980

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

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

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

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

Валентин

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

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

Eduards M J Gnostics and Valentines in the Church Fathers / Journal of Theological Studies 1989 N 40 P 26-47

Gnostics, Greeks and Origen The Interpretation of Interpretation Journal of Theological Studies. 1993 N 44. P 71 89.

Good D. J. Sophia in Valentianism // The Second Century 1984. № 4. P. 193–201.

McGowan A. Valentinus Poeta: Notes on Θερος // Vigiliae Christianae. 1997. № 51. P. 158–178.

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

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

Nochmals: Valentinus und Gnosticon // Vigiliae Christianae. 1997. № 51. P. 179–187.

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

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

Procter E. Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians. New York, 1995.

Stead G. C. The Valentinian Mythe of Sophia // Journal of Theological Studies. 1969. № 20. P. 75 ff.

Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus // Vigiliae Christianae. 1947. № 1. P. 43–73.

Ptolemee. Lettre a Flora. Paris, 1966.

The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic // Vigiliae Christianae. 1996. № 50. P. 237–252.

Отдельные гностики и гностические школы

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

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

Grant R. Place de Basilides dans la theologie chretienne ancienne // Revue des etudes augustinienes. 1979. № 25. P. 201–216.

Hodges H. J. Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae. 1997. № 51. P. 359–373.

Lohr W. A. Basilides (Diss). 1994.

Karpokratianisches // *Vigiliae Christianae*. 1995. № 49 P. 23–48.

May G. Marcion in Contemporary View: Results and Open Questions // *The Second Century*. 1987–1988 № 6. P. 129–151.

Petrement S. Le Dieu separe. Les origines du gnosticisme. Paris, 1984.

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

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

Whittaker J. Basilides on the Ineffability of God // *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984. X.

Wolfson H. A. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // *Harvard Theological Review* 1957. № 50. P. 145–156.

Содержание

Предисловие. Гносис Валентина и его последователей: античные свидетельства	6
Тексты	
I. Валентин. Фрагменты	69
II. Валентин. Свидетельства	86
III. Валентин и его последователи	109
Гностический миф	112
<i>Климент Александрийский. Извлечения</i> из произведений Теодота	172
Приложение 1. Василид и Исидор	220
Приложение 2. Гностики о сексуальной жизни и браке	231
Литература	311

Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства
Серия «Античное христианство», раздел «Источники»

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 10.02.2001. Подписано в печать 10.09.2001.

Формат 70×100/32. 9,5 п. л. Тираж 1300 экз. Заказ № 4379

Отпечатано с готовых диапозитивов

в Академической типографии «Наука» РАН

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia