

**«ДРУГОЕ
БЛАГОВЕСТИЕ» II**

**Христианские гностики
II—III вв.: их вера и сочинения**

А. Л. Хосроев



ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА

Серия
«ИСТОРИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА»

Редакционный совет:

С. И. Богданов (Санкт-Петербург), Ю. А. Виноградов (Санкт-Петербург),
О. Л. Габелко (Москва), В. А. Горончаровский (Санкт-Петербург),
М. А. Дандамаев (Санкт-Петербург), В. А. Дмитриев (Псков),
Б. В. Ерохин (Санкт-Петербург), О. Ю. Климов (Санкт-Петербург),
А. И. Колесников (Санкт-Петербург), С. Ю. Монахов (Саратов),
В. П. Никоноров (Санкт-Петербург), И. В. Пьянков (Великий Новгород),
Э. В. Рунг (Казань), Р. В. Светлов (Санкт-Петербург), А. А. Сеницын (Саратов /
Санкт-Петербург), М. М. Холод (Санкт-Петербург)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL MANUSCRIPTS
(ASIATIC MUSEUM)

Alexander L. Khosroyev

«A DIFFERENT GOSPEL»

II

**Christian Gnostics
of the Second and Third Centuries:
Their Belief and Texts**

Contrast
St. Petersburg
2016

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
(АЗИАТСКИЙ МУЗЕЙ)

А. Л. Хосроев

«ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ»

II

**Христианские гностики II—III вв.:
их вера и сочинения**

Контраст
Санкт-Петербург
2016

ББК 86.2+63.2
Х84

Хосроев, А. Л.

Х84 «Другое благовестие». II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. — СПб.: Контраст, 2016. — 424 с., ил. — (Историческая библиотека).

ISBN 978-5-4380-0170-6

В книге, которая является результатом многолетней работы автора над текстами из Наг Хаммади и другими древними письменными источниками, всесторонне исследованы различные аспекты того религиозного явления первых веков н. э., которое в науке нового времени называется «гностицизм». Автор предлагает свой взгляд на природу этого явления в целом, попутно рассматривая многие частные вопросы бытования гностических текстов. В книге дается коптский текст и комментированный перевод одного из самых интересных гностических текстов — «Апокалипсиса Петра». Книга предназначена как для специалистов, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей раннего христианства.

ББК 86.2+63.2

Khosroyev, Alexander L.

«A Different Gospel». II. Christian Gnostics of the Second and Third Centuries: Their Belief and Texts. — St. Petersburg: Contrast, 2016. — 424 p., ill. — (Historical Library).

The book is the result of the author's long-time research into the texts from the Nag Hammadi collection as well as into other ancient manuscripts. It is devoted to the in-depth analysis of that religious phenomenon of the first centuries A.D. which in contemporary science is commonly called *Gnosticism*. Here, the author puts forward his own concept of the phenomenon's nature as a whole and examines many particular cases of Gnostic texts provenance as well. The book contains a Coptic text and an annotated translation of one of the most intriguing Gnostic texts, the Apocalypse of Peter. It is intended both for the experts and a wide range of readers who have a real interest in the history of early Christianity.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Фонда Ирины и Юрия Васильевых*

ISBN 978-5-4380-0170-6

© А. Л. Хосроев, 2016
© С. В. Лебединский, оформление, 2016

*Профессору Мартину Краузе
посвящается*

Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὴν τούτων
φύσιν καὶ γινῶναι τὸν θεόν

Хочу понять (вечно) сущее, постичь его природу,
и познать Бога.

Поймандр (Corp. Herm. I. 1)

πετεγῆταϛ ἴμαγ ἵτγνωσιϛ ἵτνε ουελεϑερος
πε πελεϑερος δε ναϛῖρ nove

Тот, кто обрел знание истины, становится свобод-
ным, а свободный человек не грешит.

Евангелие от Филиппа (NHC II. 3: 77. 15–17)

πлогос ммε ετ2ιτн тегнωσιϛ ετсаво ммон επ-
σοοϋн ετ2нп мпχοεиϛ иϛ петон2 <...> ναιατϛ мпрωμε
εпταϛσοϑωп ναι αϑω αϛϛι пκα2 αϛχοοϑϛ εтπε

О Слово истины, которое через *гносис* учит нас
скрытому знанию о живом Господе Иисусе <...> Бла-
жен человек, который познал это; он свел небо вниз,
а землю отправил на небо...

1 Книга Йеу 3 (CodBruc: 41. 16 сл.)

Картина изображала мечту, когда земля считалась
плоской, а небо — близким. Там некий большой чело-
век встал на землю, пробил головой отверстие в небес-
ном куполе и высунулся до плеч по ту сторону неба,
в странную бесконечность того времени, и загляделся
туда. И он настолько долго глядел в неизвестное, чуж-
дое пространство, что забыл про свое остальное тело,
оставшееся ниже обычного неба.

А. П. Платонов «Джан», глава 1

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая книга является плодом долгой работы над текстами из Наг Хаммади и другими письменными источниками по истории того религиозного движения внутри христианства, разнообразные, но типологически (далеко не всегда генетически) родственные проявления которого в науке нового времени принято обозначать собирательным понятием *гностицизм* и которое, во втором и третьем веках неся свое *ἔτερον εὐαγγέλιον* (Гал 1. 6; 2Кор 11. 4) и успешно соперничая с *церковным* христианством, оказалось сильнейшим ферментом для создания традиционного христианского богословия и морали. О *другом благовестии* гностического толка и пойдет речь в этой книге.

Прежде всего необходима весьма важная оговорка. Утверждение, что *церковные* христиане противостояли в это время *гностикам*, дает лишь предельно упрощенную картину происходившего в первые века новой эры; такое схематическое изображение, хотя в известной мере и удобное для современного исследователя, ни в коем случае не должно заставлять думать, что к середине II в.¹ границы между этими направлениями мысли (или, скажем, различными подходами к пониманию самой сути учения Иисуса) были уже строго очерчены. В той или иной степени отчетливости очерчены эти границы были лишь вокруг вершин, которые обозначены для нас личностями таких богословов, как, например, Ириней или Климент Александрийский с одной стороны и Валентин или Василид с другой, и именно на этих вершинах и их склонах разворачивалось противостояние и решались ключевые богословские и этические (а со стороны тех, кто принадлежал становящейся в то время Церкви, еще и организационные) проблемы. Но между этими вершинами лежало широкое поле христианской веры тех, кто был далек от богословских и прочих споров, кто довольствовался (по большей части лишь поверхностным) усвоением основных догматов веры². Эти, по определению Тертуллиана, «простецы»,

¹ Т. е. именно тогда, когда на религиозном пространстве Римской империи начала, несмотря на свое еще незаконное положение, укрепляться Церковь и «как грибы из земли» (velut a terra fungi manifestati sunt: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 1) стали появляться и распространяться многочисленные и, с точки зрения церковного христианства, весьма причудливые христианские, или христианствующие, учения.

² Так, например, Ориген постоянно противопоставлял тех немногих христиан (συνετώτεροι по его определению), которые в состоянии разбираться в тонкостях богословия (θεολογία), и тех многих (πολλοί, πλῆθος, ἀπλοῦστεροι: «простые» или т. п.), которые не могут подняться выше «голой веры» (ψιλή πίστις) и которым предназначено только «следовать догматам» (βιοῦν μετὰ δογμάτων: *Cels.* VII. 41). — По определению современного исследователя, отношение этих последних к богословским проблемам было «one of affirmation and defence rather than reflection» (Carpenter, 1963, 295); они были «not interested in and even alarmed by the problems and speculations which the theologians (и церковные,

которые составляли «большую часть верующих»³, никогда не брались за перо, да и вряд ли вообще что-либо читали; будучи носителями такого рода аморфного христианства (пусть даже и принадлежа к церковной общине), они легко могли поддаваться различного рода влияниям⁴ и, не отличаясь ни самобытностью, ни самостоятельностью мысли, без особого труда переходить из одной веры в другую; таких людей можно назвать не «верующими», а скорее «доверчивыми», т. е. легко принимающими на веру все новое и необычное, или полубращенными. На этом же поле, но уже определенно ближе к тому или иному его краю, были, однако, и такие христиане, которые, иногда имея за плечами расхожую по тем временам (часто весьма поверхностную) философскую подготовку, позволявшую в той или иной мере пользоваться философским понятийным аппаратом, не сомневались в том, что и они вправе исследовать богословские вопросы и вправе излагать свои мысли на письме. Целый ряд сочинений таких анонимных авторов, тяготеющих к *гностическому* полюсу, сохранили нам рукописи из Наг Хаммади...

В главе 1 рассматриваются основные богословские и этические вопросы, в ответах на которые *гностические христиане* иногда расходились, а иногда и соглашались с *христианами церковными*, и подчеркиваются следующие важные положения:

— хотя никакой единой системы, подобной той, что была выработана церковным христианством, разобщенные гностики так и не создали, общее настроение, характеризующее различные гностические учения, и общие для гностиков темы позволяют привести эти разнородные течения к некоему общему знаменателю;

— *гностическое христианство*, расцвет которого начинается со второй трети II в., следует рассматривать не как маргинальное отклонение от некоего *нормативного* христианства, а как один из возможных и равноправных способов понимания и толкования основ христианского учения на заре его становления⁵;

и гностические) were soon to bring into the foreground, such as those concerning the supra-temporal relations of Father, Son and Spirit and the constitution of human nature» (ibid. 299).

³ simplices <...> maior pars credentium (Tert., *Adv. Prax.* 3); говоря о них, Тертуллиан не без иронии добавляет: ne dixerim idiotae et imprudentes (ibid.).

⁴ Например, наслушавшись бродячих проповедников разных толков, которые к этому времени наводнили Империю и над которыми так любил смеяться Лукиан; см.: *Peregr.* 13 или т. п.

⁵ Определение «равноправное», которое современный исследователь без раздумий применяет к тому или иному культурно-религиозному явлению, не отдавая предпочтения ни одному из них с точки зрения его научной ценности, раннехристианские церковные полемисты, разумеется, употреблять не могли. Даже такой самый терпимый противник «еретиков», как Климент Александрийский, был убежден в том, что «у истины есть только одна столбовая дорога» (имея в виду церковное христианство), хотя и не отрицал того, что как «вечная река» постоянно пополняется многочисленными притоками, так и истина может стать полной лишь благодаря разномыслию (μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἀέναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ρεῖθρα ἄλλα ἄλλοθεν: *Strom.* I. 29. 1). Приступая в своей полемике с Цельсом к защите «разномыслия» у христиан (ἀπολογία μὲν καὶ περὶ τῶν ἐν Χριστιανοῖς αἰρέσεων), Ориген в подтверждение своей мысли приводит слова апостола Павла (1Кор 11. 19): «Ибо надлежит быть и разномыслиям (αἰρέσεις) между вами, чтобы явились среди вас искусные (δοκίμοι)» (*Cels.* III. 13), настаивая при этом на необходимости опровержения всех тех христианских учений, которые противоречат «истинному» (scil. церковному) христианству; см. ниже: примеч. 294.

— между учениями творцов первых систем христианской гностической мысли, которая первоначально спонтанно проявлялась то тут, то там в христианском мире, и учениями их последующих многочисленных эпигонов, дошедшими до нас в подлинных (всегда анонимных) текстах, лежит «дистанция огромного размера»: под пером этих подражателей, которые для своих построений обильно черпали идеи из различных учений, первоначально друг с другом не связанных, самобытная богословская мысль отцов-основоположников неуклонно превращалась всего лишь в набор *loci communes* и гностические клише.

В главе 2 собраны и проанализированы все основные свидетельства употребления слова *гностик* в древней полемической литературе, а также предложено оправдание старого термина *гностицизм*, от которого многие современные ученые предпочитают отказываться.

Глава 3 посвящена критическому разбору имеющихся в нашем распоряжении источников: сначала приводятся сведения церковных ересиологов о некоторых ранних гностицизирующих системах, а затем дается обзор всех ныне доступных гностических сочинений.

В главе 4 дается комментированный перевод одного из самых, на мой взгляд, интересных гностических сочинений, а именно «Апокалипсиса Петра», а в приложениях к этой главе приводится коптский текст памятника и разбираются некоторые проблемы его истории и богословия.

Основными источниками исследования служили как подлинные гностические сочинения, дошедшие до нас в коптских переводах с греческого, так и труды церковных ересиологов первых веков, писавших по-гречески и латыни. Частое и обильное цитирование всех этих текстов, а не голые на них ссылки, призвано, с одной стороны, познакомить читателя с многообразием раннехристианских текстов и поместить их в широкий контекст религиозной жизни того времени, с другой стороны, избавить его от недоразумений, возникающих при чтении многих современных исследований, в которых авторы опирались лишь на переводы на современные языки, не давая себе труда приводить оригинальный текст, — в результате терминологические особенности того или иного свидетельства оказываются либо существенно затемненными, либо вообще не распознаваемыми. Цитаты из древнего текста снабжались подробными, насколько это было возможно, комментариями, поскольку ввиду трудности, а зачастую и темноты (особенно гностических) текстов простой перевод на новые языки лишен, на мой взгляд, какого бы то ни было смысла. Одним словом, работа строилась так, чтобы в ней говорили прежде всего *сами* гностики и их оппоненты, ибо их слова зачастую оказываются красноречивее многих умозаключений современных исследователей. Моя же главная задача состояла в том, чтобы из всего многообразия древних свидетельств выбрать важнейшие, на их основе попробовать восстановить хотя бы в какой-то мере *гностическое мировоззрение* и показать его своеобразие. Разумеется, при этом я старался учесть всю наиболее важную, с моей точки зрения, научную литературу, которой я обязан во многих своих выводах, но там, где мне казалось необходимым, высказывал о ней свои критические замечания. Возможно, некоторым читателям чтение этой работы покажется трудным и неудобным, но именно такая подача материала представляется

мне единственно возможной, поскольку исключает всякое голословное утверждение⁶...

Хорошо понимая, что написать историю *гностицизма*, а тем более окончательно выяснить его происхождение при крайней разрозненности и неоднородности⁷ наших источников⁸ (во всяком случае, сейчас⁹) невозможно, я все

⁶ Следуя «десяти заповедям» (zehn Gebote) Адольфа Гарнака (Harnack, 1911, 161–162) о том, как следует обращаться со сносками, я строил свое исследование так, чтобы основная мысль текста была понятна и без них (1. Fasse deinen Text so, dass er auch ohne die Anmerkungen gelesen werden kann); мне, правда, никак не удалось ограничить их количество (3. Sei sehr sparsam mit Anmerkungen...), как не удалось избежать и множества перекрестных ссылок, но я все же надеюсь, что усердному читателю они окажутся небесполезными (3. ...dein Leser <...> will in deinen Anmerkungen ein Schatzhaus sehen, aber keine Rumpelkammer); следуя старому правилу, я помещал сноски внизу страницы, а не в конце главы или книги (ср.: 10. Stelle die Anmerkungen stets dorthin, wohin sie gehören, also nicht an den Schluss des Buchs...), где они рисковали бы остаться незамеченными. — За прошедшие сто лет наука обогатилась новыми работами и материалами, и если в начале XX в. исследователь гностицизма имел в своем распоряжении лишь две-три дюжины книг и статей, посвященных этой теме, то в начале XXI в. ему приходится считаться со многими сотнями работ и десятками новых источников. Ссылочный аппарат, неизбежно разрастаясь, затрудняет чтение, но ведь (пока еще) никто и не брался утверждать, что чтение научной литературы должно быть таким же легким, как и чтение литературы художественной.

⁷ Нельзя забывать о том, что имеющийся теперь в распоряжении исследователя набор оригинальных гностических текстов случаен: оказавшиеся в наших руках сочинения из Наг Хаммади принадлежали частным библиотекам (чьим именно, мы не знаем), сведенным воедино, скорее всего, лишь тогда, когда потребовалось их спрятать (подробнее см.: Khosroev, 1995, 3–60; Хосроев, 1997, 13–100), и как любая частная библиотека не может дать полного представления о современной ее владельцу литературе (пусть даже и по одной узкой теме), но может только рассказать нам о его пристрастиях и, не в последнюю очередь, о его возможностях добыть ту или иную книгу (вспомним, как трудно было у нас получить книгу, изданную не массовым тиражом, еще четверть века назад), так и «библиотека из Наг Хаммади» дает нам лишь один незначительный, хотя и бесценный сегмент некогда обширной гностической литературы. Окажись у нас в руках другая гностическая «библиотека», наши рассуждения о гностицизме, вполне возможно, приняли бы иное направление.

⁸ Разумеется, с нехваткой источников и, как следствие, с нашим недостаточным знанием приходится считаться не только тому, кто изучает гностицизм, но и вообще каждому, кто занимается древностью. Так, например, Артур Дерби Нок, исследовавший проблему религиозно-философского обращения в античной культуре от Александра Великого до Августина, вынужден был так завершить свою книгу: «All of them we know *in part* und understand *in part*. <...> In the period in which we have, for a little, tried to live, the accidents of survival have left us bright patches of light here and there and but *fitful gleams to guide us from one to another*», подкрепив свое высказывание меткой и красивой цитатой из Виламовица-Мёлендорфа, который так говорил о состоянии источников по античной культуре в целом: «The tradition yields us only *ruins*. The more closely we test and examine them, the more clearly we see how ruinous they are; and out of ruins no whole can be built» (Nock, 1933, 270; курсив мой. — А. Х.). Эта выдающаяся работа недавно (правда, спустя три четверти века после своего выхода) стала доступной и в русском переводе (Нок, 2011).

⁹ Не оправдалась, к сожалению, надежда, высказанная полвека назад одним из самых больших знатоков религиозной жизни поздней античности («When the Gnostic texts from Nag Hammadi have all been made available, we may hope to know more about the origin and history of this wave of pessimism...»: Dodds, 1965, 18; курсив мой. — А. Х.), и имеющиеся теперь в нашем распоряжении свидетельства проливают по-прежнему немного света на эти вопросы. (Книга итальянского исследователя, заявленная как «История гностицизма»: Filogato, 1991, таковой не является.) Но сполна подтвердились ожидания другого великого знатока, что после публикации рукописей из Наг Хаммади наши традиционные представления о гностицизме могут измениться («a large corpus of Gnostic source material <...> may change the traditional picture of this religious phenomenon»: Jaeger, 1961, 54). — Замечу здесь, что заглавие моей книги «История манихейства» было дано не мной (ср.: «Находящиеся в нашем распоряжении источники не позволяют пока написать полную историю манихейства...») (Хосроев,

же попытался сделать еще один шаг в этом направлении, держа при этом в уме скептическую оговорку современника гностиков:

По поводу всего того, о чем будет сказано далее, мы не утверждаем, что дело обстоит именно так, как мы говорим, но мы рассказываем о каждом (событии) достоверно в соответствии с тем, как это нам в настоящий момент представляется (...περὶ τῶν λεχθησομένων διαβεβαλούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαίνόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου: *Sext. E., Pyrr. I. 4*).

Завершив эту работу, считаю своим приятным долгом выразить самую сердечную благодарность моим друзьям и коллегам в Петербурге и Мюнстере, которые на протяжении всей работы оказывали мне безотказную и разностороннюю помощь: Н. И. Николаеву, О. А. Кириковой, А. А. Савельеву, И. Х. Черняку, К. Олхаферу (K. Ohlhafer) и З. Рихтеру (S. Richter); я признателен А. И. Колесникову и Ю. А. Иоаннесяну за внимательное чтение рукописи на разных стадиях ее обсуждения в Отделе Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН и за высказанные ими замечания, а также сотрудникам издательства Е. М. Денисовой и Е. П. Чебучевой, подготовившим рукопись к печати. Не забуду, наконец, и фонд Ирины и Юрия Васильевых, благодаря дружеской поддержке которого книга эта быстро дошла до читателя; держателям этого фонда выражаю самую теплую признательность.

Моя особая благодарность фонду Бригитты и Мартина Краузе (Die Brigitte und Martin Krause-Stiftung), который на протяжении уже многих лет делает возможным мое ежегодное удобное пребывание в Мюнстере, тесное общение с немецкими коллегами и работу в библиотеках Мюнстерского университета (что является единственной возможностью читать и копировать новую научную литературу, которую вот уже более двух десятков лет, увы, перестали получать отечественные академические библиотеки, не делающие при этом никаких попыток как-то исправить это катастрофическое положение), и, конечно, самому профессору Мартину Краузе, который не только стоит у истоков изучения и издания рукописей из Наг Хаммади¹⁰, но и является тем «последним из могикан», который безукоризненно владеет материалом в самых разных областях коптологии, будь то литературные и документальные тексты, эпиграфика или искусство. Знакомство с ним (заочное уже более сорока лет и четверть века личное) и его безотказная помощь в немалой степени способствовали написанию этой книги, которая ему от всей души и посвящается.

2007, 8)), а издательством, и ее первоначальное название сохранено лишь в немецком оглавлении: «Aus der Geschichte des Manichäismus (Prolegomena)» (*ibid.*, 478). Такое название, разумеется, с другим объектом исследования, вполне подходит и к настоящей книге.

¹⁰ О роли, которую Мартин Краузе сыграл в этой области коптологии, см. теперь подробно (отвлекаясь от зачастую пристрастного изложения фактов маститым автором): Robinson, 2014, 2, 914–925; Index: *ibid.*, 1180–1182.

Глава 1

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ

Описанная в последнем эпитафическом «старинная картина», украшавшая московскую комнату в 30-е годы XX в., вполне могла бы находиться за без малого две тысячи лет до событий, изображенных Андреем Платоновым¹¹, в доме любого из тех христиан, которых современные исследователи вслед за ранними церковными ересиологами называют собирательным термином *гностики* (γνωστικῶν)¹².

¹¹ По всей вероятности, Платонов имел в виду рисунок, опубликованный в книге выдающегося французского астронома Камиля Фламариона (Flammarion, 1888, 163); предполагают, что он был нарисован самим автором, стилизовавшим его под средневековую гравюру (репродукцию см. на обложке). Рисунок не раз воспроизводился в русских изданиях начала XX в. и знаком мне с детства из школьного «Астрономического атласа», по которому в начале 40-х годов прошлого века училась моя мама.

¹² И хотя мы можем только предполагать, как именно выглядела «живопись» гностиков, поскольку от нее до нас почти ничего не дошло, у нас нет недостатка в письменных свидетельствах о том, что она существовала и что гностики, в целях наглядности и упрощения понимания своих космологических построений, охотно пользовались различными изображениями. Так, Ориген оставил нам подробное описание не дошедшего до нас рисунка (δίαγρᾶμμα), которым пользовались гностики-офиты (у Оригена: Ὀφίται; о них см. ниже: примеч. 579): на нем были изображены десять кругов (т. е. небес), через которые должна была пройти душа при своем вознесении (*Cels.* VI. 24 сл.; реконструкции этой «диаграммы офитов», значительно расходящиеся между собой, см., например, Chadwick, 1980, 338–339; Welburn, 1981, Witte, 1993, 142; ср.: Rasimus, 2009, pl. 1–9 с воспроизведением всех предыдущих реконструкций). — О том, что церковные христиане долгое время с подозрением относились к любым «изображениям», свидетельствует Евсевий: по его словам, «изображения Павла, Петра и самого Христа» (τὰς εἰκόνας Παύλου, Πέτρου καὶ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ), которые он сам видел, делались не по христианскому, а по языческому обычаю (ἐθνικῆ συνηθείᾳ) почитания благодетеля (*H. E.* VII. 18. 4), а уже Ириней осуждает последователей Карпократа за то, что «они имеют у себя даже какие-то изображения (imagines = εἰκόνας), одни нарисованные (depictas), а другие сделанные из иного материала» (*Adv. haer.* I. 25. 6; ср.: Eriph., *Pan.* 27. 6. 9–10; ср. ниже: примеч. 712 об изображениях Симона и Елены у симониан; а также: примеч. 866). Обзор свидетельств, относящихся к изобразительному искусству гностиков, и проблемы в целом см.: Finney, 1980, 434–454; Marksches, 2005, 100–121. — Столетие спустя манихеи, создавшие еще более сложные пантеон и космологию, уже не могли обходиться без такого «наглядного материала» (вспомним хотя бы одну из книг самого Мани под среднеперсидским названием 'rdhng [ārdahang] (= εἰκόν), представлявшую собой, скорее всего, своего рода альбом иллюстраций), который облегчал рядовому верующему понимание всех вертикальных (и даже трехмерных) конструкций манихейской мифологии (Klimkeit, 1982, 14 сл.; Хосроев, 2007, 80, примеч. 406; 82, примеч. 420; 84, примеч. 424). Не забудем и о том, что платоники, по свидетельству Лукиана, также пользовались нарисованными «геометрическими фигурами» (πινάκῳν τισι τῶν ἀπὸ γεωμετρίας σχημάτων καταγεγραμμένων) и даже моделью «глобуса вселенной» (σφαῖρα <...> πρὸς τὸ τοῦ παντὸς μέγεθος) (*Nigr.* 2), чтобы облегчить понимание космологических представлений, подобных тем, что были описаны Платоном в «Тимее».

И действительно, эти христиане, претендовавшие на обладание спасительным *знанием* (γνώσις) истинного Бога, недоступным, по их убеждению, прочим (прежде всего церковным) христианам¹³, и в силу этого только себя считавшие и «совершенными» (τέλειοι), и «избранными» (ἐκλεκτοί), и «бессмертными» (ἀθάνατοι), и «духовными» (πνευματικοί), и «живыми»¹⁴, именно так могли бы со всей наглядностью выразить свою тоску по Неведомому, свое страстное желание вырваться из оков земного, ущербного и гадкого, по их представлениям, мира с тем, чтобы, пробившись умом через видимое небо, увидеть там того *другого Бога*, который не причастен ни к творению этого мира, ни вообще к какому-то злу и несовершенству, и *познать* (γινώσκειν) совершенный, не постижимый для большинства, божественный мир и его устройство. Именно поэтому без устали задавали они самые разные вопросы (о природе высшего и этого миров, о происхождении и назначении человека и т. п.) и искали на них ответы:

...кто тот, который связал его? Или кто его освободит¹⁵? Что же такое свет? Или что такое тьма? Кто тот, который создал [землю]? Или кто такой Бог? Кто ангелы (ἄγγελος)? Или что такое душа (ψυχή) и кто такой Дух (πνεῦμα)? Или откуда голос и кто тот, который говорит?¹⁶ Или кто тот, который слышит? Кто тот, который наказывает? Или кто тот, который страдает? Кто тот, который породил подверженную гибели плоть (σάρξ)? И каково устройство (οἰκονομία)?¹⁷

В этой особенности (назовем ее безграничной пытливостью) гностиков¹⁸ и лежит их первое и главное отличие от современных им церковных христиан,

¹³ Противопоставляя эти два вида понимания христианства, следует помнить о том, что в основе и *гностического*, и *церковного* христианства лежала одна и та же вера в спасительную миссию Иисуса Христа: «...both Gnostic and Catholic recognize it as the foundation of their belief. They differ considerably about the nature of sin and defilement, they differ about the human body of Jesus and its nature, but they agree about the Divine Compassion and that its embodiment was found in Jesus the Saviour» (Burkitt, 1932, 41). Это отражающее самую суть проблемы утверждение (высказанное задолго до введения в научный оборот подлинных гностических текстов), с которым нельзя не согласиться, ставит все предположения о том, что гностики были носителями какой-то особой *религии* (см., например: Jonas, 1963; Rudolph, 1977; Pearson, 2004; подробнее см. ниже: примеч. 671), под большое сомнение.

¹⁴ Об этом «животворящем», возвращающем к Отцу знанию, которым могут обладать лишь те немногие, «чье совершенство (χωκ = τελειότης) Отец держал в себе» (*ЕвИст* 19. 4–5 (*ННС* I. 3)) и «чьё имя он знал заранее (ῥωαρπῆσαγνε = προγιγνώσκω)» (ibid. 21. 25–27), настойчиво говорит анонимный валентинианин: после тех, кто не обладал истинной мудростью, «пришли “малые дети” (ἡκοῦῖωνν), которым принадлежит знание (σαγνε = γνώσις) Отца, <...> они познали и были познаны <...> а те, кто способен получить учение, — это живые, и записаны они в книгу живых (ср.: *Псал* 68. 29)...» (ibid. 19. 27–30; 21. 3–5); ср. «малыи сии» (ἡκοῦεῖ) как самоназвание членов гностической общины в *АпокПетр* 78. 22; 79. 19; 80. 11 (*ННС* VII. 3); подробнее см. в главе 4.

¹⁵ Предшествующий текст сильно разрушен, но «его», скорее всего, относится к человеку, который находится в этом мире, как в «оковах»; см., например, трактат *Зостр* 3. 22–23 (*ННС* VIII. 1), где речь идет о настойчивом стремлении гностика вырваться из оков «чувственного (αἰσθητόν) мира (κόσμος)».

¹⁶ Эта довольно темная на первый взгляд фраза становится понятной при сравнении со свидетельством об учении Василида; Ипполит приводит такое его рассуждение по поводу библейских слов: «Да будет свет. И возник свет» (*Быт* 1. 3). «Откуда же возник свет? Из ничего (ἐξ οὐδενός). Не написано ведь (в Библии) откуда, но он возник только из голоса говорящего» (... ἐκ τῆς φωνῆς τοῦ λέγοντος; *Ref.* VII. 22. 3).

¹⁷ *СвИст* 41. 27–42. 7 (*ННС* IX. 3). Перевод текста, введение и комментарий см.: Хосроев, 1991, 161–180; 223–232.

¹⁸ Вызывавшей нескрываемое раздражение у Тертуллиана, который не раз противопоставляет «безграничному любопытству» (enormitas curiositatis) еретиков «праведное и разумное любопытство»

credo которых в полемике с оппонентами (прежде всего с последователями Валентина)¹⁹ так выразил в конце II в. великий церковный полемист Ириней Лионский:

Не переоценивай своего знания <...> и не ищи чего-то, что выше Творца, ибо ты не найдешь; ведь безграничен твой Создатель. И ты не должен придумывать над ним какого-то другого отца, как будто ты (уже) измерил его всего (scil. Создателя), как будто ты прошел через все его творение и рассмотрел всю его глубину, длину и высоту²⁰ <...> Итак, крайне неразумно, пренебрегая тем, кто воистину является Богом и который засвидетельствован всеми, искать выше него кого-то, которого нет и которого никто и никогда не возвещал²¹.

(*justa et necessaria curiositas*) подлинных христиан (*De anima* 58. 9); ср.: «Для нас нет никакой нужды в любопытстве после Иисуса Христа, и нет никакой нужды в исследовании после евангелия» (*nobis curiositate opus non est post Christum Iesum, nec inquisitione post evangelium: Praescr.* 7. 12); гнев Тертуллиана вызывали также их «бесплодные вопросы» (*questiones infructuosae: ibid.* 7. 7; ср.: *ITum* 1. 4): «“Откуда человек и как он возник (unde homo et quomodo)?” Или (вопрос) который недавно задал Валентин: “Откуда Бог (unde deus)?”...» (*ibid.* 7. 5) — по его убеждению, все эти вопросы еретики заимствовали у философов. Вспомним, что уже автор *ITum* (см. ниже: примеч. 212), полемизируя с какими-то (гностицизирующими; см. ниже: примеч. 663) оппонентами, упрекает их в том, что они своими «мифами и бесконечными родословными» не столько наставляют в вере, сколько вызывают у пастыи ненужные вопросы (1. 4, где ἐκζητήσεις, конечно, означает «вопросы, разыскания» или т. п. (*quaestiones* у Иеронима), а не «споры», как переведено в СП). — Гностики же, в свою очередь, как бы состязались с Платоном, некогда сказавшим, что «много есть блаженных зрелищ и поприщ в пределах неба (πολλὰ καὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐν τῷ οὐρανοῦ) <...> но занебесную область не воспел (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε ὕμνησέ πο...») никто из здешних поэтов, да и никогда не воспел по достоинству (κατ’ ἀξίαν)» (*Phaedr.* 247A, C), и, ставя подчас совсем неожиданные вопросы, не уставали искать, исследовать и «воспевать» эту «занебесную область».

¹⁹ Убеждая своих читателей в том, что только он смог достойно опровергнуть учение валентиниан, — а этого «его предшественники не смогли сделать», потому что не узнали их учения (*hi qui ante nos fuerunt <...> non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum*), — Ириней говорит: «Я показал, что *их учение содержит основные положения всякой ереси*» (*ostendimus doctrinam eorum recapitulationem esse omnium haereticorum*), и поэтому «те, кто опровергает их (должным образом), опровергают тем самым любую ересь» (*qui hos evertunt evertunt omnem haeresim: Adv. haer. IV Praef. 2*); ср.: «После того как опровергнуты учения последователей Валентина, повержено *все множество* еретиков» (*Destructio itaque his qui a Valentino sunt, omnis haereticorum eversa est multitudo: ibid.* II. 31. 1; ср. ниже: примеч. 571: *multitudo gnosticorum* в I. 29. 1). — Примерно в то же время Тертуллиан утверждает, что среди современных ему еретиков валентиниане были самыми многочисленными (*Valentiniani frequentissimum plane collegium inter haereticos: Adv. Val.* 1. 1); ср.: Fredouille, 1980, 24–27.

²⁰ Эта фраза переключается (если, конечно, перед нами не скрытая цитата Иридея из какого-то гностического сочинения) с описанием верховного Бога в валентинианском трактате, где автор, правда, далек от утверждения, что он «измерил и т. п.» Бога, а говорит как раз наоборот: «...никакой глаз не может видеть его, ничто телесное не может постичь его по причине его неисследимого величия (ср. τὸ μέγεθος τοῦ Βάθους καὶ τὸ ἀνεξιχνίαστον: *Iren., Adv. haer.* I. 2. 2 = *Eriph., Pan.* 31. 11. 5), его недостижимой глубины (Βάθος), его неизмеримой высоты и его безграничной ширины» (*ТрехТр* 54. 18–23 (*NHC* I. 5)); «он превосходит <...> всякое величие, всякую глубину (Βάθος) и всякую высоту» (*ibid.* 55. 20–26); ср. ниже: примеч. 417. — Отметим, что слово βάθος при описании гностических учений Ириней использует лишь в этом пассаже, в остальных случаях мы находим у него синонимичное βυθός; ср. βάθος καὶ βυθός как обозначение Бога у валентиниан (*Hippol., Ref.* VI. 30. 7); подробнее см.: Rousseau–Doutreleau, 1979, I, 176.

²¹ *Ordinem ergo serva tuae scientiae <...> neque super demiurgum requires quid sit, non enim invenies: indeterminabilis est enim artifex tuus. Neque tamquam hunc totum mensus sis et tamquam qui per omnem eum fabricam veneris et omne quod est in eo profundum (трудно сказать, какое слово, βάθος или βυθός (см. пред. примеч.), стояло в греческом оригинале) et longitudinem et altitudinem consideraveris, super ipsum alium excogites patres <...> Perquam itaque irrationale est, pratermittentes eum qui vere est deus et qui ab omnibus habet testimonium, quaerere si est super eum is qui non est et qui a nemine umquam adnun-*

Гностики (и в этом они ничем не отличались от любых других христиан) были убеждены в том, что *знание* о высшем Боге, об устройстве занебесного мира и о своем божественном происхождении может быть получено только при прямом божественном вмешательстве²² и только через божественное *откровение*²³ и, следовательно, тот путь к уяснению устройства мира и к достижению

tiatus est (Iren. *Adv. haer.* II. 25. 4; II. 10. 1). — Поколением раньше Иустин, полемизируя с Маркионом, восклицал: «Я не поверил бы даже самому Господу, если бы он стал возвещать другого бога, кроме Создателя» (αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐκ ἂν ἐπέισθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν: Iren. *Adv. haer.* IV. 6. 2; ср.: Eus., *H. E.* IV. 18. 9); см. также ниже в примеч. 64 цитату из *Adv. haer.* II. 26. 1. — Следуя за ересиологами, и остальные церковные христиане (как, впрочем, и современные исследователи, которые с трудом продираются, зачастую без успеха, через «леса гностиков», см. ниже: примеч. 576) вполне могли бы выразить свою оценку богословских и зависящих от них космологических построений гностиков словами гоголевского персонажа: «О, я знаю вас: если вы начнете говорить о сотворении мира, просто волосы дыбом поднимаются» (*Ревизор*, дейст. 1, явл. 1).

²² Анонимный гностический автор утверждает это такими словами: «Если тот, кто не познаваем по своей природе (φύσις) (scil. Бог), <...> пожелает дать знание (σαῦνε = γνῶσις), чтобы его смогли познать, он может (ἰκανός) (сделать это): у него есть (для этого) сила, т. е. его воля» (*ТрехГр* 55. 27–35 (NHC I. 5)); ср.: «в скрытой и непостижимой мудрости (σοφία) сберегает знание до конца <...> Бог Отец (πνοῦτε πῶτ), которого никто не нашел ни *своей* мудростью (σοφία), ни *своей* силой...» (ibid. 126. 10–24). Таким образом, знание — это дар Бога, и другой автор так говорит об этом: «Благовестие истины (πεγαγγέλιον ἴτινε) — это радость для тех, кто получил от Отца истины благодатный дар (ῥματ = χάρις) познать его...» (*ЕвИст* 16. 31–33 (NHC I. 3)); ср. *ТрехГр* 51. 4–5: «...благодатный дар рассказать о нем»; о том, что знание о высшем Боге можно получить лишь через его благодать (na enim gratia (χάρις) tantum sumus cognitionis (γνώσεως) tuae lumen consecuti), говорит и автор герметического трактата (*Ascl.* 41). — С тем, что Бог может быть познан людьми лишь тогда, когда он сам этого захочет, были, конечно, согласны и церковные христиане. Так, Иринея, толкуя в полемике с *гностиками* стих *Мф* 11. 27, утверждает: «Научил же Господь, что никто не может знать Бога, если (сам) Бог не научит, т. е. Бог не познается без Бога (deum scire nemo potest nisi deo docente, hoc est sine deo non cognosci (= μή γινώσκεσθαι) deum); но само то, что он познаётся, — это воля Отца: ибо познают его те, которым откроет Сын» (hoc ipsum autem cognosci eum, voluntatem esse Patris. cognoscent enim eum quibuscumque revelaverit Filius: *Adv. haer.* IV. 6. 4). — Разница между *гностическими* и *церковными* христианами состоит лишь в степени претензий на обладание истинным знанием и в самой силе желания проникнуть в понимание устройства и глубину божественного мира.

²³ Получение знания через *откровение* (либо во сне, либо в экстатическом видении или т. п.) хорошо известно всем религиям (о *видениях* в различных религиозных культурах см., например: Fenschkowski, 2003; ср.: Nock, 1933, 153–155); в христианской традиции этот *топос* надежно засвидетельствован уже в самых ранних сочинениях (см. ниже: примеч. 211 об ап. Павле; примеч. 999 об «Откровении» Иоанна; ср. также целый ряд «видений» (ὄρασις, visio) в «Пастыре» Гермы и т. д.). — *Гностики* не были исключением в этом ряду: вспомним хотя бы о том, что, по свидетельству Ипполита, Валентину было *видение* Логоса в образе ребенка (...ἑαροκέναι παῖδα <...> τὸν Λόγον: *Ref.* VI. 42. 2), или видение гностиком Марком «всевысочайшей Тетрады», которая «сошла на него в женском облике» (παννπερτάτην <...> Τετράδα κατεληλυθέναι σχήματι γυναικεῖῳ) и открыла ему тайнство происхождения мира, до сих пор никому из людей не открытое (Iren., *Adv. haer.* I. 14. 1; Hippol., *Ref.* VI. 42. 3); о том, что «видение» было основным способом получения знания гностиком, см., например, видения Петра в *АпокПетр* (см. ниже: глава 4), видение апостолов в *ЕвИуд* 37. 22 и видение (ὄρασις) самого Иуды Искариота (ibid. 44. 15 сл.; подробно см.: Хосровев, 2014) и т. д.; см. также ниже: примеч. 59 об unio mystica. Подателями откровения в гностических текстах, наряду с Христом, могли выступать и персонажи собственно гностической мифологии, например «великий ангел Элелеф» (*ИнАрх* 93. 8–9 (NHC II. 4)), «Сиф» (2*СлСиф* 49. 20 сл. (NHC VII. 2)) и т. д. — Важное место как средство получения сокровенного знания занимают «видения» и в герметических сочинениях, которые отражают религиозность, находящуюся на стыке философии и собственно религии (ср. след. примеч.), и в которых для этого используется, как правило, термин θέα, т. е. «(экстатическое) созерцание (божества)» (*Corp. Herm.* I. 6; X. 4 и т. д.; собрание примеров см.: Tröger, 1971, 60 сл.); эти тексты многое дают нам для понимания той духовной атмосферы, в которой зарождалась и получала свой неповторимый вид религиозность христианских *гностиков*. О герметических текстах и их месте в истории религиозно-философской мысли поздней античности см.: Festugière, 1944–1953; Fowden, 1986. — Об иной оценке «видения» в раннехристианских текстах см. ниже: примеч. 1364, 1365.

знания, который предлагали носители древней языческой мудрости, т. е. греческие философы, — путь долгого, всестороннего и рационального поиска истины²⁴, — оказывался для них, охотно пользовавшихся, тем не менее, философским языком²⁵, чуждым и неприемлемым²⁶. В конечном счете, здесь про-

²⁴ Традиция «научного» поиска истины в античном мире к этому времени имела за собой многовековую историю (ср., например, высказывание уже Демокрита о том, что «он предпочел бы найти одно научное объяснение (μίαν εἰρεῖν αἰτιολογίαν), чем стать персидским царем»: *Fr.* LVIII). На большом собрании примеров скрупулезному анализу того факта, что в Греции весьма рано «складывается убеждение в том, что познание истины ценно само по себе» (ср.: «...знание стремились получить (только) для того, чтобы знать, а не ради какой-то пользы» (διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι εἰδῶκα καὶ οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν): *Arist., Met.* 982b. 20–21), посвятил несколько страниц своей выдающейся книги мой учитель Александр Иосифович Зайцев (2001, 179–183); для Платона занятия философией — это каждодневный, тяжелый труд (πόνος), и подлинная философия, по его убеждению, не доступна тем, «кто не умеет упорно трудиться» (*Epist.* VII (340C — 341A; 344B)). — В свое время Эдуард Норден так *expressis verbis* сформулировал эту отличительную особенность греческой философской мысли: «Der Hellene suchte seine Weltanschauung *auf spekulativem Wege*: mit der ihn auszeichnenden Klarheit begrifflichen Denkens ließ er seinen νοῦς an die Pforten der Erkenntnis klopfen, sein Ziel war *intellektuelles Begreifen auf verstandesmäßigem Wege*, das *mystisch-ekstatische Element* ist wenigstens im Prinzip ausgeschaltet» (Norden, 1913, 97; курсив мой. — *A. X.*).

²⁵ *Гностики* (речь сейчас идет не о родоначальниках гностицизма, из сочинений которых до нас дошли только крохи в цитатах ересиологов, а о тех, кого лучше назвать их *эпигонами*: именно из-под их пера и вышло большинство имеющихся теперь в нашем распоряжении сочинений), совершенно очевидно, знали в той или иной мере отвергаемую ими (по крайней мере, на словах) греческую философию и литературу, но знакомство это не выходило, как правило, за пределы знания общих мест, усвоенных из различного рода доктринальных, философских «введений» (εἰσαγωγαί) или т. п.; подробнее об этой разновидности литературы, на которой по большей части и строилось расхожее философское образование в то время, см.: Festugière, 1949, 2, 345–362 (главное требование к такому учебнику: «Il faut que ce manuel présente une vue d'ensemble de tout l'objet en question»: 346); Chadwick, 1968; Dillon, 2000, 931; Хосроев, 1991, 75, 141–143. Поэтому несомненным остается тот факт, что всякий, кто обращался к христианству такого рода, должен был иметь за плечами хоть какое-то греческое образование («von der Elementarschule bis zur Philosophenschule»: Böhlig-Wisse, 1975a, 15), — иначе он рисковал ничего не понять в хитросплетениях гностических построений («Wer die griechische Schule nicht besucht hatte, konnte die gnostischen Texte weithin kaum verstehen; solche Texte verfassen konnte er auf keinen Fall»: *ibid.* 53). Другой современный исследователь так определил соотношение гностической мысли и философии: «...any influence which may have been exerted by any kind of Greek philosophy on Gnosticism was not *genuine* but *extraneous* and, for the most part *superficial*. We are dealing with the use of Greek ideas, often distorted or strangely developed, *in a context which is not their own*, to commend a different way of faith and feeling, not with a genuine growth of any variety of Gnosticism out of philosophy, whatever some ancient heresiologists may have thought» (Armstrong, 1978, 101; курсив мой. — *A. X.*; см. также: *id.*, 1992); о «поверхностном» платонизме гностиков ср. часто цитируемое высказывание Нока: «Gnosticism <...> “Platonism run wild”» (Nock, 1964 = 1972, 949); или, согласно другому его определению, мы имеем дело с «popular Greek philosophy (principally watered Platonism)...» (*ibid.*, 950); Джон Диллон, объединив гностические и герметические сочинения и «Халдейские орacula» как *subphilosophical phenomena*, назвал все это «Platonic underworld» (Dillon, 1977, 384). — О том, что гностики и гностицизирующие, получившие общее греческое образование (ἐγκύκλιος παιδεία; ср. ниже: примеч. 866 о Карпократе и Епифане; примеч. 58 о Валентине), не могли — так же, как и многие церковные христиане (например, Иустин, Климент, Ориген) — обойтись без инструментария греческой философии при создании своего богословия («...durent recourir à la philosophie dans l'élaboration de leur théologie») и что «в *этом отношении* гностическая ересь (l'hérésie gnostique) была предшественницей церковного христианства (le christianisme orthodoxe)», см.: Fredouille, 1980a, 213 (курсив мой. — *A. X.*). — Впрочем, далеко не все дошедшие до нас гностические сочинения свидетельствуют о знакомстве их авторов с философской культурой; об одном из таких текстов подробно пойдет речь в главе 4 (*АнокТемп*).

²⁶ По словам Вернера Йегера, различие этих подходов заключалось в том, что «new was the fact that philosophical speculation was used by them (христианами) to support a positive religion that was not itself *the result of independent human search of the truth*, like earlier Greek philosophies, but took as its point

тивостояли два разных типа знания²⁷ — философское (ἐπιστήμη), т. е. знание, которое получено в результате неустанного поиска истины²⁸, и религиозно-

of departure *a divine revelation contained in a holy book, the Bible*) (Jaeger, 1961, 47; курсив мой. — А. Х.); ср. определение Нордена выше: примеч. 24.

²⁷ Следует иметь в виду, что ко II в. н. э. в духовной жизни греческого мира произошла коренная переоценка ценностей: внешний мир (κόσμος) перестал быть предметом философского (научного) интереса (см.: Festugière, 1944, 1, 1–18 в главе «Le déclin du rationalisme»). «Peu à peu l'ancien rationalisme grec qui <...> avait libéré la pensée scientifique de la gangue du mythe et de l'apocalypse, cédait la place à la disposition bien différente où tout à la fois on se défiait de la raison et se confiait en des moyens de connaissance étrangers à la raison...»: *ibid.*, 5); человек обратился к своему внутреннему миру (впрочем, ср. уже Plato, *Phaedr.* 229E ниже в примеч. 73), сосредоточив все внимание на себе самом и на стремлении достичь *спасения*: сама философия все более смыкается с религией («a salient feature uniting all (философские) schools is certainly a concern with personal salvation and with man's relation to divinity, whether personal or impersonal...»: Dillon, 2000, 932; ср. «It is a common place that philosophy under the Empire manifests an increasing tendency to concentrate on the spiritual advancement of individuals and to use such terms as *soteria*»: Nock, 1936, 609; ср.: *id.*, 1933, 179 сл.). В это время увлечение философией охватывает уже широкие слои общества, в той или иной степени затронутые греческой культурой; границы между философскими школами размываются и происходит их сближение (преимущественно синтез платонизма и стоицизма); недаром на рубеже II и III вв. Климент отказывается уже различать философские школы, предпочитая говорить о философии вообще: φιλοσοφίαν δὲ οὐ τὴν Στοικὴν λέγω οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειον τε καὶ Ἀριστοτελικὴν, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἐκάστη τῶν αἰρέσεων τούτων καλῶς (ср. ниже в примеч. 58 слова Иустина: *2Apol.* 13. 4) <...> τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί (*Strom.* I. 37. 6); см. также: Хосроев, 1991, 73–75. Основной целью философии становится постижение божества, о чем, например, свидетельствует вопрос иудея Трифона, обращенный к Иустину: «Разве не о Боге рассуждают постоянно философы <...> Разве не дело философии исследовать божественное?» (οὐχ οἱ φιλόσοφοι περὶ θεοῦ τὸν ἅπαντα ποιοῦνται λόγον <...> οὐ τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας ἐξετάζειν περὶ τοῦ θεοῦ: *Iust., Dial.* 1. 3); ср. красноречивое высказывание неоплатоника Порфирия: «Ибо должно верить, что единственным спасением является обращение к богу» (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνῃ σωτηρία ἢ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή: *Ad Marc.* 24), а также его воспоминания о своем учителе Плотине, для которого «цель созерцания состояла в том, чтобы соединиться и приблизиться к Богу во всем» (τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκόπος ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσθαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ: *Vit. Plot.* 23 (15–16)); ср. ниже: примеч. 35 о мистическом опыте Плотина. — Этот «закат рационализма» привел и к иному отношению к миру и месту в нем человека; см. подробнее: примеч. 245, 246.

²⁸ Плотин, полемизируя с образом мысли и ритуальной практикой своих оппонентов-гностиков (о них см. ниже: примеч. 558 сл.), саркастически подчеркивает их принципиальное отличие от философов: гностики вместо того, чтобы пытаться постичь природу высших сил (τὰ ἐπάνω) чисто философским путем, обращаются к ним в своих заклинаниях (ἐπαοιδάς), думая, что при помощи «этих песнопений, звуков, вздохов, пришептываний и т. п. (μέλη καὶ ἦχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμῶδες τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα), которые, как написано в их сочинениях, обладают магическим воздействием (μαγευεῖν γέγραπται)», они смогут заставить эти силы их слушаться (ὀλοκοῦεῖν); утверждая, что болезни — это демоны (τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι), они уверены в том, что могут изгнать недуги (т. е. демонов) не умеренностью и благопристойностью (σωφροσύνη καὶ κοσμίᾳ), как говорят философы (καθάπερ οἱ φιλόσοφοι λέγουσι), а именно этими заклинаниями (ταῦτα ἐξαερεῖν λόγῳ); сам Плотин, выступая против такой «народной медицины», уверен в том, что болезни не имеют к демонам никакого отношения, но у каждой есть своя вполне конкретная причина (αἰ νόσοι τὰς αἰτίας ἔχουσιν), будь то тяжелый труд, излишества, нужда (ἢ κομιάτους ἢ πληρονοίας ἢ ἐνδείας) и т. п., и эту причину нужно только установить; завершая свою инвективу, Плотин так характеризует подлинную философию (τὸ μὲν παρ' ἡμῶν εἶδος φιλοσοφίας): своей целью она имеет, наряду с другими благами, достижение простоты поведения вместе с чистотой помысла (τὴν ἀπλότητα τοῦ ἤθους μετὰ τοῦ φρονεῖν καθαρώς), благочестия, а не гордыни (τὸ σεμνόν, οὐ τὸ αὐθάδες), разумной смелости (τὸ θαρραλέον μετὰ λόγου; scil. в исследовании) вместе с большой твердостью, рассудительностью и величайшей осмотрительностью (μετ' ἀσφαλείας πολλῆς καὶ εὐλαβείας καὶ πλείστης περιωπῆς)... (*Enn.* II. 9. 14 (1 сл.)). — Заклинания и проч., о которых говорит Плотин, находим теперь в гностических сочинениях, бывших в ходу у гностиков в школе Плотина; когда Плотин читал в этих книгах (или слышал) такие молитвы, как, например: «Ты — великий Армедон <...> Аутоир, Берифей, Иригенаор, Оримений, Арамен, Алфлегес, Илилиуфей, Лаламей, Йефей, Ноифей» (*Allog* 54. 11 сл. (*NHC* XI. 3);

мистическое, основанное на внезапном озарении (γνώσις τοῦ θεοῦ)²⁹, которое могло быть достигнуто только таким (или подобным ему) путем:

Вышел я³⁰ из своего обычного состояния³¹ и пришел в сильное волнение; обратился я внутрь себя самого и увидел свет, [который окружал] меня, и благо (ἀγαθόν), которое было во мне, и стал я богом. <...> Возрадовался я весьма, оказавшись в великом свете и на блаженном (μακάριος) пути, ибо то, что я удостоился увидеть, и то, что удостоился услышать, подобает (видеть и слышать) только великим силам <...> Увидел я благого (ἀγαθός), божественного Самородного (αὐτογενής) и Спаси-

ср. другой набор имен в *СтелСиф* 126. 3 сл. (*ННС* VII. 5)), то, очевидно, его ухо, воспитанное на греческих созвучиях, воспринимало эти варварские имена, лишённые к тому же характерных греческих окончаний, не иначе, как только «звук, вздохи и пришептывания». — Вспомним и психологически правдоподобный рассказ Лукиана о том, как исходящие из уст пророка «бессмысленные слова, напоминающие еврейские или финикийские», повергали в религиозный экстаз слушателей, значение этих слов не понимающих (ὁ δὲ φωνὰς τινας ἀσήμους φεγγόμενος, οἷαι γένοιτο ἄν Ἑβραίων ἢ Φωνίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους...: *Alex.* 13).

²⁹ Уже у апостола Павла мы находим высказывание о том, что γνώσις нельзя получить без вмешательства Бога: после того, как наступила «полнота времени» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) и Бог послал своего Сына для искупления, человек освободился от рабства «вещественных начал мира» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (*Гал* 4. 4–5): «тогда, не зная Бога (τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεόν), вы были в рабстве у богов, которые вовсе и не боги по природе (φύσει), но теперь, познав Бога, а лучше (сказать), будучи Богом познаны...» (νῦν δὲ γνόντες θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ...: *ibid.* 4. 8–9; ср. *1 Кор* 13. 12: ... καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη (Богом)); конечно, залогом получения такого знания не является «философский поиск»: εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι· εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ (*1 Кор* 8. 2–3); ср. молитву к Богу о получении «духа мудрости и откровения для познания его» (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ: *Ефес* 1. 17). — Заметим, что понятие ἐπιστήμη в языке Павла, как и во всем Новом Завете, отсутствует. — Платон же мог использовать γνώσις (с оттенком «познание») и ἐπιστήμη как синонимы (ср. ἐπιστήμη γιγνώσκει: *Res.* 478A; ср., однако, «мы познаём» (γιγνώσκομεν) и «мы знаем» (ἐπιστάμεθα): *Theaet.* 196D), противопоставляя им незнание (ἄγνοια, ἀγνωσία: *Res.* 477A–B), но понятие γνώσις τοῦ θεοῦ у него не встречается (Norden, 1913, 93, примеч. 1); согласно Платону, «занебесную область» (τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον), эту подлинно существующую неосозаемую сущность (ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα), которую в состоянии созерцать лишь ум, кормчий души (ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ), может постигнуть только «истинное знание» (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος: *Phaedr.* 247C). Ср. в герметическом трактате, где автор, противопоставляя αἰσθησις и γνώσις, говорит: «Гносис же — это венец знания, а знание — дар Бога» (γνώσις δὲ ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ τέλος, ἐπιστήμη δὲ δῶρον τοῦ θεοῦ: *ibid.* X. 9); ср., однако: «... знание это нечто, что происходит от гносиса» (τεπιστήμη οὐ γενναὶ τῆ γνῶσις τε: *Аскл* 66. 11–13 (*ННС* VI. 8)); см. также довольно неожиданное ἐπιστήμη (вместо ожидаемого γνώσις) в обращении апостолов к Христу в одном гностическом тексте: «... дай нам дух знания (ἐπιστήμη)» (*ПослПетр* 140. 4–7 (*ННС* VIII. 2); перевод текста и комментарий: Хосроев, 2014а). — Напомню, наконец, слова Рудольфа Бультманна о смысловом различии терминов: «While γινώσκειν is for the Greeks the cultivated methodical activity of the νοῦς or λόγος, fulfilled in science and particularly philosophy, the γνώσις of the Gnostic, both as process and result, is a χάρισμα which is given by God to man» (Bultmann, 1964, 694 (b); курсив мой. — *A. X.*); ср. ниже: примеч. 622 сл. о терминах «гносис» и «гностики» у Климента Александрийского.

³⁰ Речь идет о восхождении Аллогена (*ННС* XI. 3) в экстатическом видении на небо в сопровождении божества Иуил (ΙΟΥΗΛ), где ему открывается знание (γνώσις) тайн божественного мира; ту же роль играет Иуил и в трактате *Зостр* (*ННС* VIII. 1). Об этом персонаже см.: Scopello, 1981. — Подобное мистическое переживание описано и в *ЛарСим* 1. 14–17 (*ННС* VII. 1): «И отделилась моя мысль от тела (σῶμα) тьмы, как (это бывает) во сне. И услышал я голос, говорящий мне...»; когда видения закончились, «пробудился я, Сим, как от глубокого сна» (41. 21–23).

³¹ Сочетание [α]ϊεῖρ̄ εὐ[ολ], которое все исследователи текста переводят как «я бежал» («I fled»: Turner v: Hedrick, 1990, 207; King, 1995, 115; «je m'enfuis»: Scopello v: Funk et al., 2004, 205; «Ich machte mich davon»: Funk, 2003, 777), имеет здесь, вне сомнения, более сильное значение, а именно: «я вышел из себя», т. е. «пришел в состояние религиозного восторга» или т. п.; ср. ниже: ἐυεῖρόμενος у Платона в примеч. 35.

теля (σωτήρ), который является тримужским совершенным (τέλειος) ребенком, <...> (увидел я) зон (αἰών) Барбело³², полный божественности, (увидел) первоначало (ἀρχή) Того, кто не имеет начала (-ἀρχή), невидимого (ἀόρατον) трисильного Духа (πνεῦμα), (увидел) Полноту (πλήρη), которая выше совершенного (τέλειος). И после того, как я был вырван³³ вечным светом из той одежды (ἔνδυμα)³⁴, которая была на мне, и вознесен до святого места (τόπος), образ которого не может быть явлен в этом мире (κόσμος), увидел я тогда все то, о чем слышал, и восславил я все это и встал прочно на своем знании (γνώσις)...³⁵

Будучи уверены именно в таком и никаком другом способе достижения истины многие из гностиков охотно подписались бы (не менее охотно, впрочем, это сделали бы и многие из церковных христиан) под словами анонимного проповедника³⁶, обращающегося к своим единомышленникам с разоблачением лживого методов философов (прежде всего стоиков и эпикурейцев³⁷) и предлагающего им иную «основу знания»:

³² О понятии «зон» см. ниже: примеч. 322; о Барбело: примеч. 571, 1229.

³³ За глаголом τωρῆ в греческом оригинале, совершенно очевидно, стояло ἀρπάξω в том значении, в каком его использовал Павел в рассказе о «восхищении» его до третьего неба (2Кор 12. 2–4); см. ниже: примеч. 211.

³⁴ «Одежда» — обычный эвфемизм для обозначения тела; см. ниже: примеч. 148.

³⁵ Аллог 52. 8–12; 57. 32–39; 58. 12 сл. (NHC XI. 3). Не забудем, что только что цитированный трактат (или его разновидность) был в обращении у гностиков, посещавших школу Плотина (см. ниже: примеч. 564); между тем, сам Плотин, которого называли «the father of Western mysticism» (о его мистическом опыте см.: Porph., *Vit. Plot.* 23, а также: Rist, 1967, 213–230), так описал одно (а их, по словам Порфирия, было четыре) из своих мистических переживаний: «Часто отрешаясь от тела в себя самого (πολλάκις ἐγεύρομενος εἰς ἑαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος), оказывался я внутри себя (γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἑαυτοῦ δὲ εἴσω); оставив все прочее снаружи, видел я столь великую, достойную удивления красоту и верил, что в этот момент я принадлежу лучшему уделу, ощущал я наилучшую жизнь и становился одним с божеством (τῷ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος) <...> после же этого состояния (пребывания) в божестве (μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν), спустившись от (чистого) ума к (простому) рассуждению (εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς), оказывался я в затруднении...» (*Enn.* IV. 8. 1 (1–8); см. выше: примеч. 23 и ниже: примеч. 59 об *unio mystica*). Сходство обоих переживаний, в результате которых мистик уподобляется божеству, очевидно, но очевидно и различие: *философа* приводит к этому напряженная работа внутреннего я, чисто *философский поиск* божества («in a sober and reflective manner»: Narbonne, 2001, 70), и для этого ему не требуется никакого вмешательства потусторонних сил — (см. слова Порфирия о том, что Плотин достигал состояния единения с Богом «невыразимой энергией созерцания (τοῦ σκόπου τοῦτου ἐνεργεία ἀρήτω), а не при помощи внешней силы (οὐ δυνάμει)»: *Vit. Plot.* 23 (17–18); ср.: Dodds, 1947, 58 о том, что у Плотина «*unio mystica* <...> is attained not by any ritual invocation <...> but by an inward discipline of the mind», противопоставляя этому подходу *теургическую* практику, — *гностику* же необходимо участие Бога через откровение свыше, через посредничество ангельских или т. п. сил (ср. выше: примеч. 28). — Поэтому Эрик Робертсон Доддс совершенно справедливо увидел в них скорее (философизирующих) *визионеров*, нежели подлинных философов: «... I am inclined to see the Gnostic teachers less as “philosophers” in any modern sense of the word than as natural myth-makers and visionaries, men of the stamp of Swedenborg and William Blake» (Dodds, 1965, 19, примеч. 1). Замечу, что Доддсу были известны лишь несколько подлинных, но поздних гностических текстов (например, «Пистис София»), у авторов которых философский дух (как, конечно, и знание античной культуры), присутствовавший в учениях родоначальников философского гностицизма, уже основательно выветрился, уступив место избыточному мифотворчеству и ритуализации (см. ниже в примеч. 309 замечание Кейси).

³⁶ В трактате *ПремИХ* нижеприведенные слова произносит не анонимный учитель по имени Евгност, а сам Спаситель, обращаясь к ученикам (*BG* 3: 80. 4 сл.; *NHC* III. 4: 92. 7 сл.); о *ПремИХ* и о его отношении к *БлЕвг* см. ниже: примеч. 1148.

³⁷ Пэррот предложил датировать трактат I в. до н. э. на том основании, что в нижеследующей цитате автор не упоминает платоников, а такое было возможно лишь тогда, когда платонизм еще не играл той роли, которую он получил столетие спустя (Parrott, 1988, 154–155). — Ни с датировкой,

Я хочу, чтобы вы знали, что любой человек, рожденный от сотворения (καταβολή) мира (κόσμος) и до настоящего времени, оказывается полным ничто, когда он ищет Бога (и старается понять) кто он или каков он³⁸, — не нашли его эти (люди)³⁹. Самые мудрые среди них гадали по поводу истины (исходя) из управления (διοίκησις) миром (κόσμος)⁴⁰, — и гадание⁴¹ это не достигло истины. Ибо (γάρ) об управлении (διοίκησις) (миром) все философы (φιλόσοφος) высказывают три взгляда — поэтому-то они и не согласны (συμφωνέω)⁴². Некоторые (γάρ) из них⁴³ утверждают, что мир (κόσμος) был

ни с ее объяснением я согласиться не могу; впрочем, позднее во вступлении к изданию самого текста автор уже существенно «омолаживает» датировку: «no later than the first century C. E.» (id., 1991, 5).

³⁸ Ту же мысль, но с другим ответом находим у анонимного раннехристианского автора: «Ведь кто вообще из людей знал, что такое Бог, прежде чем он (scil. Сын) не пришел» (τίς γάρ ὄλως ἀνθρώπων ἤπίστατο, τί ποτ' ἐστὶ θεός, πρὶν αὐτὸν ἔλθειν; *Diogn.* 8. 1), и далее: «никто же из людей не видел (Бога) и не познал его (οὐτε εἶδεν οὐτε ἐγνώρισεν), он сам себя открыл; а открыл он (себя) через веру, которой одной дозволено видеть Бога» (ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ἢ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συνηχώρηται: *ibid.* 8. 5), т. е. Бога можно постичь только после явления Иисуса Христа через веру, которая делает ненужными все ухищрения философов; см. ниже в примеч. 474 цитату *Diogn.* 8. 2, а также ниже в этой же цитате из *БлЕвг* о том, что Бога истины можно открыть только при помощи *другого* взгляда.

³⁹ Невозможность постичь Бога только «мудростью человеческой» (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων), которая является лишь «мудростью века сего» (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου), отстаивал уже апостол Павел; подлинная вера и мудрость, по его убеждению, может быть основана только «на силе Бога» (ἐν δυνάμει θεοῦ: *1 Кор.* 2. 5–6); см. также выше: примеч. 17. — О том, что человеку (ως <...> φύσιν ἀνθρώπινην ἔχομεν: *Тим* 29D) крайне трудно получить верное представление «о Создателе и Отце всего» (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα <...> τοῦ παντός εὑρεῖν τε ἔργον...: *ibid.* 28C), рассуждал уже Платон, и это его определение в первые века новой эры стало расхожим местом и у платонических философов (Alc., *Didasc.* 27. 1; Цельс: Orig., *Cels.* VII. 42), и у герметических авторов, и у церковных христиан (Iust., *1 Apol.* 26. 5; Clem., *Strom.* V. 78. 1; V. 92. 3; Min. Fel., *Octav.* 19. 14 (in *Timaeo*...)), и у христианских гностиков; об использовании этого пассажа Платона в греко-римской религиозно-философской литературе первых веков н. э. с многочисленными примерами см.: Nock, 1962; ср. также старое замечание Нордена: тот, кто собрал бы «die Zitate und Reflexe dieser Worte Platons», мог бы написать целую книгу о воздействии космологии платоновского «Тимея» на последующую религиозно-философскую мысль (Norden, 1913, 84–85).

⁴⁰ В комментарии к *Corp. Herm.* I. 9 (цитату см. ниже: примеч. 47) Франц Кюмон со ссылками на параллельные тексты замечает: «La διοίκησις τοῦ κόσμου est une expression courante chez Stoïciens pour «le gouvernement du monde»» (Nock—Festugière, I. 20, примеч. 27).

⁴¹ γαντή перевожу в этом контексте как «гадание»; подробно об этом понятии см. ниже: примеч. 480.

⁴² О том, что различные ответы на один и тот же вопрос свидетельствуют об отсутствии во всех этих ответах истины, см., например, Sext. E., *Math.* IX. 29: «Ибо многообразие ответов означает незнание всей истины (τὴν ἀγνώσιαν τοῦ παντός ἀληθοῦς), таким образом, хотя и существует множество способов постижения Бога (τῆς τοῦ θεοῦ νοήσεως), ни один из них не достиг истины». — Иное объяснение, но вполне согласное с объяснением автора *БлЕвг*, дают церковные авторы: философы хотели получить знание о Боге «не от Бога, а каждый сам по себе» (οὐ παρὰ θεοῦ <...> παρ' αὐτοῦ ἕκαστος), поэтому-то они, высказывая различные мнения (ἄλλος ἄλλως) не смогли «постичь истину» (νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν: Athenag., *Leg.* 7. 2). — В отличие от философов, которые не согласны между собой (ἀσύμφωνός ἐστιν ἡ γνώμη κατὰ τοὺς φιλοσόφους; Theoph., *Autol.* III. 5), только пророки и евангелия, «вдохновенные одним Духом Бога» (ἐνὶ πνεύματι θεοῦ), говорят в согласии друг с другом (*ibid.* III. 12); также и Татиан, обращаясь к философам, обвиняет их в том, что они, проповедуя учения, не согласные друг с другом, ополчаются на «согласных» (scil. на христиан) (στασιώδεις δὲ ἔχοντες τῶν δογμάτων τὰς διαδοχὰς ἀσύμφωνοι πρὸς τοὺς συμφωνοῦς ἑαυτοῖς διαμάχεσθε: *Orat.* 25. 2).

⁴³ Нужно подчеркнуть, что, в отличие от церковных полемистов II—III вв., которые в своем споре с философами приводят, как правило, их имена (например: Clem., *Protr.* 64. 1–2 и 66. 1–4, где автор перечисляет мнения почти двух десятков философов, называя каждого по имени; ср.: Tat., *Orat.* 2–3; Athenag., *Legat.* 6; 19; Theoph., *Autol.* II. 4; III. 2; Min. Fel., *Octav.* 19) или, по крайней мере, называют философские школы (Iust., *Dial.* 2. 2: цитату см. ниже: примеч. 477), ни в этом, ни в других дошедших до нас гностических сочинениях мы не найдем никакого упоминания ни имен оппонентов, ни названия их школ (исключение *СвИст* 56. 1 сл. (*НHC* IX. 3); см. ниже: примеч. 299). — О том, что апостол Павел и авторы его круга избежали называть имена своих оппонентов и ограничивались лишь неопределенным титес (например: *Рим* 3. 3, 8; *1 Тим* 1. 3; 6. 10), что было также обычным и для Игнатия (*Еф.* 7. 1; 9. 1: ἔγνων δὲ παροδεύσαντάς τινας ἐκεῖθεν, ἔχοντας κακὴν διδασχὴν...; *Smyrn.* 2. 1: ἄπιστοί τινες),

приведен в движение (ἄνω) сам собой⁴⁴; другие — что (миром управляет) Промысел (πρόνοια)⁴⁵; третьи (считают) — Судьба⁴⁶. <...> Из этих трех взглядов⁴⁷ ни один не принадлежит истине. <...> Так вот (οὖν), тот, кто может освободиться от этих трех (ложных) взглядов, о которых я сказал выше, и при помощи *другого* взгляда открыть Бога истины (ἀλήθεια) и во всем согласиться (συνφωνέω) относительно него, тот окажется бессмертным (ἀθάνατος), хотя и пребывает среди смертных людей⁴⁸.

см.: Martin, 1973, 20–21. — При этом следует заметить, что традиционная датировка посланий Игнатия (110–117 гг.) в последнее время опять подвергается сомнению в пользу более позднего времени (160–170) и их неподлинности; см., например, Hübner, 1997.

⁴⁴ За неуклюжим сочетанием πῦαγαγε ἴηνοα ζήτοοτῆ ἴηνοα, букв.: «он был водим через себя самого», вне сомнения, стояло греческое κατὰ αὐτοματισμόν (= αὐτοματισμῶ); ср., например: τὰ πάντα αὐτοματισμῶ διοικεῖσθαι (Theoph., *Autol.* III. 7); см. также полемику Плотина с теми, кто считает, что «сущее управляется само собой» (τὰ ὄντα <...> τῷ αὐτομάτῳ διοικεῖσθαι: *Enn.* VI. 9. 5); см. ниже: примеч. 47. Ср.: «Другие говорят, что существующее (возникло) само (...νοῦπετῆροσ οὐαεετῆ)» (*TrexTr.* 109. 20–21 (NHC I. 5)).

⁴⁵ Ср.: «Некоторые говорят, что существующее (pl.) существует благодаря промыслу (πρόνοια)» (*TrexTr.* 109. 7–9).

⁴⁶ Сочетанию πετνηεωπε, «то, чему суждено случиться», в другой версии трактата соответствует εἰσαρμένη (ἐπιαρμένη[ни]) (*BlEvz* 1. 22–23 (NHC V. 1)), а в третьей разновидности текста достаточно темному слову τεφонт (*ПремIX* 81. 11 (BG 3)), за которым, вероятно, следует видеть слитное написание формы тетзонт, букв. «та, которая приближается» (ζωνт = ἐγγίζω), где женский род обусловлен ж. р. греч. εἰσαρμένη, переводом которого эта форма является (Parrot, 1991, 181: Endnote 2); ср. также: «Другие говорят, что существующее — это то, чему суждено случиться (...πετνηεωπε)» (*TrexTr.* 109. 15–17), и διοικητις αὐτῶν (scil. семи планет) εἰσαρμένη καλεῖται (*Corp. Herm.* I. 9; ср. выше: примеч. 40 и ниже: примеч. 1395 к Clem., *Exc. Theod.* 68. 1–70. 1); также и Плотин уличает в заблуждении тех, кто думает, что «сущее управляется судьбой» (τὰ ὄντα τύχη <...> διοικεῖσθαι: *Enn.* VI. 9. 5).

⁴⁷ Тесную параллель этому перечню мнений философов находим у Ипполита при изложении эпикурейского учения: Эпикур, признавая Бога «вечным и нетленным», утверждал, что «нет ни промысла, ни судьбы, но все возникло само собой» (καὶ ὅλας πρόνοια μὴ εἶναι μηδὲ εἰσαρμένην, ἀλλὰ πάντα κατὰ αὐτοματισμὸν γίνεσθαι: *Ref.* I. 22. 3; ср. Theoph., *Autol.* III. 2: Ἐπίκουρον τὸ δογματίζειν μὴ εἶναι πρόνοιαν); ср. Ps.–Clem., *Hom.* IV. 12. 3 сл.: одни признают судьбу (εἰσαρμένην), другие отрицают промысел (ἀπρονόητον φορὰν εἰσηγῶνται), как если бы все возникло само (αὐτομάτως). — Автор *TrexTr.* относит учение о «промысле» и «судьбе к двум различным философским школам, но, например, в учении стоиков оба понятия были тесно связаны между собой; ср. Hippol., *Ref.* I. 21. 1: стоики считали «что началом всего является Бог <...> а его Промысел пронизывает все (διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ); они же утверждали, что все находится под властью судьбы (καθ' εἰσαρμένην)» (об учении стоиков ср.: Just., *1Apol.* 43. 2 и *2Apol.* VII. 6; Diog. Laert. VII. 149: καθ' εἰσαρμένην ἀνάγκην πάντα γίνεσθαι; о стоике Хрисиппе: κόσμον <...> προνοία τοῦτον διοικεῖσθαι (Sext. E., *Math.* 7. 434)); ср.: *Corp. Herm.* I. 19 о том, что Промысел действует посредством Судьбы (ἢ πρόνοια διὰ τῆς εἰσαρμένης <...> ἐλοήσατο). — Солидный комментарий к философскому контексту этого пассажа см.: Tardieu, 1984, 349–353; Pasquier, 2010, 7–14.

⁴⁸ *BlEvz* 70. 3–71. 13 (NHC III. 3); далее следует изложение апофатического богословия; текст и комментарий см. ниже: приложение 1 к этой главе. Подробнее о *BlEvz* см. ниже: примеч. 434, 1089, 1185. — Еще один гностический автор, отталкиваясь от Гесиода (ἦτοι μὲν πρόπιστα χάος γέμετ'...: *Theog.* 116 сл.), не называя, правда, его по имени, полемизирует с греческими мифологическими представлениями о происхождении мира, начиная свой трактат такими словами: «Поскольку все, и боги мира, и люди, утверждают, что ничего не существовало до (возникновения) Хаоса (χάος), то я покажу (ἀποδείκνυμι), что все они заблуждались (πλανῶ), не зная устройства (σύστασις) Хаоса», думая, что «он — это некая Тьма», которая «происходит из Тени (ζῆλις = σκία)...» (*ПрМир* 97. 24 сл. (NHC II. 5)); далее он предлагает *иной* миф о происхождении мира (в котором отчетливо видны отголоски гесиодова мифа: νοῦν в 99. 1 = τάρταρος (*Theog.* 119); какε в 97. 3 = ἔρεβος в *Theog.* 123; ἔρας в 109. 2 и *Theog.* 120; ср. также: Ar., *Av.* 693 сл.: первичным был Свет, который «безмерен и повсюду», а «за его пределами Тень, называемая Тьмой» (*ПрМир* 98. 25–27; ср.: *Быт* 1. 3–4); автор утверждает, что «материя возникла из Тени» (ἐγὼν (ὄλη) πῦαεωπε εἶνοα ζῆ εαεεε: *ibid.* 99. 19–20) в результате ошибки высших сил (таким образом, материя оценивается отрицательно), и тем самым имплицитно возражает тем философам, которые утверждали, что «материя совечна Богу» (см. ниже: примеч. 52). — Трудно сказать, с какой именно мифологемой спорил наш автор, говоря о происхождении Хаоса/Тьмы из Тени, но Ириней свидетельствует о том, что, согласно учению валентинян, за пределами Света и Плеромы (ἔξω γὰρ φωτός <...> καὶ πληρώματος) была «Тень и Пустота» (σκία καὶ κένωμα) —

Другой гностический автор, подробно описывая природу «благого и совершенного» Бога в терминах, которыми уже до него постоянно пользовались греческие философы, скрыто полемизирует именно с ними, и, хотя он никак их не называет, любому, кто читал эти тексты и имел хоть какое-то знакомство с греческой философской культурой, было вполне понятно, что свою полемику он направлял прежде всего против платоников, хорошо при этом владея их понятийным аппаратом:

Нет у него (scil. Бога) никакого изначального (ἀρχαῖος) образца⁴⁹, которым бы он пользовался во время творения, ему подражая⁵⁰; нет у него никакой усталости при творении⁵¹; нет в его распоряжении никакой материи (ὕλη), из которой он со-

разумеется, тень предполагает наличие света, т. е. свет первичен — и именно в Тени произошло творение видимого мира из материи ((ὕλη) ἐξ ἧς ὁδε ὁ κόσμος συνέστηκεν: *Adv. haer.* I. 4. 1–2); учение о «Тени и Пустоте» (где Тень является синонимом Тьмы; ср. ἐν τῷ σκότει καὶ τῷ κενώματι: *ibid.* I. 4. 2) эти гностики, по словам Иринея, заимствовали у Демокрита и Эпикура (*Adv. haer.* II. 14. 3). О том, что пассаж *ПрМир* 97. 24 сл. свидетельствует о знании автором иной, нежели Гесиод, космологической литературы (в частности, Парменида), см.: Mansfeld, 1981. — Миф Гесиода (о его аллегорическом философском толковании в первые века н. э. см.: Festugière, 1954, 52–53) служил отправным материалом и для негностических христианских полемистов, о чем свидетельствует Феофил Антиохийский, для которого *Theog.* 116–133 также становится предметом подробного разбора, но с иной, нежели у автора *ПрМир*, оценкой («материи»; приведем текст Гесиода, Феофил задает вопрос: «ибо если в начале был Хаос и прежде существовала некая несозданная материя (εἰ γὰρ ἐν πρώτοις ἦν χάος καὶ ὕλη τις προϋπέκειτο ἀγέννητος οὐσα)», то кто же тогда ее упорядочил? (*Autol.* II. 6). Его ответ не только Гесиоду, но и на все, «сказанное» по этому поводу «философами, писателями и поэтами» (τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων ἢ συγγραφέων καὶ ποιητῶν εἰρημένω: *ibid.* II. 12) таков: «материя была порождена Богом» (ὕλην <...> ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγυυῖαν) — следовательно, материя как творение Бога оценивается положительно, — и «из нее Бог создал мир» (ἀφ' ἧς λελοίτηκεν <...> ὁ θεὸς τὸν κόσμον: *ibid.* II. 10); «начало же творения есть Свет» (ἀρχὴ δὲ ποιήσεως φῶς ἐστίν: *ibid.* II. 11), а что касается мифа о рождении Эреба, Земли и Эроса из Хаоса, то, продолжает Феофил, к истине это не имеет никакого отношения (μᾶναλον καὶ ψυχρὸν τὸ ρῆμα αὐτοῦ καὶ ἀλλότριον πάσης ἀληθείας δείκνυται: *ibid.* II. 12).

⁴⁹ За сочетанием οὐσνάτ Γάρχαλον, как отметили уже первые издатели, по всей видимости, стояло греч. ἀρχέτυπος (Kasser et al., 1973, 315, ad loc.), «прообраз» или т. п.; это понятие, не встречающееся у самого Платона (для этого он использует термин παράδειγμα: *Tim.* 28A), было хорошо известно позднейшим платоникам; так, Филон говорит о том, что Бог создал вначале умопостигаемый мир, который он называет «бестелесным и в высшей мере богоподобным образом; *архетипом* и умной идеей» (τὸ ἀσώματον καὶ θεοειδέστατον παράδειγμα, ἀρχέτυπος καὶ νοητὴ ιδέα: *Opif. mund.* 25), а материальный мир был создан уже по его образцу. В среднем платонизме с его выделением трех начал бытия: Бог, идея и материя, «идеи», — которые рассматривались теперь как пребывающие в уме Бога (ἡ ιδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ), а не как у Платона, существующие от Бога независимо (подробнее см.: Lewy, 1978, 316 сл.), — служили «образцами (прообразами) чувственного мира» (ἡ ιδέα <...> πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα: Alc., *Didasc.* 9. 1). — Наш автор, говоря о творении умопостигаемого, а не чувственного мира, отвергает подобное учение; см. также: Attridge, 1985, 2, 228–229 ad loc.; Thomassen, 1989, 271, ad loc.

⁵⁰ За сочетанием ρῆν οὐτάντῃ, которое переводчики (думаю, неверно) передают как «as a model» (Attridge, 1985, 1, 197), «comme modèle» (Thomassen, 1989, 57), «als Vorlage» (Nagel, 1998, 23), «als Vorbild» (Schenke, 2001, 58), стояло, очевидно, μίμημα/μίμησις или производное, т. е. «подражание» или т. п., что более соответствует значению коптского слова (= ὁμοιοῦν, μιμεῖσθαι, φαντάζεσθαι, στοχάζεσθαι, εἰκάζειν (Crum, 420a-b)) и хорошо подходит к платоническому контексту (см., например, μίμημα <...> παράδειγματος, т. е. «(несовершенное) подражание (совершенному) образцу»: Plat., *Tim.* 48E); наш автор имел в виду следующее: Бог, творя из себя самого, не имел перед собой никакого образца и, следовательно, ничему не подражал. В платонической традиции противопоставление ἀρχέτυπος/παράδειγμα, с одной стороны, и μίμημα/ἀπεικόνισμα, с другой, многократно засвидетельствовано; см., например: μίμηματα τῶν ἀρχέτυπων (Philo, *Opif. mund.* 141); Бог — ἀρχέτυπος а человек — μίμημα δὲ καὶ ἀπεικόνισμα (id., *Quod deter.* 83); — См. также пионерскую для своего времени работу о платонизме в *ТрехТр*: Zandee, 1961, 19–22; о том, что μίμησις является «подлинно платоновской темой», см., например: Kroll, 1928, 28, примеч. 1.

⁵¹ Многозначное ἰκάαζ означает здесь, очевидно, не «трудность» («difficuly»: Attridge, 1985, 1, 197) или т. п., а «усталость» («fatigue»: Thomassen, 1989, 57 и 271 ad loc. с предложением видеть за коптским

здает то, что создает⁵²; нет никакой сущности (οὐσία) внутри него⁵³, из которой он порождает то, что порождает⁵⁴; нет у него соратника⁵⁵, который бы делал с ним то, что он делает. (Одним словом) говорить такое — это невежество⁵⁶.

словом греч. λόγος; «Ermüdung»: Nagel, 1998, 23). Против утверждения каких-то оппонентов, что Бог «устал», завершив творение, не раз возражал Филон, говоря о «неустаннейшей энергии» (ἀπλονωτάτη ἐνέργεια) Бога при творении (*Cher.* 87 сл.) и о том, что ему свойственно отсутствие усталости (τὸ ἀκάματον ἀρμόδιότατον: *Sacr.* 40). — Очевидно, подобные насмешки раздавались и в адрес христианского учения со стороны платоников, которые не могли понять, как это Бог, завершив творение, устал и «стал отдыхать» (κατέπαυσεν: *Быт* 2. 3); так, например, Ориген возражал Цельсу, который недоумевал по поводу того, как Бог мог устать (ἐκκαμών) настолько, что ему потребовался отдых (ἀνάπαυσιν: *Cels.* VI. 61).

⁵² Автор возражает против широко распространенного, идущего от Платона представления о том, что бесформенная и неустроенная материя (ἀμορφον <...> καὶ ἀπλοὺν καὶ ἀνείδεον: Alc., *Didasc.* 8. 2) изначально сосуществовала с Демиургом (σύγχρονον τῷ θεῷ) и тот лишь привел ее в порядок (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: Plat., *Tim.* 30A; сам Платон понятие ὕλη не использовал, давая ему описательное объяснение: πᾶν ὄσον ἦν ὁρατόν, ἐκμαγεῖον, «то, на чем делается оттиск» (*Tim.* 50C) или т. п.); даже исходивший из Библии Филон, отдавая дань философской традиции, высказывался в пользу того, что Бог творил из уже существующей неупорядоченной материи, которую Филон называл τὸ παθητόν, т. е. «страдательным (началом)», противопоставляя его Богу, которого он называл τὸ δραστήριον αἴτιον, т. е. «действующей причиной» (*Opij. mund.* 8; о понятии ὕλη см., например: id., *Her.* 160); также и платонизирующий Иустин считал, что Бог все «создал из безобразной материи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης: *Dial.* 10. 1); ср. выше: примеч. 48 и ниже: примеч. 813 о Маркионе. — Такое утверждение вызывало жаркую полемику церковных авторов уже со второй половины II в. как идущее против их убеждения о creatio ex nihilo; в отличие от тех еретиков, которые считали, что Творец создал мир из уже существующей материи (см. ниже в примеч. 58 цитату Iren., *Adv. haer.* II. 14. 4), автор *TrexTr* — (как, например, и Василий, по убеждению которого в начале «не было ни материи, ни сущности, ни бессущностного...»: οὐδέν, <φησίν, ἦν> οὐχ' ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον...: Hippol., *Ref.* VII. 21. 1; подробнее см. ниже: примеч. 325) — вполне согласен с церковными писателями в том, что Бог создает мир из «абсолютного ничего»; говоря, однако, о создании умопостигаемого мира, он, по всей видимости, имеет в виду не реальную, а «умопостигаемую материю» (ὕλη νοητή); о ней см.: Tomaš, 2011, 361 (Модерат) и 364 (Плотин); там же ряд примеров из церковных и гностических авторов: 373.

⁵³ Трудно согласиться с предложением Петера Нагеля (1998, 23, 15) видеть в этом пассаже за понятием οὐσία совершенно иное, а именно σύνουσια в значении «Mitwesen», «Partnerin»; автор на примере разноточий в *AnIn* пытался показать, что такая взаимозаменяемость терминов была возможной: «когда он узнал свою οὐσία...» (60. 3 (*BG* 2)) в другой версии имеет вид: «когда он узнал свою σύνουσια...» (30. 4 (*NHC* III. 1)). Весь контекст, однако, свидетельствует о том, что речь здесь идет именно об οὐσία (см. след. примеч.).

⁵⁴ Видимо, автор использует понятие οὐσία (лат. substantia) «сущность» как синоним ὕλη νοητή, имея в виду кардинальное отличие творения верховного Бога от последующего творения Демиурга, о чем ниже сказано: «Отец провидел (ῥ ψαρρ ἡνεγ[ε] = προνοέω) их (scil. зоны), чтобы существовали они не только для него, но и для себя самих, чтобы существовали они в его мысли как умная сущность (οὐσία ἡνεγ[ε] = οὐσία νοητή)» (*TrexTr* 61. 1–6); в противоположность Демиургу, который для творения чувственного мира нуждается в материи и отвечает за «устройство (собственно) материи» (ὕλη) (*ibid.* 103. 13 сл.), верховный Бог не нуждается ни в чем (см. ниже: примеч. 347 по поводу ἀνευδεής и синонимов). — За выражением «внутри Бога нет никакой сущности» скрывается затемненное коптским переводом ἀνούσιος; об этом понятии см. ниже: примеч. 419.

⁵⁵ За сочетанием κεϥηρρ ἡνεεϥ ῥ ζωε εϥῥεζωε ἡἡνεεϥ, букв.: «товарища рядом с собой, который работает с ним», очевидно, стояло греч. συναργός, т. е. «соратник». Утверждение, что высший Бог творил умопостигаемый мир один, ниже в трактате противопоставлено творению материального мира и человека: они созданы «Демиургом и его ангелами» (105. 1–2). — Здесь можно усмотреть скрытую полемику с учением Нумения или ему подобных философов о двух богах, у первого из которых не было никакой нужды в творении (οὐτε δημιουργεῖν ἐστι χρεὼν τὸν πρῶτον (θεόν)), поскольку этим занимается «второй бог» (Fr. 12; см. след. примеч.). — Вероятно, с подобным учением скрыто спорил и автор герметического трактата, утверждавший, что бог творит все сам, не имея при себе никакого помощника (οὐδὲ γὰρ ἄλλον ἔχει συναργόν· αὐτοουργὸς γὰρ ὢν: *Corp. Herm.* XI. 14).

⁵⁶ *TrexTr* 53. 27–39 (*NHC* I. 5). — В конечном счете, вся система нашего автора, несмотря на его полемику с философами, оказывается весьма близкой (отвлекаясь, конечно, от христианского колорита трактата) взглядам средних платоников, но прежде всего учению пифагорействующего

Утверждая, что они не имеют ничего общего с философией, — хотя оппоненты непрестанно награждали их упреками и обвинениями в том, что именно у философов⁵⁷ они заимствовали свои учения⁵⁸, — гностики были убеждены в том, что полученное через *откровение* знание позволяло им *иначе*, чем остальным, чувствовать Бога и, обладая иным, внутренним, зрением, *иначе* его видеть⁵⁹:

Нумения, у которого в основе лежат три уровня бытия: «Первый Бог, пребывающий сам в себе, прост» (ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὄν ἐστιν ἀπλοῦς) и не может быть разделен (μὴ <...> διακρετός) (Fr. 11 (Petty, 22. 12–14)), у него нет нужды творить (δημιουργεῖν), и нужно считать первого Бога отцом творящего Бога (τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ); «первый Бог свободен (ἀργόν) от всяких дел, он царь, всем же управляет Бог-Демииург» (τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν) (Fr. 12 (ibid. 24. 2 сл.)); «первый Бог неколебим (ἑστῶς), второй же находится в движении» (κινούμενος), первый имеет отношении (только) к умопостигаемому (τὰ νοητά), второй и к умопостигаемому, и к чувственному (τὰ αἰσθητά) (Fr. 15 (ibid. 26. 2 сл.)); Демииург, связав гармонией материю (τὴν ὕλην <...> ἁρμονίᾳ συνδησάμενος), сам находится над ней (ὀψὲρ ταύτης ἴδρυται) (Fr. 18 (ibid. 30. 6–8)). Новое издание фрагментов Нумения с удобным введением см.: Petty, 2012.

⁵⁷ Сами гностики, хотя во многом и обязанные философии (прежде всего платонической традиции), возводили свои учения, конечно, не к философам, а к апостолам и их ученикам, и здесь у нас нет недостатка в свидетельствах: так, Василий считал своим учителем Главкия (Γλαυκίαν <...> διδάσκαλον), который, по словам василидиан, был переводчиком апостола Петра (τὸν Πέτρου ἐρμηνέα: Clem., *Strom.* VII. 106. 3); согласно другому свидетельству, Василид и его сын Исидор утверждали, что «тайные учения передал им (апостол) Матфий» (подробнее см. ниже: примеч. 952); Валентин был слушателем Февды (Θεοδᾶς), который, в свою очередь, был товарищем апостола Павла (γυνάμιος <...> Παύλου: *Strom.* VII. 106. 4); *наасены* получили свое знание от Мариам, а та от апостола Иакова (Hippol., *Ref.* V. 7. 1; см. ниже: примеч. 580–581) и т. д. Подробнее см.: Campenhausen, 1963, 173–174.

⁵⁸ Так, по свидетельству Епифания, Валентин получил греческое образование в Александрии (ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πελαγεῦσθαι τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν: Pan. 31. 2. 3), и у Тертуллиана не было никакого сомнения в том, что он Platonicus fuerat (*Praescr.* 7. 3); ср.: Valentinus <...> Pythagoricus magis quam Christianus (Filastr., *Haer.* 38. 1 (20. 23–24)). Плотин прямо говорит о том, что *гностики*, бывшие слушателями в его школе, почерпнули свое учение у Платона (ὅλος γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται: Plot., *Enn.* II. 9. 6 (10–11)), а при создании своей философствующей терминологии многие заимствовали из «Тимея» (ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμοίῳ λεχθέντων εἴληπται, ibid. (14–16)); см. выше: примеч. 30), хотя и живо отрицали свою зависимость от греческой философской традиции (τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευαροῦνται: ibid. (6–7)). Ипполит нисколько не сомневался в том, что в основе ереси Валентина лежат учения Пифагора и Платона («Ἐστὶ μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθεσιν: *Ref.* VI. 21. 1; ср. ниже в примеч. 323 цитату из *Ref.* VI. 29. 1), а в основе ереси Василида — учение Аристотеля (... Ἀριστοτέλους τοῦ Σταγειρίτου δόγματα, οὐ Χριστοῦ: ibid. VII. 14. 1; ср. ниже: примеч. 954). По словам Ириней, учение валентиниан о том, что Демииург создал мир из ранее существующей материи (ex subiecta materia), гораздо ранее было высказано Анаксагором, Эмпедоклом и Платоном (*Adv. haer.* II. 14. 4; см. выше: примеч. 52) и т. д. — Отношение самих церковных ересиологов к греческой философии было различным. С одной стороны, мы видим таких подлинных знатоков и ценителей философии, как Климент и Ориген, которые никогда не ставили *гностикам* в упрек их зависимость от философов; с другой стороны, таких авторов, как Ириней и Тертуллиан, которые, будучи знакомы с философией, по всей видимости, преимущественно из школьной философской литературы (ср. выше: примеч. 14), относились к ней пренебрежительно и недружелюбно, хотя зачастую сами пользовались ее идеями и понятиями, не всегда, правда, сознавая это. Подробнее см., например, Osborn, 2003, 32–38, где автор подчеркивает: «Philosophical elements in early Christian thought (имея в виду именно таких авторов, как Ириней и Тертуллиан) may be directly borrowed, either acknowledged or unacknowledged, part of a current paradigm, already used by a Christian writer, selected eclectically from “whatever has been well said” or simply absorbed from the language of the day» (32–33), приводя при этом высказывание Иустина (предтечи Климента и Оригена в почтительном отношении к философии): «Итак, что бы ни было сказано у всех (scil. философов и поэтов) хорошего, принадлежит нам, христианам» (ὅσα οὖν παρὰ πάντων καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστὶ: *2Apol.* 13. 4); о том, что знание Иринеем философии было ограничено доксографическим материалом (doxographical material), см.: Schoedel, 1959; ср.: «Tertullien donne l’impression de recopier un fichier doxographique» (Fredouille, 1972, 309; с большим собранием примеров антифилософской полемики не только у христианских авторов: 312–314).

⁵⁹ Речь идет о том особом (доступном далеко не каждому) религиозном чувстве переживания индивидом присутствия божества, в результате которого переживающий становится с божеством единым целым, сливается с ним (unio mystica). Емкое описание содержания *мистического опыта*,

Не может человек увидеть что-либо из того, что пребывает (воистину)⁶⁰, если он не уподобится этому. Это не так, как с человеком, который пребывает в мире (κόσμος): (такой человек) видит солнце, хотя не является солнцем, он видит небо, землю и все прочие вещи, не являясь при этом ни одной из них. С той же областью, которая существует воистину, дело обстоит так: ты увидел что-то из того, что к ней относится, и ты стал этим, (например) ты увидел Духа (πνεῦμα), ты стал Духом, ты увидел Христа (Χριστός), ты стал Христом, ты увидел Отца, ты стал Отцом...⁶¹

Именно такое, отличное от присущего большинству в этом мире, знание позволяло *гностикам* достичь *спасения*, или полного *покоя*, уже в этой жизни⁶²;

присущего, разумеется, не только христианам, дал в начале XX в. квакер Руфус Джонс, назвав его живой first-hand религией: это «the type of religion which puts emphasis on immediate awariness of relation with God, on direct and intimate consciousness of the Divine Presence. It is religion in its most *acute, intense and living stage*» (Jones, 1919, XV; курсив мой. — *A. X.*). Этой формулировкой не раз затем пользовались исследователи, посвятившие себя изучению *мистицизма* в других религиях; см., например, выдающуюся работу: Schollem, 1961, 4 (русский перевод: Шолем, 1984) — многие наблюдения автора вполне применимы и к текстам за пределами иудаизма; Шолем приводит и выразительное определение мистицизма, данное Фомой Аквинским (*Summa*, II ii q. 97, a. 2; цит. с моими исправлениями по тексту оригинала): *cognitio dei <...> affectiva sive experimentalis*, где автор отделяет это «опытное познание» от *cognitio speculativa*, постоянно ссылаясь при этом на великого христианского мистика Пс.-Дионисия Ареопажита, утверждавшего возможность познания Бога не только и не столько при помощи учения, сколько при помощи «сопереживания» (οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν), характеризую это чувство как *συνπάθεια* (*Div. nom.* II. 9); *compassio* в переводе Аквината. О богословии Пс.-Дионисия см. ниже: примеч. 314.

⁶⁰ *нет*сния букв. «те (plur.), которые пребывают» (σμίη = μένω); речь идет о трансцендентном мире, поэтому добавляю в скобках отсутствующее в коптском тексте «воистину» (или «неизменно», «вечно», или т. п.); то же сочетание употребляется и выше, где говорится о том, что «мирские» (κοσμικός) имена вводят в заблуждение (πλάνη), поскольку уводят мысли от истинных реалий к вещам преходящим (εὐολ εἴη *нет*сния εἰσοῦν *нет*сния *ан*) (*ЕвФил* 53. 23 сл. (*ННС* II. 3)). Глагол «вижу» (ἵαυ) равнозначен здесь глаголу «(по)знаю» (γινώσκω); ср. след. примеч.

⁶¹ *ЕвФил* 61. 20 сл. (*ННС* II. 3). Подобное «переживание» присутствия Бога находим уже и в самом *мистическом* тексте Нового завета, а именно в «Евангелии от Иоанна», где в уста Иисуса вложено следующее утверждение: «Я и Отец — мы одно» (ἐγὼ καὶ πατήρ ἐν ἑσμεν: 10. 30; ср. 10. 38); можно думать, что в только что цитированном отрывке из *ЕвФил* автор развивал мысль, которую в *Ин* 14. 8 сл. в ответ именно на просьбу Филиппа: «Господи, покажи нам Отца») высказал Иисус: «Я в Отце, и Отец во мне»; ср. также мистический опыт ап. Павла: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (*Гал* 2. 20). Ощущение себя и Бога неразрывным целым в результате мистического восторга (ἔκστασις) находим и в других гностических текстах; см., например: «И увидел я свет, который [окружал] меня и благо (ἀγαθόν), которое во мне, и стал я богом» (*Аллог* 52. 10–12 (*ННС* XI. 3)); «...стал я богом» (*Зостр* 53. 14–19 (*ННС* VIII. 1)). — Уподобление божеству как необходимое условие его познания находим и в герметических текстах; например: «Если ты не сделаешь себя равным богу, ты не сможешь бога постичь, ибо подобное может быть понято подобным» (ἐὰν οὐκ μὴ σεαυτὸν ἐξισιάσης τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι: τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ νοητόν: *Corp. Herm.* XI. 20); в другом сочинении того же корпуса познания мистического знания предшествует «обожевлению»: «Это благая цель для уже получивших знание, а именно: стать богом» (τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γινώσκουσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι: *ibid.* I. 26); ср. выше: примеч. 35 о мистическом опыте Плотина.

⁶² Для авторов новозаветных текстов (как и для позднейшего церковного богословия) *спасение* (σωτηρία) связано преимущественно с *верой* (πίστις), а не с особым *знанием* (в сочетании γνῶσις σωτηρίας в *Лк* 1. 77 γνῶσις не является *terminus technicus* в интересующем нас значении, а, скорее, синонимом ὁδὸς σωτηρίας в *Деян* 16. 17): «Ибо благодатью вы спасены через веру (τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως), и это не от вас, а дар Бога» (*Ефес* 2. 8; ср.: *Римл* 1. 16; 10. 9–10; *1Кор* 1. 21; *Ин* 5. 13 и т. д.). Но спасение в этой жизни, согласно новозаветному предстанию, может быть лишь предварительным (это пока лишь «примирение (καταλλαγή) с Богом»: *Римл* 5. 10–11), окончательное же спасение, для которого нужно неустанно работать (...τὴν ἐαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε: *Флп* 2. 12), —

обретение этого знания и было их основной целью. Вот что говорит об этом еще один гностический автор—валентинианин, также начинающий свой трактат полемикой с философами:

Есть некоторые⁶³, мой сын Регин, желающие многому научиться⁶⁴. Это является их целью (σκοπός), когда они принимаются за поиски (ζήτημα) того, на что нет ответа⁶⁵. И если они приходят (к каким-то ответам), то становятся о себе высокого мнения. Я же не думаю, что они устояли в слове (λόγος) истины⁶⁶. Они ищут скорее своего покоя⁶⁷, а мы получили его через нашего Спасителя, нашего Господа Христа

эсхатологическое, и оно завершается воскресением мертвых: «...Христос <...> явится во второй раз уже не для того, чтобы иметь дело с грехом, а для спасения (εις σωτηρίαν) ожидающих его» (*Евр* 9. 28; ср.: *Флп* 3. 20–21). Для гностика же эсхатологическое спасение — это «восстановление в Плероме» (см. ниже: примеч. 68), т. е. возвращение туда, откуда он происходит: «Когда было возведено искупление (σωτη = ἀπολύτρωσις), совершенный человек (πρωτε ετхнк авал = τέλειος) тотчас получил знание (σαγνε = γνώσις) с тем, чтобы он смог возвратиться к своему единству (μῆτορεςε πῶσιτ = ἐνότης), в то место, из которого он происходит <...> место, из которого он ушел» (*ТрехТр* 123. 3–11 (*ННС* I. 5)); ср. свидетельство Ириней о последователях гностика Марка: «...а познание неизреченного Величия это и есть совершенное искупление: ибо от незнания произошли “недостаток” и страсть, а через знание упраздняется все, что возникло из незнания, так что (знание) это искупление внутреннего человека; и это искупление не может быть ни телесным (ведь тело подвержено разрушению), ни душевным (потому что и душа происходит от “недостатка” и является только обиталищем духа) — итак, искупление должно быть (только) духовным» (εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους ἀπ’ ἀγνοίας γὰρ ὑστερήματος καὶ πάθους γεγονότων, διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν, ὥστ’ εἶναι τὴν γνώσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου. Καὶ μήτε σωματικὴν ὑπάρχειν αὐτὴν, φθαρτὸν γὰρ τὸ σῶμα, μήτε ψυχικὴν, ἐπεὶ καὶ ἡ ψυχὴ ἐξ ὑστερήματος ἐστὶ καὶ τοῦ πνεύματος ὡς περ οἰκητήριον πνευματικὴν οὖν δεῖν καὶ λύτρωσιν ὑπάρχειν. *Adv. haer.* I. 21. 4 = *Ephr.*, *Pan.* 34. 20. 10–11). — О понятии ὑστέρημα, «недостаток», см. ниже: примеч. 1225.

⁶³ О неопределенном ἄερινε (саид. ῥεϛεϛε, греч. τινες или ἔνιοι) см. выше: примеч. 43; то, что под этими «некоторыми» автор имеет в виду философов, видно из дальнейшего, где он противопоставляет «философов этого мира» (ἡ φιλοσοφία ἐστὶν αἰμα), не способных поверить в воскресение, и своих единомышленников, в это верящих.

⁶⁴ Пассаж по духу весьма напоминает рассуждение Ириней: «Поэтому лучше и полезнее быть необразованным, имея малое знание, и через любовь становиться ближе к Богу, чем думать, что ты многоученый и искусный...» (ἄμεινον <οὖν> καὶ συμφερότερον ἰδιώτας καὶ ὀλιγομαθεῖς ὑπάρχειν καὶ διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ θεοῦ ἢ πολυμαθεῖς καὶ ἐμπεύρους δοκοῦντας εἶναι...: *Adv. haer.* II. 26. 1); ср. выше: примеч. 21.

⁶⁵ О том, что и философская лексика (σκοπός, ζήτημα), и темы этого пассажа («многому научиться» (сво ἀραρ = *μανθάνειν πολλά), «на что нет ответа») свидетельствуют о полемике прежде всего с софистами (а именно: с представителями так называемой второй софистики), см.: *Martin*, 1973, 21 сл.; ср. также: *Layton*, 1981, 198–199, примеч. 36 и замечания Анри Шарля Плюэша к первому изданию текста: *Malinine et al.*, 1963, 19. — Вспомним, что Климент, излагая свое понимание того, каким должен быть «подлинный гностик» (см. ниже: примеч. 622 сл.), имплицитно противопоставляет ему софистов (см. ниже: примеч. 532 сл.); по его словам, такому «гностику нужно быть многознающим» (πολυμαθὴ δὲ εἶναι χρὴ τὸν γνωστικόν. *Strom.* VI. 65. 1), но это «многознание» является не самоцелью, но лишь средством добыть истину (προσῆσεται τὴν ἀλήθειαν. *Strom.* VI. 82. 1); см. уже у Платона о том, что многознание, дурно направленное (πολυμαθία μετὰ κακῆς ἀγωγῆς), является большим злом, чем полное невежество (ἀπειρία: *Leg.* 819a); ср. высказывание Гераклита: «Многознание уму не учит» (πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει: *Diog. Laert.* IX. 1 = DK 22B 40).

⁶⁶ πλογοσ πτине = *λόγος τῆς ἀληθείας — сочетание часто встречается в языке посланий Павла (например: *2Кор* 6. 7; *Ефес* 1. 13); однако весь пассаж отсылает нас, скорее, к словам Иисуса в *Ин* 8. 4: ἐν τῇ ἀληθείᾳ (Диавол) οὐκ ἔστηκεν.

⁶⁷ πτган (саид. πтгоп) передает греч. ἀνάπαυσις, что означает «отдых» во всех оттенках его значения: для философов поиск истины — это все лишь «досуг», а для автора и его единомышленников — это «подлинное упокоение», т. е. спасение (см. след. примеч. и примеч. 69).

(*χρηστός*)⁶⁸: мы получили его (*scil. покой*)⁶⁹, когда мы познали истину⁷⁰ и упокоились в ней⁷¹.

⁶⁸Различное написание имени «Христос» (*χριστός, χρηστός*) было обычным и в греческих, и в коптских текстах этого времени. — Христология автора до определенной степени близка христологии церковного христианина; так, «Господь во плоти (*ἐν σαρκί*) <...> явил себя как Сын Бога <...> Сын Бога был Сыном Человека и он содержал в себе и человеческую природу, и божественную (*την ἰστανε μή τμήτῆν οὐτε*)» (*ТрВоскр* 44. 13–27), но, согласно автору, он объединил в себе обе природы не для того, чтобы искупить всех людей, но чтобы, будучи Сыном Бога, победить смерть, и чтобы, будучи Сыном Человека, обеспечить восстановление (*ἀλοκατάστασις*) в Плероме (*πλήρωμα*) только избранного *гностика* (ср.: *†ἀλοκατάστασις ἀρῶν ἀπὸ πλῆρωμα* в *ТрехТр* 123. 21–22 (*ННС* I. 5)); см. также «спасение и восстановление в упокоении» (*σωτηρία καὶ ἀλοκατάστασις τῷ ἀναπαύεσθαι...*) у Гераклеона (*Orig., Comm. Joh. XIII. 46 (299)*) и ниже: примеч. 997.

⁶⁹Ср. *ЕвИст* 22. 9–12 (*ННС* I. 3): «Имеющий знание <...> обретает покой» (*ἐν σαρκὶ <...> ψαχί πῆταν*). Понятие *ἀνάπαυσις* (ср. выше: примеч. 67) хорошо известно всей раннехристианской литературе; так, например, для Климента, как и для нашего автора, знание и покой как результат достижения знания неразрывно связаны: «Там, где вера, там обетование, а исполнение обетования — это покой; так что знание — в просвещении, а венец знания — покой» (*οὐδὲ ἡ πίστις, ἐνταῦθα ἡ ἐπαγγελία, τελείως δὲ ἐπαγγελίας ἡ ἀνάπαυσις, ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἐν τῷ φωτισμῶτι, τὸ δὲ πέρας τῆς γνῶσεως ἡ ἀνάπαυσις*; *Paed. I. 29. 3*); ср.: «Цель же благочестия — это вечное упокоение в Боге» (*... ἡ αἰδὶς ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ*; *ibid. I. 102. 2*); ср. также слова Спасителя о человеке, который обрел истину: «Когда он нашел ее, он упокоился (*ἦτον*) в ней вовеки» (*ФомАмл* 140. 42 сл. (*ННС* II. 7)). — О термине *ἀνάπαυσις* с многочисленными примерами см.: Helder mann, 1984.

⁷⁰*σαρκὶ ἐπῆτῆνε* = *γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν* — ср.: *γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς* (*Ин* 8. 32) и *οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* (*2Ин* 1); сочетание *ἐπίγνωσις ἀληθείας* несколько раз встречается именно в тех посланиях, принадлежность которых перу Павла ставится под сомнение (см. ниже: примеч. 212): *1Тим* 2. 4; *2Тим* 2. 25; 3. 7; *Тит* 1. 1; ср. также в эпитафье цитату из *ЕвФил.* — Автор *ТрВоскр* не говорит о том, каким именно образом была получена эта истина, но безусловно прав Бенгли Лейтон, предполагая, что, как и в большинстве сочинений подобного рода, истина может стать доступной только через «the intervention of some external revelatory agency...» (*Layton, 1979, 44*), приводя при этом созвучную цитату из Климента: «Итак, мы утверждаем, что философия ищет истину и природу сухих (... τὴν φιλοσοφίαν ζητήσιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως). — Что же касается самой истины, то о ней сам Господь сказал: “Я есть истина” (*Ин* 14. 6). — С другой стороны, предварительное воспитание перед упокоением во Христе только упражняет ум (*τὴν τε αὐτοπαίδειαν τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν*)...» (*Strom. I. 32. 4*), но философы все равно останутся неразумными детьми (*νήπιοι*; ср.: *Гал* 4. 3), «если через Христа не станут мужами» (*ibid. I. 53. 2*).

⁷¹*ТрВоскр* 43. 25 сл. (*ННС* I. 4). — Противопоставляя *гностика* философу, автор настаивает на том, что это «познание истины» основано на вере (*πίστις*), а не на (философском) убеждении (*πεισμονή*): «Если есть кто-то не верующий (*πιστεύω*), то его нельзя убедить (*πειθῶ*). Ибо это, мой сын, область (τόπος) веры (*πίστις*), а не убеждения (*πειθῶ*), что мертвый воскреснет» (*ibid. 46. 3–8*); знание и вера неразрывно связаны: «Ибо мы познали Сына Человека и уверовали (*ἀρῆπιστεύε*) в то, что он воскрес из мертвых» (*ibid. 46. 14–17*); о том, что автор имеет здесь в виду воскресение в «духовной» плоти, см. ниже: примеч. 103, 104); ср. слова валентинианина Гераклеона, приведенные Оригеном: «через веру к упокоению» (*διὰ τῆς πίστεως εἰς ἀνάπαυσιν*; *Comm. Joh. XIII. 44 (294)*). Уже автор одного из новозаветных Евангелий с неодобрением говорит устами Иисуса о вере, основанной только на «знамениях и чудесах» (*Ин* 4. 48), и такую веру Гераклеон считает несовершенной, противопоставляя ее вере, полученной через слово (*ibid. XIII. 60 (419)*); см. также валентинианский трактат *ТолкЗнан* 1. 14–19 (*ННС* XI. 1), где, по-видимому (текст сильно разрушен), противопоставляется вера, основанная на «чудесах и знамениях», вере, полученной через созерцание (*θεωρία*); ср., однако, ниже в примеч. 174, 175 свидетельство Иринея об отношении к вере у валентиниан. Таким образом, к утверждению некоторых исследователей о том, что *гностики* противопоставляли знание и веру (например: «Die Gnostiker hatten Pistis und Gnosis scharf unterschieden»: Harnack, 1892, 109; ср.: Rudolph, 1977, 84 о том, что «für den Gnostiker der “Glaube” gegenüber dem “Wissen” nur eine vorläufiger Rolle spielt»), следует относиться с осторожностью и считать, что «вера» для *гностика* является необходимой на пути к «знанию» (ср. ниже в примеч. 624 цитату: Clem., *Ecl. proph.* 19. 1). — В этом отношении интересно осуждение

Содержание такого знания (γνώσις), по словам другого валентинианина, состоит в понимании того,

кем мы были, чем мы стали, где мы были, куда мы брошены, куда стремимся, откуда освобождаемся, что такое рождение и что такое возрождение⁷².

Но призыв к подобному самопознанию был, видимо, лишь данью философской традиции, понятой по-своему, и принципиальное отличие гностика от философа сразу же бросается в глаза: для последнего познание самого себя — это постепенное познание своего божественного начала⁷³; для гностика же

Климента тех христиан, которые пренебрегают языческими науками: «А некоторые, думая, что они (уже) зрелые (εὐφρεῖς), не считают достойным заниматься (не только) философией и диалектикой, но и учиться созерцанию природных явлений (τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν); они считают, что достаточно одной лишь голой веры (μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν)»; Климент завершает свою мысль словами о том, что образованный человек (χρησθομαθής), чтобы защищать веру (φυλάσσειν τὴν πίστιν), «собирает полезное и из геометрии, и из музыки, и из грамматики, и из самой философии» (*Strom.* I. 43. 1 и 4); ср. ниже: примеч. 490 о «свободных искусствах».

⁷²... τίνας ἦμεν, τί γεγόναμεν ποῦ ἦμεν, [ἢ] ποῦ ἐνεβλήθημεν ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα: τί γέννησος, τί ἀναγέννησις (*Clem., Exc. Theod.* 78. 2); ср. слова, которые должна была произносить душа гностика, поднимаясь после смерти к небесам: «Я знаю себя самого и знаю, откуда я (происхожу)» (ἐγὼ οἶδα ἑμαυτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμί: *Iren. Adv. haer.* I. 21. 5); ср.: «... тот, кто получит знание (πνευματικὴ) <...>, понимает, откуда он пришел и куда он направляется» (*ЕвИст* 22. 13–15 (*NHC* I. 3)); сильно разрушенный текст в *СвИст* 35. 25 сл. (*NHC* IX. 3) содержал, очевидно, ту же мысль: познав себя и то, где ты пребываешь, ты сможешь обрести покой (ἥσυχον), достигнув знания (τῆς γνώσεως). Близкую параллель находим теперь в гностическом трактате *Аллоген* (59. 9–13 (*CodTch* 4); не путать с *Аллог* из *NHC*), хотя из-за лакуны остается неясным, в чьи именно уста вложено это высказывание: «... чтобы мы смогли познать себя, т. е. откуда мы пришли, или куда мы пойдем, или что мы должны делать, чтобы жить»; ср. также вопрос Марии, обращенный к Христу в *ПремИХ* 117. 12–17 (*BG* 3), и вопрос апостолов Господу: «Мы хотим узнать, <...> как мы пришли в это место (scil. этот мир) и каким образом уйдем (из него)» (*ПослТерп* 134. 20–26 (*NHC* VIII. 2)); наконец, слова Списителя, обращенные к Иоанну: «[Я пришел] чтобы научить тебя относительно того, что (сейчас) происходит, что было и чему надлежит случиться» (*АпИн* 22. 2 сл. (*BG* 2)). — Те же самые вопросы задавали в то время не только гностики, но и, например, анонимный автор апокрифических деяний (ср. ниже: примеч. 162) устами одного из героев, обращающегося к Господу: «Но ты, вразумивший меня заняться поиском своего “я” (ζητήσαι ἑμαυτὸν) и познать, кем я был (γινῶναι τίς ἦμην), кто и как я сейчас (τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν)...» (*Act. Thom.* 15 (Bonnet, 13. 9–10)); и такие языческие философы, как Эпиктет (*Diss.* I. 6. 25), Марк Аврелий (ср.: Унт, 1985, 188, примеч. 11) или Порфирий, который считал, что задавать такие вопросы, как: «кто он, откуда пришел и куда должен стремиться» (τίς τέ ἐστιν καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῦ τε σπεύδειν οφείλει), — это свойство мыслящего человека (*De abst.* I. 27. 1). — Здесь со всей наглядностью перед нами предстает уже отмеченная (см. выше: примеч. 27) особенность эпохи, характерная для самых разных религиозно-философских направлений мысли, а именно: пристальный интерес размышляющего индивида уже не столько к явлениям внешнего мира (как, например, у Еврипида, подчеркивающего при этом и этическую сторону «самоценности знания» (ср. выше: примеч. 24), счастливым (δύβιος) является тот, кто «созерцает вечный порядок бессмертной природы» и стремится понять, как и откуда (этот порядок) возник: *Fr.* 910 (Nauck)), сколько к самому себе.

⁷³ В этом нисколько не сомневался уже Платон, толкуя устами Сократа изречение дельфийского оракула γνῶθι σαυτὸν: «... и всякий, кто (напряженно) в нее (т. е. божественную часть души) смотрит, познал все божественное, — и бога, и разум — и таким образом он лучше всего сможет познать себя самого» (καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνοῦς, θεὸν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα: *Alc. Mai.* 133C). Самопознание философа — это неустанная и непрекращающаяся работа, и величайшим благом для него является возможность каждый день (ἐκάστης ἡμέρας) рассуждать о добродетели и о подобном, «исследую и себя, и других — а жизнь без (такого) исследования и жизнью-то нельзя назвать» (ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων: *Apol.* 38A; ср.: *Phaedr.* 229E).

самопознание вовсе не обязательно предшествует достижению знания Бога; скорее, полученное *свыше* знание побуждает его заняться осознанием того, кем он является в этом мире⁷⁴.

Подлинное знание *другого* Бога, даже через откровение, может получить, однако, далеко не каждый⁷⁵, а лишь тот, кому это дано «по природе», и эта претензия гностиков на свою исключительность и *избранность* вызывала крайне жесткую полемику со стороны церковных ересиологов. Так, по словам Иринея, валентиниане учили о своем *совершенстве* и *избранности* следующим образом:

Они разделяют людей на три рода (τρία γένη): *духовный* (τὸ πνευματικόν), *земной* (τὸ χοικόν) и *душевный* (τὸ ψυχικόν)⁷⁶, подобно тому, какими были Каин, Авель

⁷⁴ Впрочем, отдавая дань философской традиции, анонимный гностический автор утверждает, что самопознание предшествует достижению знания Бога: «Если человек познает себя и Бога, который выше истины, он будет спасен, и будет он увенчан венком неувядаемым» (ῥοτᾶν ἑρψανπρωθε σοϋωνῆ οϋσαακ νῆ πνοϋτε ετρηκῆ τνε παιδε παουχαῖ ἀϋω παρστεφᾶνοϋ ἦνοϋ ἦπκλον ἦατρηκῆ: *СвИст* 45. 1–6 (*NHC IX*. 3)); ср. о наасенах, которые, по словам ересиолога, «учат тому же, чему раньше учили греческие философы» (ἐκεῖνα δογματίζουσι ἃ πρότερον οἱ Ἑλληῶν φιλόσοφοι ἐδογματίσαν: Hippol., *Ref. V*. 2; см. ниже: примеч. 580) и говорят, что «начало совершенства — это познание человека (scil. небесного Адама, т. е. идеальной модели человека и, в конечном счете, самого себя), а познание Бога — это окончательное совершенство» (ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ) δὲ γνῶσις ἀληρητισμένη τελειώσις: *ibid.* V. 6. б); также слова Моноима: «ищи самого себя, начиная с себя <...> и найдешь себя в себе» (ζητήσον αὐτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ <...> ἐύρησεις αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ: *ibid.* VIII. 15. 1–2). — Призыв к *самопознанию* (γνῶθι σαυτόν), неразрывно связанный со стремлением *познать Бога* (γνῶναι τὸν θεόν), исходил не только от *гностиков*, а был расхожим местом в религиозно-философской (не только христианской) культуре первых веков н. э. Так, автор герметического трактата постоянно призывает «познать себя» (ἀναγνωρίσᾶτω ἑαυτόν: *Corp. Herm.* I. 18; «познавший же себя достиг совершенного Блага»: ὁ ἀναγνωρίσας ἑαυτὸν ἐλήλυθεν εἰς τὸ περισσόιον ἀγαθόν; подробнее см.: Nock–Festugière, I. 23, примеч. 47; скрупулезный анализ этого пассажа с привлечением обширного материала см.: Betz, 1970). Климент, далекий от представлений гностиков об *избранном* роде людей (см. ниже), убежден в том, что самопознание предшествует познанию Бога: «Ибо, если кто познает себя, он увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу» (ἑαυτὸν γὰρ τις εἰδὼν γνῶν, θεὸν εἶσεται, θεὸν δὲ εἶδὼς ἐξομοιωθήσεται θεῷ: *Paed.* III. 1. 1); эту же мысль выражает и автор другого негностического александрийского сочинения, а именно *ПСул*: «Познай себя самого (σοϋωνῆ = γνῶθι σαυτόν): из какой ты сущности (οὐσία) или из какого ты рода (γένος)...» (92. 11–14 (*NHC VII*. 4)), а «если ты не познаешь себя, то не сможешь познать» Бога (117. 3–5); ср. слова Спасителя, обращенные к апостолу Фоме: «...испытай себя и пойми, кто ты есть, как ты был и как будешь <...> и ты будешь назван знающим себя самого (πρεϋσοοῦμε ερωτῆ ἦνιν ἦνοϋ); ибо тот, кто не познал себя, ничего не познал, а тот, кто познал себя, уже получил знание глубины Всего» (*ФомАтл* 138. 4–18 (*NHC II*. 7)), а также: Clem., *Strom.* V. 23. 1. — Подробнее об этом топосе с другими примерами см.: Norden, 1913, 95–109; Хосроев, 1991, 107–108.

⁷⁵ Автор одного из герметических трактатов, заявляя об *избранности* своих последователей, на вопрос своего собеседника: «Не все ли люди обладают умом?» (...οὐβ ἔχουσι), устами Поймандра-Ума отвечает так: «Я, Ум (ἐγὼ ὁ Νοῦς), нахожусь (только) у праведных, добрых, чистых, милостивых и благочестивых. Мое присутствие становится (им) помощью, и сразу познают они всё (καὶ εὐθὺς τὰ πάντα γνωρίζουσι)...» (*Corp. Herm.* I. 22); ранее Поймандр говорил о том, что только человек, обладающий умом (ὁ ἔννοϋς ἄνθρωπος), может познать себя (*ibid.* 21). О том, что ἔννοϋς является здесь синонимом гностического πνευματικόν, см.: Nock–Festugière, I. 24, примеч. 54. — Автор другого трактата говорит: «Те, кто получил *знание*, не нравятся *многим*, а многие не нравятся им; о них (scil. об имеющих знание) думают, что они сумасшедшие, их осмеивают, ненавидят и презирают, их могут даже убить» (οἱ ἐν γνῶσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν, οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς μεμῆνῆναι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι, μισοῦμενοί τε καὶ καταφρονοῦμενοι, καὶ τάχα πού καὶ φονευόμενοι: *Corp. Herm.* IX. 4).

⁷⁶ Подобную терминологию встречаем уже у апостола Павла, который для валентиниан был апостолом par excellence: «Душевный (ψυχικός) человек не принимает того, что от Духа Божиего <...>

и Сиф⁷⁷, а из этого (следует, что существуют) три природы (τρεῖς φύσεις) <...>. Земной (род), по их учению, отправляется на погибель (εἰς φθοράν)⁷⁸; душевный (род), если избирает лучшее (τὰ βελτίονα) упокоится в месте «Середины» (ἐν τῇ τῆς μεσότητος τόπῳ ἀναπαύσεσθαι)⁷⁹, а если (избирает) худшее (τὰ χείρω), то от-

духовный (πνευματικός) судит обо всем, но о нем никто не может судить. <...> И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными (πνευματικοῖς), но как с плотскими (σαρκίνοις), как с младенцами во Христе» (1Кор 2. 14–3. 1). — Для Павла, однако, эти три типа означают не три рода людей, между которыми в силу их природы лежит непреодолимая пропасть, но символизируют три стадии на пути становления человека подлинно верующим; ср. ниже: примеч. 639, 640, а также (правда, весьма банальное) объяснение Иринея относительно тех, кого Павел называет «совершенными» (1Кор 2. 6) и «духовными»: духовными они являются потому, что в них преобладает Дух (духовное начало), а не потому, что они вообще не зависят от плоти (secundum participationem Spiritus existentes spiritales, sed non secundum defraudationem et interceptionem carnis: *Adv. haer.* V. 6. 1). — Ср. свидетельство Ипполита о *наасенах*, которые учили о том, что небесный Адам, прообраз земного человека, заключал в себе три составляющих: τὸ νοερόν (= τὸ πνευματικόν; ср. ἔννοος в пред. примеч.), τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν и что все эти части были соединены в «одном человеке Иисусе, рожденном Марией», а отсюда «существуют и три рода всего: ангельский, душевный и земной» (ἐνα ἄνθρωπον ὁμοῦ Ἰησοῦν τὸν ἐκ τῆς Μαριάς γεγεννημένον <...> ἔστι γὰρ τῶν ὄλων τρία γένη κατ' αὐτοῦς, ἀγγελικόν, ψυχικόν, χοϊκόν: *Ref.* V. 6. 6–7); ср. изложение учения *ператов*, где на основе тех же утверждений говорится о «человеке, состоящем из трех тел и трех сил, называемом Христом» (τρισώμ<ατ>ον καὶ τριδύναμον ἄνθρωπον καλοῦμενον Χριστόν: *ibid.* V. 12. 4).

⁷⁷ У Иринея порядок перечисления библейских персонажей не соответствует вышеназванным трем родам людей: здесь Каин, Авель и Сиф расположены по старшинству (*Быт* 4. 1–2 и 4. 25) по мере возрастания добродетели: земной род (χοϊκόν) = Каин, душевный (ψυχικόν) = Авель и духовный (πνευματικόν) = Сиф. Ср. *Tert., Adv. Val.* 29. 2 (на основе свидетельства Иринея): Cain, Abel, Seth и соответственно: choicum, animale, spiritale. Именно Сиф во многих гностических сочинениях выступает как воплощение «истинного гностика» (подробнее: Pearson, 1990с, 71–76). — У Климента в извлечениях из Феодота читаем: «От Адама происходят три природы (τρεῖς φύσεις): первая — неразумная (ἡ ἄλογος), (родоначальником) которой был Каин; вторая — разумная и праведная (ἡ λογικὴ καὶ ἡ δίκαια), (родоначальником) которой был Авель; третья же — духовная (ἡ πνευματικὴ), (родоначальником) которой был Сиф. И земной (χοϊκός, т. е. человек, имеющий неразумную природу. — *А. Х.*) создан по образу (κατ' εἰκόνα), а душевный (ψυχικός) — по подобию (καθ' ὁμοίωσιν; ср.: *Быт* 1. 26)» (*Ex. Theod.* 54. 1–2); по свидетельству Епифанья, *сифуане* также учили о существовании трех родов людей, восходящих к Каину, Авелю и Сифу, из которых последний является «избранным и чистым» (τὸ γένος τοῦ Σήθ <...> ἐκλογῆς ὄν <...> καὶ καθαρόν: *Pan.* 39. 2. 6–7).

⁷⁸ В другом месте Иринея дополняет картину: «... земное не может принять спасения, ибо, как они говорят, оно не в состоянии его принять» (... τὸ χοϊκόν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν, οὐ γὰρ εἶναι δεκτικὸν αὐτῆς λέγουσιν αὐτό: *Adv. haer.* I. 6. 2 = *Eriph., Pan.* 31. 20. 8).

⁷⁹ Термин *месότης* (*medietas*), «середина», в системе валентиниан обозначает область, отделяющую Плерому от этого мира: так, София, отпав от Плеромы, «занимает место Середины и находится выше Деминурга, но ниже и вне Плеромы» (ἔχειν δὲ τὸν τῆς Μεσότητος τόπον αὐτὴν καὶ εἶναι ὑπεράνω μὲν τοῦ Δημιουργοῦ, ὑποκάτω δὲ ἢ ἔξω τοῦ Πληρώματος: *Adv. haer.* I. 5. 3 = *Pan.* 31. 18. 12), а после того, как «всякое семя получит свое завершение» (см. ниже: примеч. 83), она оставит Середину и войдет в Плерому, и Демург вместо нее войдет в Середину, где обретут покой и *души* праведных, ибо никакое *душевное* не может войти в Плерому (μεταστήνα τοῦ τῆς Μεσότητος τόπου <...> καὶ ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθεῖν <...> τὸν δὲ Δημιουργὸν μεταβῆναι καὶ αὐτὸν εἰς τὸν τῆς Μητρὸς Σοφίας τόπον, τούτέστιν ἐν τῇ Μεσότητι, τὰς τε τῶν δικαίων ψυχὰς ἀναπαύεσθαι καὶ αὐτὰς ἐν τῇ Μεσότητι τόπῳ μηδὲν γὰρ ψυχικόν ἐντὸς Πληρώματος χωρεῖν: *ibid.* I. 7. 1 = 31. 21. 11–13); ср. ниже в примеч. 241 *месότης* в «Послании к Флоре». Гераклеон, толкуя *Ин* 4. 46 сл. и считая, что «царский слуга» (βασιλικός), сына которого исцеляет Иисус, это аллегорическое изображение Деминурга (ἔοικεν δὲ βασιλικόν ὁ Ἡρακλέων λέγειν τὸν Δημιουργόν), объясняет слова «в Капернауме» из этого стиха как то, что находится «в нижней части Середины, т. е. в той части, которая соединена с материей» (ἐν τῇ ὑποβεβηκότι μέρει τῆς μεσότητος <...> τούτέστιν τῇ συνημμένῳ τῇ ὕλῃ: *Orig., Comm. Joh.* XIII. 60 (416)); ср. также его толкование *Ин* 2. 12, согласно которому слова «спустился (κατέβη Иисус) в Капернаум» «означают последний край мира, т. е. относящееся к материальному, к которому он спустился» (σημαίνειν ταῦτα τὰ ἔσχατα τοῦ κόσμου, ταῦτα τὰ ὑλικά εἰς ἃ κατήλθεν: *ibid.* X. 11 (48)). — Понятие «середина» встречается как в валентинианских (например, *инте* как перевод *месότης* в *ЕвИст* 17. 34–35 (*NHC* I. 3),

правится в подобное⁸⁰; духовное же начало (τὰ πνευματικά), которое сеет Ахамоф⁸¹ с тех пор и поныне в праведных душах (δικαίαις ψυχαῖς), наставляемое в них и вскармливается — поскольку (в эти души) оно посылается незрелым (νήπια) — и в конце концов достигшее совершенства (τελειότητος), отдается в невесты ангелам Спасителя, в то время как души тех (кто избрал лучшее) неизбежно упокоятся в Середине вовеки с Демииургом⁸². <...> Разделяя эти души (на три рода), они говорят, что одни — хорошие по природе (φύσει ἀγαθός), а другие — по природе плохие (φύσει πονηρός); добрыми являются те, которые способны принять (духовное) семя (σπέρμα)⁸³, а плохие по природе никогда не смогут принять этого семени⁸⁴.

где «принадлежащие Середине (ἡμιστήριον)» обладают правом выбора, так и в невалентинианских текстах из Наг Хаммади, где оно также обозначает «срединную область» между Светом и Тьмой (например, оставленное без перевода несотнс в *ПарСим* 6. 13 et passim (*NHC* VII. 1)); см. также ниже: примеч. 82 и примеч. 1316 (несотнс в *АнокПетр*). — Согласно учению Василида в изложении Иринейя, между совершенным эоном, в котором пребывает непостижимый и нерожденный Отец, и землей существует обширное пространство, состоящее из 365 небес, созданных несовершенными ангелами (см. ниже: примеч. 931, 948); это пространство чисто топографически также можно определить как «середины», хотя в описании Иринейя оно не используется; к той же области «Середины» принадлежат Огдоада и Гебдоада, созданные первым и вторым Архонтами в системе василидиан по описанию Ипполита (см. ниже: примеч. 968 сл.). — О гностическом понятии «эон» см. ниже: примеч. 322.

⁸⁰ Ср.: «...душевные люди укрепляются через дела и голую веру и не имеют совершенного знания» (...οἱ ψυχικοί ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβασιούμενοι καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες: *Adv. haer.* I. 6. 2 = *Eriph.*, *Pan.* 31. 20. 6).

⁸¹ Подробнее об Ахамоф см. ниже: примеч. 1230 сл.

⁸² τῶν ψυχῶν αὐτῶν κατὰ ἀνάγκην ἐν Μεσότητι μετὰ τοῦ Δημιουργοῦ ἀναπαυσομένων εἰς τὸ παντελές. — Об ином, более радикальном, отношении к «Средине» (ср. выше: примеч. 79) свидетельствует валентинианский автор: «(Человек) находится или в этом мире (κόσμος), или в воскресении (ἀνάστασις), или в местах “Середины” (ἡμιστήριον ἐν τῇ μεσότητι) = ἐν τοῖς τῆς μεσότητος τόποις). Да не будет (μὴ γένοιτο), чтобы я оказался в них! <...пропущенный отрывок см. ниже в примеч. 144> Но есть плохое за пределами этого мира (κόσμος), которое воистину является плохим, и называю его “Середина” (μεσότης). Это смерть. Пока (ὡς) мы пребываем (еще) в этом мире (κόσμος), нам (уже) следует получить воскресение (ἀνάστασις; ср. ниже: примеч. 92), чтобы, сорвав с себя плоть (σάρξ), мы оказались в покое (ἀνάπαυσις; см. выше: примеч. 67, 69) и не блуждали в “Средине” (μεσότης). Ибо (γάρ) многие заблуждаются (πλανῶμεθα) по дороге» (*ЕвФил* 66. 7 сл. (*NHC* II. 3)). Таким образом, здесь «Середина» представлена как место наказания для тех, кто, имея свободный выбор, пошел по пути греха. — О различной оценке Демииурга в разных гностических и гностицизирующих системах см. ниже: примеч. 225.

⁸³ В другом месте Иринейя осмеивает веру валентиниан в то, что только они являются «духовными» (spiritales) по той причине, что «в их душу вложена некая частичка Отца всего» (particula quaedam universitatis Patris in anima ipsorum deposita est), и что «это самое семя дало их душам знание и совершенство» (id ipsum semen horum quidem animabus agnitionem attribuisse et perfectionem: *Adv. haer.* II. 19. 3); выше Иринейя говорил том, что, согласно учению валентиниан, люди «имеют душу от Демииурга, тело же от земли и плотское от матери, а духовного человека от матери Ахамоф» (ὅστε ἔχειν αὐτοὺς τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοῦς, καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμῶθ: *Adv. haer.* I. 5. 6 = *Eriph.*, *Pan.* 31. 19. 13); таким образом, каждый человек (а не только духовный) несет в себе бессмертную часть божественного; ср. стоическое представление о том, что «мир является живым существом, разумным, одушевленным и умным», а «наша душа», т. е. душа любого человека, является «частицей этого мира» (ζῶον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν <...> ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἐκεῖθεν οὖσης ἀποσπάσματος: *Diog. Laert.* VII. 143, где ἀπόσπασμα, «осколок, обломок, отскок» или т. п., является синонимом μέρος (= particula у Иринейя): *ibid.* VII. 156); «наши души причастны Богу, поскольку являются его частичками» (...συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὐσαι καὶ ἀποσπάσματα: *Eriph.*, *Diss.* I. 14. 6).

⁸⁴ *Adv. haer.* I. 7. 5 = *Eriph.*, *Pan.* 31. 23. 1–4. Ср. также свидетельство валентиниана Феодота: «...многие материальные, немногие душевные, но мало духовных; итак, духовное — спасаемо по природе, душевное же, будучи свободным в выборе, имеет способность как к вере и бессмертию, так и к безверию и гибели по своему выбору, материальное же гибнет по природе» (...πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί· σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον,

То, что валентиниане разделяли людей на три рода⁸⁵, подтверждает теперь и анонимный платонизирующий валентинианин, по всей вероятности, современник Иринейя:

Люди по (своей) сущности (κατὰ οὐσίαν) возникли в трех видах: *духовный* (πνευματική), *душевный* (ψυχική) и *материальный* (ὕλική) в соответствии с тремя составными частями (διάθεσις) Логоса (λόγος), из которых возникли материальные (ὕλικόν), душевные (ψυχικόν) и духовные (πνευματικόν) (люди). Каждая сущность

τὸ δὲ ψυχικόν αὐτεξούσιον ὄν ἐπιτηδεύει ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθορὰν κατὰ τὴν οἰκειάν αἴρεσιν, τὸ δὲ ὕλικόν φύσει ἀπόλλυται: Clem., *Exc. Theod.* 56. 2–3); ср. цитату из *Strom.* II. 10. 2 ниже в примеч. 175. В следующих словах Плотина, хотя ранее он нигде не говорил о том, что гностики в его школе делили людей согласно их «природе» на три категории, совершенно очевидно следует видеть полемику именно с этим учением: так, избегая гностической терминологии (духовный, душевный, материальный), философ говорит о том, что принадлежность к тому или иному роду зависит не от «природы», а от самого человека, поскольку жить на земле можно двояким способом (διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος): один способ жизни у людей «усердных» (σποδαῖοι) противопоставляется здесь пνευματικοῦ гностиков), которые устремлены к постижению реалий высшего мира (πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω), другой способ у «многих» (πολλοί), и эти «многие», которых Плотин пренебрежительно называет ἀνθρωπικώτεροι, также живут «двойко»: одни, «помня о добродетели, причастны некоему благу» (ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος; ср. ψυχικό у гностиков), а другие, т. е. «темная толпа» (ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος), лишь служат тем, которые лучше их (τοῖς ἐπιεικεστέροις) (*Enn.* II. 9. 9 (6–11)); завершая свое возражение, Плотин подчеркивает принципиальную неверность детерминистского подхода гностиков (см. ниже: примеч. 179 сл.) к проблеме «спасения по природе»: «Но нужно, чтобы сам (человек) пытался стать лучшим, а не думать, что только он один смог стать лучшим: ведь (думая) так он вовсе еще не лучший...» (ἀλλὰ χρὴ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν περῶσαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι — οὕτω γὰρ οὐπὼ ἄριστος...: *ibid.* (26–29)); за ἄριστος здесь скрывается все тот же πνευματικός гностиков). — Представление о том, что «многие» не в состоянии правильно понять «учение», — это locus communis у философов; см., например: «многие (т. е. толпа. — A. X.) ничего не понимают» (οἱ γὰρ πολλοὶ <...> οὐδὲν αἰσθάνονται: Plato, *Prot.* 317A); «невозможно толпе сделаться философом» (φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι: *Res.* 494A; ср. Epict., *Diss.* I. 22: противопоставление πολλοί и φιλόσοφοι). Эту мысль вполне разделял и Климент (*Strom.* V. 17. 4 сл. с многочисленными примерами античных и библейских авторов для подтверждения этого положения, в том числе и с цитатой из *Res.* 494A и, конечно, с цитатой из *Mf* 20. 16: «Ибо много званных, но мало избранных»; ср. выше в примеч. 71 цитату из *Strom.* I. 43. 1 и 4; в примеч. 2 цитату из Orig., *Cels.* VII. 41 (подробно о понятиях συντετέροι, ἀπλοῦστεροι и т. п. у Оригена с большим собранием примеров см.: Hällström, 1984); в примеч. 3 цитату из Tert., *Adv. Prax.* 3. — Разумеется, ни у философов, ни у Климента, ни у Оригена нигде нет речи об избранности «по природе»; ср. ниже в примеч. 258 оценку церковных христиан валентинианами и в примеч. 176 слова Валентина.

⁸⁵Представление о подобной трихотомии, восходящее, в конечном счете, к апостолу Павлу (см. выше: примеч. 76), было знакомо не только валентинианам. То же деление находим, например, и в не поддающемся строгой классификации гностическом трактате, где речь идет о трех Адамах — πνευματικός, ψυχικός, χοικός (*ПрМир* 117. 28–35 (NHC II. 5)), которые являются прообразами будущего человечества: «(существуют) три человека и (три) их рода (γενεά) до скончания (συντέλεια) мира (κόσμος): духовный (принадлежащий) вечности (αἰών), душевный и земной» (*ibid.* 122. 6–9); о трактате см. ниже: примеч. 1138, 1186. — Свою принадлежность «духовному» другие гностики, которые, в отличие от валентиниан, эксплицитно не заявляли о подобной трихотомии, могли выражать и такими сочетаниями, как φωνῆ πνεῦμα «товарищ по Духу» (*2СлСиф* 50. 24; 70. 9 (NHC VII. 2)), называя так своих единоверцев, а свое сообщество называли «духовным товариществом» (φώνη πνεῦμα: *Апок-Петр* 79. 2–3 (NHC VII. 3)); ср. обозначение гностика как οὐβνεμα в *АпИлн* (22. 14–16 (BG 2)), что в параллельной версии сочинения передано как φωνῆ πνεῦμα (3. 19–21 (NHC IV. 1)); в обеих версиях эти «товарищи по Духу», т. е. гностики, определяются как «те, которые (происходят) из неколебимого рода Совершенного Человека» (τῆ γενεᾶ ἐτε μασκιν (= ἀσάλεντος, ἀκίνητος) не πητελιος πρине); о том, что спасение возможно только для принадлежащих этому роду, см. ниже: примеч. 1256; о «неколебимом роде» как самообозначении гностиков см.: Williams, 1985; ср. также ниже: примеч. 905 о понятии scintilla у Саторнилы и примеч. 909 о двух родах людей у него же;

(οὐσία) из этих трех родов (γένος) узнается по ее плоду (καρπός). И не были они узнаны сначала, но (лишь) по пришествии Спасителя (σωτήρ), который просветил святых в отношении каждого (из этих родов) и открыл, чем (каждый род) является.

Духовный (πνευματικός) род (γένος) подобен свету от света⁸⁶ и духу (πνεῦμα) от духа <...>. Он сразу получил знание (σαγηνε = γνῶσις) в откровении⁸⁷. Душевный (ψυχικόν) же род (γένος) — как свет от огня⁸⁸, поскольку он не торопился получить знание о том, который явился ему; более того (он не торопился) устремиться к нему с верой (наστηε = πίστις) <...>. Материальный (ὕλικόν) же род (γένος) чужд (им) во всех отношениях, поскольку он является тьмой и отвращается от сияния света, потому что его (т. е. света) явление губит (καταλύω) его <...>⁸⁹.

Духовный род получит полное спасение, а материальный, как противостоящий ему, получит погибель (τεκο = φθορά); душевный же род, как находящийся в середине (εἰν τῆ μεσότητι = ἐν τῆ μεσότητι) <...> — двойственен по своей склонности к добру (ἀγαθόν) и злу (κακόν) <...>⁹⁰. Но те, которых Логос произвел в соответствии

⁸⁶ Ср. у Платина: Ум происходит от Единого, как «свет от света» (*Enn. V. 3. 17*), то же и в отношении Души и Ума (*ibid. IV. 3. 17*); «проблеск света от света» (φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς; *Clem., Protr. 98. 4*; см. выше: примеч. 50, 51); см. также: Witt, 1931, 196; Attridge, 1985, 2, 448.

⁸⁷ Сочетанием ἰπβωλῆ ἀβὰλ, очевидно, переведено ἐν τῆ ἀποκαλύψει оригинала. — О том, что получение знания, которое дарует Бог, делает человека подобным Богу, см., например: «...имеющий знание это тот, чье имя произнес Отец; ибо (γάρ) тот, чье имя не было произнесено, является незнающим. <...> Ибо тот, кто является незнающим, до конца является созданием (πλάσμα) забвения (ἴψε), и он погибнет вместе с ним. <...> Так что (ὥστε) если кто-то получает знание (σαγηνε = γινώσκω), то он (уже имеет происхождение) свыше (εἰν πῶσανρε = ἄνωθεν)» (*ЕвЛог 21. 29* сл. (*НХС I. 3*)). — О том, что валентиниане, как происходящие свыше (ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος), считали себя «совершенными» и «духовными», см.: Igen., *Adv. haer.* III. 15. 2; о понятии «забвение» и т. п. в гностических текстах см. ниже: примеч. 199.

⁸⁸ Автор противопоставляет «духовный род» «душевному» в образах, почерпнутых из Платона (*Res. 514В*), у которого люди, не затронутые воспитанием (ἀποαδευσία), уподобляются тем, кто видит не подлинный свет, а только «свет от огня» (φῶς <...> πυρός).

⁸⁹ К этому роду автор относит языческих философов, которые «принадлежат надменному помыслу и подражанию», их называют «левыми», «материальными» и т. д. (98. 17–20); они «не только отвергли Господа и замыслили против него дурное, но и против самой Церкви обратили свою ненависть, ревность и зависть (φθόνος)» (*ibid. 122. 5–8*); о «Церкви» в *ТрехГр* см. ниже: примеч. 1206. — Ср. свидетельство Иринея о том, что валентиниане «левым» называли «материальный род», который по необходимости погибнет, поскольку не может принять никакого дыхания нетленности, а «правым род душевный», потому что он занимает среднее положение между «духовным» и «материальным» и поэтому может идти туда, куда склоняется (scil. к добру или злу) (τὸ μὲν ὕλικόν, δὲ καὶ ἀριστέρον καλοῦσι, κατὰ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσι, ἅτε μηδεμίαν ἐπιδέξασθαι πνοὴν ἀφθαρσίας δυνάμενον τὸ δὲ ψυχικόν, δὲ καὶ δεξιὸν προσαγορεύουσιν, ἅτε μέσον ὄν τοῦ τε πνευματικοῦ καὶ τοῦ ὕλικου. ἐκεῖσε χωρεῖν, ὅπου ἂν καὶ τῆν πρόσκλισιν ποιήσῃται: *Adv. haer.* I. 6. 2 = *Eriph., Pan. 31. 20. 1*). См. также ниже: примеч. 97 о том, что Феодот называл «левыми» душевных, а «правыми» духовных.

⁹⁰ «Материальному роду» противопоставлены мудрецы «из рода иудеев» (γενεὸς ἰουδαίων: 111. 6–7; ср. 110. 22–24) с объяснением их предыстории: после того как Логос (см. ниже: примеч. 1210) создал несовершенное, он, придя к своему рода «покаянию» (μετάνοια), «отвратился от дурных (дел) и обратился к добрым» (81. 24–27); из его молитвы к Верховному Отцу (81. 27–29) происходят «силы добрые и более великие, чем те, которые принадлежат подражанию (на π[ι]τῶντῆ)» (82. 15–17); они — от его «доброго замысла» (τῆς καλῆς ἐπινοίας: 83. 13–14), и он «посеял в них возможность свободного выбора (προαίρεσις) искать и молиться славному (Отцу), который существует изначала» (83. 18–21); этот род сил характеризуется «согласием и любовью друг к другу» (83. 27–28); «принадлежащих этой мысли и принадлежащих подобно (εἰνε = ὁμοίωσις; ср. μιζικὸν нп̄ иεине (= *εἰκόνες καὶ ὁμοιώσεις), т. е. «образы и подобию»: 98. 22–23; ср. *Быт.* 1. 26) называют «правыми», «душевными» (ψυχικόν), «огненными» и «средними»» (98. 15–17). — Мудрецы из этого рода все же не смогли постигнуть полной истины, т. е. увидеть Бога, но, будучи «справедниками и пророками» (δικαιοσύνη нп̄ π̄проφήτης), они, в отличие от языческих философов, «не говорили ничего ни по фантазии, ни гадательно, ни следуя какому-то скрытому замыслу» (...κατὰ οὐφάντασια· н̄ авал εἰн̄ οὐτῶντῆ н̄ авал εἰн̄ οὐνεεε)

с первой своей мыслью, вспоминая Всевышнего и молясь о спасении, — они-то сразу получают спасение; они окончательно (παντῶς) будут спасены...⁹¹

Под спасением *гностики* имели в виду свое *духовное* воскресение, достигаемое уже в этой жизни⁹², и непризнание ими *телесного* воскресения мертвых, основанное на убеждении в том, что плоть может быть только вместилищем

εσζαβς), но каждый через силу, которая действовала (ἐνεργέω) в нем; они, как и эти силы, пребывают «в согласии друг с другом» и прежде всего «в исповедании (ὁμολογία) того, кто выше их» (111. 5–22). Одним словом, все они исповедовали одного и того же Бога (правда, в своих поисках его они, по убеждению автора, не поднялись выше той области, которой управляет Демург, и не постигли истинного Бога) и, «толкуя (ἐρμηνεύω) писания, создали множество направлений (αἵρεσις)» (112. 18–20). — В конечном счете, автор нашего трактата следует той же схеме поступательного развития в постижении Бога разными религиями, которой придерживался валентинианин Гераклеон: несовершенные язычники (οἱ πρὸ νόμου καὶ οἱ ἐθνικοί), более совершенные иудеи (οἱ Ἰουδαῖοι) и, наконец, истинные христиане (οἱ πνευματικοί) (Orig., *Comm. Joh.* XIII. 16 (97)); возможно, эту схему Гераклеон почерпнул из апокрифического сочинения «Проповедь Петра» (см. ниже: приложение 6 к главе 4), которым он не раз пользовался (ср. *ibid.* 17 (104): ...τὸ Ἡρακλέωνος τὰ ῥητὰ ἀπὸ τοῦ ἐπιγραμμένου Πέτρον κηρύματος παραλαβόνμενα); в другом месте, толкуя *Ин* 2. 13–16 и применяя реалии Иерусалима и иерусалимского храма к своей сотериологии, Гераклеон противопоставляет «святилище» (ἱερόν) и собственно «храм» (νάος): в «святилище», или в «святая святых», могут «войти только “духовные”» (τοὺς πνευματικούς χωρεῖν), «место же перед храмом, где находятся и левиты, является символом “душевных”, находящихся вне Плеромы, (но) думающих о спасении» (τὰ δὲ τοῦ προνάου, ὅπου καὶ οἱ λευῖται, σύμβολον εἶναι τῶν ἔξω τοῦ πληρώματος ψυχικῶν εὐρσκομένων ἐν σωτηρίᾳ: *ibid.* X. 33 (211)); ср. ниже: примеч. 139 о делении храма в *ЕвФил.*

⁹¹ *ТрехГр* 118. 14–119. 34 (*ННС* I. 5). — Претензию на свою «избранность» и на свое исключительное право на «спасение» вполне разделяли с валентинианами и гностики других толков: тот, кто «открывает Бога истины (πνοῦτε πῆλανθεῖα) <...> тот становится бессмертным (ἀθάνατος), хотя и пребывает среди смертных людей» (*БлЕвг* 71. 9–13 (*ННС* III. 3), см. также цитату из *ПремИХ* ниже в примеч. 153, 192; ср.: ἀθάνατος в *ИнАрх* 96. 19–27 (*ННС* II. 4)); «тот, кто получает истинное Невыразимого», хотя и пребывает в мире, «превосходит (οὐωτῆ = ὑπερβαίνω) всех ангелов <...> превосходит всех богов...» и т. д. (*ПСоф* 96 (230. 4 сл.)); ср. ниже: примеч. 848 о карпократиах, а также примеч. 127 о последователях Марка.

⁹² Последователи валентинианина Марка, по свидетельству Ирины, считали необходимым для получения спасения совершение некоего таинства «искупления» (ἀπολύτρωσις), которое они называют и духовным супружеством (см. ниже: примеч. 138, 139, 144); «они говорят, что это (таинство) необходимо для тех, кто получил совершенное знание, чтобы они смогли возродиться в силу, которая выше всего: ибо иначе невозможно войти в Плерому» (λέγουσι δὲ αὐτὴν ἀναγκαίαν εἶναι τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν, ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὧσιν ἀναγεγενημένοι ἄλλως γὰρ ἀδύνατον ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθεῖν), и противопоставляют это таинство таинству крещения: крещение совершается в отпущении грехов (τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα <...> <εἰς> ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), а искупление — в совершенство (τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν <...> εἰς τελείωσιν); крещение душевно, искупление духовно (καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικὴν: *Adv. haer.* I. 21. 2 = *Eriph., Pan.* 34. 19. 3–4); ср.: «ибо через знание (διὰ γνώσεως) искупается внутренний, духовный, человек (τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν) <...> и это является истинным искуплением» (*Adv. haer.* I. 21. 4 = *Pan.* 34. 20. 12); ср. также слова, которые произносил этот Марк, совершая «евхаристию»: «...пусть немислимая и неизреченная благодать наполнит твоего внутреннего человека (τὸν ἔσω ἄνθρωπον)» (*Adv. haer.* I. 13. 2 = *Pan.* 34. 2. 3). — Уже апостол Павел использует понятие ὁ ἔσω ἄνθρωπος, «внутренний человек», когда говорит о той составляющей человека, которая стремится к добру (τὸ ἀγαθόν), противопоставляя ей телесную составляющую, стремящуюся ко злу (τὸ κακόν) (*Римл* 7. 21–22), подчеркивая в другом послании, что «внешний в нас человек истлевет» (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται), а «внутренний день за днем обновляется» (ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα: *2Кор* 4. 16); подробнее об этой метафоре у валентиниан, опосредованно восходящей к Платону (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος: *Res.* 589А), см.: Wucherpfennig, 2002, 218 сл.; ср. также ниже: примеч. 307 и 946. — Отголосок этого представления засвидетельствован и автором герметического трактата: «...человек двойствен: он смертен по причине своего тела,

грязи и порока, было одним из главных объектов полемики с ними церковных христиан⁹³. Так, Тертуллиан, возражая еретикам⁹⁴, пишет:

Они признают *половинчатое* воскресение, т. е. только воскресение души, отвергая как плоть, так и самого Господа плоти⁹⁵. <...> Даже воскресение мертвых, явно возвешенное, они обращают в кажущееся, утверждая, что и саму смерть следует понимать духовно. Ибо на самом деле (по их мнению) она является не разделением

но бессмертен по причине внутреннего человека» (...διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνήσκῃ μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον: *Corp. Herm.* I. 15).

⁹³ Не забудем, что уже ап. Павел возражал «некоторым» в коринфской общине, которые утверждали, «что нет воскресения мертвых» (ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν), и противопоставлял им свою веру во всеобщее *воскресение мертвых* («Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес...») (*1 Кор.* 15. 12–13; ср.: *Римл.* 8. 11), ставшую затем краеугольным камнем учения церковных христиан. См., например: «Упование христиан — воскресение мертвых. Благодаря ему мы являемся верующими» (*Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. Illa credentes sumus: Tert., Res. carn. i. i*); подобно утверждение находим и у Климента: «Конечная цель верующих — в воскресении» (ἐν δὲ τῇ ἀναστάσει τῶν πνευμάτων ἀλόκεται τὸ τέλος: *Paed.* I. 28. 3); см.: Хосроев, 1991, 166–168. — Иринеи верил в то, что Бог, который сильнее природы, воскресит смертные тела праведных и сделает их нетленными и бессмертными (...credimus nos, quoniam et mortalia corpora nostra custodientia iustitiam resuscitans Deus incorrupta et immortalia faciet: Deus enim melior est quam natura: *Adv. Haer.* II. 29. 2), но именно эту веру отрицали «безумные» (*vani*) гностики: ... et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam saracem esse incorruptibilitatis (*ibid.* V. 2. 2); подводя итог своему опровержению, Иринеи говорит: «некоторые же (из еретиков) утверждают, что ни их душа, ни тело не могут принять вечной жизни, но только внутренний человек» (*tantum hominem interiorem: ibid.* V. 19. 2; см. пред. примеч. и ниже: примеч. 307). — Особняком среди церковных христиан стоит Ориген: опровергая Цельса, которому учение христиан о воскресении мертвых представлялось «отвратительным и невозможным» (*Cels.* V. 14), он отстаивает иное понимание природы воскресения, по-своему толкуя слова апостола («Сеется тело душевное (σῶμα ψυχικόν), восстает тело духовное (σῶμα πνευματικόν)»: *1 Кор.* 15. 44): тело после воскресения по виду (εἶδος) будет тем же, но не материальным, а духовным (ἐν τῷ πνευματικῷ σῶματι). Подробнее об этом учении Оригена см.: Chadwick, 1948. — Ср. толкование Герраклеоном сочетания «в три дня» (ἐν τρισὶν ἡμέραις, т. е. «через три дня», здесь «на третий день») в *Ин.* 2. 19: «Он говорит: “а третий день, в который явилось воскресение Церкви, — духовный”» (τὴν τρίτην φησὶ (Герраклеон) τὴν πνευματικὴν ἡμέραν, ἐν ἣ <...> δηλοῦσθαι τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀνάστασιν: *Orig., Comm. Joh.* X. 37 (248–249)), что подразумевает, что подлинное «воскресение» может быть только «духовным»; о том, что продолжение фразы («первый день является “материальным”, второй “душевым”», потому что ни в один из этих дней не произошло воскресение Церкви: πρῶτην εἶνοι τὴν χοικτὴν ἡμέραν καὶ τὴν δευτέραν τὴν ψυχικὴν, οὐ γεγενημένης τῆς ἐκκλησίας τῆς ἀναστάσεως ἐν αὐταῖς; *ibid.* (250)) принадлежит уже Оригену, а не Герраклеону, см. Wucherpfennig, 2002, 80–81.

⁹⁴ Эти, по его словам, «другие сатану» (ср.: *Мф.* 22. 23) в своем отрицании воскресения мертвых исходили из того, что плоть Христа была либо «мнимой» (*nullius veritatis*; так учили Маркион и Василиды), либо какого-то «особого качества» (*propriae qualitat*; Валентин и Апеллес: *Res. carn.* 2. 3). По поводу «мнимой плоти» Христа см. ниже: примеч. 107 сл.

⁹⁵ *Ita dimidium agnoscunt resurrectionem, solius scilicet animae, aspernati carnem, sicut et ipsum dominum carnis (Res. carn. 2. 3)*; в словах «отвергая <...> Господа плоти» мы видим очевидное свидетельство непризнания гностиками *телесного* воскресения Иисуса (см. ниже: примеч. 105 сл.). — Далее Тертуллиан (с риторическим нагнетением) так передает высказывания еретиков о плоти: «...разве не постоянно и не повсюду (мы слышим от них) поношение плоти за (ее) происхождение, за ее состав, за ее падение, за ее окончательную гибель; от начала (плоть возникает) из праха грязной земли, затем — из нечистоты ее более нечистого семени, (она) ничтожна, бессильна, зловна, тяжела, обременительна, и после всего (этого) набора своего убожества она (возвращается) туда, из чего она возникла, в брэнную землю, под именем трупа» (...et non protenus et non ubique convicium carnis, in originem, in materiam, in casum, in omnem exitum eius, immundae a primordio ex faecibus terrae, immundioris deinceps ex seminis sui limo, frivolae, infirmae, criminosae, molestae, onerosae, et post totum ignobilitatis elogium caducae in originem terrae et cadaveris nomen: *ibid.* 4. 2).

плоти и души, но незнанием Бога, из-за которого человек, мертвый для Бога, пребывает в заблуждении, как в могиле...⁹⁶

Подлинные гностические тексты теперь не раз подтверждают противостояние гностиков и церковных христиан в этом вопросе⁹⁷. Так, анонимный автор, полемизируя с последними и обращаясь к своим единомышленникам, предлагает такое понимание воскресения:

Некоторые⁹⁸ говорят: «В последний день мы вне всякого сомнения (καλῶς), восстанем [в] воскресении ([ἀν]άστασις)», но они не знают, что они говорят <...>. Итак, [не] уповайте на плотское (σαρκική) воскресение ([ἀν]άστασις), которое [является] погибелью...⁹⁹

Ему вторит другой автор, который, утверждая, что «мир — это не более, чем призрачное бытие (φαντασία)»¹⁰⁰, также настаивает именно на духовном (πνευματική) воскресении:

⁹⁶ ...resurrectionem quoque mortuorum manifeste annuntiatam in imaginariam significationem distorquent, asseverantes ipsam etiam mortem spiritaliter intellegendam. Non enim hanc esse in vero quae sit in medio, discidium carnis atque animae, sed ignorantiam dei, per quam homo mortuus deo non minus in errore iacuerit quam in sepulchro... (*Res. carn.* 19. 3–4); об образе «могиль» см. ниже: примеч. 148. — О подобном отношении гностиков различных толков к воскресению мертвых говорит и Ириней: «...они совершенно не верят в то, что это может произойти, (считая, что) воскресение (духовное, а не телесное. — А. Х.) из мертвых — это познание того, что они называют истиной» (ut ne quidem credant hoc in totum posse fieri: esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem (= τὴν γνῶσιν) eius quae ab eis dicitur veritatis: *Adv. haer.* II. 31. 2); «он (scil. Валентин) отрицает воскресение этой плоти, но (признает воскресение) другой» (resurrectionem huius carnis negat, sed alterius: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 4 (221. 8–9)). Ср. ниже в примеч. 857 и 940 свидетельства ересиологов об отрицании воскресения мертвых у последователей Василиды и Карпократа.

⁹⁷ То, что валентиниане проповедовали «духовное воскресение», было хорошо известно и до публикации этих текстов. Так, например, Феодот, называя Павла «апостолом воскресения» (ὁ Παῦλος ἀναστάσεως ἀπόστολος: Clem., *ExclTheod.* 23. 2), утверждал, что сам Павел проповедовал Спасителя двойко: то как «рожденного и подверженного страданию — для левых» (γεν<v>ητόν καὶ παθητόν διὰ τοῦς ἄριστ<ер>οῦς), под которыми Феодот имеет в виду «душевных», т. е. церковных христиан, то духовно (κατὰ τὸ πνευματικόν) как происшедшего от «Святого Духа и Девы» для правых, т. е. «духовных» (ibid. 23. 3), а отсюда и особое учение о воскресении: «...тот, кого возрождает (ἀναγεννᾷ) Христос, переносится в жизнь, в Огдоаду; и умирают они для мира, но живут для Бога, чтобы смерть была упразднена смертью, а тлен воскресением (ἀναστάσει δε ἡ φθορά)» (ibid. 80. 1–2); ср. εἰκὼν τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως (ibid. 7. 5). — См. выше: примеч. 89 об ином соотношении «правые–левые» в *ТрехГр.*

⁹⁸ О том, что под «некоторыми» автор имеет в виду церковных христиан, см. ниже: примеч. 152; см. также выше: примеч. 43.

⁹⁹ *СвИст* 34. 26–35. 2 и 36. 27–37. 1 (*NHC IX.* 3; к сожалению, текст в этом месте изрядно разрушен); ср. учение *наасенов* о воскресении по свидетельству Ипполита: «Мертвые выйдут из могил» (ср. *Мф* 27. 53), т. е. из земных тел, родившись снова духовными, а не плотскими; это и есть <...> воскресение, случившееся через ворота небес, все те, кто не прошел через них, останутся мертвыми» (... τοῦτέστιν ἐκ τῶν σωμάτων τῶν χοϊκῶν, ἀναγεννηθέντες πνευματικοί, οὐ σαρκικοί. — αὕτη <...> ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πόλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι' ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες <...> πάντες μένουσι νεκροί: *Ref.* V. 8. 23–24).

¹⁰⁰ οὐφαντασία πεπκοσμος (*ТрВоскр* 48. 15 (*NHC I.* 4)); в отличие от «подлинного бытия», не подверженного никакому изменению (см. ниже: примеч. 472), мир — «бытие призрачное», потому что в нем «все изменяется» (πτηρῆ ψαρεψῶβειε: ibid. 48. 27–28). — φαντασία здесь является синонимом δόκησις (ср. ниже: примеч. 521); см., например, о воплощении Христа: οὐ δόκησει καὶ φαντασία <...> ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ (Суг. Н., *Catech.* 4. 9); о понятии δόκησις см. ниже: примеч. 107, 110; см. также утверждение автора герметического трактата о том, что «все (вещи) на земле являются не истинными,

Но воскресение (ἀνάστασις) имеет другую природу, потому что оно является неколебимой истиной и явлением Сущего, <...> превращением (μεταβολή) в новое, ибо (γάρ) нетленность [истекает] на тлен и свет истекает на тьму, поглощая ее. <...> Вот символы (σύμβολον) и подобия воскресения (ἀνάστασις). <...> Не живи (πολιτεύομαι) по (κατά) плоти (σάρξ) ради (достигания) единства¹⁰¹. Беги прочь от делений (μερισμός) и оков¹⁰², и ты уже (ἤδη) получил себе воскресение (ἀνάστασις)¹⁰³.

С представлением о духовном воскресении индивида тесно связаны и особенности понимания гностиками самой природы Иисуса Христа и его воскресения¹⁰⁴:

но лишь подражаниями истине»; они «лишь мнимости и образы призрачного бытия» (πάντα οὖν <...> τὰ ἐπὶ γῆς ἀλήθεια μὲν οὐκ ἔστι, τῆς δὲ ἀληθείας μιμήματα <...> καὶ δόξαι, φαντασίας καθάπερ εἰκόνας συνεστῶτα: Fr. ΠΑ. 3–4; Nock–Festugière, III, 5; ср.: φαντασῖαι εἰσὶ καὶ δόξαι πάντα (ἐν τῇ γῆ): ibid. 7).

¹⁰¹ ετρε τιπτοуеεи букв. «из-за единства». За коптским понятием τιπτοуеεи, скорее всего, стоит греч. ἐνότης или т. п. Речь идет о первоначальном единстве человека как непорочном, догреховном его состоянии, на которое плоть еще никак не воздействовала (см. ниже: примеч. 137). По свидетельству Иринейя, валентиниане «утверждали, что они (в конечном счете) возвратятся к единству и все станут одно» (ipsi ad unitatem recurrere dicunt et omnes unum esse: *Adv. haer.* II, 12, 4); согласно валентинианину Феодоту, «мы, которые были разделены» (ἡμεῖς ἡμεν οἱ μεμερσμένοι), «соединимся со своими ангелами в Плероме» (μέχρις ἡμᾶς ἐνώση αὐτοῖς εἰς τὸ πλήρωμα), «чтобы мы, <...> став одним, все смогли примешаться к единому, которое было разделено из-за нас» (ἵνα ἡμεῖς <...> ἐν γενόμενοι, [οἱ] πάντες τῷ ἐνὶ τῷ δι' ἡμᾶς μερισθέντι ἀνακραθῶμεν: *Clem., Exc. Theod.* 36, 1–2). О том, что в учении валентиниан это «восстановление первоначального единства» занимало центральное место, свидетельствует теперь и *ЕвИст* (NHC I, 3): «Ибо место, в котором зависть и распря, — это недостаток (ψατὰ = ὑστέρημα; об этом термине см. ниже примеч. 1225); место же, в котором единство (τιπτοуеεи = ἐνότης), — это совершенство» (24, 25–27); «в единстве каждый примет себя; через знание (σαγνὲ = γνῶσις) он очистится от множественности в единство, пожирая в себе, наподобие огня, материя (ῥάλη), тьму (уничтожая) светом, смерть жизнью» (25, 10–19); см. выше в примеч. 68 цитату из *ТрехГр* 123, 21–22 о восстановлении первоначального единства в Плероме; ср. ниже: примеч. 137 о понятии μοναχός; другие примеры см.: Ménard, 1972, 123 (6–10).

¹⁰² О понятии μερισμός см. пред. примеч. (*Exc. Theod.*) и ниже: примеч. 140; об оковах (тела): примеч. 148, 149.

¹⁰³ *ТрВоскр* 48, 30 сл.; ср.: «духовное воскресение» (ταναστασις ππνευματικη: ibid. 45, 40), а также: *2Тим* 2, 17–18, где говорится о неких Именею и Фелите, «которые отступили от истины, утверждая, что воскресение уже случилось» (...τῆν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι) (о времени возникновения этого послания см. ниже: примеч. 212). По свидетельству Климента, энкратиты отрицают брак (подробнее см. ниже: примеч. 155, 161–163) потому, что они уже получили воскресение (...τῆν ἀνάστασιν ἀπειλήφασιν, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, καὶ διὰ τοῦτο ἀθετοῦσι τὸν γάμον: *Strom.* III, 48, 1). — Автор *ЕвФил* так говорит о необходимости получения воскресения уже в этой жизни: «Те, кто говорит, что Господь сначала умер и (затем) воскрес, заблуждаются (πλανῶν): ибо (на самом деле) он воскрес сначала и (затем) умер. Тот, кто сначала не получил воскресения (ἀνάστασις), не умрет» (*ЕвФил* 56, 15–20 (NHC II, 3)), и продолжает: «Те, которые говорят, что они сначала умрут и (затем) воскреснут, заблуждаются. Если они сначала не получат воскресения при жизни, то после смерти они не получат ничего» (ibid. 73, 1–4); ср.: «Необходимо воскреснуть (находясь еще) в этой плоти (ἐν τῇ σαρκί), потому что все существует в ней» (ibid. 57, 23–24), т. е. необходимо духовно воскреснуть до того, как ты умер. Воскресение уже в этой жизни автор описывает, используя, правда, другую терминологию, далее: «Если кто станет сыном брачного чертога (см. ниже: примеч. 137, 139), то получит свет (scil. воскресение); если же он не получит его там, то не сможет получить его в другом месте (т. е. после смерти)» (ibid. 86, 4–7); см. также выше: примеч. 82.

¹⁰⁴ Эта связь была очевидной для Тертуллиана, который в полемике против Маркиона и Валентина, сравнивая их с саддукеями, отрицавшими воскресение плоти, говорит о том, что «те, кто стремятся поколебать веру в воскресение (fidem resurrectionis)» и «отрицают, что эта надежда относится именно к плоти (eam spem negent etiam ad carnem pertinere)», не признают «и плоть Христа» (Christi quoque carnem: *Carn. Christ.* 1, 1); «именно поэтому они утверждают, что воскресение (произойдет) в другом теле (in aliam carnem resurrectionem)» (ibid. 24, 3); по его же свидетельству, Валентин учил

речь идет о засвидетельствованном для целого ряда гностических и гностицизирующих систем представлении о том, что при крестной смерти пострадала лишь плотская оболочка Иисуса¹⁰⁵, сошедший же на него Христос¹⁰⁶ не был подвержен страданиям¹⁰⁷. Тертуллиан так описывает подобную христологию:

о том, что «плоть Христа была духовной» (carnem Christi spiritalem: ibid. 15. 1). — И Ириней (*Adv. haer.* V. 9. 1), и Тертуллиан (*Res. carn.* 48. 1) говорят о том, что гностики в подтверждение своей веры в духовное воскресение опирались на слова ап. Павла (1Кор 15. 50: «плоть и кровь не могут наследовать царствия Божиего») — и оба посвятили опровержению такого понимания слов апостола пространные комментарии. Ср. эту цитату у автора *ЕвФил* (56. 33–35), который так ее поясняет: «не унаследует (царствия Божиего) то, «что на нас» (τὰ ἐν ἡμῶν: 57. 1–2), т. е. нынешняя земная плоть, и добавляет: «унаследует то, что принадлежит Иисусу и его крови», цитируя в подтверждение слова Иисуса из *Ин б.* 53 (тот, кто не будет есть плоти Сына Человеческого и пить его крови, не будет иметь (вечной) жизни) и строит на этом свое объяснение: «Плоть его — это Слово (τὸ ῥῆμα τὸ πνευματικόν), а кровь его — это Дух Святой» (57. 6–7); все речение завершается словами, которые, очевидно, имеют в виду иное (духовное) качество плоти после окончательного (не в этой жизни) воскресения: «В этом мире те, кто носит одежды, лучше (σὺς ὀπίσθησεν) букв. «отборнее, чем») самих одежд, а в царствии небесном одежды (scil. тела) лучше, чем те, которые их носят» (57. 19–22).

¹⁰⁵ Однако даже внутри одного учения находило место разномыслие в понимании природы тела Иисуса: так, например, валентиниане, распавшиеся, вероятно, после смерти основателя на две ветви, а именно: восточную и италийскую (καὶ γέγονεν ἐνθεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διττή, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τῆς διδασκαλίας κατ' αὐτοῦς, ἡ δὲ ἰταλιωτικὴ: Hippol., *Ref.* VI. 35. 5), разошлись друг с другом, если верить ересиологу, именно по этому вопросу: восточные валентиниане утверждали, что тело Иисуса было «душевной природы» (ψυχικόν φασὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγενῆσθαι), западные же были убеждены в «духовной природе» его тела (πνευματικόν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτήρος: ibid. VI. 35. 6–7); подробнее см.: Kaestli, 1980. — См. также свидетельство Ириней о гностиках (офи́тах, см. ниже: примеч. 339, 574), которые учили, что воскресшее тело Иисуса было «психическим и духовным: ибо все земное оставил он (scil. воскресший Иисус) в этом мире» (corpus animale et spiritale: mundialia enim remisisse eum in mundum); эти гностики, продолжает Ириней, упрекали тех учеников Иисуса, которые, впад в «величайшее заблуждение» (maximum errorum), считали, что он «воскрес в земном теле» (in corpore mundiali resurrexisse: *Adv. haer.* I. 30. 13).

¹⁰⁶ Ср., например, утверждение анонимных гностиков (офи́тов): «Христос, сойдя в этот мир, соединился сначала со своей сестрой Софией (et descendente Christum in hunc mundum, induisse primum sororem suam Sophiam), <...> и это есть “жених” и “невеста”. <...> Но многие из его (scil. Иисуса) учеников (так и) не узнали о сошествии на него Христа (... non cognovisse Christi descensionem in eum); когда же Христос сошел на Иисуса, тогда и начал он творить чудеса <...> и возвещать неведомого Отца (... adnuntiare incognitum Patrem)»; архонты замыслили убить Иисуса, но, когда его вели на казнь, «Христос и София удалились (от него) в нетленный Эон» (ipsum Christum quidem cum Sophia abstitisse in incorruptibilem Aeonem: Iren., *Adv. haer.* I. 30. 12–13).

¹⁰⁷ По словам Клауса Кошорке, «das ist ein Grundmuster gnostischer Christologie» (Koschorke, 1978, 24, примеч. 9). Такую христологию называют *докетической* (см., например, Slusser, 1981, где можно найти обзор всех точек зрения на понимание термина *докетизм*); о том, что докетическая христология встречается не только в собственно гностических учениях, см.: Grillmeier, 1990, 184–197 («sich mit dem Doketismus wohl berührt, aber keineswegs deckt»: 189). — Против такого толкования природы Иисуса Христа уже на рубеже I–II в. выступали церковные авторы; так, например, Игнатий Антиохийский († ок. 110 г. в правление Траяна; ср., однако, выше: примеч. 43), современник Керинфа и компатриот Саторнилла, знал некоторых «безбожников» (ἄθεοι), которые учили, что Христос «пострадал мнимом» (τὸ δοκεῖν πεινοῦναι: Trall. 10; ср. *Smyrn.* 2. 1). К сожалению, Игнатий, по его словам умышленно, не назвал имен своих оппонентов (τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἅπιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι: *Smyrn.* 5. 3). О том, что еретики, с которыми Игнатий полемизирует в своих посланиях, несмотря на их кажущиеся различия, были *докетами* и иудаизирующими (ср. ниже: примеч. 213 об иудео-христианстве), см. с собранием примеров и литературой: Prigent, 1977, 1–10. Примерно в то же время (между 90 и 110 гг.) автор новозаветного сочинения также свидетельствует о существовании *докетической* проблемы: те, кто признает пришествие Христа в плоти, — «от Бога», а всякий, кто этого не признает, — антихрист (*1Ин* 4. 2–3).

Ведь, как я прочитал у кого-то из кружка Валентина, прежде всего они не признают (чтобы Господь не оказался хуже ангелов, которые не имели земной плоти), что у Христа была земная и человеческая сущность; <...> одного они делают Христом, другого Иисусом; один (scil. Христос) ускользает от толпы (ср.: *Лк* 4. 30)¹⁰⁸, другого (scil. Иисуса) хватают (*Лк* 22. 54); один, удалившись на гору, (стоит) в славе под сенью облака перед тремя судьями (*Мк* 9. 27 и пар.), другой (представляется) остальным растерянным и бесславным; один оказывается мужественным, другой в страхе (*Мк* 14. 33); и наконец, одного (считают) подверженным страданию, другого воскресенным¹⁰⁹.

Ранее уже Иринея не раз возражал тем (не называя, правда, их по имени), кто исповедовал такое или ему подобное учение:

Одни говорят, что Иисус был вместилищем Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безмянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе. <...> Другие же утверждают, что он пострадал *мимо*, поскольку по природе был не подвержен страданию¹¹⁰.

Еще одну разновидность подобной христологии, по свидетельству Иринея, проповедовал Василид¹¹¹: первородный Ум Отца, он же Христос, «явился

¹⁰⁸ Маркион, по свидетельству Тертуллиана (*Marc.* IV. 8. 2–3), также приводил *Лк* 4. 30 в доказательство своего докетического учения; подробнее см.: Mahé, 1975, II, 436 (20–21), а также ниже в разделе «Маркион».

¹⁰⁹ *Nam ut penes quemdam ex Valentini factiuncula legi, primo non putant terrenam et humanum Christo substantiam informatam, ne deterior angelis dominus deprehendatur qui non terrenaе carnis extiterunt... (Carn. Christ. 15. 3) ... alium faciunt Christum, alium Iesum, alium elapsam de mediis turbis, alium detentum, alium in secessu montis in ambitu nubis sub tribus arbitris clarum, alium ceteris passivum ignobilem, alium magnanimum, alium vero trepidantem novissime, alium passum, alium resuscitatum (ibid. 24. 3). — Вместе с тем подлинные тексты теперь свидетельствуют о том, что валентинианские христологические представления не всегда можно уложить в схему, начерченную ересиологами; см. выше в примеч. 68 цитату из *ТрВоскр* 44. 13 сл.; см.: Pétrement, 1984, 220 сл., где автор подчеркивает неоднородность и многообразии «христологий» гностиков и показывает на примерах, что такие гностики («les trois gnostiques»), как Василид, Валентин и Маркион, из одних источников предстают перед нами *докетамми*, а из других таковыми не являются («Basilide, Valentin et Marcion sont et ne sont pas docètes»).*

¹¹⁰ *Quoniam autem sunt qui dicunt Iesum quidem receptaculum Christi fuisse, in quem desuper quasi columbam descendisse Christum et cum indicasset innominabilem Patrem incomprehensibiliter et invisibiliter intrasse in Pleroma; non enim solum ab hominibus, sed ne ab his quidem quae in caelo sunt potestatibus et virtutibus apprehensum eum. <...> alii vero putative (= δοκῆσαι) eum passum, naturaliter impassibilem existentem (Adv. haer. III. 16. 1); далее следуют возражения уже на учение валентиниан о том, что Иисус был тот, кто лишь «прошел через Марию» (qui per Mariam transierit) и что на него «сверху сошел Спаситель, которого называют и Христом» (ibid.); полемику с различными вариантами докетического учения валентиниан см.: ibid. I. 7. 2 (Спаситель был «не подвержен страданию» (ἀπαθὴ διασπασμένη)); ср. также ibid. III. 11. 3 с разбором различных докетических учений и с резюме: «...ни в одном из учений (этих) еретиков не говорится о том, что “Слово” Бога “стало плотью” (Ин 1. 14); ведь если кто исследует их учения, то обнаружит, что Слово Бога и горный Христос (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ὁ ἄνωθεν Χριστός) предстает у них всех лишенным плоти и не подверженным страданию (ἄσαρκος καὶ ἀπαθής)); см.: ibid. III. 17. 4 против тех, кто считает что «Христос это одно, а Иисус — другое» (alium autem Christum et alium Iesum intellegunt), и исповеданием: «Иисус Христос <...> один и тот же» (Iesou Christo <...> uno et eodem existente). — Так же и Климент свидетельствует о «некоторых», которые учили, что Спаситель «лишь мною явился (δοκῆσαι <...> τεφαιερῶσθαι), был же он совершенно не подвержен (телесным) страстям» (*Strom.* VI. 71. 1); ср.: Orig., *Cels.* II. 16; Eriph., *Pan.* 31. 7. 6.*

¹¹¹ О докетическом учении Василида по свидетельствам, зависящим от Иринея, см. ниже: примеч. 939.

на землю», чтобы «освободить верующих в него от власти создателей мира»¹¹², но, будучи по природе Богом, этот Христос

не сам пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест (ср.: *Мк* 15. 21); и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению; сам же Иисус, приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними¹¹³. Ибо, поскольку он был бес-телесной силой и Умом нерожденного Отца, мог он преображаться, как хотел. И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не могли они его удержать, и был он невидим для всех. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира. И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, мнимо был распят¹¹⁴, в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира. И если кто-нибудь признаёт распятого, то он еще раб¹¹⁵ и находится под властью тех, которые создали тела; тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца¹¹⁶.

Теперь в подтверждение свидетельств ересиологов поразительно похожий рассказ, вложенный в уста небесного Христа, мы находим в гностическом трактате:

Я не умер в действительности, но только мнимо¹¹⁷ <...> ибо (они думают), что моя смерть произошла на самом деле, но (думают так) в своем заблуждении (πλάγι)

¹¹² Цитату см. ниже: примеч. 937, 938, а также примеч. 720 (Симон) и 903 (Саторнил), 1300 (*Апок-Петр*).

¹¹³ О том, что к созданию образа «смеющегося Иисуса» Василида вдохновило начало *Псал* 2, см.: Grant, 1959, 123–124. Образ Иисуса, смеющегося над своими противниками и даже учениками, отсутствует в новозаветных сочинениях (здесь Иисус никогда не смеется), но хорошо известен гностическим текстам: так, в *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91. 24 сл. (*ННС* III. 4) и 79. 14 сл. (*BG* 3)); в *АпИп* — над вопросами Иоанна (45. 7–8; 58. 3–4 (*BG* 2)); в *ЕвИуд* — над благодарственной молитвой учеников (34. 1 сл. (*CodTch* 3)), и т. д.; см. также ниже в примеч. 121 цитату из *2СлСиф* 56. 9 сл., где речь идет о смехе Христа над «незнанием архонтов», якобы его распинающих. Подробно о «смехе» Иисуса в гностических текстах см.: Vermejo Rubio, 2009.

¹¹⁴ Ср.: χρῆναι δὲ πστεύειν, ἔλεγε, οὐκ εἰς τὸν ἑσταυρωμένον, ἀλλ' εἰς τὸν ἑσταυρωθῆσθαι δόξαντα (Theod., *Haer. fab.* I. 4 (349B)).

¹¹⁵ Подобный образ находим и в *2СлСиф* 49. 27–29 (*ННС* VII. 2): «это рабство, что мы должны умирать с Христом».

¹¹⁶ *quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaem angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepsisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset et et invisibilis esset omnibus. Eliberatos igitur eos qui haec sciunt a mundi fabricatoribus principibus; et non oportere confiteri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis forma venerit et putatus sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati patris (*Adv. haer.* I. 24. 4). — Весь этот пассаж подводит к дальнейшему утверждению Ириней о том, что василидиане не признавали исповедания веры в распятого Христа через мученичество (ср. ниже: примеч. 297 и 924).*

¹¹⁷ *2СлСиф* 55. 18–19 (*ННС* VII. 2); сочетание ρῆ πετοῦονῶν является, очевидно, переводом δοκῆσει.

и слепоте¹¹⁸ <...> другой, т. е. Симон, возложил крест (σταυρός) на свое плечо, на другого они надели терновый венец. Я же радовался в высоте над всем богатством¹¹⁹ архонтов (ἄρχων) и над семенем их заблуждения (πλάγη)¹²⁰ и обмана; и смеялся я над их незнанием. И я поработил все их силы. Ибо, когда я спускался, никто не видел меня, ведь менял я свой вид (μορφή) <...> И все это я делал по своей воле, чтобы то, что я хотел по воле высшего Отца, я смог исполнить¹²¹.

Обратимся теперь к этическим представлениям гностиков, которые почти по единодушному свидетельству ересиологов, исповедовали, исходя при этом из убеждения в своей *духовности* и *совершенстве*, недозволенную мораль¹²². Так, о последователях Валентина Ириной пишет следующее:

¹¹⁸ 2СлСиф 55. 30–34; мой перевод отчасти разрушает структуру коптской фразы, но наиболее точно передает ее смысл.

¹¹⁹ τῆν ἰσχυρίαν τῆς τῆς употреблено, очевидно, саркастически вместо подразумеваемого «над всем ужестовством».

¹²⁰ πλάγη — термин, который охотно использовали христиане различных толков по отношению к своим оппонентам; так, например, Ириной говорит о «тридцати зонах их (scil. валентиниан) заблуждения (πλάγη)» (*Adv. haer.* I. 1. 3); случаи употребления этого слова (как правило, оставленного без перевода) в текстах из Наг Хаммади см.: Siegert, 1982, 287; для других примеров см.: указатель «Termini technici»: «заблуждение».

¹²¹ 2СлСиф 56. 9 сл. (к этому трактату я рассчитываю вскоре обратиться особо). См. также в *Апок-Петр* 81. 15 сл. (NHC VII. 3) слова Спасителя: «Тот, которого ты (scil. Петр) видишь у креста, радостного и улыбающегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги вбивают гвозди, это его плотская оболочка, которая (всего лишь) подмена. Они предают позору то, что существует по его подобию...» (см. ниже в главе 4 перевод и комм. ad loc.); *докетическое* представление о природе Иисуса присутствует и в (крайне темном по способу выражения) трактате *ПарСим* (NHC VII. 1): здесь распят будет «демон Солдас» (πλάσμιον <...> солдас: 30. 32–33; 39. 30–31; имя нигде более не засвидетельствовано), т. е. земной Иисус, являющийся лишь плотской оболочкой небесного Христа, который никак не пострадает; ср. также: *ЕвИуд* 56. 18–21: «Человека (scil. земного Иисуса), который несет меня (scil. небесного Иисуса)...»; подробнее см.: Хосроев, 2014, 34–36 (христология); 103–103). — Схожие представления засвидетельствованы и в *ПослПетр* 136. 16–22 (NHC VIII. 2): здесь голос с небес (т. е. небесный Христос) объясняет апостолам: «Я есмь, и я был послан в тело (σῶμα) из-за семени (σπέρμα), которое отпало, и вошел я в их (scil. архонтов) мертвое творение (πλάσμα), но они не узнали меня, думая, что я смертный человек...» (Хосроев, 2014а, 20–21, примеч. 98–101).

¹²² Очевидно, ересиологи в огульных обвинениях своих противников в блуде (πορνεία), использовании идоложертвенного (εἰδωλόθυτον) и т. п., часто без каких бы то ни было доказательств, исходили из простой посылки: коль скоро их учение ложно, то и мораль их может быть только недозволенной. — В таком логическом заключении они следовали, не в последнюю очередь, за апостолом Павлом, который, используя как повод (богословские (ср.: *1Кор* 15. 12–13 выше в примеч. 93) или дисциплинарные) «раздоры» (ἔριδες) в коринфской общине (ibid. 1. 11–13), обратился к вопросам морали (вспомним, что весьма вольные нравы языческого Коринфа были еще и во времена апостола *притчей во языцех*): обобщая какой-то, очевидно, единичный случай (причем поразительно и подозрительно напоминающий ветхозаветный запрет: «Да не возьмет человек жену отца своего» (... τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ): *Втор* 22. 30), Павел упрекает коринфян в том, что у них в общине «кто-то вступил в недозволенную связь с женой (своего) отца» (ὅσπερ γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ), а они, вместо того чтобы плакать, возгордились и не изгнали из общины этого человека (*1Кор* 5. 1–2); отталкиваясь от этого случая, он предостерегает паству от «общения с блудодеями» вообще (μὴ συναναμίγνυσθαι πορνείοις: ibid. 5. 9), под которыми он подразумевает каких-то членов общины, противящихся его учению, а далее обличает «некоторых, едящих идоложертвенное» (εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν: ibid. 8. 7), имея в виду все тех же своих оппонентов. — Набора этих обвинений, которые затем станут неотъемлемой частью обвинений почти всех «еретиков», однако, явно недостаточно, чтобы утверждать, как еще недавно делали некоторые исследователи, что Павел столкнулся в Коринфе с одной из разновидностей *гностицизма*, последователи которой были либертинистами; см., например, Kümmel,

Они учат, что вне всякого сомнения спасутся, но не через дела, а потому, что они являются *духовными* по природе. <...> Духовное — (т. е.) то, чем они желают быть, — не может принять гибели, какими бы делами они ни занимались¹²³. Ибо как золото, положенное в грязь, не теряет своей красоты, но сохраняет свою природу <...> так и они, по их словам, какими бы материальными делами ни занимались, ничуть не повредят себе и не потеряют (своего) духовного естества¹²⁴.

В другом месте он так рассказывает о последователях валентинианина Марка:

Некоторые его ученики <...> обманно совратили многих простушек. Провозглашая себя *совершенными*, так что никто не может сравниться (с ними) величием их знания — ни Павел, ни Петр, ни кто-либо другой из апостолов¹²⁵, — (они заявляют) что знают больше всех и постигли величие знания о невыразимой Силе¹²⁶,

1970, 202: «Rather, the entire epistle shows a front against a new Gnostic interpretation of the Christian message» (со ссылкой на других авторов); ср.: «They are (scil. проявления такого поведения у коринфских христиан) to be found in those Christian sects which are collectively known by the name of “Gnosticism”» (Klijn, 1980, 91); «It is probably not wrong to call the opponents in Corinth (the “strong people” in the church) gnostics or proto-gnostics, if by this we mean to describe their self-consciousness» (Koester, 1987, 2, 121). — О том, что оппонентами Павла в *Икор* были эллинистические иудеи, находившиеся под влиянием стоицизма, см. многими параллелями см.: Brookins, 2011 («...influence from Stoic teaching could have contributed to every problem reflected in 1 Corinthians»: 51); ср. ниже: примеч. 201.

¹²³ Развивая эту тему, Ириней обвиняет валентиниан в том, что, согласно их утверждениям, церковные христиане «получили благодать только во (временное) пользование» (ἐν χρήσιν τὴν χάριν λαμβάνειν), сами же (валентиниане), «называющие себя совершенными и семенем избрания» (perfectos vocantes et semina electionis = τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς) имеют ее как сошедшую на них сверху (неотъемлемую) собственность (αὐτοὺς δὲ ιδιόκτητον ἄνωθεν <...> κατεκληροῦσθαι ἔχειν τὴν χάριν); «поэтому-то нам, которых они называют душевными и говорят, что мы происходим из (этого) мира, необходимы воздержание (ср. ниже: примеч. 258) и добрые дела, чтобы через них мы смогли войти в срединное место, им же, называющим себя духовными и совершенными, нет (в этом никакой необходимости): ибо не (доброе) дело вводит в Плерому, но семя, посланное оттуда незрелым, а здесь становящееся совершенным» (διὰ τοῦτο ἡμῖν μὲν, οὐς ψυχικούς ὀνομάζουσι καὶ ἐκ κόσμου εἶναι λέγουσι, [καὶ] ἀναγκάσιον εἶναι τὴν ἐγκράτειαν καὶ ἀγαθὴν πράξιν, ἵνα αὐτῆς ἔλωμεν εἰς τὸν τῆς μεσοῦτος τόπον, αὐτοῖς δὲ, πνευματικοῖς καὶ τελείοις καλομένοις, μηδωμῶς: οὐ γὰρ πράξις εἰς πλήρωμα εἰσάγει, ἀλλὰ τὸ σπέρμα τὸ ἐκεῖθεν νήπιον μὲν ἐκτεμπόμενον, ἐνθάδε <δὲ> τελειούμενον: *Adv. haer.* I. 6. 4 = *Eriph., Pan.* 31. 21. 10).

¹²⁴ αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ φύσει πνευματικούς εἶναι πάντη τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν. <...> τὸ πνευματικόν, ὃ αὐτοὶ εἶναι θέλουσιν, ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὅποιας συγκαταγέωνται πράξεσιν. “Ὅν γὰρ τρόπον χρυσοῦς ἐν βορβόρῳ κατατεθεῖς οὐκ ἀποβάλλει τὴν καλλονὴν αὐτοῦ, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν φύσιν διαφυλάττει <...> οὕτω δὴ καὶ αὐτοὺς λέγουσι, κἂν ἐν ὅποιας ὕλικαῖς πράξεσι καταγέωνται, μηδὲν αὐτοὺς παραβλάπτεισθαι μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν (*Iren., Adv. haer.* I. 6. 2 = *Eriph., Pan.* 31. 20. 7–9; ср. ниже: примеч. 145). Ср. также его рассказ о «совершеннейших» (τελειότατοι) у валентиниан, которые «тайно развращают женщин» и т. п. (*Adv. haer.* I. 6. 3 = *Eriph., Pan.* 31. 21. 4), — рассказ, представляющий собой, по всей видимости, парафраз *2Тим* 3. 6–7, где говорится о еретиках, совращающих «простушек» (γυναικάρια), но не способных «прийти к познанию истины» (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἔλθειν). Об этом же, следуя, очевидно, Иринеею, говорит и Тертуллиан (*Adv. Val.* 30. 3).

¹²⁵ В другом месте Ириней, обобщая различные гностицистические и гностицизирующие учения, но, видимо, подразумевая прежде всего карпократов, пишет: «Они говорят, что их собственные души происходят из той же сферы, что и душа Иисуса, они ей подобны, а порой даже и лучше» (dicentes autem se ex eadem circumfatione cum Iesu habere animas et similes illi esse, aliquando autem et meliores: *ibid.* II. 32. 3); ср.: *Iren., De anima* 23. 2 (о Карпократе и его учениках).

¹²⁶ Завершая первую книгу своего опровержения, Ириней так формулирует суть учения всех опровергнутых им еретиков: «Они настолько возгордились, что, по причине такого знания, считают себя

что они находятся в высоте выше всякой Силы, и поэтому поступают они во всем свободно, не имея ни в чем страха¹²⁷.

Подобные обвинения церковные полемисты предъявляли не только валентинианам, но и другим *гностикам*. Иринея говорит о низкой морали Василида и его последователей, которые, как обладающие высшим знанием, считали, что можно

без всякого страха употреблять идоложертвенное¹²⁸, и совершенно неважно, как себя вести во всем остальном, вплоть до полной распущенности¹²⁹.

Так же и для той разновидности *гностиков*, у которых в ходу было «Евангелие Иуды» и которых позднейшие ересиологи отождествляли с *каинитами*, по словам Иринея,

нельзя иначе спастись, если не пройти через все (так говорил и Карпократ); и при каждом грехе и нечестивом деянии присутствует (как они считают) ангел. <...> Совершенное знание состоит в том, чтобы без страха участвовать в таких деяниях, которые и назвать-то стыдно¹³⁰.

лучше остальных» (tantum elationem adsumpserunt, ut meliores semetipsos reliquis propter talem agnitionem <...> arbitrentur: *Adv. haer.* I. 31. 3).

¹²⁷ Καὶ μαθηταὶ δὲ αὐτοῦ τινες <...> ἐξαπατῶντες γυναϊκάρια πολλὰ διέφθειραν, τελείους ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδὲν δυναμένου ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν, μηδ' ἂν Παῦλον μηδ' ἂν Πέτρον εἴπης μηδ' ἄλλον τινὰ τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ πλείω πάντων ἐγνωκέναι καὶ τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως τῆς ἀρρήτου Δυνάμεως μόνους καταπεποκέναι (*Adv. haer.* I. 13. 6 = *Eriph., Pan.* 34. 3. 4–6). — По словам Иринея, сам Марк совратил (в том числе и при помощи различных магических средств) множество женщин (*ibid.* I. 13. 5). — Ипполит, взявший за основу рассказ Иринея о последователях Марка (*Ref.* VI. 39. 1 сл.), внес в него свои коррективы и опустил все обвинения против них в их недозволенном поведении, заметив при этом: «чтобы не подумали, что я хочу их опорочить» (*ibid.* VI. 41. 1); подробнее см.: Förster, 1999, 30–31; 123–125; «Gegenüber den Erzählungen des Irenäus über die erotischen Abenteuer seines gnostischen Widersachers ist aber wohl Skepsis angebracht» с перечислением исследователей «за» и «против» достоверности свидетельства Иринея (*ibid.* 125, примеч. 295).

¹²⁸ Обвинения в употреблении идоложертвенного были расхожим местом в полемике ересиологов с гностиками: Иринея обвиняет в этом не только последователей Василида, но и валентиниан (καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσι, μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἠγούμενοι: *Adv. haer.* I. 6. 3); см. ниже: примеч. 739 (о николаитах); примеч. 923 (о василидианах); примеч. 122 и 206 (оппоненты ап. Павла) и т. п. — О том, что такие обвинения были у Иринея скорее риторическим клише, см.: Perkins, 1976, 195.

¹²⁹ idolothyta <...> sine aliqua trepidatione uti eis, habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis (*Adv. haer.* I. 24. 5); заметим, что эта грамматическая конструкция зависит от формы αἰτ (т. е. Василид — таким образом, Иринея приписывает недопустимую мораль самому Василиду), но в следующем предложении употребляется уже глагол во множественном числе (utuntur, т. е. последователи Василида). В другом месте, говоря о каких-то «других» (alii), которые «ввели сожительство без разбора и многоженство» (indiferentes coitus et multas nuptias: *ibid.* I. 28. 2), Иринея говорит о том, что подобную практику они заимствовали у Василида и Карпократа. — Климент, как правило, далекий от огульных обвинений своих оппонентов (ср., однако, его категорические высказывания о карпократианах ниже: примеч. 873), противопоставляет строгую мораль Василида и его сына Исидора недопустимой морали их последователей (*Strom.* III. 3. 3); см. ниже: примеч. 942.

¹³⁰ Nec enim aliter salvari eos nisi per omnia eant, quemadmodum et Carpocrates dixit. Et in unoquoque peccatorum et turpium operationum angelum adsistere <...> Et hoc esse scientiam perfectam, sine timore in tales abire operationes, quas ne nominare quidem fas est (*Adv. haer.* I. 31. 2). А какую другую мораль мог

Недопустимую мораль, по утверждению Климента, исповедовали и последователи Продика:

Они, ложно называя себя *гностиками* и утверждая, что по природе являются сынами первого Бога, учат, что, пользуясь (своим) благородством и свободой, они могут жить, как пожелают, а желают жить, любя удовольствия, чтобы не воздерживаться ни от чего, думая о себе, что они являются «господами Субботы» и прирожденными царскими детьми, которые выше всякого рода; царю же, по их словам, закон не писан...¹³¹ и т. п.¹³²

Долгое время исследователи вполне доверяли свидетельствам ересиологов о недопустимой морали многих гностиков¹³³, которые, якобы, были убеждены в том, что им, «избранным» и «спасаемым по природе»¹³⁴, вовсе не обязатель-

приписать Иринею тем, у кого высоким авторитетом пользовалось евангелие столь одиозной для христиан личности? В том тексте *EvHud*, которым мы теперь располагаем, не видно никаких следов либертинистской морали; подробнее см.: Хосроев, 2014.

¹³¹ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικῶς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς καταχράμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ζῶσιν ὡς βούλονται. βούλονται δὲ φιληδόνας, κρατηθῆναι ὑπ' οὐδενὸς νενομικότες ὡς ἂν κύριοι τοῦ σαββάτου καὶ ὑπεράνω παντὸς γένους περικότες βασιλῆιοι παῖδες, βασιλεῖ δὲ, φασί, νόμος ἄγραφος (*Strom.* III. 30. 1). — О Продике см. ниже: примеч. 575. Согласно свидетельству Ипполита, также и последователи Василида были убеждены в том, что они являются «детьми Бога» (ἡμᾶς τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ: *Ref.* VII. 25. 5); см. ниже: примеч. 259.

¹³² Плотин в своей полемике с гностиками (см. ниже: примеч. 558 сл.) говорит о том, что существуют два взгляда (αἰρέσεις) на высшую цель жизни (τέλος): одни люди считают, что она состоит в телесных удовольствиях (ἡδονὴ τοῦ σώματος), другие стремятся к красоте и добродетели (τὸ καλὸν καὶ τὴν ἀρετὴν) (*Enn.* II. 9. 15 (4–6)); к первым он безоговорочно относит и своих оппонентов, которые, считая себя «детьми Бога» (θεοῦ παῖς; *ibid.* II. 9. 9 (57)), «происходящими от божественной природы» (ἐκ θείας φύσεως ἦκοντα; *ibid.* II. 9. 15 (24)), «презирали все законы этого мира» (πάντας νόμους τοὺς ἐνταῦθα ἀτιμάσας; (12)). — О том, что Плотин «has arrived at this conclusion by means of rhetorical logic rather than direct observation», см.: Williams, 1996, 178, поскольку сам философ говорит далее о своих противниках совсем другое: они «ненавидят природу тела» (μισεῖν <...> τὴν τοῦ σώματος φύσιν: *ibid.* II. 9. 17 (1–2)) и стремятся «бежать тела» (φεύγειν τὸ σῶμα: *ibid.* II. 9. 18 (2)); заметим, что в трактате *Зостр*, который (или его вариант) был в ходу у оппонентов Плотина (см. ниже: примеч. 565), тело и вождения оцениваются крайне отрицательно (цитаты см. ниже: примеч. 154).

¹³³ Справедливости ради следует отметить, что непримиримый Иринею все же упоминает и таких еретиков, которые исповедовали строгую аскетическую мораль; см., например, ниже в примеч. 911 его свидетельство о Саторниле, который учил, что брак и деторождение происходят от Сатаны (*Adv. haer.* I. 24. 2); но даже там, где Иринею говорит о том, что многие последователи Саторнилы не ели мяса, он не удерживается от того, чтобы не назвать эту практику «мнимым воздержанием (προσποίητος ἐγκράτεια; об энкратитах см. ниже: примеч. 155, 161–163), которое многих вводит в обман» (*ibid.*); в другом месте, обличая валентиниан, он замечает: «Есть среди них некоторые, которые говорят, что человеку свыше (ср. выше: примеч. 87) подобает держаться хорошего поведения (... bonam conversationem adsequi)», но тут же добавляет: «поэтом они и напускают на себя многозначительную важность» (*Adv. haer.* III. 15. 2); ср. выше: примеч. 129 о противопоставлении морали самого Василида морали его последователей. — Климент более беспристрастен в своих суждениях, утверждая, что среди современных ему еретиков было различное отношение к общепринятой морали: одни «учат, что можно жить, пренебрегая (моралью) (ἀδιαφόρος ζῆν διδάσκουσιν)», другие же «чрезмерно восхваляют воздержание» (τὸ ὑπέρογον ᾄδουσαι ἐγκράτεια; *Strom.* III. 40. 2); по поводу недопустимости поведения первых у Климента нет никаких сомнений: «Но как же возможно тому, кто побежден удовольствиями тела (τῶν τοῦ σώματος ἡδονῶν), уподобиться Господу или иметь знание Бога (γνώσις θεοῦ)?» (*ibid.* III. 42. 1).

¹³⁴ οἱ φύσει σωζόμενοι (см.: Clem., *Strom.* II. 10. 2 и *Exc. Theod.* 56. 2–3 о валентинианах); полные цитаты см. ниже: примеч. 175 и выше: примеч. 84.

но следует соблюдать общепринятые нормы поведения¹³⁵. Однако безоговорочно принимать эти свидетельства теперь остается все меньше оснований, поскольку все без исключения гностические сочинения показывают нам крайне строгую мораль их создателей¹³⁶.

Так, например, для анонимного автора-валентинианина началом пороков и смерти было разделение первоначально единого, лишнего пола человека

¹³⁵ Ганс Ионас (вполне следуя Клименту; см. выше: примеч. 133) говорит о том, что «духовные», претендуя на обладание сокровенным *знанием* и презирая этот несовершенный мир, могли исповедовать разную, противоположную одна другой, мораль: одни аскетическую, другие либертинистскую. Первые исходили из того, что обладание *знанием* обязывает их избегать всяких контактов с миром; вторые из того, что знание дает им привилегию абсолютной свободы в поведении (Jonas, 1963, 46 и подробнее: 270–274 (Nihilism and Libertinism)); Мортон Смит был уверен в том, что низкие нормы морали были обычным явлением среди различных гностиков (Smith, 1973, passim); см. след. примеч. — Между тем, Фредерик Виссе справедливо отмечает: «In Clemens' Zeit sind bei Orthodoxen Gnostizismus und Libertinismus so sehr miteinander verknüpft, daß bloßer Libertinismus als Beweis für Gnostizismus angenommen werden konnte» (Wisse, 1975, 72).

¹³⁶ Если, конечно, не допускать, что писали гностики одно, а вели себя совершенно иначе. — Первые исследователи текстов из Наг Хаммади были весьма озадачены противоречием между свидетельствами ересиологов и данными оригинальных текстов; см., например: «Nothing in these documents leads us to suppose that the Gnostics in question were addicted to licentious rites: one finds oneself almost disappointed at this, so freely had the heresiologists given us to understand that mysteries of that description were common practice in the principal sects!» (Doresse, 1960, 251). Вспомним, однако, что по крайней мере в двух ранее (т. е. до введения в научный оборот текстов из Наг Хаммади) известных гностических текстах уже строго осуждалось нездоровое поведение (в частности, гомосексуальные отношения): *ПСоф* 147 (380. 16 сл.); *КнЙеу* 43 (100. 18 сл.). — Учítывая, что ни одного гностического сочинения, в котором проповедовалась бы подобная мораль, до нас не дошло (исключением является отрывок из трактата сына Карпократа Епифана «О справедливости», сохраненный Климентом; впрочем, с одной стороны, Епифан и его отца едва ли можно причислять к *гностикам*, с другой стороны, то, что проповедовал Епифан, вовсе не было апологией развратного поведения; см. ниже: примеч. 871 сл.), и проверить утверждения ересиологов невозможно, я склонен относиться к их рассказам с большой осторожностью. Вполне допуская, что отдельные проявления такой морали могли иметь место среди тех или иных *гностиков* (могли они встречаться и среди церковных христиан), я думаю, что в свидетельствах ересиологов мы, скорее всего, имеем дело с ересиологическим клише, возникшим из стереотипного отношения к «не своим», которых во что бы то ни стало надо было очернить, приписав им самые страшные пороки (инцест, беспорядочные и противоестественные половые отношения, убийство детей и т. п.): так, язычники обвиняли первых христиан именно в этих извращениях, о чем у нас нет недостатка в свидетельствах (Just., *1Apol.* 26. 7; Athen., *Legat.* 3. 1; 31. 1; Tert., *Apol.* 4. 7; Min. Fel., *Oct.* 9; Orig., *Cels.* VI. 27, 40; *H. E.* IV. 7. 11); те же пороки позднее церковные христиане приписали и своим гностическим оппонентам, которые, в свою очередь, отвечали им тем же. — Едва ли прав Штейер, сопоставивший свидетельства Минуция Феликса (*Oct.* 9: обвинения римскими властями христиан) и Епифания (*Pan.* 26. 4. 1 сл.: обвинения церковными христианами *гностиками*) и на основе совпадения всех пунктов обвинения пришедший к выводу, что римляне во II в., обвиняя христиан, имели в виду не всех, но лишь конкретную секту, практиковавшую распущенный образ жизни и уцелевшую в одной из своих разновидностей до времен Епифания, который лично столкнулся с ней (Speyer, 1963). Возразить на это можно другим предположением: Епифаний, некогда поставленный *гностиками* (которые, по его словам, «в Египте называют еще стратиотиками и фибионитами») (ἐν Αἰγύπτῳ Στρατιωτικῆ καλοῦνται καὶ Φιβιονῖται): *Pan.* 26. 3. 7), мягко сказать, в неловкое положение (см. ниже: примеч. 686), смог теперь «отыграться» и приписать своим обидчикам все те пороки, в которых ранее обвиняли римляне христиан, добавив к этому кое-что и из своего воображения. — О гностиках-фибионитах см. подробнее: Benko, 1967; Goehring, 1988, 338 сл. (с перечнем исследователей, которые признают достоверность свидетельства Епифания, и тех, кто ее отвергает: 339, примеч. 42–43). — Об аскетической морали текстов из Наг Хаммади см. подробнее: Wisse, 1975; Tröger, 1979; ср. Keller, 1977, 72: «“Libertinismus” wird <...> von keinem einzigen echten gnostischen Text gelehrt, während die positiven ethischen Konsequenzen von Gnosis überall breit ausgeführt werden».

на мужчину и женщину¹³⁷ и, как следствие, рождение плотского желания, поэтому *избранный* признает только *духовное* супружество¹³⁸, являющееся вместе с тем и посвящением в высшее таинство, которое восстанавливает утраченную первоначальную целостность¹³⁹:

¹³⁷ Представление о том, что «догреховный человек» был «...бестелесным, ни мужчиной, ни женщиной, нетленным по природе», мы встречаем уже в эллинистическом иудаизме (...ἀσώματος, οὐτε ἄρρεν, οὐτε θήλυ, ἀφάρτος φύσει: Philo, *Opif. mund.* 134). О том, что душа до своего отпадения от небесного Отца была андрогиним (οὐροῦτοςσινε), подробно говорит автор христианского (на мой взгляд, негностического) платонизирующего трактата (*ТолкДуш* 127. 24 (NHC II. 6)). О том, что сам Бог является ἀρενὸθηλός, с многочисленными примерами (в том числе и из гностических текстов в передаче ересологов) см.: Nock–Festugière, I. 20, примеч. 24 (примеч. к *Corp. Herm.* I. 9); согласно учению *наасенов* в передаче Ипполита, в каждом человеке еще заключен этот первозданный андрогин (ὁ ἐν λαβῶν ἀρενὸθηλός ἀνθρώπος: *Ref.* V. 8. 4). — О понятии «муже-женское» как непорочном состоянии на примере раннехристианских текстов см. подробно: Meeks, 1974; см. также: Хосроев, 1991, 117–118, 138. — В текстах из Наг Хаммади находим несколько примеров употребления слова μοναχός, очевидно, не в общепринятом позднее значении «монах», а, скорее, в значении «отъединившийся» от страстей и соблазнов мира и ставший «единым», т. е. человеком, восстановившим внутри себя свою догреховную целостность. — Так, для автора *ЕвФом* (46. 12–13: log. 75 (NHC II. 2.)) только монахός может войти в небесный «брачный чертог» (ἴμα ἵφραεετ = νυμφών; см. ниже: примеч. 139); в другом месте в уста Господа вложены слова: «Блаженны вы, ἱμοναχος (pl.) и избранные (εἰςσσιπ = ἐκλεκτοί), потому что вы найдете царствие: ибо вы (происходите) из него и снова туда возвратитесь» (ibid. 41. 27–29: log. 49); ср. *ДиалСпас* (NHC III. 5), где ἱσσιπ и ἱμοναχος (sic) являются синонимами (120. 24–26); ср.: Morard, 1980, где автор также понимает слово именно в этом значении.

¹³⁸ В источниках и для понятия «мирской брак», и для понятия «духовный брак» употребляется одно и то же слово γάμος; далее, чтобы избежать неправильного толкования, я буду использовать два термина: *брак* (плотский) и *супружество* (духовное).

¹³⁹ Ириней, рассказывая о ритуальной практике последователей валентинианина Марка, также упоминает о «духовном супружестве»: «Они готовят брачный чертог (νυμφώνα κατασκευάζουσι) и совершают таинство (μυσταγωγίαν), произнося какие-то слова над посвящаемыми, и говорят, что это — духовное супружество (πνευματικὸν γάμον), по подобию супружеств в высшем мире (κατὰ τὴν ὑμολόγησιν τῶν ἄνω συζυγιῶν)» (*Adv. haer.* I. 21. 3); в другом месте он говорит о том, что прообразом этого супружества является супружество Спасителя и Ахамоф после того, как она вернется в Плерому (см. выше: примеч. 79), они — «жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома» (ibid. I. 7. 1). — Свидетельство Иридея подтверждается валентинианским автором *ЕвФил*: говоря о том, что в иерусалимском храме было три помещения для жертвоприношений, а именно: «святое», «святое святого» и «святое святых», куда мог входить только первосвященник, он проводит такую параллель: «Крещение (βάπτισμα) — это помещение (в храме под названием) “святое”; искупление (σῶτη = ἀπολύτρωσις; ср. выше: примеч. 62 об «искуплении» у последователей Марка) — это “святое святого”, а “святое святых” — это брачный чертог (νυμφών)» (69. 14 сл.; ср. деление иерусалимского храма у Гераклеона выше: примеч. 90). — Однако ни Ириней, который здесь был больше заинтересован в том, чтобы уличить своих оппонентов в разврате (ср. выше: примеч. 124 сл.), чем дать беспристрастное свидетельство, ни автор *ЕвФил* не оставили нам никакого описания этого обряда (Goehring, 1988, 336–337): первый потому, что не знал ничего надежного об этом обряде и вынужден был домысливать, а второй, очевидно, потому, что не считал нужным раскрывать все детали этого таинства для непосвященных. — Можно все же думать, что «духовное супружество», совершающееся в «брачном чертоге», являлся лишь заключительным актом полного посвящения индивида, которому предшествовало несколько обрядов (ср. *ЕвФил* 67. 27–30: «Господь [совершал] все в тайне: крещение (βάπτισμα), помазание (χρῆσμα), евхаристию (εὐχαριστία), искупление (σῶτη) и брачный чертог (νυμφών)»); именно это «духовное супружество» восстанавливало утерянное первоначальное единство, т. е. давало *духовное* воскресение (см. выше в примеч. 92 цитату из *ЕвФил* 86. 4–7); одним словом, речь шла об окончательном соединении (συζυγία, а не о мирском браке между мужчиной и женщиной!) прошедшего через все этапы посвящения индивида с Христом (или

Когда Ева была в Адаме, не было смерти. После того как она отделилась от него, появилась смерть¹⁴⁰. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет¹⁴¹;

...ибо мирской (κόσμος) брак (γάμος) является таинством (μυστήριον) для тех, кто взял (себе) жену; (но) если брак оскверненный скрыт¹⁴², насколько же выше супружество неоскверненное, истинное (ἀληθινόν) таинство (μυστήριον)! Не плотский (σαρκικός)¹⁴³

с Плеромой), которое делало его, уже не причастного плотским вожделениям и «облачившегося в совершенный свет» (*ЕвФил* 70. 5–6), окончательно свободным (см. ниже в примеч. 144 цитату из *ЕвФил* 69. 1–4). — Образ «духовного брака» был хорошо известен раннехристианским сочинениям и за пределами гностицизма; так, обстоятельное описание природы этого явления дает нам негностический трактат *ТолкДуш* (132. 24 сл. (*ННС* II. 6)), где речь идет о том, что отпавшей от Бога и потерявшей свою первоначальную муже-женскую целостность душе, после ее покаяния, послан жених-Спаситель, который «спустился к ней в брачный чертог (νυμφών) и украсил его: ибо этот брак (γάμος) не похож на брак плотский (σαρκικός)», и он «снова связал их друг с другом, и душа соединилась со своим истинным возлюбленным». Ср. выше: примеч. 137, а также: Trautmann, 1981, 267–270; Turner, 2000, 111–118.

¹⁴⁰ См.: *АпокАдам* (64. 13–14, 20–23 (*ННС* V. 5)), где Адам рассказывает Сифу о том, что злой Архонт (ἄρχων = Демииург) разделил первоначального андрогина Адама и Еву («тогда стали мы двумя зонами: тотὲ ἀνδρῶν τε ἐσὼν σῆμα»), что привело к утере ими «знания вечного Бога» (οὐρανῶσις ἵτεγνοῦτε ψῆα ἐνεε). Ср.: *1АпокИак* 41. 15–18 (*ННС* V. 3), где «тлен» ассоциируется с «женскостью» (πιτακο — φῶν ἡτῆρῆς τῆς γυναικός), а «нетление» с «мужским началом» (πιτῆρῆς τῆς ἀνδρῶν); см. также варианты в *CodTch* 2: 28 18–21. — О том, что разделение (μερισμός) первоначального единства — это уже грех, подробнее см.: Layton, 1979, 105–106.

¹⁴¹ *ЕвФил* 68. 22–26 (*ННС* II. 3); ср. *ibid.* 70. 9–17, где речь идет о том, что Христос пришел именно для того, чтобы восстановить это первоначальное единство и «дать жизнь тем, кто умер при разделении». — Этот образ был известен и другим раннехристианским текстам; так, автор так называемого *2Clem.* (написанное, вероятно, ок. 150 г. в Коринфе и не принадлежащее перу Климента Римского, сочинение является «древнейшей из дошедших до нас христианских гомилий»: Altaner-Stuiber, 1980, 88) говорит, что Господь на вопрос о том, когда наступит его царствие, ответил: «Когда двое станут одним, и внешнее станет как внутреннее, и мужское с женским станут ни мужским, ни женским» (ὅταν ἕσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἕξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θήλειας οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ: 12. 2). По свидетельству Климента Александрийского, мы имеем дело с цитатой из так называемого «Евангелия от египтян» (*Strom.* III. 92. 2 сл. = Fr. 3 (Preuschen); сочинение возникло, вероятно, в первой половине II в. в среде христиан-энкратитов; о них см. ниже: примеч. 155, 161–163), в котором на вопрос учеников, как им войти в царствие (небесное), Иисус отвечает теми же словами («Когда вы сделаете два одним (ῥοταν ἐτετῆσαῖ ἑσῆμα οὐα) <...> когда вы сделаете мужчину и женщину одним и тем же (ἡφῶοῦτῆ ἡτῆς γυναικός ἑσῆμα)»); ср. в энкратическом *ЕвФом* (37. 22 сл.: log. 22 (*ННС* II. 2)).

¹⁴² Ср. резкие высказывания о происхождении и природе этого «оскверненного» брака в *АпИн* 63. 1 сл. (*BG* 2): «До сегодняшнего дня причиной соития (συνουσία) в браке (γάμος) является главный Архонт (ἄρχων)...». — Очевидно, автор *ЕвФил* допускает мирской брак (хотя он, по его словам, и является «оскверненным») (ἁμαρτία), поскольку в нем неизбежно присутствуют плотские желания) как брак по необходимости (κατὰ οὐχτόρ = κατὰ ἀνάγκη: 78. 16), но идеалом для него является «духовное супружество» (см. выше: примеч. 139); ср. утверждение Климента о том, что «последователи Валентина <...> не отвергают брака (ἐνδρεστοῦνται γάμῳ)» (*Strom.* III. 1. 1), и пассаж из *ЕвФил* (70. 17–20), где речь, очевидно, идет о мирском браке; ср. также, хотя и разрушенный, текст: «Велико таинство брака (γάμος), ибо [без] него мир (κόσμος) [не] существовал бы» (*ibid.* 64. 31–33), что подразумевает признание автором брака с целью продолжения рода.

¹⁴³ «Тело» для автора — «презренное тело» (σῶμα ἐφῆμις: 56. 26) и к нему следует относиться осторожно: «Не бойся плоти (σαρξ), но и не люби ее: если ты будешь бояться ее, она будет господствовать над тобой, если ты будешь ее любить, она пожрет тебя...» (*ЕвФил* 66. 4–6); ср. также призыв другого валентинианина: «Не живи по плоти» (ἡπῆρῆ ποιεῖτε ἕως εἰ κατὰ τῆς σαρκός: *ТрВоскр* 49. 11–12 (*ННС* I. 4)).

(брак), но непорочное (супружество)¹⁴⁴. Принадлежит оно не вожделению (ἐπιθυμία), но воле¹⁴⁵.

Отрицательное отношение к телу как вместилищу пороков (и, как следствие, такое же отношение ко всему, что связано с «женским началом»¹⁴⁶, а подчас и с браком¹⁴⁷), широко бытовавшее в позднеантичной культуре¹⁴⁸, встречаем

¹⁴⁴ Это духовное супружество, по убеждению автора, возможно только для «духовных», которых он отождествляет со «свободными людьми и девами» (ἡῶν ἡμεῖς πελευθεροὶ καὶ ἡῶν παρθέναι) (*ЕвФил* 69. 1–4); оно недоступно ни «материальным», которые для автора являются «животными» (θηρίαι), ни «душевным», которые отождествляются с «рабами и оскверненными женщинами». — Для апостола Павла роль этого «духовного супружества», доступного не только избранным, но всем, выполняло крещение: после крещения «нет ни иудея, ни эллина, нет ни раба, ни свободного, нет ни мужчины, ни женщины: ибо все вы — одно во Христе» (*Гал* 3. 27–28); ср. ниже в примеч. 578 толкование этого пассажа Климентом. — Макрей считал, что по крайней мере одно из высказываний *ЕвФил* («В этом мире существует добро и зло. Его добро не является добром, а его зло не является злом»: бб. 10–13), «contains an important doctrine of the radical relativity of names and categories, including moral categories, which might serve as the justification for an ethic of at least indifference» (MacRae, 1980, 129). На мой взгляд, нет никаких оснований считать, что эта цитата из *ЕвФил* содержит хоть какой-то намек на допустимость либертинистской морали.

¹⁴⁵ *ЕвФил* 82. 3–8 (*ННС* II. 3). — Рассуждая о правильном поведении христианина в браке, Климент говорит о том, что «ничего не следует делать, поддаваясь вожделению, но желать только того, что необходимо» (μηδὲν κατ' ἐπιθυμίαν ποιεῖν, θέλειν δὲ μόνα ἐκεῖνα τὰ ἀναγκαῖα), и завершает почти что цитатой из *ЕвФил*: «ведь мы дети не вожделения, но воли» (οὐ γὰρ ἐσμὲν ἐπιθυμίας τέκνα, ἀλλὰ θελήματος; *Strom.* III. 58. 1). — Противопоставление «вожделения» (ἐπιθυμία) и «воли» (θέλημα) характерно для ап. Павла, у которого первое связано с плотью и грехом (ἐπιθυμία σαρκός; *Гал* 5. 16; *Ефес* 2. 3), а второе, как правило, — θέλημα (τοῦ) θεοῦ (*Римл* 1. 10; *1 Кор* 1. 1 и т. д.). — Ириней в приведенном выше свидетельстве (см. выше: примеч. 124), по всей вероятности, исходил из какого-то подлинного высказывания валентиниан, напоминающим пассаж из *ЕвФил*: «Жемчужина (μαργαρίτης), если ее бросают в грязь (βόρβωρον; ср.: χρυσὸς ἐν βόρβωρον καταθεῖς у Ириней), не становится презираемой, а если ее натрут балъзамом (ὀποβάλασμον), она не станет ценнее <...> так и сыны Бога (παιτρὲς ἡμῶν τε, ср. выше: примеч. 132 и ниже: примеч. 259), где бы они не оказались, они (все равно) имеют ценность в глазах их Отца» (62. 18–25), однако если для автора *ЕвФил* смысл изречения заключается в том, что Бог в любых обстоятельствах не отступится от гностика, то Ириней, без всякого смущения, расставляет совершенно другие акценты и выводит из этого высказывания недозволенную мораль гностиков.

¹⁴⁶ Нагляднее всего подобное отношение засвидетельствовал заключительный пассаж из *ЕвФом* (51. 18 сл.: log. 114 (*ННС* II. 2)), где на утверждение апостол Петра о том, что «женщины не достойны жизни» (ἡσθησιον ἡμῶν εἰ ἡμῶν), Иисус отвечает, имея в виду Марию Магдалину: «Вот, сам я буду направлять ее, чтобы сделать мужчиной, чтобы она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужчине: ибо всякая женщина, если станет мужчиной, войдет в царствие небесное»; ср. также слова Иисуса в «Евангелии от египтян»: «Я пришел уничтожить дела женщины» (ἦλθον καταλύσαι τὰ ἔργα τῆς θελείας) с пояснением Климента, что в этом контексте «женщина» означает «вожделение» (ἐπιθυμία; *Strom.* III. 63. 1). Другие примеры см.: Wisse, 1988 («Antifeminity is at home in gnostic texts but is certainly not limited to them»: 306). — Нельзя, однако, не заметить, что такое неприятие всего «женского» вступает в противоречие с тем обстоятельством, что с самого начала женщины играли в раннехристианских (в том числе и гностических) общинах заметную, а иногда даже главную роль; ср. ниже: примеч. 261.

¹⁴⁷ Так, например, гностический автор прямо отвергает брак, поскольку он дан несовершенным Богом, творцом Ветхого Завета: «Закон (νόμος) повелевает (κελεύω) брать мужа, брать жену и рожать, чтобы становиться многочисленными, как морской (θάλασσα) песок <...> чтобы закон был оправдан через них. И становится ясным, что они помогают (βοηθεῖω) миру (κόσμος) и отвращаются от света» (*СвИст* 30. 2–14 (*ННС* IX. 3)).

¹⁴⁸ Тело как препятствие на пути к истине, поскольку оно наполняет нас «вожделениями, страстями и страхами», — топос, восходящий к Платону (*Phaed.* 66В сл.). Так, для автора герметического

и у других гностических христиан¹⁴⁹, не имеющих (или имеющих опосредованное) отношения к последователям Валентина:

Если вы совлечете с себя то, что тленно, то (τότε) станете светилами (φωστήρ) среди смертных людей¹⁵⁰.

Горе вам, надеющимся (ἐλλίζω) на плоть (σάρξ) <...> Горе вам, любящим общение (συνήθεια) с женским началом и грязное сожителство с ним¹⁵¹.

Но никто не (по)знает Бога истины, кроме человека, который оставит все дела мира (κόσμος), отрешившись (ἀποτάσσω) от всего <...> Он подавил в себе всякое вожделение (ἐπιθυμία)¹⁵².

трактата, чтобы приблизиться «к дверям знания» (ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας), «ты должен сорвать с себя одежду (χιτῶνα, т. е. тело), которую ты носишь, эту темную оболочку (τὸν σκοτεινὸν περίβολον), эту накидку незнания (τὸ τῆς ἀγνοσίας ὕφασμα), эту твердыню зла (τὸ τῆς κακίας στήριγμα), эту окову гибели (τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν), эту живую смерть (τὸν ζῶντα θάνατον), <...> эту могилу, которую ты носишь с собой (περιφόρητον τάφον)...» (*Corp. Herm.* VII. 2); призывая «душу» (ψυχῆ), которая «стала могилкой (τάφος)», жить, следуя уму (νοῦς), а не плоти (-σάρξ), «сбросив с себя одежду блуда (πορνεία)», автор *ПСул* (*ННС* VII. 4) предостерегает: «Если ты будешь упорствовать и жить (πολιτεύω) в теле (σῶμα), ты будешь жить непристойно (-ἄγροικος)» (106. 10–11; 93. 3–5; 105. 13–14; 94. 22–24); ср.: «Горе вам, надеющимся (ἐλλίζω) на плоть (σάρξ) и на темницу (ψτεκο), которая погибнет <...> горе вам, пленники (αἰχμητάωτος), потому что вы связаны в пещере (σπήλαιον)...» (*ФомАтл* 143. 10 сл. (*ННС* II. 7)). — Большое собрание примеров образа тела как могилы/темницы в греческой философской и христианской традициях см.: Dodds, 1965, 29 сл.; Courcelle, 1976, 294–318.

¹⁴⁹ Ср., например, рассказ о создании архонтами тела для Адама: «И принесли они его (Адама) в тень смерти; и вылепили (его) еще раз, на сей раз из земли, воды, огня и духа, т. е. из материи (ὑλη), тьмы, вожделения (ἐπιθυμία) и противного духа (πνεῦμα); это — пути, это — могила вылепленного тела (σῶμα), которую они надели на человека как оковы (σωνη) материи (ὑλη)» (*АнИн* 55. 2 сл. (*BG* 2)). — Многочисленные примеры того, что в гностических текстах «der Leib gilt als Höhle, Karker, Fessel oder gar als Grab», см.: Nagel, 1979, 67. — Очевидно, именно поэтому гностики подчеркивали важность общения не с воскресшим в теле Иисусом (как это весьма наглядно изображено, например, в рассказе *Ин* 20. 19 сл.), а с «живым Иисусом», и именно поэтому Иисус, избежавший смерти, является им, как правило, «не в своем первоначальном образе (μορφή)» (*ПремИХ* 78. 11–13 (*BG* 3)), т. е. в том образе, в котором он был «в теле» (ἔν σῶμα: *ПослПетр* 133. 17 (*ННС* VIII. 2)) до своего воскресения, но или «в виде незримого (ἀόρατον) Духа» (*ПремИХ* 78. 14–15), или как «великий свет» (*ПослПетр* 134. 9–10; ср. видение апостола Павла в *Деян* 9. 3: φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), или т. п. См. подробнее: Pagels, 1978; ср. также ниже: *АпокПетр* 71. 12 сл.

¹⁵⁰ *ПослПетр* 137. 6–9 (*ННС* VIII. 2); в словах небесного Христа, обращенных к апостолам, «совлечь то, что тленно» (παί εἴττακνοῦτ = τὸ φαρτὸν), означает «отказаться от телесных страстей» или т. п. Ср.: «Ибо никто из тех, кто носил (φορέω) плоть (σάρξ), не спасется» (*АнИак* 12. 12–13 (*ННС* I. 2)); в исправлении текста (см.: Kirchner, 1989, 127) на νεῖτγλϚ(τ)φορος ἵτσαρϚ «которые отдали дань плоти», нет никакой необходимости.

¹⁵¹ *ФомАтл* 143. 10–11; 144. 8–12 (*ННС* II. 7). И хотя это сочинение, как и другое, а именно *ЕвФом* (*ННС* II. 2), авторство которого также приписано апостолу Иуде Фоме, не могут быть названы гностическими в строгом смысле этого слова, их ярко выраженная аскетическая направленность (как и такая же направленность остальных сочинений этого собрания, принадлежащих различным гностическим школам) свидетельствует о том, что те, кто собирал библиотеку из Наг Хаммади, были далеки от какого бы то ни было либертинизма в своем поведении.

¹⁵² *СвИст* 41. 4–13 (*ННС* IX. 3); автор, строгий аскет, полемизирует здесь с церковными христианами, которые «обычно говорят: “Бог создал [члены] для нашей пользы (χρεία), чтобы мы [...] в осквернении, чтобы [мы могли] наслаждаться (ἀπολαύω)”» (ibid. 39. 1–6). — О том, что автором этого трактата едва ли мог быть Юлий Кассиан (о нем ниже: примеч. 155), см. подробно: Хосроев, 1991, 176–178; ср. также: Mahé, 1996, 25. — Ср.: *АпокПетр* 75. 15 сл. (*ННС* VII. 3), где автор утверждает, что «души этих веков» (т. е. его оппоненты), поскольку они «любят создания материи» и «созданы

Но вам дано знать, — и тем, кто достоин знания, им будет дано, — им, которые не рождены от семени (σπορά) порочного соития (τριβή)¹⁵³.

Не креститесь в смерть, не отдавайте себя тем, которые ниже вас, как если бы они были избранными. Бегите от безумия и оков женского начала и изберите для себя спасение мужского начала¹⁵⁴ и т. п.

Эти примеры показывают, что моральные нормы авторов дошедших до нас гностических текстов были весьма близки к взглядам *энкратитов* (ἐγκρατῆται, т. е. «воздержники»)¹⁵⁵, которые отвергали брак и запрещали употреблять

для своих вождений и их вечной погибели), обречены на смерть (см. ниже: примеч. 193, 194 и 1371); теперь в *ЕвИуд*, почитателем которого, по словам Ириней, отличались распущенным образом жизни (см. выше: примеч. 130), мы также находим строгое осуждение тех, кто практикует разврат и прочие «нечистоту, беззаконие и заблуждение» (40. 11–15); подробнее см.: Хосроев, 2014, 70.

¹⁵³ *ПремИХ* 93. 16–21 (*ННС* III. 4); ср. 82. 9–14 (*BG* 3); ср. слова Иисуса о том, что знание невозможно, пока ты не избавился от «телесного» (букв. «телесного облака», ἤλαολε Ἰσαρκικον: *2СлСиф* 70. 1–2 (*ННС* VII. 2)).

¹⁵⁴ *Зостр* 131. 2–8 (*ННС* VIII. 1); *нпт* σ2ινε, букв. «женскость», имеет здесь сугубо отрицательные коннотации (ср. выше в примеч. 151 цитату из *ФомАтл* 144. 8–12); в начале трактата Зостриан, оставляя в экстатическом видении тело, чтобы созерцать Бога, говорит: «После того, как я отделился от телесной (σωματικόν) тьмы, которая во мне, и мысленно (νοῦς) от душевного (ψυχικόν) хаоса (χάος) и от женскости (ἡπ2ι2ινε) вождений (ἐπιθυμία), которая обитает во тьме...» (*Зостр* 1. 10–14). — Идеалом для автора является достижение не «муже-женского» (см. выше: примеч. 137), а «мужского» (ἡπ2ι2οογт) состояния, что отсылает нас скорее к платонической, нежели библейской традиции; именно в платонизме «ум» (νοῦς) ассоциируется с «мужским началом» (τὸ ἄρρεν; см., например: Plato, *Symp.* 181B–C); в другом (негностическом) трактате из Наг Хаммади видим похожую ценностную иерархию: ум здесь — это «мужское начало», тот, кто полностью не следует уму, превращается в андрогина, а отбросивший ум становится «душевым» и обращается к «женскости» (*ПСул* 93. 3–14 (*ННС* VII. 4)). Подробнее см.: Хосроев, 1991, 117–118; ср. также ниже: примеч. 1416 и 1532 о противопоставлении «братства» «сестринству».

¹⁵⁵ Ириней говорит, что энкратиты ведут свое происхождение от Саторнила и Маркиона (... ἀπὸ Σατορνίνου καὶ Μαρκίωνος οἱ καλοῦμενοι ἐγκρατεῖς), и первым, кто ввел это богохульное учение, был Татиан, который сначала был слушателем (ἀκροατῆς) Иустина, а затем, «отпав от Церкви» (ἀποστάς τῆς ἐκκλησίας), «стал рассказывать басни, подобные басням валентиниан» (ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας: *Adv. haer.* I. 28. 1). Для самого Иустина брак и безбрачие (воздержание) были двумя равноправными образами христианской жизни (... παραποῦμενοι τὸ γήμισθαι τέλειον ἐνεκρατευόμεθα: *I Apol.* 29. 2), и он с гордостью рассказывает о том, что среди христиан есть «множество мужчин и женщин», которые «с детских лет» (ἐκ παιδῶν) и до старости «живут в безбрачии» (ἄφθοροι διαμένοντες: *ibid.* 15. 6); о многих христианах, которые «состареваются в безбрачии» (καταγήρασκοντες ἀγάμους) с похвалой отзывается и Афинагор (*Legat.* 33. 2). — Ипполит говорит о том, что энкратитов скорее следовало бы называть киниками, нежели христианами (μᾶλλον <ἂν> Κινικοὶ ἢ Χριστιανοὶ οἱ τοῦτο κρινόμενοι: *Ref.* VIII. 20. 1) и что свое учение они заимствовали у индийских гимнософистов (ἐκ τῶν παρ' Ἰνδοῖς γυμνοσοφιστῶν: *ibid.* VIII. 7). — Климент упоминает некоего Юлия Кассиана как автора (не дошедшей до нас) книги «О воздержании, или о скопчестве» (Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας: *Strom.* III. 91. 1) и как видного представителя энкратизма, который «учил почти тому же, что и Татиан» (τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ <...> δογματίζων: *Strom.* III. 92. 1), но нигде не говорит о том, что последний был родоначальником энкратизма. Климент сравнивает энкратитов и гимнософистов (*Strom.* I. 71. 5), но ничего не говорит о влиянии одних на других. — По свидетельству Евсевия, вскоре после времени Ириней (σικρῶ δὲ ὕστερον) эту ересь укрепил «некий Севир» (Σεῦηρός τις), и его последователей стали называть севирианами (*H. E.* IV. 29. 4); Евсевию следует Феодорит (*Haer. fab.* I. 21 (372B)). — Епифаний же, повторяя в основном Ириней, добавляет, что энкратиты и в его время (εἰς δεῖρο) были широко распространены повсюду в Римской империи (*Pan.* 47. 1. 2–3), но считает, что севириане предшествовали Татиану и были последователями ученика Маркиона Апеллеса (*ibid.* 45. 1. 1).

животную пищу и которых ересиологи осуждали за этот чрезмерный аскетизм. Первым¹⁵⁶ об энкратитах, выделяя их в самостоятельную ересь, говорит Ириней:

...энкратиты, которые проповедовали безбрачие, отвергая это древнее установление Бога¹⁵⁷ и скрыто обвиняя того, кто создал мужчину и женщину для продолжения рода людей; и ввели они воздержание от (всего) того, что у них называется душевленным¹⁵⁸.

Климент, считая «воздержание» (ἐγκράτεια) качеством, необходимым каждому христианину¹⁵⁹, резко выступал против крайностей, в которые впадали некоторые еретики,

утверждающие, что брак является блудом; они учат, что он был дан Дьяволом; надменные, они заявляют, что уподобляются Господу, который не женился и ничего не приобрел в мире; они кичатся тем, что глубже других постигли благовестие¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Вспомним *1 Тим* (о датировке и авторстве см. ниже: примеч. 212), где автор обличает тех, кто «препятствует вступать в брак (и) воздерживаться от пищи, которую создал Бог...» (καλύοντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν...: 4. 3), не называя их, однако, энкратитами. Позднее для Ипполита не было уже сомнения в том, что в этом послании Павел полемизировал именно с энкратитами (*Ref.* VIII. 20. 1–3).

¹⁵⁷ Совершенно очевидно, что в сочетании πλάσις τοῦ θεοῦ речь идет здесь об институте брака, а не о «творении мира», как это понимает ряд современных комментаторов и переводчиков; см., например, М. Е. Сергеенко: «они отрицали творение мира Богом» в русском переводе Евсевия (*H. E.* IV. 29. 2), который цитирует этот пассаж Ириней; подобное толкование ставит энкратитов в ряд с гностиками, которые отрицали, что мир был сотворен Верховным Богом, а это, конечно, не так; ср., однако, ниже в примеч. 161 свидетельство Епифания.

¹⁵⁸ ...ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀβετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ θεοῦ καὶ ἡρέμα κατηγοροῦντες τοῦ ἄρρεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πελοικότος, καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο (*Adv. haer.* I. 28. 1). — Энкратиты воздерживались и от вина, употребляя только воду, о чем говорит Ипполит, называя их ὑδροποτοῦντες (*Ref.* VIII. 20. 1); Феодорит говорит о том, что энкратитами этих еретиков называли потому, что они не пили вина и не ели мясного (ἐγκρατίται δὲ ὀνομάζονται) ὡς μήτε οἶνον πίνοντες, μήτε τῶν ἐμψύχων μεταλαμβάνοντες, а гидропарастатами потому, что при евхаристии они употребляли не вино, а воду (ὑδροπαραστάται δὲ ὀνομάζονται, ὡς ὕδωρ ἀντὶ οἴνου προσφέροντες; *Haer. fab.* I. 20 (369D); ср.: *Eriph., Pan.* 47. 1. 7); так же, как и собственно энкратиты, севириане (см. выше: примеч. 155), по свидетельству Епифания, «полностью воздерживались от вина» (*Pan.* 45. 1. 5). — Косвенный запрет на вино находим и в одном из гностических сочинений: «...виноградная лоза возникла из крови, которая пролилась на землю (и) поэтому у тех, кто от нее пьет, рождается вождление (ἐπιθυμία) к соитию (συνουσία)» (*ПрМир* 109. 25–30 (*NHC* II. 5)).

¹⁵⁹ «Воздержание (ἐγκράτεια) — это презрение к телу (σώματος ὑπεροψία) <...>. Это воздержание относится не только к половому вождлению (τὰ ἀφροδίσια), но и ко всем другим вещам, к которым душа испытывает вождление (ἃ ἐπιθυμεῖ ἢ ψυχὴ κακῶς), не довольствуясь только необходимым. Воздержание касается и языка, и стяжания, и пользования, и (вообще всякого) чрезмерного желания (περὶ τὴν ἐπιθυμίαν). Оно не только учит нас быть благоразумными (σωφρονεῖν), но, будучи силой и божественной милостью, дарит нам благоразумие (σωφροσύνην)» (*Strom.* III. 4. 1–2); ср. призыв автора негностического трактата, во многом родственного Клименту, оставаться «чистым» и быть «воздержным (ἐγκρατής) и в душе, и теле» (*ПСул* 92. 4–6 (*NHC* VII. 4)).

¹⁶⁰ εἰσὶν θ' οἱ πορνείαν ἀντικρυς τὸν γάμον λέγουσι καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου ταύτην παραδεδοσθαι δογματίζουσα, μμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοὶ φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον, μάλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοκῆνα τοῦ εὐαγγέλιον καυχώμενοι (*Strom.* III. 49. 1). — Выше Климент говорит о них как о тех, кто «учит, что не должно принимать брак и деторождение (μη δειν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιίαν), чтобы не привести (вместо себя) в мир других, которые будут несчастными...» (*ibid.* III. 45. 1; очевидно, что Климент имеет в виду учение Татиана, см.: *ibid.* III. 81).

Эти и им подобные источники свидетельствуют о том, что энкратизм был не какой-то особой системой богословия¹⁶¹, а своего рода особой нормой морали и поведения, и *энкратическая* мораль разной степени строгости могла практиковаться (и практиковалась) как церковными христианами, так и гностическими¹⁶². Одним словом, хотя понятие «энкратизм» с легкой руки ересиологов прочно стало ассоциироваться с ересью, его связь *исключительно* с гностиками разных толков никак не подтверждается источниками¹⁶³.

Другим главным направлением полемики ересиологов было обвинение гностиков в том, что их учение об «избранности по природе» исключало всякую свободу выбора личности и возможность ее морального совершенствования. У истоков этого утверждения стоит Ириней, который неутомимо полемизирует с гностическим детерминизмом. Утверждая, что «Бог сотворил человека свободным, имеющим изначально свою волю», и «положил в нем возможность выбора»¹⁶⁴, он обращается к своему главному иллюстративному материалу, а именно, к учению валентиниан, оценивая его со своих богословских позиций:

Если же одни по природе являются плохими, а другие хорошими¹⁶⁵, то тогда ни добрые не являются достойными похвалы, ибо такими они были устроены,

1 сл.); в своей полемике Климент постоянно ссылается на слова ап. Павла (ср. *ibid.* III. 51. 2–3 и *IKop* 7. 2 сл., *ITim* 4. 1–3). Генри Чедвик справедливо заметил, что сам Климент «der wichtigste Vertreter des orthodoxen enkratitischen Ideals ist» (Chadwick, 1960, 358).

¹⁶¹ Так, например, Ипполит утверждает: «Другие же, называющие себя энкратитами, исповедуют учение о Боге и Христе, подобное (учению) Церкви» (ἕτεροι δέ, ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦντες ἐγκρατίτας, τὰ μὲν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως [καὶ] τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι: *Ref.* VIII. 20. 1). Не поддержанное другими источниками свидетельство Епифания о том, что энкратиты и родственные им еретики имели свою дуалистическую богословскую систему и что учение их было отличным от учения Церкви (οὐ γὰρ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν λέγουσιν, ἀλλὰ ἄλλως παρὰ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα: *Pan.* 47. 1. 4), можно, кажется, оставить без внимания. Говоря о том, что энкратиты признают два начала, а именно Бога и противостоящую ему силу Дьявола, который Богу не подчиняется (τὴν τε τοῦ διαβόλου <δύναμιν> ἀντικειμένην <...> μὴ ὑποτασσόμενον θεῷ: *ibid.*), Епифаний, по всей видимости, неправильно понял фразу Ириней ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ θεοῦ (см. выше: примеч. 157) в значении «творение Бога».

¹⁶² Именно поэтому апокрифические «Деяния апостолов» с их очевидным энкратизмом (утверждение о гностическом происхождении этих сочинений — старая точка зрения Липсиуса — теперь едва ли выдерживает критику; подробнее см., например: Schneemelcher, 1989b, 79), имели столь широкое хождение во всем христианском мире; квинтэссенция этического учения этих сочинений могла бы быть выражена словами: «Блаженны воздержники (ἐγκρατεῖς), ибо с ними будет говорить Бог» (*Act. PaulTh.* 5). По убеждению Чедвика, «das enkratistische Ideal stand <...> lange auf der Grenzscheide zwischen Orthodoxie und Häresie <...> Aber diese enkratitischen Tendenzen beweisen nicht, daß Autoren und Leser dieser apokryphen Akten vorwiegend Häretiker oder Schismatiker waren <...> Es gab eben im ethischen Lehrgut dieser Art nichts, was nicht auch von katholischen Christen vertreten werden konnte» (Chadwick, 1960, 355).

¹⁶³ Энкратизм можно назвать строгой монашеской (до монашества) практикой в миру, и, конечно, следует согласиться с Квиспелом, утверждавшим, что «Encratism is not the same as Gnosticism. <...> Encratism seems to have differed from Catholicism (т. е. от современного ему церковного христианства) mainly in that it *prescribed* celibacy whereas the Western Church in general only *preferred* it. Celibacy was for Encratites a requirement for baptism...» (Quispel, 1965, 67–68; курсив мой. — А. Х.).

¹⁶⁴ ...liberum eum deum fecit ab initio habentem suam potestatem <...> posuit autem in homine potestatem electionis (*Adv. haer.* IV. 37. 1). — Прежде всего это относится к самой вере: «И не только в поступках, но и в вере (ἐπὶ τῆς πίστewος) Господь сохранил свободу и волю человека (τὸ ἐλεῦθερον καὶ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου)» (*ibid.* IV. 37. 5); ср. ниже: примеч. 173 о понимании «веры» у Василида.

¹⁶⁵ См.: *Adv. haer.* I. 7. 5, а также выше: примеч. 83, 84 и ниже: примеч. 176.

ни (плохие) не являются достойными презрения, потому что такими были созданы. Но поскольку у всех (людей) одна и та же природа, они могут и владеть добром, и совершать его, но также могут отказываться от него и не совершать...¹⁶⁶

Ириней вторит Климент, полемизируя с учением Василида и его последователей о предопределении:

Ученики Василида считают, что вера заложена природой, поэтому и относят ее, обретающую знание без доказательства (а только) умным постижением, к избранничеству¹⁶⁷ <...> Ибо если кто-то *по природе* знает¹⁶⁸ Бога, как думает Василид, называя [это] особое состояние ума (*νόησις*) верой (*πίστις*) и царствием и ¹⁶⁹объясняя ее как обладание¹⁷⁰ реальностью (*οὐσία*), достойной быть рядом с Творцом, (определяя ее) не как свободу (выбора) (*ἔξουσία*), а как наличие (*οὐσία*), как природу (*φύσις*) и сущность (*ὑπόστασις*)¹⁷¹, как безграничную красоту непревзойденного

¹⁶⁶ εἰ δὲ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὐθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ ὄντες ἀγαθοί, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν, οὐτ' ἐκεῖνοι μεμπτοί, οὕτως γεγονότες. Ἄλλ' ἐπεὶ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰς φύσεως, δυνάμενοι τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξι τὸ ἀγαθόν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι... (*Adv. haer.* IV. 37. 2; греческий текст у Иоанна Дамаскина). К этому вопросу Ириней обращался и раньше, подробно опровергая гностическое учение о предопределении (*Adv. haer.* II. 29. 1–3) и завершая свою полемику словами: «Что же тогда то, что войдет в их Плерому? Ведь души, по их словам, пребывают в “Середине” (in Medietatem; см. выше: примеч. 79), а тела, поскольку они имеют материальную сущность (materiale <...> substantiam), растворившись в материю (resoluta in materiam), сгорят от огня, который в ней; а после того, как уничтожено их тело (душа же пребывает в “Середине”), уже ничего не остается от человека, что могло бы войти в Плерому. Ибо сознание человека, помышление и устремление ума (sensus enim hominis et cogitatio et intentio mentis (т. е. все то, что определяет τὰ πνευματικά, или «духовное начало». — А. Х.)) — не есть что-то отдельное от души, но движения и действия самой души, и без души они не существуют (nullam sine anima substantiam habentes)» (ibid. II. 29. 3; ср.: I. 7. 5).

¹⁶⁷ Ἐνταῦθα φυσικὴν ἠγούνται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλεῖδην, καθὸ καὶ ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς τᾶττουςιν αὐτῆν, τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὐρίσκουσιν καταλήψει νοητικῆ (*Strom.* II. 10. 1). φυσικὴν <...> τὴν πίστιν перевожу как «вера заложена природой» (ср. ниже в примеч. 184 цитату из *Strom.* III. 1. 2–3); τὰ μαθήματα перевожу как «знание» или т. п. (в том же смысле, как ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα: Plato, *Res.* 505A); ср.: буквальное «die Lehre» (Foerster, 1997, 109); «das Wissen» (Löhr, 1996, 48); «Wissensgegenstände» (Langerbeck, 1967, 76). — О том, что, согласно василидианам, сила веры зависит от «избранничества» индивида, Климент говорит и далее: «...земная вера всякой природы (т. е. каждого) соответствует (ее) внеземному избранничеству» (...τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἀπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν: *Strom.* II. 10. 3); само же «избранничество» посылается Богом: οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προέμπει (ibid. II. 36. 1).

¹⁶⁸ Форму ἐπίσταται следует переводить как «знает» (результат, т. е. человек «в силу своей природы знает» = «верит» и не должен прикладывать к этому усилий), а не как «познаёт» (процесс; как если бы здесь стоял глагол γινώσκει), что мы видим в нижеприведенных немецких переводах: «erkennt» вместо «kennt» (ссылку см. в след. примеч.); верно: «Wenn nämlich einer von Natur Gott kennt...» (Foerster, 1997, 108).

¹⁶⁹ Текст далее (ок. 1 строки) испорчен; различные варианты перевода см.: Langerbeck, 1967, 73; Aland, 1978, 202; Löhr, 1996, 174; я следую исправлению Лангербека.

¹⁷⁰ Предложенное Лангербеком κτήσιν вместо κτίσιν (оба слова одинаково часто встречаются у Климента) не вызывает больших сомнений: замена имеет ударного η на ι (и наоборот) надежно засвидетельствована для греческих текстов римско-византийского времени (Gignac, 1976, 236 сл.). Впрочем, эта конъектура не меняет общего смысла фразы.

¹⁷¹ Термины οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, которые затем в христианском богословии станут ключевыми, здесь нелегко адекватно передать по той причине, что к этому времени они еще не стали терминами в собственном смысле слова; мы также не знаем, цитирует ли Климент Василида, или передает

обладания; вера же эта, утверждает он, не является сознательным согласием¹⁷² свободной в своем выборе души¹⁷³.

В другом месте, переходя уже к валентинианам, Климент говорит о том, что они отводили *вере* более скромное место, чем василидиане:

Валентиниане считая веру уделом простецов¹⁷⁴, т. е. нас (церковных христиан. — А. Х.), только себе, *спасаемым по природе*, поскольку они имеют в себе отличное (от нас) семя, хотят присвоить право на *знание*, которое, по их словам, далеко отстоит от веры, как духовное от душевного¹⁷⁵.

Вывод и Ириней, и Климента один и тот же: если, согласно учению этих гностиков, *вера* и *знание*, а следовательно и спасение, является уделом лишь избранных по природе¹⁷⁶, то человек оказывается не более, чем *игрушкой*

его мысль своими словами (ср.: «Die Wahrscheinlichkeit, daß er (Климент) nicht nur polemisch unterstellt, sondern richtig referiert, ist doch sehr groß»: Langerbeck, 1967, 74; см., однако: Aland, 1978, 202–203; Lühr, 1996, 178–179). Важными для понимания этих терминов являются параллели с *Вер*, которые подчеркнул Лангербек: ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένην ὑπόστασις (*Вер* 11. 1; ср. СП: «вера же есть осуществление (ὑπόστασις) ожидаемого...»), что, по-моему, лишено здравого смысла); πίστει νοοῦμεν (*Вер* 11. 3; ср. νόησις–πίστις в нашем тексте); ...τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως <...> βεβαίαν κατὰσχόμεν (*Вер* 3. 14) как соответствие предложенному κτήσις (см. пред. примеч.).

¹⁷² Утверждая в полемике с названными гностиками, что вера — это дело добровольного выбора индивида (προαίρεσις: *Strom.* II. 9. 1), а не качество, обусловленное природой, Климент постоянно использует стоический термин συγκατάθεσις (лат. adsensio) «согласие» (букв. «сорасположение»; ср.: *2Кор* 6. 15–16, где συγκατάθεσις является синонимом συμφώνησις): «вера же <...> — это добровольное предвосхищение (и) согласие к благочестию» (πίστις δὲ <...> πρόληψις ἐκούσιός ἐστι, θεοσεβείας συγκατάθεσις: *Strom.* II. 8. 4); ср. вера — это «добровольное согласие души» (ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις: *ibid.* V. 86. 1). Последователи Василида, по словам Климента, давали похожее определение самой «вере» (они «определяют веру как согласие души (ψυχῆς συγκατάθεσιν) по отношению к тому, что не подвластно чувственному восприятию (αἴσθησιν)...»: *Strom.* II. 27. 2) — Неприятие Климента вызывает лишь их «детерминистский» подход. Подробно о термине συγκατάθεσις и о его философском контексте см.: Lilla, 1971, 127–129; Lühr, 1996, 59–61.

¹⁷³ εἰ γὰρ φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται, ὡς Βασιλείδης οἶεται, [τὴν] νόησιν τὴν ἐξάιρετον πίστιν ἅμα καὶ βασιλείαν *καὶ καλῶν κτίσιν, οὐσίας ἀξίαν* (Langerbeck: *καλῶν, καὶ κτήσιν οὐσίας ἀξίας*) τοῦ ποιήσαντος πλησίον ὑπάρχειν αὐτήν, ἐρμηνεύων οὐσίαν, ἀλλ' οὐκ ἐξουσίαν καὶ φύσιν καὶ ὑπόστασιν, κτίσεως (Langerbeck: κτήσεως) ἀνυπερθέτου κάλλος ἀδιόριστον, οὐχὶ δὲ ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆν συγκατάθεσιν λέγει τὴν πίστιν. *Strom.* V. 3. 2).

¹⁷⁴ О «простецях» см. выше: примеч. 2–3 и 84 (ἀπλοῦστεροι у Оригена).

¹⁷⁵ Οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἀπλοῖς ἀπονειμάντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σωζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν (ср. ниже в примеч. 186 πλεονέκτημα) σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῶ δὲ κεχωρισμένην πίστεως, ἢ τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ λέγοντες (*Strom.* II. 10. 2).

¹⁷⁶ Цитируя одну из проповедей Валентина, в которой тот обращается к своим единоверцам со словами «от начала вы бессмертны и дети вечной жизни...» (ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοὶ ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας...: *Strom.* IV. 89. 2), Климент отвергает его учение об особом «роде, спасаемым по природе» (φύσει <...> σωζόμενον γένος: *ibid.* IV. 89. 4; ср. цитату из *Strom.* II. 10. 2 в пред. примеч. и *Exc. Theod.* 56. 2–3 в примеч. 84), ссылаясь при этом на сходное учение Василида о том, что только *гностик* уже по самой своей «природе знает Бога» (полную цитату см. выше: примеч. 173); ср.: *Strom.* III. 3. 3 выше в примеч. 129 и ниже: примеч. 942. В другом месте Климент сетует: «Если кто-то спасается по природе (φύσει σωζομένου), как хочет Валентин, и кто-то по природе является верующим и избранным (φύσει πιστὸς καὶ ἐκλετὸς ὄντος), как считает Василид, то излишними оказываются заповеди и Ветхого, и Нового Завета» (*Strom.* V. 3. 3).

в руках судьбы¹⁷⁷, и спасительная деятельность Христа лишена в этом случае всякого смысла¹⁷⁸.

В последние годы тезис церковных полемистов о том, что гностики были строгими детерминистами в учении о спасении, — ранее принимаемый почти всеми исследователями¹⁷⁹, — начал подвергаться сомнению (или даже полностью отвергаться)¹⁸⁰ не в последнюю очередь из-за поднятого текстами из Наг Хаммади вопроса: если подобный «детерминизм» действительно лежал в основе учения *гностиков*, и им «по природе» было обеспечено спасение, для получения которого от них не требовалось никаких усилий, то зачем же им было вести строгую аскетическую жизнь¹⁸¹? Но признание ненадежности

¹⁷⁷ Так, согласно Клименту, если все предопределено, то человек оказывается всего лишь «неодушевленной марионеткой» (νευροπλαστούμενων δὲ ἡμῶν ἀψύχων...: *Strom.* II. 11. 1); глаголом *νευροπλαστέω* «двигаю при помощи ниток», употребленным в подобном контексте уже Платоном (*Leg.* 644D и 804B), охотно пользовались и стоики (например, Марк Аврелий; см.: Унт, 1985, 178²). Подробнее об античном *τοποςе* «мир — это сцена, а люди — актеры или марионетки» см.: Dodds, 1965, 8–12. — Климент же, напротив, уверен в том, что «все люди родились для того, чтобы стяжать добродетель» (πάντες <...> πρὸς ἀρετῆς κτήσιν πεφύκασιν), но, прилагая к этому разные усилия, одни добиваются до совершенной добродетели (μέχρι τῆς τελείας ἀρετῆς), другие преуспевают меньше, а нерадивые обращаются к противоположному (*Strom.* VI. 96. 3); эта «совершенная добродетель» и есть *гносис*; цитату из *Strom.* VI. 96. 4 см. ниже в примеч. 624.

¹⁷⁸ По словам Ириней, «в делах веры Господь сохранил свободу и независимость человека» (...ἐπὶ τῆς πίστεως τὸ ἐλευθερον καὶ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου τετήρηκεν ὁ Κύριος; *Adv. haer.* IV. 37. 5); свободу воли индивида без устали отстаивал и Климент, разделяя при этом людей на тех, «которые могли поверить в Бога, но не пожелали» и тех, «которые, хотя и пожелали, не приложили никаких усилий к тому; чтобы стать верующими» (...δυνήθέντες οὐκ ἠθέλησαν πιστεῦσαι τῷ θεῷ <...> θελήσαντες οὐκ ἐξελόνησαν περιγενέσθαι πιστοί; *Strom.* VI. 110. 4); при этом он все же признает тот факт, что одни от рождения предрасположены к добродетели больше, чем другие, но тут же замечает, что те, в которых эта способность не заложена от рождения (οἱ κακῶς πεφυκότες πρὸς ἀρετήν) могут развить ее в себе, как и обладающие ей от рождения своим нерадением могут ее загубить (...ἀμελεῖα γυγόνασι κακοί; *ibid.* I. 34. 3–4).

¹⁷⁹ Особняком в то время стоял, кажется, только Германн Лангербек, который на основе критического анализа свидетельств Климента и Оригена пытался показать, что «детерминизм» Василида и Валентина не более, чем фикция (Langerbeck, 1967, 38–82). Публикация статьи, написанной еще в 1948 г. вызвала целую серию работ, посвященных этой теме (см. след. примеч.); см. в том же томе его блестящий, столько же лет пролежавший неизданным, очерк: «Das Problem der Gnosis als Aufgabe der klassischen Philologie»; *ibid.* 17–37).

¹⁸⁰ См., например: Schotroff, 1969 (на примере учения Птолемея в изложении Ириней; «schablonisierte kirchliche Polemik»: 94; ср., однако, ниже в примеч. 188: Holzhausen, 2001a против принадлежности этой системы Птолемею); Pagels, 1974 и Mühlenberg, 1975 (оба на материале фрагментов Гераклеона); Aland, 1977; *id.*, 1978; Löhr, 1992 (на материале учений Василида и Валентина в изложении Ириней, Климента и Оригена; «heresiological cliché»: 386); Williams, 1985, 160–172 (на свидетельствах *ЕвЕг*, *АнИн* и нескольких других сочинений из Наг Хаммади); Williams, 1996, 189–212 («caricature»: 189). — Лёр говорит о том, что «the cliché of Gnostic determinism» было создано Иринеем и подхвачено Климентом; но ни Ипполит, который хорошо знал труды Ириней, ни независимый от этой традиции Плотин, по утверждению Лёра, ничего не говорят о гностическом детерминизме (Löhr, 1992, 385–386). Последнее утверждение вызывает, однако, серьезное возражение; ср. выше: примеч. 132 с цитатой из Плотина о гностиках, считавших себя «детьми Бога», т. е. безусловно «избранниками».

¹⁸¹ Собственно говоря (в чем согласны и ересиологи, и сами гностические тексты), у валентиниан предопределена лишь судьба *духовного* (безоговорочное спасение) и судьба *материального* (безоговорочная погибель) — судьба же *душевного* зависит только от его выбора: поскольку «он двойствен по своей склонности к добру и злу» (*ТрехТр* 119. 22–24; всю цитату см. выше в примеч. 91), то он может достичь состояния *духовного* человека, но может безвозвратно скатиться в *материальное*. — Иное понимание находим в не гностическом, тяготеющим к *энкратизму* трактате: здесь

свидетельств ересиологов не должно зависеть от вопроса, который заранее знает ответ¹⁸². Приведу лишь один пример: в сохранных Климентом выдержках из сочинения Василида¹⁸³ говорится о том, что вера одним людям дается по природе «как дар», поэтому они «избранники»¹⁸⁴, а другим она недоступна, и, разумеется, первые в этом отношении имеют преимущество перед вторыми¹⁸⁵. Такое понимание текста представляется очевидным, и у меня нет сомнения в том, что здесь мы имеем дело с учением о «преимуществе по природе», т. е. с детерминизмом, и что Климент верно понял это учение¹⁸⁶.

Спаситель, объяснив апостолу Фоме, что тот и его товарищи «еще не получили величия совершенства» (πνευματικῶς ἄτιμῶν τέλειος: *ФомАмт* 138. 35–36 (NHC II. 7)), нисколько не исключает того, что при наличии доброй воли все могут этого «совершенства» достичь: «Итак, если вы хотите стать совершенными (τέλειος), соблюдайте эти (заповеди, scil. боритесь с плотскими страстями и т. п.)» (ibid. 140. 10 сл.).

¹⁸²Здесь нет возможности входить в подробности этой обширной темы. Будучи уверенным, что для кардинального пересмотра утверждения ересиологов (вполне в духе ставших модными различных переосмыслений: rethinking, reconsidering etc.) у нас нет никаких надежных оснований (ср. ниже свидетельства оригинальных гностических текстов), сошлюсь лишь на работу Альбрехта Диле (Dihle, 1982, 99–122; 150–157), который обстоятельно и с примерами возражал тем, кто доказывал «карикатурность» свидетельства ересиологов (см. примеч. 180). Подчеркнув, что многие гностические тексты (которые, по его словам, «testify to Gnostic beliefs directly rather than through the medium of anti-Gnostic polemics») побуждают «духовного человека», который уже получил спасительное знание, стремиться к дальнейшему знанию и вести аскетический образ жизни (иначе он может потерять это свое отличительное качество: «his distinctive quality»), Диле замечает, что этот призыв к моральной ответственности, после того как «духовный» уже получил спасительное знание («the salutary knowledge»), не обязательно подразумевает, что само спасение теперь полностью зависит только от его решения и не зависит от his previous ontological standing (ibid. 150); то, что спасительное знание дается Богом, еще не свидетельствует о том, что каждый по природе (by nature) в состоянии принять этот дар (ibid. 151); возможно, детерминистский подход (deterministic view), который и христиане, и платоники связывали с гностицизмом, проявлялся в разных гностических школах по-разному, но попытка объяснить падение и спасение при помощи мифа и онтологии неизбежно приводили к детерминистским представлениям (deterministic conceptions) о судьбе человека — и это верно поняли церковные полемисты (ibid. 154–155); см. также: Tröger, 1981.

¹⁸³*Strom.* II. 10. 1 и *Strom.* V. 3. 2; цитаты см. выше: примеч. 167, 173.

¹⁸⁴Таких, безусловно, меньшинство, и в этом отношении мысль Василида идет параллельно с евангельским изречением: πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί (*Мф* 22. 14). — Здесь «вера от природы» (φυσικὴ ἢ τίσις) употребляется Василидом в том же значении «неотъемлемое качество», что и во фрагменте из какого-то сочинения василидиан, который сохранил Климент: «Некоторые от рождения имеют природное (физическое) отращивание к женщине (φυσικὴν τινεὶ ἔχουσι πρὸς γυναῖκα ἀλοστροφῆν ἐκ γενετῆς), они, следуя этой природной предрасположенности (τῇ φυσικῇ ταύτῃ συγκράσει), хорошо поступают, если не женятся...»; этим евнухам от рождения противопоставляются ставшие таковыми по необходимости (ἐξ ἀνάγκης: *Strom.* III. 1. 2–3); ср.: *Мф* 19. 11–12. — О том, что противопоставление «по рождению» (т. е. от природы) и «по необходимости» восходит к Эпикуру, см.: Leisegang, 1955, 235 со ссылкой на: Usener, 1887, 295, где (fr. 456) речь идет о том, что одни желания (ἐπιθυμῖαι) являются «естественными» (φυσικαί), а другие «необходимыми» (ἀναγκαῖαι).

¹⁸⁵При этом едва ли следует допускать, что Василид, — который, по свидетельству не самого дружелюбного автора, создал свое учение именно потому, что «пытался понять, откуда происходит зло» (ἔσχεν δὲ ἡ ἀρχὴ αὐτῆς τῆς κακῆς προφάσεως τὴν αἰτίαν ἀπὸ τοῦ ζητεῖν καὶ λέγειν πόθεν τὸ κακόν: *Ерiph.*, *Pan.* 24. 6. 1), т. е. всеми силами пытался решить основную для христианина проблему *теодицеи* (см. ниже: примеч. 254, 255), — отказывал всем «неизбранным» в каком-либо спасении.

¹⁸⁶Климент, возражая василидианам, считал, что вера может быть только делом свободного выбора; так, он замечает по этому поводу: если, по их словам, вера (πίστις) — это «дар» (τῆς πίστεως τὴν δωρεάν) и то «преимущество», которое некоторые получают в силу своей природы (φύσεως πλεονέκτημα), то тогда она не является «делом свободного выбора» индивида (οὐκέτ' οὖν προαρέσεως κατόρθωμα), а лишь «природной неизбежностью» (φυσικὴ ἀνάγκη); в этом случае тот, кто верит, не достоин похвалы, а тот, кто не верит, осуждения (οὐτ' ἐπαίνω οὐτε μὴν ψόγω) (*Strom.* II. 11. 1). — Нужно признать, что с точки зрения современной психологии прав, очевидно, Василид, поскольку подлинная вера, хотя и является делом свободного выбора, дается далеко не каждому. — Между тем

Но — пусть даже уцелевшие (благодаря ересиологам), но по большей части вырванные из контекста фрагменты трудов таких гностиков, как Василид, Валентин или Гераклеон, допускают двойное толкование — свидетельства оригинальных сочинений гностиков, эпигонов названных учителей, позволяют утверждать, что идею эту ересиологи не выдумали и что их свидетельства ни в коем случае не являются «карикатурой»¹⁸⁷.

Так, например, Ириней едва ли читал труды самого Валентина и его прямых учеников¹⁸⁸; скорее всего, в его руках были сочинения каких-то эпигонов второго-третьего поколения¹⁸⁹, которые, тем не менее, продолжали считать себя валентинианами. Они вполне могли быть убеждены в том, что учение их учителя уже устарело и его можно поправить¹⁹⁰, развив то, что, как им казалось, было не столь отчетливо выражено в его трудах¹⁹¹. Именно учения, почерпнутые из этих анонимных сочинений, Ириней, не склонный углубляться в этапы развития той или иной еретической школы, преподнес как учения самого

в другом месте сам Климент, ссылаясь на слова Спасителя: «Да будет тебе по вере (твоей)» (ср.: *Mf* 9. 29), говорит о том, что вера не у всех одна и та же (ἡ πίστις οὐ μία, ἀλλὰ διάφορος: *Exc. Theod.* 9. 1); см. также: «Ибо каждый по-своему познаёт Господа, а не все одинаково» (ἰδίως γὰρ ἕκαστος γνωρίζει τὸν κύριον καὶ οὐχ ὁμοίως πάντες: *ibid.* 23. 4; о том, что эти слова принадлежат самому Клименту, а не валентинианам, с которыми он полемизирует, см.: Sagnard, 1948, 109, примеч. 1 со ссылкой на *Strom.* V. 2. 4: διττὴν <...> πίστιν и *Strom.* II. 48. 2: πίστεως δ' οὐσῆς διττῆς, τῆς μὲν ἐπιστημονικῆς, τῆς δὲ δοξαστικῆς). Ср. также: «Не все, о Асклепий, получили истинное знание...» (non omnes, o Asclepi, intelligentiam (γνώσιν) veram adepti sunt...: *Ascl.* 7; Nock–Festugière, II, 303 (23–24)).

¹⁸⁷ Не может же быть, справедливо замечает Диле, простым совпадением тот факт, что христиане различных толков (а также философы различных школ), которые писали против гностиков, так единодушно противостояли их детерминистскому учению о спасении (deterministic doctrine on salvation), подчеркивая важность свободного решения индивида и доступность спасения для каждого (Dihle, 1982, 152).

¹⁸⁸ По его словам, при написании своего труда он пользовался как сочинениями тех, кто называл себя учениками Валентина (ἐντυχὼν τοῖς ὑπομνήμασι τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν; сколько таких сочинений попало к нему в руки, два или больше, сказать невозможно), так и устными беседами с ними; только после того, как он «поянял их учение» (καταλαβόμενος τὴν γνώμην αὐτῶν), он приступил к его опровержению (*Adv. haer.* I. Praef. 2; см. также выше: примеч. 19). Но, хотя Ириней и поставил своей задачей опровержение в первую очередь учения последователей Птолемея (λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ἀλάνθιστα οὖσαν τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς: *ibid.*), «которые и теперь учат» (αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων), он нигде не говорит о том, что читал сочинения самого Птолемея (см. ниже: примеч. 237 о «Послании Флоре»); см. также ниже: примеч. 222 о «Евангелии истины». — О том, что фраза, начинающаяся с λέγω δὴ... является позднейшей вставкой в текст Ирирея и что, следовательно, гностическое учение, изложенное в *Adv. haer.* 1–9, принадлежит не Птолемею, а каким-то анонимным валентинианам с серьезными аргументами см.: Holzhausen, 2001a. Заметим, однако, что у Епифания не было сомнения в том, что учение, излагаемое Ириреем в первых девяти главах, принадлежало Птолемею (*Pan.* 33).

¹⁸⁹ Точных дат жизни Птолемея мы не знаем, но, вероятно, его уже не было в живых ко времени, когда Ириней писал свое опровержение (ок. 185 г.), поскольку последний говорит только о его учениках (οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον: *Adv. haer.* I. 12. 1). Гипотеза о том, что он мог быть тем Птолемеем (διδάσκαλος τῶν χριστιανῶν μαθημάτων), который пострадал в Риме во время гонения на христиан ок. 152 г. (Just., *2Apol.* 2. 9), не может быть доказана.

¹⁹⁰ Так, например, Марк (см. выше: примеч. 127, 139), по словам Ирирея, кичился тем, что «был исправителем (учения) своего учителя (Валентина)» <... διδασκάλου> διορθωτῆς εἶναι <καυχώμενος> Μάρκος (magistri emendatorem se esse glorians): *Adv. haer.* I. 13. 1.

¹⁹¹ Если верить свидетельству Климента (*Strom.* III. 3. 3; см. выше: примеч. 129 и ниже: 942), существенную эволюцию с течением времени претерпело и учение Василида (жившего лет за 50 до Климента): современные Клименту василидиане отказались от строгой морали основателя и исповедовали либертинизм. Если Климент читал сочинения этих эпигонов, то там он вполне мог найти и прямые утверждения об «избранности по природе» и «вчитал» их в учение самого Василида.

Валентина и его ближайших учеников. Очевидно, что использованные Ирине-ем сочинения по своему литературному и богословскому уровню вполне сопоставимы с теми, которые сохранила нам библиотека из Наг Хаммади.

Эти гностические источники не раз свидетельствуют о том, что их авторы верили (и, по-моему, без всяких оговорок) в свою «избранность по природе»¹⁹². Так, в одном сочинении Спаситель говорит Петру (т. е. автор говорит своим единомышленникам):

...то, что ты увидел, ты представишь тем, которые принадлежат другому роду (ἀλλογενής) и которые не от века (αἰών) сего. Ведь не будет благодати тому, кто не бессмертный, но только тем, которые были *избраны* от бессмертной сущности (οὐσία)¹⁹³, той, которая явила, что она способна принять того, который дает ей богатство...¹⁹⁴

В другом тексте «великий ангел» дает такое определение тем, которые непременно спасутся:

Ты и твои дети принадлежите Отцу, который существует изначально; их души сошли сверху из нетленного света. Поэтому и не могут приблизиться к ним (враж-

¹⁹² Майкл Вильямс (вслед за теми, кто на основе свидетельств ересиологов утверждал, что гностический детерминизм — это фантом) пытался доказать тот же тезис на материале текстов из Наг Хаммади. Но, исходя из уже готового у него ответа (а именно: детерминизма не было), он, как кажется, довольно пристрастно подбирал и толковал эти тексты. Так, например, пассаж *ПремИХ* 93. 16–24 (*ННС* III. 4): «Но (именно) вам дано знать — и тем, кто достоин знания, будет дано, им, которые рождены не от семени порочного соития, но от Первого, который был послан; ибо он — *бессмертный* среди смертных людей» (неопределенный артикль в сочетании οὐα-φάνατος показывает, что речь идет не о «Первом», а о том, «кто достоин знания»; ср. выше в примеч. 91 цитату из *БлЕвг* 71. 9–13), по его словам, имеет «эзотерическую» окраску, но «esoteric language is not the same thing as a deterministic doctrine which eliminates the idea of free choice» (Williams, 1985, 169–170). На свой же вопрос, идет ли здесь речь о тех немногих избранных, которым гарантировано спасение (а predetermined few), он отвечает: «That is what is not so clear in the text» (ibid. 170). Но это-то как раз, кажется, и ясно: Филипп спрашивает Спасителя: «Как же (Бог) открылся совершенным (τέλειος)?», и это уже предполагает, что «несовершенным» Бог не открывается (*ПремИХ* 95. 19–20 (*ННС* III. 4) = 86. 6–9 (*BG* 3)); в другом месте Спаситель подчеркивает, что он обращается к «бодрствующим» (νῆτρεις, т. е. νητροεις) (97. 23–24; *РОху* 1081, сохранивший обрывок греческого оригинала этого текста, дает чтение τοῖς ἐγρηγοροῦσιν), что в гностических текстах обозначает получивших *знание* в отличие от тех, кто пребывает во сне *незнания* (см. ниже: примеч. 199); именно избранных Спаситель имеет в виду, когда говорит: «ваши корни находятся в вечности» (108. 22–24; ср.: «The “root” is a Gnostic commonplace for the celestial origin of man»: MacRae, 1967, 505); сочетание «род, над которым нет царя» (см. подробнее ниже в примеч. 592), из которого, по словам Спасителя, обращенным к апостолам, «вы явились» прямо подчеркивает их исключительность, однако Вильямс утверждает, что «the resultant ambiguity and vagueness (термина “род без царя”) leave us with more uncertainty» (ibid. 175) и т. д.

¹⁹³ В отличие от антропологии валентиниан с ее трехчастным делением, автор делит людей на два типа: «избранные от бессмертной сущности» (ἡν ἐταχυσωτῆρ ἡνοοῦ εὐλοῦ 2ῆ οὐοῦσια ἡνάτμου), т. е. те, кому обеспечено спасение, и «те, кто не бессмертный» (εἰτε ἡῖενατμου ἀν ἡε). — Одни души «любят создания материи, которая появилась вместе с ними, души же бессмертные <...> не похожи на них...» (*АпокПетр* 75. 24–26).

¹⁹⁴ *АпокПетр* 83. 15–26; ср. также: ibid. 75. 15 сл., где автор, противопоставляя «бессмертные души» (т. е. гностиков) «душам этих веков» (т. е. своим оппонентам — церковным христианам), говорит о том, что последние, поскольку они «любят создания материи», обречены на смерть. — Этот пассаж заставляет вспомнить высказывание автора *Петр* (о нем см. ниже: примеч. 1554), в котором он, противопоставляя «верующих» «неверующим» (2. 7), называет первых «родом избранным, царственным священством, народом святым» (γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον. 2. 9) и «пришельцами и странниками» в этом мире (πάροικοι καὶ παρεπίδημοι: 2. 11; ср.: *Быт* 23. 4). Климент приводит слова Василида, который, ссылаясь, вероятно, на *Псал* 38. 13 (πάροικοι ἐγὼ εἰμι...), утверждал, что «избранничество <...> будучи по природе вземным, не принадлежит (этому) миру» (ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου <...> ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὐσαν: *Strom.* IV. 165. 3).

дебные) силы (ἐξουσία) из-за духа (πνεῦμα) истины (ἀλήθεια), который обитает в них. Всякий же, который познал этот путь (ὁδός), становится бессмертным (ἀθάνατος) среди смертных людей¹⁹⁵.

Не раз упоминавшийся автор, близкий по взглядам к валентинианам, насколько не сомневается в том, что он и его единомышленники

избраны для спасения и искупления, поскольку нам *изначально* уготовано не впасть в неразумие тех, у кого нет *знания*, но мы войдем в мудрость тех, кто *познал* истину¹⁹⁶.

Из этих высказываний можно видеть, что *избранный* отличается от всех прочих твердым *знанием* того, как ему следует вести себя, чтобы спастись¹⁹⁷, и это живо описал автор одного из сочинений, противопоставляя своих про-

¹⁹⁵ ΠΤΟΝΗΝΟΥΦΗΡΕ ΕΡΕΝΠ ΑΠΕΚΩΤ ΕΤΨΟΟΡΧΗΝ ΠΨΟΡΠ ΠΤΑΝΟΥΓΥΧΗ ΕΙ (Ε)ΚΟΛ ΖΗ ΠΣΑ ΗΤΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΟΥΘΗΝ ΠΗΑΤΤΕΚΟ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ ΠΕΖΟΥΣΙΑ ΝΑΨΤΖΗΟ ΔΗ ΕΖΟΥΗ ΕΡΟΥΟΥ ΕΤΡΕ ΠΠΧ ΠΤΑΛΗΘΕΙΑ ΕΤΟΥΗΖ ΖΡΑΙ ΠΖΗΤΟΥ ΟΥΟΗΝ ΝΗ ΠΤΑΖΣΟΥΩΗ ΤΕΙΖΟΛΟΣ ΝΑΕΙΣΕΨΟΟΡ ΠΑΦΑΝΑΤΟΣ ΖΗ ΤΗΝΤΕ ΠΗΡΩΜΕ ΕΨΑΥΗΟΥ (*InArch* 96. 19–27 (*NHC* II. 4)). То же самое утверждал и автор более позднего гностического трактата, вложив эти слова в уста Иисуса в его обращении к ученикам: «...сказал я вам с самого начала: “Вы — не от этого мира (κόσμος), и сам я не от него. Ибо все люди в этом мире получили душу (ψυχή) от силы архонтов эонов, сила же, которая в вас, происходит от меня, душа же ваша принадлежит выси (πχίσε)”» (*ПСоф* 7 (11. 18–23); см. выше: примеч. 87 по поводу ἄνωθεν). — Ср. также утверждения гностиков в школе Плотина о том, что «они пришли в этот мир не как какие-то εἰδωλα ψυχῶν, но как ἀληθινὰς ψυχὰς» (*Plot. Enn.* II. 9. 12 (4–5)).

¹⁹⁶ ...ΤΠΣΑΤΠ (= ἐκλεκτοί) ΑΖΟΥΗ ΑΠΟΥΣΕΕΙ ΝΗ ΠΣΩΤΕ ΕΑΖΟΥΤΑΨΗ ΠΗ ΠΨΑΡΡΠ ΑΤΡΗΠΗ ΖΑΕΙΕ ΖΗ ΤΗΠΤΑΗΠ ΠΗΕΤΟΕΠΙΤΣΑΥΗΕ (= ἄγνοια) ΑΛΛΑ ΕΝΔΕΙ ΑΖΟΥΗ ΑΤΗΠΗΤΡΗΠΗΖΗΠ ΠΗΕΤΑΖΣΟΥΩΗ (= γνῶσις) ΤΠΗΕ (*TrVоскр* 46. 25–32 (*NHC* I. 4)). Ср. также: «Но те, которых Логос произвел в соответствии с первой своей мыслью, вспоминая Всевшшнего и молясь о спасении, — они-то *сразу* получают спасение, они *полностью* будут спасены» (*ТрехТр* 119. 27–33; полную цитату и другие примеры см. выше: примеч. 91).

¹⁹⁷ Это ясно выражено заключительной фразой гностического трактата: «Ибо каждый должен будет отправиться в то место (τόπος), из которого он пришел; ибо каждый через свои дела (πράξις; sing.) и свое знание (γνῶσις) явит свою природу (φύσις)» (*ПрМур* 127. 14–17 (*NHC* II. 5)); ср. также утверждение Гераклеона о том, что есть два вида исповедания (ὁμολογία) — одно «верой и поведением, другое на словах» (τὴν δὲ ἐν πίστει καὶ λόλοις, τὴν δὲ ἐν φωνῇ), второе не полное (οὐ καθολικὴ), а лишь частичное (μερικὴ); настоящее же исповедание — это исповедание «делами и поступками, которые соответствуют вере в (Господа)» (ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοισ τῆς εἰς αὐτὸν πίστειος; *Clem., Strom.* IV. 71. 2–4). Не забудем, наконец, и об убеждении валентиниан в том, что «духовное семя», посылаемое из Плеромы «незрелым» (νήπιον), именно в этом мире становится «совершенным» (ἐνθῶδε <δὲ> τελειούμενον; *Adv. haer.* I. 6. 4; полную цитату см. выше в примеч. 123), т. е. сам Ириней, случайно проговорившись, подразумевает следующее: «духовное семя» — это только «задаток», который нужно еще «отработать» и самопознанием (см. выше: примеч. 72–74), и достойным поведением, и т. п. — Виссе очень точно определил суть всей проблемы: «Wer den göttlichen Logos besitzt, hat nicht Heilssicherheit, sondern die heilige Pflicht, dem göttlichen Prinzip gemäß zu leben» (*Wisse*, 1975, 84–85); Курт Рудольф, который приводит тот же пассаж из *ПрМур*, замечает: «...гносис не является идеологией “спасения по природе” (keine “substanzhafte Heilstheologie”), как это карикатурно изображают (karikieren) ересиологи», тот, кто обладает спасительным знанием, находится еще в предварительном состоянии (des vorläufigen Standes) до тех пор, пока не обретет окончательного спасения после смерти, и до этого времени он, хотя и зная, что будет спасен, должен себя вести в соответствии со своей природой (*Rudolph*, 1977, 135). — Замечу, что ересиологи karikieren не само «спасение по природе» (эта идея, как мы видели, подтверждена многими текстами из Наг Хаммади), а его следствие, т. е. либертинистскую мораль. — С иным акцентом выразил эту идею Ханс Киппенберг: «...in kirchlichen Kreisen galt die Enthaltung als eine freiwillige zusätzliche Leistung (opus supererogatorium), gnostischen Gruppen (уточню: только «избранными») war sie für die Erlösung zwingend notwendig» (*Kippenberg*, 1983, 154; курсив мой. — *A. X.*).

тивников, которые «не знают гносиса (γνῶσις) Величия, происходящего сверху из источника (πηγή) истины», своим товарищам, которые

живут в согласии, дружбе и братской любви *по природе* (φύσις), а не по установлению, полностью, а не частично (μέρος), — это и есть истинная воля Отца¹⁹⁸ ...

От всех других *избранный* отличается самым своим *желанием* спастись, — и эти знание и желание, которые даны ему «по природе» и которые сильнее него, не позволяют ему сойти с этого пути:

Если его зовут, он слышит, он отвечает, он обращается к Тому, кто его зовет, и восходит к нему. И понимает он, каким образом его позвали, и, имея это знание, он совершает волю Того, кто его позвал, и желает быть ему угодным — и обретает он покой (ἠγάν). <...> Тот, кто получит знание таким образом, понимает, откуда он пришел и куда он направляется; он чувствует себя как тот, кто пьянствовал, но отказался от своего пьянства¹⁹⁹ и обратился на себя самого²⁰⁰ ...

¹⁹⁸ 2СлСиф 60. 36 сл. и 62. 19–25 (NHC VII. 2); ср. «полностью» и «частично» у Гераклеона в пред. примеч. Автор постоянно подчеркивает (полемизируя при этом и с Ветхим Заветом): «мы же без изъяна (ἀτκαβία = ἀκακία) <...> потому что мы не грешили» (ibid. 62. 32–34; 63. 2–4, 10–11, 24–26; 64. 28–29); чуть ранее он замечает: «Но в прямоте нашей любви (ἀγάπη) мы без изъяна, мы чистые (ἀκέραιος), добрые (ἀγαθός), мы обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον)» (60. 7–12; см. ἀκεραῖον и ἀγαθόν в *АпокПепр* 74. 3–5). Ср. также, хотя и разрушенный, но позволяющий понять общий смысл текст, в котором противопоставляются «те, кто не из этого рода (γένος)» (*Зостр* 24. 22–23 (NHC VIII. 1)), т. е. не гностики, и «тот, кто не совершил никакого греха, потому что знания (γνῶσις) было у него достаточно...» (ibid. 25. 5–7), т. е. гностик.

¹⁹⁹ «Пьянство» как состояние человека лишённого «знания» не раз встречаем в текстах этого времени; см., например: «О упрямица душа, трезвей (νήφω) и сбрось свое опьянение (τρε = μέθη), которое является действием незнания (μῆτατσοοῦν = ἄγνοια)» (*ПСил* 94. 19–22 (NHC VII. 4)); «О народы <...> предающиеся пьянству и сну (μέθη καὶ ὕπνω) в незнании Бога (τῆ ἀγνώσει τοῦ θεοῦ), отрезвейте (νήψατε)...» (*Corp. Herm.* I. 27) и т. п. — Понятия «забвение» и «сон» также являются обычным обозначением состояния до обретения «знания»; вот несколько примеров: «...забвение (βωε = λήθη) возникло, потому что не знали Отца; в таком случае (τότε), если узнают Отца, тотчас не будет забвения» (*ЕвИст* 18. 7–11 (NHC I. 3)); ср. образ «пребывания во тьме по причине забвения»: ibid. 18. 17–18); обращение апостола Иакова к Спасителю: «Ты пришел в знании (γνῶσις), чтобы упразднить их забвение (βωε = λήθη), ты пришел с памятью (μνήμη), чтобы упразднить их незнание» (*АпокИак* 28. 7 сл. (NHC V. 3)); призыв анонимного гностика: «Вы еще спите и видите сны. Проснитесь <...> и вкусите истинную пищу!» (*Постыжение* 39. 33 сл. (NHC VI. 4)); ср.: *1Фес* 5. 6); душа, охваченная телесными страстями, «больше не вспоминает <...> своего (небесного) Отца <...> оставив знание» (*ЛУч* 24. 17 сл. (NHC VI. 3)); душа, «после того как отпала от дома своего Отца», «больше не помнит» своего небесного происхождения (*ТолкДуш* 132. 19 сл. (NHC II. 6)) и т. п.; ср. утверждение последователей Валентина: ὕπνος δὲ ἦν Ἀδὰμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς <...> Ἐλθὼν οὖν ὁ Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν... (Clem., *Exc. Theod.* 2. 2–3. 1) и призыв автора *ПСил* (88. 22–26): «Мой сын, <...> прерви сон, который давит на тебя, беги от забвения, которое наполняет тебя тьмой». Собрание примеров см.: Wlosok, 1960, 138–139 (преимущественно герметические тексты), а также: MacRae, 1967.

²⁰⁰ *ЕвИст* 22. 5 сл. (NHC I. 3). — Можно сказать, что судьба *избранного* дважды предопределена: один раз тем, что он обладает духовным началом, другой раз — категорическим императивом относительно образа жизни. Одним словом, он лишен того выбора, который есть у *душевного* (см. выше: примеч. 80, 84) и о котором говорят герметические (зд. устами Гермеса) тексты: «Так вот, те, которые вняли проповеди (κηρύγματος) и крестились в ум (ἐβαπτίσαντο τοῦ νοῦς), они стали участниками знания (μετέσχον τῆς γνῶσεως) и стали людьми совершенными (τέλειοι), приняв ум; а те, которые пренебрегали проповедью, остаются лишь умеющими говорить (?) (οἱ λόγι[κ]ον ἔχοντες), не получив ума и не зная, для чего они родились» (*Corp. Herm.* IV. 4); далее речь идет о двух возможностях для человека: выбрать лучшее (божественное) или худшее (преходящее); избрав первое, он спасается и устремляется к Богу, избрав же второе, гибнет (ibid. IV. 6–7); о подобном выборе см. *ЛУч* (24. 11–13

О том, что внутри зарождавшегося христианского учения еще при жизни апостолов уже существовало разномыслие, не раз свидетельствует апостол Павел. В одном из своих ранних посланий он сетует на то, что его паства, поддавшись искушению, приняла некое «другое благовестие»²⁰¹ вместо того учения, которое он ранее возвестил им в «своем благовестии»²⁰². Под этим «другим благовестием» Павел, разумеется, имел в виду не какое-то сочинение этого жанра²⁰³, а устную проповедь²⁰⁴, с которой к его пастве приходили проповедники иного учения²⁰⁵. С такими неприемлемыми для Павла *благовестиями* обращались к общинам, им опекаемым, разные, по его словам, искажители учения, с которыми он непрерывно полемизировал, направляя, правда, свои возражения пока еще преимущественно на моральную, ритуальную и бытовую стороны учения своих оппонентов, а не на собственно богословские вопросы²⁰⁶.

Эту характерную особенность отметил уже Тертуллиан, который, разобрав различные ложные учения, «существовавшие при апостолах» (*sub apostolis fuerunt*) и самими апостолами опровергнутые (*Praescr.* 33. 1), утверждал:

(*NHC VI.* 3): «Ибо смерть и жизнь наносятся перед каждой (душой), и то, что они (души) пожелают из этих двух, то они себе и выберут».

²⁰¹ ἕτερον εὐαγγέλιον (*Гал* 1. 6). Установить точное время написания этого послания, в котором оппонентами Павла были, очевидно, иудео-христиане (см. ниже: примеч. 213), едва ли возможно, и предлагаемые датировки расходятся: от 49 г. до 53–55 гг.; Предостережение против «другого благовестия» см. также в более позднем его послании: *2Кор* 11. 4 (вероятно, 56–57 гг.); споры о том, кем были противники Павла в коринфской общине, которые, среди прочего, проповедовали и «другого Иисуса» (ἄλλο Ἰησοῦν) и которые, по словам Павла, являлись «лжеапостолами» и служителями Сатаны (*ibid.* 11. 13–15), продолжают до сих пор, но предположение о том, что это были *гностики* (точка зрения *Бультманна*), едва ли находит теперь сторонников; подробнее см., например: Hyldahl, 1991, где автор склоняется к тому, что Павел полемизировал с эллинистическими иудеями («Hellenistic Jews of a non-Judaistic type»: 29); ср. выш.: примеч. 122.

²⁰² Маркион верил в то, что «мое евангелие», о котором апостол говорит, например, в *2Кор* 11. 7 и *Гал* 2. 2, было письменным документом, который Павел получил от воскресшего Христа, когда он явился ему на пути в Дамаск.

²⁰³ Литературный жанр *евангелия* к этому времени еще не был письменно закреплен. Перенесение понятия εὐαγγέλιον с устной проповеди на литературный жанр, который начал формироваться не ранее второй половины I в., относится ко временам не ранее, чем середина II в.; подробнее см., например: Schneemelcher, 1990, 66 сл.; Kümmel, 1970, 31–33 (§ 4 «Gospel and Gospels»); обзор раннехристианских сочинений, которые так или иначе претендовали на принадлежность жанру «евангелия», см.: Köster, 1984. — Разумеется, в понятии *благовестие*, которое употребляет в этом контексте Павел, первый компонент *благо-* не играет роли; слово εὐ-αγγέλιον использовалось им в нейтральном значении «весть», «учение» или т. п.

²⁰⁴ В другом послании (50–51 гг.) Павел предостерегает свою паству не только от лжеучений, полученных ею устно (διὰ λόγου), но и письменно (δι' ἐπιστολῆς: *2Фес* 2. 2), и это свидетельствует о том, что не только он сам, но и его оппоненты охотно пользовались различного рода посланиями для распространения своего учения.

²⁰⁵ Павел разъясняет суть учения своих противников: они склоняли христиан из язычников, обращенных Павлом (*Гал* 4. 8), принять еврейский Закон (*Гал* 5. 4) и совершить обрезание (*Гал* 5. 2; 6. 12–13; ср. след. примеч.); и автор так называемого Маркионитского пролога к «Посланию к галатам» так сформулировал содержание их проповеди: галаты «temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circumcisionem verterentur».

²⁰⁶ Достаточно посмотреть на полемику Павла с оппонентами в других его посланиях, объектом которой являются нарушение норм полового поведения (*1Кор* 5. 1 сл.), вкушение идоложертвенного (*ibid.* 8. 1 сл.), необходимость обрезания (*Флп* 3. 2 сл.), те, кто поступает «бесчинно и не по преданию» (ἀτάκτως καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν), которое получили от Павла (*2Фес* 3. 6 сл.), и т. п. — Но если для Павла за первыми двумя пунктами обвинения, очевидно, стояли совершенно конкретные представители такого поведения, то последующие ересиологи относят эти обвинения уже почти ко всем инакомыслящим.

Однако при столь великом разнообразии отклонений (от истины) мы не находим (в то время) ни одного учения, которое вызвало бы спор о Боге, Создателе всего. Никто не осмелился даже предполагать, что существует другой Бог. Сомневались, скорее, относительно (природы) Сына²⁰⁷, но не относительно Отца, пока Маркион не ввел, помимо Бога Создателя, другого Бога, (а именно Бога) блага²⁰⁸.

Богословие, как основной предмет интереса и объект полемики, становится во главу угла лишь в следующие после апостолов поколения, когда христиане различных толков, и не в последнюю очередь те, которых мы объединяем понятием *гностики* и которые к середине II в. в несметном множестве «вылезли, как грибы из земли»²⁰⁹, сосредоточились на том, чтобы «познать»²¹⁰ природу Бога-Отца, соотношение природ в Иисусе Христе, устройство высшего мира и творение мира низшего²¹¹, участие в этом устройстве Бога и т. п.

Относительно «простое» богословие апостола Павла, которое он «благовествовал в своем благовестии» (τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην...: *1Кор* 15. 1) исходило из следующих постулатов:

— «Иисус Христос, Сын Божий (ὁ τοῦ θεοῦ <...> υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός; *2Кор* 1. 19), умер за наши грехи в соответствии с тем, как было предсказано в Писании (*Исаия* 53. 3 сл.);

— он был погребен и восстал в третий день, явился Кифе, а затем двенадцати апостолам» (*1Кор* 15. 3–5; ср.: *Римл.* 1. 1–5);

²⁰⁷ Тертуллиан имеет в виду прежде всего *докетические* представления различных еретиков о природе Сына (см. выше: примеч. 107).

²⁰⁸ et tamen nullam invenimus institutionem inter tot diversitates perversitatum quae de deo creatore universorum controversiam moverit. Nemo alterum deum ausus est suspicari. Facilius de filio quam de patre haesitabatur, donec Marcion praeter creatorem alium deum solius bonitatis induceret (*Praescr.* 34. 2).

²⁰⁹ ...velut a terra fungi manifestati sunt (*Iren., Adv. haer.* I. 29. 1).

²¹⁰ Конечно, уже Павел охотно пользовался глаголом γινώσκω и существительным γνῶσις, при этом выше «знания» ставя ἀγάπη (ср., например, *1Кор* 8. 1: ...πάντες γνῶσιν ἔχομεν. ἡ γνῶσις φυσιοῦ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ), но его «гносис» далек от «гносиса» *гностиков*: γνῶσις Павла христоцентричен, и состоит он в (по)знании того, что «Бог, сказавший: “Из тьмы пусть воссияет свет”, сам стал светить в наших сердцах для просвещения (нас) знанием (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνῶσεως) славы Божией в лице Иисуса Христа» (*2Кор* 4. 6); цель Павла — «познание тайны Бога, Христа (ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ: *Кол* 2. 2; см., однако, целый спектр разночтений для τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ в рукописной традиции: Metzger, 1975, ad loc.), в котором скрыты все сокровища мудрости и знания (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνῶσεως)» (*Кол* 2. 2–3); также и для Игнатия два поколения спустя (ср. выше: примеч. 43 о возможности более поздней датировки его «Посланий») «познание Бога (θεοῦ γνῶσις) — это Иисус Христос» (*Eph.* 17. 2). — Автор «Послания Варнавы» (вероятно, 130–132 г., Александрия; значительная часть сочинения дошла в составе Синайского кодекса, заняв там место после «Апокалипсиса») также охотно пользовался термином γνῶσις; по его словам, он написал свое послание с тем, чтобы его читатели «наряду с верой (μετὰ τῆς πίστεως) получили и совершенное знание (τελείαν <...> τὴν γνῶσιν)» (*Ep. Barn.* 1. 5; ср. обращение к Богу в конце послания с просьбой дать читателям σοφίαν, σύνεσιν, ἐπιστήμην, γνῶσιν...: *ibid.* 21. 5; ср. 2. 3; см. ту же лексику, исключая ἐπιστήμην, у Павла: *Кол* 2. 2–3), но это знание заключается в усвоении морального учения христианства, а не в знании неких высших тайн, которое доступно немногим.

²¹¹ Вопросы космологии, которые в гностических системах II в. займут одно из центральных мест, не были предметом особого внимания Павла: за исключением одного пассажа, где он, описывая свой мистический опыт, упоминает «третье небо», которое у него отождествляется с раем («Знаю человека во Христе, который <...> был восхищен до третьего неба (ἕως τρίτου οὐρανοῦ) <...> он был восхищен в рай (εἰς τὸν παράδεισον)»: *2Кор* 12. 2–4; ср. рай на третьем небе в «Книге Еноха»: Milik, 1976, 40–41), он нигде не говорит об устройстве небесного мира. Не касаются этой темы и авторы других новозаветных сочинений.

— через крестную смерть Иисуса и его воскресение мы получаем «прощение грехов» (*Ефес* 1. 7; *Флп* 1. 14) и будущее *всеобщее* «воскресение из мертвых» (*1Кор* 15. 12 сл.).

Во II в.²¹², когда христианство уже вполне обособилось от иудаизма²¹³, осмысление и развитие богословия, очерченного Павлом²¹⁴, пошло по двум основным путям.

²¹² В нашем распоряжении нет никаких надежных данных о том, что мифологическо-философские гностические учения в том виде, в каком они предстают перед нами уже к середине II в. (когда они становятся основным предметом церковной полемики), уже существовали в I в. и были угрозой церковному христианству. Единственным свидетельством того, что довольно рано появились какие-то христиане, которые в своей богословской мысли уже пошли в направлении, приведшем во II в. к развитым гностическим учениям с их сложными мифологическими построениями, являются новозаветные «Послания к Тимофею»: ср. обращенную к нему просьбу автора «увещевать некоторых (в Ефесе), чтобы они не учили иному (μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν) и не занимались баснями и бесконечными родословиями (μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀτεράντοις), которые вызывают (у верующих ненужные) разыскания (ἐκζητήσεις)...»; эти законоучители, впад в пустословие, сами «не понимают ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают» (*1Тим* 1. 3–7); см. также призыв отвращаться «от негодного пустословия и прекословий лжеименного знания (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως)» (*ibid.* 6. 20). Но как раз это, не подкрепленные другими независимыми свидетельствами высказывания (наряду с особенностями языка, отличающегося от языка других сочинений Павла) заставляют с недоверием относиться к подлинности этих посланий. Вспомним, что такой великий знаток творчества Павла и его страстный почитатель, как Маркион, не включил в свой канон Павловых писаний Послания к Тимофею (+ Послание к Титу, вполне возможно, что к этому времени они еще не были написаны); подробно об авторстве этих посланий и об их датировке см.: Kümmel, 1970, 261–271, а также доступную в русском переводе работу: Гатри, 1996, 466–500. Ср. также: Bauer, 1964, 229 о том, что слово ἀντιθέσεις (*1Тим* 6. 20) вполне может быть отсылкой к названию одноименного сочинения Маркиона, которое тот составил ок. середины II в. — У Иринея, однако, уже не было никаких сомнений в подлинности этих посланий, как и у Тертуллиана, который, ссылаясь на слова *1Тим* 1. 4 о «бесконечных родословиях», говорит, что семена учения, которое позднее создал Валентин, были посеяны еще в апостольские времена (*Praescr.* 33. 8); Климент Александрийский считал, что еретики не признают эти послания именно потому, что в них апостол разоблачал ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (*Strom.* II. 52. 6).

²¹³ В этом обособлении не последнюю роль сыграло падение Иерусалима в 70 г. и окончательное изгнание христиан из синагог на рубеже I и II вв.; о том, что во времена Иустина было уже обычным делом «проклинать в синагогах верующих в Христа» (καταρφιμένοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν), см.: *Dial.* 16. 4; подробнее: Friend, 1983, 54–55. — Между тем по крайней мере до начала V в. в христианстве продолжали существовать различные (правда, уже отгеснен-ные на периферию) течения, приверженцы которых «intended to be both Jewish and Christian at one and the same time» (Taylor, 1990, 313); совокупность этих течений учеными тюрбингенской школы почти два века назад (Ф. Х. Баур) была названа «иудео-христианством» (Judenchristentum, Judéo-Christianisme, Judaeo-Christianity). Этому вопросу посвящено множество ученых трудов, но «eine einheitliche, allgemein überzeugende Definition des Judenchristentums <...> ist bisher nicht gelungen» (Stemberger, 2001, 228; литература вопроса: 243–245). — У ересиологов мы находим длинный перечень различных иудео-христианских сект, но отличить одну от другой зачастую бывает невозможно. Здесь это собирательное понятие используется для обозначения совокупности тех христиан, которые в целом ряде своих практик не отказались от иудаизма (см. ниже: примеч. 608, 769); ср., например, свидетельство Епифания о назореях (Ναζωραῖοι), которые ведут себя строго по иудейскому закону, кроме их веры в Христа: они признают и воскресение мертвых (νεκρῶν ἀνάστασις), и божественное творение (ἐκ θεοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι), одного Бога проповедуют и Сына его, Иисуса Христа (τὸ τοῦτου παῖδα Ἰησοῦν Χριστόν) (*Pan.* 29. 7. 2–3); признают ли они Христа рожденным от Девы Марии, или считают его простым человеком (ψιλὸν ἄνθρωπον), сам Епифаний, по его словам, не знает (*ibid.* 29. 7. 6). Ср. свидетельство Оригена о другой разновидности иудео-христианства, евнионитах, которое отличается от данных других ересиологов, утверждавших, что Иисус был рожден как человек: евниониты были двух толков (οἱ διττοὶ ἐβιοναῖοι), и одни признавали, что Иисус был рожден от Девы (ἐκ παρθένου), а другие считали, что его рождение было таким же, как и у прочих людей (*Cels.* V. 61).

²¹⁴ Вот так сжато формулировал на заре II в. свое богословие Игнатий Антиохийский: «Един Бог, явивший себя через Иисуса Христа, Сына своего, который является Словом его» (*Magn.* 8. 2), который

Богословие тех, кто шел по первому, *церковному*, пути, покоилось на *вере* в единство Церкви (в которой только и может пребывать истина)²¹⁵, построенной на основах единоначалия и беспрекословного подчинения церковным властям²¹⁶, а также на неоспоримом авторитете Писания и предания, восходящего к самим апостолам, — этот путь привел, в конечном счете, к Никейскому символу веры и торжеству Церкви.

Богословие же тех, кто избрал второй путь и сознательно противопоставил себя главенствующей Церкви и ее организации²¹⁷, покоилось на свободном, не сдерживаемом никакой цензурой религиозным творчестве. Ириней, подробно разобрав богословские построения многочисленных последователей Валентина, так (скорее всего, преувеличивая в пылу полемики, но, очевидно, верно передавая суть дела) говорит об этой характерной черте их религиозности:

И говоря подобные вещи о творении, каждый из них в меру своих сил порождает каждый день что-то новое²¹⁸. Ибо не станет у них совершенным тот, кто не произведет великую ложь²¹⁹ <...> Они, собравшись вдвоем или втроем, говорят

«из рода Давида, от Марии, который истинно родился, ел и пил, был осужден (ἐδίωχθη) при Понтии Пилате, истинно был распят и умер (ἀπέθανεν) <...> истинно восстал из мертвых (ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν), потому что воскресил его Отец его, и Отец его воскресит и нас, верующих в Христа Иисуса, без которого нет у нас истинной жизни» (*Tral.* 9. 1–2; ср.: *Magn.* 11); «после воскресения (Иисус) был во плоти» (μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν <...> ὄντα), как и до воскресения (*Smryn.* 3. 1).

²¹⁵ См. призыв Игнатия, называющего Церковь алтарем (θυσιαστήριον), не удаляться «от епископа и апостольских установлений», ибо «тот, кто внутри алтаря, чист, а тот, кто за его пределами, нечист» (ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν καθαρὸς ἐστίν, ὁ δὲ ἐκτὸς θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθαρὸς ἐστίν: *Tral.* 7. 2); также и утверждение Ириней о том, что всякий, кто находится вне Церкви, находится вне истины (... τοὺς ἐκτὸς τῆς ἀληθείας, τοῦτέστι τοὺς ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας: *Adv. Haer.* IV. 33. 7); ср.: «...существует (только) одна истинная и изначальная Церковь, в которую по воле (Бога) принимаются праведники» (... μίαν εἶναι τὴν ἀλλήθῃ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται: *Clem., Strom.* VII. 107. 3).

²¹⁶ К строгому соблюдению этой заповеди постоянно призывал свою паству уже Игнатий: «Все пусть почитают диаконов, как Иисуса Христа, как и епископа, являющегося образом Отца (τύπον τοῦ πατρὸς), а пресвитеров, как собрание (συνέδριον) Божие и как союз (σύνδεσμον) апостолов. Без них нет Церкви (χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται)» (*Tral.* 3. 1); «Итак, как Господь ничего не сделал без Отца <...> так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров (ἀνευ τοῦ ἐπιδόκου καὶ τῶν πρεσβυτέρων)» (*Magn.* 7. 1); Игнатию вторит Ириней: «...должно подчиняться священникам в церкви (τοῖς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ορεσβυτέροις ὑπακούειν δεῖ), имеющим преемство от апостолов <...> и вместе с преемством епископства (σὺν τῇ ἐπισκοπῇ διαδοχῇ) получившим непреходящую благодать по благоволению Отца» (*Adv. haer.* IV. 26. 2), и т. д.

²¹⁷ Неприятие церковной иерархии и оппозиция ей возникали уже на заре становления Церкви. Так, «нечестивое восстание» (στάσις) против «епископов и диаконов» (ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι) в коринфской церкви в середине 90-х годов I в. побудило Климента Римского обратиться к ней с посланием: в нем автор уславливает паству, которую «немногие безрассудные и дерзкие люди» побудили сместить глав общины с должности, и призывает ее исправить положение. Однако у него и речи нет еще о том, что это смещение иерархов было вызвано какими-то богословскими противоречиями среди членов общины; по убеждению Климента, причиной этого мятежа послужила зависть (*1 Clem.* 1. 1; 42. 5; 57. 1; 3. 2).

²¹⁸ Тертуллиан утверждает, что одни еретики (Маркион) искажали Писание, сокращая и подгоняя его содержание под свои теории, а другие (Валентин), хотя «кажется, и пользуются исправным текстом» (Valentinus integro instrumento uti videtur), но, принаравливая Писание под свое учение, а не учение выводя из Писания, извращают его своим вольным толкованием (*Praescr.* 38. 8).

²¹⁹ καὶ περὶ μὲν τῆς κτίσεως τοιαῦτα λέγοντες, καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιγεννᾷ ἕκαστος αὐτῶν, καθὼς δύναται, καινότερόν τι. τέλειος γὰρ οὐδεὶς ὁ μὴ μεγάλα ψεύσματα παρ' αὐτοῖς καρποφορήσας

об одном и том же, но не одно и то же, а противоположное, и это относится как к самой сути дела, так и к словам²²⁰ <...> потому что многие из них — пожалуй, даже все — хотят быть учителями и уйти из той школы, в которой до того пребывали²²¹; составляя (свое) учение из какой-то другой системы мысли, а затем еще одну, но уже из другой; они настаивают на том, что учат по-новому, говоря о себе, что именно они-то и являются изобретателями той системы мысли, которую они состряпали²²²...

Такоевольное творчество, опиравшееся, в свою очередь, на символическое толкование Писания с целью раскрытия якобы скрытых за его буквой высших реалий, постичь которые дано далеко не каждому, а лишь *избранным*²²³, исходило,

(*Adv. haer.* I. 18. 1); именно поэтому, по словам Тертуллиана (*Praescr.* 43. 2), у различных еретиков излюбленным является превратно ими толкуемое речение Христа «quaerite et invenietis» (*Мф* 7. 7); ср. также ниже: примеч. 235.

²²⁰ ὅσοι σου καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται (*Adv. haer.* I. 11. 1). В другом месте, подробно останавливаясь на учении последователей Марка об искуплении, Ириной говорит: «Нельзя передать содержание (этого учения) кратко, потому что каждый из них учит, как ему заблагорассудится: ибо сколько у них посвященных в таинство этого учения, столько и искуплений» (... ὅσοι γὰρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦτα καὶ ἀπολυτρώσεις; *ibid.* I. 21. 1); эти люди, «не имеющие прочного знания (*sententiam stabilem*), желают быть скорее софистами в речах (*sophistae verborum*), чем учениками истины (*discipuli veritatis*: *ibid.* III. 24. 2).

²²¹ Это обстоятельство отмечает и Тертуллиан: «...оказывается, что все ереси, если их внимательно рассмотреть, во многом отступают (от первоначального учения) своих основателей» (... *penitus inspectae haereses omnes in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur*: *Praescr.* 42. 9).

²²² ...eo quod multi ex ipsis, immo omnes, velint doctores esse et abscedere quidem ab haeresi in qua fuerunt, aliud autem dogma ab alia sententia et deinceps alteram ab altera componentes nove docere insistunt, semetipsos adinventores sententiae quamcumque compegerint enarrantes (*Adv. haer.* I. 28. 1). — Ириной, приведя примеры символического толкования Писания *гностиками* (см. след. примеч.), продолжает: «А кроме этого они предлагают невероятное количество апокрифических и подложных писаний (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν), которые они же и составили для того, чтобы изумить неразумных и тех, кто не знает истинных писаний (τὰ τῆς ἀληθείας <...> γράμματα)» (*Adv. haer.* I. 20. 1). В другом месте он замечает: «Последователи Валентина, без всякого страха выставляя свои собственные сочинения, похваляются тем, что имеют больше евангелий (*scil.* больше четырех), и дошли даже до такой дерзости, что составленное ими самими недавно (οὐ πάλα) сочинение, которое ни в чем не согласно с евангелиями апостолов, назвали “евангелие истины” (ἀληθείας εὐαγγέλιον)» (*Adv. haer.* III. 11. 9; об этом так называемом «Евангелии истины» см. ниже: примеч. 1083). — О понятиях ἀπόκρυφος и νόθος как о сочинениях, противостоящих канону, см. Schneemelcher, 1990, 1–7; Spreyer, 1971 (*passim*); о символическом толковании Писания валентинианами см., например: Pasquier, 2006, 454–470.

²²³ Многочисленные примеры такого символического толкования приводит Ириной. Так, например, рассказав о представлениях валентиниан о божественном мире, состоящем из тридцати (12+18) эонов, формирующих Плерому (πλήρωμα), он продолжает: «А истечение (προβολή = *emissio*) двенадцати эонов показано тем, что Господь в двенадцатилетнем возрасте беседовал с законоучителями (ср.: *Лк* 2. 42–46), а также и избранием апостолов, ибо апостолов двенадцать (*Лк* 6. 13); на остальные же восемнадцать эонов указывает то, что Господь после своего воскресения из мертвых, как они говорят, восемнадцать месяцев находился со своими учениками...» (*Adv. haer.* I. 3. 2). Указание на 18 месяцев противоречит новозаветной традиции, согласно которой Иисус после воскресения являлся ученикам в течение 40 дней (*Деян* 1. 3), но еще раз упоминается Ириной при описании системы анонимных гностиков (офитов) как срок пребывания Христа на земле после воскресения (*Adv. haer.* I. 30. 14); подобные сроки пребывания Христа на земле после воскресения находим в *Asc. Is.* 9. 16 (545 дней) и в *АнИак* (2. 18–20 (*ННС* I. 2) — 550 дней), что и составляет приблизительно 18 месяцев. — Другую традицию сохранил трактат «Пистис София»: «...после того, как Иисус восстал из мертвых, он провел 11 лет, беседа с своими учениками» (*ПСоф* 1 (2. 1–3)); о том, что апостолы должны были 12 лет

в конечном счете, из иного, нежели в церковном христианстве, понимания устройства божественного мира.

Суть этого *иного* понимания (хотя в частности гностические учения разных толков существенно расходились друг с другом, основная идея дуалистического мифа была одной и той же), вызывавшего со стороны церковных ересиологов ожесточенное (не меньшее, чем претензия гностиков на свою *избранность* и исключительность) неприятие, состояла в следующем: поскольку благой, непостижимый и неизреченный Бог²²⁴ не может быть причиной какого бы то ни было зла, то не он является ответственным за создание несовершенного мира, а низшее, злое и завистливое божество Демиург²²⁵ (отождествляемое, как правило, с богом иудеев и Ветхого Завета²²⁶), окруженное сонмом порожденных

оставаться в Иерусалиме и обращать иудеев и лишь после этого идти в мир (μετὰ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον), говорит со ссылкой на «Проповедь Петра» (о ней см. ниже: приложение 6 к главе 4) и Климент (*Strom.* VI. 43. 3; ср. Euseb. *H. E.* V. 18. 14); см.: Resch, 1889, 426–427. — О том, что «таинства (μυστήριον) истины» (ἀλήθεια) явлены (нам) в знаках (τόπος) и образах (εἰκών), говорит и автор *ЕвФил* (84. 20–21 (*ННС* II. 3)).

²²⁴ Примеры апофатического описания высшего Бога в некоторых гностических сочинениях см. в приложении 1 к этой главе.

²²⁵ В самих гностических текстах этот персонаж, как правило, не называется «богом»: он выступает то как «Демиург» (Δημιουργός, он же Μητροπάτωρ или Ἀπάτωρ у валентиниан: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 1; Епифаний добавляет к этому еще и Ὑστέρησις, т. е. «Недостаток»: Pan. 31. 4. 1; см. ниже: примеч. 1225), «Первородитель» (ἀρχιγενέτωρ: *ПрМир* 102. 11 (*ННС* II. 5)), то как «Первый архонт» (πρωτεύων ἀρχων: *АнИн* 38. 14–15 (*BG* 2) = Πρωτάρχων: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4), то как «Великий демон» (πνοὸς πλάσμιον: *Прот* 39. 21–22 (*ННС* XIII. 1)), то как «Правитель мира» (κοσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52. 27 (*ННС* VII. 2)) и т. п.; богом же он хвастливо называет только себя сам («Я — Бог...»: ἀνοκ πὲ πνοῦτῆ...; см. ниже: примеч. 230; ср. также ниже в «Послании к Флоре» о Демиурге как «меньшем» боге; «в своей надменности Первородитель и его ангелы утверждают, что они — Боги»: *ПремИХ* 125. 15–19 (*BG* 3)) или такое определение дают ему ересиологи (см., например, «Бог и Отец» у Иринея: *Adv. haer.* I. 5. 2; цитата ниже в примеч. 240). — Ему даются и различные имена собственные: то Иалдабаоф, то Сакла (*ИпАрх* 95. 7 (*ННС* II. 4)), то Самаил (*ibid.* 87. 3), хотя иногда подчеркивается, что эти имена означают одно и то же лицо; см., например: «Этот слабый владыка (ἄρχων) имеет три имени: первое Иалдабаоф, второе Сакла, третье Самаил» (*АнИн* 11. 15–19 (*ННС* II. 1)); (его называют Сакла, т. е. Самаил Иалдабаоф» (*Прот* 39. 26–27 (*ННС* XIII. 1)) и т. п.; подробнее см.: Вакс, 1981; ср., однако, *ЕвИуд* 51. 15–17, где Иалдабаоф и Сакла выступают как два разных персонажа (подробно см.: Хосроев, 2014, 92, примеч. 353, 354). — Иалдабаоф-Демиург является ущербным и безобразным плодом желания Ахамф/Пруник (об этих ипостасях см. ниже: примеч. 1214, 1245, 1246), которая решила самовольно и единолично породить сущность подобную себе; унаследовав от матери ее порочную страсть, он, не зная о существовании высшего Бога, сам задумал создать мир. — По диаграмме офитов (см. выше: примеч. 12) Иалдабаоф занимает седьмое небо (именно так следует понимать πρῶτος καὶ ἕβδομος в Orig., *Cels.* VI. 31, где «первый» означает главенство Иалдабаофа над прочими архонтами, а «седьмой» — его местопребывание на седьмом небе); ср. Iren., *Adv. haer.* I. 30. 4; по свидетельству Епифания, гностики помещали Иалдабаофа на шестое или седьмое небо, в то время как «Барбело и Отец всего, он же и Господь, и отец сам себе (τὸν Πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα) располагались на восьмом небе» (*Pan.* 26. 10. 3–4); ср. в *АнИн* 43. 10 сл. (*BG* 2) перечисление семи властей (ἑξουσία = зд. ἄρχοντες) сверху (χιτ τπε) вниз, где первым (т. е. на седьмом небе) назван ἰαδωῦ. — Было предложено несколько этимологий этого имени из арамейского языка: «дитя преисподней» (jalda bāhūt), «родитель Саваофа», «дитя позора»; обзор вариантов см.: Scholem, 1974; Black, 1983; ср. также: Quispel, 1974a; народную этимологию см. ниже: примеч. 1247. — Заметим, что оценка Демиурга могла быть различной в разных гностических системах (от резко отрицательной до умеренной, как, например, в *ТрехТр* (*ННС* I. 5) или в «Послании к Флоре»; ср. ниже: примеч. 243–244); см. подробно: Williams, 1996, 98–100; ср. нейтральное отношение к «Архонту» у василидиан: ниже: примеч. 1016.

²²⁶ См., например, направленные против Закона (т. е. Ветхого Завета) и породивших его злых сил высказывания автора *СвИст* 29. 18 сл. (*ННС* IX. 3): «Фарисеи же и книжники — они принадлежат

им²²⁷ несовершенных архонтов²²⁸; это надменное божество, являющееся плодом «недостатка»²²⁹, не зная о существовании «истинного Отца»²³⁰, создало мир

архонтам (ἄρχων), которые имеют власть (ἐξουσία) над ними. Ибо никто, кто находится под законом (νόμος), не сможет взглянуть на истину, ибо не могут они служить двум господам; ведь очевидна скверна закона (νόμος), отсутствие же скверны принадлежит свету»; господство этого Закона упраздняет чуждый всякой скверне Сын Человеческий, который приходит из нетленности (30. 18–20), т. е. от Высшего Отца, для спасения тех, кто этого достоин. Ср. свидетельство Ирины, в котором речь идет о том, что, согласно учению анонимных гностиков, Иалдабаоф «дал иудеям закон» (dedisse eis legem), «выбрал семь богов» (elegisse septem deos) и распределил между ними ветхозаветных пророков: самому Иалдабаофу принадлежат Моисей, Иисус Навин, Аммос и Аввакум, Иао (лат. пад.) — Самуил и Натан и т. д. (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 10–11); ср. утверждение *офитов*, что Иалдабаоф — это ὁ θεὸς τῶν Ἰουδαίων (Eriph., *Pan.* 37. 3. 6). Цельс, по словам Оригена, говорил в своей книге о том, что офиты «называли Бога иудея, который является творцом этого мира и богом Моисея, богом, достойным проклятия» (λέγοντες θεὸν κατηγορεῖνον τὸν Ἰουδαίων, τὸν <...> τοῦδε τοῦ κόσμου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως; *Cels.* VI. 27); далее Цельс утверждал, что, по их учению, «такой бог потому достоин проклятия (ἄρως ἄξιός), что он проклял змея, давшего первым людям “познание добра и зла”» (γυῖσιν καλοῦ καὶ κακοῦ (ср.: *Быт* 3. 5); *ibid.* VI. 28).

²²⁷ По другой версии, он произвел (без участия матери, отсюда и Ἄλᾶτωρ) на свет только первого сына (emisit <...> filium sine matre), тот, в подражание отцу (secundum patris imitationis), своего сына и т. д., пока не образовалась Седьмерица (hebdomas), причем каждый предыдущий имеет превосходство над последующим и в достоинстве, и в силе (dignitatibus et virtutibus praecedere: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4).

²²⁸ Как правило, таких архонтов (ангелов) семь, и они не раз появляются в различных гностических системах; список их имен см., например, в *Adv. haer.* I. 30. 5, где Иринаеизлагает систему анонимных *гностиков* (офитов; см. ниже: примеч. 339, 574): первый Иалдабаоф (primus <...> Ialdabaoth; см. след. примеч.), от него Иао (Iao = Яхве), от того Саваоф (Sabaoth), четвертый Адоней (Adoneus), пятый Элоей (Eloeus = Элохим), шестой Хорей (Horeus) и седьмой, последний из всех, Астафей (Astaphaeus); ср. перечень семи имен (ἄρχόντων ὀνόματα) в системе гностиков у Епифания (*Pan.* 26. 10. 1–3). В так называемой диаграмме офитов (см. выше: примеч. 12) также речь идет о «семи начальствующих демонах» (περὶ ἐλτὰ ἄρχόντων δαιμόνων; *Cels.* VI. 30; по словам Оригена, ни одно из этих имен подлинны христиане никогда не называют: μηδὲως μὲν ὑπὸ τῶν Χριστιανῶν ὀνομαζομένων), каждый из которых занимает одно из семи небес и связан с определенной планетой (*ibid.* VI. 22; подробнее см.: Хосроев, 2007, 165–183), и приводятся те же имена (правда, в несколько в ином порядке), на что Ориген дает свой комментарий: имена Иалдабаоф, Астафей и Хорей офиты почерпнули из магии (ἄλλο μὲν μαγείας), а имена Иао (Ἰαὼ ἢ Ἰά), Саваоф, Адоней, Элоей — из еврейских писаний (ἄλλο δὲ τῶν Ἑβραϊκῶν γραφῶν), в которых этими именами обозначается один и тот же Бог (ὀνόματα ἐλώνυμα ἐστὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς θεοῦ; *Cels.* VI. 32). Этот перечень подтверждают и подлинные гностические сочинения; так, например, в *АнИн* 41. 16 сл. (BG 2) имена и порядок «тех, кто поставлен над семью небесами», выглядят следующим образом: Иа[лдаба]оф (Ἰαωφ; имя в разных версиях сочинения написано по разному: Ἰαωφ (NHC III. 1: 16. 20); Ἰαωφ (NHC II. 1: 10. 29); из них, очевидно, верным следует признать последнее, т. е. Иалдабаоф, написанное как *nomem sacrum*), Элоей (ελωλιος), Астафей (аста-фалиос), Иао (Ἰαω), Адоней (αδωνιλιος), Адони (αδωνι), Саббатай (савваталиос; вариант: саввеле; за этим написанием скрывается Саваоф); в трактате *ПрМир* 101. 23 сл. (NHC II. 5) находим сходный перечень, в котором, правда, подчеркивается, что эти семеро были «андрогинами» (ροῦτς:γινε), и у каждого было еще женское имя (например: «Саваоф — его женское имя “божественность”; *πῆτνυτε* и его греч. эквивалент *θεοτήτης* — оба сушт. ж.р.). — См. также ниже: примеч. 903 о семи анонимных ангелах-творцах у Саторнила; у архонтиков (Eriph., *Pan.* 40. 2. 3), у валентиниан (Iren., *Adv. haer.* I. 5. 2), а также: Rasimus, 2009, 103 сл.

²²⁹ О термине ὑστέρημα = *штра* см. ниже: примеч. 1225, 1251.

²³⁰ Эта мифологема, восходящая в конечном счете к *Исаия* 43. 10; 45. 5–6, не раз встречается в гностических текстах разных толков. Демиург/Иалдабаоф, не зная о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — Бог, и нет другого (Бога), кроме меня»; см.: *Adv. haer.* I. 5. 4 (валентиниане; см. ниже: примеч. 1222); *ibid.* I. 30. 6 (анонимные гностики; см. выше: примеч. 339, 574); *АнИн* 11. 19–21 (NHC II. 1: мифологический гностицизм; см. ниже: примеч. 1249); ср. *2СлСиф* 53. 30–31; 64. 18–26 (NHC VII. 2); *ПрМир* 103. 12–14 (NHC II. 5) и т. д., показывая тем самым, что «существует

и человека²³¹, смешав частицы Света, происходящие из высшего мира, и бес-

еще и другой Бог» (οὐκ κενούτε φοοπ); такое же незнание присуще и окружению Демиурга: «они не знают Предвечного Отца, потому что чужие (ψήμο) они для него» (*ПослПепр* 135. 28 сл. (*ННС* VIII. 2)); собрание примеров на материале рукописей из Наг Хаммади см.: Dahl, 1981. — Его незнание характеризуется эпитетом «слепой» (ср., например, «Самаил, т. е. слепой бог»: *ПрМир* 103. 18 (*ННС* II. 5)); «его мысли были слепыми»: *Инапрх* 87. 4 (*ННС* II. 4)); слепо поэтому и его творение («И все творение было создано слепым, чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех»: *АнИн* 28. 26–29 (*ННС* II. 1)). Другой эпитет Демиурга, а именно: αὐθάδεις «самоуверенный, наглый» или т. п., также обязан его незнанию; так, Пруник (см. ниже: примеч. 1245) порождает первого Архонта, в котором было «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: *Iren.* I. 29. 4 = ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια: *Theod., Haer. fab.* 13 (364В)); ср.: παγθαλνς [παρ]χων (*Инапрх* 90. 29 (*ННС* II. 4)); в *ПослПепр* 135. 15–16 и 136. 5 (*ННС* VIII. 2) Демиург выступает просто как παγθαλνς «надменный» (ср. коптский эквивалент χασιρνт в другой версии *ПослПепр* 3. 26 (*CodTch* 1)). Еще одно неотъемлемое качество Демиурга это «зависть» и родственные ей пороки; так, гностики утверждали, что «он породил зло, ревность и зависть» и т. п. (kakian, zelum et phthonon: *Iren., Adv. Verber.* I. 29. 4), и подлинные гностические тексты, отталкиваясь от стиха *Исх* 20. 5 (ἐγὼ <...> θεὸς ζηλωτῆς) и по-новому его толкуя, не раз называют его «завистником»: ρεϋκωζ (= ζηλωτῆς, зд., разумеется, в отрицательном значении понятия, а не в значении «ревностный»). Это отчетливо видно на примере вопроса-рассуждения анонимного автора об этом божестве: «Какой же он, этот бог? Позавидовал (φθονέω) он Адаму (и не захотел), чтобы он ел с древа познания (γνῶσις), <...> не имел же этот бог предведения (πρόγνωσις). <...> А если он оказался злым (βάσκανος) завистником (ρεϋφθονεῖ = φθονερός), то какой же он бог? <...> Сказал он: “Я — бог ревнитель” (ρεϋκωζ = ζηλωτῆς)...» (*СелИст* 47. 14 сл. (*ННС* IX. 3)); в другом трактате читаем о том, что архонт Иалдабаоф «позавидовал» (αϋκωζ) своему сыну Саваофу (*ПрМир* 106. 20 сл. (*ННС* II. 5)); ср.: *ПослПепр* 136. 8 и т. д. (подробнее см.: Unnik, 1972). — Как не вспомнить здесь по контрасту Платона с его описанием Демиурга: «был он благ, а у благого никогда и ни в чем не бывает зависти» (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος: *Tim.* 29E); ср. у Плотина: μὴ θέμις φθόνον ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι (*Enn.* II. 9. 17 (16–17)), а также след. примеч.

²³¹ Гностическое представление о противостоящем верховному Богу у архонте-творце и его ангелах возникло, очевидно, в результате персонификации (и радикализации) первоначально нарицательного понятия «сатана» (σῦβ), т. е. «противник» или т. п., неотчетливый образ которого находим в ветхозаветных книгах (например, Захария, Иов); в новозаветных текстах σατανᾶς, он же διάβολος, уже наделенный различными отрицательными качествами, выступает под разными обозначениями: то как «враг», то как «искуситель», то как «владыка этого мира», то как «владыка демонов» и т. п. (ὁ ἐχθρός: *Мф* 13. 25; ὁ πειράζων: *1Фесс* 3. 5; ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου: *Ин* 12. 31; ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων: *Мф* 9. 34; ср. в *Прем.* 2. 24 о «зависти (φθόνος) Дявола», через которую в мир пришла смерть), которые подчеркивают различные аспекты его сущности и разрушительной деятельности; иногда он появляется под именем собственным (Βεελζεβοῦλ: *Мф* 10. 25; Βελιάρ: *2Кор* 6. 15 — гапакс в *НЗ*; о том, что весь пассаж, в котором появляется это имя, скорее всего, позднейшая вставка, см.: Kümmel, 1970, 211–212). Тем не менее в Новом Завете нет еще никакого подробного учения о «Дьяволе и ангелах его» (*Мф* 25. 41; ср. *Откр* 12. 9: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς <...> καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ), как нет его и в раннехристианской традиции, что подчеркивал уже великий знаток Ориген: «О Дьяволе, а также о его ангелах и враждебных силах церковная проповедь учила, что они все-таки существуют, но каковы они и как (именно) они существуют, этого она не изложила достаточно ясно; многие, однако, полагали, что этот Дьявол был (сначала) ангелом и, став отступником, убедил многих ангелов последовать за ним в отступничестве; они и до сего дня называются его ангелами» (de diabolo quoque et angelis eius contrariisque virtutibus ecclesiasticae praedicationis docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit...: *De princ.* I. Praef. 10; ср. *ibid.* I. 5. 4–5, где Ориген уже подробно излагает то, что наметил в предисловии). — Но в гностических текстах (с их ярко выраженным «антикосмизмом»; см. ниже: примеч. 245, 246), которые почти на сотню лет предшествуют Оригену, этот персонаж, получив другой статус, и, оставаясь «искусителем» и «завистником», стал объектом пристального внимания и анализа, которому подверглись и его происхождение, и его внешний облик, и т. п.; только в этих текстах он наделяется космогонической функцией (отнимая ее у верховного благого Бога, не причастного к несовершенному творению) и становится «творцом этого мира». Очевидно, у одних гностиков представление о Сатане и Демиурге слились в единое целое (Сатана не появляется как самостоятельный образ, и его место, уже с новыми функциями, занимает Демиург), у других Демиург и Сатана сосуществуют, как это видно на примере «Послания Птолемея к Флоре»; см. ниже: примеч. 237 сл.

форменную материю²³²; все люди, одни в большей степени, другие в меньшей, имеют в себе эти частицы Света, но, подавленные материей, они забыли об этом и грешат²³³; для того, чтобы упразднить власть Демиурга над миром²³⁴ и спасти *избранных*, посылает истинный Отец небесного Христа, который доставляет им знание-воспоминание об их причастности высшему миру²³⁵. Способность обрести знание (γνῶσις) о невыразимом Отце и о подлинной миссии Христа и отличала *гностика* от христианина, принадлежащего Церкви²³⁶.

²³² Именно против этой веры *гностиков* и направлено прежде всего «Обличение» Иринея, а затем и всех последующих церковных ересиологов. «Надлежит нам начать (опровержение еретиков) с первого и важнейшего положения, а именно с Бога-Творца (а Demiurgo Deo), который сотворил небо и землю и все, что в них, которого они, богохульствуя, называют плодом недостатка (fructum extremitatis = ὑστερήματος καρλόν; см. ниже: примеч. 1225), и показать, что нет ничего ни выше, ни ниже его; <...> он сотворил все, поскольку он единственный Бог, единственный Господь, единственный Творец и единственный Отец...» (Iren., *Adv. haer.* II. 1. 1; ср. *ibid.* IV. 33. 3); в другом месте Иринея говорит о том, что гностики считают Бога-Творца «бессильным, бесполезным и нерадивым <...> потому что он завистливый и злой» (infirmum et inutilem et negligentem inferentes eum <...> quoniam invidium et lividium: *ibid.* V. 4. 1).

²³³ Зрелый Августин так описал свое юношеское (вполне гностическое) представление о природе греха, которое у него сформировалось под влиянием манихейства: «Мне до сих пор еще казалось, что не мы сами грешим, но в нас грешит какая-то другая природа (т. е. материальное начало, порожденное силами Тьмы. — *A. X.*), и то, что сам я невиновен в этом, тешило мою гордость <...> но я обыкновенно прощал себя и обвинял (в своем грехе) что-то другое, что было во мне, но не было мною» (adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam, et delectabat superbiam meam extra culpam esse <...> sed excusare me amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem: *Conf.* V. 18). — В представлении о том, что (неизбежно) грешит темная сторона природы человека, подавившая в нем светлое начало, и, как следствие, в минимизации персональной ответственности, была, очевидно, известная притягательность не только манихейства, но и предшествовавших ему гностических учений.

²³⁴ Власть его не вечна, и время ее ограничено. Так, например, в своей беседе с апостолом Иаковом Спаситель, подчеркнув, что сам он происходит от истинного Бога, а Иаков — от Демиурга, но что после получения знания через откровение и Иаков станет сыном истинного Бога, так говорит об ущербности Демиурга и кратковременности его власти: «Твой отец (scil. Демиург), которого ты считаешь могущественным, может дать тебе в наследство (лишь) все то, что ты видишь» (т. е. только то, что относится к материальному) (*2АпокИак* 52. 9–13 (*НС* V. 4)), и «его наследство (κληρονομία) окажется малым, хотя он хвастался, что оно велико, и его дары (δωρεά) не являются добрыми (ἀγαθόν), (а) его обещания оказываются дурными советами <...> Он желает причинить нам зло (ἄδικία), но он будет господствовать (лишь то) время (χρόνος), которое ему отведено» (*ibid.* 53. 8 сл.).

²³⁵ Вот как выражает автор гностического трактата позднего времени квинтэссенцию гностического мифа, вкладывая свои слова в уста Спасителя, отвечающего на вопрос апостолов: «Ищите и найдете (*Μφ* 7. 7; ср. выше: примеч. 219) <...> Ищите таинства (μυστήριον) света, которые очищают тело (σῶμα) от материи (ὕλη) и делают его чистым (εὐκρινές) светом <...> Истинно говорю вам о роде (γένος; sing.) человеческом: из-за того, что они (scil. люди) материальные (ὕλικόν), я мучился (σκυλλί ἦμοι = σκύλλομαι), я принес им все таинства света, чтобы я смог их очистить, потому что они всякий материальный (ὕλη) отброс своей материи (ὕλη) (sic!). Иначе не сможет спастись никакая душа (ψυχή) из всего рода (γένος) человеческого, и не смогут они унаследовать (κληρονομέω) царства света <...> Ибо истечения (πρωβόλη) света не имеют нужды (χρεία) в таинствах, ибо и так они чистые; но род человеческий имеет нужду, потому что они — материальные (ὕλικόν) отбросы» (*ПСоф* 100 (250. 4 сл.)). Эта тема является лейтмотивом всего огромного трактата, и к ней Спаситель постоянно возвращается, добавляя все новые подробности: «Из-за грешников я мучился (σκύλλομαι) в это время, я принес им таинства, чтобы освободить их от эонов (αἰών) архонтов (ἄρχων) и сделать их наследниками (κληρονομία) света, не только грешников, но и праведников...» (*ibid.* 132 (347. 4 сл.)) и т. д. и т. п. Анализ всего пассажа см.: Burkitt, 1922.

²³⁶ Именно это «лжеименное знание» тех, «ни Бога, ни самих себя не знающих» (neque deum neque semetipsos scientes), которые «уже сами хотят быть подобными Богу-Творцу и не делают никакого

Эта вера *expressis verbis* выражена в «Послании Птолея к Флоре», которое вполне можно было бы назвать катехизисом *гностического* (валентинианского) богословия²³⁷. Автор, опровергнув две крайних точки зрения своих анонимных оппонентов на происхождение Закона²³⁸ и объяснив свое понимание проблемы²³⁹, завершает послание такими словами:

Ибо если <...> (Закон) был установлен не самим совершенным Богом, но и не Дьяволом, <...> то (значит) есть некто другой, кроме них, установивший этот Закон. Это — Демиург и творец этого мира и всего, что в нем²⁴⁰. По своей сущности он отличается от них и, находясь посередине между ними, мог бы с полным правом носить имя «Середина»²⁴¹. И если совершенный Бог должен быть благим по своей природе (каким он и является на самом деле: ведь Спаситель наш объяснил, что «благ — один только Бог», его Отец, которого сам он и явил²⁴²), а злой и плохой (Дьявол) имеет противоположную природу, характерной чертой которой является

различия между нерожденным Богом и недавно рожденным человеком» (*volunt similes esse factori deo et nullam esse differentiam infecti dei et nunc facti hominis: Adv. haer. IV. 38. 4*), вызывало безудержный гнев Ирины.

²³⁷Обращаясь к Флоре (о которой мы ничего не знаем), автор подчеркивает, что предложенное им богословие — это лишь своего рода «введение», а более подробное изложение последует тогда, когда она преуспее в усвоении сказанного: «Ибо, если Бог даст, то впоследствии, удостоившись апостольского предания (ἀξιουμένη τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως), ты узнаешь и о начале этих, и о рождении... (καὶ τὴν τούτων ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν...)» (*Eriph., Pan. 33. 7. 9*). — О понятии «апостольское предание» см. ниже: примеч. 288.

²³⁸Одни, по словам Птолея (см. выше: примеч. 189), утверждают, что «закон был дан Богом и Отцом» (имеются в виду церковные христиане), другие же убеждены в том, что он произошел «от несущего погибель противника (Бога) — Дьявола, которому приписывают и творение (мира), называя его “отцом и творцом всего” (πατέρα καὶ ποιητὴν <...> τοῦ παντός) — и те, и другие ошибаются (διέλατσαν <...> διαμαρτόντες)» (*Eriph., Pan. 33. 3. 2–3*); о платоновском выражении «отец и творец всего» см. выше: примеч. 39. О том, что «другие» — это Маркион и маркиониты, см. подробно: Quispel, 1966, 72 (комм. ad loc.).

²³⁹Исходя из убеждения, что «Закон установлен не совершенным Богом и Отцом» и, «являясь несовершенным, нуждается в том, чтобы кто-то другой (имеется в виду Спаситель. — А. X) его восполнил» (οὐτε γὰρ ὑπὸ τοῦ τελείου θεοῦ καὶ πατρὸς φανεῖται τοῦτον τεθεῖσθαι <...> ἀτελεῖ τε ὄντα καὶ τοῦ ὕφ’ ἑτέρου πληρωθῆναι ἐνδεῖ: *Pan. 33. 3. 4*), автор утверждает, что «Пятикнижие Моисея» неоднородно по своему происхождению и состоит из трех частей: одна, действительно, принадлежит Богу (но не благому, а Демиургу; см. ниже), другая — самому Моисею («побужденному своей собственной мыслью»), третья — «старейшинам народа» (πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ); это положение автор доказывает на примере двух, противоречащих друг другу, постулатов Закона: один, данный Богом, запрещает развод, другой, данный уже Моисеем, его разрешает — и, следовательно, «Моисей дает закон, противный Богу» (ἐναντία τῷ θεῷ νομοθετεῖ ὁ Μωυσῆς) и т. д. (*ibid. 33. 4. 1 сл.*); ср. ниже в примеч. 289 цитату из *Iren., Adv. haer. III. 2. 1* об отношении валентиниан к Писанию.

²⁴⁰Εἰ γὰρ μήτε ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ τελείου θεοῦ τέθειται οὗτος (νόμος) <...> μήτε μὴν ὑπὸ τοῦ διαβόλου <...> ἕτερος τίς ἐστι παρὰ τούτους οὗτος ὁ θεμενός τὸν νόμον. οὗτος δὲ δημιουργός καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστιν κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ (*Eriph., Pan. 33. 7. 4*). — Мир, созданный Демиургом, находится вне Плеромы: «он стал отцом и богом (всего) того, что находится вне Плеромы, будучи творцом всего *душевного* и *материального*» (πατέρα οὖν καὶ θεὸν λέγουσιν αὐτὸν γεγονέναι τῶν ἐκτός τοῦ πληρώματος, ποιητὴν ὄντα πάντων ψυχικῶν τε καὶ ὑλικῶν: *Adv. haer. I. 5. 2 = Pan. 31. 18. 6*), но, разумеется, не *духовного*, находящегося в Плероме.

²⁴¹ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων οὐσίας μέσος <τε> τούτων καθεστῶς, ἐνδίκως καὶ τὸ τῆς μεσότητος ὄνομα ἀποφέρειτο ἄν (*Pan. 33. 7. 4*). — О термине *μεσότητος*, «середина», см. выше: примеч. 79.

²⁴²καὶ εἰ ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθός ἐστιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὡσπερ καὶ ἐστιν (ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεόν (ср.: *Mf 19. 17*), τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφάνηρωσεν (*Eriph., Pan. 33. 7. 5*); ср.: ...τὸν τῶν ὄλων πατέρα, ὃν μόνος ἐλθὼν ὁ μόνος εἰδὼς ἐφάνηρωσε (*ibid. 33. 3. 7*).

несправедливость, то тот, кто находится между ними, будучи ни хорошим, ни плохим, ни несправедливым, мог бы вполне быть назван правосудным, будучи распорядителем своей справедливости²⁴³. И (тогда) этот бог должен быть несовершеннее совершенного Бога и меньшим в своей справедливости <...> но вместе с тем он должен быть больше и превосходнее противника (scil. Дявола) <...>. Сущность противника — гибель и тьма (ибо он материален и состоит из многих частей), сущность же нерожденного Отца всего — нетление и свет, простой и однородный. — Сущность же (Демидурга) вывела некую двойную силу, а сам он (всего лишь) образ более могущественного (Бога)²⁴⁴.

Такое богословие было ничем иным, как попыткой объяснить несовершенство этого мира²⁴⁵, который вызывал резкое неприятие *гностиков*²⁴⁶, и это

²⁴³ ἔστιν δὲ καὶ ὁ τῆς τοῦ ἀντικειμένου φύσεως κακὸς τε καὶ πονηρὸς ἐν ἀδικίᾳ χαρακτηριζόμενος, τούτων δὲ οὐν μέσος καθεστὸς καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος, ἰδίως γε λεχθεὶη ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής (ibid. 33. 7. 5); ср.: ...τὸν τῆς δικαιοσύνης θεόν (ibid. 33. 3. 7).

²⁴⁴ καὶ ἔσται μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός. <...> μείζων δὲ καὶ κυριώτερος τοῦ ἀντικειμένου γενήσεται. <...> τοῦ μὲν γὰρ ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθωρά τε καὶ σκότος (ὕλικὸς γὰρ οὗτος καὶ πολυσχιδής), τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὄλων τοῦ ἀγεννήτου ἡ οὐσία ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτοῦ, ἅπλοῦν τε καὶ μονοειδές· ἡ δὲ τούτου οὐσία διττὴν μὲν τινα δύναμιν προήγαγεν, αὐτὸς δὲ τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν (Eriph., Pan. 33. 7. 6–7).

²⁴⁵ Убеждение в том, что чувственный мир является вместилищем зла и порока, было характерным для религиозно-философской мысли поздней античности разных толков; эту общую тенденцию Доддс назвал «the progressive devaluation of the cosmos (я бы сказал: «земного существования человека») in the early Christian centuries» (Dodds, 1965, 37), посвятив анализу проблемы первую главу («Man and the Material World») своей знаменитой книги (ibid. 1–36); ср. также выше: примеч. 27. — Но в отличие от гностиков, чье неприятие мира, возникшего в результате ошибки или падения, было радикальным (см. след. примеч.), современные им философы пессимистически смотрели лишь на земное существование, а мир (κόσμος) как творение богов и воплощение божественного порядка оценивали положительно. Так, например, Плотин, который, по свидетельству Порфирия, свою земную жизнь называл лишь подобием (εἶδωλον) подлинного бытия и стыдился того, что живет в теле (αἰσχυρομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη; Vit. Plot. 1 (2)), порицал своих противников-гностиков за их крайнюю степень презрения к миру: «Не может быть благом (ἀγαθόν) презрение к миру (τὸ καταθρονῆσαι κόσμου) и к богам, которые в нем, да и вообще к другим прекрасным (вещам)» (Enn. II. 9. 16 (1–2)); ср. след. примеч.); автор герметического трактата, возражая анонимным оппонентам (гностикам?), говорит: «Место, в котором пребывает зло, — это земля, а не мир, как некоторые нечестиво утверждают» (χωρίον γὰρ αὐτῆς (scil. κακίας) ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοι ποτε ἐροῦσι: Corp. Herm. IX. 4). Не забудем при этом, что собрание текстов, которое мы называем «герметический корпус», — это собрание разнородных (и, скорее всего, разновременных) по своему происхождению сочинений, и наряду с вышеприведенной оптимистической оценкой мира мы встретим здесь и крайне пессимистическую его оценку: «Ибо мир — это полнота зла, Бог же — (полнота) блага» (ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμα ἐστὶ τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ: Corp. Herm. VI. 4); подробно см.: Bousset, 1914, 697 сл. Однако подобные утверждения за пределами тех течений религиозной мысли, которые мы объединяем понятием *гностицизм*, были, скорее, исключениями: «For many thinkers the universe was not, as for some Gnostics, positively bad and made by a hostile deity; but it was good only in a reflected way, only in so far as Becoming echoed Being. And while not bad in itself, it produced the effects of badness; it represented a constant source of distractions and temptations» (Nock, 1936, 608–609 = 1972, 447).

²⁴⁶ Эту враждебность к тварному миру, который становится тем хуже, чем дальше отстоит он от Первопричины, т. е. от непознаваемого Отца, не раз подчеркивали их оппоненты; так, например, Плотин резко и твердо возражал на подобную оценку мироздания гностиками: «Тот, кто ругает природу мироздания (τῆ τοῦ κόσμου φύσει), не знает ни того, что он делает, ни того, куда заводит эта его наглость (φρόσος)»; философ утверждал, что нельзя хулить (οὐ λοιδορεῖόν) небесные сущности только за то, что они находятся ниже своих первопричин (τοῖς χείρουσι τῶν πρώτων), и что следует хорошо (πράως) относиться к природе любой сущности (τῆ πάντων φύσει), стремясь при этом к высшим

неприятие (даже крайне враждебное отношение) стимулировало их острый интерес к тому миру, в котором обитает не причастное никакому злу верховное божество; желание же подчеркнуть различие между этими мирами, их несовместимость и бесконечную удаленность друг от друга, а также понять, через какие миры должна будет пройти освобожденная душа гностика, приводили к созданию всевозможных, зачастую сильно мифологизированных космологий²⁴⁷.

Подобное противопоставление могло, на мой взгляд, возникнуть только в той среде, в которой произошла полная переоценка ценностей иудейской религии, т. е. среди тех христиан, которые не могли примирить в своем сознании многочисленные свидетельства зла и мстительности ветхозаветного Бога со спасительной миссией Иисуса Христа, посланного Высшим Богом с целью обновить мир, и с новой моралью, которую он проповедовал²⁴⁸. В конечном

(θεόντα πρὸς τὰ πρῶτα), отбросив всю эту «трагедию страшных событий» (τῆς τραγωδίας τῶν φοβερῶν), которые, как считают гностики, происходят в космических сферах; всеми этими рассказами, продолжает Плотин, они пугают только не искушенных в (подлинной) философии (φοβοῦσι τοὺς ἀπειροῦς λόγων) и не имеющих представления об истинном познании (ἔμμελοῦς γνώσεως) (*Enn.* II. 9. 13 (1–10)). — То, что гностический дуализм был в основе своей «antikosmisch» — это также locus communis у всех современных исследователей: «Als religiöse Bewegung mit Protescharakter ist die Gnosis primär antikosmisch orientiert. Sie rechnet die irdische Welt und den gesamten Kosmos <...> zur Finsternissphäre» (Tröger, 1980, 162; ср.: Jonas, 1964, 146 сл.; Bianchi, 1965, 176; Rudolph, 1977, 68 и т. д.); ср. ниже: примеч. 665 (Grant). — Едва ли, однако, можно согласиться с вульгарно-социологическим подходом целого ряда авторов, проецирующих дуалистическое богословие на отношение в обществе II—III вв.: Киппенберг, например, считает, что дуалистический миф гностиков, выливающийся в непризнание этого мира, — это реакция интеллектуалов на «социальную действительность Римской империи» («die soziale Wirklichkeit des Imperium Romanum»: Kippenberg, 1970, 221; ср. «Soziologisch interpretieren würde ich den antiken Gnostizismus als die Reaktion einer Schicht Intellektueller auf eine politische Entmündigung <...> Eben weil der Gnostiker Herrschaft negativ wertet, ist das Verhältnis Gottes zum Menschen ein herrschaftsfreies Seinsverhältnis...»: ibid. 225). Ср. также: «...the Gnostic distinctions between the *pneumatic*, *psychic* and *hylic* levels of being correspond symbolically to the political categories of citizen, non-citizen and slave» (Green, 1985, 171). — Ни в одном гностическом сочинении мы не найдем даже отголосков какого бы то ни было интереса их авторов к «социальной действительности»; по словам Хенгеля, в этих текстах говорят не «палестинские книжники», которые могли осуждать «безбожную римскую власть», а «die bürgerliche (halb-)gebildete Mittelschicht der großen Städte» (Hengel, 2008, 590); ср. выше: примеч. 25; впрочем, дальнейшее его утверждение: «Неудивительно, что “гностические интеллектуалы” не подвергались, как правило, преследованиям», источниками не засвидетельствовано.

²⁴⁷ Вопросы космологии, затронутые в новозаветных сочинениях лишь вскользь, становятся центральной темой многих гностических сочинений; так, например, небогатое деталями свидетельство Павла (ср. выше: примеч. 211) дало толчок к созданию гностического *АпокПавл* (*ННС* V. 2), в котором речь идет о том, как апостол был восхищен Святым Духом с третьего неба на четвертое, где он видит «ангелов, подобных богам» (20. 7–8), затем он поднимается на пятое (21. 28) и т. д. вплоть до десятого (24. 6–7). — Конечно, вопросы космологии занимали не одних только гностиков: благочестивое и живое воображение авторов различных апокрифов, далеких от каких бы то ни было гностических пристрастий, также пыталось заполнить эту лауну в канонических библейских текстах; не говоря об иудейских апокрифах (например, *IEнох* 17–36; греческий текст: Flemming–Radernmacher, 1901; ср. ниже: примеч. 1554), достаточно вспомнить такой имевший широкое хождение в христианском мире текст, как «Вознесение Исаии» (сер. II в.), в котором пророк, руководимый ангелом, путешествует по семи небесам (*Asc. Is.* 7. 2 сл.). Вспомним при этом, что Ориген, полемизируя с Цельсом, утверждал: «Нигде в писаниях, которые мы (scil. церковные христиане) считаем подлинными и божественными, не говорится о семи небесах» (οὐδαμοῦ <...> ἔπτα ἔρηρτα οὐρανοί: *Cels.* VI. 23).

²⁴⁸ Ориген, призывая толковать Писание «духовно» (κατὰ τὰ πνευματικά), возражал тем (имея в виду прежде всего Маркиона), кто, понимая буквально ветхозаветные изречения (например: *Исх* 20. 5), думал о Боге как о злом и мстительном; так, он говорит: «Еретики (οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων) <...>

счете, мы имеем дело с одной из возможных реализаций старой, как мир, проблемы *теодицеи*²⁴⁹, и это весьма точно уловил Тертуллиан в своей полемике с Маркионом²⁵⁰:

Он, топчась — что, впрочем, теперь (делают) многие, по большей части еретики — вокруг вопроса о зле, т. е. откуда зло²⁵¹, своим слабым разумением и чрезмерным

верили, что (Писание) происходит от Демиурга (τοῦ δημιουργοῦ), которому поклоняются иудеи, и полагали, что этот Демиург был несовершенным и нехорошим (ἀτελοῦς καὶ οὐκ ἀγαθοῦ τυγχάνοντος), а Спаситель пришел возвестить более совершенного Бога (τελειότερον <...> θεόν), который, по их словам, не является Демиургом; но и его каждый представляет по-разному (διαφόρως)» (*De princ.* IV. 2. 1 (8)). — Не забудем, наконец, что убеждению в том, что истинный Бог может быть только благим, в немалой степени могла способствовать и платоническая традиция, знание которой многими христианскими гностиками я не раз уже подчеркивал; см., например: «Бог никоним образом не может быть неправедным, но только праведным в высшей мере» (θεὸς οὐδὲμῆ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος), и «(по)знание этого есть мудрость и истинная добродетель (ἡ μὲν γὰρ τοῦτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή: *Theaet.* 176С); см. выше в примеч. 230 цитату из *Tim.* 29Е и *Enn.* II. 9. 17.

²⁴⁹Вспомним, что уже Филон (*Conf. ling.* 168 сл.), пытаясь объяснить множественное число в словах Бога: «Давайте создадим (ποιήσωμεν) человека по образу нашему (ἡμετέρων) и подобию» (*Быт* 1. 26) и «стал Адам как один из нас» (*Быт* 3. 22), пошел при решении проблемы именно в этом направлении, утверждая, что эти слова свидетельствуют о том, что, хотя «ничто из сущих не равно Богу, но один он владыка и т. п.» (οὐδὲν τῶν ὄντων ἰσότητων ἐφέστηκε θεῷ, ἀλλ' ἔστιν εἰς ἄρχων καὶ ἡγεμόν καὶ βασιλεύς), «имеет он при себе бесчисленные силы, помогающие и спасающие» (ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγούς καὶ σωτηρίους), но также и «наказывающие» (κολαστήριον); будучи совершенным и не нуждаясь ни в чем, Бог все же может прибегать к помощи своих «ангелов» (ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσιν) в таких делах, которые может совершить не один только Бог» (ἀρμόττει μὴ ὑπὸ μόνου πηγυσθαι θεοῦ:), поэтому он может позволить кое-что создавать (διαπλάττειν) и своим подчиненным силам (ταῖς ὑπὲρκόους δυνάμεσιν: *ibid.* 175); человек, наделенный «свободой выбора» (τὸ ἐκούσιον), хотя и «имеет знание о том, что такое добро и что зло, часто выбирает самое плохое» (ὁ ἄνθρωπος ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἔχων ἐπιστήμην αἰρείται μὲν πολλὰκις τὰ φαλύότερα: *ibid.* 178), и, почитая неподобающим самому оказаться дорогой ко злу (τὴν ἐπὶ κακίαν ὁδόν), прибег Бог к помощи «сил», «чтобы правильные поступки человека вменялись только ему (scil. Богу), а грехи — другим (scil. подчиненным силам)» (ἴνα αἱ μὲν τοῦ ἀνθρώπου καθωρθώσεις ἐπ' αὐτὸν ἀναφέρονται μόνον, ἐπ' ἄλλους δὲ αἱ ἁμαρτίαι: 179), «потому что Бог является причиной только блага, и никак не причастен злу» (ὅτι μόνων ἀγαθῶν ἐστὶν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν: 180). — Отголоски этих рассуждений мы находим у автора *ТрехГр* (*NHC* I. 5), который говорит о том, что иудеи, толкуя (ἐρμενεύω) свое Писание (pl.), породили «множество школ (ἄρεσις), которые существуют и до настоящего времени; представители одной из них утверждают, что Бог создал как добро, так зло, другие говорят, что он творец всего, что возникло, третьи же уверены, что он сделал это при посредстве ангелов», очевидно, как и Филон, пытаясь объяснить непричастность Бога ко злу (112. 18 сл.).

²⁵⁰Также и Ириней видел в этом исходную точку дуалистического богословия еретиков: «Чтобы отнять у Отца такие качества, как возможность карать и судить (increrativum <...> et iudicale), считая их недостойными Бога и думая, что он без гнева и благой, они изобрели другого бога: один, говорят, судит (iudicare), а другой спасает (salvare)» (*Adv. haer.* III. 25. 2), показывая дальнейшими словами (Marcion igitur...: *ibid.* 3), что он имеет в виду прежде всего Маркиона. — О том, причислять ли Маркиона к собственному гностикам, см. подробнее в главе 3.

²⁵¹В другом месте Тертуллиан говорит о том, что этот вопрос был ключевым для всех еретиков: «Одни и те же проблемы (materia) обсуждаются и у философов, и у еретиков: “Откуда зло и почему (unde malum, et quare)?”» (*Praescr.* 7. 5); ср.: «Велика, в самом деле, слепота еретиков <...> когда они хотят верить в другого бога, благого и всеблагого (alium deum bonum et optimum), потому что Творца считают виновником зла (quia mali auctorem existiment creatorem), или устанавливают наряду с Богом материю (aut materiam cum creatore proponunt), чтобы вывести зло из материи, а не из Творца (ut malum a material, non a creatore deducunt)» (Терт., *Adv. Hermog.* 10. 1); вспомним и свидетельство Евсевия о том, что некий Максим написал специальное (ныне утерянное) сочинение по вопросу о том, «откуда зло» (πῶθεν ἢ κακία), и вопрос этот, по словам Евсевия, особенно волновал еретиков (περὶ τοῦ πολυθρηλήτου παρὰ τοῖς αἰρεσιώταις ζητήματος: *H. E.* V. 27). — Едва ли нужно подробно останавливаться на том, что проблема происхождения зла была не последней и для философов, и для христиан,

любопытством²⁵² находит (в Писании) слова Творца: «Это я, который создает зло»²⁵³; он, пользуясь и другими доказательствами, допустил, что сам (Творец) был виновником зла²⁵⁴...

Столетие спустя та же проблема продолжала волновать манихеев, и церковный ересиолог IV в., а именно Тит из Бостры, верно понял, что именно желание освободить верховного Бога от ответственности за существование зла в мире служило отправным пунктом манихейского дуалистического богословия:

Ибо пожелав показать, что Бог не является причиной зла, (Мани) противопоставил ему зло, нерожденное, как он утверждает, нерожденному, живое живому, постоянно возмущающееся и воюющее²⁵⁵.

к гностикам не принадлежавшим; так, например, Ориген, приведя слова Цельса: «Тому, кто не занимался философией, узнать, каково происхождение зла, не легко, а для толпы достаточно сказать, что зло не происходит от Бога, но это дело материи...» (τίς ἢ τῶν κακῶν γένεσις, οὐ ῥάδιον μὲν γινῶναι τῷ μὴ φιλοσοφῆσαντι, ἐξαρκεῖ δ' εἰς πλῆθος εἰρησθαι ὡς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὕλη δὲ πρόσκεται...: *Cels.* IV. 65), начинает свои рассуждения на эту тему, нуждающуюся, по его словам, «в тщательном исследовании и подготовке» (δεόμενον πολλῆς ἐξεργασίας καὶ κατασκευῆς; *ibid.* 66): уже тот факт, что различные философские школы (ἐκ τῶν διαφόρων ἐν φιλοσοφίᾳ αἰρέσεων) давали различные ответы на этот вопрос свидетельствует о его трудности; сам же Ориген уверен в том, что стремящийся «познать происхождение зла» (γινῶναι τὴν γῶνεσιν τῶν κακῶν), должен (помимо признания свободной воли человека) принять во внимание «дела Дьявола и его ангелов», понять их природу и происхождение (65); полуобращенный Арнобий, пытавшийся понять «откуда зло» (*unde sunt haec omnia (mala)?*) и «почему всемогущий Бог его не устраняет» (*cur ergo haec mala deus omnipotens non aufert*), предпочел оставить вопрос открытым, выразив при этом убеждение в том, что «от Бога не может исходить ничего вредного и губительного» (*nihil a deo principe quos sit nocens atque exitiabile proficisci*: *Adv. nat.* II. 55), и т. д. — Эта проблема висела тогда в воздухе, иначе трудно понять тот успех и признание, которые заслужили у современников система Маркиона или гностические системы, отделявшие высшего Бога от Демидурга и освободившие первого от всякой ответственности за зло в этом мире. — В конечном счете, идея, хотя и перенесенная *in terrestria*, жила еще совсем недавно в миропредставлении многих «шестидесятников», выросших в атеистическом обществе и убежденных в том, что «хороший» Ленин, никак не причастный царящему злу, противостоит «плохому» Сталину, источнику всякого зла в окружающем мире.

²⁵² Об *enormitas curiositatis* еретиков см. выше: примеч. 18, а также: Braun, 1990, 108, примеч. 2.

²⁵³ Речь идет об усеченной фразе из *Исайя* 45. 6–7, которая в переводе Иеронима имеет вид: *ego Dominus <...> formans lucem et creans tenebras faciens pacem et creans malum...*; ср. выше: примеч. 230.

²⁵⁴ *Languens enim — quod et nunc multi, et maxime haeretici — circa mali questionem, unde malum, et obtusis sensibus ipsa enormitate curiositatis inveniens creatorem pronuntiantem: "Ego sum, qui condo mala"; quanto ipsum praesumpserat mali auctorem et ex aliis argumentis...* (*Adv. Marc.* I. 2. 2). — Яркий пример мотивации такого богословия находим в трактате *СвИсм* (NHC IX. 3; текст, увы, сильно разрушен), принадлежность которого к той или иной известной нам гностической школе установить не удастся: здесь ветхозаветному Богу, злому и незнающему, который позавидовал Адаму в раю (автор спрашивает читателя: «Что же это за Бог, если он оказался злым (βάσκανος) завистником (-φθονῶς)») и продолжает: «Велика слепота тех, которые зывают (к нему) и не познали его»: 47. 15 сл.; ср. выше: примеч. 230), — противостоит посланный истинным Богом Христос (Сын Человека), который «сошел в преисподнюю» (φᾶ ἐνῆιτ'ε, т. е. в этот мир) и уничтожил дела (мироправителей тьмы) (ἵκκοσμοκράτωρ ἵτε πκακε, т. е. ветхозаветного Бога и его ангелов), которые ему позавидовали (32. 24 сл.). О том, что Василид также ставил во главу угла своего учения проблему теодицеи, см.: *Eriph., Pan.* 24. 6. 1 выше в примеч. 185.

²⁵⁵ κακίας γὰρ ἀνάπιον ἀποδείξει τὸν θεὸν βουλευθεῖς, κακίαν προῖων ἀντέστησεν αὐτῷ ἀγέννητον ὡς φησὶν, ἀγέννητον, ζῶσαν ζῶντι, ἀεὶ μὲν ἐπανισταμένην καὶ μαχομένην: *Adv. Man.* I. 1 (PG 18; 1070A). Также и у языческого философа VI в. Симплиция не было никакого сомнения в том, что дуализм манихеев был порожден прежде всего проблемой теодицеи: «И более всего достойно удивления, что все это

Из этого *другого* богословия неизбежно рождалась и *другая* Церковь, а точнее, другое представление о том, какой она должна быть. Ириней говорит о еретиках, которые не признают, что власть епископа имеет «древнее преемство (от апостолов)»²⁵⁶ и, собираясь в разных местах, «восстают против истины и побуждают других против Церкви Бога»²⁵⁷: свою церковь они считали совершенной, поскольку она, по их убеждению, происходила от истинного Бога, несовершенную же церковь церковных христиан, происходящую от ущербного Демииурга и построенную на строгой иерархии, они отвергали. Валентиниане, по словам Иринея, верят в то, что они

духовные люди, имеющие совершенное знание о Боге, <...> нас же, принадлежащих Церкви, называют душевными людьми, которые крепки (только) делами и голой верой и не имеют совершенного знания. <...> Они считают (нас) неучами и ничего не знающими, себя же превозносят, называя *совершенными* и семенами избрания²⁵⁸.

Последователи Василида, по свидетельству другого ересиолога, считали себя

сынами <Бога> и духовными <...> оставленными в этом мире для того, чтобы привести в порядок, придать вид, улучшить и усовершенствовать души, которые по (своей) природе вынуждены пребывать в этом мире²⁵⁹.

Отношение гностиков, не признававших «ни авторитета, ни дисциплины» (*sine auctoritate, sine discipline*), к церковной организации и ее иерархии было предметом полемики Тертуллиана, который так живо описал положение дел в их общинах:

(манихеи) выстроили, по-видимому, по причине своего благочестия: ибо не желая говорить о том, что причиной зла является Бог, они ввели (в свое учение) собственное начало для зла, считая это (начало) равноценным и равносильным добру» (καὶ τὸ θαυμαστόν, ὅτι πάντα ταῦτα ἀνέπλασαν διὰ θεοσεβῆ ἤθην εὐλάβεIAN μὴ βουλόμενοι γὰρ αἴτιον τοῦ κακοῦ τὸν θεὸν εἰπεῖν, ἀρχὴν ὑπεστήσαντο ἰδίαν τοῦ κακοῦ, ἰσότημον αὐτῆν καὶ ἰσοσθενῆ τιθέντες τῷ ἀγαθῷ. *In Epict. Ench.* XXXV (Hadot, 326. 111–114).

²⁵⁶ Причем непризнание это покоилось уже не на бытовых, как в коринфской общине (см. выше: примеч. 93, 122, 201), а на чисто богословских основаниях.

²⁵⁷ Qui vero exsurgunt contra veritatem et alteros adhortantur adversus ecclesiam dei (Iren., *Adv. haer.* IV. 26. 2).

²⁵⁸ οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ, <...> οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι' ἔργων καὶ πίστεως ψιλλῆς βεβαιοῦμενοι, καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες· εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι <...> κατατρέχουσιν ὡς ἰδιωτῶν καὶ μηδὲν ἐπιστομένων, ἑαυτοὺς δὲ ὑπερψοῦσι, τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς (*Adv. haer.* I. 6. 1–2; 4); Гераклеон в своем толковании на *Ин* 4. 23, говорил о том, что церковные христиане, поклоняющиеся Демииургу (προσκεκνηγκότας τῷ δημιουργῷ), а не Отцу (τῷ μὴ πατρί), поклоняются «плотски и в заблуждении» (ἐν σαρκὶ καὶ πλάνῃ; Orig., *Comm. Joh.* XIII. 19 (117)); ср. ниже в примеч. 294 *Cels.* VI. 27 и *Comm. Joh.* XIII. 44; ср. также: Clem., *Strom.* IV. 93. 1 о том, что валентиниане называли церковных христиан «душевными» (ψυχικοί), а также Orig., *Cels.* V. 61 ниже в примеч. 555, Clem., *Paed.* I. 25. 1 в примеч. 578 и *Exc. Theod.* 23. 3 в примеч. 97. — По свидетельству Ипполита, наасены считали, что так же, как существует «три рода» людей (см. выше: примеч. 76), существует и «три церкви: ангельская, душевная и земная, а их названия: избранная, званная и рабская» (τρεις ἐκκλησία, ἀγγελικῆ, ψυχικῆ, χοικῆ ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτῆ, κλητῆ, αἰχμάλωτος; *Ref.* V. 6. 7), и к первой церкви принадлежали, разумеется, только они сами.

²⁵⁹ Греческий текст см. ниже: примеч. 975 и 972. — Очевидно, что под «оставленными в этом мире душами», требующими совершенствования, имеются в виду церковные христиане.

Прежде всего, неясно, кто у них является оглашенным, а кто верным; вместе приходят они (на службу), вместе слушают, вместе молятся; <...> все они кичатся, все обещают знание; оглашенные у них становятся совершенными еще до того, как наставлены (в правилах веры)²⁶⁰; что же касается женщин-еретичек, то сколь они бессовестны! Они имеют дерзость учить, спорить, изгонять бесов, обещать исцеление и, может быть, даже крестить²⁶¹; рукоположения у них случайны, поспешны, непоследовательны: то назначают они неопитов, то тех, кто занят на мирской службе, то отступников от нашего учения <...>; нигде нельзя так легко преуспеть, как в лагере (этих) мятежников; таким образом, сегодня у них один епископ, завтра другой; сегодня он у них диакон, а завтра чтец; сегодня он священник, а завтра уже простой член общины, ведь и на мирян возлагают они обязанности священника²⁶².

Долгое время исследователям приходилось черпать свою информацию о взаимоотношениях церковного христианства с *гностицизмом* только из полемических сочинений церковных авторов, и вопрос о том, как отвечали на эту борьбу сами оппоненты, из-за почти полного отсутствия гностических источников никогда не вставал²⁶³. Лишь после того, как в научный оборот вошли подлинные гностические сочинения, стало возможным утверждать, что столь же острая полемика шла и из лагеря христианских *гностиков*²⁶⁴, у которых было свое понимание того, какой должна быть Церковь. Так, автор одного из этих трактатов, проводя строгую грань между высшим и совершенным Отцом и несовершенным Демиургом с его архонтами, веря в то, что небесный Спаситель не мог претерпеть телесные страдания, и сетуя (устами Спасителя) на гонения со всех сторон на его последователей²⁶⁵, так говорит о непримиримых различиях между этими Церквями:

...архонты (ἄρχων)²⁶⁶ не знают, что существует невыразимая связь не подверженной осквернению истины, подобно той, что существует у детей света²⁶⁷;

²⁶⁰ Уже в древней Церкви обряды крещения, который делал оглашенного (катехумена) полноправным членом Церкви, предшествовал разной степени продолжительности (иногда до трех лет: Hippol., *Trad. ap.* 17) катехуменат; подробнее об этой практике см.: Kretschmar, 1989.

²⁶¹ О том, что женщины, члены Церкви, не имеют права ни учить, ни тем более крестить, Тертуллиан говорит подробно в другом трактате (*Bapt.* 17).

²⁶² *Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter audiunt, pariter orant <...> omnes tument, omnes scientiam pollicentur; ante sunt perfecti catechumeni quam edocti; ipsae mulieres haereticae, quam procaces. quae audeant docere, contendere, exorcismus agere, curationes repromittere, forsitan et tingere; ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros <...>; nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium; itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt* (*Praescr.* 41. 1–8). Подробнее см.: Pagels, 1979, 28–47.

²⁶³ «Before the discovery of the Nag Hammadi Library, it might have been thought that “heresiology” was solely the province of the “Great Church”» (Pearson, 1975, 145). Впрочем, уже Вальтер Бауэр отметил, что полемика шла также и из лагеря противников церковного христианства («... daß auf dieselbe Weise und mit entsprechenden Zielen auch die Gegenseite gearbeitet hat»: Bauer, 1964, 135; первое издание: 1934 г.).

²⁶⁴ О полемических сочинениях гностиков см. ниже: примеч. 1188.

²⁶⁵ «...нас ненавидели и гнали не только незнающие (τιν ἐτεῖς ἴατσοοῦν), но и те, которые думают, что они преуспевают (εὐπορεῖν) в имени Христа, будучи (на самом деле) пустыми в незнании (τῆ οὐκῆ τὰτσοοῦν), не зная о себе (подобно бессловесным животным), кто они есть» (*2СлСиф* 59. 22–30 (*НВС* VII. 2)). «Незнающие» — это, конечно, язычники, которые преследовали всех христиан, не вникая, разумеется, в тонкости различий между ними; «те, которые думают...» — это церковные христиане.

²⁶⁶ Автор постоянно смеется над архонтами и их главой Иалдабаофом, поскольку все, за что они брались, оказывалось в конечном счете «фальшивкой»; среди их неудачных творений оказывается и Церковь церковных христиан; подробнее об этом см.: приложение 4 к главе 4.

²⁶⁷ О различных самоназваниях гностиков см. ниже: примеч. 585–594.

из (истины) сделали они подражание (ἀντίμιμον), возвещая учение какого-то мертвеца²⁶⁸ и (другие) лжи, чтобы подражать²⁶⁹ свободе и чистоте (ἀκέραιος) совершенной (τέλειος) Церкви (ἐκκλησία), своим учением привязывая себя самих к страху, рабству, мирским (κοσμικόν) заботам и отвергнутому служению²⁷⁰, будучи (при этом) неразумными неучами²⁷¹. <...> Ибо не приобрели они знания (γνῶσις) Величия²⁷², которое происходит свыше и (является) источником (πηγή) истины²⁷³.

Вместе с тем и внутри гностической общины также могли возникать проблемы и споры по вопросам ее внутреннего устройства. Об этом свидетельствует анонимный, по всей видимости, валентинианский трактат²⁷⁴, в котором автор

²⁶⁸ οὐρανῶν πῆτε οὐρεσσινοοῦτ «учение некоего мертвеца»; об этом сочетании см. ниже: примеч. 1350, 1533.

²⁶⁹ О понятии ἀντίμιμον см. ниже: примеч. 1311, 1532, а также: Böhlig, 1968. Глагол ἐμίμηε зд. «подражать» передает греч. ὁμοίωω, μιμέομαι или т. п. (Сгум, 80b); ср. выше: 41, 50, 90 и ниже: примеч. 480 о глаголе τάντιπ.

²⁷⁰ Сочетанием οὐρεσσινοοῦτ (= λατρεία) ἐσίνηε εὐολ, букв. «(бого)служение, которое отброшено», автор, очевидно, хотел сказать: «богослужение, практикуемое господствующей Церковью, отвергается членами “совершенной (т. е. гностической) Церкви”» (см. также: Painchaud, 1982, 122, комм. ad loc.); вместе с тем нельзя исключать и игру слов, которую мог иметь в виду переводчик: ποῦρε(ε) «бросать» (зд. пнж) и ποῦρε «ложный, ненастоящий» (= ψευδής), и в этом случае подразумевалось бы ψευδολατρεία; ср. ποῦρε для ψευδο- ниже в этом же сочинении (65. 1–2): οὐρεσσινοοῦτ εὐολ = ψευδοπροφήτεια.

²⁷¹ В сочетании εὐσοῦκῶν πατсρω (60. 30) последний член ατсρω передает греч. ἀπαίδευτος (ср.: 2Тим 2. 23) или т. п.; ср. выше: примеч. 258 о церковных христианах в представлении валентиниан как ο μηδὲν ἐπιστοιμένω; квалитатив εὐσοῦκῶν едва ли может означать здесь «few», т. е. «немногочисленные» (см. Riley, 1996, 177, комм. ad loc., где переводчик отстаивает это значение, ссылаясь на параллельное сочетание зенкоуеи не аψω παтсρω в 69. 11–12, т. е. «малые и неразумные») и переводя зенкоуеи также как «few»: ibid. 197; ср. «petits»: Painchaud, 1982, 51, 71; «gering»: Pellegrini, 2003, 586, 589). Исходя из такого перевода, Рили считает, что «the orthodox must not be much more numerous» (чем гностические христиане) (Riley, ibid.), однако это предположение противоречит действительному положению дел внутри христианства того времени: ведь церковные христиане составляли тогда уже бесспорное большинство, и едва ли автор решился бы на такое заведомо ложное утверждение (ср. его слова в 2СлСиф 59. 22–30 выше в примеч. 265). — Я думаю, что и соῦкῶν, и коῦи имеют здесь не количественное значение, а значение «неразумные, глупые дети», понятие, для которого в новозаветных текстах находим или νήπιος, или βρέφος (см., например, 2Тим 3. 15 соῦкῶν для βρέφος и Гал 4. 1, Евр 5. 13: коῦи для νήπιος; ср. предостережение 1Кор 14. 20: «не будьте дети умом», где παιδία оригинала передано через коῦи), и в целом фраза имеет тот же смысл, что высказывание об оппонентах в АпокПетр 81. 30 сл.: «Слепые <...> они не понимают того, что говорят». В статье, один из разделов которой называется «“Minority” and “Majority” as Designations in Gnostic Writings», этот текст не привлекается (Hellmholm, 1995, 41–44).

²⁷² οὐ γάρ πῆποῦσοῦσιν τῆγνισιс πῆте τῆπῆтноб букв. «поскольку они не познали знания Величия». Суш. с определенным артиклем τῆпῆтноб «величие» передает греч. τὸ μέγεθος и в гностических текстах разных толков является обозначением или высшего Бога, или всей его Плеромы; см., например, τῆпῆтноб πῆατῆтс «неизмеримое Величие» (АпИн 25. 12–13 (BG 2); ЕвИст 42. 14 (NHC I. 3)); ср. обозначение Плеромы как τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός: Iren., Adv. haer. I. 2. 1). Иное значение у Климентя: «величие знания» (Strom. VII. 83. 4), «величие истины» (ibid. I. 80. 6); «величие Бога» (τὸ μέγεθος τοῦ θεοῦ: Protr. 8. 78); ср. «величие Бога» (μεγαλειότης τοῦ θεοῦ) также в ином значении в Лк 9. 43.

²⁷³ 2СлСиф (60. 15 сл. (NHC VII. 2)). Ср. ниже в главе 4 о полемике автора АпокПетр.

²⁷⁴ Текст дошел в плачевном состоянии, но, тем не менее, в его языке распознается сходство с образным языком валентинианства; например, уподобление тела «трактиру» (παῦδοκεῖον), в котором хозяйничают враждебные силы (ТолкЗнан 6. 30–32 (NHC XI. 1)); ср.: Clem., Strom. II. 114. 5 с фрагментом из послания Валентина; ср.: πλήρωμα (19. 22). — Автор исповедует дуалистическое богословие (хотя в дошедших частях текста нет следов того, что он описывал устройстве божественного мира), противопоставляет несовершенного бога-творца, которого он называет «дерзким учителем» (π[τ]ο[α]μ[η]ν[ο]с [π[с]α[ρ]с) (ТолкЗнан 9. 20), и истинного и «единственного Отца, сущего на небесах» (9. 29–30), от которого пришел «учитель бессмертия» (са[ρ] πῆтῆп[т]а[т]ῆп[о]у: 9. 19), т. е. «Сын Бога» (πῆпῆт[п]оῦте: 14. 22–23), Спаситель (пс[ω]т[п]р: 5. 30) и Христос (хр[и]ст[о]с: 15. 17). Кроме того в тексте присутствуют образы, почерпнутые из «Евангелия от Матфея» («вы — свет мира»: 9. 30–31,

сетует на отсутствие единодушия в его церкви²⁷⁵; обращаясь к членам общины, он укоряет их за то, что они погрязли в зависти, спорах и ненависти, которые возникли у них из-за претензий на обладание «духовными дарами»: одни члены общины считают только себя наделенными «пророческой благодатью»²⁷⁶, отказывая в этом праве другим²⁷⁷, и эти споры «раскололи церковь»²⁷⁸...

Церковное христианство, завершившее к IV в. создание по сути дела единой богословской системы и централизованного (по крайней мере, в пределах больших территориальных единиц) управления, преградило дальнейший путь такому пониманию христианства, и идущие по нему в конце концов вынуждены были остановиться и рассеяться...

Но II и III вв. были временем бурного расцвета этого внецерковного богословия. Его создатели отливали свои богословские изыскания в форму и *евангелия*, и *деяния*, и *послания*, и *апокалипсиса*²⁷⁹, взяв на вооружение все те литературные жанры (понимая всю условность этого обозначения), которые имели широкое хождение в христианском мире и были санкционированы в основном уже сложившимся во второй половине II в. канонем Нового Завета. Своими *другими благовестиями* они наводнили христианский мир, и господствующей Церкви пришлось прилагать немало усилий к тому, чтобы подобные тексты не

ср. *Мф* 5. 14; «что пользы, если вы приобретете мир, а душу потеряете?»: 9. 33–35; ср. *Мф* 16. 26) и посланий. Павла; подробнее см.: Koschorke, 1979, 32–33; Pagels в: Hedrick, 1990, 25–29).

²⁷⁵ Понятие ἐκκλησία он многократно использует, причем, может быть (текст разрушен), противопоставляя свою, истинную церковь церкви смертных (или «мертвецов»: ἐκκλησία π[ι]πρε]ς]μοῦ — так Turner (Hedrick, 1990, 42) и Plisch, 1996, 16; возможно, однако, и π[ι]πρε]ς]μοῦ, т. е. «мертвеца», ср. выше: примеч. 268 и подробнее *АпокТемп* 74. 13–14 (комм. ad loc.).

²⁷⁶ 2ημάτ (= χάρισμα) π[ι]προ]φητικόν — понятие не раз встречается у ап. Павла; см. *Римл* 12. 6: χαρίσματα διαφορά: <...> προφητεία κτλ. и *IKop* 12. 10. Клаус Кошорке подчеркивает, что под «пророческой благодатью» (scil. даром) автор, как и Павел, имеет в виду не способность к какому-то экстагическому вещанию, а всего лишь умение понятно излагать свои мысли (Koschorke, 1979, 35). — Ириней говорит о том, что, согласно учению валентиниан, пророками были те, кто имел в себе «семя от Ахамоф» (τὸ σπέρμα τῆς Ἀχαμόφ: *Adv. haer.* I. 7. 3), а в полном сарказма рассказе о последователях Марка подчеркивает важную роль «пророческой благодати» в их учении, замечая, правда, что получивший через особый ритуал эту благодать (χάρις <...> προφητεύειν) «начинает пусто и дерзко болтать все, что придет в голову» (ἀλαεῖ ληρώδῃ καὶ τὰ τυχόντα πάντα κενῶς καὶ τολμηρῶς; (ibid. I. 13. 3); далее, ссылаясь на свидетельство женщин, не поддавшихся на обман Марка и вернувшихся в Церковь, Ириней утверждает, что на своих вечерах последователи Марка бросают жребий, кому из них сегодня пророчествовать (ἐπὶ τοῖς δεῖπνοις τοὺς κλήρους οὗτοι πάντες παίξειν καὶ ἀλλήλους ἐγκελεύεσθαι τὸ προφητεύειν: ibid. I. 13. 4; ср. выше: Tert., *Praescr.* 41. 1 сл.).

²⁷⁷ Автор увещевает «своих братьев и товарищей по общине» (*ТолкЗнан* 9. 31–32) отказаться от споров по этому вопросу: «Подобаает каждому из нас наслаждаться (ἀπολαύω) даром (δωρεά), который он получил от [Бога] и не завидовать (φθονέω), ибо мы знаем, что тот, кто завидует, создает препятствие на своем [пути], разрушая себя самого вместе с этой благодатью и оказываясь не понимающим Бога. Ему подобает радоваться и веселиться, и принимает он от благодати (χάρις) и дара (δωρεά). Если у кого-то есть пророческая (προφητικόν) благодать, то пусть он пользуется (μετέχω) ею без колебания» (ibid. 15. 26–36); ср. беседу Павла о «духовных (дарах)» (περὶ τῶν πνευματικῶν), которые, хотя все и происходят от одного и того же Святого Духа, различны: одному дается λόγος σοφίας, другому λόγος γνώσεως, третьему πίστις, кому-то χάρισμα ισαμάτων, а кому-то προφητεία и т. п. (*IKop* 12. 1 сл.).

²⁷⁸ ἀγπωψε π[ι]τεκεκλ[ι]σι]α (6. 37–38); но здесь речь не шла о церковных должностях, что было предметом жаркого спора в христианской общине Коринфа в конце I в. (см. выше: примеч. 217), а, возможно, о каком-то возмущении («душевных») членов общины на «духовных» лидеров; ср. выше: примеч. 76.

²⁷⁹ Достаточно посмотреть на жанровый состав текстов, которые нам сохранила библиотека из Наг Хаммади; подробнее см. ниже: Глава 3, а также: Хосроев, 1991, 26–34. Помимо этой псевдоэпиграфической литературы существовала, конечно, и богатая авторская литература основоположников той или иной гностической школы, литература, от которой до нас дошли лишь жалкие крохи в цитатах церковных ересиологов (см. ниже о Василиде, Валентине и т. д.). — О литературных жанрах Нового Завета и вокруг него см. фундаментальную работу: Berger, 1984, а также: Ауни, 2000.

попадали в руки «истинных христиан»²⁸⁰. Но инакомыслящие, приспособляясь и подстраиваясь, долгое время имели возможность тесно общаться с церковными христианами и обращаться к ним с проповедью²⁸¹, нередко добываясь среди них, часто не умевших разглядеть разницу между «своими» и «чужими», успеха. Этого, досадуя, не мог скрыть Иринеи, который хорошо представлял себе всю опасность подобного рода учений для Церкви и для неискушенных в тонкостях богословия христиан:

Они обращаются к толпе, чтобы (обратить в свою веру) тех, кто принадлежит Церкви, которых они называют «общими» и «церковными»; они произносят проповеди, которыми увлекают простецов и совращают их, подражая нашей проповеди с тем, чтобы их почаще слушали <...> И когда они при помощи своих каверзных вопросов отвращают кого-то от (истинной) веры и делают их своими покорными слушателями, то растолковывают им отдельно²⁸² от прочих неизреченное таинство своей Плеромы²⁸³.

При помощи ловко состряпанного правдоподобия они совращают ум неопытных и делают их своими пленниками, искажая речения Господа, будучи худыми толкователями хорошо сказанного; и совращают они многих, уводя их под видом знания от Того, кто создал и привел в порядок вселенную, как будто они могут показать что-то более высокое и великое, чем Бог, создавший небо, землю и все, что в них; при помощи искусных речей они убеждают простецов в том, что ведут их к поиску (истины), а на самом деле губят их <...> не могущих отличить ложь от правды²⁸⁴.

²⁸⁰ Кошорке так определил ситуацию в Церкви того времени: «Diese Gnostiker wollten also in der Kirche bleiben», но этому, разумеется, противостояли церковные власти, которые долгое время безуспешно пытались «klare Grenzen zwischen sich und den häretischen Gnostikern zu ziehen und jeden Verkehr mit diesen zu unterbinden» (Koschorke, 1978, 228 с примерами).

²⁸¹ Случай из юности Оригена, описанный Евсевием, не был, конечно, из ряда вон выходящим: после смерти отца (ок. 202 г.) Оригена под свою опеку взяла богатая женщина, которая покровительствовала и прославленному александрийскому еретiku по имени Павел; Ориген был вынужден жить с ним в одном доме, а Павел, будучи «искусным» в слове (ικανὸν ἐν λόγῳ), <...> собирал вокруг себя великое множество не только еретиков, но и наших (...οὐ μόνον αἱρετικῶν ἀλλὰ καὶ ἡμετέρων, т. е. церковных христиан) (H. E. VI. 2. 13–14). — Говоря о времени епископата Деметрия в Александрии (189–232), ван ден Брук, выражая opinio communis, подчеркивает, что тогда александрийскую Церковь составляли христиане самых различных толков («...Judenchristen, Gnostiker, einfältige Gläubige, Enkratiten und christianisierte Platoniker»: Broek, 1981, 370).

²⁸² В другом месте Иринеи не удерживается от того, чтобы не обвинить еретиков в прямой корысти: «И у меня есть основания думать, что они не желают открыто учить этому всех (μη ἀπαντας θέλειν ἐν φανερῷ διδόναι), но только тех, кто за такие таинства может предоставить большую плату (μεγάλους μισθοὺς)» (Adv. haer. I. 4. 3). — Обвинение противников в стремлении «нечестно заработать» (хотя, очевидно, такие случаи имели место; см. ниже: примеч. 532, 533) является общим местом полемических сочинений; см., например, обвинения в этом киников у Юлиана или всех христиан без разбору у Лукиана (Peregr. 13) и т. д.

²⁸³ Hi enim ad multitudinem (= τὸ πλῆθος; см. выше: примеч. 2) propter eos qui sunt ab ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inderunt sermones, per quos capiunt simpliciores (см. выше: примеч. 3) et illiciuunt eos, simulantes nostrum tractatum, uti saepius audiant <...> et cum deiecerint aliquos a fide per questiones quae fiunt ab eis et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrantet mysterium (Adv. haer. III. 15. 2); ср. сетования Тертуллиана на то, что еретики занимаются «не обращением язычников, но совращением наших» (non ethnicos convertendi, sed nostros (scil. церковных христиан) evertendi: Praescr. 42. 1); в другом месте он замечает, что своим вольным толкованием Писания они («утомляют твердых (в вере), привлекают слабых, а средних оставляют в сомнении») (firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt: ibid. 15. 2).

²⁸⁴ διὰ τῆς πανούργως συγκεκρονημένης πιθανότητος παράγουσι τὸν νοῦν τῶν ἀπειροτέρων καὶ αἰχμαλοτίζουσιν αὐτούς, ῥαδιουργοῦντες τὰ λόγια τοῦ Κυρίου, ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι, καὶ πολλοὺς ἀνατρέπουσιν, ἀπάγοντες αὐτοὺς προφάσει γνώσεως ἀπὸ τοῦ τόδε τὸ πάν συστησαμένου καὶ κεκοσμηκότος, ὡς ὑψηλότερόν τι καὶ μείζον ἔχοντες ἐπιδειξάι τοῦ τὸν οὐρανὸν

Вера апостола Павла в то, что истинное *благовестие* не может быть получено «от какого-то человека», но только «через откровение Иисуса Христа»²⁸⁵, в полной мере разделялась и гностиками: именно на утверждении, что то или иное откровение получено ими прямо (но тайно и отдельно от непосвященных) из уст Христа, и строились их претензии на особую значимость того или иного их сочинения²⁸⁶. Именно против таких претензий не раз в своей полемике с *гностиками* будут выступать церковные ересиологи. Ириной пишет:

Ибо если их обличают из Писаний, то они начинают обвинять сами Писания, будто бы в них и неправильно написано, и не стоит за ними никакого авторитета, и что в них находятся разные высказывания²⁸⁷, и что не может из них открыться истина теми, кто не знает предания²⁸⁸: ведь это предание должно быть передано не письменно, но *живым* голосом...²⁸⁹

καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκός θεοῦ, πιθανῶς μὲν ἐπαγόμενοι διὰ λόγων τέχνης τοὺς ἀκεραίους (= simpliciores) εἰς τὸν τοῦ ζητεῖν τρόπον, ἀπιθάνως δὲ ἀπολλύντες αὐτοὺς <...> μὴ διακρίνειν δυναμένων τὸ πῦδος ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς (*Adv. haer.* I. Praef. 1 = Eriph., *Pan.* 31. 9. 1–3).

²⁸⁵ ...δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Гал* 1. 12); ср.: ...κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον» («... через откровение было открыто мне таинство»: *Ефес* 3. 3). Поэтому, по его убеждению, и не может быть никакого «другого» благовестия (οὐκ ἔστιν ἄλλο), а могут быть только те, кто желает «исказать благовестие Христово» (μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ: *Гал* 1. 7); см. также выше: примеч. 22, 23.

²⁸⁶ См., например, начало *ДиалСнас* (πλάλογος Ἰησοῦ Χριστοῦ): «Сказал Спаситель своим ученикам...» (120. 1–2 (*ННС* III. 5)); *АпокИак*: «Это Господь сказал мне (Иакову)...» (24. 11 (*ННС* V. 3)); *АпокПетр*: «Сказал (Спаситель) мне (Петру)...» (70. 20 (*ННС* VII. 3)); ср. также начало *ЕвИуд* 33. 1–3 и т. п.; ср. о Василиде: παρὰ τοῦ σωτήρος κατ' ἰδίαν διδασχθεῖς... (*Ref.* VII. 20. 1; см. ниже: примеч. 952) и т. д.

²⁸⁷ Эти и им подобные еретики, по словам Климента, «насилию Писание» (βιάζόμενοι τὰς γραφάς) и «открыто воюя почти со всеми его книгами» постоянно осуждают «нас (scil. церковных христиан), как якобы людей другой природы (ὡς ἄλλης γεγενοῦτας φύσεως)» за неспособность понимать их учения (*Strom.* VII. 96. 5).

²⁸⁸ О том, что понятие traditio (= παράδοσις) возникло и получило развитие именно в гностических кругах, см. Campenhausen, 1963, 172: «Die Ursprünge dieser Erscheinung sind aber nicht in den Kreisen der großkirchlichen Gemeintheologie zu suchen, sondern führen vielmehr in den Bereich der Gnosis und ihres freien Lehrertums hinein»; Кампенхаузен подчеркнул весьма важное обстоятельство: «необычные учения, которые не могут рассчитывать на всеобщее одобрение, возводятся к древней, не каждому доступной традиции», которая «передается, устно или письменно, избранными (erwählten Personen)» (ibid. 173); валентинианин Птолемей — первый из христиан, у кого мы встречаем сочетание «апостольское предание» (ἀποστολικὴ παράδοσις уже как terminus technicus в его «Послании к Флоре»; см. выше: примеч. 237). — Следует, однако, заметить, что церковные авторы, отказывая еретикам в праве быть носителями подлинного знания, полученного ими как избранными от апостолов, сами, подхватив «еретическую» традицию, оставляли это право только за собой. Климент, например, так рассказывает о своих учителях: «Они сохраняли истинное предание блаженного учения (τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σφύροντες διδασκαλίας παράδοσιν), полученное непосредственно (εὐθύς) от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла» (*Strom.* I. 11. 3), но это предание было открыто не многим (οὐ πολλοῖς), но немногим (ὀλίγοις δέ), и это неизреченное доверено лишь устному слову, но не письму (τὰ δὲ ἀπόρητα <...> λόγῳ πιστεύεται οὐ γράμματι) (ibid. I. 13. 2) — это, по словам Климента, и является *гностическим* преданием (γνωστικὴ παράδοσις), гноссисом (γνώσις), — т. е. знанием и постижением того, что есть, будет и было (ἐπιστήμη οὐσα καὶ κατάληψις τῶν ὄντων τε καὶ ἐσομένων καὶ παρωχηκότων), — которое было передано и открыто Сыном Божиим, но, переданное апостолами лишь для немногих (εἰς ὀλίγους) и притом устно (ἀγράφως), это знание (γνώσις) дошло до нас (ibid. VI. 61. 1–2). По свидетельству Евсевия (*H. E.* II. 1. 4), в (не дошедшем до нас) труде «Очерки» (Ἰστοριότητες) Климент утверждал, что Господь после воскресения передал знание (παρέδωκεν τὴν γνῶσιν) Иакову Праведному, Иоанну и Петру, те — остальным апостолам, а они, в свою очередь, передали его Семидесяти (ученикам). — В конечном счете, уже у апостола Павла можно найти высказывания, которые могли стать толчком к убеждению в том, что подлинная мудрость доступна лишь «совершенным» (σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις), и поэтому она должна проповедоваться «в тайне» (ἐν μυστηρίῳ: *IKop* 2. 6–7).

²⁸⁹ Cum enim ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant neque sint ex auctoritate, et quia variae dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his

Отсутствие за спиной этих людей (а точнее, сознательный отказ от признания) единой организации Церкви²⁹⁰ и веры в незыблемость Писания и предания не раз подчеркивали ересиологи. Иринея так описывает отношение валентиниан (что вполне разделяли и прочие *гностики*) к этому вопросу:

Таким является основа их учения, которого ни пророки не возвещали, ни Господь которому не учил, ни апостолы не передали, но они похваляются тем, что обо всем они знают больше других, узнав (все это) из неписанного (предания)²⁹¹. Они, следуя пословице «из песка вить веревки», пытаются к (своим) басням подогнать, как неоспоримое, или притчи Господа, или речения пророков, или слова апостолов, чтобы не подумали, что их вымысел не подтверждается свидетельствами; при этом они нарушают порядок и связное изложение Писания <...> Они переносят и переделывают одно в другое и прельщают многих этой плохо составленной премудростью, к которой прилажены и Господние речения <...> И они, сшив из лоскутьев эти бабушкины сказки и затем вырывая оттуда и отсюда речения, слова и притчи, хотят к этим своим сказкам приладить речения Бога²⁹².

Такое отношение в корне отличало *гностиков* от церковных христиан, которые, стоя именно на этих двух столпах²⁹³, рано осознали себя членами единой

qui nesciunt traditionem. Non enim per litteras traditam illam sed per vivam vocem... (*Adv. haer.* III. 2. 1). Ср. также Tert., *Praescr.* 25. 1–2 против утверждения еретиков, что апостолы «не хотели открывать всего (учения) всем (omnia <...> omnibus revelasse)» и что «одно (учение) они передавали открыто и всем (palam et universis), а другое — тайно и немногим (secrete et paucis)»; ср. пред. примеч. о гностическом предании у Климента.

²⁹⁰ Так, например, валентиниане, считая себя «высшим родом», не причастным злу, а церковных христиан «средним родом», способным принимать как добро, так зло, откровенно противопоставляли себя Церкви. «Поэтому они утверждают, что нам необходимы добрые дела, ибо по-другому невозможно спастись. А о себе учат, что непременно спасутся, но не через (добрые) дела, а потому что они по природе являются духовными (διὸ καὶ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν ἀγαθὴν πρᾶξιν ἀποφραίνονται· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον σωθῆναι. Αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως, ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι, πάντῃ τε καὶ πάντα σωθῆσθαι δογματίζουσι: *Iren., Adv. haer.* I. 6. 2); ср. выше: примеч. 258. — По свидетельству Тертуллиана, многие из гностиков «не имеют своих церквей (plerique nec ecclesias habent); без родины, без постоянного места жительства, не имеющие (подлинной) веры, они, изгнанные отовсюду, бродят, никому не нужные» (*Praescr.* 42. 10).

²⁹¹ О понятии *ἀγραφοῦς*, «неписанный», имеющем в церковной традиции значение «не попавшие в канонический Новый Завет речения Иисуса», см. подробнее: Hofius, 1978.

²⁹² τοιαύτης δὲ τῆς ὑποθέσεως αὐτῶν οὐσης, ἦν οὔτε προφήται ἐκήρυξαν οὔτε ὁ κύριος ἐδίδαξεν οὔτε ἀπόστολοι παρέδωκαν, ἦν περισσοτέρως ἀνυχοῦσιν πλεῖον τῶν ἄλλων ἐγνωκέναι, ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες καὶ τὸ δὴ λεγόμενον ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν ἐπιτηθεύοντες, ἀξιοπίστως προσκομίζουσιν πειρῶνται τοῖς εἰρημένους ἦτοι παραβολὰς κυριακὰς ἢ ῥήσεις προφητικὰς ἢ λόγους ἀποστολικούς, ἵνα τὸ πλάσμα αὐτῶν μὴ ἀμάρτυρον εἶναι δοκῆ, τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἰρμόν τῶν γραφῶν <...> μεταφέρουσι δὲ καὶ μεταπλάττουσι καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου ποιοῦντες ἐξαπατῶσι πολλοὺς τῆ τῶν ἐφαρμοζομένων κυριακῶν λογίων <...> καὶ οὕτω γραῶν μύθους συγκατατίσαντες, ἔπειτα ῥήματα καὶ λέξεις καὶ παραβολὰς ὄθεν καὶ ποθεν ἀποσπῶντες ἐφαρμίζουσιν βοῦλονται τοῖς μύθοις αὐτῶν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (*Adv. haer.* I. 8. 1 = Eriph., *Pan.* 31. 24. 1–3). — Похожее об отношении еретиков к Писанию говорит и Тертуллиан: они «не принимают некоторых (книг) Писания, а если какие и принимают, то для подтверждения основ своего учения (ad dispositionem instituti sui) переделывают их, дополняя или сокращая (adiECTIONIBUS ET DETRACTIONIBUS)», и такие исправленные тексты они снабжают различными толкованиями (diversas expositiones)» (*Praescr.* 17. 1–2).

²⁹³ Уже Иринея в полемике с еретиками так сформулировал суть дела: «Подлинный гносис — это учение апостолов (γνώσις ἀληθῆς ἢ τῶν ἀποστόλων διδασχῆ), (это одно и то же) древнее устройство Церкви (τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα) по всему миру (греческий текст до этого места у Иоанна Дамаскина: Holl, 62) и образ тела Христова на основе преемства епископов (secundum successiones episcoporum), которым (апостолам) верили Церковь...»; эта Церковь покоится на соблюдении Писаний (custodio sine fictione scripturarum), к которым ничего не прибавляется и не убавляется и т. п. (*Adv. haer.* IV. 33. 8.);

«вселенской Церкви»²⁹⁴ и, объединив на этой вере свои силы, обеспечили себе в конце концов историческую победу.

Нам, увы, не так много известно о *внешней* стороне жизни этих христиан — и наши ответы на вопросы о том, из каких социо-культурных слоев общества выходили последователи гностических учений²⁹⁵, как были организованы их общины, какой была их культовая практика²⁹⁶, чем они занимались в быту и т. п., по-прежнему остаются по большей части чисто гадательными, но со всей определенностью можно утверждать, что *гностики* разных толков, хотя и были уже к середине II в. весьма многочисленными, а затем долгое время представляли серьезную угрозу Церкви, так и не смогли создать (да, очевидно, к этому они и не стремились) ни своего единого богословия, ни единой

²⁹⁴Понятие καθολικῆ ἐκκλησία (букв. «всеобщая церковь»; в славянской традиции — «соборная Церковь»; подробно см.: Кривошеин, 2011, 587–589) встречаем уже у Игнатия («Там, где Иисус Христос, там и соборная церковь»: *Smyrn.* 8. 2), а в конце того же века Ириной так формулирует саму природу Церкви: «Приняв это учение (апостолов) и эту веру, как я уже выше сказал (ср.: *Adv. haer.* I. 10. 1), Церковь, хотя она и рассеяна по всему миру (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), заботливо сберегает их, как если бы она жила в одном доме (ὡς ἐν αὐτῷ οἴκῳ οἰκοῦσα), и (повсюду) одинаково верует (в это учение), как бы имея единую душу и единое сердце; она одинаково (συνφωνῶς) проповедует это, учит и передает, как если бы у нее были одни уста» (*Adv. haer.* I. 10. 2 = *Eph.*, *Pan.* 31. 31. 1). Только христианство, покоящееся на принадлежности к Церкви (отсюда и название «церковные христиане»: ἐκκλησιαστικοί; см., например: *Cels.* VI. 27 или *Comm. Joh.* XIII. 44, где Ориген противопоставляет церковное христианство христианству Гераклеона) и ставящее во главу угла Евангелие, Ориген называл истинным (ἀληθινὸς χριστιανισμὸς; *Cels.* II. 27; что, впрочем, спустя столетия, не помешало «истинным христианам» отставить его от этой Церкви и признать в нем еретика); ср. также убеждение Климента: «Соборная Церковь», начавшаяся с проповеди Спасителя, является «самой древней и единственно истинной Церковью» (ἡ προγεγεστώτη καὶ ἀληθεστάτη ἐκκλησία), а все ереси возникли позднее в результате отпадения от Церкви (*Clem., Strom.* VII. 107. 2); ср. ниже в примеч. 676 свидетельство Гегесиппа). — Важность единой церкви и ее иерархической структуры, а также необходимость наличия строгого канона священных текстов хорошо понял последний великий представитель гностицизирующего христианства Мани и успешно осуществил это на практике: именно хорошо налаженная организация манихейской церкви, а также оформление канона манихейских текстов не в последнюю очередь способствовали невероятному успеху манихейства во всех концах тогдашней ойкумены; см.: Хосроев, 2007, 203 сл. — О различии между церковным и гностическим христианством разных толков см.: id. 1991, 34–48; id., 1997, 254–285; id., 2007, 238–257.

²⁹⁵В своей, ставшей для двух поколений исследователей классической, монографии Курт Рудольф так ставит вопрос: «Welcher Gesellschaftsschicht im einzelnen die Gemeindeglieder angehörten, ist nur zu vermuten», и продолжает: «Die „Elite“, vor allem die Sektengründer und Autoren der Schriften, gehörte sicherlich zu einer mit hellenistischer und jüdischer Bildung vertrauten Schicht» — с этим едва ли можно спорить (ср. выше в примеч. 25 слова Бёлига), но в дальнейшем утверждении целый ряд положений представляется мне довольно сомнительным (курсив мой. — *A. X.*): «Allein nach waren es, modern ausgedrückt, *entwurzelte, politisch entmachtete* Intellektuelle mit mehr oder weniger philosophischer und vor allem mythologischer Bildung, die *aus plebejischen Schichten* ihre Anhänger gewannen» (Rudolph, 1977, 224; ср. выше в примеч. 246 утверждения Киппенберга и Грина) — ни для подобной характеристики этих «интеллектуалов», ни для утверждения о том, что основная масса гностиков происходила из «плебейских слоев населения», у нас нет никаких надежных свидетельств. Пока остается лишь согласиться со словами других современных исследователей: «The precise social milieu and conditions in which Gnosticism arose, however, remain beyond our grasp» (Stroumsa, 1984, 172); «Wer die Gnostiker (автор анализирует свидетельства о валентинианах) in soziologischer Hinsicht gewesen sind, entzieht sich nach wie vor jeder Kenntnis» (Scholten, 1988, 260).

²⁹⁶См., например: Tripp, 1987, где автор завершает обзор проблемы словами: «This brief sketch indicates <...> the great gaps remaining in our knowledge of the ritual life of the early Christian minorities» (219), под «христианскими меньшинствами» имея в виду внецерковных гностиков. Дальнейшее изучение текстов из Наг Хаммади приносит, однако, все новые и новые интересные результаты; см., например, недавние работы, на которых я, к сожалению, не могу здесь остановиться, посвященные культовой практике гностиков: Sevrin, 1986; Logan, 1997; id., 2006.

церкви, ни единого культа²⁹⁷, ни единой морали, оставаясь всегда не более, чем членами разрозненных полутайных общин²⁹⁸, которые не находили общего языка не только с господствующей Церковью, но и друг с другом²⁹⁹

Так или иначе, но анонимный христианский автор второй половины II в. смог уже выделить и сформулировать те основные положения, которые были нестремлемы для христианина, принадлежащего Церкви, вложить их в уста христианина коринфской общины, обращающихся за разъяснениями к апостолу Павлу³⁰⁰:

²⁹⁷ Достаточно посмотреть на отношение различных гностических групп к мученичеству: Овидий, как, например, автор трактата *СвИст*, считали его ненужным: «Глупцы те, кто думают в своем сердце, что, если они исповедуют (ὁμολογέω): “Мы христиане” (χρηστιανός — sic) только на словах, а не на деле, предаваясь (при этом) незнанию (μῆτατσοοῦν = ἄγνοια) и смерти и не зная, куда они идут, не зная, кто Христос, думая, что они будут жить, тогда как (на самом-то деле) они заблуждаются (πλανῶσται), — они спешают к начальствам (ἀρχή) и властям (ἐξουσία); и попадают они в их руки из-за своего незнания» (*СвИст* 31. 22–32. 8 (NHC XI. 3)); ср. ниже: примеч. 924 и 1021 сл. о различном отношении к мученичеству у последователей Василида по свидетельствам Ириней и Климента. Проводя таких убеждений резко высказывался Климент: «Некоторые еретики <...> нечестиво и малодушно привязаны к (этой) жизни (φιλοζωοῦσι), говоря, что истинным свидетельством (μαρτυρία) является познание (γνώσιν) подлинно сущего Бога (что, впрочем, исповедуем и мы), того же, кто исповедовал (Бога) через смерть, они называют самоубийцей» (*Strom.* IV. 16. 3). — Другие придерживались противоположного взгляда: «...есть некоторые не наши, имеющие с нами лишь общее имя (scil. называются христианами), которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к Демииургу; несчастные <...> они, не познав сущего Бога, отдают себя напрасной смерти» (*Strom.* IV. 17. 1–2; ср. *ibid.* 77. 1 о тех, «кто не скрывается от гонений, но смело позволяет себя схватить»: ...ὁ μὴ περιστελλόμενος τὸν διουμὸν, ἀλώσσιον διὰ θράσος παρέχων ἑαυτόν); Климент говорит здесь о какой-то разновидности гностиков-дуалистов, не называя их по имени; ср. выше: примеч. 197 об «исповедании» Гераклеона.

²⁹⁸ Можно думать, что многие гностики разных толков формально были членами церковной общины, но на своих «закрытых» собраниях они, по всей видимости, исповедовали отличное от церковного учение. Так, Ириней говорит о том, что валентиниане «хотя на словах (lingua) и исповедуют единого Иисуса Христа, про себя смеются, думая одно, а говоря другое» (aliud quidem sentientes, aliud vero dicentes: *Adv. haer.* III. 16. 6); на самом же деле они «под видом знания (sub obtentu agnitionis = γνώσεως) думают, что был Иисус, но был и другой — Христос, еще один — Единородный (Unigenitum = Μονογενῆ), еще другой — Слово, а еще один — Спаситель <...> В своих речах они подобны нам (similes nobis, т. е. церковным христианам), говоря то же, что и мы, а по своей внутренней сути — они волки» (*ibid.* III. 16. 8.). — Вспомним также свидетельство Тертуллиана о том, что «Валентин надеялся занять епископскую кафедру» (speraverat episcopatum Valentinus) в Риме (*Adv. Val.* 4. 1); ср. утверждение Тимофея Константинопольского (ок. 600 г.) о том, что «Валентин стал епископом Египта» (ὁὗτος δὲ ὁ Βαλεντίνος ἐπίσκοπος γέγονεν Αἰγύπτου: *De rec. haer.* 17B); Епифаний рассказывает о некоем Петре в Палестине, родоначальнике ереси архонтиков (*Ἀρχοντικοί), который епископом Азиимом (середина IV в.) был лишен священнического сана (καθηρέθη ἀπὸ τοῦ πρεσβυτερίου) за то, что «он был последователем ереси гностиков» (τὴν τῶν Γνωστικῶν μετὰ τὸν αἴρεσιν: *Pan.* 40. 1. 5); см. также ниже: примеч. 617 о том, как сам Епифаний обнаружил гностиков, скрывающихся в Церкви (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κερκρυμένον) под видом обычных прихожан.

²⁹⁹ О спорах последователей Валентина между собой см., например: Iren., *Adv. haer.* I. 11–12; о том, что даже в вопросе о природе Верховного Бога у них не было единогласия, см. *ibid.* I. 11. 5 сл.: «И ведь даже о самой Глубине (περὶ αὐτοῦ τοῦ Βυθοῦ: scil. Боге; βυθός в греч. м.р.) мнения у них различны: одни говорят, что у нее нет супруга (ἄζυγον), что она ни мужского пола, ни женского (μῆτε ἀρρενα, μῆτε θήλυ), ни даже вообще что-то, другие же утверждают, что она муже-женщина, по природе гермафродит (ἀρρενόθηλον <...> ἑρμαφροδίτου φύσιν) <...> а еще одни добавляют к ней Молчание (Σιγήν), чтобы образовалась первая (божественная) пара (συζυγία), наиболее же сведущие из учеников Птолемея говорят, что у нее два супруга (δύο συζύγους)...» (ср. также: Hippol., *Ref.* VI. 29. 3–4, где находим πατήρ вместо βυθός; Tert. *Adv. Val.* 34. 1–2). — Гностический автор трактата *СвИст* (NHC IX. 3) отстаивает свое дуалистическое богословие не только в полемике с церковным христианством, но и в полемике с Валентином ([τοῦαλ]εντίνος) и его учениками ([ἸἸμα]εντίνος πποῦαλεντίν[ος]) (56. 1 сл.); и с последователями Василида (среди которых в тексте уцелело, правда, лишь имя его сына Исидора ([ισιδω]ρος): *ibid.* 57. 6).

³⁰⁰ Речь идет об апокрифическом послании коринфян к апостолу Павлу, где они просят его или прийти к ним, или разъяснить им письменно то учение, которое «искажают вредоносными речами» «некие Симон и Клеобий» (Σίμων τις καὶ Κλεόβιος: II. 2); здесь же находится и ответ Павла (так

... вот то, что (эти еретики) говорят и чему учат:
 не следует пользоваться (книгами) пророков³⁰¹;
 Бог не является Вседержителем³⁰²;
 нет воскресения плоти³⁰³;
 творение людей не является творением Бога³⁰⁴;
 не (следует верить в то) что Господь пришел во плоти и что он был рожден
 от Марии³⁰⁵;
 мир (был создан) не Богом, но ангелами³⁰⁶...³⁰⁷

называемое 3-е Послание коринфянам), где он пункт за пунктом опровергает учение этих еретиков. — Текст, известный ранее в армянском, коптском (как составная часть апокрифических «Деяний Павла») и латинском переводах, по-гречески (в рукописи III в.) стал известен сравнительно недавно; издание см.: Testuz, 1959, 30–45 (в скобках номер стиха по этому изданию); сочинение возникло, вероятно, между 175 и 200 гг. (ibid. 23). — Вопрос о том, стоят ли за именами Симона и Клеобия какие-то реальные христианские проповедники, или речь идет о «протоеретиках» Симоне Маге и Клеобии (упоминаемых Гегесиппом; цитату см. ниже: примеч. 676), решается, скорее, в пользу второго. Подробнее о тексте см.: Rordorf, 1993 (в пользу первой половины II в. как времени возникновения сочинения); Johnston, 2007 с последним изданием текста и подробным комментарием.

³⁰¹ οὐ δεῖν <...> προφῆταις χρῆσθαι (II. 10), т. е. ветхозаветными книгами вообще; см. выше: примеч. 226, 248 и ниже: примеч. 1301. — Вспомним, что именно рассказ старца-христианина о ветхозаветных пророках, которые гораздо раньше, чем философы, «одни узнали истину и возвестили ее людям» (μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξείπον τοῖς ἀνθρώποις), не прибегая при этом к доказательствам (οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως), потому что были они выше всякого доказательства (ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως) и достойными веры свидетелями истины», побудил Иустина обратиться в христианство (*Dial.* 7. 1 сл.).

³⁰² οὐδ' εἶναι θεὸν παντοκράτορα (II. 11), т. е. «Вседержителем» является низший Бог-Демииург; ср., например, *ПремIX* 119. 8–10 (*BG* 3), где этот мир (κόσμος) называется «нижними областями (μέρος) Вседержителя (παντοκράτωρ) хаоса (χάος)», и этот Вседержитель идентифицируется с Иалдабаофом. — См. выше: примеч. 225 сл.

³⁰³ οὐδὲ ἀνάστασιν εἶναι σαρκός (II. 12). — См. выше: примеч. 93 сл.

³⁰⁴ οὐδ' εἶναι τὴν πλάσιν τὴν τῶν ἀνθρώπων τοῦ θεοῦ (II. 13); попытки объяснить наличие двух библейских свидетельств о создании человека (*Быт* 1. 27 и 2. 7, где в первом случае использован глагол ποιέω, а во втором πλάσσω) предпринимались по крайней мере начиная с платонизирующего Филона, который объяснял (*Opif. mund.* 134; *Leg. all.* 1. 31), что ποιέω (ποίησις) относится к созданию некоего первообраза (ἰδέα) человека, или «небесного» (οὐράνιος) человека, а πλάσσω (πλάσις), к созданию человека плотского, или «земного» (γῆϊνος); это же противопоставление (ποίησις — πλάσις) находим затем и у Оригена (*Hom. Jer.* I. 10); подробно см.: Хосроев, 1991, 109–113. — Гностики, говоря о создании человека Демииургом, часто использовали именно глагол πλάσσω, букв. «лепли», чтобы подчеркнуть несовершенство этого творения; так, архонты и Иалдабаоф «вылепили» (ἀγρπλασσε) ушербного Адама в *2СлСиф* 53. 18–19 (*NHC* VII. 2, все их творение называется πλάσμο: ibid. 69. 4). В *H3* ни πλάσις, ни πλάσμα не встречаются (πλάσμα в *Римл.* 9. 20 является цитатой: *Исаия* 29. 16). — См. выше: примеч. 225 сл.

³⁰⁵ οὐδ' ὅτι εἰς σάρκα ἦλθεν ὁ κύριος οὐδ' ὅτι ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη (II. 14). — См. выше: примеч. 106 сл.

³⁰⁶ οὐδ' εἶναι τὸν κόσμον θεοῦ ἀλλὰ ἀγγέλων (II. 15); см. выше: примеч. 228, 249, а также в главе 3 о Симоне, Василиде, Карпократе. — Рордорф (Rordorf, 1993, 41–42) считал, что «коринфяне» столкнулись с учением Саторнила, как его описал Иринея (*Adv. haer.* I. 24. 1); Клейн увидел за этой ересью учение Симона Мага (Kleijn, 1963, 22), а Рист учение Маркиона, а точнее его последователя Апеллеса (Rist, 1942, 49). — Более вероятным все же представляется, что за этим опровержением «Павла» не стояло никакой конкретной исторической ситуации, не полемизировал автор с каким-то определенным еретиком или ересью, а просто резюмировал (вполне возможно зная при этом какие-то ересиологические труды) то, что ему было известно о «гностических» ересьях; опровержение направлено на богословские представления, которые имели в то время широкое хождение и не были прерогативой только одной ереси; см. Luttikhuisen, 1996, 91; Johnston, 2007, 225: «Nous croyons donc que l'auteur de la Correspondance a voulu s'attaquer à l'ensemble des conceptions gnostiques qui circulaient à son époque, d'oùle caractère» général de sa description des adversaires».

³⁰⁷ Примерно в то же время, что и автор апокрифического послания (см. выше: примеч. 300), Иринея сходным образом так суммирует содержание всех тех еретических учений, с которыми он полемизирует: «Все еретики неучи, не знающие Божьих устроений (indocti <...> et ignorantis dispositiones (= οἰκονομίαι) Dei), не знают они его замысла (dispensationis) о человеке, ибо слепы по отношению

Гностические (Валентин, Василид) и гностицизирующие (Карпократ), в той или иной мере обязанные греческой философии учения возникали и процветали по преимуществу в больших городах (Александрия, Рим, Антиохия), где их творцы без труда находили для себя аудиторию, которой новая и необычная проповедь была интересна и понятна. Но учения эти со временем выходили за пределы метрополий и распространялись (письменно и устно) и в малых городах, и деревнях, т. е. там, где о греческом образовании подчас никто и не слышал³⁰⁸. Легко можно представить, какой эффект они производили там на читателей или слушателей и какие религиозные представления зарождались в их головах, никак не подготовленных для этого. Здесь необходимость знания греческой культуры отходит уже на задний план, уступая место ничем не сдерживаемой фантазии, которая питалась далеко не философскими идеями и образами. Удаляясь от учений ранних философствующих *гностиков* и все более эти учения мифологизируя³⁰⁹, хотя, как правило, и сохраняя нетронутым

к истине. <...> Одни вводят другого Отца, кроме Творца (*alterum introducentes praeter Demiurgum Patrem*); другие же говорят, что мир и его сущность (*substantiam ejus*) были созданы какими-то ангелами (*ab angelis quibusdam*); третьи (*alii*) утверждают, что (эта сущность), совершенно отделенная от Того, кого они считают своим Отцом, расцвела сама по себе и была рождена из себя самой (*a semetipsa floruisse et esse ex se natam*); еще одни (говорят), что она возникла в результате падения и незнания (*de labe et ignorantia*) в той области, которую содержит (их) Отец; другие же открыто отрицают пришествие Господа, не признавая его воплощения (*incarnationem ejus*); еще одни, не зная домостроительства (*dispensationem*) Девы, говорят, что он родился от Иосифа; некоторые же говорят, что ни их душа, ни тело не смогут получить вечной жизни, но только «внутренний человек», которого они отождествляют со своим умом (*sensus = νοῦς*) и который, в чем они уверены, один способен подняться до Совершенства» (*ascendere ad perfectum, scil. к непознаваемому Отцу; см. выше: примеч. 92, 93 и ниже: примеч. 946*); другие же, принимая спасение души (*anima salvata*), считают, что их тело не может быть спасено Богом...» (*Adv. haer. V. 19. 2*).

³⁰⁸ О поздней истории гностических учений мы почти ничего не знаем, и уже несколько десятилетий назад Клаус Кошорке обозначил эту тему как *Desiderata der Gnosisforschung*, сделав первый шаг в этом направлении и дав подборку греческих, преимущественно антивалентинианских, пассажей IV–VII вв., сохранных ересиологами: Koschorke, 1981.

³⁰⁹ Задолго до открытия текстов из Наг Хаммади Роберт Кейси так пронизательно описал эту эволюцию: если, например, стоики видели за бесхитростными старыми мифами символы философской истины, то первые гностики изобретали свои мифы, чтобы подогнать их под свою философию; их позднейшие эпигоны, вроде автора «Пистис Софии» (см. ниже: примеч. 1057) «forgot, or neglected, the philosophy of their masters and elaborated *only the mythological elements* in their theology. Since they were *men of feeble abilities* they only made bad myths into worse ones, and obscured the philosophic meaning which really symbolized in the earlier forms of the stores, stiff and artificial though they were» (Casey, 1930, 276; курсив мой. — *A. X.*). В то же время и при таком же почти полном отсутствии оригинальных гностических сочинений Френсис К. Бёркит подчеркнул, что гностические документы распадаются на два класса: «There is a Gnosticism which is mainly a philosophy, and there is a Gnosticism which is mainly a mythology. In the first class the terms are mainly Greek, in the second class the terms are largely pseudo-Hebraic, akin to the names used in Magic» (Burkitt, 1932, 40); в ответе на вопрос о том, какой из видов учения является первоначальным, у него не было сомнения: «... I regard the more or less philosophical Gnosticism — that is to say, Valentinus — as original and the mythological Gnosticism as on the whole derivative and degenerate» (*ibid.* 40–41); ср., однако, эволюцию в обратном направлении у Ганса Йонаса: «von der Mythologie zur mystischen Philosophie» (Jonas, 1964), тезис, которому последовал Шенке: «...the movement which we call “gnosis” and which was *in the beginning religiously and mythologically oriented* shape in small communities and sects. Only later and secondarily was there felt a tendency, more or less conscious» but relatively strong, to draw gnosis from the sphere of religions *into the sphere of philosophy...*» (Schenke, 1983, 82; курсив мой. — *A. X.*). — Я убежден, что верным является ответ Бёркита, но первичность одних, а именно философских (философизирующих) гностических сочинений, написанных теми, кто был причастен к греческой культуре, и первоначально предназначенных для такой же аудитории (см. выше: примеч. 25), и вторичность других, т. е. сильно мифологизированных

ядро первоначального мифа, носители такого (можно сказать, вульгарного) *гносиса* двигались, скорее, в сторону воинствующего *эзотеризма*, где, наряду с претензией на исключительность³¹⁰, важным для них становится уже не столько сама суть учения, сколько то, что эта суть, выраженная темным языком, должна быть скрыта от непосвященных³¹¹...

Пока свидетельства церковных ересиологов оставались нашим единственным источником, всегда приходилось считаться с тем, что в своем полемическом запале они могли сгущать краски или просто искажать положение дел. Теперь же, после открытия и введения в научный оборот большого количества подлинных гностических сочинений, мы можем судить о положении дел по собственным высказываниям этих «еретиков» и вносить коррективы (по крайней мере, по отдельным вопросам) в свидетельства полемистов. Таким образом, *внутренняя* жизнь этих «с точки зрения церковных христиан» маргиналов, их религиозные чувства и представления, их вера постепенно начинают облекаться для нас в плоть и кровь.

Здесь были рассмотрены, конечно, далеко не все проблемы, с которыми сталкиваются исследователи этой темы, но, надеюсь, важнейшие. Прежде, чем перейти к анализу свидетельств, относящихся к понятию «гностики», остановимся на некоторых частных вопросах, возникающих при исследовании гностических текстов.

сочинений («incroyablement compliqués, obscurs, fantastiques»: Pétrement, 1984, 34; ср. ниже в примеч. 570 точку зрения Маркшиса), вышедших из-под пера весьма непритязательных авторов и рассчитанных на такого же читателя, не мешали им впоследствии сосуществовать в одном и том же религиозно-культурном пространстве и в одно и то же время: я имею в виду прежде всего весьма пестрый с точки зрения религиозной принадлежности и происхождения набор сочинений, составляющих библиотеки из Наг Хаммади (см. ниже главу 3); см. также ниже: примеч. 1201.

³¹⁰ Уже Плотин удивительно точно подметил, какой серьезный психологический сдвиг мог происходить в сознании тех людей, которые, будучи к этому не готовы, сталкивались с утверждениями о своей избранности или т. п.: «Неразумные люди, неожиданно слыша такие, например, слова: “Ты будешь лучше всех — не только людей, но и богов”, начинают (в это) верить, ибо велика у людей дерзость. И вот если сначала скромный, посредственный и не очень образованный человек слышит: “Ты — дитя Бога, а остальные, которых ты видишь, такими не являются, <...> ты лучше даже неба, и тебе для этого вовсе не надо трудиться”» (πείθονται δὲ ἄνθρωποι ἀνόητοι τοῖς τοιοῦτοις τῶν λόγων ἐξαίφνης ἀκούοντες ὡς σὺ εἶη βελτίων πάντων οὐ μόνον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ θεῶν — πολλὴ γὰρ ἐν ἀνθρώποις ἡ αὐθάδεια — καὶ ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνὴρ, εἰ ἀκούσειε: σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ' ἄλλοι, οὓς ἐθαύμαζες, οὐ παῖδες <...> σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας: *Enn. II. 9. 9* (52–59)).

³¹¹ Именно отсюда постоянные, лишенные, на мой взгляд, какой бы то ни было искренности призывы-заклинания, доходящие при этом почти до иступления, никому не передавать этого тайного учения. Так, в позднем гностическом трактате Иисус говорит ученикам: «Эти таинства (μυστήριον), которые я (препо)дам вам, сберегайте их и не передавайте их никому, кроме только того, кто их достоин. Не передавайте их ни отцу, ни матери, ни брату, ни сестре, ни родственнику; ни за еду, ни за питье, ни за женщину, ни за золото, ни за серебро, ни вообще за что-то в этом мире (κόσμος)» и так до бесконечности (2*КнИей* 43 (100. 8 сл.); *CodBruc* 1). — Впрочем, призывы держать учение в тайне (выраженные похожими словами, но без раздражающего многословия) встречаются и в ранних гностических сочинениях; см., например, слова Спасителя, обращенные к Иоанну: «Да будет проклят всякий, кто передаст эти (учения постороннему) или за дары, или за еду, или за питье, или за одежду, или за что-либо подобное» (*АнИн* 76. 10–15 (*BG* 2)); ср. ниже: *АнокТемп* 73. 14–21. — Не последнюю роль, очевидно, при этом играло и то, что чем более укреплялась и распространялась свое влияние Церковь, тем небезопаснее становилось (пусть даже и не на виду) придерживать таких религиозных убеждений.

ЕЩЕ РАЗ ОБ АПОФАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ ГНОСТИКОВ

Суть так называемого *апофатического* (или отрицательного, ἀποφατικός) богословия на примере сочинений отцов Церкви IV и следующих веков русский христианский мыслитель середины XX в. определил так:

Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть <...> а в том, что Он не есть³¹². Путь этот состоит из последовательных отрицаний. <...> Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть...³¹³

К этому едва ли можно что-то добавить, но утверждение о том, что «греческие отцы в познании Бога пошли *путем отрицаний*» (via negativa)³¹⁴, требует, — особенно после введения во второй половине XX в. в научный оборот подлинных гностических текстов, — немаловажного пояснения: вслед за теми

³¹²Ср.: ...οὐ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν (Ps-Dion., *Hier.* II. 3 (Heil, 12. 16–17 = PG 3, 140D)).

³¹³Лосский, 1972, 134 (оригинал по-французски в 1944 г.); публикация этой работы по-русски стала событием для всех, кто так или иначе занимался христианским богословием.

³¹⁴Апофатическое богословие у одного и того же автора могло сопутствовать богословие *катафатическое* (καταφατικός) т. е. положительное, в котором Богу даются различные положительные характеристики; это противопоставление — а точнее, взаимодополняемость двух способов размышлений о Боге (причем апофатический путь рассматривается как высший) — нашло свое полное выражение у Псевдо-Дионисия Ареопагита (очевидно, рубеж V–VI вв., не ранее); этот глубоко платонизирующий христианский мистик, начав с «положительного» богословия (ἡ καταφατικὴ θεολογία), объясняющего Бога при помощи таких почерпнутых из чувственного мира образов (αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνομία), как благо, сущий, жизнь, премудрость, сила (ἀγαθός, ὁ ὢν, ζωή, σοφία, δύναμις; *Myst.* 3 (Heil, 146. 1 сл. = PG 3, 1033A); ср. ниже: примеч. 376 о катафатических определениях Феофила), завершает богословием «отрицательным»: «Так вот, мы говорим, что причина всего (ἡ πάντων αἰτία, scil. Бог), находящаяся выше всего (ὑπὲρ πάντα), является не бессущностной (οὐτε ἀνούσιος), не безжизненной (οὐτε ἄζωος), не неразумной (οὐτε ἄλογος), не лишенной ума (οὐτε ἄνοους), не тело (οὐδὲ σῶμά ἐστιν), не имеет (эта причина) ни облика (οὐτε σχῆμα), ни вида (οὐτε εἶδος), ни качества (οὐτε ποιότητα), ни количества (ἢ ποσότητα), ни объема (ἢ ὄγκον), не находится она в (каком-то определенном) месте (οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστίν), ее не видно (οὐτε ὁράται), не доступна она осознанию (οὐτε ἐλαφὴν αἰσθητὴν ἔχει), ее нельзя почувствовать, она не чувственная (οὐδὲ αἰσθάνεται, οὐτε αἰσθητὴ ἐστίν), нет в ней беспорядка и возмущения (οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει καὶ παρατήν), не обременена она материальными страстями (ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν), она не бессильна из-за того, что ей сопутствуют какие-то чувственные проявления (οὐτε ὀδύναμις ἐστίν αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν), нет у нее ни недостатка в свете (οὐτε ἔνδεια ἐστὶ φῶς), ни изменения (οὐδὲ ἀλλοίωσιν), ни тлена (ἢ φθοράν), ни разделения (ἢ μερισμόν), ни лишения (ἢ στέρησιν), ни течения (ρεῖσιν), ни чего-либо другого из чувственного (τῶν αἰσθητῶν) нет (у нее) и не имеет она»; далее автор только усиливает отрицания: Первопричина — не душа (ψυχή), не ум (νοῦς), не разум (λόγος) и не мысль (νόησις), о ней нельзя сказать и нельзя постичь умом (οὐδὲ λέγεται, οὐτε νοεῖται), она не число (οὐτε ἀριθμός), не порядок (οὐτε τάξις), не величие и не малость (οὐτε μέγεθος, οὐτε μικρότης), не равенство и не неравенство (οὐτε ἰσότης, οὐτε ἀνισότης), не подобие и не неподобие (οὐτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης), она не стоит (οὐτε ἕστηκεν), не движется (οὐτε κινεῖται) и не покоится (οὐτε ἤσυχίαν ἄγει), не имеет она силы и силой не является (οὐτε ἔχει δύναμιν, οὐτε δύναμις ἐστίν), она не свет (οὐτε φῶς), она не живет и не является жизнью (οὐτε ζῆ, οὐτε ζωή ἐστίν), она не сущность, не вечность, не время (οὐτε οὐσία ἐστίν, οὐτε αἰών, οὐτε χρόνος), <...> не знание и не истина (οὐτε ἐπιστήμη, οὐτε ἀλήθεια), не царство и не премудрость (οὐτε βασιλεία, οὐτε σοφία), она не единое, не единство, не божественность и не благо (οὐτε ἔν, οὐτε ἐνότης, οὐτε θεότης ἢ ἀγαθότης), <...> она не что-то из несуществующих и не что-то из сущих (οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν) и т. д. (*Myst.* 4–5 (Heil, 148. 1 сл. = с незначительными разночтениями: PG 3, 1040D сл.)).

гностиками II в., которые, хорошо понимая, что понятийный аппарат ветхо- и новозаветных текстов не может передать все оттенки их богословия, стали творчески перерабатывать наследие Платона³¹⁵ (а точнее, богословие возрождавшего в первые века н. э. платонизма³¹⁶) и приспособливать его к своему христианству³¹⁷.

³¹⁵ Вспомним, что Платон описывал верховное божество в категориях отрицательного богословия; так, рассуждая, например, о «Едином» (τὸ ἓν), он подводит итог своим размышлениям такими словами: «Итак, нельзя ни назвать его, ни говорить о нем, ни высказать мнения, ни познать; ничто из сущего не может его почувствовать» (οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται: *Parm.* 142A); ср.: *Tim.* 28C. — Подробно о роли, которую сыграл диалог «Парменид» в развитии всего последующего «отрицательного» богословия, см.: Dodds, 1928, Mortley, 1986, passim; Turner–Corrigan 2010 и 2011; о влиянии «Тимея» (прежде всего 28C): Nock, 1962; Wlosok, 1960, 252–256 (Exkurs V: Zur Auslegungsgeschichte von *Tim.* 28C).

³¹⁶ Уже в первой половине I в. н. э. Филон Александрийский, аллегорически толкуя библейские книги, при объяснении природы иудейского Бога пользовался исключительно (стоическо-платоническим) языком: Бог — это «деятельная причина» (τὸ δραστήριον αἴτιον), «чистейший Ум» (νοῦς εἰληκρινέστατος), который «превосходит и добродетель, и знание, и само благо, и саму красоту» (κρείττων ἢ ἀρετὴ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν: *Opif. mund.* 8); ср.: «Бог же не нуждался ни в чем из того, что связано с тварным» (ὁ δὲ θεός <...> οὐδενὸς ἐδεήθη τῶν τοῖς γεννήμασι προσόντων: *Quod Deus imm.* 56); о невозможности выразить Бога словами и постичь его (τὸ ὄν ἀρρητὸν ἐστὶν <...> ἀπερίνοητον καὶ ἀκατάληπτον): id., *Mut. nom.* 14–15. — При этом даже ставился вопрос: «whether Philo is responsible for introducing the notion of an “unknowable” God into Greek thought», под «греческой мыслью» имея в виду последующие средний платонизм и неоплатоников (Dillon, 1977, 155). И действительно, спустя столетие Алкиной (в защиту именно этого авторства, а не Альбина, см., например: Dillon, 1995) говорит о том, что высшее божество «невыразимо, совершенно само в себе, т. е. ни в чем не нуждается, вечносовершенно...» (ἀρρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής...) и что приблизиться к его пониманию можно лишь «путем отказа» (κατὰ ἀφαίρεσιν) понимать его в категориях того или иного качества (οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά <...> οὔτε κοκόν <...> οὔτε ἀγαθόν etc.: *Didasc.* 10. 2–5; при этом у нас нет свидетельств тому, что платоники первых веков н. э. читали Филона: Dillon, 1977, 155; в пользу их знакомства с Филоном см., однако: Wolfson, 1952, 115–116, примеч. 10). Примерно в то же время неопифагорействующий платоник Нумений, ссылаясь на Платона, утверждал, что «Первый ум (scil. Бог), которого называют Самосущий, совершенно непознаваем для людей (τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτόν, παντάπασιν ἀγνοούμενον παρ' αὐτοῖς: *Fr.* 17 (Petty, 28. 2 сл.)). Тем же языком выражали свои представления о высшем боге и авторы герметических сочинений (III–IV вв.). Многочисленные образцы подобного богословия в первые века новой эры за пределами христианства (герметизм, средний платонизм и т. д.) см.: Festugière, 1954, 4, 92 сл.; Lilla, 1971, 212–226. — Не забудем, что и латиноязычные авторы этого времени (например, Апулей) были уже вполне вооружены платоновской апофатической терминологией, переведенной с греческого (см. ниже: примеч. 318, 334, 355). — Одним словом, поздний анонимный платоник (не ранее начала VI в.) нисколько не преувеличивал, когда да утверждал, что «все» (πάντας γὰρ ἀνθρώπους) хотели «почерпнуть из философии Платона как из некоего источника» (ὥσπερ ἐκ πινος πηγῆς ἀρῶσασθαι: *Proleg. ad phil. Plat.*, Praef.), — и эти «все» черпали прежде всего из его богословия; так, по словам современного исследователя, «the main feature which characterise the Middle Platonic period can be described as the rediscovery of the Plato who offered a path to *theologia*» (Carabine, 1995, 35); о среднем платонизме см. ставшую стандартной книгу: Dillon, 1977.

³¹⁷ Обращенный из платоников Иустин продолжал применять (ок. 160 г.) к Богу характеристики, бывшие в ходу в среднем платонизме; так, для него Бог «это то, что вечно пребывает одним и тем же» (τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ἀσάτους αἰεὶ ἔχον, scil. «неизменным»); ср. ниже: примеч. 388, 401) и всему другому является причиной (αἴτιον)» (*Dial.* 3. 5); см. ниже: примеч. 432, а также в примеч. 420 цитату из *Dial.* 4. 1; подробно о среднем платонизме Иустина см.: Andresen, 1952. О том, что Бога можно постичь лишь путем последовательных отрицаний, не раз говорил позднее и церковный христианин Климент Александрийский, на которого безусловное влияние оказало не только учение Филона (и платонизма вообще) о неприменимости к Богу никаких качеств «тварного» мира (см. пред. примеч.), но и, конечно, богословие христианских гностиков середины II в., с которыми он разносторонне полемизировал. Так, согласно Клименту, Бог может быть познан «не через то, что он есть, а через то, чем он не является», потому что он «выше всякого места, времени, названия и мысли» (... οὐχ ὅ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστὶ γινώσκοντες <...> ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως: *Strom.* V. 71. 3, 5); по его словам, «даже если мы даем ему (αὐτὸ = Первоначалу) какие-то имена, не верно называя его или Единое, или Благо, или Ум, или Сущее, или Отец, или Бог, или Демург, или Господь (οὐ κύριος καλοῦντες ἦτοι ἐν ἡ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον) <...>, то пользуемся (этими) хорошими названиями вследствие затруднения (ὅτι δὲ ἀπορίας,

И в самом деле, именно из-под пера гностических христиан, — правда, довольно рано оказавшимися маргиналами, неуклонно вытесняемыми Церковью с магистрального пути развития христианства, — вышли самые ранние из известных нам развернутые образцы *христианского* «отрицательного» богословия³¹⁸. Об этом надежно свидетельствуют уже ранние церковные ересиологи³¹⁹.

Так, например, Ириней хорошо знал, что представление об абсолютной трансцендентности и непознаваемости Бога было неотъемлемой частью учения валентиниан³²⁰, выразивших его в тех же терминах, которые займут центральное место в апофатике церковных богословов последующих веков³²¹. По его словам, последователи валентинианина Птолема

чтобы (именно) в них мысль имела опору, а не блуждала вокруг других (названий); ибо ни одно из них не раскрывает (οὐ <...> μὴντικόν) (подлинной природы) Бога» (ibid. V. 82. 1–2). О невозможности для человеческой природы постичь Бога говорит и Ориген в своей полемике с язычником Цельсом: «...все, что мы знаем, — ниже Бога (ἐλάττωα ἐστὶ τοῦ Θεοῦ) <...> ничего нет у Бога из того, что мы знаем, ибо он выше всего того (κρείττονα γάρ ἐστι πάντων), о чем может узнать не только человеческая природа, но даже и пребывающие с Богом, превосходящие эту (природу, т. е. ангелы)» (οὐ μόνη ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτὴν τὰ προσόντα τῷ Θεῷ: *Cels.* VI. 62).

³¹⁸ Уверенность в том, что апофатический способ описания природы Бога в первые века н. э. был обычным среди платонизирующих философов, современный исследователь, который рассматривает проблему в более широком, нежели Лосский, контексте, сделал предметом сравнения языческое (платоническое) и христианское (гностическое) богословие, выразил так: «From ancient times to the present philosophers have commonly maintained that there exists one or more divine realities which are too perfect for human intelligence to apprehend and which therefore can only be the objects of a negative theology — that is a theology expressing not what a divine nature is but what it is not» (Hancock, 1992, 167); ср.: Kenney, 2000, 260, где автор утверждает, что «roots (апофатического богословия) go back at least as far as Parmenides»; основательное исследование проблем возникновения и развития «отрицательного» богословия «within the context of the whole Greek concept of thought» (I, 7), начиная с Платона, см.: Mortley, 1986. — К этому лишь добавлю, что философы, а вслед за ними и философизирующие гностики, отстаивая подобное богословие, возражали не в последнюю очередь против вулгарного антропоморфного представления о боге (или, точнее, о Боге); о том, что такое представление, отраженное в ветхозаветных книгах, годится лишь «для наставления многих» (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν), те же, кто «может общаться с умными и бестелесными природами, не сравнивают Сущее ни с какими тварными образами, отказав ему в каком бы то ни было качестве (νοηταῖς καὶ ἄσωματοις φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι οὐδεμιᾶ τῶν γεγονότων ιδέα παραβάλλουσι τὸ ὄν ἀλλ' ἐκβίβασαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος), см.: Philo, *Quod Deus imm.* 54–55; также и Климент возражает «большинству» (πλείστοι τῶν ἀνθρώπων), которое наделяет бога антропоморфными характеристиками (*Strom.* V. 68. 1–3); ср. ниже: Бог «не имеет облика (μορφῆ) человека...» (*БлЕвг* 72. 3 сл.). — Противопоставление «многих» (πολλοί), которым недоступно подлинное понимание, «более тонким» (κομψότεροι), т. е. «немногим», находим уже у Платона (*Res.* 505B), а страстный платоник Апулей, цитируя расхожее в его время место из *Tim.* 28C, еще более усиливает это противопоставление, заменяя πάντας оригинала на πολλούς (multos: *Plat. dogm.* I. 5), тем самым стараясь подчеркнуть, что истинное понимание природы Бога возможно лишь для «немногих», исповедующих философию Платона; опираясь на *Tim* 28C, Климент толкует библейский пассаж (*Исх* 20. 21) противопоставляя тех, кто способен постичь Бога (зд. Моисей), «незнанию большинства» (ἢ τῶν πολλῶν <...> ἄγνοια: *Strom.* V. 78. 1–3); подробно: Mortley, 1972, 589–590. Ср. также выше: примеч. 2, 3, 84. — Гностики, которых ересиологи не раз уличали в том, что они проповедуют два учения — одно для «большинства», а другое для «избранных» (ср. выше: примеч. 282–283), излагая свое апофатическое богословие имели, вероятно, еще в виду и полемике с церковными христианами, не допускавшими, в отличие от них, существования иного (высшего) Бога, кроме ветхозаветного Творца.

³¹⁹ О том, что ересиологи цитировали из сочинений оппонентов далеко не все, а лишь то, что считали важным для полемики, см. ниже: примеч. 388.

³²⁰ О платонизме Валентина и его последователей см. выше: примеч. 58.

³²¹ Об отношении Ириней к поискам гностиками ответа на вопрос о природе высшего Бога см. выше: примеч. 21.

говорят, что в *невидимых и невыразимых никаким именем* высотах находится некий *совершенный, предсуществующий эон*³²², называют же они его *Праначалом, Пратцом и Глубиной*; он, *невместимый и невидимый, вечный и нерожденный*, пребывает в молчании и в великом покое в *бесконечных зонах*³²³.

Учение Василида, как его излагает спустя несколько поколений Ипполит, являет нам уже высоко развитое апофатическое богословие, еще не известное церковным авторам:

³²⁴В начале всего было *ничто*, но это *ничто* не было чем-то из того, что существует, но было абсолютным *ничто*; и к этому *ничто* даже не применим глагол

³²² Понятие αἰών в гностических текстах заключает в себе не только значение «вечность», противопоставленное «времени» (χρόνος), но прежде всего несет пространственные коннотации: это занебесные области, где обитают «вечные» сущности, являющиеся, в конечном счете, персонификациями всевозможных положительных качеств, которые до поры до времени имплицитно присутствуют в высшем Боге и составляют его Плерому, т. е. «невидимый, совершенный духовный мир», противопоставленный κένωμα, «пустоте» в значении «материальный и несовершенный мир»; см., например, толкование Гераклеоном слов: «все (πάντα) через него возникло» (*Ин* 1. 3), который, по словам Оригена, «понял это “все” (только) как мир и все, что в нем находится, при этом исключая из “всего” (ἐκκλείοντα τῶν πάντων) то, что отлично от мира и от находящегося в нем» (τὰ τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ διαφέροντα, scil. все трансцендентное; ср. ниже: примеч. 955, 966 о противопоставлении κόσμος и ὑπερκόσμος у василидиан); Гераклеон также утверждает, что «ни эон, ни то, что в этом эоне, не возникло через Логос» (οὐ τὸν αἰῶνα ἢ τὰ ἐν τῷ αἰῶνι γεγόμενα διὰ τοῦ λόγου), а возникло до него (πρὸ τοῦ λόγου: Orig., *Comm. Joh.* II. 14 (100); подробный комментарий к этому фрагменту Гераклеона см.: Wucherpfennig, 2002, 109 сл.). Ср. противопоставленные этому миру (κόσμος) тридцать *зонов* валентинианской системы, «безмолвствующих и непознаваемых, которые являются невидимой и духовной Плеромой» (οἱ σεσητημένοι καὶ μὴ γινωσκόμενοι: τοῦτο τὸ ἄρατον καὶ πνευματικὸν κατ’ αὐτοῦς Πληρομῆ: Iren., *Adv. haer.* I. 1. 3); ср.: «Каждый из зонов является именем, (т. е. назван по имени) каждой добродетели (ἀρετῆ) и каждой силы Отца, который существует во многих именах <...>. Отец — единственный, но неисчислимый в своих добродетелях и именах» (*ТрехТр* 73. 7 сл. (*NHC* I. 5)). — Иринея, полемизируя с валентинианами, подчеркивает, что они, рассуждая об эонах и ссылаясь при этом на Павла (ср.: ... τοῦ αἰῶνος τῶν αἰῶνων в *Ефес* 3. 21), всегда имеют в виду не «вечность», а «этаки» Плеромы, и везде, «где только встречается слово “век или века” (αἰὼν ἢ αἰῶνες), они хотят видеть отсылку именно к этим» пространственным реалиям (*Adv. haer.* I. 3. 1 = Eriph., *Pan.* 31. 14. 4–5). — О термине αἰών см.: Owen, 1936 с исчерпывающим для того времени собранием (в том числе и гностических) примеров.

³²³ λέγουσιν γὰρ τινα εἶναι ἐν ἁοράτοις καὶ ἀκατανομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προῦντα: τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν ὑπάρχοντα δ’ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἁοράτον, αἰδιὸν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγόμενα ἐν ἀπειροῖς αἰῶσι (*Adv. haer.* I. 1. 1 = Eriph., *Pan.* 31. 10. 5). Здесь речь идет об *апофатических* определениях, к которым не прилагается никакого определяемого: Бог — *ничто* неместимое, вечное, нерожденное и т. п., а не как в *катафатике*: Бог неместим в *своей славе*, непостижим в *своем величии* и т. п., т. е. «Бог — это слава, величие и т. п. par excellence (ср. ниже: примеч. 351, 369, 376). — Заметим, что богословие Птолемея отличалось от богословия самого Валентина, который, по свидетельству Иринея, учил, что изначально была Диада (δύαξ), состоящая из «Неизреченного (ἄρητος) и Молчания (σιγή)» (*Adv. haer.* I. 11. 1; гендиадис, т. е. из «молчашего Неизреченного»); см. также *ВалУч* 22. 23–27 (*NHC* XI. 2). Диада, где говорится о том, что Бог, хотя и «был Монадой», «обитает в Диаде ([ῥῆ τ.λ.]γας) и в паре, а пара его — это Молчание (τσιγн). Ипполит, утверждая, что «и Валентин, и Гераклеон, и Птолемей» являются «учениками Пифагора и Платона», так кратко описывает апофатическое богословие «валентинианской школы»: «Ведь началом всего у них является *монада*, нерожденная, нетленная, непостижимая, которую невозможно представить (даже) в мыслях, полная жизненных сил и причина возникновения всего того, что возникло, называется же у них вышнестоянная монада Отцом» (καὶ γὰρ τοῦτο(ις) ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονὰς ἀγέννητος, ἄφρατος ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων καλεῖται δὲ ὑπ’ αὐτῶ(ν) ἢ προεπιρμημένη μονὰς Πατῆρ: *Ref.* VI. 29. 1–2); далее он так передает учение Валентина: в начале «не было ничего рожденного, а был только нерожденный Отец; не имеющий ни места, ни времени, ни советника, не было никакой другой сущности, о которой можно было думать в привычных категориях; но (Отец) был один, пребывая в тишине и покоясь сам в себе, — монада» (ἦν <μέν> γε ὅλος <...> γεν<v>ητόν οὐδέν, Πατῆρ δὲ ἦν μόνος, ἀγέννητος, οὐ τόπον ἔχων, οὐ χρόνον, οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τινα κατ’ οὐδένα τῶν τῶπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν ἀλλὰ ἦν μόνος, ἡρεμῶν <...> καὶ ἀναπαύομενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονὰς: *ibid.* VI. 29. 5).

³²⁴ Нижеследующее представляет собой частично цитату, а частично пересказ (из-за трудности кратко перевести суть мысли); об этом апофатическом описании ср. высказывание современного

было; ничто даже нельзя назвать невыразимым, потому что оно выше всякого названия; должно только умом, но не при помощи названий, постигать, непостижимым образом, особенности называемых вещей, ибо сходство названий создает беспорядок и неправильное понимание <...> Итак, поскольку было ничто, не материя, не сущность, не бесушностное, не простое, не составное, не непостижимое умом, не нечувствуемое, не человек, не ангел, не бог, не вообще что-то из того, что можно назвать или воспринять чувством или мыслями...³²⁵

Дошедшие на коптском языке в переводах с греческого сочинения, принадлежащие различным течениям внутри (и около) гностицизма, дали нам в руки новые образцы апофатического богословия³²⁶, причем гораздо более развернутые, чем те, что сохранили свидетельства ересиологов. Эти тексты позволяют теперь утверждать, что именно гностики стояли у истоков христианского апофатического богословия. Убедимся в этом на примере комментированных переводов некоторых из этих сочинений, сделав прежде всего оговорку: предметом этой заметки является не собственно богословие, а лишь терминологический (с точки зрения влияния на эту терминологию современного ей платонизма) анализ текстов и попытка поместить этот круг понятий в религиозно-философский контекст, их породивший³²⁷.

исследователя: «Perhaps the most hyperbolic assertion of divine ineffability in Greek literature» (Edwards, 2011, 189); подробнее о системе Василида в изложении Ипполита см. ниже: примеч. 952 сл.

³²⁵ ἦν, φησί, ποτέ <ᾗν> ἦν οὐδέν ἄλλ' οὐδὲ τὸ οὐδέν ἦν τι τῶν ὄντων <...> ἦν ὅλας οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημαίνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησί], ὅτι ἦν ὅλας οὐδέν. ἔστι δέ, φησί, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον <...> «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον <...> ἀλλ' ἔστι, φησί, «κῦπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου» (Ефес 1. 21) <...> ἀλλ' δὴ <δει> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὀν)όμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν· ἢ γὰρ ὁμωνυμία ταραχῆν, <φησί>, ἐμπλετοίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκρωμένοις <...> ἐπεὶ οὖν οὐδέν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύμβητον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλας τι ὀνομαζομένου ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένου ἢ νοητῶν πραγμάτων... (Ref: VII. 20. 2–4; 21. 1). Ср.: «These teachings bear a strange resemblance to Plato's Parmenides» (Mortley, 1986, II, 28). — Справедливости ради замечу, что далеко не все исследователи считают принадлежность этого учения самому Василиду бесспорной; есть целый ряд и таких, кто убежден в том, что автор «Refutatio» изложил здесь взгляды не самого Василида, а его позднейших эпигонов; см. ниже: примеч. 1004. — О богословии Василида в интересующем нас аспекте см., например: Wolfson, 1957; Jufresa, 1981.

³²⁶ Замечу, что ко времени перевода этих сочинений (первая половина IV в.) у коптских переводчиков еще не было никаких навыков к передаче греческих философских терминов; поскольку библейские сочинения, ранее переведенные с греческого, были не богаты этими понятиями, то переводчики гностических и им подобных философизующих (например, герметических) текстов, изобилующих стоическо-платонической терминологией (своего рода *койне* той эпохи), вынуждены были взяться за весьма нелегкий труд пересадки на коптскую почву понятий и представлений, с которыми греки испокон веков были у себя дома; хотя они не были профессионалами (в отличие от переводчиков библейских текстов), с этой задачей в общем и целом они справились, но единая система передачи греческих философских понятий на коптский язык, тем не менее, так и не была выработана; сталкиваясь с серьезными трудностями адекватной передачи греческой философской терминологии средствами родного языка, к тому же не всегда правильно понимая смысл греческого оригинала, эти переводчики зачастую оставляли термины без перевода, рискуя при этом, что коптские читатели так и не смогут их понять; см., например, апофатическое описание высшего божества в платонизирующем (увь, сильно разрушенном) трактате *Аллог 47*. 9 сл. (*NHC XI*. 3), где такие термины, как ὑπαρξίς, οὐσία *ἀνούσιος (οὐσία εὐνήπτατοῦς), ἐνέργεια, ὑπόστασις и т. п., едва ли многое говорили тому, кто не был знаком с греческой философской культурой. — Для современного же исследователя эти греческие слова оказываются незаменимым инструментом при реконструкции понятийного аппарата утерянного греческого оригинала (ср., например, *Тракт (CodBr 2) passim*, где греческая терминология почти вся оставлена без перевода).

³²⁷ При этом, конечно, нельзя забывать о принципиальном отличии платонического и церковно-христианского взгляда на Бога и мир (высший Бог *благ*, и именно он сотворил *хороший* мир) от *credo*

Из трех предложенных ниже отрывков из гностических сочинений первый (*АпИн*), очевидно, самый древний, комментируется подробно; комментарий же к двум другим, не менее интересным (*ТрехТр* и *БлЕвз*), будет не столь полным по причине, что большая часть богословских реалий, повторяющихся (если не сказать почти одинаковых и различающихся лишь в мелочах) во всех трех сочинениях, уже объяснена при анализе *АпИн*.

«Апокриф Иоанна» (20. 19 сл. (BG 2))³²⁸

³²⁹(22. 2) «[Я пришел] чтобы научить тебя относительно того, что (сейчас) происходит, что было (5) и чему надлежит случиться³³⁰, чтобы ты [узнал] невидимое и видимое³³¹ <...>. Сказал (голос) мне³³²:

гностиков (высший Бог *благ*, но он не причастен к творению мира, который *плох*; за это творение ответственен низший и несовершенный Демиург). — Промежуточную позицию занимал Нумений (позже середины II в.), учивший, что высший Бог («первый Бог» по его определению) не причастен творению (οὐτε δημιουργεῖν ἐστὶ χρεὼν τὸν πρῶτον (θεόν)), но является отцом Демиурга (τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ <...> πατέρα): первый Бог свободен (ἄρῳν) от всяких дел, он царь, всем же управляет Бог-демиург» (τὸν δημιουργοῦντὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν) (Fr. 12 (Petty, 24. 2 сл.)); именно этот «дуализм» дал в свое время основания Эдуарду Нордену (Norden, 1913, 72–73) предполагать, что Нумений находился под влиянием гностических (валентинианских) идей (основательное опровержение: Dodds, 1963, 310 сл.). — Не забудем и об отличии собственно платонического представления о том, что «неизреченный Бог может быть постигнут только умом» (ἄρρητος δ' ἔστι καὶ τῆ νῶ μόνῳ ληπτός; Alc., *Didasc.* 10. 4; ср. θεατῆ νῶ; Plato, *Phaedr.* 247C), от убеждения христиан разных толков, будь то церковных или гностических, в том, что Бог может быть познан только через Христа (ср. выше в примеч. 13 цитату: Burkitt, 1932, 41); к этому добавлю лишь то, что, согласно гностикам, Христос сделал возможным познание не Бога-творца этого мира, а «неведомого Бога», который выше творца; согласно же церковным христианам, Христос сделал возможным познание именно Бога-творца, который был возведен уже ветхозаветными пророками; см. подробные рассуждения на эту тему у Ирины (*Adv. haer.* IV. 6. 1 сл.), полемизирующего с гностиками по поводу толкования *Мф* 11. 27. — Но, несмотря на эти различия, мы едва ли найдем какие-либо существенные терминологические расхождения между всеми этими религиозно-философскими направлениями мысли в описании природы *высшего Бога*. — Следующие в комментарии параллели я ограничиваю авторами II—III вв. (*платонизм* которых ни у кого не вызывает сомнения), т. е. свидетельствами современников гностических авторов, не приводя примеров апофатического (уже высоко развитого) богословия церковных авторов IV и сл. веков (например, полемизирующего с Платоном и платониками, но использующего все ту же платоническую терминологию Григория Богослова с его описанием Бога (τὸ θεῖον) как «беспредельного, бесконечного, не имеющего формы, неосязаемого, невидимого» (τὸ ἄτερον καὶ ἄριστον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφές καὶ ἀόρατον: *Orat.* 28. 7 (PG 36, 33B сл.)) и т. д.; исключением является Псевдо-Дионисий (см. выше: примеч. 314) как подведший итог всему долговому пути развития апофатического богословия, синтезировав языческую и христианскую традиции.

³²⁸ Это известное сейчас в четырех версиях сочинение (подробно см. ниже: примеч. 1068, 1133, 1134) принадлежит к тому религиозному течению, которое можно назвать *мифологическим гностицизмом*, об этом понятии см. ниже: примеч. 1182, а также Хосроев, 2014, 24, примеч. 63; 26, примеч. 76; 31–32, примеч. 93). — Перевод, сделанный по изданию: Waldstein–Wisse, 1995, следует тексту краткой версии *АпИн* (BG 2); лакуны, встречающиеся в этом пассаже, восстанавливаются при помощи текста других списков сочинения, и там, где восстановление не вызывает больших сомнений, я опускал квадратные скобки.

³²⁹ Апостолу Иоанну, от лица которого ведется рассказ, было видение, вслед за этим он слышит голос.

³³⁰ οὐπε]τισοοп αἰω πε[νταϰω]πε αἰω πετεω[φε ε]τερεϰ]ωωπε, «что происходит, что было и чему надлежит случиться», заставляет вспомнить вопрос валентинианина Феодота (Clem., *Exc. Theod.* 78. 2), в котором заключено все содержание *гносиса* (цитату см. выше в примеч. 72).

³³¹ За сочетанием *μη τῆν ἐροοῦ* <...> [неτῶ]ναῦ ἐροοῦ (plur.) стояло, конечно, греч. τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα; см., например: *Кол* 1. 16. — Речь в интересующем нас отрывке пойдет только о «невидимом».

³³² Нижеследующее богословие (по крайней мере, в своей терминологии) надежно свидетельствует о том, что платонические представления о Боге, выступающем у разных богословов то как «Единое» (τὸ ἕν), то как «Сущее» (τὸ ὄν), то как персонафицированное «Сущий» (ὁ ὄν; например, у Филона), стали к середине II в. общим местом (ср. ниже: примеч. 345) даже для тех, кто, как и автор *АпИн*,

«Монада (μονάς)³³³ — это единоначалие (μοναρχία)³³⁴, и нет никого, кто бы правил (ἄρχω) над ней³³⁵; она Бог и (20) Отец Всего³³⁶, святой, невиди-

предпочитал излагать свою религиозную систему не с помощью отвлеченных философских понятий, а с помощью вполне конкретных мифологических образов.

³³³ ΓΝ[Ο]ΜΑΣ сохранилось лишь в пространной версии (*АнИн* 2. 26 (*ННС* II. 1)). — В учении валентинианиана Птолема Бог также отождествляется с монадой (и вообще со всем тем, что связано с единичей и неделимостью); Ириней сохранил цитату из сочинения своего оппонента: «Есть (и было до того, как все возникло) некое Праначало, пранепостижимое, невыразимое, неназываемое, которое я называю Единичностью; с этой Единичностью сопребывает сила, которую я называю Единство; и это единство, и эта единичность, являясь одним, произвели (не производя) умное Начало всего, нерожденное и невидимое, которое язык называет Монадой; с этой Монадой сопребывает единосущная ей сила, которую я называю Одно...» (ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχή προαεννόητος, ἄρρητος τε καὶ ἀνανομάστος, ἦν ἐγὼ Μονότητα καλῶ. Ταύτη τῇ Μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἦν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω Ἐνότητα. Αὕτη ἡ Ἐνότης ἦ τε Μονότης, ἅτε ἐν οὐσα, προήκαντο μὴ προέμεναι Ἀρχὴν τῶν πάντων νοητῶν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἦν Ἀρχὴν ὁ λόγος Μονάδα καλεῖ. Ταύτη τῇ Μονάδι συνυπάρχει δύναμις, ἦν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἔν... *Adv. haer.* I. 11. 3). — Большую часть терминов этого пассажи трудно адекватно передать по-русски, и такое же неудобство испытывал и латинский переводчик Ириней, оставив проагче, проаенноетос, monotes, henotes, monas, arche, hen без перевода; о трудности перевода гностических терминов с греческого (de Graeco interpretatio) на латынь говорил и Тертуллиан, признавая, что из-за невозможности адекватно их передать он был вынужден оставлять в латинском тексте греческие слова (*Adv. Val.* 6. 1–2). — О Боге, который «по своей простоте является монадой», учит и Филон (κατὰ τὴν μόνωσιν μονάδι ὄντι <...> θεῶ: *Her.* 183; о том, что единственным определением, применимым к Богу, является «одно» (= единое) и «единица» (τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἔν καὶ τὴν μονάδα...), см.: *id.*, *Leg. All.* II. 3), хотя в другом месте он утверждает, что Сущее (τὸ ὄν = Бог) «и лучше блага, и чище единицы, и предшествует монаде» (ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἔστι, καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχιγενέστερον: *Vit. cont.* 2); о том, что монада не терпит ни прибавления, ни убавления и является образом Бога см.: *Her.* 187 (μονάς δὲ οὐτε προσθήκη οὔτε ἀφαιρέσειν δέχουσαι πέρυκεν, εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ). С этим согласен и Климент: «Один Бог, и в то же время он за пределами единицы и выше самой монады» (ἔν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα: *Paed.* I. 71. 1); ср.: «непознаваемая монада» (μονας ετομακταγνωστος) в *Тракт* 2 (229. 5–6 (*CodBr* 2)); «невыразимая монада» (ἡμονας πῆνατῶαχε) во *2СлСиф* (51. 15–16 (*ННС* VII. 2)); «Отецская монада» (πατρική μονάς) в «Халдейских оракулах» (Fr. 11 (Majercik, 52)); вопрос о том, зависел ли автор этого (написанного гекзаметром и довольно темного, дошедшего в жалких фрагментах) философизирующего в духе среднего платонизма сочинения от Нумения или наоборот, или оба пользовались одинаковыми источниками (обзор см.: Majercik, 3, примеч. 11), остается пока открытым. См. также ниже: примеч. 335.

³³⁴ Ср. молитву из гностического трактата, обращенную к «Отцу всех отцов» (ππουτε ππουτε ππ), и т. д., в которой он назван «единственным единоначальником» (πποναρχης ναγααα): *Тракт* 17 (*CodBr* 2; MacDermot, 259. 21–22). — Очевидно, что за этим представлением о единоначалии, единовластии или т. п. скрывается образ, восходящий к Платону, у которого речь идет о Боге как «царе всего» (τὸν πάντων βασιλέα: *Epist.* II. 312E); ср. у Филона: «...великий и единственный царь Бог» (ὁ μέγας καὶ μόνος βασιλεὺς θεός: *Migr. Abr.* 146) или «первый и единственный царь всех и вся — Бог» (πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς ὁ θεός ἐστι: *Post. Cain.* 101); образ получил развитие у Апулея, который, защищаясь против обвинений в магии и называя себя членом Platonica familia, также говорит о Боге как о царе (basileus), который является totius gerum naturae causa et ratio et origo initialis...; см. подробно: Mortley, 1972; см. также: «первый Бог — царь (βασιλεὺς)» (Numenius, Fr. 12; цитату см. выше: примеч. 327); «прославлять великого царя (запредельных областей)» (ὄμνεῖν <...> τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα: Plot., *Enn.* II. 9. 9 (33–34)); не забудем и о названии трактата περὶ μοναρχίας, который долгое время приписывался Иустину. — Впрочем, сочетание ὁ μόνος βασιλεὺς применительно к Богу находим и за пределами платонической традиции (см., например, молитву в *2Макк* 1. 24).

³³⁵ «Монада», хотя и стоит с артиклем ж.р., воспринималась переводчиком как суш. м. р. «Бог», о чем свидетельствует сочетание εχωα, букв. «над ним», вместо грамматически ожидаемого εχωα; ср. верное ειχωα в *АнИн* 2. 27 (*ННС* II. 1). — О том, что бог-монада является «началом и корнем всего», см.: *Corp. Herm.* IV. 10 (ἡ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα...), ср., однако, в другом трактате о том, что следует молиться «Отцу и единственному» (πατρί καὶ μόνω), который «не является единицей, но единица (происходит) от него» (οὐχ ἐνί, ἀλλ' ἄφ' οὗ ὁ εἶς: *ibid.* V. 2); в «Халдейских оракулах» речь идет о том, что существует «триада», а именно: «Отец, сила и ум» (πατήρ, δύναμις, νοῦς), но «ею правит монада» (ἡς μονάς ἄρχει), и она — «кто единственный Отец, который прежде этой триады» (ὁ εἶς πατήρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος: Fr. 27 (Majercik, 58)); ср. также ниже *ТрехТр* 51. 3–4 и примеч. 72 к понятию «корень». Ср. комментарий: «Les spéculations sur la Monade apparaissent dans l'école de Platon <...> sous l'influence du pythagoreisme...» (Nock—Festugière I. 56–57, примеч. 28).

³³⁶ ππππρ̄ (букв. «весь»), передающее греч. τὸ πᾶν (sing.), τὰ πάντα или τὰ ὅλα (plur.), в гностических текстах, как правило, означает все, что относится к Плероме, т. е. к области высшего Бога

мый³³⁷, который находится надо Всем, существуя в своей нетленности (ἀφθαρσία)³³⁸ и пребывая (23) в чистом свете³³⁹, в который не может заглянуть никакой человеческий глаз³⁴⁰. Он — дух (πνεῦμα)³⁴¹, (и) нельзя думать о нем как

(ср. Siegert, 1982, 107: «das All, d. h. das Pleroma, unter Ausschluß des Kosmos, aber (wohl) Einschluß des im Kosmos zerstreuten "Lichts"»). — Сочетание «Бог и Отец всего» (ср. εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων: *Ефес* 4. 6) встречается повсюду и за пределами христианства, но прежде всего в платонических и платонизирующих сочинениях: ἐκ πατρὸς τοῦ πάντων θεοῦ μόνου (Philo, *Her.* 62); τοῦ πατρὸς καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ (Alc., *Didasc.* 9. 1); ὁ πατὴρ τῶν ἄλων (*Corp. Herm.* I. 21); ср. у Плотина термины «истинное Всё», (τὸ ἀληθινὸν πᾶν) и «подлинное Всё» (τὸ ὄντως πᾶν), которые являются у него синонимами «Первого и Сушего» (τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὄν... *Enn.* VI. 4. 2).

³³⁷ Διτῆς = ἀόρατος (ниже в *AnIn* 31. 7 это греч. слово оставлено без перевода: ἀζορατον) — рарожее определение, которое применительно к Богу встречается повсюду и за пределами (и задолго до) христианства; см., например: ἀόρατός τε γὰρ ἐστίν, αὐτὸς τὰ πάντα ὄραν (Philo, *Opif. mund.* 69); та же мысль повторяется и в «Проповеди Петра» (вероятно, 1-я половина II в.): ὁ ἀόρατος, ὅς τὰ πάντα ὄρει («невидимый, который видит все»; цитата в: Clem., *Strom.* VI. 39. 3); ср.: *Corp. Herm.* V. 1 о том, что все видимое смертно (πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν), и только невидимое (scil. божество) пребывает вечно (τὸ δὲ ἀφανὲς αἰεὶ ἐστί); часто «невидимости» божества сопутствуют другие «отрицательные» эпитеты: ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον <...> εἶναι τὸν θεόν, «Бог является невидимым и неопиcуемым» (Clem., *Strom.* V. 74. 4); ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρητος, «невидимый и невыразимый» (*ibid.* V. 78. 3) и т. п. — Многочисленные примеры см.: Bauer, s. v.

³³⁸ В другой версии слово ἀφθαρσία передано коптским эквивалентом нѣтаттеко (*AnIn* 2. 30 (*ННС* II. 1)). — «Невидимость» и «нетленность» Бога ставит в один ряд уже автор *1Тим* 1. 17, говоря об ἀφάρτω διόρατῳ μόνῳ θεῷ; ср. также длинный перечень эпитетов Бога в *Трак* 2 (*CodBr* 2 (229. 18–20)): ἄρητος, ἀφάρτος, ἀκατάγνωστος, ἀόρατος... (ср. пред. примеч.).

³³⁹ Ср. у Иринея изложение богословия анонимных гностиков (alii), которых позднее Феодорит, пересказывая Иринея, отождествляет с *офитами*: «...они утверждают, что существует какой-то первый Свет в силе Глубины, блаженный, нетленный и не имеющий предела; он — Отец всего, и называют его Первым Человеком» (...loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi (ἐν βυθῷ), beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Nominem: *Adv. haer.* I. 30. 1).

³⁴⁰ Δαδϋ νοϋοῖν нѣад букв. «никакой свет глаз». — О невозможности увидеть Бога «телесными глазами» (σώματος ὀφθαλμοῖς) говорит и Филон (*Vit. Mos.* I. 166), и платонизирующий ритор II в. Мах. Туг., *Orat.* 11. 9: «само же божество невидимо глазами» (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς (Тгарр, 204); текст и комм. см. также: Dörrie et al., 2008, 78 (190. 2. 1–2)); ср. у Феофила Антиохийского: «Вид Бога невыразим и неопиcуем и не может быть увиден плотскими очами» (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι: *Autol.* I. 3, 5; ср.: Min. Fel., *Octav.* 32, 4, 6: Бога можно лишь sentire, но не видеть oculis samalibus). Противопоставление «очей души» (ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς), которые могут увидеть Бога, «очам телесным» (ὀφθαλμοὶ τοῦ σώματος), не способным на это, не раз встречается у Феофила (*Autol.* I. 2, 5); ср.: θεός <...> ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατός ὀφθαλμοῖς (Тат., *Orat.* 4. 1); τὸ μὲν γὰρ θεῖον <...> νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον (Athen., *Legat.* 4. 1); об этом говорят и авторы герметических текстов: «образ бога» (τοῦ θεοῦ εἰκόν) можно постичь только «очами сердца» (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς: *Corp. Herm.* IV. 11) и т. д.

³⁴¹ В пространной версии (в обеих рукописях) Бог назван «Духом невидимым» (πνεῦμα нѣζορατον): *AnIn* 2. 33 (*ННС* II. 1) и 4. 2–3 (*ННС* IV. 1); в трактате *Зоcтp* 2. 27–28 et passim (*ННС* VIII. 1) высший Бог — это «невидимый Дух, неделимый и самородный» (οὐπῆδ᾽ ннаτῆς εροϋ αἰω ннаτ[η]ρωφῆ ннаυτοгеннс); в *ЕвЕг* 40. 13–14 (*ННС* III. 2) он также выступает как «великий, невидимый Дух, Отец, чье имя невозможно выразить»; в *Аллог* 49. 9–10 (*ННС* XI. 3): «невидимый Дух» (πνεῦμα τον нѣп[η]δ). — В мифе других гностиков, по свидетельству Иринея, «Дух» появляется как самостоятельная ипостась, находящаяся ниже (sub) «Отца всего»; называют этот Дух «Первой Женщиной» (Primum Feminam eum vocantes: *Adv. haer.* I. 30. 1); ср. у Феодорита просто θῆλυ: *Haer. fab.* I. 14 (364D)). — Ср.: «Бог есть дух» (πνεῦμα ὁ θεός: *Ин* 4. 24) и комментарий Гераклеона: «Ибо непорочна, чиста и невидима его божественная природа» (ἄχραντος γὰρ καὶ καθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεῖα φύσις αὐτοῦ: Orig., *Comm. Joh.* XIII. 25 (147)). О том, что, называя Бога Духом, мы говорим лишь об одном из его качеств, напоминает Феофил: «если я называю его Духом, то имею в виду (лишь) его дыхание» (πνεῦμα ἐὰν εἶπω, ἀναπνοῆν αὐτοῦ λέγω: *Autol.* I. 3); ср.: «Итак, бог <...> не дух, но причина существования духа» (ὁ οὖν θεός <...> οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα: *Corp. Herm.* II. 14). — Заметим, что отождествление «духа» с Богом идет не из платонической традиции (там «дух» — это всего лишь «движение воздуха вокруг земли»: πνεῦμα κίνησις ἀέρος περὶ τὴν γῆν: Plat., *Def.* 411C), а из новозаветной (ср. выше: *Ин* 4. 24; в ветхозаветных текстах такого отождествления нет), которая, возможно, испытала здесь (опосредованное) влияние стоической идеи; ср. учение стоиков (κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς)

(ὡς) о каком-то боге или (ἢ) как (5) о чем-то подобном: ибо (γάρ) больше он (любого) бога³⁴²; он начало (ἀρχή), и нет никого, кто бы начальствовал (ἄρχω) над ним³⁴³.

Ведь (γάρ) нет ничего, что было бы *до него*³⁴⁴, и не (οὐδέ) нуждается (-χρεία) он ни в чем: ему не нужна (-χρεία) жизнь³⁴⁵, (10) потому что (γάρ) он сам вечность³⁴⁶, — (одним словом) ему не нужно (-χρεία) ничего³⁴⁷.

о духе (πνεῦμα), который все пронизывает и которым все связывается и управляется (τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι: SVF II. 416: Гален); о стоиках, которые утверждают, «что Бог есть дух, который распространяется через все и все в себе содержит» (ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμα ἐστὶ διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχων), см.: Orig., Cels. VI. 71; «Бог есть дух, не проходящий через материю» (πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης: Tat., Orat. 4. 1–2). Подробный экскурс см.: Dodd, 1978 (1-е изд.: 1953), 213–227.

³⁴² Ср.: Он «Бог всех богов и господь всех господ» (πνοῦτε νηοῦτε νην ἀγῶ πχοεις νχοεις νην (Тракт 17; 259. 18–19 (CodBr 2)); ср. у Василида: οὐ θεός... (выше: примеч. 325).

³⁴³ Очевидно, в греческом оригинале обыгрывалось понятие ἀρχή, которое означает как «начало», так и «власть» (ср. русские синонимы для μοναρχία: «единоначалие» и «единовластие»). — Ср. у Филона: «Бог начало и предел всего» (... τὸν θεὸν ἀρχὴν καὶ πέρας εἶναι τῶν ἀπάντων: Plant. 77); ср.: «Наш Бог не имеет устройства во времени, один будучи безначальным, он сам является началом всего» (θεὸς καθ' ἑμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή: Tat., Orat. 4. 1); эту фразу с незначительными изменениями приводит и Климент (Strom. IV. 162. 5); ср. ниже: *BlEss* 75. 2–3, а также: «Первое начало безначальное» (τῷ ὀρθῷ πᾶρχη πῆτε πατᾶρχη: Аллог 58. 23–24 (NHC XI. 3)); «Всемудрый и безначальный» (πάσσο[φο]ς ἀναρχος: Тракт 22 (276. 1–2 (CodBr 2)). Ср.: «Он — начало (ἀρχή), потому что все происходит от него» (Plot., Enn. V. 5. 10).

³⁴⁴ Сочетание ρατεϰεϰη, зд. во временном значении: «до него» (см. также ниже: *AnIn* 25. 8–9); ср. то же значение в *ValUch* 22. 24–25 (NHC XI. 2): Отец это монада (μοναδς; см. выше: примеч. 323), и «до него не существовало ничего» (ibid. 23. 20–21); то же и у Плотина: «Истинное Всё <...> итак, подлинное Всё не находится ни в чем, ибо ничего нет до него» (τὸ ἀληθινὸν πᾶν <...> τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστίν, οὐδὲν γάρ ἐστὶ πρὸ αὐτοῦ: Enn. VI. 4. 2); ср. ниже: примеч. 357.

³⁴⁵ Ср.: «Поэтому не нуждается он (μαϰρῆρι) ни в уме, ни в жизни, ни вообще в чем бы то ни было; он выше всего (plur.) в своей уединенности (ἡπῆρῶδες? — ἡραx) и непознаваемости (ἡπῆτατς οὐρανῶς)» (Аллог 62. 17 сл. (NHC XI. 3)); следующие в Аллог далее апофатические характеристики Бога во-многом повторяют характеристики *AnIn*, что дало основание исследователям говорить о том, что оба автора пользовались каким-то общим платоническим источником (Wire в: Hedrick, 1990, 177; ср.: Tardieu, 1984, 250 о зависимости обоих авторов от школьной традиции изучения «Парменида» Платона; см. выше: примеч. 315). Заметим, что авторы обоих сочинений, принадлежащих *мифологическому гностицизму*, при изложении своего апофатического богословия полностью отказываются от мифологических реалий и пользуются только философским языком.

³⁴⁶ Речь идет о том, что такое связанное со «временем» понятие, как «жизнь», к Богу не применимо; выраженную в этом пассаже неуклюже мысль помогают понять слова Филона, толковавшего здесь, как и многие последующие платоники, Платона (например: *Tim.* 37E сл., *Parm* 141E: «единое не причастно времени»): «Жизнь его (scil. Бога) (не время, а) вечность — архетип и образец времени; в вечности же нет ни прошедшего, ни будущего, но только настоящее» (ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστίν αὐτοῦ ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὕφ' ἑστῆκεν: *Quod Deus imm.* 32); также и Нумений, говорит о том, что к Сущему (τὸ ὄν) не применимы никакие категории времени: «Сущее никогда не было и никогда не появляется, но существует вечно в определенном времени, только в настоящем (τῷ ἐνεστώτι μόνῳ); а если кто пожелает назвать настоящее время вечностью (τὸν ἐνεστώτα <...> ἀνακαλεῖν αἰῶνα), я соглашусь» (Fr. 5 (Petty, 14. 6–9)).

³⁴⁷ В странной версии к этому добавлено: «ибо он само совершенство» (*AnIn* 3. 4–5 (NHC II. 1) и 4. 11–12 (NHC IV. 1)). — За сочетанием ϰῆ ϰηρῖ πᾶαγυ αν, «он ни в чем не имеет нужды» (ср. также ниже: 25. 8; с использованием χρεῖα, уже не воспринимавшимся коптом как заимствованное греческое слово), в оригинале вполне могло стоять прилагательное ἀνευδεής, «не имеющий нужды» или т. п., используемое, как правило, при «апофатических» характеристиках Бога; см., например, в «Проповеди Петра»: θεός <...> ἀνευδεής, οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται, «Бог не нуждается (ни в чем), в нем нуждается все» (Clem., *Strom.* VI. 39. 3); Alc., *Didasc.* 10. 3: ὁ πρῶτος θεός <...> αὐτοτελής τουτέστι ἀπροσδεής, «Первый бог <...> самодостаточен, т. е. ни в чем не нуждается»; Tat., *Orat.* 4. 2: ὁ γάρ πάντων ἀνευδεής, Бог «ни в чем он не нуждается»; Athenag., *Legat.* 13. 1: πατήρ οὐ δεῖται <...> ἀνευδεής καὶ ἀπροσδεής; Arist., *Apol.* I (Harris, 100. 8–9): θεὸν <...> ἀναρχον καὶ αἰδιον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεή, «Бог <...> безначальный, вечный, бессмертный и не имеющий нужды ни в чем»; Clem., *Protr.* 56. 5: θεός δὲ

Ведь (γάρ) он не имеет совершенства³⁴⁸, потому что (ὡς) нет у него недостатка³⁴⁹, который нужно было бы усовершенствовать, но (ἀλλά) он всегда полное совершенство³⁵⁰. Он — Свет³⁵¹. (15)

Он беспределен³⁵², потому что нет никого *пред ним*, кто бы смог положить ему предел³⁵³.

О нем нельзя судить (ἀδιάκριτος), потому что нет никого *пред ним*, кто бы смог судить (διακρίνω) о нем³⁵⁴.

ἀνευθεής; *Strom.* VI. 137. 4: θεός γάρ <...> ἀπροσεδής; Orig., *Comm. Joh.* XIII. 34 (219): πατήρ ὁ μόνος ἀνευθεής καὶ αὐτάρκης, «один Отец ни в чем не нуждается и самодостаточен»; также и Плотин постоянно подчеркивает, что Единое, которое он называет «началом всего» (ἡ ἀπάντων ἀρχή), не нуждается (ἀνευθεής) ни в чем (*Enn.* VI. 9. 6); ср. οὐδενός δεόμενος: *ibid.* V. 5. 10. Ср., однако, иной способ выражения той же мысли, к которому часто прибегал Филон (с персонификацией иудейского Бога как ὁ ὢν вместо философского τὸ ὄν): χρεῖτος γάρ οὐδενός ἐστὶν ὁ ὢν, «ибо ни в чем нет нужды у Сущего» (*Leg. All.* III. 181; ср.: *Mut. nom.* 175).

³⁴⁸ Ср.: «Бог выше совершенства» (πνοῦτε εἴτχосε εἰτελιос: *Аллог* 61. 11–12 (*NHC* XI. 3)), а также: *ibid.* 52. 28; 53. 18.

³⁴⁹ нπεαψта рѡ. — О термине ψта см. ниже: примеч. 1225; ср.: примеч. 409 по поводу ατψта.

³⁵⁰ Взятое отдельно οὐχῶк соответствует либо греч. τελείωσις, «совершенство», либо πλήρωμα, «полнота» в значении совершенство, но в сочетании с τнрѣ, «весь», передает, скорее, прилагательное παντελής, παντέλειος, «всесовершенный», о чем косвенно свидетельствует и форма εϋχнк τнрѣ, «он весь является совершенным», в параллельной версии (*AnIn* 3. 6–7 (*NHC* II. 1)); ср.: «Бог <...> всесовершенное начало всего» (ὁ θεός <...> ἀρχὴ τῶν ὄλων παντελής; *Clem., Strom.* IV. 162. 5). — Ср. оставленное без перевода παντέλιος в *Зостр.* 52. 14 и *passim* (*NHC* VIII. 1). — По поводу всего сочетания οὐοεω нн (= ὀεί) οὐχῶк τнрѣ пѡ, «он всегда (т. е. вечно) полное совершенство», см. *Asc., Didasc.* 10. 3: ὁ πρῶτος θεός <...> ἀειτελής τούτεστιν ὀεί τέλειος, παντελής τούτεστι πάντη τέλειος.

³⁵¹ Отождествление Бога со светом (и жизнью) можно найти в катафатическом богословии повсюду; см., например, *Philo, Somn.* I. 75: «Бог есть свет <...> но не только свет, но и архетип всякого другого света» (ὁ θεός φῶς ἐστὶ <...> καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντός ἐτέρου φωτός ἀρχετύπον); *Max. Tug., Orat.* 11. 10: «чистый свет» (τὸ ἀκήρατον <...> φῶς (*Trapp*, 217)); *Corp. Herm.* I. 21: «Бог и Отец — это свет и жизнь» (φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεός καὶ πατήρ); ср. *IIn* 1. 5 (ὁ θεός φῶς ἐστὶν), а также *ПремIX* 102. 3–5 (*BG* 3): Бог — «это первый беспредельный свет» (περῶεит πῶοοиη нпиа-перантон (ἀτέραντος)); ср. длинный перечень эпитетов, прилагаемых к свету в *Тракт* 21 (270. 15 сл. (*CodBr* 2)): «Отец всех отцов света <...> не имеющий предела свет (παπεραντος πουοεи), который превосходит все, что не имеет предела (απεραντος нн), невместимый (αχωρητος) <...>, нетленный (αφθαρτος), <...> нерожденный (αγεννητος), <...> невидимый (αζορατος)» и т. д.

³⁵² За сочетанием ατψтаψта стояло, очевидно, ἄπειρος, ἀ(περι)όριστος или т. п. (ср. ниже: *AnIn* 24. 13–14, где ἄπειρος оставлено без перевода); ту же коптскую конструкцию см.: *Аллог* 60. 27–28 (*NHC* XI. 3) и след. примеч. — О том, что «единое» (scil. Бог), как не имеющее ни начала, ни конца, является «беспредельным», см. уже *Plato, Parm.* 137D; см. ниже: примеч. 392.

³⁵³ ατεεεεε, зд., возможно, в пространственном значении: «перед ним» (библейское πρὸ προσώπου αὐτοῦ; ср. выше: примеч. 345). — Ср.: Бог «ни (οὔτε) не беспределен, и не (οὔτε) ограничил его (кто-то) другой» (οὔτε π[ноу] ατ[п]арнхѣ ан пе· οὔτε π[се]т[ψ] таψта εвол ероц ан евол з[т]оо[т]ѣ (*Аллог* 63. 1–3 (*NHC* XI. 3)). Ту же мысль находим и у Плотина: Единое «не имеет предела, ибо кем (этот предел может быть установлен)»? (οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι· ὑπὸ τίνος γάρ; *Plot. Enn.* V. 5. 10); оно «не ограничено ни по отношению к другому, ни по отношению к себе» (οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπερανται: *ibid.* V. 5. 11).

³⁵⁴ διακρίνω несет в себе целый спектр значений: «сужу», т. е. «высказываю мнению», «рассуждаю», «различаю», «распознаю», «исследую», «отделяю», и перевод зависит от того, какому из них отдать предпочтение. Здесь помогает параллельный текст другой версии, где стоит глагол зотэѣ (*AnIn* 3. 9–10 (*NHC* II. 1)), которым в коптских переводах передается не только διακρίνω (ср. саид. *Римл* 14. 1, где διάκρισις передано через зотэѣ; ср.: *Иак* 3. 17, где σοφία <...> ἀδιάκριτος переведено как емеслакране, «не судить»), но и такие глаголы, как ἐρευνάω, ἀκριβῶ — таким образом, древний переводчик считал, что здесь речь идет о невозможности даже рассуждать и пытаться что-то узнать о Боге (и, следовательно, понять его); тогда ἀδιάκριτος является синонимом ἀνεξερευνητος; ср. ниже: примеч. 405, 407, 446 о слове ἀνεξίχναστος. — Фразу с тем же глаголом: ...πιατ[ψ]лакране (= ἀδιάκριτος) που[ο]εиη нтoк де пет[ψ]лакране н[ο]οεиη нн (*Тракт* 22; 272. 8–11 (*CodBr* 2)) также можно понять как «(ты) свет, о котором нельзя судить, ты же судишь все [светы]», а не как «неделимый свет, который делит все светы («undivisible one of Light..»)» (*MacDermot*, ad loc.), хотя нельзя исключить, что

Он неизмерим³⁵⁵, потому что никто (20) его не измерил, как будто (ὥς) мог быть такой *пред ним*.

Он невидим, потому что (24) никто не видел его.

Он вечный, пребывающий вечно (ἀεί).

Он невыразимый³⁵⁶, потому что никто не постиг его, чтобы словами рассказать про него.

Его нельзя назвать по имени, (5) потому что нет *до него* того, кто бы дал ему имя³⁵⁷.

Он неизмеримый свет, святая и незапятнанная (καθαρόν) чистота³⁵⁸.

Он невыразимый, совершенный, нетленный.

Он ни (οὐδέ) (10) совершенство (-τέλειος), ни (οὐδέ) блаженство³⁵⁹, он ни божественность, но (ἀλλά) это то, что намного превосходит эти (понятия)³⁶⁰.

Он не (οὐδέ) бесконечный (ἄπειρος) и не был (никем) измерен, (15) но (ἀλλά) это то, что превосходит эти (понятия).

ἀδιάκритος могло быть использовано здесь в качестве синонима понятию μεριστός (см., например, Plot., *Enn.* IV. 1: ἀδιάκритος καὶ οὐ μεριστός, «неразделимый и неделимый»), и в этом случае речь шла о неделимости Бога; о том, что «первый Бог <...> неделим» (...μή ποτε εἶναι διαίρετος), см.: Num. Fr. 11 (Petty, 22. 14).

³⁵⁵ ἀτμήτῳ как эпитет Бога часто встречается в гностических текстах и соответствует греч. ἀμέτρητος; ср. далее: ποῦοῖν πατρίτι, «неизмеримый свет» (24. 6–7), что в параллельной версии передано как ποῦοεῖν πατρίτην (топ (АпИн 5. 2–3 (NHC III. 1))); ср: «невыразимый и неизмеримый» (πῶς φάξε ερоч ἀψ νημετρητός) как обозначение Отца в Тракт 7 (237. 13–14 (CodBr 2)). — Ср. также эпитеты Бога у Апулея, в перечне которых (латинских и греческих) наряду с incorporeus, indictus, innominabilis, ἀόρατος, ἀδόξαστος находим и, очевидно (текст испорчен: в рук. arimetros, ἀπερίμετρος (Plat. dogm. I. 5).

³⁵⁶ ἀτψαξε εроч (также и в 24. 8) передает греч. ἄρρητος; см. версию АпИн 5. 4 (NHC III. 1), где слово оставлено без перевода; ср.: «Бог невыразимый (ἀτψαξε) и непознаваемый (ἀτσοῦωνῳ)» (Аллог 61. 15–16 (NHC XI. 3)). — Невозможность выразить словами природу Бога, начиная с Платона (например: Parm. 142А о «едином»), подчеркивают и Филон: Бог не выразим словами и к нему не применимо никакое имя (ἀκατανόμαστος καὶ ἄρρητος <...> θεός; *Somm.* I. 67), и платоник II в.: Alc., *Didasc.* 10. 3 (ἄρρητος); Max. Тург., *Orat.* 11. 9 (τὸ δὲ θεῖον <...> ἄρρητον φωνῆ (Trapp, 204)); Apul., *Plat. dogm.* I. 5 (indictus), и т. д.; см. след. примеч.

³⁵⁷ ἀτψε εроч передает ἀνονόμαστος или ἀκατανόμαστος; — сочетание ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος как эпитеты высшего Бога (Προαρχή) встречается у Ириней при пересказе учения одного из валентиниан (*Adv. haer.* I. 11. 3 = Hippol., *Ref.* VI. 38. 2); см. также приводимые Оригеном слова платоника Цельса о Боге (περὶ θεοῦ): «Ни словом его нельзя определить, ни именем» (οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός <...> οὐκ ὀνομαστός; *Cels.* VI. 65); то же сочетание «невыразимый, которому нельзя дать имени» (ἀτψαξε [ἴν]οϛ [π]ε πῆνατῳ εроч) находим и в трактате Аллог 47. 18–19 (NHC XI. 3); ср.: innominabilis (Apul., *Plat. dogm.* I. 5); ср.: (Единое) «невыразимо» (ἄρρητον) и «у него нет имени» (οὐτε ὄνομα αὐτοῦ; Plot., *Enn.* V. 3. 13). — Ту же аргументацию находим у Иустина: «Но у Отца всего, который не рожден, нет имени; ведь если бы называли его каким-то именем, то значит имел он кого-то старше (себя), который дал ему это имя» (ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θεόν, ἀγεννήτω ὄντι, οὐκ ἔστιν ᾧ γὰρ ἄν κανὸν ματὶ προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα; *2Apol.* 6. 1); эта цитата позволяет перевести ρατερεῖν в нашем пассаже временным «до него»; ср. выше: примеч. 344 и ниже: примеч. 439.

³⁵⁸ πῆβω ετοῦαα πκαφαρον, букв. «чистота святая (и) чистая»; ср.: «наичистейший (Бог) (καθαρότατος); Philo, *QuodDeus imm.* 8); о том, что «чистейшее» (scil. Единое) можно «созерцать лишь чистым умом» (καθαρῶ τῷ νῷ τὸ καθαρότατον θεᾶσθα), см.: Plot. *Enn.* VI. 9. 3.

³⁵⁹ Слову πῆτναῖατ цво всех остальных версий трактата соответствует πῆτνακαριος = μακαριότης. Ср. μακαριότης — название одного из тридцати эонов в валентинианском учении (Iren., *Adv. haer.* I. 1. 2 = Hippol., *Ref.* VI. 30. 5 = Tert., *Adv. Val.* 8. 2); ср. след. примеч.

³⁶⁰ Ср.: «...он не божественность (πῆτνοῦτε), не блаженство (-μακάριος), не совершенство (-τέλειος) <...>, он выше и блаженства, и божества, и совершенства» (Аллог 62. 27–36 (NHC XI. 3)); πῆτνοῦτε передает греч. θεότης — О том, что «занебесный бог не имеет добродетели, но он выше этого (понятия)» (ὑπερουράνιος [θεός] ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης), см.: Alc., *Didasc.* 28. 3, а ранее уже Филон: Бог «выше добродетели» (κρείττων ἢ ἀρετῆ; *Opif. mund.* 8), но «вечный источник всякой добродетели» (ἡ ἀέναος πηγὴ <...> πάσης ἀρετῆς; *Spec. Leg.* I. 277).

Он не телесный (σωματικός) и не бестелесный (-σῶμα)³⁶¹. Он не большой, он не маленький³⁶². Он никакой в отношении качества³⁶³, (ибо) он — не творение.

И (οὐδέ) никто не может (20) постичь (νοέω) его. Он вообще не что-то, что существует, но (ἀλλά) то, что превосходит все (существа), не как (οὐχ ὡς) превосходящий (кого-то), но (ἀλλά) (25) как (ὡς) сам по себе.

Он не причастен (μετέχω) вечности (αἰών): время не существует для него — ибо (γάρ) причастный (μετέχω) вечности (αἰών), другие (5) приготовили (для него) ее³⁶⁴. И время не установлено для него, потому что (ὡς) он не берет от кого-то, кто устанавливает, и не нуждается (-χρεία) (в этом)³⁶⁵. Нет никого, кто бы существовал *до него*.

Он тот, кто (10) смотрит (αἰτέω) в себя самого³⁶⁶ в совершенстве света с тем, чтобы постигать (νοέω) чистый (ἀκέραιον) свет³⁶⁷.

³⁶¹ ἄτσωμα = ἀσώματος. — Уже Ориген говорил о том, что это слово ни разу не встречается в Писании, добавляя при этом, что сочинение Petri Doctrina, в котором это слово появляется, в церковный канон не входит (*De princ.* I. Praef. 8); не пользовался этим понятием и Филон. — Тем не менее со II в. н. э. «бестелесность» высшего Бога становится locus communis в религиозно-философской литературе разных толков. Так, например, Алкиной: «Бог <...> бестелесен (ἀσώματος), иначе бы он был материальным» (ἐξ ὕλης ἂν ὑπάρχοι: *Didasc.* 10. 8); ср. у Ипполита пересказ учения Платона: ...τὸν μὲν θεὸν ἀσώματον τε καὶ ἀνείδεον (*Ref.* I. 19. 3) и у Нумения: «Сущее — бестелесно» (τὸ ὄν ἀσώματος: Fr. 6 (Petty, 16. 10); Fr. 7 (ibid. 16. 2)); incorporeus (Apuл., *Plat. dogm.* I. 5); также и «Халдейские оракулы», по свидетельству Прокла, говорили о том, «что все божественные (сущности) бестелесны» (ἅτι ἀσώματα μὲν ἐστί τὰ θεῖα πάντα: Fr. 143 (Majercik, 100)); Татиан, возражая некоторым философам (стоикам), говорит: «Кое-кто (из вас) утверждает, что Бог является телом, я же (утверждаю, что) он бестелесен» (σῶμά τις εἶναι λέγει θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματος: *Orat.* 25. 2); «итак, бесплотен совершенный Бог» (ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός: ibid. 15. 2).

³⁶² οὐκ ὄντος ἀν πε πογυκογὶ ἀν πε — О том, что Бог «не тело, ни большое, ни малое» (μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν), см., например, у Нумения: Fr. 2 (Petty, 4. 12 и 116–117, комм. ad loc.).

³⁶³ За сочетанием οὐρ ἀν πε, очевидно, стояло либо греч. ποσός (ποσότης) с каким-то отрицанием (например, ἄποσος), т. е. «не имеющий количества», либо ποῖός (ποιότης), также с отрицанием (ἄποιος), т. е. «не имеющий качества»; ср., например, глагол ποσῶ у Кирилла Александрийского в значении «поддаваться качественному определению»: οὐ γὰρ πελοσῶσθαί το θεῖον, ἧ καὶ σχήματα περιγυρᾶτόν, καὶ χαρακτηρί μετροῦμενον (*in Joh.* 2. 8). — У же Филон говорил о том, что «думающий, что Бог имеет какое-то качество (ὁ γὰρ ἧ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεόν <...>) обманывает себя, а не Бога» (*Leg. all.* I. 51); ср. у Алкиной: к Богу нельзя применять такие определения, как «качество (ибо он происходит не из какого-то качества и такое совершенство получил не от качества) или некачество...» (οὔτε ποῖον οὐ γὰρ ποιωθὲν ἐστί καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτελεσμένον οὔτε ἄποιον...: *Didasc.* 10. 4); Сущее «не что-то, не качество, не количество... (οὔτε οὖν τι οὔτε ποῖον οὔτε ποσόν...») (Plot., *Enn.* VI. 9. 3); о том, что «материя и качество» присущи лишь «телам» (πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος), см. ibid. VI. 1. 26.

³⁶⁴ Эта грамматически весьма корявая фраза становится более понятной из параллельной версии *AnIn* 5. 20–22 (*NHC* III. 1): если ты причастен вечности, значит кто-то другой (τις κεογα) ранее уже приготовил (т. е. создал) ее. — ΟΥΟΕΩ, «время», в той же параллельной версии (5. 20) оставлено без перевода: χρόνος. Подробнее см. выше: примеч. 346.

³⁶⁵ Ср.: «...он не нуждался (-χρεία) во времени (χρόνος) и не (οὔτε) [был причастен] вечности (αἰών)» (*Аллог* 65. 22–24 (*NHC* XI. 3)).

³⁶⁶ Сочетание πτοα εταγт (αἰτέω) πноα πни πноα букв. «он тот, кто спрашивает себя самого» в пространной версии имеет другой глагол (εωρηπ πсωα- ἐπιβλέπω, ἀτενίζω или т. п.), который дает лучший смысл: «он смотрит в себя самого»; ср.: «Он видит себя самого» (εωρηγ араα πнаα: *TpexTp* 67. 17 (*NHC* I. 5)). — Ср. ниже: примеч. 423 и *БлВег* 72. 12–13, 20; 75. 2–5 (*NHC* III. 5).

³⁶⁷ О платоническом представлении о том, что Бог «постигает сам себя», см., например Alc., *Didasc.* 10. 3: «Он постоянно постигает себя и свои мысли...» (ἐαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα ἀει νοοῖ); ср. у Оригена: «Сам же Бог <...> имеет мысль о себе самом (направленную) на самого себя, будучи сам и мыслью и постигаемым мыслью» (αὐτὸς ὁ θεός <...> πρὸς ἐαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ

(О) безмерное величие^{368!}

Вечность, дающая вечность^{369!}

Свет, (15) дающий свет!

Жизнь, дающая жизнь^{370!}

Блаженный (μακάριος), дающий блаженство (-μακάριος)^{371!}

Знание, дающее знание^{372!}

Благой (ἀγαθός) постоянно, дающий благо (ἀγαθόν) (и) делающий благо (ἀγαθόν)³⁷³, (20) не (οὐχ) как (οἶον) имеющий, но (ἀλλά) как (οἶον) дающий!

Милость, которая милует^{374!}

Благодать, которая дает благодать^{375!}

Свет неизмеримый^{376!}

ἐαυτοῦ, αὐτὸς ὢν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοοῦμενον: *Comm. Joh. Fr.* 13 (catena к *Ин* 1. 18)); «*Ille enim natura soli sibi cognita est*» (id., *De princ.* IV. 4. 8).

³⁶⁸ ἄμετρος ἰσότητος, «безмерное величие». — ἰσότητος = греч. μέγεθος; см. выше: примеч. 272; по поводу αὐτῆς см. выше: примеч. 355.

³⁶⁹ Это и следующие за ним назывные предложения в пространной версии имеют форму именных: «Он — вечность, дающий вечность» (*АнИн* 4. 3 сл. (*ННС* II. 1)) и т. д. — Далее до с. 26 перечень характеристик Бога меняется с апофатических и философских («его нельзя назвать по имени», «он невыразимый» и т. д.) на катафатические и библейские («он вечность, свет, жизнь» и т. д.); ср. апофатические определения Бога выше в примеч. 314: «...не свет (οὐτε φῶς) <...>, не жизнь (οὐτε ζωὴ ἐστιν: *Dion. Ag., Myst.* 4), а также ниже: примеч. 376.

³⁷⁰ Ср.: «Бог же — это нечто большее, чем жизнь, он источник жизни» (ὁ δὲ θεὸς πλεον τι ἢ ζωῆ, πηγὴ τοῦ ζῆν: *Philo, Fuga*, 198); «Бог — это свет» (ὁ θεὸς φῶς ἐστι: id., *Somn.* I. 75); см. применительно к λόγος сочетание: «жизнь и свет» (*Ин* 1. 4); ср.: «ты (scil. Бог) один свет и жизнь» (ποῦοειν μαγααα αὐτῶ πῶν: *Тракт* 20 (*CodBr* 2); *MacDermot*, 262. 21–22).

³⁷¹ Ср.: «Ибо Бог благ <...> полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς <...> μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: *Philo, Spec. Leg.* I. 209); *beatus et beatificus* (*Apul., Plat. dogm.* I. 5); ср. ниже: примеч. 373.

³⁷² ἰσότητος πρὸς αὐτὸν в пространной версии передается как οὐγνωσις πε εἰς ἑἑσοοῦν, «гносис, дающий знание» (*АнИн* 4. 5–6 (*ННС* II. 1)). — Ср. в трактате *Аллог* 63. 14–16 (*ННС* XI. 3): Бог — это «первое откровение и познание (γνώσις) себя, поскольку только он один познаёт (εἰνε = γινώσκω) себя».

³⁷³ «Благодать» — неотъемлемая характеристика Бога в различных богословиях того времени; ср. уже у Платона: Бог «был благ» (ἀγαθὸς ἦν: *Tim.* 29E), а также: «Ибо Бог благ <...> благодетель, полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθὸς <...> εὐεργέτης, μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: *Philo, Spec. Leg.* I. 209). Этот топос хорошо известен и языческим платоникам: «И он — благо, потому что во всем совершает благодеяния, будучи причиной всякого блага» (... εὐεργετῆι, πάντος ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν: *Aic., Didasc.* 10. 3); ср.: τὸ ἀγαθὸν <...> ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸς ἐστιν ὁ θεὸς αἰεὶ (*Corp. Herm.* VI. 1). Ср.: «а Бог, будучи совершенно благим, вечно творит благо» (ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν αἰδίως ἀγαθοποιός ἐστιν: *Athen., Legat.* 26. 2; ср. *Лк* 18. 19); о том, что благой Бог дарит блага добровольно (ἐκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ), см.: *Clem., Strom.* VII. 42. 4. — Бог «существует в блаженстве (εἰς οὐκ ἰσότητος μακαριότης) и благодати (ἰσότητος ἀγαθότης, ἀγαθοσύνη)» (*Аллог* 52. 30–32 (*ННС* XI. 3)).

³⁷⁴ Сущ. μα(ε) передает греч. ἔλεος; «милость» Бога (часто с синонимом οἰκτιρμός «сострадание» или т. п.) воспевается в 102-м псалме (ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ κύριος: ст. 6; οἰκτιρῶν καὶ ἐλεῆμων ὁ κύριος: ст. 8).

³⁷⁵ ἄμετρος в пространной версии оставлено без перевода: χάρις (*АнИн* 4. 8 (*ННС* II. 1)). В библейских и раннехристианских текстах часто в сочетании с ἔλεος; см. пред. примеч.

³⁷⁶ Ср., например, у Феофила, дающего свое развернутое понимание «природы» Бога в *катафатических* определениях: начав с того, что «вид Бога невозможно выразить и передать словами (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν), потому что его нельзя увидеть плотскими глазами» (см. выше: примеч. 340), апологет продолжает: Бог «невместим в славе» (δόξη <...> ἀχώρητος), «непостижим в величии» (μεγέθει ἀκατάληπτος), «немислим в высоте» (ὕψει ἀπερινόητος), «несравнимый по мощи» (ισχύϊ ἀσύγκριτος), не имеющих равных в мудрости (σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος), неподражаемый по *благости* (ἀγαθοσύνη ἀμίμητος) и т. п. (*Autol.* I. 3). — Также и языческий платоник II в., начинает

(26) Что (еще) я могу сказать тебе о нем, недостижимом³⁷⁷? Он образ Света до (πρός) того (предела)³⁷⁸, в котором я смогу постигать (νοέω) его. Ибо (γάρ) кто (сможет) постичь (νοέω) его (5) вовеки. Эон (αἰών) его, насколько (κατά) я могу говорить с тобой (об этом), нетленен, и пребывает он в покое и молчании³⁷⁹, он тот, кто существует до того, как все (возникло), он (+ δέ) — глава всех (10) эонов (αἰών). Есть ли еще что-нибудь при нем? Ибо (γάρ) никто из нас не познал принадлежащего Неизмеримому, кроме (εἰ μήτι) того, который обитал в нем...»³⁸⁰.

«Трехчастный трактат» (51. 1 сл. (NHC I. 5))³⁸⁰

Раз уж у нас будет возможность поговорить об (областях), которые находятся выше (всего)³⁸¹, то пристало нам начать с Отца, который (+ δέ) является корнем Всего³⁸²; с того, от которого мы получили (5) благодатный дар³⁸³ говорить о нем.

Он уже существовал до того, как начало существовать что-то другое, помимо него самого. Он — единственный Отец, пребывающий как (10) некое число, потому что он первый³⁸⁴ и единственный, не оставаясь (при этом) в одиночестве — в самом деле (ἦ), каким же образом он тогда является Отцом? (15) Ибо (γάρ)

свое богословие с катафатических определений: «Первый Бог <...> божество, сущность, истина, соразмерность, благо» (ὁ πρῶτος θεός <...> θεϊότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν: Alc., *Didasc.* 10. 3), чтобы затем перейти к апофатическим; см. выше: примеч. 316 и 363.

³⁷⁷ Сочетание ατταροϛ перевожу как «недостижимый», чтобы отличить от ατνοει ἴμοϛ или т. п. «непостижимый (умом)», хотя богословски ἀκατάλητος и ἀνόητος являются синонимами; ср. ниже в *ТрехТр* 53. 2–3: ατματτε ἴμαϛ и в *БлЕвг* 72. 14: ατταροϛ. — Этот термин, применительно к Богу, не раз встречаем, например, у Филона (ἀκατάλητος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντί: *Post. Cain.* 15); ср. также ἀκατάλητος в длинном перечне апофатических характеристик Бога в «Проповеди Петра» (Clem., *Strom.* VI. 39. 3) и т. д.

³⁷⁸ В версии *АнИн* 6. 16–17 (NHC III. 1) вместо прос πετ... читаем ката φε ετ... «насколько» или т. п.

³⁷⁹ εϛϛῖ οϛϛεραϛτ (= *ἐν ἡσυχίῃ) εϛῖπτῶ ἴμοϛ ϛῖ οϛκαρωϛ (= *ἐν σιγῇ). — Ср.: «...есть у него (scil. Бога) молчание и покой» (οὔπταϛ ἴμαϛ ἴοϛσιγн нῖ οϛϛροκ: *Аллог* 62. 24–25 (NHC XI. 3)); «ты один — молчание» (ητοκ наϛακ πε ψιγн): *Тракт* 20 (262. 16 (CodBr. 2)). — См. Num., Fr. 2 (Petty, 4. 12–13): там, где Бог, там «несказанный и невыразимый покой» (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος <...> ἐρημία); ср. выше в примеч. 323: ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ и ниже: примеч. 431; по учению валентиниана Феодота, Молчание (σιγή) составляет с Глубиной (βάθος), т. е. с невыразимым (ἄρητος) и непостижимым (ἀκατάλητος) Богом, неразделимую пару, Диаду (Clem., *Exc. Theod.* 29); ср. выше: примеч. 323 и ниже: примеч. 1204.

³⁸⁰ Перевод сделан по изданию: Attridge, 1985, I, 192–337, с учетом: Thomassen, 1989. — О сочинении см. ниже: примеч. 1135.

³⁸¹ Словами нетχασι, букв. «те, которые возвышены», наш автор показывает, что далее он будет говорить о трансцендентном мире. За этим сочетанием стояло, по всей видимости, или греч. plur. ὑψιστοι (см. *Мф* 21. 9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = ϛῖ нетχаси в саид. переводе; ср.: *Есп.* 1. 3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его, например, у Иринея в изложении учения валентиниана о высшем мире» (цитату из *Adv. haer.* I. 1. 1 см. выше: примеч. 323; ср. Tert., *Adv. Val.* 7. 3: in sublimibus). — Ср.: Thomassen, 1989, 260, комм. ad loc. с предположением, что в оригинале было τὰ ἄνω, что, впрочем, не меняет значения пассажа.

³⁸² τноϛне <...> ἴπτηρϛ передает греч. ϛίϛα τῶν πάντων («корень Всего»), сочетание, которое для учения валентиниана засвидетельствовал и Иринея (*Adv. haer.* I. 1. 1); ср.: *ВалУч* 22. 32–33; 23. 19–20 (NHC XI. 2); другие примеры см.: Thomassen, 1989, 261. О понятии пτηρϛ см. выше: примеч. 336.

³⁸³ ϛματ (= S. ϛмот), см. выше: примеч. 22, 276, 375.

³⁸⁴ Объяснение фразы πωτ οϛεει ἴοϛωτ πε·εϛο ἴπτηρне ἴмоϛϛне·χε πϛαρῖ пе см. ниже в приложении 2.

всякий «отец» предполагает (наличие) «сына»³⁸⁵. Но (ἀλλά) один, он же и единственный, этот Отец подобен корню (из которого вырастают) дерево, (20) ветви (κλάδος) и плоды. Сказано о нем, что он воистину Отец³⁸⁶, который ни с кем не сравним³⁸⁷ и не подвержен изменению³⁸⁸. (25) Поэтому он воистину единственный³⁸⁹ и он Бог, потому что никто не является для него богом и никто отцом. Ибо (γάρ) он нерожденный³⁹⁰, (30) и нет никого другого, кто родил его, и нет никого другого, кто создал его. Ибо (γάρ) отец кого-то или (ἦ) создатель сам, в свою очередь, имеет отца и создателя. Разумеется (μὲν), (такой) может быть (35) отцом и создателем того, который произошел от него и которого он создал, однако (γάρ) он не отец воистину³⁹¹ и (52) не бог, потому что

³⁸⁵ Ср. у Оригена: «В самом деле, отец не может быть отцом, если у него нет сына...» (quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit...: *De princ.* I. 2. 10); подробнее об этом обосновании понятия «Отец» с большим собранием примеров см.: Puech–Quispel, 1955, 79 сл.

³⁸⁶ Сочетание οὐχαις Πῶτ, хотя и с неопределенным артиклем, допускает две возможности перевода: «Господь–Отец» (ср.: «неопр. артикль объясняется тем, что это сказуемое именно предложения, как ниже οὐχαις Πῶτ»: Еланская, комм. 4 к с. 51 (рукопись); ср. ниже: примеч. 389) и «воистину Отец», т. е. в греческом оригинале за οὐχαις стояло не сущ. κύριος, а наречие κυρίως «действительно, воистину» или т. п.; подробнее см.: Attridge, 1985, 2, 221, комм. ad loc. и Thomassen, 1989, 264, комм. ad loc.

³⁸⁷ За конструкцией οὐατ(т)ρελαγε ῥ нине Πῆαϋ пе· нῆμεϋ пе, букв. «чтобы кого-то сравнить с ним», скрывается греч. прилагательное со значением «несравнимый», «тот, которому нет равного» (ἀσύγκριτος, ἀπαράβλητος) или т. п.; ср.: «einer, dem niemand gleichwerden kann» (Nagel, 1998, 21); «étant incomparable» (Thomassen, 1989, 51); «к которому нет подобного» (Еланская, рукопись; ibid. подробный грамматический комментарий к этой фразе). — О том, что «нет никого равного» Богу (μηδενὸς ὄντος ἰσοτίμου), см.: Philo, *Quod Deus imm.* 57; «то, что ни с чем нельзя сравнить, и есть само Сущее» (τὸ μὲν ἀσύγκριτον οὐδὲν ἔστιν ἕτερον ἢ αὐτὸ τὸ ὄν: Tat., *Orat.* 15. 2).

³⁸⁸ За ...<и>ϋψῆιατ Πῆαϋ εν (= ниже: 52. 22) является переводом греч. ἄτρεπτος или ἀναλλοίωτος «неизменный» — эпитет, которые применяли к Богу философы и богословы различных толков, особенно находившиеся под влиянием платонизма; вспомним хотя бы название одного из трактатов Филона ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον, где величайшим нечестием (ἀσέβημα) считается даже допущение того, что «неизменный (scil. Бог) может меняться» (...τὸν ἄτρεπτον τρέπεσθαι: *Quod Deus imm.* 22); Бог «один, нетленный и неизменный» (...ἕνα καὶ ἄφθαρτον καὶ ἄτρεπτον: *Leg. All.* II. 33); ср. у Нумения: «Сущее, вне всякого сомнения, вечно и неизменно» (τὸ ὄν πάντως πάντη ἀίδιον τέ ἐστι ἄτρεπτον: Fr. 8 (Petty, 18. 2)); о том, что Бог неподвижен (ἀκίνητος) и не подвержен изменению (ἀλλοίωσιν), см.: Alc., *Didasc.* 10. 7; собрание примеров см.: Williams, 1985, 150, примеч. 13 и 154; PGL s. v. — Ср. также: «он неизменное благо» (οὐαγαθος пе аτψиве) в *БлЕвг* 72. 17 (*NHC* III. 3), что соответствует τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν в *Corp. Herm.* XIII. 6; «ты один неизменный» (пток пе πιατψиве наγαак): *Тракт* 20 (262. 11–12 (*CodBr* 2)) и обозначение Бога как ἄτρεпτος в валентинианском сочинении, отрывок из которого сохранил нам Епифаний (*Pan.* 31. 5. 1).

³⁸⁹ οὐχαις Πῶт «воистину единственный». — По поводу οὐχαις см. выше: примеч. 386. Ср. также: Kasser et al., 1973 (ad loc.) с предложением исправить на οὐχαις Πῆωт (?), т. е. «воистину Отец», как выше в 51. 20–21.

³⁹⁰ аτψаϋ (см. также ниже: 52. 9, 37 et passim) передает ἀγέ(v)νητος, которое в других текстах иногда оставалось без перевода; например: *БлЕвг* 71. 22 (см. ниже); агеннтос (*АнИн* 29. 18 (*BG* 2)) или агешнтос (*ПрМир* 127. 5–6 (*NHC* II. 5)). — См. у Филона о том, что недопустимо думать о том, «что Бог или имеет какое-то качество (ποιότητα, см. выше: примеч. 363), или что он не один (μὴ ἕνα), или что он не нерожденный (μὴ ἀγένητον) и нетленный, или что он не неизменный (μὴ ἄτρεпτον; см. выше: примеч. 388)» (*Leg. all.* I. 51); «нерожденность» Бога постоянно подчеркивается в герметических сочинениях (τὸ δὲ θεῖον <...> οὐ τὸ γέννητον, ἀλλὰ τὸ ἀγένητον: *Corp. Herm.* II. 4 et passim); ср. ниже в примеч. 403: Just. *Dial.* 5. 4.

³⁹¹ Πῆн οὐнῆтχαις «воистину» — обычное образование наречного выражения (предлог πῆ со следующим сущ. с неопред. артиклем οὐ-); зд., по всей вероятности, синоним οὐχαις; см. выше: примеч. 386 и 389.

у него есть тот, кто его породил и его создал. Итак, воистину один Отец и Бог; он тот, которого никто породил. (5) Он сам породил все и создал. Он не имеет ни начала (ἀρχή), ни конца³⁹².

Он не только (οὐ μόνον) не имеет конца (он потому бессмертен, что не рожден), (10)³⁹³ но (ἀλλά) он еще и неколебимый³⁹⁴ в своем вечном существовании и в том, чем он является, и в том, в чем он пребывает, и в том, чем он велик. Ни (οὐδέ) (15) он сам не убавит ничего из своей сути³⁹⁵, и (οὐδέ) никто другой не вынудит его когда-либо принять решение³⁹⁶, которое бы ему не нравилось, поскольку не было у него (20) того, кто замыслил его становление. Таким образом он не подвержен изменению, и (οὐδέ) никто другой не сможет взять его из того, в чем он существует, и из того, (25) что он есть, и из того, чем он является, (т. е.)³⁹⁷ из его величия³⁹⁸, так что невозможно вместить его³⁹⁹ и (οὐδέ)

³⁹² ἄταρξн и ἀτξαν (= ниже: 52. 36) соответствует греч. ἄναρχος и ἀτελεύτητος; см., например, Orig., *Herac.* 2, где находим это сочетание; ср. ту же мысль, выраженную при помощи других грамматических средств (без α-privativum): «Бесконечное <...> не имеет ни начала, ни конца» (ἄλειρον <...> μήτε ἀρχήν μήτε τελευτήν ἔχει: Plato, *Parm.* 137D); см. выше: примеч. 352.

³⁹³ Следующий далее пассаж находит параллель в герметическом «Асклепии» (см.: Thomassen, 1980, 372, примеч. 6): «сам ведь в себе находится, и сам от себя (происходит), и весь вокруг себя сконцентрирован, полон и совершенен, он пребывает в своей неподвижности и не может быть сдвинут с места никаким толчком, потому что в нем заключено все, и сам он один во всем...» (ipse enim in se est et a se est (= *αὐτογένετος) et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu [nec] loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus...: *Ascl.* 30; Nock–Festugière, II, 338 (18–22) и 388, примеч. 265–267). Весь отрывок 52. 10–33, считает Томассен, восходит к тому же источнику (the same source), которым пользовался и автор «Асклепия» (однако позднее, кажется, уже не придерживается этого предположения: Thomassen, 1989, 265–266, комм. ad loc.).

³⁹⁴ Прилагательное ἀτρικε передает, очевидно, греч. ἀκίνητος «неколебимый» или т. п. — понятие, часто встречающееся в богословской литературе первых веков; ср.: «Бог неколебимый и не подверженный изменению» (ὁ ἀκίνητος καὶ ἀτρέπτος θεός: Philo, *Conf. Ling.* 96; ср. выше: примеч. 388 о понятии ἀτρέπτος); собрание примеров см.: Nock–Festugière, II, 214, примеч. 51 с указанием на то, что слово «implicite à la fois ἀνάταυσις, ἴδρυσις, στάσις» (примеч. к *Corp. Herm.* XIII. 11). Ср. *TrexTr* 128. 27–28 о состоянии теи, кто получил крещение и пребывает «в неколебимости и твердости» (ἡν οὐκ ἴτα(τ)ρικε μῆ οὐκ ἴτα(τ)κιν). — ἀτρικε и аткин являются синонимами (= греч. ἀσάλευτος, ἀκίνητος; см. выше в примеч. 388 ἀκίνητος у Алкиноя), ср. оставленное без перевода ἀσαλεύτος в *Тракт* 9 (*CodBr* 2; MacDermot, 240. 9 et passim); подробно об этих терминах в широком контексте см.: Williams, 1985, 8 сл.; Thomassen, 1989, 265–266.

³⁹⁵ οὐδε πῆταϥ ϣναϥιτῆ εν ἱπετῆοει ἱнаϥ, букв. «ни он сам не возьмет себя от того, чем он является»; речь идет о том, что Бог не нуждается в том, чтобы что-то прибавлять к своим качествам или убавлять, одним словом, речь идет о его самодостаточности. Ср. применительно к Богу образованное от того же глагола ϣ наречное сочетание ἡ (...) οὐκ ἴτα(τ)κιν (в значении «в неотъемлемости», т. е. «когда от него ничего нельзя убавить»).

³⁹⁶ ἀτρ(ε)χπε οὐξαν букв. «чтобы он породил конец»; за словом ξан стояло, очевидно, греч. τέλος, которое в этом контексте лучше понимать как «решение»; ср. выше в 52. 8 атξан в значении «бесконечный».

³⁹⁷ На смену целому ряду предшествующих предлогов λϣ «и» здесь приходит предлог мῆ с тем же значением («и», «вместе с»); перевожу его как «т. е.», поскольку следующее далее «величие», на мой взгляд, определяется одним словом все предшествующие атрибуты Бога.

³⁹⁸ мῆтнос = μέγεθος; см. выше: примеч. 272.

³⁹⁹ Многозначный глагол ϣи (зд. в прономинальной форме втξ) переводился в этом пассаже по-разному: «grasp» в значении «постигать» (Attridge, 1985, 1, 195); «déplacer» (Thomassen, 1989, 55); «entfernen» (Nagel, 1998, 22 = Schenke, 2001, 58); «удалить» (Еланская, рукопись). Можно заметить, что выше (*TrexTr* 52. 23) тот же глагол в форме ϣтξ авла, очевидно, имеет значение «удалять» или т. п. (= ἀφαιρέω: *Сгуп*, 621b), но для простого ϣи, который среди прочего соответствует таким глаголам, как βασιτάξω или χωρέω, в этом контексте лучше, на мой взгляд, подходит значение «вещаю» (*Мф* 19. 20; *Ин* 16. 12; как, впрочем, и значение «постигаю»); отсюда и вся коптская конструкция атῆτροϣ втϣ, букв. «(так

невозможно, чтобы кто-то другой изменил его во что-то другое, или (ἦ) сделал бы его меньше, или (ἦ) изменил бы его, (30) или (ἦ) умалил его (потому что (ἐπειδή) это непререкаемая истина)⁴⁰⁰, который является неизменным, не подверженным изменению, причем эта неизменность⁴⁰¹ облакает его. Он не только тот, которого (35) называют «безначальный» (-ἀρχή) и «бесконечный»⁴⁰², потому что он нерожденный и бессмертный⁴⁰³, но (ἀλλά) поскольку (κατά) (40) он не имеет начала (ἀρχή) и не имеет конца (так он существует), то он неприступен⁴⁰⁴ (53) в своем величии, он неисследим⁴⁰⁵ в своей мудрости (σοφία), он непостижим⁴⁰⁶ в своей силе (ἐξουσία), он (5) немислимый в своей сладости⁴⁰⁷.

Воистину⁴⁰⁸, только он один единственный благой (ἀγαθός) и нерожденный Отец, совершенный (и) без недостатка⁴⁰⁹, тот, кто наполнен всяким своим

что) невозможно вместить его», соответствует, по всей видимости, греч. ἀχώρητος, т. е. «невместимый» — эпитет Бога, хорошо известный апофатическому богословию и за пределами гностических текстов; так, уже в «Пастыре» Гермы читаем: «Един Бог <...> вмещающий все, но один невместимый» (εἷς ἐστὶν ὁ θεός <...> πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν: *Man.* I (26. 1)); ср. ... τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα (*Iren., Adv. haer.* I. 15. 5); «...охватывающий (все), он неохватываем <...> будущи невместим» (περιέχων οὐ περιεχόμενος <...> ἀχώρητος ὢν: *Clem., Strom.* II. 6. 2–3; ср. глагол περιέχω применительно к «Единому» в *Parm.* 138A); также и у Оригена: «Ибо по своей силе (Бог) вмещает все, а сам невместим для понимания никаким творением» (*virtute enim sua omnia comprehendit (= ἐμπεριέχει) в De princ.* I. 1. 8), et ipse nullius creaturae sensu comprehensus est: *ibid.* IV. 4. 8); в другом александрийском тексте читаем: «Ибо тот, кто вмещает, выше того, кого вмещают» (*ПСул* 100. 3–5 (*NHC* VII. 4)), где различными формами глагола χωρῶ передаются и χωρῶν, «вмещающий», и χωρητός, «вместимый»; ср. также *Cor p. Herm.* IV. 11 о том, что ничто «не может вместить монаду» (μηκέτι δυνατόν τὴν μονάδα χωρῆσαι); см. выше: примеч. 323 и ниже: 426, а также: Schoedel, 1972.

⁴⁰⁰ Союз ἐπειδή свидетельствует, кажется, о том, что помешенная в скобки фраза, является глоссой (переводчика?); о том, что текст, возможно, испорчен, см.: *Attridge*, 1985, 2, 225, примеч. ad loc.

⁴⁰¹ ετε πατρητη πε πατпанец епιατпане... «который <...> причем эта неизменность...». — ατφρητη и ατпанец являются синонимами со значением «неизменный»; по поводу первого (= ἀτρέπτος) см. выше: примеч. 388, 394; ατпанец соответствует, по всей видимости, греч. ἀναλλοίωτος (ср. «commonly ass. with ἀτρέπτος»: *PGL*, s. v. с примерами). — Совершенно верно подчеркивает Еланская (рукопись) в грамматическом комментарии к этому пассажи: поскольку πατпане означает «неизменяемый», то мы имеем здесь дело с ошибкой переводчика или переписчика; следовало бы ηπατпане «неизменяемость».

⁴⁰² ουαταρχη (<...> ουατ2αε = ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος; см. выше: примеч. 343, 392; ср. ниже в примеч. 448 ἄναρχος (*БлЕвг* 75. 2–3).

⁴⁰³ Ср.: «Бог неизменяем, потому что он бессмертный» (ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν: *Theoph., Autol.* I. 4); ср.: «нетленный (ἄφθαρτος) и бессмертный (ἀθάνατος) Отец» (*Тракт* 20; 262. 20–21 (*CodBr* 2)); «ибо один нерожденный и нетленный Бог, поэтому он и Бог» (μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι: *Just., Dial.* 5. 4).

⁴⁰⁴ ατ2αεц соответствует ἀπρόσιτος в том же значении, что и в *ITим* 6. 16: φῶς <...> ἀπρόσιτον, которое в коптском *НЗ* передается описательной конструкцией ηερε λααу хооуец.

⁴⁰⁵ ατφρητη (см. ниже: 54. 20), очевидно, передает ἀνεξιχνίαστος; см. ниже: примеч. 407 и 446.

⁴⁰⁶ ατεпа2те ппац, очевидно, передает ἀκατάληπτος и является синонимом та2оуц; см. выше: примеч. 316, 376, 377.

⁴⁰⁷ ατ2ετ2ωт2ц передает или греч. ἀνεξιχνίαστος (ср. ниже: примеч. 446) или ἀπερινόητος (ср. оставленное без перевода аперинотос в *ЕвЕг* 49. 14 (*NHC* III. 2)); ηπατ2αε передает греч. γλυκύτης, что как качество Бога часто встречается не только в валентинианских текстах (*Kasser et al.*, 1973, 314 ad loc.), но и в раннехристианской литературе вообще (см.: *PGL*, s.v.). — Этот перечень характеристик напоминает тот, что находим у Феофила; см. выше: примеч. 376.

⁴⁰⁸ 2п оупηπα2αис = ου2αεис выше: примеч. 386, 389.

⁴⁰⁹ По поводу ἀγαθός см. выше: примеч. 373; ατφта — «без недостатка, без изъяна». — Томассен (1989, 268 комм. ad loc.), хотя и переводит: «sans déficience» (57), предполагает за этим словом *ἀπροσδεής, т. е. «ни в чем не нуждающийся» (ср. выше: примеч. 345, 347). Однако здесь автор, возможно, отказывается от традиционной терминологии апофатического богословия, чтобы редким,

порождением (10) и всякой добродетелью (ἀρετή) и всем надлежащим. И еще есть у него щедрость⁴¹⁰, чтобы стало ясным, что то, чем он владеет, (15) он отдает его, и не могут приступить к нему⁴¹¹, и он не несет никаких потерь из-за того, что он отдает, ведь он богат через то, что дает, и находит он покой в (20) тех (дарах), которые он милостиво подарил.

Но он такого образа и рода и (такого) невероятного величия, что никто другой не существует с ним с самого начала. Нет места (τόπος), (25) в котором он пребывает⁴¹², или из которого он вышел, или в которое он вернется <...>⁴¹³. Но (ἄλλά) как (ὧς) благой (ἀγαθός), без недостатка, совершенный, (54) полный, он сам является Всем⁴¹⁴. Никакое из имен, о которых можно подумать (νοέω), или те, которые произносят, или видят, (5) или понимают, ни одно из них не применимо к нему, пусть даже (κᾶν) были бы они самыми возвышенными, славными и почетными. Но (ἄλλά) их можно произносить во славу (10) ему и в почет, по (κατά) способности каждого, кто его прославляет.

Что же (δέ) касается его существования, его бытия и его формы, (15) то невозможно уму (νοῦς) постичь (νοέω) его, никакое (οὐδέ) слово не может ему соответствовать, и никакой (οὐδέ) глаз не может его увидеть, и никакое (οὐδέ) тело (σῶμα) не может ухватить его⁴¹⁵ из-за (20) и его неисследимого величия, и его недостижимой глубины (βάθος), и его неизмеримой⁴¹⁶ высоты, и его безграничной ширины⁴¹⁷.

но вполне прозрачным термином ἀνυστέρητος (ср.: Ignat., *Smyrn. Proem.*), т. е. «без ὑστέρημα» = ἀτῶτα, подчеркнуть отсутствие «недостатка» (т. е. совершенство) у высшего Бога и противопоставить этому «недостаток» (несовершенство), в котором пребывал Логос (ἄλλοτῶτα: 78. 5 et passim; см. ниже: примеч. 1225); отметим, что «недостаток» и «совершенство» часто выступают в антонимической паре; см., например, у Аристиды, чья «Апология» в полном виде дошла лишь в сирийском переводе: «Он совершенный и нет в нем недостатка» (лат. перевод: Goodspeed, 3 (*Apol.* I. 4); англ. перевод: Harris, 35 (22 сл.)); сопоставление апофатического отрывка «Апологии» и апофатической терминологии *Treher* и *Evan* см.: Broek, 1996, где автор предполагает, что все три текста зависят от общего источника (27).

⁴¹⁰ τῆν ἄτακτον — слово ранее не засвидетельствовано, но по форме достаточно прозрачно: речь может идти или об отсутствии «зла» вообще или об отсутствии «зависти»; см.: Siegert, 1982, 10, s.v.: «Übersetzung von akakia “Arglosigkeit”?»; Tomassen, 1989, 268 считает, что *ἄφθονία лучше подходит к контексту, отсюда перевод («l'absence d'envie»: 57; Nagel, 1998, 22: «das Fehlen jeglichen Bösen»; «lack of any malice» (Attridge, 1985, I, 195); дальнейший текст показывает, что речь идет о качестве, которое по-русски соответствует «щедрости»; ср., например: «щедрый Господь» (ἄφθονος γὰρ κύριος: *Corp. Herm.* V. 2). Философско-богословское представление о том, что Бог щедро «дает», при этом не изменяясь и не уменьшаясь в своей силе, с многими примерами описал Доддс (Dodds, 1963, 213–214).

⁴¹¹ εὐνάω χαβεῖ передает при помощи других грамматических средств οὐατχαβεῖ, соответствующее ἀπρόστος; см. выше: примеч. 404.

⁴¹² «И только твоя воля (οὐω) стала тебе местом (τόπος), потому что ничто не может стать для тебя местом, так как ты являешься местом для всех» (*Тракт* 17; 258. 14–15 (*CodBr.* 2)); ср. у Плотина о том, что «истинное Всё» (см. выше: примеч. 336) «не нуждается в месте и не находится ни в чем» (οὐ ζητεῖ τόπον, οὐδ' ὄλωσεν ἐν τινί: *Enn.* VI. 4. 2; ср. οὐκ ἐν τόπῳ: *ibid.* VI. 9. 3).

⁴¹³ О пропущенном пассаже <...> (53. 27–39) подробно см. выше: примеч. 49–56.

⁴¹⁴ О термине πῆνρῆ см. выше: примеч. 336.

⁴¹⁵ Т. е. он недоступен для восприятия телесными органами чувств; сочетание οὐδε μῆσῶνα ναῶ ἀναγτε ἱμαῖα передает ἀναγῆς, «неосызаемый»; этот эпитет применительно к небесной области использовал уже Платон (*Phaedr.* 247C; см. выше: примеч. 29); ср.: Бог «невидим и неосызаем» (ἀόρατος τε καὶ ἀναγῆς: Tat., *Orat.* 4. 2); см. также выше: примеч. 327 (Григорий); ср. также примеч. 340.

⁴¹⁶ ἀτῶτα = ὀψέτητος — см. выше: примеч. 355; ср.: «неизмеримая Глубина» (πῆθος ναῆτρητος) как синоним 5 (*Тракт* 5 (232. 19–20 (*CodBr.* 2))).

⁴¹⁷ οὐωφῆ — Нагель (Nagel, 1998, 23, примеч. 19) верно отметил, что речь идет здесь не о «воле» Бога (οὐω / οὐωφῆ; ср. выше: примеч. 412), как, например, Attridge, 1985, 1, 197: «illimitable will»

Такова природа (φύσις) нерожденного: (25) не предпринимает он⁴¹⁸ ничего с другими, и не (οὐδέ) соединяется с чем-то, как соединяется то, что имеет предел, но (ἀλλά) его сущность⁴¹⁹ такова, что не имеет он ни лица, (30) ни (οὐδέ) формы (σχῆμα), т. е. того, что понимают через чувства (αἴσθησις)⁴²⁰, и от этого (и называют его) «непостижимый». Если (же) он непостижимый, то из этого следует, что

(35) он непознаваем⁴²¹, потому что он не постижим (νοέω) никакой мыслью, никем не видим,
не выразим никаким словом,
его не может коснуться рука,

(хотя и с замечанием, что могло иметься в виду слово с пространственным значением: *ibid.*, 2, 231 ad loc.) или Thomassen, 1989, 59: «volonté», а о «ширине» или т. п.: οὐκῶς новая форма от οὐκῶ со значением «cleft, gap» (Crum, 501b). То, что в тексте речь шла о «глубине, высоте и ширине», надежно подтверждает цитата из Иринея: profundum et longitudinem et altitudinem (см. выше: примеч. 10); ср. также слова Нумения о материи (ὑλη), которая имеет «безграничную и бесконечную глубину, ширину и длину» (βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀνήνυτος; Fr. 3 (Petty, 6. 11–12)). — Таким образом, мы, скорее всего, имеем дело с расхожим сочетанием пространственных понятий, идущим от математиков (например: Eucl., *Geom.* 11. 1. 1; ср. у Филона о «теле, имеющем тройное измерение: длину, глубину, широту» (... μήκος, βάθος, πλάτος); *Somm.* I. 26), и нет никакой необходимости думать, вслед за Кремером, что в пассаже *Ephes* 3. 18, где речь идет о «ширине, длине, высоте и глубине» (τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος), Павел опирался «auf eine — wahrscheinlich vorchristliche — gnostische Lehre» (Krämer, 1967, 246–247).

⁴¹⁸Поскольку субъектом все время выступает «Бог», а не «природа Бога», то Томассен предложил исправить (как описку под пером переписчика) подлежащее с ж.р. (с, т. е. φύσις) на м.р. (ц, т. е. Бог).

⁴¹⁹Субстантивированное πτερο ἀρετῆ имеет значение στάσις или т. п., т. е. «состояние», но, скорее всего, за этим сочетанием скрывается «сущность» (Томассен предположил, что в оригинале могло стоять ὑπόστασις; 1989, 273, ad loc.). — Выше автор говорил: «...нет никакой сущности (οὐσία) внутри него, из которой он порождает то, что порождает» (*ТрехТр* 53. 34–35); за выражением «внутри (Бога) нет никакой сущности» стоит (затемненное коптским переводом) среднеплатоническое (восходящее к Платону: *Rep.* 509B) представление о том, что Бог — «за пределами сущности» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), или «не имеющий сущности» (ἀνούσιος); подробнее: Whittaker, 1969; о том, что «Бог не причастен сущности» (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), см.: Orig., *Cels.* VI. 64; ср.: Бог «является бессущностной (ἠπιτάτουσια) сущностью (οὐσία)» (*Аллог* 47. 33–35 (*ННС* XI. 3)); «ты один бессущностный (ἀνούσιος)» (*Тракт* 17; 258. 22 (*Cod.* Br. 2)).

⁴²⁰О том, что «единое» (Бог) не имеет «формы», см. уже Plato, *Parm.* 137D: ἄνευ σχήματος (ср. *Phaedr.* 247C); Just., *Dial.* 4. 1 со ссылкой на Платона: истинно Сущее «не имеет ни цвета, ни формы, ни величины» (οὐ χρώμα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος); Мах. Тут., *Orat.* 11. 11: У Бога нет «ни величины, ни цвета, ни формы, ни чего-то другого, причастного материи» (μήτε μέγεθος μήτε χρώμα μήτε σχῆμα μήτε ἄλλο τι ὑλῆς πάθος (*Тгарр*, 267–268)); ср.: τὸ ἀσχημάτιστον (*Corp. Herm.* XIII. 6); «не причастен Бог форме» (οὐ <...> μετέχει σχήματος ὁ θεός; Orig., *Cels.* VI. 64); также и Плотин говорит о том, что Единое не понять в категориях «величины, формы или объема» (ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον), т. е. при помощи чувственного восприятия (αἰσθησεως); Plot. *Enn.* VI. 9. 3; «Сущее (τὸ ὄν) — ἀμορφον»: *ibid.*; Единое «не имеет формы» (οὐδὲ σχῆμα; V. 5. 11). — См. также: Бог «без характерных (черт) и без формы» (ἀτхарактнр λγω атсхннл); *Тракт* 7 (237. 11 (*CodBr* 2)), где первое слово, очевидно, передает редкое греч. ἀχαρακτήριστος (нет в Liddell & Scott; см.: Lampe, s.v.); ср. ниже: forma в 55. 9.

⁴²¹атсoушнῆ — за этим выражением стоит греч. ἄγνωστος (ср.: *Деян* 17. 23); ср. ἄγνωστος в *Тракт* 20 (262. 11–18 (*CodBr* 2)), где примечателен длинный перечень апофатических характеристик Бога, оставленных, как правило, без перевода: «Ты один неизменный (ἀτψиε; см. выше: примеч. 388), ты один беспредельный (ἀτέραντος), ты один неместимый (ἀχῶρητος), ты один нерожденный (ἀγέννητος), и саморожденный (αὐτογενής), и самоотец (αὐτοπάτωρ), ты один неколебимый (ἀσάλευτος) и непознаваемый (ἄγνωστος)...»; в другом месте того же трактата также после серии апофатических определений читаем: «...ты один непознаваем (ἀтсoушнῆ), ты тот, кого каждый ищет, и не нашли они тебя, потому что никто не может познать тебя без твоей воли» (*ibid.* 17 (258. 10–11)).

(40) только он один знает себя⁴²², какой (55) он есть: и свой вид, и свое величие, и свою полноту, — и так как он может постигать (νοέω) себя, чтобы увидеть себя, что дать себе имя, (5) чтобы понять себя, то он есть ум (νοῦς) для себя самого, око для самого себя, уста для себя самого, форма (формн — лат. forma) для себя самого; он тот (10), кто постигает (νοέω) себя⁴²³, кто видит себя, кто говорит, кто понимает, (одним словом) он — непостижимый (умом) (-νοέω)⁴²⁴, невыразимый⁴²⁵, невместимый⁴²⁶, не подверженный изменению, (15) он — пища (τροφή)⁴²⁷, отрада, истина (ἀλήθεια)⁴²⁸, радость, покой.

То, что он постигает умом (νοέω), то, что он видит, то, что он говорит, то, что у него есть (20) как мысль, превышает всякую мудрость (σοφία), выше всякого ума (νοῦς) и выше всякой славы, выше и всякой красоты⁴²⁹, и (25) всякой сладости, и всякого величия, и всякой глубины (βάθος), и всякой высоты⁴³⁰.

Итак, он — это тот, кто непознаваем в своей природе, кому принадлежат все величия, о которых (30) я сказал ранее, (и) если он пожелает дать знание по своей великой милости, чтобы его познали, то он может (ἰκανός) (сделать это), есть у него (для этого) сила, (35) которая есть его воля. Теперь же (δέ) он содержит себя в молчании⁴³¹, он, который велик и является причиной порождения всего⁴³² для того, чтобы они (40) существовали вовеки.

⁴²² Тема «Бог известен только себе самому» хорошо знакома платонической традиции; см., например, *Corp. Herm.* XIII. 6, где в перечне апофатических характеристик Бога есть и «постижим только себе самому» (... τὸ αὐτῷ καταληπτόν); ср. выше: примеч. 56 и след. примеч.

⁴²³ Ср.: Бог «постоянно постигает себя самого и свои мысли» (ἐαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη; Alc., *Didasc.* 10. 3); ср. пред. примеч. и выше: примеч. 366, 367 и ниже: примеч. 445, 449.

⁴²⁴ За конструкцией πατρῴεσι φημιαц стояло, очевидно, ἀπερινόητος, что в валентинианском *ЕвИст* 17. 8 (*NHC* I. 3) передано коптским эквивалентом ατῆεεγε арац. — О термине ἀπερινόητος см. выше: примеч. 316 (Филон), 323 (Валентин), 407.

⁴²⁵ ατῶεεε арац = ἄρητος — см. выше: примеч. 316 (Алкиной), 337, 356.

⁴²⁶ За формой ατῶαπῆ (= *ЕвИст* 17. 7–8 (*NHC* I. 3) также об Отце) может скрываться ἀχώρητος (Cgm, 576a) или οὐ παρεχόμενος; ср. выше: примеч. 399. — Ср.: Бог «невместим» (ἀχώρητος, но сам вмещает (χωρέω) все» (*Тракт* 22; 276. 17–19 (*CodBr* 2)); также и «Проповедь Петра»: «невместимый, который вмещает все» (ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ; Clem., *Strom.* VI. 39. 3); ср. также выше ἀχώρητος в примеч. 376, 399, 421.

⁴²⁷ Нет нужды исправлять на τροφή, «нега» или т. п., как делали первые издатели.

⁴²⁸ Ср.: «Он истина, потому что является началом всякой истины» (ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει; Alc., *Didasc.* 10. 3).

⁴²⁹ савеε передает греч. τὸ κάλλος, τὸ καλόν. — О том, что «чистейший Ум» (= Бог) превосходит «саму красоту» (κρείττων ἢ <...> αὐτὸ τὸ καλόν), см.: Philo, *Opif. mund.* 8 (полную цитату см. выше: примеч. 316); ср.: «первый Ум (= Бог) самый прекрасный» (ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος; Alc., *Didasc.* 10. 3); о том, что эту «красоту» Бога не следует понимать в каком-то телесном смысле, см. Мах. Туг., *Orat.* 11. 11: «Ибо Бог — это красота и из всех красот самая славная, но он не прекрасное тело...» (καλὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸν θεὸν καὶ τῶν καλῶν τὸ φανότατον ἀλλ' οὐ σῶμα καλόν... (Trapp, 257–259)).

⁴³⁰ О «величии», «глубине» и «высоте» см. выше: примеч. 20, 376, 417.

⁴³¹ εἴπ οἰνήπткаρως — см. выше: примеч. 379.

⁴³² λавεε передает греч. αἰτία, τὸ αἴτιον. — Уже Платон говорил, что «творящее» (scil. Творец) и «причина» это одно и то же (τὸ <...> ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἐν: *Phileb.* 26E); о Боге как о «высочайшей и первейшей причине» (τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον αἴτιον), которая является «творцом и Отцом всего» (τῷ ποιητῇ καὶ πατρὶ τῶν ὄλων), см.: Philo, *Virt.* 34 (ср.: Clem., *Strom.* II. 78. 2); «он Отец, являющийся причиной всего» (πατὴρ δέ ἐστι τῷ αἴτιος εἶναι πάντων; Alc., *Didasc.* 10. 3); «ибо он является причиной и жизни, и ума, и бытия» (ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι; Plot., *Enn.* I. 6. 7 (11–12)); ср.: (ὁ θεός) ὦν δέ καὶ τοῦ εἶναι τούτους αἴτιος καὶ νοῦσ καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων (*Corp. Herm.* II. 12).

Он не имеет имени. — Ибо (γάρ) тот, у кого есть имя, является творением другого⁴³⁹, — (одним словом) его нельзя назвать по имени.

Он не имеет облика (μορφή) человека. — Ибо (γάρ) тот, кто имеет (5) облик (μορφή) человека, является творением другого.

Он имеет свой собственный вид (ιδέα) — не как вид (ιδέα), который мы получили или (ἢ) который мы видели, но (ἀλλά) необычный вид (ιδέα), (10) который намного превосходит все прочие и лучше всех⁴⁴⁰: он⁴⁴¹ смотрит во все стороны и видит себя через себя самого.

Он беспределен⁴⁴², он непостижим⁴⁴³. (15) Он один пребывает нетленным (ἄφθαρτος) (и) не подобен (никому).

Он неизменное благо (ἀγαθός), он без недостатка⁴⁴⁴.

Он пребывает (вечно), он блаженный (μακάριος).

Он непостижим (умом) (-νοέω), (20) (но) сам постигает (νοέω) себя самого⁴⁴⁵.

Он не поддается измерению и не поддается исследованию⁴⁴⁶.

Он совершенный (τέλειος), не имеющий в себе недостатка.

(73) Он блаженный (μακάριος), нетленный ((ἄφθαρτος).

Его называют “Отец Всего”. <...>

(74) (20) Основа (ἀρχή) знания⁴⁴⁷ состоит в следующем: справедливо (κατὰ ἀληθείαν) назвали Господа Всего не Отцом, а (ἀλλά) Праотцом (προπάτωρ). Ибо (γάρ) отец является началом (ἀρχή) (75) того, что появляется. А (γάρ) этот — безначальный (ἄναρχος) Праотец (προπάτωρ)⁴⁴⁸. Он видит себя в себе самом, как

⁴³⁹ Γῆνῆ τταϛ ραν (ср.: ατχω ἡπεϛραν в *АпИп* 24. 2) = ἀνωνόμαστος; см. выше: примеч. 357; этот пассаж находим и в «Апологии» Аристида (см. выше: примеч. 409): «Он не имеет имени, ибо все, что имеет имя, связано с творением» (*Напис*, 25 (29–30)); ср.: «Все, что попадает под определение именем, есть порожденное» (πᾶν τοῖνον, ὃ ὑπὸ ὀνομα πῖπτε, γεννητόν ἐστιν: *Clem., Strom.* V. 83. 1); см.: Broek, 1996, 29–30 с примерами.

⁴⁴⁰ В сочетании εссαπт епнтнр̄ (букв. «отборнее, чем нптнр̄») последний член, вероятно, следует понимать как «лучше всех», принадлежащих Плероме (нп- артикль мн. ч.); ср. εссотп епнтнр̄ (т. е. ед. ч.) в *ПремИХ* 95. 5 (*ННС* III. 4); о птнр̄ см. выше: примеч. 336.

⁴⁴¹ Это «он» относится здесь к «виду», поскольку идея ж. р., то и подлежащее стоит в ж. р. (εснаγ...). В параллельном тексте *ПремИХ* 85. 3 сл. (*BG* 3) «он» также относится к «виду»: подлежащее стоит в м.р. (εϛειωρ2...), поскольку копт. епне (в этой версии эквивалент идея) является сущ. м. р.

⁴⁴² αταρнх̄ — в версии *ПремИХ* 85. 9 (*BG* 3) оставлено греч. ἀπέραντος и к нему добавлено «нетленен». — Ср. выше: примеч. 352 о сочетании ατττωϛ εροϛ.

⁴⁴³ αττα2оϛ = ἀκατάλητος; см. выше: примеч. 377.

⁴⁴⁴ Об эпитете ατψиε, «неизменный», см. выше: примеч. 388. ατψωт = ατψта, «без недостатка», ψта см. выше: примеч. 409.

⁴⁴⁵ αтпоеῖ ἡпоϛ (<...> ϛпоеῖ ἡпоϛ ἡпнн ἡпоϛ, «непостижимый (= ἀπερίνοήτος), он постигает сам себя»; см. выше: примеч. 316, 407.

⁴⁴⁶ Сочетание αтхн кезн̄ ἡсωз, засвидетельствованное только здесь и в параллельном тексте *ПремИХ* 95. 14–15 (*ННС* III. 4), *BG* 86. 1 передает в форме αтхн тассε ἡсωз, что позволяет видеть здесь греч. слово ἀνεξιχνίαστος (*Римл* 11. 33), которое в бохайрском переводе передано как ατхтатси ἡсωз. Слово ἀνεξιχνίαστος (передаваемое в русском *СП* как «неисследимый») использует Ириней, когда описывает хитросплетения валентинианской мифологии (*Adv. haer.* I. 1. 2), но полностью строку нашего текста можно найти в *Od.* 12. 6 (LXX): ἀμέτρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον τὸ ἔλεος...; ср. выше: примеч. 354 о διακρίνω и ἀδιάκριτος.

⁴⁴⁷ Вместо оϛархн ἡсооϛн в другой версии читаем: [оϛархн] ἡтгнϛис (БлЕвг 4. 7–8 (*ННС* V. 1)).

⁴⁴⁸ По поводу ἀναρχος см. выше: примеч. 343, 392. — Ср.: «Праотец (прωπατωρ), из которого или от которого произошли все праотцы, <...> Всеотец (пантоπατωρ) и Самоотец (αϛτοπατωρ), в котором находятся все отцовства (пнтειωт)» (*Тракт* 2; 228. 18–22 (*CodBr* 2)).

в (5) зеркале, являясь в своем отражении⁴⁴⁹ и как Самоотец (αὐτοπάτωρ), т. е. Самородитель (αὐτογενέτωρ), и как смотрящий в лицо (ἀντωπός) — ведь (ἐλεῖ) он действительно смотрит на себя (ἀντωπέομαι) — предсуществующего (πρωόν), нерожденного (ἀγέννητος)...

Итак, вот перечень основных терминов платонического отрицательного богословия, которыми пользовались (в утерянных ныне греческих оригиналах) гностики разных толков для передачи своего богословия, имея, возможно, под руками какие-то «учебники», из которых они и черпали весь этот набор понятий, а зачастую и просто заимствуя терминологию друг у друга: ατταροϋ, ατεμαρτε Ἰμαϋ = ἀκατάληπτος; ατ(ρ)νοεῖ Ἰμοϋ = ἀ(περι)νόητος; ατναϋ, αρορατον = ὀρατος; ατψαχε εροϋ (ατψεχε δραϋ) = ἄρητος; ατχω Ἰπεϋραν, Ἰπτταϋ ραν = ἀωνόμαστος, ἀκατανόμαστος; ατχοϋ (ατχοπαϋ) = ἀγέ(ν)νητος; ατριε = ἀκλινής, αткин = ἀκίνητος; αтψивε = ἄτρεπτος; αтψитῶ, αметртон = ἀμέτρητος; αтψапц, аχωρητος = ἀχώρητος; αтархн, анархос = ἀναρχος, αтзае = ἀτελεύτητος; αтсωма, асωματος = ἀσώματος; αтархцῶ, аперантос = ἀπέραντος; αт†тψω εроϋ = ἄπειρος, ἀ(περι)όριστος; цῶ χриа Ἰлааϋ аη, «не нуждающийся ни в чем» = ἀνευδεής, ἀνεπιδεής, ἀπροσδεής...

Приложение 2

К ТОЛКОВАНИЮ ΟΥΝΠΕ В АПОФАТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ *ТрехГр* (ННС I. 5: 51. 8–13)

В начале трактата анонимный валентинианин, хорошо владеющий *платонической* терминологией, дает развернутое изложение своего *апофатического* (или отрицательного) богословия⁴⁵⁰; уже в первых строках рассказа, где начинается перечисление апофатических характеристик верховного Бога, встречается слово, понимание которого в богословском контексте трактата вызывает определенные трудности. Интересующий нас пассаж гласит: πωτ ουεεῖ Ἰουϋт πε· εϋο Ἰпрнте Ἰноϋнπε· хе· аψарῖ πε· аϋω пете Ἰтаϋ оϋаεετῶ πε...,

⁴⁴⁹ Сущ. εἶπε понимаю зд. в значении «отражение» (в зеркале); ср. εἰδεα (idéa) (БлЕвг 4. 17 (ННС V. 1)) в том же значении. В изрядно разрушенном греческом папирусном фрагменте *ПремИХ* (Р. Оху. 1081) первый издатель, не зная еще коптского текста, прочитал в одном месте ομ[...], в другом ω[...], как раз там, где в коптском стоит εἶπε (Hunt, 1911, 16–19, текст на с. 18); εἶπε соответствует целому ряду греч. понятий: ὁμοίωμα, ὁμοίωσις, εἶδος (Crum, 80b). Подобное утверждение находим и в *АпИп* 27. 1–4 (BG 2): «Он постигает мыслью (νοεῶ) свой собственный образ (εἰκόν), видя его в чистой (καθαρόν) воде Света, которая его окружает»; в другой версии (7. 9–11 (ННС III. 1)) вместо греч. νοεῶ употреблен глагол παύ, т. е. «видит».

⁴⁵⁰ См. выше: приложение 1 — автор трактата пользуется терминологией, которую по большей части мы находим уже в «Пармениде» Платона (137D — 142A; так называемая «первая гипотеза», послужившая отправной точкой для всего последующего апофатического богословия), где речь идет о «беспредельном одном» (ἄπειρον <...> τὸ ἓν): оно не имеет ни начала, ни конца (μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτήν ἔχει), нет у него ни формы (ἀνευ σχήματος), ни частей (οὐδὲ μέρη ἔχει), оно неизменно, не причастно времени (οὐδ' ἔστιν ἐν τινι χρόνῳ), не пребывает ни в покое, но и не движется (οὐτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται); см. также выше: примеч. 315.

букв.: «Он — один единственный Отец, пребывающий как (10) οὐνπτε, потому что он первый, и он тот, который единственный⁴⁵¹...».

Переводчики и комментаторы почти единодушно увидели в οὐνπτε существительное нпє с неопределенным артиклем οὐ-, т. е. «(некое) число»⁴⁵², тем самым молчаливо предположив, что за этим словом в греческом оригинале стояло ἀριθμός⁴⁵³. Такое толкование, хотя грамматически фраза не вызывает затруднений, вызывает, тем не менее, несколько вопросов.

⁴⁵¹ Представление о «единственности» божества и вместе с тем его «неделимости» в своей простоте, т. е. что оно «единое», «единица» (= монада), восходящее к пифагорейско-платонической традиции, стало *locus communis* в религиозно-философских (не только христианских) текстах той эпохи; см. выше: примеч. 335: к примерам, там приведенным, можно добавить Philo, *Quod Deus. imm.* 11, где «одно, единица и подлинно сущее (scil. Бог)» (τὸ ἓν, ἡ μονάς, τὸ ὄντως ὄν) являются синонимами; монада не терпит ни прибавления, ни убавления и является образом Бога (μονάς δὲ οὕτε προσθήκη οὕτε ἀφαίρεσις δέχεσθαι πέφυκεν, εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ); правда, в другом месте (*Vit. cont.* 2) Филон утверждает: «Сущее» (τὸ ὄν = Бог) «и лучше блага, и чище единицы, и предшествует монаде» (ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἔστι, καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχιγενέστερον). Столетием позднее пифагорействующий платоник и математик Никомех Гераский утверждает: «Бог, дающий, как семья, начало всему сущему в природе, соответствует единице» (τὸν θεὸν <...> τῇ μονάδι ἐφορμῶσειν, σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα: *Theol. arith.* 1 (De monade); *Ast.* 4, 22–24); ср. пересказ пифагорейского учения Афинагором: «...Бог является единицей, т. е. он один» (...μονάς ἐστὶν ὁ θεός, τοῦτ' ἔστιν εἰς: *Legat.* 6. 1). — В учении Птолемея (см. выше: примеч. 189) Бог также отождествляется с *монадой* (и вообще со всем тем, что связано с *единицей* и *неделимостью*), см. выше: примеч. 333 с цитатой из *Iren., Adv. haer.* I. 11. 3; о том, что учение о числах валентиниане «взяли у пифагорейцев» (a Pythagoricis asseperunt), см: *ibid.* II. 14. 6; по другому свидетельству, некий гностик Моноим (Μονόϊμος) учил, что «Первый Человек (scil. Бог) был началом всего» (εἶναι τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν <τὸν> πρῶτον ἀνθρώπον) и «этот Человек является единой монадой» (...μία μονάς ἐστὶν: *Hippol., Ref. X.* 17. 1; *VIII.* 12. 1 сл.) и т. д.

⁴⁵² Поэтому сочетание εϋο π̄πρητε π̄ноунπτε переводили как: «like a number» (Attridge, 1985, 1, 193); «wie eine Zahl» (Nagel, 1998, 21 = Schenke, 2001, 57); «как число» (Еланская, рукопись). Исключением оказался Томассен, который в подробном комментарии пытался показать, что слово нпє имеет здесь значение «multiple» («en étant à la façon du multiple»: Thomassen, 1989, 51), соответствующее греч. πλήθος (со ссылкой на Crum, 527b; замечу, в этом словаре дается лишь один пример такого значения слова) и что «le Père est à la fois un et multiple» (*ibid.*, комм. ad loc. 261–263); подчеркнув, что «в древности единица не рассматривалась как число, но только как первооснова чисел» (ср. ниже: примеч. 457–458), он приводит цитату из Плотина (*Enn.* III. 3. 7), которая, по его мнению, подтверждает то, что «Отец в одно и то же время и единое, и множество»; между тем, у Плотина говорится о том, что «одно», оно же «начало» (ἀρχή), это не само «множество» (πλήθος), а лишь его источник, «из которого, как из одного корня, (происходит) все, в то время как он (scil. корень) остается внутри, пребывая сам в себе» (πρῶτοις δὲ ἤδη ἐκ ταύτης ἕκαστα μενούσης ἐκείνης ἔνδον οἷον ἐκ ρίζης μίας ἐστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ). При толковании Томассена остается совершенно не понятным и следующее далее в тексте пояснение: «потому что он первый»; вспомнив здесь слова того же Плотина о том, что *первое* не может быть *многим*, ведь если бы это было так, то множественность этого первого должна была бы зависеть от чего-то другого, что было раньше этого первого (ἔδει δὲ τὸ πρῶτον μὴ πολὺ μηδαιῶς εἶναι: ἀνῆρητο γὰρ ἂν τὸ πολὺ αὐτοῦ εἰς ἕτερον αὐτὸ πρὸ αὐτοῦ: *Enn.* VI. 7. 17).

⁴⁵³ Действительно, нпє является основным соответствием для ἀριθμός (Crum, 527b), и в некоторых коптских текстах нпє используется наряду с оставленным без перевода ἀριθμός; см., например, *Инарх* (ННС II. 4), где первое соседствует со вторым (96. 11 и 14–15). При таком значении слова оригинал должен был выглядеть так: εἰς ἐστὶν ὁ πατήρ, ὃν ἄς ἀριθμός. — Сочетание π̄пρηте π̄-, характерное для субахимского (в саид. π̄өө π̄-), передает греч. ὄс, которое в сравнительных оборотах, как правило, сопровождалось существительным без артикля (в этом случае в коптском переводе стоял неопределенный артикль), но когда речь шла о вполне конкретном понятии, то от ὄс зависело, конечно, существительное с определенным артиклем (например, *Мф* 13. 43: ὄс ὁ ἥλιος = бох. π̄өрн† π̄өрн = саид. π̄өө π̄өрн). Будь в оригинале нашего текста ὄс ὁ ἀριθμός (т. е. *Число*), то и в переводе мы бы имели π̄пρηте π̄п̄- /-нпє; можно сравнить употребление этого слова в *АпоклПетр* (ННС VII. 3), где в сочетании «число живого и неоскверняемого Величия» (†нпє π̄те †п̄п̄тпюс

Во-первых, понятие «один»/«единица», которое автор трактата здесь и далее использует как главный атрибут Бога⁴⁵⁴, в древности не рассматривалось строго терминологически как «число» в собственном смысле слова, а считалось лишь «началом и мерой числа». Это утверждал уже Аристотель⁴⁵⁵, и такое определение, восходящее к пифагорейской традиции и закрепленное в доксографии, не раз засвидетельствовано для интересующего нас здесь более позднего времени⁴⁵⁶.

Во-вторых, если даже предположить, что автор все-таки применил к «единице» понятие «число», отступая тем самым от собственно философского определения и выражая скорее обыденное понимание «единицы» как *числа* (ἀριθμός) par excellence, — ведь любой счет начинается с единицы и все прочие числа ее содержат⁴⁵⁷, — то необъяснимым в этой фразе остается неопределенный артикль

εἰς τὸν ἑῷ πατῆρος: 70. 19–20), которое является описательным обозначением высшего Бога, при этом стоит определенный артикль.

⁴⁵⁴К понятию «Отец — один единственный» автор трактата не раз возвращается: ἀλλὰ ποῦε ἰοῦωτ εἰς εἰς πταῖ οὐαεετῆ πε πωτ, «но один единственный, который единственный, есть Отец...» (51. 15–17); πωτ οὐαεετῆ «единственный Отец» (52. 3); ...ἰπρηε γαρ ἰπῖωτ εἰς οὐεεἰ ἰοῦωτ πε, «...как Отец, который один единственный» (ibid. 57. 40 сл.); ποῦεεἰ ἰοῦωτ, «один единственный» (ibid. 66. 30–31), и т. д. — Во всех этих примерах сочетание οὐε(εἰ) ἰοῦωτ (отметим разницей в орфографии), очевидно, соответствует греч. εἰς, т. е. «один» в значении «только один»; ср., например, саидский перевод *Римл* 5. 15, где εἰς в первом случае передано через οὐα ἰοῦωτ, «только один» (в бохайрском переводе простое οὐα), а во втором через οῦωт (без οὐα); ср.: ibid. 5. 17. — Нельзя исключить, что сочетанием οὐεεἰ ἰοῦωт переводчик передал или греч. сред. р. ἕν (в коптском языке среднего рода нет), «одно», «единое» (ср. выше в примеч. 333: ἕν δὲ ὁ θεός у Климента), или μόνος, «единственный» (ср. в описании системы Валентина πατήρ δὲ ἦν μόνος <...> μονάς: Hippol., Ref. VI. 29. 5). Тогда в оригинале стояло *ἕν (μόνος) ἐστὶν ὁ πατήρ, т. е. «Отец — одно (единственный)». Заметим, что в описании Отца наш автор не использует собственно понятие «монада», как это делали авторы других гностических текстов (см. коптские тексты, в которых μονας оставлено без перевода), и едва ли проводил строгое различие между «монадой» (μονάς) и «одним» (ἕν), как это делали его современники; так, платоник Феон Смирнский утверждал: «Монада является мыслимой идеей *одного* <...> а *одно* — это то, что воспринимается чувствами» (μονάς ἐστὶν ἰδέα τὸν τοῖνον ἐστὶν ἡ τοῦ ἐνός ἰδέα ἡ νοητή <...> ἕν δὲ τὸ ἐν αἰσθητοῖς καθ' ἑαυτὸ λεγόμενον), т. е. при счете конкретных предметов; «мыслимая *монада* неделима, а *одно*, как нечто чувственное, делимо до бесконечности» (... ἡ μὲν μονάς νοητὴ οὐσα ἀδιαίρετος, τὸ δὲ ἕν ὡς αἰσθητὸν εἰς ἄπειρον τμητόν: *Expos.* (De uno); Hiller, 19. 18–20; 20. 2–4); см. след. примеч.

⁴⁵⁵«Одно (= единое) является началом и мерой числа» (τὸ δ' ἕν τὸ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον: *Met.* 1021a. 12–14); «одно не является числом <...> но началом, мерой и (собственно) одним» (οὐκ ἔστι τὸ ἕν ἀριθμός <...> ἀλλὰ ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν: ibid. 1088a. 4–8); комментатор Аристотеля называет это «одно» τὸ ἀρχικὸν ἕν (*Alex., in Met.* 728 (Hayduck, 750. 26–27) et passim); ср. также: «Число — это множество, составленное из единиц» (ἀριθμός δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκεκείμενον πλῆθος: *Eucl., Elem.* VII. Def. 2).

⁴⁵⁶Так, Филон, говорит о том, что все числа, разлагающиеся на составные части, восходят к единице (ἀρχεταί τε αὐτὸ πάλιν ἀπὸ μονάδος), и «поэтому единица является не числом, а основой и началом числа» (διόπερ οὐδ' ἀριθμόν, ἀλλὰ στοιχείον καὶ ἀρχὴν ἀριθμοῦ: *Her.* 190); ср.: «единица является началом числа...» (μονάς ἐστὶν ἀρχὴ ἀριθμοῦ...: *Nicom., Theol. arith.* I (De monade); Ast, 3. 2); «монада является своего рода началом для составления других чисел» (ἡ <...> μονάς ἀρχὴ τις ὑπέκειται τῆς ἄλλων ἀριθμῶν ἀπεργαστικῆ συστάσεως: *Sext., Adv. math.* IV. 4); «монада, будучи началом, заключает в себе любое число» (μονάς οὐσα οὖν ἀρχὴ πάντα ἀριθμῶν ἐμπεριέχει: *Corp. Herm.* IV. 10) и т. д.

⁴⁵⁷См., например: «Но если единица заключает в потенции любое число, то единица является, пожалуй, умным *числом* в собственном смысле слова» (εἰ δὲ δύναμις παντός ἀριθμοῦ ἐν μονάδι, νοητός ἄν κυρίως ἀριθμός εἴη μονάς: *Nicom., Theol. arith.* 1; Ast, 6. 9–10); также и Секст Эмпирик, высказавшись о том, что единица является началом для остальных чисел (см. пред. примеч.), в дальнейшем причислял единицу к числам: «поскольку есть четыре *числа*: один, два, три и четыре... (θεσάρων ὄντων ἀριθμῶν, τοῦ τε ἐνός καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα: *Adv. math.* IV. 8); ср. ниже: примеч. 462.

οὐ-, подчеркивающий, что Бог существует «наподобие *любого* числа»⁴⁵⁸. Имея в виду, что *числа* всегда соотносились со «множественностью» и «делимостью», а не как «единица» (scil. Бог) с «единичностью» и «неделимостью»⁴⁵⁹, такое толкование нельзя принять.

Между тем, понятие *число* применительно к Богу могло использоваться, если при нем находилось какое-то определение, которое отделяло это *Число* от прочих чисел. Так, например, Афинагор, передавая учение пифагорейцев, свидетельствует, что «один из них определяет для себя Бога как *невыразимое* число»⁴⁶⁰, и здесь эпитет ясно дает понять, что речь идет не вообще о каком-то числе, а именно о *Числе*. Также и у Климента находим высказывание о том, что «Бог является мерой и числом всего»⁴⁶¹. Ипполит, пересказывая учение Пифагора, называет единицу «первым числом», которое «стало началом — это «одно», неделимое и непостижимое, — имеющим в себе все числа, которые могут простираются до бесконечности»⁴⁶².

Чтобы понять, что стоит за не имеющим в этом контексте смысла οὐνπε, могу предположить, что в нашем пассаже при понятии «число» первоначально находилось какое-то определение — например: $\bar{\nu}\alpha\tau\omega\alpha\chi\epsilon = \acute{\alpha}\rho\eta\tau\omicron\varsigma$, т. е. «невыразимое число», или $\bar{\mu}\pi\tau\eta\rho\bar{\iota} = \acute{\omicron}\lambda\omega\nu$ (πάντων), т. е. «число всего», или $\bar{\nu}\omega\alpha\rho\pi = \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma$, т. е. «первое число», — которое случайно было опущено при копировании текста⁴⁶³. Последний вариант кажется более предпочтительным, потому что первое $\omega\alpha\rho\pi$ в этой фразе вполне могло быть гаплографическим пропуском переписчика; в этом случае исправный текст имел вид: $\pi\iota\omega\tau \langle \dots \rangle \epsilon\sigma\iota\omega \bar{\mu}\pi\rho\eta\tau\epsilon$

⁴⁵⁸ Вспомним у Климента длинный перечень апофатических определений Бога, который назван «первым и древнейшим началом» (ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή); среди этих характеристик находим и μήτε ἀριθμός (*Strom.* V. 81. 4–5); ср. также слова позднего христианского богослова-апофатика о том, что Бог — «не число» (οὐτε ἀριθμός: *Ps. Dion., Myst.* 5 (Heil, 149. 3)). — Чтобы как-то объяснить следующее далее в нашем тексте: «потому что он первый», Nagel в своем переводе в скобках добавил «... wie eine Zahl (am Anfang einer Zahlenfolge), denn er ist der erste» (Nagel, 1998, 21), но в начале «числового ряда» может быть только единица, и неопределенный артикль при нπε все равно остается непонятным.

⁴⁵⁹ «Число — это ограниченное множество или то, что состоит из единиц» (ἀριθμός ἐστὶ πλῆθος ὀρισμένον ἢ μονάδων σύστημα: *Nicom., Arith. eisag.* I. 7. 1 (Hoche, 13. 7–8); ср. Евклид выше в примеч. 455); единица отличается от прочих чисел «отсутствием возможности к членению и делимости» (στερήσει διαθρώσεως καὶ διακρίσεως; id., *Theol. arith.* 1; Ast 6. 19–20); «не имеет частей и неделимо одно, в то время как любое другое число делится и уменьшается...» (ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον τὸ ἓν ὡς ἓν. καὶ γὰρ ὁ μὲν ἄλλος ἀριθμὸς διαρροῦμενος ἐλαττοῦται...: *Theon, Expos.* (De uno); Hiller, 18. 15–17); о том, что Бог «никоим образом не делим» (τὸ γὰρ θεῖον <...> ἀμερέστατον), см.: *Philo, Her.* 236; ср.: «Бог же неделим, и следовательно не состоит он из частей» (ὁ δὲ θεός <...> ἀδιαίρετος; οὐκ ἄρα συνεστώσ ἐκ μερῶν: *Athenag., Legat.* 8. 2); «нельзя говорить о каких-то его (scil. Отца всего) частях, ибо одно неделимо» (οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον: ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν: *Clem., Strom.* V. 81. 6); Бог «и не часть чего-то, и не целое, имеющее какие-то части» (οὐτε μέρος τινός, οὐτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρος: *Alc., Didasc.* 10. 4); «Бог <...> неделим» (...μή ποτε εἶναι διαίρετος: *Num. Fr.* 11 (Petty, 22. 14)) и т. д.

⁴⁶⁰ ὁ (scil. пифагореец Лисий) μὲν ἀριθμὸν ἄρρητον ὀρίζει τὸν θεόν (*Athen., Legat.* 6. 1); ср. гораздо позднее у Прокла о том, что «если единое — Бог, то *божественное* число единственно в своем роде» (ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαυτός ἐστιν, εἴπερ τὸ ἓν θεός: *Elem. theol.* 113); см. также тексты выше: примеч. 457.

⁴⁶¹ ... μέτρον καὶ ἀριθμὸν τῶν ὅλων <...> τὸν θεόν (*Clem., Protr.* 69. 2).

⁴⁶² ἀριθμὸς γέγονε πρῶτος ἀρχή — ὅπερ ἐστὶν ἓν, ἀόριστον, ἀκατάληπτον — ἔχων ἐν ἑαυτῷ πάντα τοὺς ἐπ' ἄπειρον δυναμένους ἐλθεῖν ἀριθμούς (*Ref. I.* 2. 6).

⁴⁶³ См.: Attridge, 1985, I, 174–176, где приведен внушительный список ошибок, допущенных переписчиком нашего трактата: пропуски букв и даже слов (часть из которых вставлена самим переписчиком над строкой, а часть так и оставленная не исправленной), лишние буквы и т. п.

ΠΝΟΥΝΠΕ (ΠΝΨΑΡΠ)· ΧΕ ΨΑΡΠ ΠΕ, «Отец <...> существующий наподобие <первого> числа, потому что он первый» = *ὁ πατήρ <...> ὡς ἀριθμὸς πρῶτος ὅτι ὁ πρῶτος ἐστίν.

Приложение 3

К ТОЛКОВАНИЮ НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНОВ в *ТрехТр* (ННС I. 5: 109. 21–110. 22)

Едва ли у кого-то вызывает сомнение тот факт, что каждое сочинение коптской библиотеки из Наг Хаммади требует тщательного исследования со стороны его богословско-философских представлений: их понимание позволяет установить принадлежность сочинения тому или иному религиозному течению первых веков новой эры и вписать его в культурный контекст времени. Однако не менее пристального внимания заслуживает (а это, к сожалению, не так часто делается) толкование отдельных слов и словосочетаний, которое также может привести к менее интересным результатам.

Непонятных слов (в том числе и гапаксов) в текстах из Наг Хаммади более, чем достаточно. Объясняется это прежде всего тем, что ко времени перевода этих сочинений в коптском еще не было своего философского языка⁴⁶⁵ и переводчикам, которые к тому же не всегда правильно понимали греческий оригинал⁴⁶⁶, приходилось создавать такой язык *ad hoc*⁴⁶⁷. Именно по этой причине

⁴⁶⁴ Несколькоими строками выше автор назвал Отца «корнем всего» (ΠΩΤ· ΕΤΕ ΤΠΟΥΝΕ ΠΔΕ ΠΕ ΠΠΤΗΡΪ: 51. 3–4), раскрыв этот образ ниже (51. 17–19); ср.: τΠΟΥΝΕ ΠΠΤΗΡΪ в другом валентинианском трактате (*ВанУч* 22. 33–34 (ННС XI. 2)); это соответствует греч. ρίζα τῶν πάντων, сочетание, которое в учении валентиниан применительно к Отцу засвидетельствовал и Ириней (*Adv. haer.* I. 1. 1); ср. цитату из *Corp. Herm.* IV. 10 выше: примеч. 335 и цитату из Plot., *Enn.* III. 3. 7 в примеч. 452.

⁴⁶⁵ Впрочем, нельзя утверждать, что такой язык был создан позднее, поскольку копты, кажется, не очень охотно бравшиеся за переводы сложных и богатых философской лексикой сочинений, с одной стороны, возможно, сознавали все трудности адекватной передачи тонкостей греческого оригинала средствами родного языка, с другой стороны, просто не имели вкуса к философской (как, заметим, и к исторической) литературе, по большей части довольствуясь, помимо собственно библейских текстов, переводами благочестивых и поучительных сочинений (апокрифы, жития, проповеди и т. п.), доступных пониманию широкой аудитории. Это касается основного вектора развития коптской переводной с греческого литературы. Обзор репертуара коптской литературы см.: Krause, 1980; Orlandi, 1986.

⁴⁶⁶ В собрании из Наг Хаммади есть несколько текстов, греческий оригинал которых нам известен (*Plat., Rep.* 588B–589B (ННС VI. 5: 48. 16–51. 23); *SentSext* 157 сл. (ННС XII. 1: 15. 1–34. 28)), и сопоставление позволяет выявить эти ошибки. Так, например, в *Rep.* 588C слово ἡμέρων копт перевел как ζενϣοοϣ «дни» (с неопр. артиклем мн. ч.), в то время как в оригинале стоит форма род. пад. мн. ч. не от слова ἡμέρα, а от слова ἡμερον в значении «домашнее» (животное) (49. 20; повторение ошибки встречаем и в 51. 21); о переводе понятия δόξα см. ниже: комментарий к слову εαϣ (*ТрехТр* 110. 17); другие примеры см.: Painchaud, 1983, 119.

⁴⁶⁷ Переводчики текстов из Наг Хаммади оказались удивительным исключением (см. выше: примеч. 465): чтобы сделать трудно понимаемые насыщенные философской лексикой *гностические* (и им родственные, как, например, герметические и т. п.) тексты доступными своим единоверцам, эти, очевидно, противостоящие Церкви маргиналы, которых никак нельзя назвать переводчиками-профессионалами, взялись за казалось бы непосильный труд пересадки на коптскую почву понятий и представлений, с которыми греки испокон веков были у себя дома. Вспомним, что авторы греческих оригиналов целого ряда текстов из Наг Хаммади пользовались стоическо-платоническим языком,

в двух текстах, переведенных разными людьми, один и тот же греческий термин мог передаваться по-разному⁴⁶⁸. Там, где в нашем распоряжении имеется греческий оригинал перевода, проблема с пониманием того или иного темного слова, как правило, легко разрешима⁴⁶⁹, но там, где оригинал отсутствует (а именно так обстоит дело с текстами из Наг Хаммади), зачастую приходится сталкиваться с серьезными трудностями. Чтобы показать это, остановимся на одном пассаже из «Трехчастного трактата» (*ТрехТр*)⁴⁷⁰. Этот примечательный во многих отношениях отрывок (текст см. ил. 1), на мой взгляд, заслуживает иностранного комментария.

В предшествующем изложении анонимный автор так описывает устройство горнего мира, которое затем послужит «образом для устройства» этого мира (79. 24–25)⁴⁷¹: последний из совершенных эонов Плеромы, Логос (λόγος), стремясь постичь «невыразимого и вечно существующего Отца» (51. 3 сл.), произ-

который ко II в. стал в греческом мире (не только в философских и философизирующих сочинениях язычников, но и в сочинениях христиан) своего рода *койне*, а в распоряжении наших переводчиков были только переводы ветхо- и новозаветных текстов на коптский (причем на различные его диалекты), сделанные несколькими десятилетиями ранее: эти переводы, легшие затем в основу коптского литературного языка, во многом служили переводчикам текстов из Наг Хаммади образцом (грамматика и т. д.), но небогатые философской лексикой библейские тексты не могли быть для них серьезным подспорьем в попытке создания на коптском своего философского языка.

⁴⁶⁸ Зачастую переводчики наших текстов вынуждены были оставлять греческий термин оригинала без перевода (как это часто делали и переводчики новозаветных сочинений, не находя подходящих способов передачи; см.: Böhlig, 1953), но иногда пытались передать его и средствами родного языка. См., например, разницей при передаче одного и того же понятия в различных коптских версиях одного и того же сочинения (греческие оригиналы не дошли): λογογενής (*ЕвЕг* 60. 6 (*ННС* III. 2)) без попытки перевода и χπο ἴψαχε с тем же значением «рожденный Логосом» (*ЕвЕг* 71. 15 (*ННС* IV. 2)); πρῶτονος (*АнИн* 8. 1 (*ННС* IV. 1)) и φρη πσοοῦῖ в другой версии того же сочинения (*АнИн* 28. 6–7 (*ВГ* 2)); замечу, что в коптском *НЗ*, перевод которого также делался разными переводчиками, πρῶτονος (встречается дважды) один раз переведено как простое σοοῦῖ «знание» (*Деян* 2. 23), а другой раз как φρη πσοοῦῖ (*1Петр* 1. 2). — См. также: μοноγενής (*АнИн* 30. 4–5 (*ВГ* 2)) и φρωшт букв. «единственный сын» (*АнИн* 6. 15 (*ННС* II. 1)); ὁμοθυμα (в форме ὁμοῖπα: 22. 14 (*ВГ* 2)), букв. «подобный по духу», и передачу того же термина средствами греческого и коптского языка: φρη ἰπῖπα, букв. «товарищ по духу» (3. 19 (*ННС* IV. 1)). См. также выше: примеч. 46 о вариантах перевода εἰσαρμένη и примеч. 44 о различных передачах понятия κατὰ αὐτοματισμόν.

⁴⁶⁹ В этом случае речь, конечно, идет прежде всего о библейских текстах. Так, не будь у нас греческого оригинала перевода, мы едва ли бы смогли определить, что, например, за словом ρεϛχω (префикс ρεϛ- перед инфинитивом создает помен agentis) скрывается ἀλλήτης, т. е. «играющий на флейте» (*Откр* 18. 22), ведь глагол χω, от которого образовано это слово, помимо своего основного значения «говорить», употребляется и в значении «воспевать, восхвалять» или т. п. (если, конечно, перед нами не один и тот же по происхождению корень; ср.: Crum, 755b: same?); только на основе греческого можно понять, что во фразе εϛχω ἴμος χε ανχω ερωῖπ... первое χω означает λέγω, а второе ἀλλέω (*Мф* 11. 17); ср. саид. сочетание μοϛσικων ρι ρεϛχω «музыкантов и флейтистов» (μοϛσικῶν καὶ ἀλλήτῶν: *Откр* 18. 22; в бох. μοϛσικων опущено), где греч. μοϛσικῶν оставлено без перевода, причем в той же форме род. пад. мн. ч., что и в оригинале; см. также бохайрский перевод *Дан* 3. 10, где словом ρεϛχω (pl.) передано μοϛσικός оригинала. Ср. также саид. ἰπῖρῖπῖρῖнт и бох. метсае за которыми стоит греч. σωφροσύνη (*1Тим* 2. 15) и т. д. О трудностях, которые возникают при попытке определения слова, стоявшего в утерянном греческом оригинале, см. также: Khosroeyev, 2009a.

⁴⁷⁰ Рассмотрение некоторых других проблем этого сочинения см. выше: приложение 1 и 2.

⁴⁷¹ По поводу основной мысли *ТрехТр* о том, судьба мира разыгрывается сначала в Плероме среди невидимых сил, а затем получает воплощение на земле, современный исследователь говорит: «Quant à l'exemplarisme, le valentinianisme serait incompréhensible sans accepter sa ressemblance avec la doctrine platonicienne» (Zandee, 1972, 228). О влиянии (вульгарного) платонизма на Валентина и его последователей по свидетельствам ересологов см. выше: примеч. 58. Наличие этого влияния теперь надежно подтверждают валентинианские тексты собрания из Наг Хаммади.

вел своим «надменным помыслом» *несовершенные* создания, которые, «лишенные разума и света» и принадлежащие «пустому помыслу», оказались лишь «теньями» (ἑἰς τὰ σκιά), «мнимостями» (φαντασία) и «подражаниями» (ὑπομιμή), тому, что вечно существует наверху» (79. 26–27); все это Логос совершал, пребывая «в недостатке» (ἑἰς τὴν ἰσχυρίαν: 78. 5), и поэтому его порождения, далекие от совершенства, находятся в постоянных раздорах (79. 18); эти силы, «принадлежащие надменному помыслу и подражанию, называют «левыми», «материальными» (ὕλικόν), «темными» и «последними» (98. 17–20). Все это лишь промежуточный мир, находящийся между высшим и непостижимым Богом и миром земным. Далее, используя те же понятия («подражания», «мнимости», «пустые помыслы», «раздоры»)⁴⁷² автор проецирует «недостатки» этих сил промежуточного мира на мир земной, выводя из этих недостатков и несовершенство философии. Именно из-за этого несовершенства, по убеждению автора,

большинство (философов⁴⁷³) достигло лишь видимых элементов (στοιχεῖον)⁴⁷⁴, а больше ничего они так и не узнали. Мудрецы (σοφός), которые были у греков и варваров⁴⁷⁵, достигли (ἀπλοτάω) (лишь) сил, которые возникли по фантазии (κατὰ

⁴⁷² *ТрехТр* 108. 35 сл.; здесь противопоставляется «то (pl.), что возникло» (ἡνῆνυε ἐν τὰ ὑψώσωπε), т. е. несовершенное и подверженное изменению, «тому (pl.), что (извечно) существует» (ἡνῆνυε ἐν τῷ ὄρωπ), т. е. совершенному и неизменяемому. Различие между «вечным бытием, не имеющим рождения» (τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), и «вечно рождающимся, но не имеющим (подлинного) бытия» (τὸ γινόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε), о котором говорил Платон (*Тим.* 28А), в первые века новой эры становится во главу угла в большинстве религиозно-философских учений, и наш автор не является исключением; ср. у Ирины о том, что валентиниане, следуя за Демокритом и Платоном, «называют то, что находится внутри Плеромы, (подлинно) существующим, <...> а то, что находится вне Плеромы, несуществующим» (hi esse quidem illa quae sunt intra Pleroma vocant <...> non esse autem haec quae sunt extra Pleroma: *Adv. haer.* II. 14. 3); о том, что esse и non esse латинского перевода передают ὄν и μὴ ὄν греческого оригинала см.: Rousseau–Doutrelau, 1982, I, 256–257.

⁴⁷³ Выше (*ТрехТр* 109. 5–21) автор перечислил мнения трех греческих философских школ, не называя, правда, их по имени; см. выше: примеч. 44–47.

⁴⁷⁴ Томассен видит здесь игру слов (un jeu de mots): στοιχεῖον в значении «буква» и в значении «элемент»: т. е. это «большинство» смогло разглядеть лишь физические *элементы* мира, и вместе с тем их образование не пошло далее знакомства с *буквами* алфавита (Thomassen, 1989, 412). Однако, скорее всего, автор имел в виду лишь то, что греческие философы не пошли дальше наблюдения «видимых элементов» мира, поэтому-то он и причисляет их к *материальному* роду (ὕλική; см. конец след. примеч.). Так, и Климент выступает против таких философов (не против всех), которые «почитают “стихий”» (στοιχεῖα δὲ εἶβουσι): Диоген почитает воздух, Фалес воду, Гиппас огонь, а некоторые признают началом (всего) атомы (οἱ τὰς ἀτόμων ἀρχὰς ὑποτιθέμενοι: *Strom.* I. 52. 4); см. также указание на параллельное место (*Прем* 13. 1 сл.), где говорится о тех, кто, не имея знания о Боге (θεοῦ ἀγνωσία), почитал за богов такие физические стихии, как огонь, ветер и т. п. (Attridge, 1985, 2, 421). Вспомним, что уже апостол Павел предостерегал свою паству от философствования «по “стихиям” мира (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), а не по Христу» (*Кол* 2. 8), и это высказывание апостола, по убеждению Климента, относится не только к эпикурейской философии, но и к любой, которая за этими «стихиями» (τὰ στοιχεῖα) не видит высшей Первопричины (τὴν ποιητικὴν αἰτία: *Strom.* I. 50. 6). См. саркастическое высказывание автора раннехристианского послания против «достойных доверия философов» (τῶν ἀξιολύστον φιλοσόφων), из которых одни считают богом огонь, другие воду, а третьи «какую-то другую “стихию”» (ἄλλο τι τῶν στοιχείων: *Diogn.* 8. 2), а также пространную полемику Тертуллиана с теми философами, которые, исповедуя, скорее, некое физическое богословие (physicum theologiae genus), утверждали, что элементы являются богами (qui elementa (= στοιχεῖα) deos tradiderunt: *Ad nat.* II. 2. 14) и что боги рождаются из физических элементов (de elementis nati dicuntur: *ibid.* II. 3. 2).

⁴⁷⁵ ἡτὰρ τῶσωπε Πσοφος κατὰ Πῆρελαννῆν ἡνῆνυε. — Хотя сочетание κατὰ Πῆρελαννῆν... грамматически могло иметь значение «наподобие греков...» (см., например, Orig., *Comm. Joh.* XIII. 17 (104): μὴ δεῖν καθ' (наподобие) Ἑλλήνας προσκυνεῖν), как понимает это часть переводчиков («...ceux qui sont devenus sages à la manière des Grecs et des Barbares»: Thomassen, 1989, 192–193; «nach Art der

φαντασίαν) и пустой мысли⁴⁷⁶. Их последователи⁴⁷⁷ — по причине (κατά) спора друг с другом и отступничества (-ἀλοστάτης)⁴⁷⁸, потому что (эти силы) воздейство-

Griechen und der Barbaren»: Nagel, 1998, 67), предпочтительным, исходя из контекста, мне представляется другой перевод: предлог κατά означает здесь «у, среди» (ср. «among the Greeks and the barbarians»: Kasser et al., 1975, 43; «among the Greeks and the barbarians»: Attridge, 1985, 1, 291; «bei den Griechen und den Barbaren»: Schenke, 2001, 82; ср.: Thomassen, 2006, 477, примеч. 117: «among...», исправляя свой франц. перевод), поскольку, как ясно из дальнейшего, речь пойдет о самих греческих философах (ср. οἱ κατ' Ἑλλήνας σοφοί: Hippol., Ref. V. 4). Впрочем, в греческом оригинале вполне могло находиться сочетание с предлогом παρὰ (с dat., ср., например: οἱ παρ' Ἑλλήσι φιλόσοφοι (Clem., Strom. II. 48. 1) и rassim), более привычное в оборотах такого рода, но поскольку коптский язык пользовался этим предлогом, как правило, только при сравнениях (лучше *чем*), то в переводе он вполне мог быть заменен на предлог κατά, имевший в коптском более широкий спектр значений и едва ли уже воспринимавшийся как греческий. Замечу, что «à la manière des...» передается в нашем тексте чуть ниже сочетанием πῆγυπος π... (110. 25; ср. совр. русск. вульгарное «по типу»). — Далее в этом пассаже автор будет говорить только о греческих философах, о «варварах», под которыми он имеет в виду иудеев (ср.: εβραεος, πгенос πῆγυεβραιος), речь пойдет ниже (110. 22 сл.); ср.: Clem., Strom. VI. 44. 1 о том, что закон и пророки были даны варварам (βαρβάρους, т. е. евреям), а философия грекам (Ἑλλήσι). — Деля всех людей на три рода (характерная черта валентинианских учений; ср. «люди по (своей) сущности (κατὰ οὐσίαν) появились в трех видах: духовный (πνευματικῆ), душевный (ψυχ<ικ>ή) и материальный (ὀλικῆ): 118. 14 сл.; подробно об этом пассаже см. выше: примеч. 86–91), автор *ТрехГр* помещает греческих философов (и, конечно, всех прочих язычников) среди «материальных», иудейских «праведников и пророков» (πλάκατος <...> πῆ πῆροφнтнс: 111. 8–9) среди «душевных», отводя только своим единомышленникам роль «духовных».

⁴⁷⁶ ἀγῆ ἀπαντα ἀνικον (= δυνάμεις) εптаγωπε ката ουφантаσία нῆн оунееεε есψоуеит (= διαλογισμὸς μάταιος; ср.: *1Кор* 3. 20; *Римл* 1. 21; *1Тим* 6. 3–5) — речь идет о том, что философы в поисках истины не постигли Бога и в своем объяснении природы трансцендентного мира не смогли «подняться» выше «сил», т. е. выше той области, которая наполняет пространство между истинным Богом и материальным миром; они, как и породившие их силы, могут породить лишь «фантазии» и «пустые мысли». Ср. ниже: примеч. 481.

⁴⁷⁷ πῆнтаγυеи авал зῆ наеи букв. «те, которые вышли из (от) них»: имеются в виду только последователи греческих мудрецов. — Нет, по-моему, необходимости исправлять текст и восстанавливать союз <и> («и») перед этим сочетанием, делая его тем самым однородным членом с предшествующим «силы», т. е. «достигли сил <...> и тех, которые...» («<et> à celles qui...»: Thomassen, 1989, 192–193 примеч. к 109. 28–29; Nagel, 1998, 67 и Schenke, 2001, 82 соглашаются с эмендацией: <und>). — Сочетание начинает новое предложение и, очевидно, имеет то же значение, что и οἱ ἔπειτα ἀκολουθοῦσιν у Иустина (ср.: Attridge, 1985, 2, 422 примеч. к 109. 29), мысль которого движется в том же направлении, что и мысль нашего автора: «...что такое философия и для чего она была послана людям, для многих осталось загадкой. Ведь если это знание является единым (μίας οὔσης ταύτης ἐπιστήμης), то не должно бы быть ни платоников, ни стоиков, ни перипатетиков, ни теоретиков, ни пифагорейцев. Хочу теперь сказать, почему (философия) оказалась многоголовой (πολύκεφαλος). Случилось, что за первыми, приступившими к ней и ставшими через это знаменитыми, пришли последователи, которые не исследовали истину, но, пораженные только упорством своих (предшественников) (τῆν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τῆν ἐγκράτεια), а также необычностью (их) учений (τὸ ξέρον τῶν λόγων), посчитали за истину (ἀληθῆ νομίσαι) то, чему каждый научился у (своего) учителя; затем и они стали передавать последователям (τοῖς ἔπειτα) это и тому подобное...» (*Dial.* 2. 2).

⁴⁷⁸ В оригинале за коптским πῆтапосталнс, образованным при помощи префикса πῆт- от греческого помет agentis ἀλοστάτης (ср. ниже в примеч. 487 πῆтφилосоφος для передачи абстрактного понятия философия и πῆтгрнтвр для ῥητορικῆ), стояло слово ἀλοστασία (ἀλόστασις) в значении либо «несогласие» (друг с другом), либо «отступничество» (от учения предшественников). — В сходных выражениях о разногласиях среди философов говорит и современник нашего автора Татиан: «...эти философы, которые на самом-то деле и не философы, противоречат сами себе (ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν), и каждый высказывает то, что придет ему (в голову); много же у них и разногласий (πολλά δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς ἐστι προσωμάτα), ибо ненавидит один другого (μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερον τὸν ἕτερον); они высказывают противоположные мнения...» (*Orat.* 3. 3); ср. слова Тертуллиана: denique apud philosophos incerta, quia varia (*Ad nat.* II. 1. 13); varitas opinionum (scil. philosophorum), veniens de

вали (ἐνεργέω) на них⁴⁷⁹, — говорили гадательно (ζῆν οὐταντῆ)⁴⁸⁰ с надменностью и мнимой (φαντασία) мыслью⁴⁸¹ о вещах, которые, как они считали, они поняли (ΜῆΤΡῆΝῆΝΤ), хотя это гадание обмануло (ἀπλάτω) их, думающих, что они достигли истины (ΤΜΕ = ἡ ἀλήθεια); на самом же деле они достигли заблуждения

ignorantia veritatis (ibid. II. 2. 1). Также и Ориген, по свидетельству своего ближайшего ученика, постоянно говорил своим слушателям о разногласиях философов (στάσεις), об их вере в то, что «только сказанное ими — истина, сказанное же другими — обман» и, как следствие, об их неспособности познать Бога (ἡ περὶ τὸ θεῖον γνῶσις; Greg., *Pan. Or.* XIV. 158–169; зд. 158, 162, 165).

⁴⁷⁹ Автор убежден в том, что философы действовали под влиянием несовершенных «сил» (см.: Kasser et al., 1975, 204 примеч. к 109. 32; Attridge, 1985, 2, 421–422 примеч. к 109. 27), и в этом он согласен с утверждением загадочного христианского автора по имени Гермий (возможно, конец II в.), который утверждал, что философия была дана грекам восставшими и папшими ангелами (ἀπὸ τῆς τῶν ἀγγέλων ἀποστασίας; *Irr. gent. phil.* 1 (Hanson, 96. 5); подробнее: Vauckham, 1985); ср. высказывание о том, что «вся греческая культура» (τὴν πᾶσαν Ἑλλήνων παιδείαν) была созданием «плохого демона» (κακοῦ δαίμονος χαλεπωτάτην ὑπόθεσιν εἶναι; Ps.-Clem., *Hom.* IV. 12. 1). Ср. упоминание Климентом тех (ἄλλοι), кто считал, что философия «имеет начало от Дявола» (ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἴσχει), и тех (ἐνιοὶ δέ), по убеждению которых «всю философию внушили (людям) некие низшие силы» (δυνάμεις τινὰς ὑποβητικὰς ἐμπνεῦσαι τὴν πᾶσαν φιλοσοφίαν; *Strom.* I. 80. 5); ср.: Дявол, «по мнению некоторых, изобретатель философии и диалектики» (...ὁ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς διαλεκτικῆς εὐρετής; ibid. I. 44. 4; ср. I. 18. 3); Бог «дал эллинам философию через низших ангелов» (...διὰ τῶν ὑποδεεστέρων ἀγγέλων; ibid. VII. 6. 4). — Сам Климент далек от такого представления о возникновении философии: он убежден в том, что философия является делом божественного промысла (...θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίας; *Strom.* I. 18. 4), что она была дана грекам с тем, чтобы подготовить их к принятию христианской истины, являясь для них таким же руководством, каким является Закон для евреев (ibid. I. 28. 3), и выступает против тех (ἐνιοὶ), кто отрицал необходимость изучать философию и диалектику (μῆτε φιλοσοφίας ἄπτεσθαι μῆτε διαλεκτικῆς), считая, что для спасения достаточно лишь «простой веры» (μόνην <...> ψιλὴν τὴν πίστιν; ibid. I. 44. 1); он не сомневается в том, что и «свободные искусства» (προπαιδεία ἡ Ἑλληνική; см. ниже: примеч. 496), и философия даны людям Богом (θεῶθεν; ibid. I. 37. 1); ср. ниже в примеч. 485: Orig., *Cels.* VI. 13 (философия — «гимнасий для души»).

⁴⁸⁰ Сочетание ζῆν οὐταντῆ я понимаю как наречие «гадательно» (= στοχαστικῶς или т. п. (глагол ταντῆ (саид. τонтῆ) имеет широкий спектр значений: ὁμοιοῦν, μιμεῖσθαι, φαντάζεσθαι, στοχάζεσθαι, εἰκάζειν (Crum, 420a-b); ср. выше: примеч. 41, 50, 90) в том смысле, что все философы, по убеждению нашего автора, до появления «подлинного учения» Христа могли «угадать» лишь подобие истины; ср. у Феодила о том, что «мнение (греческих философов о происхождении мира) основано на догадке и человеческом размышлении, а не на истине» (...εἰκασμῶ γὰρ ταῦτα καὶ ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ ἐρθέγγξαντο καὶ οὐ κατὰ ἀλήθειαν; *Autol.* II. 8); об этом же говорит и Афинагор (*Legat.* 7. 2): философы в поисках истины действовали «по догадке» (στοχαστικῶς), и Климент: «Гадание об истине — это одно, но (совсем) другое — сама истина; первое — это подобие, второе — само сущее» (ἔτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια, ἄλλο ὁμοίωσις, ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν; Clem., *Strom.* I. 38. 4). Климент, ставя Платона выше всех философов (ὁ φιλαλήθης Πλάτων; *Strom.* I. 42. 1; V. 66. 3; V. 78. 1), тем не менее, отказывает и ему в подлинном постижении истины: «Откуда, о Платон, ты угадываешь истину?» (πόθεν, ὦ Πλάτων, ἀλήθειαν αἰνίττη; *Protr.* 70. 1); также и автор Ps.-Clem. говорит о том, что философы, опираясь на видимое, при помощи догадок (ἐκ στοχασμῶν) пытались объяснить невидимое (*Hom.* II. 7. 2; ср.: ibid. II. 8. 3). — Не зная, какое именно слово стояло в греческом оригинале, ταντῆ можно понимать и в значении «подобие» или «подражание» (подражание — это лишь несовершенная копия образа; ср. μίμημα <...> ποραδείμματος; Plat., *Tim.* 48E), т. е. подражание учителям («rag imitation»; Thomassen, 1989, 193), что, однако, не меняет сути мысли. — Ср.: «подобным образом» (т. е. «так же, как и их предшественники») в других переводах: «in a likely <...> way» (Attridge, 1985, 1, 291); «auf nachgeahmte Weise» (Nagel, 1998, 67), «in Nachahmung» (Schenke, 2001, 82), что лексически также вполне допустимо.

⁴⁸¹ οὐμεεῦε φαντασία синонимом οὐμεεῦε εἰσφουεῖт, ср. выше: примеч. 476 и ниже: примеч. 540; завершая свой обзор мнений философов, Гермий определяет их как «бесконечное заблуждение и несовершенная фантазия» (ἄπειρος πλάνη καὶ ἀτέλης φαντασία; *Irr. gent. phil.* 18 (Hanson, 118. 13–14)).

(πλάνη)⁴⁸² <...>⁴⁸³. Поэтому не было никого, кто бы соглашался друг с другом в чем-либо⁴⁸⁴: ни (οὐδέ) в философии (-φιλόσοφος), ни (οὐδέ) в медицинских, ни (οὐδέ) в риторических (-ρήτωρ), ни (οὐδέ) в мусических искусствах (-μουσικόν), ни (οὐδέ) в мн̄тoрганoн⁴⁸⁵. — Это (лишь) ῥῆεαγ̄ н̄ε ῖι мн̄тρεᾱц̄ӣме. (Поэтому среди них) стало господствовать невыразимое смешение из-за неразберихи у тех (сил)⁴⁸⁶, которые господствуют (над ними) (и) которые подают им мысли (109. 21–110. 22).

Слово ῥῆι мн̄тoрганoн и словосочетание ῥῆεαγ̄ <...> ῖι мн̄тρεᾱц̄ӣме, оставленные пока без перевода, требуют объяснения.

110. 16–17: мн̄тoрганoн. Если в перечне из пяти названий первые четыре вполне прозрачны, и мы можем без труда понять, что за ними в греческом оригинале стояли φιλοσοφία, ἱατρικαί, ῥητορικαί, μουσικαί (scil. τέχναι)⁴⁸⁷,

⁴⁸² В другом гностическом трактате анонимный автор в сходных выражениях полемизирует с теми христианами, которые принимают ветхозаветный Закон: «Ибо многие (ῥαῖ = πολλοί) искали истину (ἀλήθεια) и не смогли обрести ее, потому что старая закваска фарисеев и знатоков Закона прочно держала их», — это привело их лишь к заблуждению (πλάνη) (*СвидИст* 29. 9–16 (*NHC IX*. 3)). Похожий упрек языческим философам находим и у Климента: «Так вот, эти, которых можно назвать *мнимомудрецами*, считают, что они нашли истину; не имея никакого истинного доказательства, они обманывают себя самих, думая, что обрели покой» (οἱ μὲν οὖν, δοξόσοφοι καλούμενοι, [οἱ] τὴν ἀλήθειαν εὐρηγῆκεναι νομίζοντες, οὐκ ἔχοντες ἀποδείξιν οὐδεμίαν ἀληθῆ, ἑαυτοὺς οὗτοι ἀπατῶσιν ἀναλεπεύσθαι νομίζοντες: *Strom.* VII. 92. 5 (Климент часто пользуется синонимичными понятиями доκησίσοφος; *ibid.* I. 54. 2; I. 90. 2 и οἰησίσοφος: II. 48. 1 и т. д.); о «любителях мнений» см. ниже: примеч. 520).

⁴⁸³ <...> — пассаж 110. 1–11 опущен в переводе.

⁴⁸⁴ Это же утверждает и Гермий (о нем выше: примеч. 479, 481): «нет у философов ни единодушия, ни согласия друг с другом» (οὔτε σύμφωνα οὔτε ὁμόλογα οἱ φιλόσοφοι πρὸς ἄλληλους: *Irr. gent. phil.* I (Hanson, 96. 6)); ср. выше: примеч. 42.

⁴⁸⁵ Близкую параллель этой мысли, но с иными акцентами (прежде всего, исключение философии из этого списка), находим в высказывании Оригена. Отталкиваясь от слов ап. Павла о несовершенной «мудрости века сего» (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου), которой противостоит «премудрость Божия» (θεοῦ σοφία: *1Кор* 2. 6–7), Ориген утверждает, что при помощи первой «можно понять и постичь (лишь) то, что относится к этому миру» (per quam sapientiam intellegi videntur et comprehendī ea, quae huius mundi sunt). Однако такая мудрость «не имеет в себе ничего, что позволило бы (нам) узнать или о божестве, или о природе мира, или о каких бы то ни было более возвышенных предметах...» (nihil in se habet, ut possit aliquid vel de divinitate vel de mundi ratione vel de quibuscumque excelsioribus rebus...). Именно к такого рода мудрости принадлежат «и все поэтическое искусство, и грамматика, и *риторика*, и геометрия, и *музыка*, к которым, вероятно, следует причислить даже *медицину* (omnis ars poetica vel grammatica vel rhetorica vel geometrica vel musica cum quibus adnumeranda est fortassis etiam medicina: *De princ.* III. 3. 2). — Вместе с тем Ориген убежден в том, что занятия λογικὰ μαθήματα (= ἐγκύκλιος παιδεία; см. ниже: примеч. 490) необходимы, что философия является «гимнасием (γυμνάσιον) для души, но венцом является мудрость божественная» (*Cels.* VI. 13).

⁴⁸⁶ Эта часть фразы (ᾱσψωπε̄ ε̄σᾱνᾱγ̄τε̄ ᾱχ̄π̄ τ̄ῑπ̄τᾱτ̄ ῥ̄ᾱγ̄ο̄ῡ ε̄ц̄на̄ε̄х̄...) испорчена (или понята переводчиком лишь отчасти; см.: Kasser et al., 1975, 181 примеч. к 110. 18), и, чтобы добиться хорошего смысла, издателями предлагались различные исправления текста: предлог ᾱχ̄π̄, не имеющий в этом контексте смысла, исправить на частицу π̄χῑ (π̄σι), вводящую следующее за ней подлежащее; подлежащее τ̄ῑπ̄τᾱτ̄ ῥ̄ᾱγ̄ο̄ῡ — выраженное композитом, в котором глагольная конструкция τ̄ ῥ̄ᾱγ̄ο̄ῡ (= φωνῆν διδόναι «издавать звук» или т. п.) усилена двумя префиксами: ᾱτ̄- придающий слову значение «не владеющий» тем, что выражено следующим за ним словом, и мн̄т̄-, образующий из следующего за ним абстрактное понятие ᾱτ̄τ̄ ῥ̄ᾱγ̄ο̄ῡ, буквально означающее «невыразимость» или т. п. — исправить на τ̄ῑπ̄τ̄ ῥ̄ᾱγ̄ο̄ῡ со значением «(много)словие» (ср. «verbiage»: Thomassen, 1989, 195, 414); определяющее это подлежащее сочетание ε̄ц̄на̄ε̄х̄ (м. р.) исправить на ε̄сна̄ε̄х̄ (ж. р.), поскольку подлежащее женского рода.

⁴⁸⁷ В перечне: «οὐδε̄ мн̄т̄ φιλοσοφος̄ <...> οὐδε̄ ῥῆι мн̄тoрганoн» только первый однородный член не имеет артикля (однако нет никаких оснований передавать это понятие во мн. ч., как «Philosophien»:

то с последним возникают трудности из-за толкования в этом контексте значения греческого ὄργανον. Большинство исследователей предпочитали видеть здесь производное от ὄργανον в его исходном (материальном) значении «инструмент», «орудие» или т. п.⁴⁸⁸ Кажется, не нашло признания предположение, что речь идет здесь о *логике*⁴⁸⁹, но именно оно представляется мне наиболее вероятным прежде всего потому, что в древние списки «свободных искусств»⁴⁹⁰, а именно эти искусства и имеет в виду наш автор, никогда не входили «технические искусства» (механика или т. п.)⁴⁹¹.

Так, например, Дионисий Фракийский, проводя различие между λογικὰῖ и πρακτικὰ τέχνηαι⁴⁹², к первым, не стремясь дать их полного списка, относит

Schenke, 2001, 82), все же последующие употребляются с неопределенным артиклем мн. ч. ἄνθρωποι (ср., однако, Thomassen, 1989, 413, который предпочитает видеть здесь предлог-омоним ἄνθρωποι, следовательно, все эти понятия стоят в ед. ч., поскольку «il est peu probable que ces termes aient été mis au pluriel»). Все пять однородных членов образованы по одной и той же словообразовательной модели (префикс ἀνθρωπο- перед существительным или прилагательным для передачи абстрактного или собирательного понятия), при этом первые три, а именно ἀνθρωποφιλοσοφία, ἀνθρωπομαθηματική (μαθηματικά = ἰατρική) и ἀνθρωποποιητική образуются от nomen agentis, ἀνθρωποποιήσιμον от прилагательного ср. рода, а ἀνθρωποποίησιμον от существительного ср. рода. — Как показывает артикль множественного числа в коптском тексте, в греческом оригинале, очевидно, читалось ἰατρικὰῖ, ῥητορικὰῖ, μουσικὰῖ (scil. τέχνηαι), и можно думать (расе Thomassen), что автор употребил эти понятия как собирательные, подразумевая, что за каждым из них стоял еще ряд родственных дисциплин: за μουσικὰῖ — ἀστρονομία, γεωμετρία, ἀριθμητική и собственно μουσική (ср., например, высказывание Архита Тарентского о том, что геометрия, арифметика, астрономия и музыка (у него все также во мн. ч.) являются родными сестрами (ἀδελφεία): Nicom., *Arith. eisag.* I. 3. 1; Noche, 6. 22 сл.; ср.: Plat., *Res.* 530D); за ῥητορικὰῖ, помимо собственно ῥητορική, скрывалась еще ῥαψωδική, за ἰατρικὰῖ — различные виды врачебного искусства.

⁴⁸⁸ Отсюда и такие переводы, как «mechanics» (Kasser et al., 1975, 45, 111, 149 без комментария) и «mécanique», т. е. «инженерное искусство» (Thomassen, 1989, 195 и комментарий на с. 413–414, где автор за μηχανήιον видит греч. ὄργανική, «probablement synonyme de μηχανή» со ссылкой на Plat., *Marc.* 14); «Werkzeuge» (Nagel, 1998, 67 и комм. с. 92, где автор предлагает «eine möglichst allgemeine Übersetzung, zumal kontextsemantische Faktoren zur Nähebestimmung fehlen»; ср. след. примеч.); «technische Wissenschaften» (Schenke, 2001, 82); «механика» (А. И. Еланская, рукопись); ср.: «mécanique (?)» (Tardieu, 1984, 351. — Ср., однако, свидетельство Порфирия о том, что от внимания Плотина не ускользали проблемы οὐτε γεωμετρικόν <...> οὐτ' ἀριθμητικόν, οὐ μηχανικόν, οὐκ ὀπτικόν, οὐ μουσικόν (*Vit. Plot.* 14 (7–10)), где «техническое искусство» прямо названо μηχανικόν.

⁴⁸⁹ «(Wissenschaften des) Organon (d. h. Logik und Dialektik)» (Siegert, 1982, 278); «types of logic» (Attridge, 1985, 1, 293 и 2, 423 с кратким комментарием: «It is more likely a reference to logic. Cf. *LSJ* 1245b»; ср.: Nagel, 1998, 92: «Нельзя исключить и того, что под обозначением «органон» скрывалась целая группа (относящихся к логике. — А. Х.) сочинений Аристотеля, которая, начиная со II в. н. э., привлекала всеобщее внимание».

⁴⁹⁰ Сочетание «свободных искусства», вошедшее в прочный обиход античников и медиевистов, является буквальным переводом латинского liberales artes, что означает набор необходимых образовательных дисциплин, которыми должен был овладеть свободный человек для последующих занятий философией; в греческом мире этому соответствовало понятие ἐγκύκλιος παιδεία (quas ἐγκυκλίου Graeci, nostri autem liberales vocant: Sen., *Ep.* 88. 23) — в конечном счете, и то, и другое стало обозначать «общее образование» (подробно см., например: Fuchs, 1962; Hadot, 1984 passim). О том, что достичь высшего успеха в философии может лишь тот, кто овладел дисциплинами (μαθηματικά), знание которых подобает свободному человеку, и эти дисциплины касаются разума, а не работы рук (... μαθεῖν, ὅσα συνέσεως ἔχεται, μὴ ὅσα χειροουργίας) см.: Ps.-Plat., *Amat.* 135B; ср. liberalia studia <...> quia homine libero digna sunt (Sen., *Ep.* 88. 1).

⁴⁹¹ К тому же наш автор, рассуждая преимущественно о божественном, едва ли бы стал выходить за круг дисциплин, так или иначе связанных с философией.

⁴⁹² Деление знания на «практическое» и «познавательное» (ἡ πρακτικὴ ἡ ἡ γνωστικὴ (scil. ἐπιστήμη)) находим уже у Платона (*Polit.* 258E; ср.: 259D); о термине γνωστικός см. ниже: примеч. 551.

γραμματική, ῥητορική и φιλοσοφική⁴⁹³, а ко вторым — такие технические искусства (или, лучше, ремесла), как τεκτονική, χαλκευτική и близкие (παρᾰλλήλοι) им (*Ars gram.*: Uhlig, 116. 1–117. 2). Позднее о таком же делении говорит и Гален, приводя развернутый список «искусств, относящихся к сфере разума»: ἰατρική⁴⁹⁴ τε καὶ ῥητορική καὶ μουσική γεωμετρία τε καὶ ἀριθμητική καὶ λογιστική καὶ ἀστρονομία καὶ γραμματική καὶ νομική (*Protr.* XIV: Marquardt, 129. 12–21). Гален не упоминает здесь философии, но в другом месте, приведя более краткий перечень этих дисциплин, ясно дает понять, что философия среди них занимает первое место (ἡ δὲ τούτων συμπάντων τὸ κῦρος ἔχουσα φιλοσοφία: *De progn.* 1. 15)⁴⁹⁵. Также и его современник Максим Тирский говорит о том, что философия, которая, по его убеждению, занимала в этом ряду главенствующее положение, всегда призывает в свои помощники (ξυλλήπτορες) не искусства (τέχνηαι) «презренные и ремесленные» (βάνανσοι <...> χειρουργικάι), но такие, как риторику, поэтику (= грамматику), арифметику, λογιστική, геометрию и музыку (*Orat.* 37. 3: 297. 42 сл.)⁴⁹⁶.

Ни в этих, ни в им подобных списках мы не встречаем понятия, производного от ὄργανον, но находим термин λογιστική, который в этом контексте заслуживает внимания. Хотя у Галена эта дисциплина помещена между арифметикой и астрономией, а у Максима между арифметикой и геометрией, можно

⁴⁹³ В византийском комментарии на труд Дионисия ἐγκύκλιοι и λογικάι τέχνηαι отождествляются: ἐγκύκλιοι δὲ εἰσιν, ἃς ἔνιοι λογικάς καλοῦσιν, οἷον ἀστρονομία, γεωμετρία, μουσική, φιλοσοφία, ἰατρική, γραμματική, ῥητορική (*Schol. in Dion.*: Hilgard, 112. 16–18).

⁴⁹⁴ Если для врача Галена «медицина» стоит на первом месте как «лучшая» среди этих искусств (ἡ ἀρίστη ἐν ταύταις: *Protr.* XIV, Marquardt, 129. 26–27; о том, что медицина во времена Галена была в большом почете в Римской империи, см. подробнее: Bowersock, 1969, 59–75; ср. «...a wave of popular enthusiasm for medicine»: 66), то, например, христианин Ориген двумя поколениями позже выражает уже сомнение в том, что она должна принадлежать к этому кругу (ср.: fortassis в *De princ.* III. 3. 2; цитата выше в примеч. 485); о защитниках и противниках включения медицины в список «свободных искусств» см.: Raj, 2006, 26 сл.; ср. след. примеч.

⁴⁹⁵ Хотя повод говорить об этом дает Галену печальное положение, в котором из-за чрезмерной роскоши богатей (τῶν πλουτούντων <...> καὶ δυναμένων ἢ τρυφή) оказалась, по его утверждению, современная ему культура (о том, что эта тема лишь locus communis сатиры и диатрибы, с примерами см.: Nutton, 1979, 154): геометрии, арифметикой и астрономией (с ней рядом он называет и мавτική: ibid. 155) пользуются (χρήζουσιν) теперь только в прикладных целях (или для подсчета расходов (εἰς ἀναλωμάτων λογισμούς), или для предсказания (εἰς τὸ προγνῶναι) доходов), даже музыка потеряв свое философское предназначение, служит лишь услаждению слуха (εἰς ἡδονὴν ἀκοῆς); философией же больше вообще не занимается и считают ее самой бесполезной из всех наук (πάντων μαθημάτων ἀχρηστότατον); и (что заставляет Галена, который видел в медицине философскую дисциплину, негодовать) даже в медицине такие люди видят только неизбежную необходимость (οἱ καὶ τῆς ἰατρικῆς τὴν ἀναγκαίαν χρεῖαν ὁρῶσι μόνην: *De progn.* 1. 13–16 (Nutton)); подробнее о медицине как о философской дисциплине см.: Kudlien, 1976; Raj, 2006, 25–32.

⁴⁹⁶ Максим говорит о λογιστική как о λογισμῶν διδάσκαλος. — Филон, находясь в русле все той же платоновской традиции (см. выше в примеч. 490 цитату из *Amat.* 135В), также утверждал, что «свободные искусства помогают понять философию» (τὰ ἐγκύκλια συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίας: *Congr.* 79), приводя такой их перечень: γραμματική, γεωμετρία, ἀστρονομία, ῥητορική, μουσική, добавляя к этому и «всякое другое (искусство), основанное на разумном созерцании (λογική θεωρία: ibid. 11). О том, что все эти искусства (ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα; с перечислением тех же пяти, что и у Филона, но в другом порядке: геометрия, музыка, грамматика, риторика и астрономия) являются «помощниками философии» (συνέριθοι φιλοσοφία), говорит и Ориген (*Ep. ad Greg.* 1; ср., однако, их оценку в *De princ.* III. 3. 2: цитата выше в примеч. 485); см. также ниже: Clem., *Strom.* VI. 91. 1 и Alc., *Didasc.* 7. 2–4.

думать, что такой порядок отражал скорее древнюю традицию, в которой λογιστική принадлежала «математическим» дисциплинам и обозначала в этом контексте «искусство счета»⁴⁹⁷, чем современное этим авторам реальное (ставшее более широким) содержание понятия⁴⁹⁸. Вспомним, что уже у Платона λογιστική (хотя и стоящая у него в ряду «математических дисциплин»: ἀριθμητική, λογιστική, γεωμετρία, ἀστρονομία, μουσική)⁴⁹⁹ имела, совершенно очевидно, более широкое значение, чем простое «умение считать»: для него это дисциплина (μάθημα), «понуждающая душу пользоваться самим мышлением ради (достижения) истины самой по себе» (προσαναγκάζων αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν: *Res.* 526B), которая «ведет душу ввысь, заставляет рассуждать о числах самих по себе» (ἄνω ποι ἄγει τὴν ψυχὴν καὶ περὶ αὐτῶν ἀριθμῶν ἀναγκάζει διαλέγεσθαι: *ibid.* 525D) и поднимает ее от зримого (τὸ ὄρατόν) к умопостигаемому (τὸ νοητόν: *ibid.* 524C); люди же, наделенные от природы этой способностью (φύσει λογιστικοί), «восприимчивы ко всем дисциплинам» (εἰς πάντα τὰ μαθήματα ὄξεις: *ibid.* 526B)⁵⁰⁰ и т. п.⁵⁰¹

Таким образом, уже в IV в. до н. э. термин λογιστική имплицитно заключал в себе и «способность к логическому рассуждению/мышлению» или т. п., а к III вв. н. э. (т. е. ко времени написания нашего трактата) это значение, можно думать, стало преобладающим⁵⁰²: по мере того, как λογιστική расширяла

⁴⁹⁷ См., например, Plat., *Gorg.* 450D: ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ καὶ γεωμετρικὴ (ср. *LSJ* s. v.: «practical arithmetic, the art of arithmetic»).

⁴⁹⁸ Впрочем, едва ли следует делать какие-то выводы из порядка перечисления. Так, например, у Галена риторика начинает список, а грамматика завершает, и между ними вставлены «математические» науки; у Филона (см. выше: примеч. 496) грамматика и риторика помещены между музыкой и астрономией, и т. д.

⁴⁹⁹ Для обозначения всех этих «искусств» Платон использует то термин μάθημα («дисциплина»), то ἐπιστήμη («научное знание») то τέχνη («искусство»); ср. в *Res.* 533D слова Сократа о его нежелании входить в терминологические тонкости; см., однако, у Алкиноя о том, что Платон никогда «не называл эти дисциплины науками» (οὐδὲ ἐπιστήμας ταῦτα τὰ μαθήματα ἔφησεν: *Didasc.* 7. 5). «Грамматику» же и «риторику» Платон всегда называет τέχνη. Ср. Philo, *Congr.* 142: музыка, грамматика и т. д. — это τέχνηα, а философия — это «наука» (ἐπιστήμη).

⁵⁰⁰ Именно в значении «логическое рассуждение», а не в значении «счет» употребляется и понятие λογισμός в пассаже *Res.* 524B (λογισμός τε καὶ νόησις; ср. Arist., *De anima* 415a 8: λογισμός καὶ διάνοια). Именно это значение («рассуждение», «помысел» или т. п.) станет затем основным в христианской литературе. Ср. амбивалентность латинского ratio или русского «считаю», «рассчитываю».

⁵⁰¹ Разумеется, вершиной всего для Платона оставалась «диалектика» (διαλεκτική или διαλεκτική μέθοδος — у него это синонимы философии): если всем вышеназванным искусствам (τέχνηα), которые пользуются предположениями (ὑποθέσεις χρῶμεναι), «лишь снится подлинное бытие», то диалектика, отменяя предположения (τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα), хотя и пользуясь этими искусствами как помощниками и спутниками (συνερίθοις καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένῃ), направляет нашу душу ввысь (ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω: *Res.* 533C–D); диалектика выше всех прочих дисциплин (ὡς περ θρηγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῇ...: *ibid.* 534E), и только тот, кто ею вооружен (διαλεκτικός), способен при помощи мышления достичь умопостигаемого (αὐτῇ νοήσει <...> γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει), прочие же могут достичь лишь видимого (τὸ ὄρατόν: *ibid.* 532B; ср. выше: *Res.* 524C о λογιστικῇ).

⁵⁰² Уже у Платона одна из частей души, при помощи которой человек рассуждает или здраво мыслит (ᾧ λογίζεται), — это τὸ λογιστικόν, противопоставленная ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν части души (*Res.* 439D; ср.: Diog. Laert. III. 67), и, по словам Алкиноя, «знание и искусство» (ἐπιστήμη, τέχνη) могут возникнуть только в этой части души (ἐν μόνῃ τῇ λογιστικῇ: *Didasc.* 30. 3); у стоиков главнейшая часть души (τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς), откуда исходит разум (ὁ λόγος), называется «ведущей» (τὸ ἡγεμονικόν) (Diog. Laert. VII. 159 (= SVF II, § 837)), и эта ведущая часть у перипатетика Александра Афродисийского отождествляется с λογιστικόν (*De anima*: Bruns, 98. 24 (= SVF II, § 839):

свое семантическое поле, она ассоциировалась уже не столько с определенной «математической дисциплиной»⁵⁰³, сколько сближалась с такими понятиями, как «диалектика» или «логика»⁵⁰⁴.

Так, Климент, рассуждая о «дисциплинах, помогающих (усвоению) философии» (συνεργὰ <...> φιλοσοφίας τὰ μαθήματα: *Strom.* VI. 91. 1; ср. τὰ

τὸ λογιστικὸν μέρων τῆς ψυχῆς, ὃ <...> ἡγεμονικὸν καλεῖται); ср. у Аристотеля деление «разумной части души» (τὸ (μέρος) λόγον ἔχον) на ἐπιστημονικὸν и λογιστικὸν (*Eth. Nic.* 1139A 3 сл.), т. е. одна, отвечающая за (научное) знание, другая же ответственна за *рассуждение* (в *Magn. Mor.* 1182A 18–20 эта последняя названа им и τὸ διανοητικὸν, т. е. ответственная за *мышление*); см. также у Климента: τὸ λογιστικὸν <...> καὶ ἡγεμονικὸν (*Strom.* VI. 135. 2) и «умная часть души (τὸ νοερόν), которая называется λογιστικὸν» (*Paed.* III. 1. 2). Разумеется, во всех этих примерах речь идет о той части души, которая отвечает не (только) за «счет», а за способность человека к рассуждению и здравомыслию вообще (Max., *Orat.* 10. 9: ψυχὴ δὲ λογιστικὴ τῇ φύσει (Trapp, 220–221)). — Очевидно, что эта часть души, называемая у стоиков τὸ λογικόν (μέρος) (*Sext., Adv. math.* VII. 359 = SVF II, § 849; ср. у Филона о двух частях души: τὸ λογικόν и τὸ ἄλογον (*Congr.* 26)), должна отвечать и за «логическую часть» философии, «которую называют еще и диалектикой» (λογικὸν δὲ (scil. μέρος τῆς φιλοσοφίας) τὸ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν. SVF II, § 35; ср. у Климента: λογικὴ διέξοδος <...> διαλεκτικὴ λέγεται: *Strom.* VI. 156. 2), и об этом ясно говорит Григорий Чудотворец, рассказывая о методе преподавания Оригена, который занятиями диалектикой «разумно» (λογικῶς) развивал у своих учеников «критическую часть души» (κρίτικον <...> τῆς ψυχῆς μέρος = τὸ λογιστικὸν Платона) (*Pan. Or.* VII. 106), «которую может направлять только диалектика» (ἄλλερ <...> διαλεκτικὴ κατορθοῦν μόνη εἴληχε: *ibid.* VIII. 109). — Трудно передаваемое по-русски различие между понятиями λογιστικὸν и λογικόν, ставшими ко времени расцвета римской философской литературы почти синонимами, латинские авторы передавали следующим образом: *rationalis* для λογιστικὸς (см., например, у Апулея: *De Plat. dogm.* II. 9, где под *rationalis anima* имеется в виду λογιστικὸν (μέρος τῆς ψυχῆς) Платона; ср.: Aug., *De ordine* II. 11. 31) и *rationalis* для λογικὸς (замечания по поводу этих латинских терминов см: Hadot, 1984, 107, 307).

⁵⁰³ Ко II в. н. э. λογιστικὴ, кажется, была поглощена более объемным собирательным понятием и, как правило, уже не упоминалась как отдельная математическая дисциплина. Так, например, ἀριθμητικὴ καὶ λογιστικὴ Платона спустя пять столетий обозначается Алкиноем как «часть математики, посвященная числам» (τὸ περὶ τοῦς ἀριθμοῦς μέρων τοῦ μαθηματικοῦ: *Didasc.* 7. 2; ср. для более позднего времени описательное обозначение у Августина: *numerogum necessitates* (*De ordine* II. 5. 14), т. е. «закономерности чисел»); современник Алкиноя Никомас среди дисциплин, без знания которых «нельзя по-настоящему заниматься философией» (οὐδ' ὀρθῶς φιλοσοφεῖν), называет арифметику, музыку, геометрию и астрономию (*Arith. eisag.* I. 3. 1–3; Noche, 6. 1–11), не упоминая «логистики»; также и Феон Смирнский в перечне математических дисциплин (μαθήματα, а именно арифметика, музыка, геометрия (все три в plur.), стереометрия и астрономия: *Expos.*; Hiller, 1. 15–17), которые готовят душу к восприятию философии (εἰς ἐπιτήδειον <...> πρὸς φιλοσοφίαν: *ibid.* 16. 16–17), не называет λογιστικὴ (правда, о ней он вынужден говорить, подробно комментируя вышеприведенный пассаж из «Государства» Платона (526C сл.): *ibid.* 4. 19 сл.). λογιστικὴ отсутствует в списках у Филона, Климента и Оригена.

⁵⁰⁴ Ильзетраут Адо, на мой взгляд, справедливо (по ее словам, «non sans quelques hésitations») предположила, что в у Максима (см. выше: примеч. 496, 502) λογιστικὴ могла обозначать уже именно «искусство рассуждения» («art du raisonnement») и что здесь он имеет в виду «la logique ou dialectique» как одно из вспомогательных («auxiliaires») для философии искусств (Hadot, 1984, 95–96; 295–296; ср. русск. перевод: 2002, 111–112; 359–360). Правда, λογιστικὴ в аналогичном списке Галена (*Protr.* XIV, см. выше) Адо переводит как традиционное *le calcul*, не давая пояснений (*ibid.* 269). — Смысловое соотношение между λογιστικὴ и λογικὴ, можно думать, было примерно таким же, как между γραμματιστικὴ и γραμματικὴ (ср. LSJ, s. v. γραμματιστικὴ: «dists. fr. γραμματικὴ as more elementary»), и со временем последнее понятие поглотило первое; ср. замечание Филона о том, что «некоторые, искажая (или т. п.), называют грамматику *грамматистикой*» (γραμματικὴ <...> ἦν παρατρέποντες τινεσ γραμματιστικὴν καλοῦσιν: *Congr.* 148); ср. замечание Светония о том, что греки отличали грамматику от грамматиста (*grammaticus* a *grammatista*), оценивая первого как человека подлинной (*absolute*) учености, а второго как носителя учености незначительной (*mediocriter doctum*: *De gramm.* IV).

ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν δέσποιναν αὐτῶν: *ibid.* I. 30. 1) и следуя в их перечне за Платоном (μουσική, ἀριθμητική, γεωμετρία, ἀστρονομία: *ibid.* VI. 80. 2–3), не упоминает платоновской λογιστική и говорит только о διαλεκτική как о дисциплине (μάθημα), которая «переносит от чувственного к умопостигаемому» (ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν: *ibid.* VI. 90. 4)⁵⁰⁵.

Также и его старший современник Алкиной в списке дисциплин, изучение которых является «как бы введением к созерцанию сущих» (προοίμιόν τι πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν) и без знания которых все занятия философией «бесцельны и бессмысленны» (*Didasc.* 7. 2–4), опускает λογιστική⁵⁰⁶, но говорит о диалектике как о науке (ἐπιστήμη), которая стоит «выше всех прочих дисциплин, как бы венчая их и охраняя» (ἀνωτέρω τῶν μαθημάτων <...> ὥσπερ θριγκὸς τις ὑπάρχουσα ἢ φυλακή: *ibid.* 7. 5; ср.: Pl., *Res.* 534E). О том, что λογιστική исключается из таких списков, но в них непременно присутствует теперь «диалектика», надежно свидетельствует и латинская традиция. Так, Иероним, противопоставляя «искусства (artes), управляемые разумом (λόγῳ) и искусства, управляемые рукой (manu)» (= λογικά и χειρουργικά), перечисляет таких представителей первых: grammatici, rhetori, philosophi, geometri, *dialectici*⁵⁰⁷, musici, astronomi, astrologi, medici⁵⁰⁸ и т. д.

Именно среди философских дисциплин, название которых так или иначе происходит от понятия λόγος (λογιστική, διαλεκτική, λογική), следует, кажется, искать ответ на вопрос о значении Μῆτοργανον в разбираемом пассаже. Ведь с рубежа эпох, когда философы разных направлений стали активно обращаться к Аристотелю и комментировать его труды⁵⁰⁹ (в том числе и) по логике⁵¹⁰,

⁵⁰⁵ Ср. у Платона о «логистике» (*Res.* 524C) и о «диалектике» (*ibid.* 532B; ср. выше: примеч. 501) — и та, и другая переносят душу от зримого к умопостигаемому. Как для Платона, так и для Климента «диалектика — венец» всякого знания (θριγκὸς γάρ ἐστι διαλεκτική: *Strom.* VI. 81. 4); о «диалектике» в понимании Климента см.: Périn, 1972.

⁵⁰⁶ В свой список вместо λογιστική он вводит στερεωμετρία, не упоминаемую Платоном; примерно в то же время появляется «стереометрия» и в перечне Феона Смирнского (см. выше: примеч. 503); ср.: Dillon, 1995, 87 (комм. к *Didasc.* 7. 3).

⁵⁰⁷ Позднее в латинской традиции «диалектика» прямо отождествлялась с «логикой»; см., например: logica, quae dialectica nuncupatur (*Cassiod.*, *Inst.* II. Praef. 4); dialectica cognomento logica (*Isid.*, *Etym.* I. 2. 1–3), ср.: dialectica est <...> est philosophiae species, quae logica dicitur (*ibid.* II. 22. 2).

⁵⁰⁸ *Ep.* 53. 6 (PL 22, 544). — Иероним, возможно, случайно опускает в этом перечне «арифметиков». — Все приведенные и им подобные списки с их весьма произвольным порядком перечисления дисциплин были подготовительными шагами на пути формирования канона «семи свободных искусств» с его строгим делением на trivium (грамматика, риторика, диалектика) и quadrivium (музыка, геометрия, астрономия и арифметика). Подробно о становлении этого канона с большим собранием примеров см.: Nadot, 1984 = Адо, 2002.

⁵⁰⁹ Об античных комментариях к трудам Аристотеля см.: Sorabji, 1990; Gottschalk, 1990. Ранние (за исключением отдельных фрагментов) утеряны, а дошедшие датируются II–III вв.

⁵¹⁰ Подчеркнув, что все ереси зависят от философии (одни от платонизма, другие от стоицизма, третьи от эпикуреизма), непримиримый по отношению к ней Тертуллиан особо выделяет «жалкого Аристотеля» (Miserum Aristotelen!) и его изобретение, логику: «он снабдил их (еретиков) диалектикой» (qui illis dialecticam instituit), которая «искусна в построениях и разрушениях (artificem struendi et destruendi), меняющаяся в своих суждениях, неестественная в предположениях, грубая в аргументах, сорботница в спорах... (versipellis in sententiis, coactam in coniecturis, durum in argumentis, operariam contentionum...: *Praescr.* 7. 6), упоминая далее, наряду со стоическим и платоническим христианством, христианство *диалектическое* (Stoicus et Platonius et dialecticus christianismus: *ibid.* 7. 11).

понятие ὄργανον входит в широкий философский обиход⁵¹¹. Так, Александр Афродисийский, начиная свой комментарий к «1-й Аналитике», говорит о том, что одни философы считают логику (ἡ λογική) частью философии (μέρος φιλοσοφίας), другие же рассматривают ее лишь в качестве инструмента (οὐ μέρος, ἀλλ' ὄργανον αὐτῆς; *in Apr.*: Wallies, I. 8–9)⁵¹², а Диоген Лазертский утверждает, что сам Аристотель рассматривал «логическую часть» (τὸ λογικόν) философии не как составную часть последней, а лишь «как хорошо отлаженный инструмент» (οὐ ὡς {...} μέρος, ἀλλ' ὡς ὄργανον προσηκριβωμένον) для занятия философией (V. 28)⁵¹³...⁵¹⁴. Со временем «логика» и «органика», т. е. то, что относится к «инструментарии» философии, или к ее методу (μέθοδος)⁵¹⁵, постоянно используются как синонимы (см. Elias, *in Cat.* (Busse, 115. 17): τὰ λογικὰ ἤτοι ὀργανικά; etc)⁵¹⁶.

Таким образом, более логичным представляется видеть в ряду названных дисциплин «логику», а не технические искусства, и можно думать, что сам порядок дисциплин в нашем списке оказывается не случайным: на первом месте стоит собственно философия, затем следуют «свободные» искусства, которые подготавливают к занятиям философией, и завершает список дисциплина,

⁵¹¹ О том, что «открыватель “логики” в современном смысле понятия» Аристотель пользовался лишь такими понятиями, как «диалектика» и «аналитика», и что только стоики первыми стали употреблять понятие «логика» для обозначения одной из частей философии, см.: P. Hadot, 1979, 207–208; также и у Платона мы не найдем понятия λογική (ср.: Ast, 1908, II, 251 s. v. λογικός).

⁵¹² Первые — это стоики (ср.: οἱ Στωϊκοὶ τὴν λογικὴν οὐ μόνον ὄργανον οὐκ ἀξιοῦσι καλεῖσθαι φιλοσοφίας <...> ἀλλὰ μέρος; Ammon., *in Apr.*: Wallies, 8. 20–22.), вторые — перипатетики (ἡ λογική <...> κατὰ τοὺς Περιπατητικοὺς ὄργανόν ἐστὶν φιλοσοφίας; *ibid.* 8. 15–16). — К исходу античности (а возможно, и значительно раньше) все логические сочинения Аристотеля были объединены под общим названием ὄργανον, но, начиная с Андроника Родосского, первого систематизатора и издателя трудов Аристотеля (I в. до н. э.), именно с изучения этих сочинений, в которых разбирались основные законы аргументации (ἀπόδειξις), должен был начинать всякий приступающий к занятиям философией (Philop., *in Cat.*: Busse, 5. 18 сл.).

⁵¹³ По поводу использованного Диогеном источника этого высказывания, а также о, возможно, необходимых исправлениях текста, см. замечания: Reis, 1999, 95. — Прямые утверждения Аристотеля на этот счет нам не известны, но отдельные его высказывания позволяют допустить, что он рассматривал «диалектику» (см. выше: примеч. 511) как своего рода инструмент (τὸ διαλεκτικόν <...> ὡς σύργανον); см.: Hadot, 1990, 183.

⁵¹⁴ В середине III в. Плотин был уже вынужден считаться с прочно вошедшим в философский обиход представлением о «логике» как об «орудии» (ὄργανον) и, отстаивая платоновское понимание «диалектики» (см. выше: примеч. 501), проводил строгую границу между διαλεκτικῆ и аристотелевско-стоической λογικῆ πραγματεία: *диалектика* «это не инструмент философа» (οὐ γὰρ δὴ οἰητέον ὄργανον τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου; *Enn.* I. 3. 5 (10–11)), эта самая почтенная часть философии, посвятившая себя таким вечным вопросам, как благо и т. п.; *диалектика* — не какая-то система формальных правил (ψιλὰ θεωρήματα καὶ κανόνες; *ibid.* I. 3. 5 (11)), которые являются делом собственно логики, хотя она может эти правила использовать; одним словом, диалектика не теория рассуждения, а его практика; она — наука (ἐπιστήμη; *ibid.* I. 3. 5 (1)), а логика — это ее инструмент и метод (μέθοδος). Однако последние неоплатонические комментаторы логических трудов Аристотеля (о них см.: Dörrie–Baltes, 1993, 260–265) уже не ставили вопроса о соотношении аристотелевской логики и платоновской *диалектики* и приписывали уже самому Платону «теорию, согласно которой логика является одновременно и частью философии, и ее инструментом» (подробно см.: Hadot, 1990, 184–188).

⁵¹⁵ Поэтому Диоген и объединяет логические сочинения Аристотеля под названием τὰ τοικὰ καὶ μεθοδικά (V. 29).

⁵¹⁶ См.: Gottschalk, 1990, 66 примеч. 58, где приводится полный список древних авторов, которые «describe logic as an *organon* of philosophy and logical writings as *organika*».

которая служит для философа инструментом (ὄργανον) организации мысли. По мысли автора, в философии не было согласия потому, что ни в ее подготовительных дисциплинах, ни в ее методе также не было никакого согласия.

110. 17: Слово εαυ (зд. с неопр. артиклем мн. ч.; саид. εοοϥ) означает «слава» и только в этом значении употребляется в коптском языке⁵¹⁷. Очевидно, и это было уже не раз отмечено исследователями текста, в нашем пассаже мы имеем дело с переводом греческого δόξα, означающим прежде всего «мнение», а уже затем «слава»⁵¹⁸. Если бы переводчик уловил эти оттенки значения, то смог бы избежать двусмысленности⁵¹⁹. В оригинале, конечно, имелись в виду δόξαи в том значении «ненадежное (или т. п.) знание», как понимал его Платон, проводивший четкое различие между «знанием» (γνώσις, ἐπιστήμη) и «незнанием» (ἄγνοια) и помещая между ними «мнение» (δόξα) как «нечто среднее (μεταξύ τι)» (*Res.* 477A; ср. *Plot., Enn.* I. 3. 4 (8–9): ἐπιστήμη <...> οὐ δόξα); знание направлено на «(вечно) сущее» (οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γῶναι ὡς ἐστὶ τὸ ὄν: *ibid.* 477B; 478A), мнение же — только на частное, не распознавая за ним главного: такие люди замечают, например, «много прекрасного» (πολλὰ καλὰ), «но самого-то прекрасного не видят» (αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρῶντας: *ibid.* 479E); их Платон называл «любителями мнений, а не философами» (φιλοδόξους μᾶλλον ἢ φιλοσόφους: *Res.* 480A⁵²⁰; ср. *δοξόσοφοι: Phaedr.* 275B; *δοξοσοφία: Phileb.* 49A), ставя в один ряд δόξαи и φαντασία (*Theaet.* 161E)⁵²¹. Совершенно очевидно, что автор нашего трактата, хорошо знакомый с платонической традицией и опиравшийся на нее, именно это противопоставление и имел в виду и именно к разряду «любителей мнений» относит он тех «мудрецов», которые так и не смогли познать «подлинного бытия».

110. 18: Слово мѣтрѣцѣме, ранее не засвидетельствованное, едва ли может иметь здесь значение «теория», как его, не комментируя, переводят все (за некоторыми, правда, исключениями) исследователи текста⁵²². Такое толкование

⁵¹⁷ В библейских сочинениях δόξα встречается только в значении «слава» (синоним евр. תְּכָרָם или т. п.); исконное значение «мнение» или т. п. этим текстам незнакомо.

⁵¹⁸ «The Coptic here probably (курсив мой. — А. Х.) translates the Greek δόξαи in the sense of “opinions”» (*Attridge*, 1985, 2, 423); ср.: *Thomassen*, 1989, 10–11 («opinions»: 195); *Nagel*, 1998, 67 («Meinungen») и комментарий: 92–93 со ссылкой на осторожное замечание Ганса Квеке в его рецензии на издание *TrechTr*: не могло ли εαυ иметь в коптском, как и в греческом, также и (ранее не засвидетельствованное) значение «мнение»? (*Quescke*, 1993, 301).

⁵¹⁹ Точно так же не понял значения глагола *δοξάζω* и переводчик «Государства» Платона (см. выше: примеч. 466): в оригинале речь идет о человеке, «которого считают справедливым» (*δοξαζόμενῳ δὲ δικαίῳ: Res.* 588B), в переводе же говорится о том, что такой человек «прославляется справедливо» (букв. «он справедливо принимает славу» *φραχσι εοοϥ λικαωс: 48. 22 (NHC VI. 5)*).

⁵²⁰ Ср. слова Иустина о своем противнике философе-кинике Крескенте, который на деле оказывается οὐ φιλόσοφος, ἀλλ’ φιλόδοξος ἀνήτη (*2Apol.* 3. 6); ср. выше в примеч. 482 цитату из *Clem., Strom.* VII. 92. 5.

⁵²¹ Ср. противопоставление *φαντασία καὶ δόκησις* истине и подлинному бытию у Филона (*Quod det.* 162) и в *ТрВоскр* (48. 11–12 (*NHC I. 4*)): *φαντασία* и *μνε*. — Алкиной так систематизировал сказанное Платоном: разум двояк (*διττός*): один направлен на умопостигаемое (τὰ νοητά), другой на чувственное (τὰ αἰσθητά); первый — это знание (ἐπιστήμη), или ἐπιστημονικός λόγος, второй — это *δοξαστικός* и δόξα, способный постичь лишь «похожее на истину (τὸ εἰκόс)» (*Didasc.* 4. 3; см. также: *Dillon*, 1995, 63–64, комм. ad loc.).

⁵²² «Theories» (*Attridge*, 1985, 1, 293; *Thomassen*, 1989, 195 = *id.*, 2006, 477, примеч. 117); «Theorien» (*Nagel*, 1998, 67); «теории» (Еланская, рукопись); ср., однако, *Siegert*, 1982, 20: «Theorie?». Ближе всего к смыслу понятия, хотя и без объяснения, подошли *Kasser et al.*, 1975, 111: «(leere?) Wissenschaften»

вызывает возражение по нескольким причинам: во-первых, слово «теория» (букв. «созерцание») в гностических текстах всегда имеет положительные коннотации («созерцание» божества или т. п.)⁵²³, в нашем же сочинении, как показывает контекст, оно имеет сугубо отрицательный оттенок; во-вторых, у переводчика едва ли была необходимость прибегать к столь громоздкой коптской конструкции, имея он желание передать по-коптски слово θεωρία, поскольку далее в нашем тексте он просто оставил это греческое слово без перевода (112. 13)⁵²⁴, а строкой выше передал его глаголом нєγ «видеть» (саид. наγ) с артиклем (112. 11)⁵²⁵.

нп̄тρεϥ̄н̄ε образовано по обычной словообразовательной модели: префикс ρεϥ-, обозначающий действующее лицо, соединен с инфинитивом н̄н̄ε (саид. ε̄н̄ε), обычным эквивалентом которого в греческом является глагол γινώσκω «(по)знаю», μανθάνω «учусь» или целый ряд других глаголов, обозначающих разные аспекты познавательной деятельности⁵²⁶, что может дать этому композиту значение «знаток» (γνώστης⁵²⁷ или т. п.); еще один префикс нп̄т- образует из этого νομєν ᾱχєντις абстрактное или собирательное понятие⁵²⁸ со значением

(ср. «présomptions», но «theories» во франц. и англ. переводах: *ibid.* 45, 149) и Schenke, 2001, 82: «Erkenntnisversuche». — К сожалению, загадочное нп̄тρεϥ̄н̄ε ускользнуло от всегда проникавшего в суть текста взгляда Ганса Квеке, который на соседнее с ним слово ε̄λγ обратил особое внимание (см. выше: примеч. 518).

⁵²³ См., например, трактат *ТолкЗн* (1. 14–19 (*ННС* XI. 1)), где, вероятно (текст сильно поврежден), противопоставляется несовершенная вера, основанная на «чудесах и знамениях», совершенной вере, полученной через созерцание (θεωρία).

⁵²⁴ Также и в других (преимущественно в герметических) текстах из Наг Хаммади встречаем слово θεωρία, оставленное без перевода; часто без перевода оставлен и глагол θεωρώ (примеры см.: Siegert, 1982, 251); в негностическом трактате *ПСил* (97. 14–15 (*ННС* VII. 4)) встречаем композит ρεϥ̄εωρι, за которым, очевидно, стоит θεατής или θεωρητής.

⁵²⁵ В саидском *НЗ* слово θεωρία (лишь однажды: *Лк* 23. 48) передано инфинитивом глагола наγ «(собрались) чтобы увидеть», в бохайрском переводе сохранено и само слово, и греческая конструкция: ε̄χєн т̄ῑεωρῑа = ἐπ̄ι τ̄ην θεωρίαν; глагол θεωρώ в коптском *НЗ* всегда переводится (как правило: наγ).

⁵²⁶ В саид. *НЗ* глагол ε̄н̄ε чаще всего передает греческое γινώσκω (121 раз), ἐπιγινώσκω (17 раз); οἶδα (18 раз); μανθάνω (9 раз); по разу или два такие глаголы, как οἰσθάνομαι, γινώριζω, ἐπίσταμαι и т. п. Другим глаголом-эквивалентом является σοοϥ̄п̄: γινώσκω (93 раза), ἐπιγινώσκω (28 раз); ср. след. примеч.; статистику см.: Wilmet, 1957, 184, 848. — Один показательный пример: пассаж *Еккл* 1. 16–17, который по-гречески гласит: καρδία μου εἶδεν πολλά, σοφίαν καὶ γνῶσιν. καὶ ἔδωκα καρδίαν μου τοῦ γνῶναι σοφίαν καὶ γνῶσιν, παραβολὰς καὶ ἐπιστήμην ἕγνων, так в усеченном виде передан по-коптски: а̄па̄з̄нт̄ наγ̄ ε̄за̄з̄ п̄̄з̄ω̄в̄ о̄ӯсо̄фӣа нп̄̄ о̄ӯсо̄о̄ӯн̄ а̄γ̄ω̄ о̄ӯпа̄ра̄во̄лн̄ (sing. вм. plur.) нп̄̄ о̄ӯс̄ва̄· а̄нок̄ а̄̄ε̄н̄ε̄ е̄ро̄о̄ӯ, т. е. γνῶσις = σοοϥ̄н̄, ἐπιστήμη = с̄ва̄; γινώσκω = ε̄н̄ε̄; ср. для γνῶσις (*Кол* 2. 3) в саид. (п)соοϥ̄п̄ и в бох. (п)ε̄н̄ε̄ (= саид. ε̄н̄ε̄).

⁵²⁷ Слово γινῶστης, лишь однажды засвидетельствованное в *НЗ*, в коптском переводе передано не через ρεϥ̄н̄ε̄, а глагольной формой е̄к̄со̄о̄ӯп̄ «ты знаешь» (*Деян* 26. 3); дважды в *НЗ* встречается композит καρδιογινῶστης (*Деян* 1. 24 и 15. 8), но оба раза в коптском он также передается описательно: е̄т̄со̄о̄ӯп̄ п̄̄з̄нт̄ «который знает сердце». Между тем, в одном из гностических сочинений (греческий оригинал не сохранился) контекст надежно показывает, что за сочетанием ουρεϥ̄н̄ε̄ а̄γ̄ω̄ п̄̄ρεϥ̄̄ϥ̄ω̄р̄п̄̄ п̄̄н̄ε̄ (*Зостр* 58. 19–20 (*ННС* VIII. 1)), в котором, применительно к божеству, используется ρεϥ̄н̄ε̄ и производное от него, могло стоять только γινῶστης καὶ προγινῶστης, поскольку такое определение Бога было обычным в христианской литературе II в. разных толков; см., например: ἦδει (зд. = γινῶστης) ὁ θεός, ἅτε προγινῶστης ὢν (Clem., *Strom.* VI. 110. 3).

⁵²⁸ В *ТрехТр* такая словообразовательная модель встречается еще 4 раза: нп̄̄т̄реϥ̄̄н̄ε̄ (110. 7; в *НЗ* нет) «воинственность»; нп̄̄т̄реϥ̄̄н̄ε̄ε̄ӯε̄ (113. 2; в *НЗ* нет) «мысль»; нп̄̄т̄реϥ̄̄(ϥ̄)о̄р̄г̄н̄ (121. 3; в *НЗ* нет) «гневливость»; нп̄̄т̄реϥ̄̄ϥ̄̄н̄ε̄ (136. 7) «служба, служение» — все эти слова, за исключением последнего (дважды в *ПСил* 108. 35–36 и 109. 1–2 находим сочетание нп̄̄т̄реϥ̄̄ϥ̄̄н̄ε̄ но̄ӯε̄ = саид. *1Тим* 2. 10 для θεοσέβεια; ср. бох. мет̄ε̄о̄е̄с̄є̄н̄с̄), не встречаются в других текстах из Наг Хаммади. — В *НЗ* таких словообразований более десятка: например, греч. ἀγαθολογεῖν передается в коптском как

«делание знания» или т. п.⁵²⁹ Однако анализ словообразования не намного продвинет нас в понимании того, какое же именно понятие, содержащее в себе, как уже было сказано, явный оттенок пренебрежения («ненастоящее знание» или т. п.)⁵³⁰, стояло за этим словом в греческом оригинале.

Комментируя это место, я долго не мог решить, какое греческое слово или словосочетание могло стоять за этим $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon$, пока не натолкнулся на одно место у Климента Александрийского, которое, кажется, помогает пролить свет на этот вопрос. Он, убежденный в том, что занятия настоящей философией полезны любому христианину⁵³¹, резко отзывается о софистике как о пародии на истинную философию и, призвав «защищаться от лживых мнений софистов» ($\tau\acute{\alpha}\varsigma \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \acute{\alpha}\pi\lambda\alpha\tau\eta\lambda\acute{\alpha}\varsigma \delta\iota\alpha\kappa\rho\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \tau\acute{\omega}\nu \sigma\omicron\phi\iota\sigma\tau\acute{\omega}\nu$: *Strom.* I. 35. 5)⁵³², продолжает:

$\rho\eta\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$ букв. «делать то, что хорошо» (*Лк* 6. 9 и т. д.), образованное от этого глагола существительное $\acute{\alpha}\gamma\alpha\upsilon\omicron\lambda\omicron\iota\omicron\varsigma$ «делающий добро» передается как $\rho\epsilon\alpha\tau\eta\rho\eta\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (*Испер* 2. 14; ср. ту же конструкцию для передачи $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\eta\varsigma$ в *Лк* 22. 25), а собирательное понятие $\acute{\alpha}\gamma\alpha\upsilon\omicron\lambda\omicron\iota\omicron\alpha$ как $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (*Испер* 4. 19) и т. п.

⁵²⁹ На русский язык это слово можно было бы перевести как «знаточество» (ср.: знать/знаток/знаточество), разумеется, без какого-то ни было соотнесения с русским термином из области искусствоведения, который является калькой с немецкого *Kennerschaft*.

⁵³⁰ Так, например, в случае с $\mu\eta\tau\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$ «философия» (см. выше) можно было бы думать, что коптский переводчик, добавляя к греческому слову формант $\mu\eta\tau$ -, хотел вложить в это словообразование какой-то дополнительный (негативный) оттенок (что-то вроде «философствование»), поскольку для нейтрального употребления вполне было бы достаточно обычного слова $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$, как это и сделал саидский переводчик *Кол* 2. 8 (цитату см. выше: примеч. 474), оставив греческое слово без перевода. Однако проблема заключается в том, что за отсутствием проверочного материала мы не знаем, когда и в каких случаях в субсахимском диалекте мог употребляться тот или иной формант и какую он мог нести смысловую нагрузку, была ли, в конечном счете, в этом какая-то система. Там, где мы можем это проверить на материале других диалектов, ни о какой закономерности мы говорить не можем: так, например, $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ оригинала (*Кол* 2. 8) оставлена в саидском без перевода, но в бохайрском получает форму $\mu\epsilon\tau\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omicron\varsigma$ (саид. $\mu\eta\tau$ - = бох. $\mu\epsilon\tau$ -), как и в нашем субсахимском тексте; $\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ «благочестие» (*ИТим* 6. 5) в саид. передается описательной конструкцией $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ «почитание бога» (хотя в одном из саид. текстов Наг Хаммади находим $\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ без перевода (*Постыжение* 38. 26 (*ННС* VI. 4)), а в бох., как и в предыдущем случае, от греч. *nomen agentis* («благочестивый человек») образовано абстрактное понятие $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\varsigma$, при этом чуть выше в том же тексте (*ИТим* 2. 2) для $\epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ в саид. находим уже $\mu\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\varsigma$, в бох. же по-прежнему остается $\mu\epsilon\tau\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\varsigma$; $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$ (*ИКор* 3. 19) оставлена в саид. без перевода, а в бох. передана как $(\tau)\sigma\omega$; слово $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$ (*Римл* 2. 7) передано в саид. как простое $(\tau\epsilon)\sigma\omega$ «учение», а в бох. как $\mu\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$ с тем же значением (ср., однако, в бох. $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\iota\alpha$: Lagarde, 1886, 231 (38)); $\tau\epsilon\kappa\tau\omicron\gamma\omicron\nu\omicron\iota\alpha$ «деторождение» (*ИТим* 2. 15) в саид. передается простым $\chi\pi\epsilon \omega\nu\epsilon\tau$, а в бох. как $\mu\epsilon\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$; $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ (*Ин* 5. 14) передается как $\rho\eta\omicron\upsilon\epsilon$ букв. «делать грех», $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\omega}\lambda\omicron\varsigma$ (*Мф* 9. 10) как $\rho\epsilon\alpha\tau\eta\rho\eta\omicron\upsilon\epsilon$ «грешник», а $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha$ (или $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\eta\mu\iota\alpha$), хотя и передавалось обычно как простое $\rho\eta\omicron\upsilon\epsilon$ «грех», могло быть оформлено и при помощи интересующей нас сложной конструкции: $\mu\eta\tau\rho\epsilon\upsilon\sigma\mu\epsilon\tau\eta\nu\alpha\nu\omicron\upsilon\epsilon$ (*ЛСопф* 210. 18) и т. д.

⁵³¹ Так же, как и христианское учение, но по-своему, «философия ищет истину» ($\varphi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu \tau\omicron\iota\upsilon\nu\nu <\dots> \tau\eta\nu \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha\nu \zeta\eta\tau\eta\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu \pi\epsilon\rho\iota \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$: *Strom.* I. 32. 4); ср.: «Даже если эллинская философия и не постигает (всего) величия истины, <...> она, тем не менее, предуготовливает путь самому царственному учению», т. е. христианскому ($\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \mu\grave{\eta} \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota \eta \text{ Ἑλληνικῆ φιλοσοφία τὸ μέγεθος τῆς ἀληθείας <...> προκατασκευάζει τὴν ὁδὸν τῆ βασιλικῆς διδασκαλίας$: *ibid.* I. 80. 6), поэтому Климент даже рекомендует «подлинному христианину» заниматься для отдыха «греческой философией» (*Strom.* VI. 162. 1). — «Подлинный христианин» — это ὁ γνῶστικὸς, по терминологии Климента; подробно см. ниже: примеч. 622 сл., а также: Хосроев, 2008/2009, 101–103.

⁵³² Климент, серьезно опасаясь, как бы его самого не приняли за одного из софистов, не раз будет напоминать читателям о том, что его «Строматы» не имеют к ним никакого отношения: по его словам, написал он этот труд «не ради заработка и не по причине тщеславия» ($\mu\eta \kappa\acute{\epsilon}\rho\delta\omicron\upsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha, \mu\eta \kappa\epsilon\nu\omicron\delta\omicron\zeta\iota \alpha\varsigma \chi\acute{\alpha}\rho\iota\nu$: *Strom.* I. 9. 2; обвинение софистов в тщеславии и корыстолюбии — *locus communis* в антисофистической литературе, начиная с диалогов Платона; например: «они ходят по городам, продавая

Софистика (σοφιστικὴ τέχνη), которой так усердно занимались и продолжают заниматься⁵³³ греки, является (на самом-то деле) *мнимой* силой (δύναμις ἐστὶ φανταστικὴ)⁵³⁴, которая через (свои) речи порождает ложные *мнения* и выдает их за истинные (δοξῶν ἐπιποιητικὴ ψευδῶν ὡς ἀληθῶν)⁵³⁵: ведь для убеждения имеет она в своем арсенале риторику (πρὸς μὲν πειθῶ τὴν ῥητορικὴν), а для того, чтобы произвести впечатление, — искусство спора (πρὸς τὸ ἀγωνιστικὸν δὲ ἐριστικόν)⁵³⁶. Поэтому эти искусства (τέχναι), если они не связаны с (подлинной) философией (μετὰ φιλοσοφίας)⁵³⁷, для любого окажутся в высшей степени вредными (βλαφερότερα παντί). Так вот, именно поэтому и Платон прямо называл софистику плохим искус-

свои знания» (οἱ τὰ μαθήματα <...> κατηλεύοντες): *Prot.* 313C–D; ср. *2Kop* 2. 17: οἱ πολλοὶ κατηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ). Климент говорит, что этот труд не предназначен для публичного оглашения (οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετρανασμένη ἢδε ἢ πραγματεία: *ibid.* I. 11. 1; ἐπίδειξις, или публичное произнесение речи (букв. выставление напоказ), неотъемлемая составляющая софистики; см.: Staden, 1997, 33, примеч. 1 и *passim*), и особо подчеркивает, что «он не стремится к красоте своего изложения» (εὐλωτίαν δὲ μὴ ποτε ζηλοῦντα: *ibid.* I. 48. 1), и т. д.

⁵³³ Перфект ἐξηλώκασιν свидетельствует о том, что Климент имеет в виду не только софистов прошлого, но и своих современников, т. е. говорит о представителях так называемой «второй софистики», процветавшей именно в это время (подробно о ней см.: Bowersock, 1969). — Климент не был одинок в своих упреках софистам. Так, Гален постоянно упрекал их в том, что они презирают истину, сознательно лгут, отрицают то, что очевидно, и т. д. (подробный перечень их пороков на материале трудов Галена см.: Staden, 1997, 34–35); Алкиной завершил свой «Дидаскалик» главой, в которой говорит об отличии философа от софиста (*Didasc.* 35. 1); еще раньше против них не раз восставал Филон, противопоставляя подлинную философию, которая для него является «царской дорогой», тому, чем занимается современная ему «софистическая толпа» (ὁ νῦν ἀνθρώπων σοφιστικὸς ὄμιλος): свое искусство речей (λόγων <...> τέχνας) софисты направляют против истины (κατὰ ἀληθείας) и называют при этом свое шарлатанство мудростью (τὴν πανουργίαν σοφίαν ἐκάλεσαν: *Post. Cain.* 101; ср.: *Abrah.* 20; *Opif. mund.* 45); ср. у Галена о софистике как об инструменте шарлатанов, к которому вынуждено прибегают отвергающие философию (ἢ χρεια προσάγει τινὰς <...> ὀργάνω πανούργω, τῆ σοφιστικῆ καλουμένη θεωρίᾳ, χρῆσθαι: *De progn.* I. 15); ср.: πανούργος σοφιστεία (Orig., *Cels.* III. 39). См. также сегования автора герметического трактата «Асклепий»: «посему люди, которые будут после нас, обманутые ловкостью софистов, отвратятся от истинной, чистой и святой философии» (qui ergo homines post nos erunt, sophistarum calliditate decepti, a vera, pura sanctaque philosophia avertentur: *Ascl.* 14; Nock–Festugière, II, 312 (16–18)). — О том, что еще в одном гностическом трактате собрания из Наг Хаммади (*ТрВоскр НС* I. 4): речь, скорее всего, идет о полемике с софистами, см. выше: примеч. 65.

⁵³⁴ Прилагательное φανταστικὸς встречается у Климента однажды, но совершенно ясно о чем идет речь: софистика может постичь лишь мнимое (кажущееся) бытие (τὸ φαινόμενον) но не подлинное (см. выше: примеч. 472), она имеет дело с «призраками» (φάντασμα, φαντασία) подлинного бытия (ср. «незнание подобно призраку»: ἡ ἀγνοία φαντασία ἐστὶν εἶκουσα: *Strom.* II. 76. 1), и, специализируясь только на словопрениях и спорах, софистика не может привести к истине.

⁵³⁵ Против δόξαι Климент высказывается не раз; так, в другом месте, приведя слова Платона (*Crito* 46B), он возражает тем, «кто, не имея ни ума, ни знания, верит (только) мнениям» (... τοὺς ἀνευ νοῦ καὶ ἐπιστήμης δόξαις πιστεύοντας: *Strom.* I. 42. 1–2). Филон, аллегорически толкуя историю Каина, говорит о его потомках как о «товарищах ложного *мнения*, мнимомудрецах» (ψευδοὺς δόξης ἑταῖροι, δοκησίσοφοι), которым сопутствует «незнание, необразованность, неученость» (ἀγνοία, ἀπαιδευσία, ἀμαθία), и называет все это σοφιστικὰ αὐτῶν τέχναι (*Post. Cain.* 52–53); ср. у Оригена о том, что софисты, вместе с эпикурейцами и перипатетиками, никто иные, как ψευδοδοξοῦντες (*Cels.* II. 27), а также слова автора Ps.-Clem. о том, что греческих философов, которые пытались постичь истину при помощи догадок (διὰ στοχασμῶν; ср. выше: примеч. 480), нужно называть не любителями мудрости, а любителями слов (φιλόλογοι οὐ φιλόσοφοι: *Hom.* II. 8. 3).

⁵³⁶ Ср.: «... споры и софистику следует всячески отвергать» (τὴν δὲ ἐριστικὴν τε καὶ σοφιστικὴν τέχνην παρατητέον παντελῶς: Clem., *Strom.* I. 47. 2). Гермий, как и автор *ТрехТр*, смеялся над философами за их несогласие друг с другом (см. выше: примеч. 484) и за их многословие (πόσοι λόγοι περὶ τούτων), тут же называет их «софистами, которые больше спорят, чем ищут истину» (σοφιστῶν ἐρίζοντων μάλλον ἢ τάληθές ἐρρισκόντων: *Irr. gen. phil.* 2 (Hanson, 98. 7–8)); ср. у Оригена ἐριστικοὶ καὶ σοφιστικοὶ λόγοι (*Com. in Math.* 17. 23).

⁵³⁷ Только *гностик* (об этом понятии у Климента см. ниже: примеч. 622 сл.) в состоянии отличить подлинную философию от софистики и диалектику от риторики (σοφιστικὴν μὲν φιλοσοφίας <...> καὶ ῥητορικὴν διαλεκτικῆς: *Strom.* I. 44. 2).

ством (κακοτεχνίαν)⁵³⁸, с ним соглашался и Аристотель⁵³⁹. <...> Началом софистики является кажущееся (τῆς σοφιστικῆς ἀρχῆ μὲν τὸ φαινόμενον), а действие ее двойное (ἔργον δὲ διττόν): происходящее из риторики — кажущееся (τὸ μὲν ἐκ ῥητορικῆς διεξοδικὸν φαινόμενον), а от диалектики — искусство задавать вопросы (τὸ δὲ ἐκ διαλεκτικῆς ἐρωτητικόν). Цель же (софистики) состоит в том, чтобы поразить (ἢ ἐκπλήξῃς). <...> А истины во всем этом нет! (οὐδαμοῦ δ' ἐν τοῦτοις ἡ ἀλήθεια: *Strom.* I. 39. 1–5).

Оценка, которую Климент дает софистике, во многом созвучна тому, что было сказано о философии и смежных с ней дисциплинах в вышеприведенном пассаже гностического текста⁵⁴⁰, поэтому, учитывая столь тесную параллель, я вполне могу допустить, что за сочетанием ρῆεαγ (<...> ρῆμῆτρειμῆ в *ТрехТр* 110. 17–18 скрывалось греческое δόξα καὶ σοφιστικὴ (τέχνη), и, таким образом, автор, подводя итог своим рассуждениям, утверждает: все это никоим образом не подлинная философия, а «(лишь) мнения и софистика»⁵⁴¹.

При таком допущении встает, правда, вопрос, почему же коптский переводчик прибег к такому малопонятному, хотя и прозрачному с точки зрения словообразования слову, а не оставил в переводе греческое, что, как мы видели, было весьма обычной практикой? Думаю, ответ заключается в следующем. Переводчик правильно понял, что слово σοφιστικὴ, не засвидетельствованное ни ветхо-⁵⁴², ни новозаветными текстами, содержало в этом контексте отрицательную оценку; но в то же время он понял и то, что, оставь он это слово без перевода, он мог бы ввести своего читателя в заблуждение относительно подлинного значения этого понятия: ведь, поскольку основные слова с корнем σοφ- (σοφία и σοφός), знакомые из библейских сочинений и не вызывавшие затруднений ни при переводе, ни при понимании⁵⁴³, несли в себе, как правило, положительные коннотации, тот

⁵³⁸ κακοτεχνία встречается у Платона однажды, но не применительно к софистике (Ast, 1908, II, 129). Тем не менее, целый ряд высказываний Платона о ней (прежде всего в диалогах «Софист» и Протагор) позволяет утверждать, что Климент в своих оценках во многом зависел от него: софистика — это «искусство лжецов и заклинателей» (ἢ τῶν ψευδοῦργῶν καὶ γοήτων: *Soph.* 241B), это искусство не может породить настоящее, а только призрачное (φανταστικὴ τέχνη: *ibid.* 239C), и софист обманывает призраком (τὸ φάντασμα: *ibid.* 240D), не владеет истиной, он обладает лишь мнимым знанием (δοξαστικὴν <...> περὶ πάντων ἐπιστήμην <...> οὐκ ἀλήθειαν ἔχων); одним словом, они лишь кажутся мудрецами, а на деле ими не являются (σοφοὶ φαίνονται <...> οὐκ ὄντες γὰρ: *ibid.* 233C); также, как и для Климента, для Платона софистика ἐριστικὴ τέχνη, ἀντιλογικὴ, μαχητικὴ, ἀγωνιστικὴ etc. (*ibid.* 226A); ср. также выше цитаты из Платона в комментарии на слово εαγ.

⁵³⁹ Ср.: Arist., *Top.* 126a 30; другие примеры см. в аппарате (Stählin, ad loc.).

⁵⁴⁰ Автор *ТрехТр*, говоря о «пустой мысли» своих оппонентов, очевидно, отсылает нас к языку апостола Павла (οὐνεεγε εαφογεит = διαλογισμὸς μάταιος; ср. выше: примеч. 476, 481), не раз высказывавшегося против всякого пустословия и пустомыслия. Также и Климент, завершая приведенное обличение софистики (*Strom.* I. 40. 1), цитирует *1Тим* 6. 3–5, где обличаются те же пороки, а выше, говоря о οἱ κακοδαίμονες σοφισταί, (*ibid.* I. 22. 1), подкрепляет свои слова цитатой из *1Кор* 3. 20 (*ibid.* I. 23. 3).

⁵⁴¹ Вот и Иринея, перечислив различные (по его убеждению, ложные) мнения валентиниан о природе Бога, не находит ничего другого, как воскликнуть: ὃ λέπονες, σοφισταί <ἐλεγεχεῖς... (ο perones, sophistae vituperaliles в лат. переводе: *Adv. haer.* I. 11. 5).

⁵⁴² Несколько раз встречающееся в ВЗ слово σοφιστής к собственно софистам не имеет никакого отношения, а является синонимом σοφός, т. е. «мудрец»; в бох. переводах (саид. не дошли) оно передается как нейтральное саяе (например, *Дан* 2. 14, 18 и т. д.; ср.: sapiens в Вульгате), которое, в свою очередь, могло передавать как греч. σοφός, так и φρόνιμος, συνेतός, σώφρων и т. п. (Сгум, 319а).

⁵⁴³ В саид. НЗ σοφία всегда оставлено без перевода, а в бох. иногда передавалось и как сѡ (ср. выше в примеч. 62: сѡ для ἐπιστήμη); σοφός в саид. то оставляется без перевода, то передается как саяе, в бох. же всегда саяе; ἄσοφος (только в *Ефес* 5. 15) переведено: в саид. как а-энт, в бох. как атсаяв (Böhlig, 1953, 301–302).

мог бы подумать, что речь идет о подлинной мудрости. С подобной трудностью столкнулись уже коптские переводчики Нового Завета, когда пытались перевести глагол σοφίζω, который имел гораздо более широкий спектр оттенков значения, чем простая σοφία. Это отчетливо видно на примере *2Петр* 1. 16: медиальное причастие перфекта σεσοφισμένοι (μύθοι)⁵⁴⁴ саидский переводчик был вынужден передать как (ⲉⲛⲛⲱⲃⲉ) ⲉⲁⲅⲦⲧⲱⲃⲟⲩ букв. «(слова), которые были придуманы», а бохайрский как (ⲉⲛⲛⲱⲃⲱ) ⲡⲙⲎⲦⲤⲈⲪ букв. «обманные»⁵⁴⁵ (или т. п.) (басни)». — Как видим, в этих переводах значение «мудрость» отходит на задний план, уступая место значению «вымысел», «обман» или т. п.⁵⁴⁶ Такая же проблема, очевидно, возникла у переводчика *ТрехТр* при попытке передать средствами коптского языка слово σοφιστική, и ему пришлось прибегнуть к громоздкой конструкции, которая, впрочем, достаточно внятно передавала смысл: «делание знания, делание мудрости» или т. п., что по-русски вполне соответствует понятию «мудрствование».

И последнее. Восходящее к глаголу σοφίζω (через σοφιστής) прилагательное σοφιστική (τέχνη), затем субстантивированное, принадлежит к словообразованиям на -ικός. Этот формант активно использовался для создания преимущественно философской лексики, и поэтому подавляющее число этих слов даже в грекоязычном мире никогда не употреблялось в повседневном обиходе⁵⁴⁷. Коптам (при их доставшейся им в наследство ментальности, ориентированной на сугубо конкретное, а не на абстрактное⁵⁴⁸) большинство таких слов, с которыми они могли столкнуться только при чтении библейских текстов, было до конца непонятно⁵⁴⁹: для наиболее прозрачных из них (не содержащих, скажем, философского оттенка) при переводе могли быть подобраны эквиваленты⁵⁵⁰, но остальные, которые воспринимались как термины, ставшие достоянием всего христианского богословия, приходилось оставлять без перевода: σοφικός, σοματικός, ψυχικός, πνευματικός, καθολικός, λειτουργικός, αίρετικός и т. д.

⁵⁴⁴ В Синадальном переводе: «хитросплетенные (басни)»; ср.: doctae fabulae «ученые басни» в Вульгате.

⁵⁴⁵ В двух других местах (*1Кор* 3. 19 и *Ефес* 4. 14) словом ⲙⲎⲦⲤⲈⲪ бохайрский переводчик передает πανουργία (в саид. *Ефес* 4. 14 оставлено греческое слово).

⁵⁴⁶ Другие случаи перевода глагола σοφίζω в библейских текстах показывают полное отсутствие единообразия и зависимость перевода от контекста: ⲫⲥⲟⲫⲟⲤ (*Еккл* 2. 15); ⲱⲡⲡⲉ ⲡⲣⲟⲩⲉ ⲥⲟⲫⲟⲤ букв. «становиться более мудрым» (*Еккл* 7. 24); ⲫⲣⲏⲡⲓⲥⲁⲪⲉ (7. 17); † ⲥⲁⲔ (*Сирах* 10. 27) и т. д.

⁵⁴⁷ О словах на -ικός см. ниже: примеч. 637.

⁵⁴⁸ Так, коптам было не под силу передать средствами своего языка, например, понятие φύσις, и оно (как и производное от него φυσικός) всегда оставалось без перевода. Им была недоступна та легкость, с которой Цицерон вводил в латинский язык новые философские понятия; см., например, *De fato* I. 1, где он (кажется, ad hoc) предлагает для греч. ἦθος (имея, конечно, в виду прил. ἠθικός), чтобы «обогатить латинский язык», ввести понятие moralis.

⁵⁴⁹ Однако по сравнению с философскими текстами (так, например, у Платона их около 350, а у Аристотеля более 600) число таких слов в Библии невелико.

⁵⁵⁰ Они могли быть простыми: так, например, νόμος логикῆ (*Мк* 14. 3) в саид. было передано как ⲛⲁⲣⲗⲟⲤ ⲉⲥⲥⲟⲧⲡ, т. е. «отборный» (хотя «нард» ж.р. и правильно было бы ⲉⲥⲥⲟⲧⲡ, но, видимо, окончание -ос ввело переводчика в заблуждение); то же греч. сочетание передано в саид. как ⲛⲁⲣⲗⲟⲤ ⲡⲓⲡⲓⲧⲓⲕⲏ (*Ин* 12. 3), а в субахм. как ⲛⲁⲣⲗⲟⲤ ⲡⲏⲣⲁⲧ, т. е. «подлинный»; бох. же в обоих случаях оставляет греч. πῆστιν; но могли быть и сложными: так, διδακτικός (*1Тим* 3. 2 и *2Тим* 2. 24) и саид., и в бох. передается как ⲣⲉⲥⲦⲥⲱⲃ, букв. «тот, кто дает учение», но этим же словом передавался и целый ряд греческих слов, имеющих другие оттенки значения: καθηγητής (*Мф* 23. 10), παιδευτής (*Римл* 2. 20), или λογικός (*Римл* 12. 1) в саид. передано как ⲣⲏⲡⲓⲣⲏⲧ (которое передавало и такие родственные понятия, как συνέτος, σόφρων, ἐπιστήμων; ср. выше: примеч. 74 по поводу ⲥⲁⲪⲉ и *Сгмт*, 715а), а в *3Петр* 2. 2 и в саид., и в бох. слово оставлено без перевода, и т. д.

Глава 2

О ТЕРМИНАХ ГНОСТИК И ГНОСТИЦИЗМ

Понятие *гностики* (γνωστικῶν)⁵⁵¹ в значении христианские еретики особого толка впервые появляется в наших источниках не ранее последней четверти II в.⁵⁵² Рассмотрим наиболее важные (хотя и не всегда прозрачные с точки зрения значения термина) свидетельства употребления этого слова во II–IV вв.⁵⁵³

Самое раннее упоминание этого слова принадлежит языческому философу Цельсу: среди многочисленных течений в современном ему христианстве⁵⁵⁴,

⁵⁵¹ Прилагательное γνωστικῶν впервые встречаем у Платона (*Polit.* 258E), у которого речь идет о двух видах знания — «знании практическом» (πρᾶκτικῆ ἐπιστήμη / τέχνη) и «знании познавательном», или, скажем, «чистом знании» (γνωστικῆ ἐπιστήμη). — Начиная с IV в. до н. э. формант -ικῶς активно использовался для создания философской лексики («philosophy is the peculiar sphere of these adjectives <...> the sudden and extensive use of the termination -ικῶς is directly traceable to the greek philosophers as a class»: Pepler, 1910, 430–431), и подавляющее количество этих новообразованных слов не употреблялось в повседневном обиходе; то, что такие слова сначала воспринимались большинством как необычные, или даже смешные, свидетельствует Аристофан, пародируя язык софистов и выдумывая свои слова на -ικῶς (см., например: *Eq.* 1375–1381). К той же категории принадлежат и прилагательные на -τικῶς, которые образовывались от существительных на -της (nomina agentis) или от отглагольных прилагательных на -τός (подробнее см.: Chantraine, 1933, 387–396; Ammann, 1953; Layton, 1995, 336–337). Образовал ли Платон γνωστικῶς от γνωστικός (-τικῶς) или от γνωστής (-ικῶς) здесь, в конечном счете, неважно (см.: Ammann, 1953, 43: «γνωστικῶς direkt zu γυνώσκειν»; ср. Holzhausen, 2001, 60: «aus dem Verbaladjektiv γνωστός zu γυνώσκειν»); важно то, что если во времена Платона подобные словообразования еще могли вызывать улыбку, то уже в койне (см.: Mayer, 1970, где список таких слов занимает несколько страниц: 105–111), а особенно в Новом Завете слова на -ικῶς, ставшие во II–III вв. достоянием всего христианского богословия, занимают полноправно место: σαρκικῶς, σοματικῶς, ψυχικῶς, πνευματικῶς, καθολικῶς, λειτουργικῶς, αἰρετικῶς и т. д.

⁵⁵² Слово не встречается ни в Септуагинте, ни в Новом Завете; не пользуются им ни апостольские отцы, ни апологеты; неизвестно оно ни апокрифическим деяниям апостолов, не появляется оно ни в надписях, ни в документальных папирусах (см.: Torn, 1936, 70; Smith, 1981, 800). Смит выявил около десятка случаев употребления γνωστικῶς в греческой литературе от времени Платона до II в. н. э., отметив, что слово встречается только в философских текстах (так или иначе связанных с платонической традицией) в значении «leading to knowledge, resulting in knowledge, capable of knowing, cognizant of», но ни разу не применяется к человеку (ibid., 799–800; ср.: Pétrement, 1984, 492, а также Layton, 1995, 337: «...in its normative philosophical usage *gnostikos* was never applied to the human person as a whole, but only to mental endeavors, faculties, or components of personality»). Ср., однако, Holzhausen, 2001, 60, где автор, значительно пополняя собрание примеров у Смита, приводит один случай употребления этого слова у Галена применительно к человеку: ...γνωστικῶς τῆς συστολῆς τῶν ἀρτηριῶν (*Morb. temp.* 51: CMG 7, 430. 14 сл.).

⁵⁵³ Интересующему нас термину *гностик* посвящена большая литература: Lipsius, 1875, 191–225; Torn, 1936; Brox, 1966; Smith, 1981; Tardieu, 1986, 21–37; Edwards, 1989; Layton, 1995; Williams, 1996, 31–43; Holzhausen, 2001; Marjanen, 2005, 10–13; Logan, 2006; Хосроев, 2008/2009.

⁵⁵⁴ Цельс демонстрирует основательное знание положения дел внутри христианства: так, в числе известных ему христианских ересей он называет симониан (Σιμωνιανοί), последователей Маркеллины

противостоящих «великой Церкви»⁵⁵⁵, он называет и такое, приверженцы которого «называли себя *гностиками*»⁵⁵⁶.

Другой философ, неоплатоник Порфирий⁵⁵⁷, рассказывает нам о том, что слушателями Плотина в Риме⁵⁵⁸ «были среди многих других христиан⁵⁵⁹ и (христиана-

(Μαρκελλιανούς ἀπό Μαρκελλίνας; ср. ниже: примеч. 568), последователей Саломеи (ἀπό Σαλώμης), которых он называет гарпократианами (Ἄρποκρατιανοί), последователей Мариам (ἀπό Μαρριάμης; ср. ниже: примеч. 581), маркионитов (Μαρκιωνιστοί) и т. п. (*Cels.* V. 62). За формой Ἄρποκρατιανοί (о ней подробно см.: Scholten, 2004, 175–176), скорее всего, скрываются последователи Карпократа (Καρποκράτης, т. е. Καρποκράτιοι), одной из которых была вышеуказанная Маркеллина, а не почитатели египетского бога Гора, грецизированной формой имени которого является Ἄρποκράτης; при этом сам Цельс никак не связывает собственно *гностиков* с «последователями Маркеллины», как это делает его современник Иринея.

⁵⁵⁵ Всех этих маргиналов Цельс противопоставляет церковным христианам (οἱ ἀπό μεγάλης ἐκκλησίας; *Cels.* V. 59), которые, по его словам, составляют большинство (οἱ ἀπό τοῦ πλήθους; *ibid.* V. 61). — Заметим, что πλήθος, не имеющее при себе зависимых слов, уже в раннехристианских текстах могло иметь значение «община верующих» (начиная с *Деян* 15. 30; 19. 9); позднее это понятие выступает уже как *terminus technicus*; ср., например, Ignat., *Smyrn.* 8. 2, где читаем: ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω, ὡσπερ ὅπου ἂν ᾖ ἡ Ἱησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, т. е. «соборная Церковь» (см. выше: примеч. 294) состоит из отдельных «общин» верующих. Называя церковных христиан то как «принадлежащие великой Церкви» (οἱ ἀπό μεγάλης ἐκκλησίας), то как «принадлежащие большинству» (οἱ ἀπό τοῦ πλήθους), не пользовался ли Цельс уже сложившейся терминологией своих оппонентов, показывая этим, что еретики были всего лишь разрозненными группами, противостоящими «великой Церкви». Ср. ниже: примеч. 559 о слове πολλοί у Порфирия (гипотеза Тардьё) и выше: примеч. 2 о πολλοί и πλήθος, примеч. 84 (у Плотина), примеч. 318 (у Платона).

⁵⁵⁶ ἐπαγγελομένοι εἶναι γνωστικοί (*Cels.* V. 61). Ср., однако, Holzhausen, 2001, 62–63, где автор, на мой взгляд, неудачно пытается показать, что «das Prädikat „Gnostiker“ fungiert hier nicht als Name für eine einzelne Sekte, sondern als Würdetitel».

⁵⁵⁷ Сочинение Порфирия «О жизни Плотина и о порядке его книг» (Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ), написанное в 300–301 гг., служило своего рода введением к издаваемым им трудам учителя; Порфирий был слушателем Плотина в Риме с 263 по 268 гг.

⁵⁵⁸ *Vit. Plot.* 16 (1–3): γεγονάσι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλίνου... — Толкование этой крайне важной для понимания контекста фразы вызвало обширную научную литературу; классической остается работа: Puech, 1960, 161–174 и дискуссия: 175–176 (ср.: *id.*, 1978, 85–109 с учетом последних работ); см. также: Tardieu, 1992, 508 сл. (последний комментарий к *Vit. Plot.* 16 и основательный обзор литературы до 1990 г.); однако лучшей, на мой взгляд, является статья: Igal, 1981, 138–149.

⁵⁵⁹ Мишель Тардьё по-новому расставил акценты в этой фразе и дал такой перевод: «Florissaient de son temps parmi les chrétiens, a. d'une part, des nombreux, autres (que les suivants); b. d'autre part, des hérétiques...». По его убеждению, Порфирий в этом пассаже использовал лексику, которую он заимствовал у своих противников, и πολλοί (букв. «многочисленные») в этом контексте выступает как *terminus technicus*, противостоя *αἰρετικοί* (см. след. примеч.). Слово πολλοί применительно к «сообществу, верующих в Христа», не раз употребляет Павел (*Римл* 12. 5: οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ; ср.: *1 Кор* 10. 17), и, таким образом, Порфирий противопоставляет правверных христиан, которые тоже посещали школу Плотина, еретикам, которых эти правверные не признавали (Tardieu, 1992, 507, 510–515). — Однако толкование, согласно которому *gen. part. τῶν Χριστιανῶν* относится как к πολλοί μὲν καὶ ἄλλοι, так и к αἰρετικοί δὲ представляется более очевидным; см.: Igal, 1981, 138–139, подкрепляющий свое толкование примером из Лукиана (*De sacr.* 5: *ibid.* 146, примеч. 8), и его перевод: «...many others besides and apart from the group of *hairetikoi* I am about to mention»; с этим согласен и Edwards, 1990, 34, который приводит в пример аналогичную конструкцию у Фукидида (III. 56. 1); к такому же выводу приходит Goulet-Cazé, 1992, 91 в своем очерке синтаксиса *Vit. Plot.* и дает такой перевод: «Il y eut de son temps, parmi les Chrétiens, à côté de beaucoup d'autres, des hérétiques...»; ср. также Mejerick, 2005, 277, где автор также считает, что речь идет о «Christian heretics». Мортон Смит, напротив, считал, что под еретиками имеются в виду «schismatic Platonists», которых Порфирий «distinguishes from the “many Christians of many sorts”» (Smith, 1981, 805); неверно, на мой взгляд, передает суть дела и такой недавний перевод: «During his time, there were not only many Christians, but also others — sectarians who rose above the old philosophy, those who followed Adelphus and Aculinus» (Valantasis, 2000, 59); не проясняет сути дела и русский перевод: «Были при нем среди христиан многие такие, которые отпали от старинной философии...» (Гаспаров, 1979, 469).

не) еретики⁵⁶⁰, вышедшие из древней философии⁵⁶¹: это Адельфий и Акилин⁵⁶² и их последователи»⁵⁶³, у которых в ходу были «откровения Зороастра и Зостриана, Никофея и Аллогена, Месса⁵⁶⁴ и других подобных»⁵⁶⁵. Полемике с их

⁵⁶⁰ Порфирий использует здесь не нейтральные слова, как αἰρετιστής или αἰρεσιώτης, которые в языческой литературе обозначали последователя той или иной философской или т. п. школы, а употребленное автором *Tut* 3. 10 (об авторстве и датировке этого послания см. выше: примеч. 212) слово αἰρετικός (единственный раз у Порфирия), ставшее у последующих христианских авторов исключительно обозначением отступника от подлинной веры; см.: Edwards, 1990, 34–35; Tardieu, 1992, 513 (без ссылки на Эдвардса); ср., однако: Igal, 1981, 139, 146 примеч. 9 (с чем следует согласиться) о том, что Порфирий употребляет здесь αἰρετικοί в традиционном значении: «adherents of a (philosophical-religious) school» (следуя за Puech, 1960, 175–176).

⁵⁶¹ В сочетании ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγέμενοι под «древней философией» следует, конечно, понимать греческую философию, а медиальное причастие перфекта имеет здесь значение «deriving from (the ancient philosophy)» или т. п., а не «abandoned the old philosophy» (как, например, Logan, 2006, 46) или «who had withdrawn from the ancient philosophy» (Sieber, 1991, 19); подробнее см.: Igal, 1981, 139; Edwards, 1990, 35; ср. также верный перевод-пересказ этой фразы Мартином Хенгелем: «Porphyrius spricht von „vielen Christen“ unter ihnen auch „von der alten Philosophie beeindruckte Sektierer (αἰρετικοί)“...» (Hengel, 2008, 557, примеч. 25). — По словам Порфирия, эти еретики претендовали на более глубокое знание философии, чем сам Платон, и считали, что последний не смог проникнуть в глубину умопостигаемой сущности (εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος: *Vit. Plot.* 16 (8–9)).

⁵⁶² Попытки идентифицировать этих Адельфия и Акилина см.: Schmidt, 1901, 15 сл.; Festugière, 1953, 59, примеч. 3; Puech, 1978, 86–87; Tardieu, 1992, 518–520. Сам Плотин (см. след. примеч.) говорит о том, что эти *гностики*, принадлежавшие теперь к кругу его друзей, до того, как прийти в его школу, уже исповедовали это учение, и недоумевает, почему они от этого учения до сих пор не отказались (οἱ τοῦτω τῷ λόγῳ ἐντυχόντες πρότερον ἢ ἡμῖν φίλοι γενέσθαι οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπ' αὐτοῦ μένουσι: *Enn.* II. 9. 10 (3–5)); Плотин видит их влияние на учеников, но обращает свою полемику не к ним, которых нельзя переубедить, а к верным ученикам, чтобы объяснить им ложность этого учения (ἄλλ' ἡμεῖς πρὸς τοὺς γνωρίμοις, οὐ πρὸς αὐτοὺς λέγοντες — πλεόν γάρ οὐδὲν ἂν γίνοντο πρὸς τὸ πείθειν αὐτούς — ἵνα μὴ πρὸς αὐτῶν ἐνοχλοῖντο οὐκ ἀποδείξεις κομίζοντων: *ibid.* (7–10)).

⁵⁶³ Бенгли Лейтон дает такой перевод пассажа: «In his (т. е. Плотина) time there were among Christians many others, members of a sect, who were followers of Adelphios and had started out from classical philosophy», с примечанием, в котором предположение, на мой взгляд, заходит слишком далеко: «But “others” may refer to an epithet that the Gnostics applied to themselves» (Layton, 1995a, 184; о том, что гностики называли себя «происходящими из *другого* рода», см. ниже: примеч. 591). Гиллес Квиспел (хотя и оговаривается: «Engl. transl. after B. Layton») следует в основном за Тартье (см. выше: примеч. 559): «There were in his time in Rome many Christians, Catholics, but also heretics besides these. They originated from classical philosophy...» (Quispel, 2005, 288 = *id.* 2008, 584); я, в свою очередь, согласен с последним по времени переводом: «There were in his time Christians of many kinds, and especially certain heretics who based their their teaching on the ancient philosophy...» (Edwards, 2000, 28).

⁵⁶⁴ Квиспел пытался показать, что за этими именами *гностики* (а это, считал он, была «the Jewish sect of the Gnostikoi»), а не христианская) скрыли имена библейских персонажей: Месс — это Енос, сын Сифа, Аллоген — это Сиф, а Никофей — это Иаков («Nikotheos is a pseudonym for Jacob»: 597); все эти книги были иудейскими апокалипсисами, в которых содержалось эзотерическое толкование книги «Бытия» (Quispel, 2008). Так это или нет, очевидно одно: гностики сознательно избегали библейских имен, чтобы не раздражать греческую философскую аудиторию школы Плотина.

⁵⁶⁵ ἀποκαλύψεις <...> Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανῶν καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦ καὶ Μέσσου καὶ ἄλλοι τοιοῦτων (Porph., *Vit. Plot.* 16 (5–7)); собрание древних свидетельств об этих персонажах см.: Puech, 1978, 87–92; Tardieu, 1992, 527–543). — Теперь среди рукописей из Наг Хаммади оказалось два сочинения, названия которых совпадают с названными Порфирием: это трактат под названием «Аллоген» (αλλ[λ]ογεν[ε]ν[ε]с: *NHC* XI. 3), обращенный к «моему сыну Мессу» (μέσσος: 50. 18–19), и трактат «Зостриан» (ζωστριαν[ε]с: *NHC* VIII. 1), который завершается криптограммой, означающей: «Учение истины (λογος ἀληθείας; ср. название трактата Цельса Ἀληθῆς λόγος) Зостриана. <...> Учение Зороастра (ζωροαστ[ρ]ου: 132. 7–9; см.: Doresse, 1950, 259–260). Эти два трактата отчетливо показывают, что их авторы были знакомы с современным платонизмом (о чем свидетельствует общий философский лексикон; примеры см.: Sieber, 1991, 19–25; Turner, 2001), но на основании того, что ни «Аллоген», ни «Зостриан» не содержат легко распознаваемых следов христианства, едва ли следует пересматривать перевод начальных строк *Vit. Plot.* 16 и утверждать, что «the Greek (этого пассажа) must now be understood as

учением Плотин посвятил отдельное сочинение, и, издавая труды своего учителя, Порфирий, кажется, без раздумий дал этому сочинению название «Против гностиков», признавая, очевидно, тем самым тот факт, что эти еретики так называли себя сами⁵⁶⁶.

Дополняют эту картину свидетельства христианских авторов. Так, Иринея, современник Цельса, утверждает, что «гностиками называли себя» последователи Карпократа⁵⁶⁷, а точнее последователи его ученицы Маркеллины, которая, придя в Рим, «совратила многих»⁵⁶⁸.

В другом месте Иринея говорит о том, что Валентин был «первым, кто приспособил к своему учению основные положения так называемой гностической ереси»⁵⁶⁹, с которой последователи Валентина затем вошли в догматические противоречия⁵⁷⁰.

referring to two groups, many Christians <...>, and others who are sectarian philosophers» (Sieber, 19–20). Возникает вопрос: зачем же тогда Порфирий вообще упоминает здесь христиан?

⁵⁶⁶ Πρὸς τοὺς γνωστικούς (= *Enn.* II. 9); это название находится в хронологическом списке трудов Плотина: Porph., *Vit. Plot.* 5, 16. О том, что Порфирий при изданиях неверно разделил труды Плотина на книги, см.: Harder, 1936, который показал, что нынешние трактаты III. 8 (30), V. 8 (31), V. 5 (32) и II. 9 (33) первоначально составляли одно сочинение. — Проблема с употреблением γνωστικῶν в названии этого сочинения заключается, однако, в том, что сам Плотин в своей полемике ни разу не использует слово *гностик* (как, впрочем, и слово *христианин*) и никогда не упрекает своих оппонентов в принадлежности к христианству (ср. Quispel, 2005, 288 = 2008, 585: «He hesitated to use their names, out of respect <...> for them, because they were his friends»); поэтому можно задать вопрос, а называли ли они себя сами *гностиками* при Плотине, или Порфирий, который судил о христианстве не понаслышке (вспомним хотя бы его — дошедший, правда, только во фрагментах, но свидетельствующий о глубоком знании предмета — труд в 15 книг *Κατὰ χριστιανῶν*; собрание фрагментов см.: Hamack, 1916 (по его датировке ок. 275 г.); уточнения и новую датировку (скорее, рубеж III и IV вв.) см.: Barnes, 1973), знал и церковную ересиологическую традицию, из которой он и почерпнул, спустя годы, этот термин? Так думал, например, Smith, 1981, 805, который считал, что слово γνωστικῶν Порфирий заимствовал у Иринея. На том основании, что сам Плотин не пользуется этим термином, Хольдхаузен заключает: «scheint der Terminus γνωστικός keine oder nur eine geringe Rolle (в школе Плотина) gespielt zu haben» (Holzhausen, 2001, 67). Однако, скорее всего, Плотин был просто поражен дерзостью своих оппонентов, претендовавших на создание «своей собственной философии» (ἰδίαν φιλοσοφίαν: Plot. *Enn.* II. 9. 6 (11–12)) и присвоивших себе такое громкое имя, и сознательно избегал его употребления в своей полемике.

⁵⁶⁷ О Карпократе, происходившем, по всей видимости, из Александрии и жившем во времена правления Адриана, см. ниже: 835 сл.

⁵⁶⁸ Маркеллина пришла в Рим при папе Аниките (т. е. между 154–165 гг.; Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius (Карпократа) doctrinae, multos exterminavit. Gnosticos se autem vocant: *Adv. haer.* I. 25. 6). Вспомним, что Цельс воспринимал карпократян и последователей Маркеллины как две разные ереси (см. выше: примеч. 554).

⁵⁶⁹ ...πρῶτος ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μετὰρτίσας (*Adv. haer.* I. 11. 1 = *Eriph., Pan.* 31. 32. 2). — Впрочем, сочетание «гностическая ересь» вполне могли применять к себе и сами ее последователи, и в этом случае слово «ересь» не содержало в себе никаких отрицательных коннотаций, а означало «гностическая философская школа», но какая это была «ересь», Иринея не говорит. Изложив учение последователей Валентина, он продолжает: «(Валентин) учил подобно *лжеименным гностикам*, о которых мы еще будем говорить» (ἐδογματίσεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ' ἡμῶν ψευδονόμοις γνωστικῶς: *ibid.* = *Eriph., Pan.* 31. 32. 7). Очевидно, что под этими *лжеименными гностиками* Иринея имел в виду не последователей Карпократа, называвших себя *гностиками* (см. пред. примеч.) — ведь их учения в изложении Иринея имеют между собой мало общего, — а учение тех анонимных *гностиков*, которое он будет описывать в I. 29 (см. ниже: примеч. 572). Иринея не связывает эту «гностическую ересь» ни с каким конкретным родоначальником и, кажется, ничего не знает о времени ее возникновения; при этом выражение «учил подобно гностикам» само по себе не значит, что Валентин у них заимствовал (см. ниже: примеч. 573).

⁵⁷⁰ По свидетельству Иринея, спор валентинян с их (духовными) отцами, которых ложно называют *гностиками* (patres eorum falso cognominati gnostici), возник по поводу порядка истечения

Наконец, он еще раз говорит о *гностиках* [Барбело]⁵⁷¹ (правда, здесь нет речи о том, что так называли они себя сами) на сей раз с подробным изложением их системы⁵⁷², прибавляя к этому не менее подробный рассказ еще о двух похожих системах⁵⁷³, не давая им при этом никакого назва-

эманаций: истекло ли Слово из Человека (ex Homine Verbum), или из Слова — Человек (ex Verbo Hominem emissum) (*Adv. haer.* II. 13. 10; об этой мифологеме валентиниан см.: *ibid.* I. 12. 3). О том, что в латинском тексте речь идет о споре валентиниан с *гностиками*, а не *гностиков* между собой (*pugnanti adversus invicem*), см.: Rousseau-Doutreleau, 1982, I. 252. — Оставляю в стороне вопрос об эволюции Валентина, как не имеющий прямого отношения к теме; ср., однако: Marksches, 1992, 406: «Der mythologische Valentinianismus, wie er uns vertraut ist, beginnt sichtbar erst mit Ptolemäus (см. выше: примеч. 189). Sollte man von den Fragmenten Valentins her nicht die Hypothese wagen, daß erst die Schüler das mythologische System des Valentinianismus entwickelten?». С этим высказыванием я могу теперь только согласиться (см. выше: примеч. 309 и ниже: примеч. 1201).

⁵⁷¹ *multitudo gnosticorum* Barbelo (*Adv. haer.* I. 29. 1; греч. Βαρβηλώ; об этой ключевой фигуре в мифологической системе *гностиков* см. ниже: примеч. 1229). Присутствие Barbelo в этом пассаже вызывает, однако, сомнение и, как предположил уже Харви (Harvey, 1857, 221, примеч. 2), слово могло попасть в основной текст случайно, первоначально будучи написано на полях как глосса, отмечающая, что Барбело будет играть далее важную роль (подробнее см.: Rousseau-Doutreleau, 1979, I, 296–300). Но тогда в исправном тексте речь шла просто о *гностиках*, как и в цитированных ранее местах, где Иринея использовал слово без каких бы то ни было к нему добавлений. Ср., однако, Holzhausen, 2001, 69, где автор защищает чтение *Gnostici Barbelo*, предполагая, что в греческом оригинале стояло чтение ἰγνώστικοὶ (τῆς ?) Βαρβηλώ; это чтение, считает Хольцхаузен, подтверждается словами Иринея, которыми он заканчивает свое описание (*Adv. haer.* I. 29. 1–31. 2) богословской системы этих еретиков: «Вот от таких матерей, отцов и праотцов произошли последователи Валентина» (... eos qui a Valentino sint: *ibid.* I. 31. 3), и в сочетании «a talibus matribus» автор видит ироническую отсылку к Барбело. Надо, однако, заметить, что имя Barbelo в латинском переводе Иринея всегда склоняется (3 раза в *Ass.*: Barbelon; 1 раз в *Dat.*: Barbeloni) — таким образом, и в этом тексте следовало бы ожидать форму *gnostici Barbelonis*. Ср. свидетельство Филастрия, который упоминает *гностиков*, почитающих Барбело, говорит о том, что они вышли из ереси николаитов (*unde et Gnostici, qui scire se aliquid putant, maxime emergerunt. Isti Barbelo venerantur. ... Haer.* 33. 2 (18. 5–6)), и называет он их просто *гностики*, а не *гностики* Барбело. — Симона Петреман считает, что под «матерями и т. д. валентиниан» Иринея подразумевает всех еретиков, о которых он говорил, начиная с I. 23, т. е. с Симона Мага, и вся фраза означает, что валентиниане «*sont issus du courant gnostique dans son ensemble*» (Petrement, 1984, 495; курсив автора); ср. ниже: примеч. 573.

⁵⁷² Уже Карл Шмидт показал, что в основе изложения этой мифологической системы *гностиков* (*Adv. haer.* I. 29) лежало гностическое сочинение (теперь известное только по-коптски) под названием «Апокриф Иоанна» (παποκρυφον ἰωαννινης: BG 8502. 2), ставшее известным в самом конце XIX в. и изданное лишь в 1955 г. (о версиях сочинения см. ниже: примеч. 1068, 1133). Сопоставление рассказа Иринея и *AnIn* позволило установить, насколько добросовестно передавал свой источник Иринея: он парафразировал и сокращал оригинал, но в его работе нигде нельзя обнаружить «eine beabsichtige Entstellung der gegnerischen Ansichten» (Schmidt, 1907, 336).

⁵⁷³ Другое важное свидетельство Иринея, вызвавшее многочисленные споры, гласит: «Вот таковы учения тех, от которых, как Лернейская гидра (этот многоголовый зверь), родилась школа Валентина» (*tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est: Adv. haer.* I. 30. 15; *multiplex capitibus* ср. πολύκεφαλος: *Iust. Dial.* 2. 2). Издатели (Rousseau-Doutreleau, 1979, 311; *id.*, 1979, 1, 384) убирают из рукописного чтения, принятого в раннем издании (Harvey, 1857, 241), предлог *de* (хотя чтение и засвидетельствовано всеми рукописями) на том основании, что в противном случае текст следовало бы понимать так: «из школы Валентина» возникло все многообразие *гностиков*, а это противоречит предыдущим свидетельствам Иринея. Однако именно такой (с предлогом *de*) текст Иринея был у Феодорита: «Из семян Валентина (ἐκ τῶν Βαλεντίνου σπέρματων) появилась грязь так называемых барбелиотов (Βαρβηλιωτῶν)...» (*Haer. fab.* I. 13 (361C)). Маркшис, доказывающий, что мифологическая система валентиниан началась лишь с Птолемея (см. выше: примеч. 570), считает, что фраза понятна и с предлогом *de*, и толкует ее так: из учений *гностиков* (a quibus), а также из школы Валентина (*de Valentini scola*) возникла «многоголовая гидра», под которой Иринея имеет в виду школу Птолемея, ученика Валентина (Marksches, 1997, 180–182); ср. также: Holzhausen, 2001, 68, где автор с многочисленными примерами показывает, что сочетание *fera de Valentini scola* следует понимать не как «чудовище из школы Валентина», а как

ния⁵⁷⁴; при этом Иринея даже не пытается объяснить, в каких отношениях были *гностики* (последователи Маркелины) и *гностики* [Барбело], и анализ доступных свидетельств также не проливает света на этот вопрос.

Поколение спустя Климент Александрийский утверждал, что *гностиками* называли себя последователи некоего Продика⁵⁷⁵. С этим, кажется, был согла-

«чудовищная школа Валентина» (das «Untier der valentinianischen Schule»). — Особого внимания заслуживает точка зрения *Петреман*, убежденной в том, что Валентин предшествовал ереси *гностиков*, учение которых можно объяснить только из валентинианства, в то время как валентинианство понятно без них (Pétrément, 1984, 318 (XXIV), 497–498); утверждение, что гностики предшествовали Валентину, является «лишь личным мнением Иринея» (l'opinion personnelle d'Irénéée: 494), «но он мог ошибаться» (496); важным является и то, что в обоих случаях (I. 30. 15 и I. 31. 3 (см. выше: примеч. 571)) Иринея говорит не о самом Валентине, а о его последователях (495). — В самом деле, если мы говорим о том, что гностические учения развивались от *философизирования* к *мифологизированию* (см. выше: примеч. 309), то мы должны допустить, что философская система Валентина возникла раньше, чем гностическая мифологическая система, представленная Иринеем в I. 29 и в *АпИн* (см. пред. примеч.); да и вообще трудно представить, что философски образованный Валентин (см. выше: примеч. 58) мог взять за образец текст, основанный на причудливой мифологии, и начать его перерабатывать в философское учение; с другой стороны, а на основании каких данных Иринея мог утверждать, что именно Валентин «приспособил» под свое учение «гностическую ересь»? (См. выше: примеч. 569.)

⁵⁷⁴ *Adv. haer.* I. 30. 1–14 и I. 31. 1–2; эти две группы анонимных еретиков вводятся словами: alii <...> loquuntur (I. 30. 1); alii <...> dicunt (I. 31. 1), и Иринея говорит здесь о том, что данные он черпал из сочинений этих еретиков, которые ему удалось раздобыть (collegi eorum conscriptiones: *Adv. haer.* I. 31. 2). Виссе, поставив под сомнение надежность этого свидетельства, считал, что источником Иринею служил какой-то ересиологический труд («Chapters 29–31. 2 must have been added by a person with a similar interest who had some good Gnostic sources available to him»: Wisse, 1971, 215); возражения см.: Perkins, 1976, 197–199, где исследовательница приходит к выводу, что Иринея действительно пользовался гностическими сочинениями, но поскольку в них не было названия секты их авторов, то «Ireneus simply refers to them as “Gnostics”» (ibid., 200). — Можно думать, что Иринея не рассматривал их как разные ереси, отличные от *гностиков*: для него все три — *гностики* различных ответвлений (ср. ниже в примеч. 579 о том, что ересь наасенов раскололась на ператов и сифиан); ср. также: Pétrément, 1984, 482: «...on peut les regarder comme des formes d'une même hérésie»; Edwards, 1989, 28: «...“others”, whom Irenaeus does not define more closely, and who may therefore be regarded as further offshoots of the “Gnostic” heresy». — У Псевдо-Тертуллиана еретики, учение которых весьма напоминает первую анонимную ересь у Иринея, названы уже офитами (Orphitae: *Adv. omn. haer.* 2 (216. 3)); по словам Епифания, ересь офитов (ἀίρεσις Ὀρφιτῶν) вышла «из ереси Николая, ереси *гностиков* и ересей, которые были до них» (ἀπό τῆς τοῦ Νικολάου καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἱρέσεων: *Pan.* 37. 1. 2); Феодорит, объединив офитов и сифиан в одну ересь («О сифианах, или офитанах, или офитах»: Περὶ Σηθιανῶν, ἢ Ὀφριανῶν, ἢ Ὀφριτῶν: *Haer. fab.* I. 14 (364C)), был первым из ересиологов, кто атрибутировал ересь I. 30. сифианам. — Учение этих офитов имеет, однако, очень мало общего с учением наасенов, о котором говорит Ипполит (см. ниже: примеч. 579, 580).

⁵⁷⁵ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμοις γνωστικῶδες σφῆς αὐτοῦ ἀναγορευόντες (*Strom.* III. 30. 1); об этом загадочном персонаже, время и место деятельности которого нам неизвестно, Климент вспоминает еще раз, когда говорит о том, что последователи ереси Продика (οἱ τῆν Προδίκου μετιόντες αἱρέσιν) хвалятся тем, что имеют у себя апокрифические книги Зороастра (βιβλίου ἀποκρύφου: ibid. I. 69. 6), а в другом месте замечает, что к опровержению ереси Продика, последователи которой, исповедуют «нечестивый гносис» (ἡ ἀνόσιος γνῶσις), считали молитву ненужной, он вернется в дальнейшем (ibid. VII. 41. 1–3), но его обещание осталось невыполненным. — Карл Шмидт заметил по поводу этого персонажа: «Ohne Zweifel muss aber Prodicus zur Zeit des Clemens als hervorragendes Haupt und vielleicht auch als Verfasser von gnostischen Schriften eine gewisse Bedeutung gehabt haben; späterhin jedoch ist sein Name spurlos verschwunden, weil er wie seine Anhänger sich den Ehrennamen γνωστικοὶ beilegen» (Schmidt, 1901, 57). Связь Продика с Александрией, предложенная Квиспелом («It would seem that Prodicus was a teacher of Alexandrian sectarians who styled themselves “Gnostics”...»: Quispel, 1980, 119), на основании имеющегося в нашем распоряжении скудного материала не может быть ни доказана, ни опровергнута. — Хольцхаузен считает, что здесь, как и в случае с *Cels.* V. 61 (см. выше: примеч. 556), «die Selbstbezeichnung “Gnostiker” nicht als Name aufzufassen ist» (Holzhausen, 2001, 64), ссылаясь при этом на *Clem. Paed.* I. 32. 2 и I. 52. 2.

сен и Тертуллиан, который выделял *гностиков* (с Продиком во главе?) в особую ересь, но неизменно рядом с ними ставил и валентиниан⁵⁷⁶.

В другом месте «Стромат» Климент говорит о том, что знаменитый глава какой-то ереси (не приводя при этом его имени) также называл себя *гностиком*⁵⁷⁷, а в «Педагоге» дважды, казалось бы мимоходом, упоминает каких-то *гностиков*, за которыми, по всей вероятности, скрываются валентиниане⁵⁷⁸.

Раннехристианский автор, которого некоторые исследователи отождествляют с Ипполитом Римским, свидетельствует о том, что еретики «наасены»⁵⁷⁹

⁵⁷⁶ «Когда вера горит и Церковь охвачена огнем <...> тогда вырываются гностики, тогда выплывают валентиниане (tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt: Tert., *Scorp.* 1. 5; см. также: *De anima* 18. 4: haeretica semena Gnosticorum et Valentinianorum); в *Adv. Val.* 39. 2 находим еще одно свидетельство того, что Тертуллиан рассматривал эти две ереси как тесно между собой связанные: «И вот таким образом развиваясь, переросли учения валентиниан леса гностиков» (Atque ita inolescentes doctrinae Valentinianorum in silvas iam exoleverunt Gnosticorum). См. также противопоставление: Prodicus aut Valentinus (*Scorp.* 15. 6) или *Adv. Prax.* 3, где Тертуллиан говорит о «валентинах и продиках» (Valentinos et Prodicos), используя эти имена уже как нарицательные.

⁵⁷⁷ ὁ ταύτης (scil. αἰρέσεως) προϊστάμενος <...> ὁ γενναῖος οὗτος γνωστικός (ἔφασκε γὰρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι)... (*Strom.* II. 117. 5); этот гностик учил, что для того, чтобы победить в себе плотские удовольствия (ἡδονή), вовсе не следует от них воздерживаться; далее Климент говорит о том, что «в блуде живут» последователи Николая (*ibid.* II. 118. 5; ср.: *ibid.* III. 25. 6); но видеть в этом анонимного гностическом учителе самого Николая нет оснований, поскольку, по словам Климента, николаиты извратили его моральное учение, суть которого состояла в том, чтобы «отсекать удовольствия и вождедения» (*ibid.* II. 118. 4; ср. III. 26. 1; подробнее см. ниже: примеч. 751, 752). — Под «знаменитым гностиком» Климент мог иметь в виду или Карпократа (ср.: *Iren., Adv. haer.* I. 25. 3), или, вероятнее, все того же Продика, что подтверждается свидетельством Феодорита, который в главе «О Продике» (Περὶ Προδίκου), цитируя Климента (см. выше: примеч. 575), говорит о том, что Продик, последователи которого называли себя *гностиками*, «установил общность жен», и в этом он следовал за Карпократом (*Haer. fab.* I. 6 (353B)). Этот загадочный Продик, по словам Феодорита, «создал ересь так называемых адамитов» (τὴν τῶν καλούμενων Ἀδομιτῶν συνεστήσατο αἵρεσιν: *ibid.* I. 6 (352D)) — об адамитах Феодорит почерпнул информацию, вероятно, у Епифания (*Pan.* 52), но о Продике там нет упоминания.

⁵⁷⁸ Однако именно эти два места, удивительным образом пропущенные всеми исследователями, заслуживают особого внимания. В одном из них Климент говорит: «Я дивлюсь иногда на некоторых, что они дерзают называть себя совершенными и *гностиками*, думая, что они мудрее апостола...» (Ἐμοὶ δὲ καὶ θαυμάζειν ἔπεισιν ὅπως σφῶς τελείους τινὲς τοιμῶσι καλεῖν καὶ γνωστικούς, ὑπὲρ τὸν ἀπόστολον φρονούτες...: *Paed.* I. 52. 2), ясно давая понять, что *гностики* — это самоназвание; Вильямс, ссылаясь на этот пассаж, характеризует его как «a vague reference» (Williams, 1996, 273, примеч. 36), однако, если рассмотреть приведенное место в контексте, это «ссылка» едва ли можно назвать «неопределенной». — Одна из глав первой книги «Педагога» посвящена полемике с теми, «которые чванятся (своим) гноссисом» (οἱ εἰς γνῶσιν πεφυστωμένοι: *Paed.* I. 25. 1; ср.: *IKop* 8. 1: ἡ γνῶσις φυσιοῦ) и считают «церковных христиан» несмышленими детьми (νήπιοι): одним словом, речь идет здесь о полемике с *гностиками*. Другой пассаж позволяет уточнить, с какими именно *гностиками* идет спор: приведя цитату из *Гал* 3. 26–28 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...), Климент продолжает: «нет в этих словах (апостола) ни *гностика*, ни душевного, но все, оставившие плотские вожделения, равны и (все являющиеся) духовными у Господа» (οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοί ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ' οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ: *Paed.* I. 31. 2). — К этому спору Климент возвращается в «Строматах» (II. 10. 2), теперь уже прямо говоря о том, что его оппоненты — валентиниане (цитату см. выше: примеч. 175).

⁵⁷⁹ Автор поясняет, что название ереси происходит от евр. nahas = греч. ὄφις, т. е. «змея» (<οἱ> ἐπικληθέντες Ναασηνοί, τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ οὕτως ὀνομασμένοι — νάας γὰρ ὁ ὄφις καλεῖται: *Ref.* V. 6. 4), отсюда и «офиты». К сожалению, Ипполит, подробно излагая их систему, ничего не говорит нам о том, в каких краях и когда возникла эта ересь (ср., например: Frickel, 1984, 8: «Man wird dabei an Alexandrien oder Rom denken»), но сообщает, что она быстро раскололась на различные течения (*ibid.* V. 6. 4; V. 11. 1), к которым принадлежали «ператы» (*ibid.* V. 12. 1 сл.) и «сифиане» (*ibid.* V. 19. 1 сл.); вспомним, что, по свидетельству Оригена, «офиты» считали своим «родоначальником некоего Евфрата» (Εὐφράτην τινὰ εἰσηγήτην: *Cels.* VI. 28), но, вероятно, того же Евфрата Ипполит называет одним из основателей ереси «ператов» (*Ref.* V. 13. 9). — Феодорит неожиданно связывает наасенов

называли себя *гностиками*⁵⁸⁰ на том основании, «что только они одни познали глубины»⁵⁸¹.

Итак, эти независимые свидетельства, отстоящие друг от друга по крайней мере на три поколения и вышедшие из-под пера как чуждых христианству авторов, так и тех, кто отстаивал христианское учение, говорят, совершенно очевидно, в пользу того, что в конце II — середине III в. существовала какая-то группа (группы) христиан, которые называли себя *гностиками*⁵⁸².

Вместе с тем, в большом собрании гностических текстов (из Наг Хаммади), которыми мы теперь располагаем, мы ни разу не встретим слова *гностик*⁵⁸³ как самоназвание их авторов⁵⁸⁴. Они предпочитали давать себе другие имена, а именно: «духовные»⁵⁸⁵, «избранные»⁵⁸⁶, «совершенные»⁵⁸⁷, «дети

не с офитами, а с барбеллиотами, говоря о том, что они назывались еще и *Ναασινοί* (*Haer. fab.* I. 13 (361C)), что удивило уже *Мосхайма* (заметим, что *Refutatio* Ипполита станет известна лишь через сто лет), который посчитал, что Феодорит по ошибке включил слово в этот, а не в следующий раздел, повествующий об офитах (*Mosheim*, 1746, 119–120).

⁵⁸⁰οἱ *Ναασινοί* <...> οἱ ἑαυτοῦς γνωστικοὺς ἀποκαλοῦντες (*Ref.* V. 2; V. 11. 1); наасены называли себя еще и «единственными совершенными» (μόνοι τέλειοι: *ibid.* V. 8. 9; ср. V. 9. 3), и «единственными совершенными гностиками» (μόνοι <οἱ> γνωστικοὶ τέλειοι: *ibid.* V. 8. 29) и «духовными» (ἐσμέν <...> οἱ πνευματικοί: *ibid.* V. 9. 21), и «единственными (подлинными) христианами».

⁵⁸¹ἐτεκάλεσαν ἑαυτοῦς γνωστικοὺς, φάσκοντες μόνοι τὰ βῆθη γινώσκειν (*Ref.* V. 6. 4). Сами наасены так определяли суть своего учения: «Начало совершенства — это познание человека, а знание Бога — это венец совершенства» (ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀληθινή τελειώσις: *ibid.* V. 6. 6). Это знание «Иаков, брат Господа, передал Мариам» (παράδεδοκέναι Μαριάμ τὸν Ἰάκωβον, τοῦ κυρίου τὸν ἀδελφόν: *ibid.* V. 7. 1); ср. выше: примеч. 554 о последователях Мариам (*Cels.* V. 62). Очевидно, что речь идет о Марии Магдалине, которая как воспреемник откровения часто выступает в гностических сочинениях; интересно заметить, что в апокрифических «Деяниях Филиппа» она вместе с Филиппом «отправляется в страну офиа» (εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιαίων: *Act. Phil* VIII. 15. 3 (v)); ср. форму Ὀφιαίων выше: примеч. 574.

⁵⁸²Если мы примем во внимание, что при папе Гигине (т. е. в 138–142 гг.) в Рим из Александрии пришел Валентин, процветал здесь при папе Пие и учил до времени папы Аникиты (т. е. до 154–165 гг.; *Valentinus enim venit Romam sub Huginio, increvit vero sub Pio et prorogavit tempus usque ad Anicetum: Iren., Adv. haer.* III. 4. 3), что в то же время пришла в Рим и Маркеллина (ср. выше: примеч. 568), что какие-то гностики находились (по крайней мере, в 263–268 гг.) в школе Плотина в Риме, и, наконец, если допустить, что в Риме писали свои трактаты Цельс и Ипполит, то становится очевидным, что именно с этим городом (наряду, конечно, с Александрией) *гностики* были связаны по преимуществу.

⁵⁸³Исключением является пассаж из *ФомАтл* 138. 15–16 (*NHC* II. 7), где Спаситель говорит апостолу Иуде Фоме: «И назовут тебя “знающим себя самого”» (πρῶτος οὖνε εροῦ ἴνιν ἴνιοῦ), где за словом ρῶτος οὖνε вполне могло стоять греческое γνωστικός, поскольку, с одной стороны, глагол σοῦνε мог передавать как греч. ἐπίσταμαι так и γινώσκω, с другой, мог выступать синонимом глагола εἶνε (*Strup*, 369a сл.); ср. выше: примеч. 372, 526, 527.

⁵⁸⁴Один из возможных ответов на вопрос, почему мы встречаем это обозначение у церковных авторов, но не находим его в гностических текстах, см. Layton, 1995, 340: «The answer lies in the fact that the name Gnostic was the name par excellence of the members of the *haireisis*, their proper name. As such, its function was not to convey information about what they were like, but rather to express their distinctiveness as a group <...>. The claim to supply (or have) gnosis was absolutely banal, but the use of Gnostikos as a proper name was distinctive»; поскольку эти псевдоэпиграфические или анонимные тексты касаются преимущественно мифологии и метафизических событий, то «in such compositions, there is no context in which second-century school name such as Gnostikos might naturally occur». Пирсон напоминает, что подобное положение дел мы видим в случае с ессенами, которые предпочитали называть себя «детьми света» (ср. ниже: примеч. 588) или т. п. (Pearson, 2004, 215).

⁵⁸⁵О понятии «духовный» (πνευματικός) см. выше: примеч. 83–85, 87 и ниже: примеч. 977.

⁵⁸⁶νισωτ[п], нетсатп (= ἐκλεκτοί): *Зостр* 4. 17 (*NHC* VIII. 1; ср. «живые избранные»: *ibid.* 45. 8–9); *Марс* 10. 17 (*NHC* XI. 1). — Ср. ниже в примеч. 625: «духовный и избранный» у Климента; в примеч. 1016: ἐκλογή у василидиан.

⁵⁸⁷πτέμος: *2СлСиф* 69. 23 (*NHC* VII. 2); *СтелСиф* 121. 4 (*NHC* VII. 5).

света)⁵⁸⁸, «дети Бога»⁵⁸⁹, «семья Сифа»⁵⁹⁰, «принадлежащие другому роду»⁵⁹¹, «род, над которым нет царя»⁵⁹², «неколебимый род»⁵⁹³ и т. п.⁵⁹⁴

Но кем бы ни были те, кто называл себя *гностиками*, — будь то карпократиане (Ириней, Евсевий), последователи ли Продика (Клемент, Тертуллиан, Феодорит), наасены (Ипполит) или анонимные римские *гностики* (Цельс, Плотин, Порфирий), — и языческие, и христианские оппоненты подчеркивают то для них первостепенной важности обстоятельство, что в своем богословии эти еретики были дуалистами, или, проще сказать, различали между низшим и ущербным богом, творцом этого несовершенного мира⁵⁹⁵, и высшим непознаваемым Богом, совершенным и не причастным никакому злу.

Уже Цельс точно уловил наличие этого коренного расхождения в богословских системах современных ему христиан и так охарактеризовал положение дел:

Пусть никто не думает, будто я не знаю, что одни из них (scil. христиан) признают, что у них и у иудеев один и тот же Бог, а некоторые (из них) думают, что существует еще и другой Бог, которому противостоит первый (Бог) и от которого пришел Сын⁵⁹⁶.

⁵⁸⁸ πῶνρε πῆτε ποῦοειν: 2*СлСиф* 60. 19 (*NHC* VII. 2); *АпокПетр* 78. 25–26 (*NHC* VII. 3); *ИнАрх* 97. 13–14 (*NHC* II. 4); *Прот* 41. 1, 16 (*NHC* XIII. 1); например: только «дети света подлинно познают и истину (συνασῶνιν τανῶεια), и свое происхождение, и Отца Всего...» (*ИнАрх* 97. 14–15).

⁵⁸⁹ πῶνρε πῆποῦτε: *АпИак* 10. 1 (*NHC* I. 2); ср. выше: примеч. 131, 132, 259.

⁵⁹⁰ Примеры см. ниже: примеч. 1177.

⁵⁹¹ πᾶλλογενнс: *АпокПетр* 83. 17 (*NHC* VII. 3); в трактате «Аллоген» (*CodTch* 4) Христос, выступающий под этим именем, в споре с Сатаной говорит так: «Ибо я назван Аллогеном (αλλογενнс), потому что я (происхожу) из другого рода (генос); я не из твоего рода» (60. 19–23).

⁵⁹² †γενεα <...> πῆατῆρρο εἰραί εχως: *АпокАдам* 82. 19–20 (*NHC* V. 5); †γενεα τετῆνῆτες ῆρο: *ИнАрх* 97. 4–5 (*NHC* II. 4); †гноб πῆгенεα наτῆрро, «великий род, над которым нет царя»: *ЕвИуд* 53. 24 (*CodTch* 3); сочетание ἡ ἀβασιλευτος γενεά применительно к гностикам-наасенам см.: Hippol., *Ref.* V. 8. 2; ср. также: †генεα εἰεμῆ πῆτῆρρο ριχως, «род, над которым нет царствования»: *БлЕвз* 75. 17–18 (*NHC* III. 3) = *ПремИХ* 99. 18–19 = 92. 6–7 (*BG* 3). Подробнее об этом понятии см.: Fallon, 1979; Bergmeier, 1982. — В трактате *ПрМир* 125. 6 (*NHC* II. 5) также упоминается «совершенный род без царя» (генос οὐατῆρο <...> πῆтелеион), принадлежащие к которому «войдут в святое место (τόπος) своего Отца» и там «упокоятся покоем (ἀνάπαυσις)» в вечной славе, но следом за этим о них самих говорится: «они являются царями среди смертного (будучи сами) бессмертными (σεο λε ῆρρο ρῆ πῆннтон ρως ἀθανатос)» (ibid. 125. 7–13). Поэтому сочетание «род без царя» следует понимать не только в значении «неподвластный земным и небесным царям», но и в значении «сам являющийся царем»; ср. выше в примеч. 131 цитату из *Strom.* III. 30. 1, где Климент использует βασιλαιοι παῖδες применительно к последователям Продика именно в этом значении.

⁵⁹³ Примеры см. ниже: примеч. 1176.

⁵⁹⁴ Подробнее об этих и других именах, которыми называли себя гностики, см.: Rudolph, 1977, 220–221; Siegert, 1980, 129–132; Pearson, 1990, 130–131.

⁵⁹⁵ В систематическом списке трудов Плотина (ср. выше: примеч. 566) сочинение *Πρὸς τοὺς γνῶστικῶς* под пером Порфирия получило еще и другое название, а именно: «Против тех, кто утверждает, что творец мира плох и сам мир плох» (*Vit. Plot.* 24 (56–57): *Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*), и это заглавие красноречиво говорит о том, что именно вызывало в учении *гностиков* гнев Плотина.

⁵⁹⁶ Μή με οἰθῆῃ τις ἀγνοεῖν, ὡς οἱ μὲν αὐτῶν συνθήσονται, τὸν αὐτὸν εἶναι σφίσιν, ὄνπερ Ἰουδαίοις, θεόν, οἱ δὲ ἄλλοι, ᾧ τοῦτον ἐνάτιον, παρ' ἐκείνου τε ἐλθεῖν τὸν υἱόν (Orig., *Cels.* V. 61). Далее Цельс говорит еще об одной разновидности христиан, которые «одни называют психиками, а других пневматиками» (τῶν ὀνομαζόντων ψυχικούς τινὰς καὶ πνευματικούς ἑτέρας: ibid.), на что Ориген сразу же возражает, что речь идет о последователях Валентина (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) и что

Этих анонимных христиан-дуалистов Ириней наделил уже именами: валентиниане, василидиане, гностики, «другие»⁵⁹⁷; имен этих «других» он, очевидно, не знал, но с той или иной степенью подробности описал их системы⁵⁹⁸. Очевидно и Продик, говоривший о «первом Боге» и считавший себя и своих последователей его «сынами»⁵⁹⁹, противопоставлял этому первому Богу какого-то другого, низшего бога⁶⁰⁰.

Между тем, объединив в своем труде все известные ему противостоящие Церкви христианские учения под общим понятием «лжеименное знание»⁶⁰¹, Ириней, часто (уже не считаясь с самоназванием, которое, по его же словам, давала себе лишь небольшая группа христиан) начинает применять термин *гностики* и в расширенном значении, т. е. по отношению к разным еретикам. Так, он говорит то «о прочих, которых называют *гностиками*, взявших на-

они к церковным христианам (οἱ ἄλλοι τῆς ἐκκλησίας) не имеют никакого отношения. После этого, как бы подводя итог сказанному, Цельс переходит к тем, которые «провозглашают себя гностиками» (см. выше: примеч. 556), но при этом он ни слова не говорит о том, в чем их учение состояло. Можно думать, что под этими *гностиками* Цельс объединял две только что описанные им ереси: тех, кто признает двух богов, и тех, кто делит людей на *психиков* и *пневматиков*, т. е. валентиниан. В том же значении поняла этот пассаж и Симона Петреман: группа *гностиков*, отмеченная Цельсом, «est certainement celui des Valentiniens» (Pétrément, 1984, 493).

⁵⁹⁷ По поводу собственно *гностиков* и *других* см. выше: примеч. 571–574. О сути этого дуалистического богословия (высший и неизреченный Отец противостоит низшему Иалдабаофу или т. п.) на примере учения Птолемея см. выше: примеч. 239–244.

⁵⁹⁸ О том, что Ириней просто «изобрел» некоторые гностические ереси, опираясь не на учение той или иной еретической школы, а на оказавшееся в его руках сочинение, см. ниже: примеч. 687.

⁵⁹⁹ Οἱ ἄλλοι Προδίκου <...> δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς (*Strom.* III. 30. 1; см. выше: примеч. 575); к сожалению, Климент не дал нам никакого изложения богословских взглядов Продика. — Плотин, опровергая утверждение гностиков о том, что они по природе являются детьми высшего Бога и «происходят от божественной природы» (см. выше: примеч. 132, 310), пользуется применительно к ним словом *βριστος* (очевидно, чтобы избежать чуждой ему терминологии), за которым, по всей видимости, стояло *πνευματικός*. О том, что гностики в школе Плотина были валентинианами, см., например: Alt, 1990 с анализом всей полемики Плотина; Bazán, 1992, 71: «Behind the criticism (scil. Плотина) <...> is the Valentinian teaching»; в защитниках другой точки зрения, согласно которой они были «сифианами», также нет недостатка, начиная с Ганса-Мартина Шенке (гностики в школе Плотина «were apparently none other than Sethians»: Schenke, 1981, 613), см., например: Pearson, 1992, 270, примеч. 22; Turner в издании: Barry et al., 2000, 145 сл.; о термине «сифианство» см. ниже: примеч. 1172. — Но, очевидно, нужно согласиться с Логаном, который считает, что эти гностики были лишь «influenced by Valentinian ideas but not themselves Valentians» (Logan, 2006, 25–26); и в самом деле, за прошедшие со времени Валентина более ста лет его система могла претерпеть существенные изменения, а те, кто ее придерживался, вполне могли начать пользоваться не только валентинианскими по происхождению сочинениями, но и такими сочинениями мифологического гностицизма, как «Зостриан» или «Аллоген» (см. выше: примеч. 565).

⁶⁰⁰ Тертуллиан даже говорит о том, что «валентины и продики» еще хуже Маркиона: тот вводит второго бога, а эти множество (cum alius deus infertur adversus creatorem, cum Marcione, cum plures secundum Valentinos et Prodicos: *Adv. Prax.* 3); ср. выше: примеч. 576.

⁶⁰¹ Примерно в то же время образ «лжеименного знания» (*ITim* б. 20) использовал для обозначения всей совокупности еретиков и Гегесипп, который, по свидетельству Евсевия, говорил: пока были живы апостолы, «Церковь оставалась чистой и непорочной девой» (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλησία), а когда ушли из жизни те, кто своими ушами слушал Спасителя, тогда и начался в Церкви разброд, благодаря всевозможным лжеучителям (διὰ τῆς τῶν ἑτεροδιδασκάλων ἀπάτης), которые «вознамерились противопоставить проповеди истины лжеименное знание» (... τὴν ψευδῶνυμον γνῶσις; *H. E.* III. 32. 7–8); подобным образом и Климент завершает 3-ю книгу «Стромату», которую он, по его словам, посвятил «опровержению лицезмеров лжеименного гносиса» (ἡ πρὸς τοὺς ψευδονύμων τῆς γνῶσεως ὑποκριτὰς <...> ἀντιλογία; *Strom.* III. 110. 3).

чало от Менандра, ученика Симона»⁶⁰²; то выступает «против последователей Василида и против прочих *гностиков*»⁶⁰³, или «против последователей Са-торнила, Василида, Карпократа и прочих *гностиков*»⁶⁰⁴; или «против последователей Валентина и прочих лжеименных *гностиков*»⁶⁰⁵; или даже против «поддельщиков-*гностиков*», под которыми он, можно думать, имеет в виду валентиниан⁶⁰⁶...

Однако это «размывание» термина начинается у Иринея только со второй книги. В первой, пока он описывал конкретные ереси, у него не было нужды применять термин *гностики* к тем еретикам, которые и так уже имели свои названия⁶⁰⁷. Иринея, конечно, видел, что почти за всеми этими ересями стояла

⁶⁰² Reliqui vero qui vocantur gnostici, a Menandro Simonis discipulo <...> accipientes initia... (*Adv. haer.* III. 4. 3). Однако сочетание «мы также говорили о множестве тех, которые происходят от него, а именно: *гностики*...» (diximus quoque multitudinem eorum qui sunt ab eo (Симона) gnostici: *ibid.* II. Praef. 1) из вступления ко второй книге, в котором Иринея резюмирует сказанное им в первой книге, позволяет двойное толкование: или ересиолог имел в виду только собственно *гностиков* из *Adv. haer.* I. 29. 1 (здесь видим то же сочетание *multitudo gnosticorum*, но без упоминания Барбело; ср. выше: примеч. 571), или он относил это ко всем тем ересям, о которых он говорил раньше. В пользу второго предположения свидетельствует, кажется, продолжение фразы: «...гностики, и отметили мы их различия, и учения, и (их) преемственность, а также выставили напоказ все ереси, ими основанные» (...gnostici, et differentias ipsorum et doctrinas et successiones adnotavimus, quaeque ab eis haereses institutae sunt omnes exposuimus: *Adv. haer.* II. Praef. 1). Под «*multitudo <...> gnostici*» Иринея, очевидно, имеет в виду всех еретиков, чьим учениям и преемству он посвятил всю первую книгу.

⁶⁰³ adversus eos qui a Basilide sunt <...> et adversus reliquos gnosticos (*Adv. haer.* II. 13. 8). Квиспел, ссылаясь на это место, замечает, что сочетание *reliqui gnostici* латинского перевода передает греческое ἄλλοι γνοστικοί и что καὶ ἄλλος в подобных конструкциях обозначает «и также» (LSJ, s. v. II. 8); таким образом, фразу следует переводить как «против последователей Василида, а также против *гностиков*», и, следовательно, Иринея имеет в виду здесь (как и во всех других местах, где он говорит о *гностиках*) собственно гностиков, о которых речь шла в *Adv. haer.* I. 29–30 (Quispel, 1983, 60; ср. точку зрения Кейси ниже в примеч. 610). Такое толкование едва ли можно принять: ведь для передачи καὶ ἄλλος при перечислении в латинском используется *ne et reliqui, a et alii* (OLD, s. v. 5 «as well, also»), и если латинский переводчик использовал здесь *reliqui* (в значении *ceteri*), то, скорее всего, он передавал λοιποί или т. п. несохранившегося греческого оригинала; см. также *adversus eos <...> et reliquos gnosticorum* в след. примеч., где *genitivus partitivus* ясно показывает, что в оригинале стояло τοὺς λοιποὺς (или τοὺς ἄλλους) τῶν γνοστικῶν; ср.: против Basiliden et omnes qui falso cognominantur *agnostores* (= *γνοστικοί: *Adv. haer.* II. 31. 1).

⁶⁰⁴ adversus eos qui sunt a Saturnino et Basilide et Carpocrate et reliquos gnosticorum (*Adv. haer.* II. 31. 1).

⁶⁰⁵ adversus eos rursus qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis gnosticos (*Adv. haer.* IV. 35. 1; ср.: *ibid.* V. 26. 2); ср. полемику Иринея с еретиками по вопросу о творении, в которой он рассматривает учение Маркиона, некоторых из гностиков и валентиниан (*secundum autem Marcionem <...> secundum autem quosdam Gnosticorum <...> secundum autem eos qui sunt a Valentino: ibid.* III. 11. 2).

⁶⁰⁶ Иринея, пересказывая миф валентиниан, говорит, что так утверждают эти *falsarii gnostici* (*Adv. haer.* III. 10. 4); ср.: Hilgenfeld, 1884, 344, примеч. 577; Брокс считает, что здесь мы имеем дело с «eine summarische Bezeichnung» всех еретиков (Брох, 1966, 110); ср.: Casey, 1935, 49 о том, что речь здесь идет об опытах.

⁶⁰⁷ Так, уже Иустин в «Диалоге с Трифоном» говорит о том, что все эти инакомыслящие, хотя «и называют себя христианами» (καὶ Χριστιανούς ἑαυτοὺς λέγουσιν) «получают свое название от родоначальника своей школы» (καὶ εἰσιν αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλοῦμενοι Μαρκανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος: *Dial.* 35. 6). В этом самом раннем из дошедших до нас перечне еретиков нет никакого упоминания о собственно *гностиках*, и можно было бы думать по той причине, что название их школы никак не связано с именем основателя, однако нет о *гностиках* речи и в более позднем (ок. 180 г.) и более подробном списке еретиков у Гегесиппа (см. ниже: примеч. 676), где к списку

некая «общая модель»⁶⁰⁸, и, когда он перешел к их развернутому разоблачению (книги II—V), он нашел для себя удобным и экономным пользоваться таким собирательным понятием⁶⁰⁹, хотя далеко не всегда оказывался последовательным⁶¹⁰.

Иустина добавляются еще несколько имен, например, последователи Менандра и Карпократа (Μενανδριανισταὶ <...> καὶ Καρποκρατιανοί: Eus., *H. E.* IV. 22. 5); не найдем мы *гностиков* в списке еретиков и у Псевдо-Тертуллиана.

⁶⁰⁸ Впрочем, среди этих дуалистических христиан у него оказывались иногда и те, кто к ним, очевидно, не имел никакого отношения. Так, например, среди обличаемых Иринеем оказываются евиониты (ἐβιωναῖοι), которые признавали, что «мир сотворен истинным Богом» (τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγενῆσθαι), что Иисус не был рожден от Девы, пользовались только «Евангелием от Матфея», отвергали Павла, как отступника от Закона, практиковали обрезание (Iren. *Adv. haer.* I. 26. 2). Здесь мы имеем дело с одной с иудео-христианских сект, о которой, не называя ее по имени, говорил уже Цельс и которую Ориген сразу отождествил с евионитами (см. выше: примеч. 213). Хотя Ориген знал подлинное происхождение названия секты (*De princ.* IV. 3. 8: ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ' Ἐβραίουσ ὀνομάζεται (= *Cels.* II. 1), т. е. «ибо *евионом* называется у евреев нищий»), такие его современники, как Тертуллиан и Ипполит, а вслед за ними и Епифаний, производили название секты из фиктивного имени Еввион (Tert., *Carn. Christ.* 14. 5; Eriph., *Pan.* 30. 1. 1).

⁶⁰⁹ Уже Липсиус разобрал все случаи употребления γνῶστικὸς у христианских полемистов (Lipsius, 1875, 191–225) и пришел к выводу, что у Иринея иногда термин употреблен применительно к конкретной ереси, а иногда имеет собирательное значение; впрочем, Липсиус допускал, что Иринея потому мог называть эту конкретную ересь *гностиками*, что он не знал их настоящего названия (ibid. 219–220). — Торм (не упоминая Липсиуса) обратился к вопросу и, на основе небольшого количества примеров, решил: «es steht aber fest, daß Irenäus nicht das Wort γνῶστικὸς als Gesamtbezeichnung für die Häretiker verwendet» и «daß “Gnostiker” in der damaligen Zeit (т. е. в конце II — начале III в.) eine Gesamtbezeichnung für die Häretiker nicht war» (Torm, 1936, 72, 74); более того, Торм считал, что в этом расширенном значении слово было впервые употреблено в XVIII в., ссылаясь при этом на труд *Walcha* (Walch, 1762), где автор спрашивал: «ob in den ältern Zeiten eine besondere Parthei christlicher Ketzler in der Welt gewesen, welche den Namen der Gnostiker so eigentümlich geführt, wie etwan andere ketzerische Partheien durch den Nahmen der Manichäer <...> unterschieden worden?» (S. 219–220; глава «Von den Gnostikern überhaupt»: S. 217–247; у Торма ошибочно указано: S. 17 ff.). — Брокс привлек большое количество свидетельств употребления слова у Иринея и Ипполита (впрочем, как и Торм, не касаясь свидетельств Цельса и Порфирия) и, возражая Торму, пришел к заключению, что «nicht erst die Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, sondern schon Iränäus bedient sich des Terminus γνῶστικὸς als eines handlichen Begriffes zur Bezeichnung der häretischen Strömungen insgesamt», поскольку «für ihn stellt sich die große Schar der Sekten als eine einzige Häresie dar» (Brox, 1966, 108, 110); однако, впад в другую крайность, Брокс считал, что для Иринея было необычным (als ungewöhnlich) использование слова *гностики* для обозначения отдельной секты и поэтому упоминание гностиков в I. 25. 6 (карпократиане) и в I. 29. 1 восходят к тому источнику, которым пользовался Иринея (ibid. 111–112). — Издатели текста Иринея, напротив, считают, что он пользуется термином γνῶστικὸς, как правило, в значении «гностическая ересь» (см. выше: примеч. 569) и лишь за редким исключением — куда они относят *гностиков* Маркеллины (см. выше: примеч. 568) и еще 2 примера (см. ниже: примеч. 630) — он употребляет слово в значении «знающий» (Rousseau-Doutreleau, 1982, 1, 350–354); ср. также: Williams, 1996, 36–37, где автор оставляет вопрос открытым. — Хольцхаузен завершает свое исследование таким категорическим резюме: «Die Tatsache schließlich, daß in den Selbstzeugnissen nie der Begriff “Gnostiker” als Name auftaucht, erhärtet den Verdacht, daß es Irenäus selbst ist, der diese neue Funktion des Begriffs schafft. Eine Sekte, die den Namen “Gnostiker” trug <...> dürfte es nie gegeben haben. Trotzdem hat Irenäus seine Nachfolger überzeugt» (Holzhausen, 2001, 70).

⁶¹⁰ Кейси справедливо замечает, что использование сочетаний reliqui Gnostici или reliqui Gnosticorum у Иринея (за которыми, как он считает, стоят офиты и другие родственные им еретики) имеет своим результатом «hopeless confusion» и продолжает: «The most that can be concluded from these passages is that his irritation at the assumption of the intrinsically honourable title γνῶστικὸς by heretics prompted Irenaeus to apply it carelessly and in an ironical sense to sects who never employed it of themselves» (Casey, 1935, 50).

Тем не менее, с легкой руки Ириenea, сочинение которого на несколько столетий стало основным источником для всех последующих ересиологов, христианские еретики II в., которые претендовали на обладание другим, нежели церковные христиане «знанием» (γνώσις), христианскими полемистами начинают обозначаться как *гностики*, разумеется, всегда с негативными коннотациями.

Так, Ипполит, относивший нижеследующие слова к ересям, которые он сам ранее перечислил, а именно к наасенам, ператам, сифианам и Иустину⁶¹¹, говорит:

Они же только себя называют *гностиками*⁶¹², как будто только они одни получили удивительное знание совершенного и благого (Бога)⁶¹³.

Епифаний в своем пространном труде, охватывающем несколько десятков ересей, отводит полемике с «*гностиками*, которых называют еще и борборитами», отдельную главу⁶¹⁴, где утверждает, что они вышли из ереси Николая⁶¹⁵; другое его высказывание свидетельствует, однако, о том, что он все же весьма смутно представлял себе вопрос о происхождении и границах ереси *гностиков*:

Ибо от всех них, а именно Симона, Менандра, Саторнилы, Василиды, Николая, самого Карпократа, а также Валентина, выросла ересь «лжеименного знания», которая назвала своих последователей *гностиками*⁶¹⁶.

⁶¹¹ Иустин — гностический автор II в., упоминаемый только Ипполитом (его Ипполит называет ψευδωγνωστικός; Ref. V. 28. 1); не путать с Иустином Мучеником.

⁶¹² В другом месте Ипполит четко отделяет гностиков от Маркиона и Валентина (ὡσπερ Μαρκίων καὶ Οὐαλεντίνος καὶ οἱ γνωστικοί; Comm. Matth. 25. 24 сл. (Bonwetsch, 209)).

⁶¹³ οὗτοι δὲ ἰδίως γνωστικούς ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦσιν, ὡσάν> τὴν θαυμασίαν γνώσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ μόνοι κατατελεωκότες (Ref. V. 23. 3); таким образом, здесь речь идет о самоназвании (ср. выше: примеч. 578). В другом месте Ипполит говорит уже об учении «гностиков Керинфа и Еввиона» (ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν [καὶ] Κηρίνου καὶ Ἐββίωνος σχολῆς; ibid. VII. 35. 1; ср., однако, выше: примеч. 213, 608 о евионитах), от которых почерпнул свое учение Феодот из Византии; издатель (Marcovich) справедливо не принял рукописное чтение καὶ, поскольку, как свидетельствует другой пассаж (где Ипполит, рассказав о Керинфе и Еввионе (ibid. X. 21. 1–22. 1), говорит о них далее как о προεξηρημένοις γνωστικοῖς (X. 23. 1)), Ипполит имел в виду не «гностиков, а также Керинфа и Еввиона», а «гностиков Керинфа и Еввиона»; также и далее, завершая рассказ об учениях Керинфа, Еввиона, Феодота из Византии и мелхиседекиан, он говорит: «Да, различны мнения гностиков... (Γνωστικῶν <μὲν> δὴ διάφοροι <αἱ> γνώμα(ι)...: Ref. VII. 36. 2). — Эдвардс (Edwards, 1989, 31), не учитывая исправления текста Марковичем и полагая, что речь здесь идет отдельно о гностиках и о Керинфе с Еввионом, неправильно отождествляет вышеназванного Феодота с Феодотом валентинианином, делая из этого далекоидущие выводы: «...there was a determinate group of “γνωστικοί” <...> to whom the Valentinian Theodotus stood in much the same relation as his master», т. е. как Валентин по отношению к «гностической ереси» (см. выше: примеч. 569).

⁶¹⁴ Pan. 26: Κατὰ γνωστικῶν τῶν καὶ βορβοριτῶν; слово «борбориты» (βορβορίται), или «борбориане» (βορβοριανοί), по его словам, происходит от βορβοράδης, т. е. «грязный» (ibid. 26. 3. 5), однако, вероятно, в своем желании очертить оппонентов (они имеют общих жен и т. п.) Епифаний сам придумал это название по созвучию с названием βορβηλίται (ibid. 26. 3. 7), которое происходит от Барбело (см. выше: примеч. 571). Подробнее о них см.: Gego, 1986.

⁶¹⁵ ... οὗτοι οἱ γνωστικοὶ διαφόρως ἀπὸ τούτου (т. е. от Николая; о нем см. Pan. 25; ср. ниже: примеч. 739 сл.) φυόμενοι (<...> ἐν τῷ κόσμῳ ἐβλάστησαν (Pan. 26. 1. 1); ср.: οὗτοι δὲ οἱ τοῦτῳ Νικολάφ συνευγμένοι (ibid. 26. 1. 3).

⁶¹⁶ ... ἢ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐφύη αἵρεσις, ἥτις γνωστικούς τοὺς αὐτῆς ὀνόμασεν (Pan. 27. 1. 2).

Более того, ряд утверждений Епифания свидетельствует о том, что понятие *гностик* было для него уже совершенно размытым и могло обозначать любого еретика. Так, в главе, опровергающей учение Валентина, он говорит:

... все они называли себя *гностиками*: я имею в виду и Валентина, и гностиков, которые были до него, а также Василида, Саторнила, Колорваса, Птолемея, Секунда, Карпократ и многих других⁶¹⁷.

В сочинении под названием «О святой церкви», автором которого в рукописи назван Анфим из Никомедии⁶¹⁸, но которое теперь, кажется, единодушно приписывают современнику Епифания Маркеллу Анкирскому⁶¹⁹, под понятие *гностик* также попадают уже почти все известные христианские еретики II в.:

И еще последователи Симона, так называемые *гностики* Менандр, Саторнин (= Саторнил), Василид, Марк и Колорвас и прочие, изобрели каждый что-то новое и передали обманутым ими. Вот поэтому-то и назвали они себя *гностиками*. От них пошли и офиты, и каиниты, и сифиане <...> и остальная толпа еретиков <...>; от Николая (вышли) Карпократ, Продик и Епифан...⁶²⁰

Теперь обратимся еще к одному вопросу, а именно к употреблению слова *гностик* у Климента Александрийского, которое, по всей вероятности, родилось

⁶¹⁷ ...πάντες γνωστικούς ἐαυτοὺς ὠνόμασαν, Οὐαλεντίνος τε, φημί, καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ γνωστικοί, ἀλλὰ καὶ Βασιλίδης καὶ Σατορνίλος καὶ Κολορβασός, Πτολεμαῖός τε καὶ Σεκοῦνδος, Καρποκράς, καὶ ἄλλοι πλείους (*Pan.* 31. 1. 5); о том, что валентиниане сами называли себя *гностиками* (τῶν δὴ καὶ γνωστικῶν ἑαυτοῖς ἐπιθέτων ὄνομα) и о том, что сам Епифаний знает 10 их разновидностей, см. *ibid.* 31. 1. 1–2; опровергая далее учение валентинианина Птолемея, создавшего после смерти учителя свою школу, Епифаний и его причисляет к «ереси так называемых гностиков» (Πτολεμαῖος <...> τῆς μὲν αὐτῆς τῶν καλουμένων γνωστικῶν ὑπάρχων αἰρέσεως), хотя и говорит, что он «был одним из валентиниан» (τῶν κατὰ Οὐαλεντίνου <εἰς ὧν>: *Pan.* 33. 1. 1); ср. также *Pan.* 27. 6. 8 о том, что «начало так называемых гностиков» (ἔνθεν γέγονεν ἀρχὴ γνωστικῶν τῶν καλουμένων) ведет свое происхождение от Маркеллины (пересказ Иринея из *Adv. haer.* 1. 25. 6). Сам Епифаний, по его словам, лично столкнулся с ересью *гностиков* (αὐτὴ γὰρ τῇ αἰρέσει <...> καὶ αὐτὸς περιέτυχον), но быстро поняв ложность их учения «поспешил показать на них епископам местной церкви и обличить скрытых в церкви еретиков (καὶ τὰ ὄνοματὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κεκρυμμένα φαράσαι)» — в результате чего около 80 человек были изгнаны из города (*Pan.* 26. 17. 9). — Из перечисленных в этом списке имен самым загадочным остается валентинианин Колорвас (Κολορβασος; *Ephr.*, *Pan.* 35. 1. 1; τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς; *ibid.* 35. 2. 3; см. ниже: примеч. 1207); вариант имени: Colarbasus (*Ps.-Tert.*, *Adv. omn. haer.* 5 (222. 4)), ср. Colorbasus (*Filast.*, *Haer.* 43 (23.2)).

⁶¹⁸ Сочинение имеет заглавие Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηθίδας <...> περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας; текст, дошедший в двух рукописях (XIII и XV в.), впервые издан Mercati, 1901, 87–98; однако принявший мученичество при Диоклетиане (302 г.) Анфим не мог писать об арианах, которые становятся объектом полемики лишь после Никейского собора (325 г.), поэтому уже первые исследователи предпочитали говорить о Псевдо-Анфиме.

⁶¹⁹ Авторство Маркелла (ок. 280–374) было предложено с солидными аргументами Марселем Ришаром в 1949 г. (= Richard, 1977, [№ 33. 1–24]); новую литературу см.: Seibt, 1994, 64–66; последнее издание текста с подробным комментарием см.: Logan, 2000, 81–112.

⁶²⁰ Πάλιν οἱ ἀπὸ Σίμωνος γνωστικοὶ λεγόμενοι Μένανδρος καὶ Σατορνίνος καὶ Βασιλίδης, Μάρκος τε καὶ Κολορβασος καὶ οἱ λοιποὶ καινότερα ἀλλήλων παρεπενόησαν τε καὶ παρέδωκαν τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἡπατημένοις, ὅθεν καὶ γνωστικός ἐαυτοὺς προσηγόρευσαν· ἐξ ὧν ἔλαβον οἱ τε Ὀφίται καὶ Καϊανῆται, Σηθῖται <...> καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος τῶν αἰρετικῶν <...> ἀπὸ Νικολάου Καρποκράτος καὶ Πρόδικος καὶ Ἐπιφάνης (*De sanct. eccl.* 96 (33–40), Mercati).

в полемике с вышеназванными еретиками, но получило у него совершенно иное значение⁶²¹.

«Лжеименному гносису» Климент противопоставляет свой «церковный гносис»⁶²², а различным гностикам-еретикам противостоит у него «истинный гностик» (ὁ γνῶστικός). В отличие от еретиков, убежденных в том, что совершенное и полное знание высшего и благого Бога, которому противостоит создатель этого мира Демиург, заложено в них уже от рождения и обусловлено самой их природой, Климент считает, что знание Бога, насколько оно возможно⁶²³, достигается только долгими и непрестанными духовны-

⁶²¹ Cp. Méhat, 1980, 432: «Il a tiré des écrits hérétiques des *dogmes*, auxquels il a opposé la “gnose ecclésiastique” elle-même condensée en *dogmes*». — По словам Иерепа, «the strong emphasis on gnosis in Clement and Origen <...> explains itself as an attempt to satisfy the gnostic appetites of their contemporaries in a legitimate fashion» (Jaeger, 1961, 54), однако следующее далее утверждение («to the Oriental gnosis and its crude symbolism they oppose their own gnosis, which is largely derived from Greek philosophy»: *ibid.*) нуждается, очевидно, в поправке: И Климент, и Ориген противостояли не «восточному гносису с его диким символизмом»; в отличие от Иринея и Епифания, рассказы которых о гностиках покоятся по преимуществу на сочинениях эпигонов, пронизанных этим восточным «символизмом», александрийцы полемизировали с такими гностическими учителями, как Василид, Валентин, Гераклеон, Феодот, образование которых, как хорошо видно из дошедших до нас фрагментов их сочинений, сопоставимо с образованием Климента и Оригена (см. выше: примеч. 58 об образовании Валентина), и, например, Климент спорит с ними на равных. Никаких следов «восточного гносиса» в системах этих гностиков мы не находим.

⁶²² ἡ ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις (*Strom.* VII. 103. 6); для Климента всякий, кто оставил τὴν ἐκκλησιαστικὴν καὶ ἀληθῆ γνῶσιν приходит к ложному учению (ψευδῆ δόξαν), «а точнее, выходит за пределы знания» (μᾶλλον δὲ ἔκβασιν γνώσεως: *ibid.* VI. 146. 3); ср. также убеждение Иринея: «Истинный гносис — это учение апостолов и древнее устройство Церкви во всем мире» (γνῶσις ἀληθῆς, ἡ τῶν ἀποστόλων διδασχὴ καὶ τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα κατὰ παντὸς τοῦ κόσμου: *Adv. haer.* IV. 33. 8; греч. текст у Иоанна Дамаскина). Отстаивая «церковный гносис» как высшую степень (по)знания, он, как и гностики, отводил ἐπιστήμῃ подчиненную роль (см. выше: примеч. 28–29), считая ее лишь средством (τὰ ἐφόδια) на пути к достижению «величия (подлинного) знания» (τὸ τῆς γνώσεως <...> μέγεθος: *Strom.* VII. 83. 4); через учение человек получает не γνῶσις, а ἐπιστήμην (τὴν ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ ἀνθρωπίνων ἐντίθησιν ἢ διδασκαλία: *ibid.* I. 35. 3), и это знание истины приобретает великим трудом (τάληθες <...> πόνῳ πορισθέν: *ibid.* I. 21. 1), и «надежное (по)знание является, скорее, основанным на прочном знании доказательством тех (истин), которые переданы в соответствии с истинной философией (scil. христианским учением)» (πιστὴ δὲ ἡ γνῶσις ἥτις ἀν εἶη ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδόμενων), «гносис» же «мнимофилософов (οἰητισόφων) и еретиков» основан лишь на ложных мнениях (*ibid.* II. 48. 1); ср. также его утверждение о том, что сам-то Бог не может быть «доказан и (научно) познан» (ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὧν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός: *ibid.* IV. 156. 1). По-русски зачастую трудно передать оттенки этих терминов, см., например: «Ибо подлинное знание, которым, как мы сказали, обладает только гностик, — это прочное постижение <...> ведущее к познанию (перво)причины...» (ἡ γὰρ τῷ ὄντι ἐπιστήμη, ἣν φαμεν μόνον ἔχειν τὸν γνῶστικόν, κατάληξις ἐστὶ βεβαία <...> ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀνάγουσα: *ibid.* VI. 162. 4). Впрочем, сам Климент далеко не всегда строго разграничивает понятия ἐπιστήμη и γνῶσις (подробнее см.: Völker, 1952, 313 сл.) и часто употребляет их как синонимы.

⁶²³ Ссылаясь на Писание, он настаивает на необходимости «искать Бога и, насколько это возможно, пытаться познать его» (ζητεῖν τὸν θεὸν καὶ ὡς οἶόν τε γινώσκειν ἐπιχειρεῖν: *Strom.* II. 47. 4). Также и Иринея говорит о возможности для христианина только частичного познания Бога, и основой этого познания является Писание: «Мы не должны отвергать твердое и истинное познание о Боге» (... firmam et veram de Deo scientiam) и «даже если мы не можем найти в Писании ответов на все вопросы, то мы не будем искать другого бога (alterum Deum), кроме того, который есть» (*Adv. haer.* II. 28. 1–2). При этом для Иринея совершенно очевидно, что, — поскольку человек неизмеримо менее Бога (in infinitum minor Deo) и не может, как Бог, иметь знания обо всем (omnium experientiam et cogitationem: *ibid.* II. 25. 3), — «только некоторые вещи (относящиеся к Богу), доступны нашему познанию» (ἐνία δὲ καὶ εἰς γνῶσιν ἐλήλυθε τὴν ἡμετέραν: *ibid.* II. 28. 3), и поэтому (со ссылкой на *1 Кор* 13. 9: «мы знаем отчасти») несостоятельны, по его убеждению, утверждения таких считающих

ми усилиями⁶²⁴, но доступно оно любому, принадлежащему «вселенской Церкви», и, следовательно, *гностиком* (и в этом случае и *духовным*, и *избранным*⁶²⁵) может стать каждый⁶²⁶. Свое понимание того, чем является подлинный «церковный гносис», Климент определяет так:

Для нас *гносис* является не пустым словом, но неким божественным знанием, тем светом, возникающем в душе от соблюдения заповедей⁶²⁷, который делает ясным все, относящееся к творению, а также помогает человеку познавать самого себя и учит его постигать Бога⁶²⁸.

Таким образом, только наш *гностик*, состарившись над Писаниями, оберегая апостольскую и церковную чистоту догматов, праведно живет по евангелию, чтобы, будучи посланным Господом, находить доказательства тому, что он ищет, из закона и пророков. Ибо, я думаю, жизнь гностика ничто иное, как дела и слова, согласные с преданием Господа⁶²⁹.

себя «совершенными» (*perfecti*) гностиков, как Валентин, Птолемей, Василид или т. п., что «они исследовали глубины Бога (*altitudines Dei exquisisse*; ср.: τὰ βάθη τοῦ θεοῦ в *IKop* 2. 10) и получили полное знание о сущем (*universaliter universam cepisse eorum quae sunt agnitionem*: *ibid.* II. 28. 9).

⁶²⁴ Этот путь труден: «воистину (гностик непрестанно) сам себя создает и творит» (ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ: *Strom.* VII. 13. 3), «а *гносис*, своим величием и истиной намного превосходящий все науки, приобрести очень трудно и добывается он великим трудом» (πολὸν δὲ μάλλον ἢ μεγέθει πασῶν μαθήσεων καὶ ἀληθείᾳ διαφέρουσα γνῶσις χαλεπωτάτῃ κνήσασθαι καὶ ἐν πολλῶ κατώτῳ περιγίνεται: *ibid.* VI. 96. 4); «ибо *гносис* <...> — это некое совершенство человека как такового» (ἔστιν γὰρ <...> ἡ γνῶσις τελειώσις τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου: *ibid.* VII. 55. 1) и т. д. При этом для Климента «основой *гносиса* является вера» (πιστεύουσαι δὲ θεμέλιος γνῶσεως: *ibid.* VII. 55. 5; ср. πίστις γνωστικῆ: *ibid.* VI. 76. 4); именно от веры и страха Божия человек движется к познанию Бога (ἐκ πίστεως καὶ φόβου προκόψας εἰς γνῶσιν ἀνθρώπος...: *Ecl. proph.* 19. 1), а «вера является первым плаванием к спасению» (πρώτῃ πρὸς σωτηρία νεύσις: *Strom.* II. 31. 1); ср.: «вера, некая сила Бога, является мощью истины» (ἡ πίστις δύναμις τις τοῦ θεοῦ, ἰσχυρὸς οὖσα τῆς ἀληθείας: *ibid.* II. 48. 4). — Одним словом, гностиками не рождаются, ими становятся. По-прежнему лучшим исследованием вопроса об «истинном гностике» у Климента остается, на мой взгляд, *Völker*, 1952; см. также: *Lilla*, 1971, 142–189.

⁶²⁵ Так, по его словам, гностиком стал и ветхозаветный Иов (...γνώσεως ἐπήβολος ὁ Ἰὼβ γενόμενος), и в то время, как человек, пребывающий в незнании (ἐν ἀγνοίᾳ), подвержен греху, являясь «землей и пеплом» (*Иов* 42. 6), «тот, кто прочно стоит в знании, “уподобляясь Богу насколько это возможно” (ср.: *Plato, Theaet.* 176B), уже (стал) духовным и поэтому избранным» (ὁ δ' ἐν γνώσει καθεστῶς, ἔξομοιοῦμενος θεῷ εἰς ὅσον δύναται, ἤδη πνευματικὸς καὶ διὰ τοῦτο ἐκλεκτός: *Strom.* IV. 168. 1–2)

⁶²⁶ Для Климента *каждая* душа, «избравшая лучшую жизнь в Боге [и] праведности, меняет землю на небо» (ἡ (scil. ψυχῆ) τὸν ἀριστον ἐλομένη βίον ἐκ θεοῦ [καὶ] δικαιοσύνης γῆς οὐρανὸν ἀντάλασσεται: *Strom.* IV. 167. 4).

⁶²⁷ В другом месте Климент говорит о том, что подлинному гностик, которого он называет «наш философ» (ὁ ἡμετέρος φιλόσοφος, т. е. христианин), необходимо следующее: созерцание (θεωρία), соблюдение заповедей (ἡ τῶν ἐντολῶν ἐπιτέλεισις) и воспитание добрых мужей (ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆ, т. е. христиан, принадлежащих Церкви); «все это делает гностика истину совершенным» (ἅ δὲ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ: *Strom.* II. 46. 1).

⁶²⁸ οὐ γὰρ λόγον ψιλὸν εἶναι τὴν γνῶσιν φαμεν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην θεῖαν καὶ φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγενόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολάς ὑπακοῆς τὸ πάντα κατὰδῆλα ποιοῦν τὰ [τε] ἐν γενέσει αὐτὸν τε τὸν ἀνθρώπον ἑαυτὸν τε γινώσκειν παρασκευάζον καὶ τοῦ θεοῦ ἐπήβολον καθίστασθαι διδάσκον (*Strom.* III. 44. 3). Это учение Климента об «истинном гностике» позднее, уже применительно к «совершенному монаху», развивал Евагрий Понтик (см., например, его трактат под названием *Ὁ γνωστικὸς*). И у того, и у другого достижению знания Бога предшествуют πίστις, φόβος, ἐγκράτεια, ὑπομονή, ἐλπίς, и, наконец, γνῶσις (подробнее см.: *Guillaumont*, 1987), но в своем учении о церковном гносисе они так и остались одиночками.

⁶²⁹ ὁ γνωστικὸς ἄρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγρηθῆσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σφῶν ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, τὰς ἀποδείξεις

Итак, принимая во внимание полный разнóбой в свидетельствах ересиологов о том, какие именно еретики во II–III вв. называли себя *гностиками* (последователи Продика, наасены, карпократиане, валентиниане или другие анонимные *гностики*), а также то обстоятельство, что их современник Климент Александрийский не менее охотно пользовался этим термином, правда, обозначая им совершенного христианина, принадлежащего Церкви, можно думать, 1) что это название к концу II в. было в широком ходу; 2) что уже не только последователи определенной группы христиан (а очевидно, что это имя первоначально дали себе адепты какого-то одного течения внутри христианства), но и многие другие христиане, противопоставлявшие себя Церкви, называли себя *гностиками* и 3) что теперь это имя они применяли к себе скорее как эпитет⁶³⁰, не переставая при этом считать себя *христианами*⁶³¹.

Названия же вроде *валентиниане*, *карпократиане* или т. п. вышли, скорее всего, из-под пера оппонентов⁶³², отказывавших им в праве называться христианами⁶³³.

ὁς ἂν ἐπιζητήσῃ ἀνευρίσκειν ἀναλεμπόμενος ὑπὸ τοῦ κυρίου ἀπὸ τε νόμου καὶ προφητῶν. ὁ βίος γάρ, οἶμαι, τοῦ γνωστικοῦ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἔργα καὶ λόγοι τῆ τοῦ κυρίου ἀκόλουθοι παραδόσει (*Strom.* VII. 104. 1–2). Вместе с тем общее образование и греческую философию (τὰς μαθησεις τὰς ἐγκυκλίου καὶ τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν), которыми, по словам Климента, различные еретики неправильно пользуются, гностик использует во благо (οἷς γὰρ ἂν πανούργως χρήσονται οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις πονούμενοι, τούτοις ὁ γνωστικὸς εἰς εὐ καταχρήσεται: *ibid.* VI. 83. 1). — О том, что Климент допускал еще и некое «сокровенное» предание, доступное немногим, см. выше: примеч. 288.

⁶³⁰ Ср., например, свидетельства Ириней о последователях Валентина, которые «хотят показаться более совершенными, чем совершенные, и более знающими, чем знающие» (τελείων τελειότεροι <...> καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι: *Adv. haer.* I. 11. 5), и о Марке, представлявшего себя своим адептам как «самого знающего и самого совершенного» (γνωστικώτατος = scientissimus et perfectissimus в лат. переводе: *ibid.* I. 13. 1). Ср. также Brox, 1966, 108: «Es ist leicht denkbar, daß γνωστικοί als Name einer Einzelsekte von anderen Gruppen und Schulen entlehnt wurde, zwar nicht im Sinne eines Sektennamens, aber als Selbstcharakterisierung ihrer Lehre wie ihrer persönlichen Qualifikation».

⁶³¹ Так, например, Иустин, рассказав о симонианах, последователях Менандра и маркионитах, говорит о том, что все они «зовутся (или: называют себя) христианами» (Χριστιανοὶ καλοῦνται: *I. Apol.* 26. 4; ср. выше в примеч. 607 цитату из *Dial.* 35. 6); ср. утверждение *наасенов*: «из всех людей только мы являемся (подлинными) христианами» (ἔσμεν <...> ἐξ πάντων ἀνθρώπων ἡμεῖς Χριστιανοὶ μόνοι: Hippol., *Ref.* V. 9. 22); о том, что последователи Василида называли себя христианами (ὁποδοῦμενοι τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ) см.: Clem., *Strom.* III. 3. 4, а также сетования Епифания: «И ведь до сих пор люди называют все ереси — я имею в виду манихеев, маркионитов, гностиков и прочих — христианами, и каждая ересь, даже если она по-другому называется, принимает это (название)» (καὶ γὰρ καὶ νῦν ὁμωνύμιας οἱ ἄνθρωποι πάσας τὰς αἱρέσεις, Μανιχαίους τέ φημι καὶ Μαρκιωνιστὰς, Γνωστικούς τε καὶ ἄλλους, Χριστιανούς καλοῦσι καὶ ὅμως ἐκάστη αἵρεσις, καίπερ ἄλλως λεγομένη, καταδέχεται τοῦτο...; ср.: Pan. 30. 1. 3); о том, что христианами считали себя и карпократиане, см.: *ibid.* 27. 3. 4 (ἐπέθεντο γὰρ ἑαυτοῖς ἐπὶ κλην Χριστιανοί); о том, что *гностики* разных толков могли оставаться (по крайней мере, внешне) членами церковной общины, см. выше: примеч. 298.

⁶³² Имена на -ianός (от лат. -ianus), появившиеся в греческом довольно поздно, обозначали, как правило, группу последователей того или иного человека («les partisans d'un personnage»: Chantraine, 1933, 197; «...im Plural <...>, um eine Gruppe von Parteihängern zu bezeichnen»: Peterson, 1959, 69–70) и были не самоназваниями (как и в случае с именем χριστιανοί), а давались противниками; ср. ниже: примеч. 637.

⁶³³ Так, например, уже Тертуллиан говорит: «Ведь если они являются еретиками, то не могут быть христианами» (Si enim haeretici sunt, christiani esse non possunt: *Praesc.* 37. 2); ср. у Лактанция (ок. 310 г.): «Ведь после того, как (еретики) стали называться фригийцами, новатианами, валентинианами, маркионитами, антропианами или какими-то другими именами, они перестали быть христианами (Christiani esse desierunt); они, оставив имя Христа, облачились в имена человеческие и внешние» (*Div. inst.* 4. 30. 10) и т. д.

Когда⁶³⁴ и кем прилагательное *γνώστικός* было субстантивировано и перенесено на человека, причем преимущественно на представителей совершенно определенной ветви христианства, мы не знаем⁶³⁵. Но нужно думать, что это произошло в среде, в той или иной мере знакомой с платонизмом (к которому и восходит сам термин), и, совершенно очевидно, под влиянием языка Нового Завета. Так, уже у Павла⁶³⁶ такие понятия на *-ικός*, как, например, *ψυχικός* или *πνευματικός* (употреблявшиеся в предшествующей греческой литературе в значении «относящийся к душе» или «относящийся к духу») обозначают теперь определенный тип человека⁶³⁷.

В этом отношении, на мой взгляд, крайне важен пассаж из *1Кор* 2. 14–16, который, вероятно, и проложил дорогу последующему введению в обиход слова *гностик* в интересующем нас значении:

(14) *ψυχικός* δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ <...> καὶ οὐ δύναται γινῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. (15) ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει [τὰ] πάντα <...> (16) τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

Отсюда был уже один шаг к тому, чтобы из *пневматика*, т. е. человека, который в состоянии *познать* (*γινώσκειν*) «ум Господа», сделать *гностика* (*γνώστικός*), т. е. того, кто уже действительно *познал* Бога⁶³⁸. Если вспомнить о том, с каким пиететом относились к Павлу, например, валентиниане⁶³⁹ или

⁶³⁴ *Terminus ante quem* для возникновения термина является свидетельство Цельса (между 177 и 180 гг.; см. выше: примеч. 556), но если принимать свидетельство Иринея, что последователи Маркеллины между 154–165 гг. называли себя *гностиками* (ср. выше: примеч. 568), то возникновение этого обозначения можно отодвинуть на 20 лет. Поскольку Иринея не говорит о том, что именно последователи Маркеллины изобрели этот термин, то можно допустить, что слово к этому времени уже имело за собой какую-то историю.

⁶³⁵ Ср. Layton, 1995, 338: «The specific reason why the creator of this *hairesis* chose the name Gnostike (“Knowledge-Supplying”) is not clear».

⁶³⁶ Об использовании Павлом глагола *γινώσκω* и существительного *γῶσις* см. выше: примеч. 210.

⁶³⁷ В греческой философской культуре к этому времени прилагательные на *-ικός*, за которыми первоначально подразумевались *φίλοσοφος*, *αἰρεσις* и т. п. и которые могли быть образованы как от имени главы школы (*Πλατωνικός*, *Ἀριστοτελικός*), так и от какого-либо атрибута (*Ἀκαδημικός*, *Στωικός*) или самого содержания (претензии) философского учения (например: *Ἀπορητικοί* καὶ *Σκεπτικοί* καὶ *Ζητητικοί*: Diog. Laert. IX. 69; ср.: *σκεπτικὴ αἴρεσις* и выше в примеч. 569 *γνώστικὴ αἴρεσις*), также употребляются уже субстантивированно в значении «последователь той или иной философской школы».

⁶³⁸ Еретические гностики не оставили нам никакого подробного (как у Климента; см. выше: примеч. 622–629) описания того, в чем заключалась *содержание* их «гносиса», но, хотя не много света на это содержание проливает их сам по себе банальный вопрос: «кем мы были...» (см. выше: примеч. 72; ведь его задавали не только они, но и всякий, кто так или иначе пытался понять свое место в мире), из разрозненных свидетельств можно составить такое представление: получение (непреренно через божественное *откровение*; см. выше: примеч. 22–23) *знание* о том, как он оказался в этом мире, т. е. о том, что он является творением низшего Бога-Демииурга (см. выше: примеч. 55, 83, 90, 140, 225), но также и о том, что над этим миром есть еще «непознаваемый Отец» и его «непостижимая» Плерома (см., например, у Василида: «Благовестие — это знание о том, что находится над миром» (*εὐαγγέλιόν ἐστι <...> ἢ τῶν ὑπερκοσμίων γῶσις*): Hippol., *Ref.* VII. 27. 7; см. ниже: примеч. 995), к которому причастен, однако, не любой, а только *избранный* (см. выше: примеч. 192–194), в чью «душу вложена некая частичка Отца» (см. выше: примеч. 83), этот избранный, через уподобление тем высшим реалиям, которые ему были открыты, сам становится божеством (см. выше: примеч. 61) и обретает духовное воскресение, т. е. спасение.

⁶³⁹ Именно на основе толкования *1Кор* 2. 14–15 + *1Кор* 15. 48 (*χοικός*) строили они свою трехчастную антропологию: Iren., *Adv. haer.* I. 8. 3 (ср. выше: примеч. 76). Подробнее об отношении гностиков различных толков к Павлу см.: Pagels, 1975.

наасены, которые, по свидетельству Ипполита, называли себя *гностиками*⁶⁴⁰, то не будет неожиданным предположение, что именно это высказывание апостола послужило отправной точкой для переосмысления старого платоновского понятия и толчком к возникновению нового термина⁶⁴¹.

И в заключение обзора несколько слов о термине «гностицизм». Непрерывно полемизируя на протяжении веков с различного рода еретиками, церковные ересиологи не ввели в обиход такого обобщающего понятия, как *γνωστικισμός (по аналогии, например, с χριστιανισμός и ιουδαϊσμός⁶⁴⁴), чтобы обозначить им всю совокупность (дуалистических) христианских учений, стоящих в оппозиции к Церкви⁶⁴⁵: они довольствовались собирательным понятием «лжеименный γνώσις», противопоставляя ему «подлинный», или «церковный», гносис.

Понятие «гностицизм» возникло уже в новое время⁶⁴⁶ под пером кембриджского платониста *Генри Мора* (Henry More, 1614–1687), который в 1669 г. в своем труде «Antidote against Idolatry» объединил (в целях терминологического удобства) все те раннехристианские ереси, которые у Иринейя были представлены как ψευδώνυμος γνώσις, общим названием «(the old abhorred) Gnosticism»⁶⁴⁷.

⁶⁴⁰ Ср. выше: примеч. 580–581 и утверждение наасенов, что сказанное в *IKop* 2. 13–14 ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς (т. е. наасены) ἴσμεν μόνοι: Hippol. Ref. V. 8. 27.

⁶⁴¹ Имел ли в виду Ипполит, говоря об «этих, в высшей мере достойных удивления, гностиках, изобретателях нового грамматического искусства» (οἱ θαυμασιώτατοι γνωστικοί, ἐφευρεταὶ καινῆς τέχνης γραμματικῆς: Ref. V. 8. 1) среди прочего и их «словотворчество»?

⁶⁴² В греческом существительные на -ισμός являются производными от глаголов на -ίζεω, а глагол γνωστικίζεω не засвидетельствован (ср. ниже: примеч. 646), но само по себе наличие такого глагола еще не означает, что от него обязательно должно быть образовано соответствующее существительное; так, например, засвидетельствованный глагол πλατωνίζεω (в значении «подражать Платону, быть его последователем»: Orig., Cels. IV. 83) не привел в древности к возникновению понятия πλατωνισμός; оно появилось лишь в середине XVI в. и обозначало тогда, по словам Дёрри (как и большинство -исмов с отрицательными коннотациями), «nicht etwa wertfrei die Philosophie des Platons, sondern es meint ein unerlaubtes, unangemessenes Hinneigen zu Platon (das einem Christen nicht erlaubt ist)» (Dörrie, 1971, 288). Об *-измах* в том числе и в современном языке см. остроумную статью: Dornseiff, 1964 (впервые: 1919 г.).

⁶⁴³ Слово χριστιανισμός (в значении «христианский образ жизни и вера») мы впервые встречаем у Игнатия ρββορευ κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν (*Magn.* 10. 1), где κατὰ Χριστιανισμὸν ζῆν соответствует глаголу χριστιανίζεω, который впервые встречаем у Оригена (*Cels.* III. 80); ср: Ignat., *Rom.* 3. 3.

⁶⁴⁴ Слово Ἰουδαϊσμός появляется впервые в *2Мак* 2. 21 (конец II в. до н. э.), где речь идет также о борьбе за право «жить по иудейским законам». — Вслед за Павлом, противопоставляющим свой прежний образ жизни ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ новому (*Гал* 1. 13), это собирательное понятие использует Игнатий, призывая христиан не жить по-иудейски (Ἰουδαΐζειν) и видя причину этому в том, что «не христианство уверовало в иудаизм, а иудаизм в христианство» (...ἀλλὰ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμὸν: *Magn.* 10. 3; ср.: *Phil.* 6. 1).

⁶⁴⁵ В конечном счете, как мы видели, под понятие *гностики* у ересиологов начинают попадать уже и те еретики, которые едва ли исповедовали какой-то особый *гносис*; к концу II в. на первый план в церковной полемике выходят уже не только вопросы собственно богословия, во главу угла ставится вопрос о принадлежности к господствующей Церкви. Это на разные лады постоянно подчеркивал Ириней: чтобы спастись от тех, кто считает, что «они имеют знание (agnitio = γνώσις) добра и зла», следует «обратиться к Церкви и в ее лоне воспитываться и кормиться Писаниями господними. Ибо Церковь — это рай, насаженный на земле» (confugere autem ad Ecclesiam et eius sinu educari et dominicis Scripturis enutriri. Plantata est enim Ecclesia paradisi in hoc mundo: *Adv. haer.* V. 20. 2) и т. п.

⁶⁴⁶ Лангербек точно заметил: «Offenbar hat niemand, weder ein Christ, noch ein Christengegner, in der gesamten Antike zu irgendeiner Zeit und an irgendeinem Ort etwas von einer “gnostischen Bewegung” als einem dritten neben Judentum und Griechentum gewußt» (Langerbeck, 1967, 28, примеч. 2); ср. ниже: примеч. 674.

⁶⁴⁷ См.: Oxford English Dictionary. Vol. 6, p. 616 (2 Ed. Oxford, Clarendon Press, 1989); подробнее см.: Layton, 1995, 348–349, где приводится пространный отрывок из этого сочинения; заметим, что

В последние годы в ученом мире не раз возникал вопрос: пригоден ли вообще термин «гностицизм»⁶⁴⁸, поскольку древность не знала такого собирательного понятия?⁶⁴⁹

На мой взгляд, термин вполне пригоден и, вопреки утверждениям ряда современных исследователей о том, что он себя уже изжил⁶⁵⁰, весьма удобен,

Мор ввел в обиход и глагол *gnosticize* (*γνωστικίζω) в значении «to adopt or expound gnostic views»; уточнение о том, что слово попало к *Мору* из французского, см.: Marksches, 2012, 1–2. — Ошибочно утверждает Rudolph, 1996, 43: «Most of these *-isms*, including “Gnosticism”, have arisen since around 1750»; эту ошибку со ссылкой на Рудольфа повторяет и автор недавней работы: «Der Terminus taucht im 18. Jh. in Frankreich auf» (Lahe, 2012, 20).

⁶⁴⁸ Уже *Мосхайм* (правда, использовавший вместо термина Gnostizismus термин Gnosis) посвятил вопросам терминологии пространное примечание под названием «Von dem Worte Gnosis und Gnostikus» (Mosheim, 1746, 117–119); для него Gnosis — это учение, которое исповедовали «die irrigen Lehrer der ersten Kirche, die <...> sich selbst die Gnostiker genennet» (ibid., 117); о термине *гносис* в немецкой научной традиции см. ниже: примеч. 654.

⁶⁴⁹ О том, что термин не пригоден, поскольку «man in der Antike eine solche übergreifende Gruppenbildung nicht kannte», см.: Holzhausen, 2001, 74; ср. Rudolph, 1996, 39: «but “Gnosticism” is a modern term, without any basis in the sources». — На это можно заметить, что древность не знала и термина «платонизм», (как, впрочем, и большинство *-измов*), однако это не значит, что платонизма не было, и едва ли у нас есть основания отказываться по этой причине от термина; не знала древность и такого понятия как «либертинизм» (libertinismus, libertinage), возникшего под пером *Жана Кальвина* в середине XVI в. в его полемике с анабаптистами («Contre la secte <...> des libertins...», 1545 г.), но современные исследователи охотно применяют термин, когда говорят о практике недозволенного поведения у некоторых христиан II в.; то же можно сказать и о термине «теодицея» (théodicée), введенном в научный оборот Лейбницем в начале XVIII в., без которого едва ли кто из современных исследователей раннего христианства может обойтись, и т. д.

⁶⁵⁰ Наиболее развернуто против пригодности термина «гностицизм» высказался Майкл Вильямс: «...“gnosticism” as a typological category has increasingly proven to be *unreliable as a tool* for truly illuminating analysis and more often has begun to function as a *laborsaving device* conducive to *anachronism*, caricature, and eisegesis», предлагая взамен свое определение (по его словам, «as one useful alternative»), а именно: «biblical demiurgical traditions», и поясняя: прилагательное «демиургический» указывает на традиции (scil. тексты), в которых создание и управление миром отводятся какой-то низшей сущности, отличной от Высшего Бога; прилагательное «библейский» уточняет, что речь идет, например, не о платонизме, а только о традициях, идущих из иудейских или христианских писаний; таким образом, категория «biblical demiurgical» будет включать в себя «a large percentage of the sources that today are usually called “gnostic”, since the distinction between the creator(s) of the cosmos and the true God is normally identified as a common feature of “gnosticism”»; Вильямс убежден, что термин «biblical demiurgical» имеет преимущества перед термином «gnosticism» еще, например, и по той причине, что этот «современный конструктор (modern construct) не основан на каких-то древних самоназваниях, действительных или воображаемых», и что это новое обозначение не обременено никакими клише и глубоко укоренившимися в сознании обобщениями, которые возникают при упоминании слова «гностицизм» (Williams, 1996, 51–52); в другой работе он так определил свою позицию: «...current definitions of “Gnosticism” or “the gnostic religion” tend to be build out of *stereotypes* that often do not fit the texts that we are studying» (id., 2005, 56; везде курсив мой. — *A. X.*); ср. другое, не менее решительное высказывание: «“Gnosticism” is an outstanding example of a scholarly category that, thanks to confusion about what it is supposed to do, has lost its utility and must be either abandoned or reformed» (Brakke, 2010, 19). Не устраивает *гностицизм* и Карен Кинг, которая думает, что «the term “Gnosticism” will *most likely* be abandoned at least in its present usage», предполагая при этом, что ученые, возможно, будут продолжать им пользоваться, чтобы обозначать «более ограниченную группу материалов», «such as “Sethian Gnosticism” or “Classical Gnosticism”» (King, 2003, 219 сл.; курсив мой. — *A. X.*), забывая, видно, о том, что, например, термин «сифианский» гораздо более спорен, чем проверенный временем и прочно вошедший в научный обиход термин «гностицизм». — Со своей стороны, я не вижу никакой проблемы в том, что тот или иной термин в ходе своего бытования мог обрести нежелательными оттенками и, обремененный стереотипами, становится в чьем-то сознании даже карикатурным; так, например, термин *коммунизм* несет в себе несравнимо больше отрицательных коннотаций, стереотипов

но, конечно, при условии, если им пользоваться как научным термином, за которым стоит строгое определение. Такое определение полвека тому назад (1966 г.) было предложено на коллоквиуме по изучению гностицизма в Мессине⁶⁵¹, и «гностицизм», согласно этому определению, следует отождествлять «с определенной группой христианских дуалистических⁶⁵² учений второго века н. э.»⁶⁵³, которые содержат «целый ряд общих характеристик»⁶⁵⁴. Несколько переформулировав определение коллоквиума и оставляя в стороне детали того

и сопутствующих им клише, но от этого он не перестает быть термином и едва ли нуждается в замене его каким-то описательным (например: «отрицание всех видов частной собственности» или т. п.), а лишь в каждом конкретном случае требующим уточнения, как именно это представление претворялось в жизнь в той или иной исторической ситуации (марксизм, ленинизм, троцкизм, маоизм и т. п.). Неуверенность в необходимости смены термина выражает и Drecoll, 2013, 144; см. ниже: примеч. 662.

⁶⁵¹ Материалы коллоквиума вышли солидным томом с титульным листом на двух языках: *Le origini dello Gnosticismo* и *The Origins of Gnosticism* (курсив мой. — *A. X.*).

⁶⁵² Помня при этом, что *дуализм* христианских гностиков II в. — это не *радикальный* дуализм манихеев (*изначальное* противостояние Света и Тьмы), а дуализм *относительный* (или, скажем, *вторичный*); ср., однако, ниже в примеч. 916 свидетельство *Act. Arch.* о Василиде.

⁶⁵³ Установление хронологических границ, а именно II в. (точнее: две средних четверти этого века), вполне оправдано: возникновение и расцвет всех известных нам *гностицизирующих* (см. ниже: примеч. 663) и *гностических* систем приходится именно на это время, а отдельные, уже далеко не творческие проявления (или, скорее, даже отголоски) такой религиозности в III и IV вв. (см. выше: примеч. 309) свидетельствуют лишь о том, что расцвет этого движения, — а именно его самобытное философское, а позднее (или, может быть, параллельное, но на другом культурном уровне) мифотворчество — продолжался не долго. По словам Мартина Хенгеля, время Адриана и Антонина Пия (117–161) было «eine Zeit des theologisch-philosophischen Experimentierens<...>, in der vieles möglich war, was dann erst später als Häresie bekämpft wurde» (Hengel, 2008, 560). — Можно предположить, что к середине III в. (а может быть, поколением-двумя раньше) гностики, воспринимавшиеся в церковных общинах (не в последнюю очередь под воздействием ересиологических проповедей и сочинений) уже как «чужаки», вынуждены были оставлять эти общины и объединяться в какие-то свои «кружки» (вне Церкви) под руководством какого-нибудь признанного «учителя»; документально подтвердить этого мы не можем (см., однако, выше: примеч. 274–278), но можем думать, что организация таких «кружков» не многим отличалась от организации, скажем, сообществ герметистов или «кружков» платоников (подробно см.: Fowden, 1977; id., 1986, 186–195): все они были порождением городской культуры (см. выше: примеч. 25, 246), их учения ни в коем случае не являлись «религией большинства» (ср. «They were none of them religions of the masses, because they all taught that salvation comes through knowledge»: *ibid.*, 189), более того, все они этому большинству противостояли.

⁶⁵⁴ Английская версия документа, который был составлен еще на итальянском, французском и немецком языках, гласит: «In order to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and Gnosticism, it seems to be advisable to identify <...> “Gnosticism” <...> with a certain group of systems of the Second Century A.D.»; понятие же *gnosis* следует рассматривать в более широком значении как «knowledge of the divine mysteries reserved for élite» (*Origini*, XXVI A.). — Продолжение документа гласит: «The Gnosticism of the Second Century sects involves a coherent series of characteristics that can be summarized in the idea of a divine spark in man, deriving from the divine realm, fallen into this world of fate, birth and death and needing to be awakened by the divine counterpart of the self in order to be finally reintegrated» (*ibid.* XXVI B. I). — Заметим, что понятие *Gnosis* и как синоним понятие *гностицизм*, и как синоним понятие «гносис» в широком смысле применялось и применяется преимущественно в немецкой науке, начиная с *Мосхайма* (см. выше: примеч. 648); см., например: Jonas, 1964 (= 1934), Quispel, 1951, Leisegang, 1955, Langerbeck, 1967, Rudolph, 1977, Aland, 2009, Marksches, 2010 и т. д.); *Вильсон* отметил этот разный, который вызывает трудности у переводчиков, например, с немецкого на английский, и подчеркнул, что французские ученые уже давно сделали «полезное разделение между “la gnose” и “le gnosticisme”, при котором последнее относится specifically to the second-century Christian heresy, whereas the former is more general» (Wilson, 1974, 423–425), вспомнив при этом слова Нока из уже цитированной статьи (см. выше: примеч. 25), четко определяющие разницу между терминами: «Apart from the Christian movement (scil. гностицизм) there was a *Gnostic way of thinking*, but no *Gnostic system* of thought with its “place in sun”; a mythopoetic faculty, but no specific Gnostic myth» (Nock, 1972, 958; курсив мой. — *A. X.*).

или иного учения, эти «общие характеристики»⁶⁵⁵ можно представить следующим образом:

- *вечному и благу* Богу противостоит возникший *во времени* мир;
- этот мир создан и управляется низшими и *несовершенными* силами (ангелами или *Демургом*, который часто отождествляется с богом Ветхого Завета)⁶⁵⁶;
- эти силы, произошедшие через многоступенчатые эманации эонов и, в конечном счете, в результате *недостатка* и *падения* последнего из них, не знают подлинной природы Бога;
- человек — несовершенное создание этих сил, но в него заключена *частица (искра)* Бога⁶⁵⁷;
- чтобы освободить эту частицу из оков материи, Бог посылает *небесного* Христа, который входит в телесную оболочку *земного* Иисуса; этот Христос и открывает людям *знание* Бога⁶⁵⁸;
- знание открывается не всем, но только *избранным*, которые уже *по своей природе* предназначены к этому⁶⁵⁹;
- это знание и является залогом *спасения*⁶⁶⁰.

Придерживаясь этого набора характеристик⁶⁶¹, которые позволяют выделить внутри *гностицизма* по крайней мере две развитые системы религиозной мыс-

⁶⁵⁵Заметив при этом, что все эти претендовавшие на особое знание христианские еретики (не важно, называли ли они себя сами *гностиками* или нет) были противниками господствующей Церкви.

⁶⁵⁶К свидетельству Цельса, верно отметившего этот основополагающий принцип их учения (см. выше в примеч. 596), можно добавить множество свидетельств оригинальных гностических сочинений и церковных ересиологов (см. выше: примеч. 147, 226, 248, 301).

⁶⁵⁷См. выше: примеч. 83 и подробнее ниже: примеч. 905.

⁶⁵⁸См. выше: примеч. 105–121, 235.

⁶⁵⁹См. выше: примеч. 14, 68, 91, 129, 167–172, 180, 193, 194, 200.

⁶⁶⁰См. выше: примеч. 91–92, 96–97, 103, 123 сл.

⁶⁶¹Эти характеристики, взятые вместе, представляют, конечно, реконструкцию мифа, поскольку ни в одном из дошедших до нас гностических текстов мы не найдем его полного изложения: в одном сочинении мы увидим эксплицитно выраженными одни составные части этого мифа, в то время как другие части просто подразумеваются, в другом сочинении мы увидим иной набор мотивов. Это не должно удивлять, ведь мы имеем дело не с «учебниками», в которых нужно все тщательно и подробно объяснить, а с произведениями разных жанров, авторы которых ставили перед собой разные задачи, очевидно, предполагая, что их читатели уже имеют какое-то знание о том, о чем пойдет речь. В любом случае, мы все равно вынуждены отталкиваться от свидетельств ересиологов, у которых в руках были такие тексты, которые позволяли им не фантазировать, реконструируя миф, а излагать его так, как он есть, пусть даже со своими резкими замечаниями и, видимо, как и во всякой полемической литературе, «передергиваниями». — Кристоф Маркшиес предлагает похожий набор «мотивов» («ein bestimmtes Ensemble von Ideen oder Motiven»: Marksches, 2010, 25–26), который должен быть неотъемлемой составляющей того, что он называет «Gnosis» (см. выше: примеч. 654), выделяя при этом три стадии развития этого религиозного явления: «ранние формы *гносиса*», куда у него попадают Симон, Менандр, Саторнил, Василид, Карпократ, Керинф, гностики-Барбело, офиты и сифиане (ibid., 68–85); «большие системы *гносиса*», которые у него представлены Маркионом (хотя автор сам говорит, что к истории *гносиса* этот еретик «gehört nur sehr indirekt»: 86–87; о Маркионе ср. ниже: примеч. 827), Валентином и гностиками-Барбело (ibid. 85–101); и «манихейство» (ibid. 101–107). — В группу «ранних» попадают Саторнил, Василид и Карпократ (заметим, современники Валентина), которых я предпочитаю называть *гностицизирующими* (см. ниже: примеч. 663); манихейство я не отношу к собственно *гностицизму* (хотя по всем перечисленным характеристикам оно туда попадает) прежде всего по той причине, что Мани поставил себе цель и успешно ее осуществил, а именно создал свою Церковь с прочной иерархической структурой, зафиксировал свое учение канонам, развил бурную и весьма успешную миссионерскую деятельность (см.: Хосроев, 2007, 246–249; заметим, что все эти задачи ранее выполнил Маркион), такой цели не ставил себе ни один из известных нам гностических учителей; более того,

ли (хотя они так и не смогли приобрести завершённую каноническую форму), а именно: (мифологизирующее) *валентинианство* и *мифологический гностицизм*, я не вижу необходимости вводить какой-то другой термин, который, на мой взгляд, нисколько не будет способствовать уяснению внутреннего содержания этого многопланового религиозного явления⁶⁶²; при необходимости же вносить уточнения можно прибавлять к нему (как это делается и с любым другим термином) определения, например: (анонимный) *мифологический гностицизм*, если речь идет о том, что основное содержание выражено мифологическими образами (например, *АнИн*, *ЕвЕг*), *философизирующий гностицизм*, если содержание передано языком философии (например, *ТрехТр*, *ТрВоскр*) или т. п.⁶⁶³

Еще один вопрос, никогда не сходявший с повестки дня на протяжении всего времени изучения гностицизма, это вопрос о его происхождении⁶⁶⁴. Здесь

такая фиксация всего и вся в манихействе противоречила духу свободного творчества, который мы видим у гностиков II в. (см. выше: примеч. 217–222); см. также ниже: примеч. 674.

⁶⁶² Так, например, термин *гностицизм* не устраивает Карен Кинг потому, что ученые XX в., вслед за церковными полемистами II–III вв., «have tended to evaluate Gnosticism negatively», делая из него ересь; «Gnosticism has been described as *theologically inferior* and *ethically flawed*; as an artificial and *syncretic parasite*; as *individualistic*, *nihilistic* and *escapist religion* incapable of forming any kind of true moral community»; автор завершает это рассуждение словами: «Scholars are only gradually coming to realize the *inadequacy of older models and methods*, and beginning to *formulate new approaches*» (King, 2003, 52; курсив мой. — А. Х.); отталкиваясь от ее слов, Ханеграф утверждает: «“Gnosticism” is an artificial polemical construct that has always consisted in the imagination rather than in historical reality» (Hanegraaf, 2005, 235). — Но ведь все эти претензии являются не проблемой термина как такового, а проблемой того, кто и как им пользуется: с конфессиональной точки зрения *гностицизм* неизбежно будет оцениваться как *theologically inferior* по сравнению с церковным христианством, но применяемый *безоценочно*, т. е. без использования таких категорий, как «лучше» — «хуже», «креативное» — «паразитическое» или т. п., поэтому «новые подходы» к проблеме должны приводить не к изобретению новых терминов (ср. выше: примеч. 650), а лишь к строгому применению термина старого; одним словом, термин гностицизм пригоден, если не привносить в него какие-либо отрицательные коннотации и не противопоставлять со знаком минус эту разновидность христианства некоему «чистому» христианству (см. выше: примеч. 5). — Другой исследователь проблемы, разобрав различные подходы к определению границ этого явления, пришел к более осторожному заключению, с которым можно согласиться: «From now on, no one should use the term “Gnosticism” without explicitly reflecting on *how* and *for what purpose* he or she employs it» (Marjanen, 2005, 53; курсив мой. — А. Х.).

⁶⁶³ Не вижу ничего неудобного и в том, что тот или иной персонаж (или сочинение) будет иметь при себе определение *гностицизирующий*: он не *гностик*, но его учение содержит ряд мотивов, которые в полном наборе затем появятся в гностических системах; ср. платоник и *платонизирующий* (как, например, автор(ы) «Халдейских оракулов», герметических текстов или т. п.; см. выше: примеч. 25). — От того, какое из свидетельств о Василиде мы предпочтем, будет зависеть и определение, *гностик* или *гностицизирующий*, которое к нему следует применить: приняв за основу свидетельство Иринейя (см. ниже: примеч. 928 сл.), мы можем назвать его одним из самых ярких представителей *гностицизма*, но если бы мы этих свидетельств не имели, а располагали бы только данными, почерпнутыми у Климентя (см. ниже: примеч. 1009 сл.), то *гностицизирующий* было бы наиболее подходящим для него обозначением.

⁶⁶⁴ Но для этого, повторяю, надо четко установить, какое же именно религиозно-историческое явление и в каких хронологических рамках мы будем обозначать этим термином. — Трудно согласиться с определением, которое находится в Предисловии к трудам Йельского конгресса по гностицизму и которое только размывает границы этого хронологически вполне определенного явления, нисколько не проясняя его сути: «...most major branches of Gnosticism <...>: Jewish-Christian Gnosticism <...> Mandaicism, Manichaeism, magic, Hermetism, alchemy, Kabbalah, psychoanalysis» (*Rediscovery I*, X). — Продолжая традицию такого широкого понимания явления (вполне следуя за Гансом Ионасом) Карен Кинг в одной из статей говорит, что «даже если бы мы согласились сузить границы (to limit) дискуссии о том, что такое гностицизм, проблема все равно не была бы решена; под этим to limit она понимает: «...the Mediterranean region approximately during the first c. B. C. E. to fifth c. C. E.» (King, 2005, 104–105 и примеч. 12), подразумевая, что «гностицизм» как явление процветал, по крайней мере,

можно только присоединиться к тем ученым, которые убеждены в том, что проблема происхождения гностицизма (т. е. группы христианских ересей II в.) одна из самых трудных для историка религий и до сих пор не решенная⁶⁶⁵.

По-прежнему не прекращаются споры о том, возник ли гностицизм (или «гносис») за пределами⁶⁶⁶ (и даже до возникновения) христианства⁶⁶⁷, или он

на протяжении шести веков. Рудольф, противопоставляя «так называемый христианский гносис» («diese sog. "christliche Gnosis"»), scil. гностицизм) подлинному гносису, который является «eine von Haus aus nichtchristliche Religion, die sich auch außerhalb des Christentums wiederfinden läßt, wie man etwa in Corpus Hermeticum oder in Quellen des Plutarch sieht», определяет этот последний «als eine relativ selbständige Religion kosmopolitischen (ökumenischen) Anspruchs», которая в качестве «мировой религии» («als "Weltreligion"») просуществовала тысячу лет (однажды даже как государственная религия! (scil. манихейство. — А. Х.))» (Rudolph, 1996, 61; курсив мой. — А. Х.).

⁶⁶⁵ Роберт М. Вильсон так описал попытки исследователей предыдущих лет найти некий единый источник происхождения этого явления: «At one stage (прежде всего в XIX в. и в первой половине XX в.) it was not uncommon for scholars to do just that, to find the earliest recorded occurrence of some term or idea in Egypt or Babylonia or Persia, in Orphism or in Platonism, and on that basis to lodge a claim to have discovered the ultimate origin of Gnosticism. The fatal flaw in this approach is that it pays no attention to the possibility of transmutation, does not ask whether the terms or concepts are already to be described as "gnostic" at such earlier stages» (Wilson, 1994, 544). — Ничего, увы, не добавляют (а скорее затемняют суть дела) к нашему представлению о происхождении гностицизма такие общие фразы о природе гностицизма в работах отечественных исследователей, как, например: «Гностицизм <...> — идейное течение поздней античности, сложившееся под влиянием месопотамской и персидской мифологии и элементов ветхозаветного иудаизма. Ответвлением этого учения был христианский гносис, пользовавшийся большой популярностью в Египте, Сирии и Малой Азии и оформившийся в особую церковь» (Миллер, 2001, 219, примеч. 3); или: «Гностические учения являются продуктом синкретического по своим основным свойствам религиозного движения, широко использующего материал более древних традиций: прежде всего иудейской, греческой (классической и эллинистической) и иранской <...> Очевидна связь гностицизма с христианством...» (Пономарев, 2006, 628–629); см. также: Хосроев, 2008.

⁶⁶⁶ Роберт Грант выводил «the impetus toward Gnostic way of thinking» из социально политических событий в Иудее: потрясения, которые предшествовали падению Иерусалима, и само его падение в 70 г.; после этой катастрофы религиозный настрой иудеев претерпел коренное изменение, вызванное крахом апокалиптических надежд на лучшее будущее («the failure of Jewish apocalyptic hopes»), которым общество жило в предшествующие два столетия, и этот «крах привел к возникновению новых форм религиозного выражения», где «anticosmic aspect» (см. выше: примеч. 246) возник из веры в то, что Бог отвернулся от людей тогда, когда его помощь и заступничество были необходимы; палестинские иудеи, а точнее «Palestinian enthusiasts for apocalyptic», были затронуты этим напрямую, но и эллинизированные иудеи диаспоры остро пережили разочарование (Grant, 1966, 27–38; ср. «Des idées nouvelles sont entrées dans la pensée juive et l'ont déformée»: id., 1967, 153–154); Пирсон, повторяя точку зрения Гранта, говорит о том, что гностицизм, — возникший в кругу еврейских интеллектуалов (Jewish intellectuals), разувверившихся в традиционных ценностях и переживших глубокое чувство «краха истории» (the failure of history), — был «революционно настроен по отношению к иудаизму и иудейским традициям»; когда гностицизм находился еще на ранней стадии развития, распространение христианства (the expansion of Christianity) привело к тому, что «христианские теологумены» проникли в гностицизм, а «гностические теологумены» проникли в христианство (Pearson, 1990d, 133–134), т. е. речь идет о возникновении гностицизма в недрах современного раннему христианству иудаизма и независимо от христианства (ср., однако, след. примеч.). — На предположение Гранта возникает, однако, вопрос, почему же тогда, еще до разрушения Храма, многие иудеи стали оставлять старую веру и принимать новую? Очевидно, что помимо внешних потрясений что-то (см. выше: примеч. 27, 245, 246) заставляло их отказаться от вековой веры отцов, а точнее кардинально ее переосмыслить, и это «что-то» возникло в обществе не ex abrupto, а подспудно готовилось.

⁶⁶⁷ Уже в конце XIX в. Фридлиндер пытался доказать иудейское (дохристианское) происхождение гностицизма, считая, что он возник в кругах эллинизированных иудеев Александрии, которые по-своему толковали иудейский Закон (а точнее, отрицали его буквальное понимание), и что, в конечном счете, «die Grundlehren des Gnosticismus dem jüdischen Alexandrinismus entnommen sind...» (Friedländer, 1898, 122). В последние годы ряд ученых вернулся к этому тезису и высказался в его поддержку; так, например, Пирсон, который в критическом разборе работы Фридлиндера, хотя

был плоть от плоти раннего христианства. Я склоняюсь к тому (даже: убежден), что происхождение этого явления нужно искать только в христианстве⁶⁶⁸, хотя отдельные мотивы, которые позднее займут свое место в гностических системах II в. уже как составная и неотъемлемая их часть, могут всплывать то тут, то там в сочинениях (в том числе и новозаветных), предшествовавших «гностицизму».

Говорить же о дохристианском происхождении гностицизма⁶⁶⁹ у нас нет никаких оснований хотя бы потому, что до нас не дошло ни одного гностического сочинения, о котором можно было бы с уверенностью сказать как

и оспаривает многие выводы автора, приходит к заключению: «Friedländer's main contention, that a pre-Christian Jewish Gnosticism existed in Alexandria, has been seen to be rather plausible», добавляя к этому: «The evidence continues to mount (какие свидетельства? — А. X) that Gnosticism is not, in its origins, a Christian heresy, but that it is, in fact, a Jewish heresy», замечая при этом, что Квиспел (Quispel, 1954) был среди первых современных ученых, кто принял эту точку зрения (Pearson, 1990b, 26). — Ганс-Мартин Шенке, выделив около двух десятков источников в особую группу, которые, по его убеждению, принадлежали «классическому гностицизму», или, по его классификации, *сифианству* (см. ниже: примеч. 1172, 1180, 1182), был уверен в том, что «originally and essentially Gnostic Sethianism, or Sethian Gnosis, is non-Christian and even pre-Christian <...> This in my opinion is incontestable» (Schenke, 1981, 607); в другой статье он несколько иначе сформулировал свою мысль: «Regarding the date of its origin, all indications point to a time not long before the origin Christianity; perhaps the two were even simultaneous, though independent of one another» (id., 1983, 79); в этой вере Шенке нашел многочисленных сторонников. — Но в чем с Шенке можно безоговорочно согласиться, так это в том, «that the origin of gnosis is obscure» (ibid.).

⁶⁶⁸ Да ведь и не ради развлечения разные *гностики* и *гностицизирующие* называли себя христианами (см. выше: примеч. 631) и были членами церковных общин (см. выше: примеч. 298), и, если бы они не представляли для Церкви опасности, разве обличали бы их церковные ересиологи? ... Ведь не приходило им в голову столь же страстно обличать, например, герметистов. — На христианском происхождении гностицизма настаивал и Мартин Хенгель; так, в одной из последних статей он высказал идею о том, что после падения Храма «философско-образованные иудеи», усомнившиеся в правоте своего Бога, примкнули к еще не устоявшимся христианским общинам и принесли туда свое критическое отношение к религии предков («Wäre es nicht denkbar, daß nach 70 philosophisch gebildete Juden am Gott der Väter verzweifeln, sich den christlichen Gemeinden anschlossen und ihre Kritik am Schöpfungsbericht und der alttestamentlichen Heilgeschichte in diese jungen und durchaus noch nicht in ihrer Lehre völlig konsolidierten Gemeinde einbrachten...?») (Hengel, 2008, 591–592); ср. точку зрения Гранта выше в примеч. 666.

⁶⁶⁹ Тон долгое время задавал подход немецкой религиозно-исторической школы, основную идею которой о происхождении гностицизма так выразил Вильгельм Буссе(т): «Gnosticism (Gnosis в немецком оригинале; ср. выше: примеч. 654) is first of all a pre-Christian movement which has its roots in itself. It is therefore to be understood in the first place in its own terms and not as an offshoot or by-product of the Christian religion» (Bousset, 1970, 245). Ныне, например, ван ден Брук, исходя из того, что «the Gnostic movement did not arise as a Christian heresy», но христианству предшествовало, говорит о том, что «гностическое сочинение только тогда может быть названо христианским, если в нем Иисус, или Христос, выступает как Спаситель (as the decisive Saviour), который наделяет спасительным знанием гностического верующего» (Broek, 2006, 414a); это утверждение едва ли можно признать основательным, хотя бы по той причине, что гностические, как и любые христианские, сочинения далеко не всегда содержат весь миф целиком (авторы, рассчитывая на разные аудитории, преследовали разные цели и могли подробно остановиться на одной части мифа, оставляя другую для следующего сочинения или т. п.); так, например, в сочинении *БлЕвг*, которое ван ден Брук считает не христианским, а «иудейским» (см. ниже: примеч. 1185), Иисус действительно не появляется, но только потому, что автор подробно излагал устройство высшего мира и просто не дошел до той части мифа (а может быть, он считал, что его аудитория еще не готова к восприятию этой части мифа), где Спаситель должен был появиться на земле гностикам; но свое поучение он завершает словами, которые говорят о том, что он еще не все рассказал: «Итак, все, что я сказал тебе, сказал так, чтобы ты смог принять это до тех пор, пока не явится тебе тот (scil. Христос), кто не нуждается в учении, и все это он расскажет тебе в радости и чистом знании (σοουν = γυβωσις)» (90. 5–11 (*ННС* III. 3)); см. выше: примеч. 434 и ниже: примеч. 1194, 1195 о «нехристианских» гностических сочинениях.

о «дохристианском», и это не раз подчеркивали более осторожные в своих выводах исследователи⁶⁷⁰. Нет также никаких оснований называть гностицизм *религией*, как это часто делается особенно в последние годы⁶⁷¹: чтобы стать самостоятельной религией у гностицизма, — который, конечно, нельзя назвать полноводной рекой, как можем мы назвать христианство в целом, а лишь разрозненными течениями и течениями внутри христианства⁶⁷², хотя и объединенные неким «новым ментальным фокусом»⁶⁷³, — не было ни возможностей, ни собственного желания⁶⁷⁴...

⁶⁷⁰ «...Schwierigkeit, daß bisher keine vorchristlichen gnostischen Texte bekannt geworden sind» (Schotroff, 1969, 66); «We still have no clearly gnostic document which in its present form can be unequivocally dated to the New Testament period or earlier, and therefore cannot say much with any confidence about the earlier stages of the development (scil. гностицизма)» (Wilson, 1994, 545); *Петреман* утверждает не менее решительно: «Aucune preuve décisive de l'origine non chrétienne du gnosticisme n'a été trouvée jusque'ici, ni dans le Nouveau Testament ni dans les écrits de Nag Hammadi ni ailleurs» (Pétrément, 1984, 23); также и Барбара Аланд на вопрос, где возник *гносис*, отвечает: «meines Erachtens auf dem Boden des Christentums und als christliche Häresie» (Aland, 2009, 247); Ср. также заключение автора, не раз обращавшегося к проблеме «дохристианского гностицизма»: «Scholars who have assumed the pre-Christian origin of Gnosticism have failed to present a plausible scenario of its beginnings» (Yamauchi, 1997, 86; ср.: id. 1983). — Отстаивая дохристианское происхождение гностицизма Пирсон говорит: «Although it is true that we do not have any *primary* textual evidence for Gnosticism earlier than the second century, it need not to be concluded that Gnosticism could not have existed as early as the first century» (Pearson, 1990e, 166, примеч. 5), высказывание, которое едва ли можно рассматривать как научный аргумент в пользу дохристианского происхождения гностицизма.

⁶⁷¹ См. название книги Ионаса: «The Gnostic Religion» или подзаголовок книги Рудольфа: «Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion». Пирсон также убежден в том, что о «гностицизме» можно говорить как о самостоятельной *религии* наряду с иудаизмом и христианством («It is legitimate to talk about "Gnosticism" as "a religion" analogous to "Judaism" or "Christianity"»); Pearson, 2004, 213; в другой его работе в главе «Gnosis and Gnosticism: Problems of Definition» (id., 2007, 8–12), вопреки ее названию, мы не найдем никакого «определения» тому, что именно скрывается за этим термином, но включив в понятие «древний гностицизм» (ancient gnosticism) и герметические тексты, и манихеев, и мандеев, автор также выходит далеко за пределы II в. (ср. выше: примеч. 664). — Еще большую путаницу вносит другое определение; так, Джордж В. Макрей, называя гностицизм (имея в виду тексты из Наг Хаммади), манихейство, мандеизм и герметизм «гностической религией» (Gnostic religion), говорит далее о гностицизме «in the narrow sense», в который он включает «those individuals and groups of the second to the fourth centuries who were opposed by the Christian heresiological tradition <...> This area of Gnosticism is far from homogenous, however, for it includes both Christian and non-Christian Gnostics and their work», куда он относит и «pagan Gnosis of Egypt, Hermetism» (MacRae, 1987, 219); Хельмут Кёстер также использует термины Gnosticism и gnostic religion как синонимы (Koester, 1987, 1, 382 сл.).

⁶⁷² При этом в двух вышеупомянутых системах (валентинианство и мифологический гностицизм) присутствует весь набор характеристик (см. выше: примеч. 655–661), в остальных лишь часть (см. выше: примеч. 663), при этом знаменатель и у них, и у церковных христиан был общим (см. выше: примеч. 13).

⁶⁷³ См.: «a new mental focus» (Tröger, 1981a, 87), что уже раньше Бёлиг назвал «ein neues gedankliches Zentrum» (Böhlig, 1967, 708); также и ван ден Брук говорит о «Gnostic religiosity in the Roman world», не отрицая, что речь идет «об особом религиозном складе ума» (a distinct religious mentality), но склонен называть гностицизм «the Gnostic religion» (Broek, 2006, 415; ср. выше: примеч. 671); о «гностиической религиозности» см. также: Хосроев, 1991, 46–47; id., 2007, 245, примеч. 980.

⁶⁷⁴ Келли отказывался называть гностицизм даже «движением», не говоря уже «религией»: «To speak of Gnosticism as a *movement* is misleading, for that term suggests a concrete *organisation* or *church*. There were <...> plenty of Gnostic teachers, each with his coterie of adherents, but there was no single Gnostic Church» (Celly, 1980, 26; курсив мой. — *A. X.*); ср.: «Only one *religious movement*, however, could claim the ability to answer every question with one single message: Gnosticism» (Koester, 1987, 1, 382; курсив мой. — *A. X.*); ср. выше: примеч. 646 и 661 о манихействе.

Глава 3

ИСТОЧНИКИ

ПРЕДТЕЧИ И ПОПУТЧИКИ ГНОСТИЧЕСКИХ ЕРЕСЕЙ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВАМ ЕРЕСИОЛОГОВ

Вплоть до XX в. основным источником для изучения *гностических* и *гностицизирующих* ересей первых веков были свидетельства церковных ересиологов, которые приводили данные о времени, месте и обстоятельствах жизни того или иного ересиарха, пересказывали с разной степенью подробности его учение, а иногда приводили (подчас пространные) цитаты из его, или его учеников, сочинений. Современный исследователь, вынужденный в своих попытках реконструкции общей картины бытования и развития этих учений опираться (за неимением других) на эти свидетельства, должен всегда принимать во внимание следующие немаловажные обстоятельства⁶⁷⁵.

С одной стороны, в своем стремлении выводить одну ересь из другой, восстанавливая таким образом своего рода генеалогическое древо, показывая, что все ереси происходят из одного корня⁶⁷⁶, ересиологи существенно

⁶⁷⁵ При этом всегда следует иметь в виду, что из обширной полемической литературы сохранилось далеко не все. Так, например, Тертуллиан говорит о том, что для написания своего трактата «Против валентиниан» он пользовался трудами Иустина (очевидно, утерянной «Синтагмой»; см. ниже: с. 343 (Иустин)), Мильтиада, Прокула и Иринея (*Adv. Val.* 5. 1), однако, исключая Иринея, ни одно из этих полемических сочинений до нас не дошло. Та же судьба постигла и труд Иустина «Против Маркиона» (Πρὸς Μαρκίωνα; возможно, одна из книг, входившая в «Синтагму»; ср. *Iren., Adv. haer.* IV. 6. 2; *Eus., H. E.* IV. 18. 9; *Phot., Bibl.* 125), цитируемое Иринеем. Утерян и труд Агриппы Кастора против Василида (κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος), бывший еще в распоряжении Евсевия (*Eus., H. E.* IV. 7. 6; ср.: *Hier. Vir. ill.* 21), и пространный труд Гегесиппа (ок. 180 г.), современника Иринея, под названием Ὑπομνήματα (*Eus., H. E.* IV. 8. 2; ср.: *Hier., Vir. ill.* 22). Выразительно свидетельство Евсевия о множестве сочинений «древних и церковных мужей» (πολαίων καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀνδρῶν), которые были у него под руками, и в их числе сочинения Гераклита, Максима, Кандида, Апиона, Секста, Аравиана, о которых сегодня нам ничего не известно; в ряде случаев, однако, сам Евсевий уже не мог установить ни время написания того или иного сочинения, ни время, описываемых там событий, потому что имя автора отсутствовало в имевшейся у него рукописи (ὅτι μὴ τὴν προσηγορίαν ἐπάγεται τῶν συγγραφεύων: *H. E.* V. 27). — Подробнее об утерянной ересиологической литературе см.: Bardenhewer, 2007 (= 1913), I. 384–398.

⁶⁷⁶ Так, например, Гегесипп, свидетельство которого сохранил Евсевий, считал, что Церковь была изначально свободна от ересей (ἡ ἐκκλησία παρθένος), но еще в апостольские времена первым

затемнили для нас суть дела⁶⁷⁷. Их попытки уместить все многообразие раннехристианских ересей в линейную схему зависимости одного еретика от другого (и, как следствие, неперемное присутствие в религиозной системе мнимого ученика многих богословских постулатов мнимого учителя)⁶⁷⁸ едва ли теперь можно признать имеющими под собой прочное основание уже хотя бы потому, что в христианство, будь то церковное или гностическое, приходили люди, которые до своего обращения могли принадлежать к разным течениям внутри иудаизма и на его периферии⁶⁷⁹, не говоря уже об обращенных язычниках; все они имели свое представление о Боге⁶⁸⁰, говорили на разных языках

еретиком стал некто Фебуфис (Θεβουφίς: это имя другие источники не упоминают) из-за того, что не был выбран епископом (впоследствии расхожее ересиологическое клише), за ним последовали «Симон и симониане, Клеобий и клеобиане (см. выше: примеч. 300), Досифей и досифеане <...> а от них последователи Менандра, Маркиона, Карпократы, Валентина, Василиды, Саторнилы <...> которые разделили единство Церкви» (Σίμων, ὅθεν Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθεῖοι... ἄλλο τοῦτον Μενανδριανιστὰ καὶ Μαρκιανιστὰ καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ Σατορνιλιανοὶ <...> οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἑνωσιν τῆς ἐκκλησίας: *H. E.* IV. 22. 5); эту же идею развивал и современник Гегесиппа Ириней: «...все, кто когда-нибудь искажал истину и хулил проповедь Церкви, — ученики и последователи (*discipuli et successores*) самаритянина Симона Мага» (*Adv. haer.* I. 27. 4); в другом месте Ириней предпосылает «каталог еретиков» такое сопровождение: поскольку есть разные способы опровергать всех еретиков (*omnes haereticos*), «то я счел необходимым рассказать прежде об их источнике и корне (*fontem et radicem eorum*), чтобы ты, узнав их высочайшую глубину (*sublimissimum ipsorum Bythum* = Βυθός — Ириней иронически напоминает о том, что этим термином в системе валентиниан обозначался верховный Бог: *ibid.* I. 1. 1), постиг и дерево, от которого произошли такие плоды» (*ibid.* I. 22. 2).

⁶⁷⁷ Оценивая состояние источников по изучению гностицизма до открытия текстов из Наг Хаммади, Филорамо справедливо подчеркнул весьма важное обстоятельство: «It is a strange fate to be able to speak only through the mouth of one's opponents. And yet it is a widespread fate common to minorities, dissidents and fringe groups, whether religious or political, whose writings have been scattered or destroyed by their conquerors and whose image is thus filtered through, or distorted by, the eye of the opposition» (Filoramo, 1991, 2). — О том, что на зачастую пристрастное изложение ересиологами учений гностиков существенное влияние могли оказывать «риторические клише», на примере Иринея см.: Perkins, 1976; о знании Иринеем приемов эллинистической риторики с многочисленными примерами см.: Grant, 1949, 49 сл. («...in rhetoric as in Christianity [Iraanaeus] was an apt and intelligent pupil»: 51); ср.: Schoedel, 1959.

⁶⁷⁸ Впрочем, например, Ириней, сам себе противореча, утверждает, что различные гностические учителя «расходятся друг с другом и в учении, и в предании» (...et doctrina, et traditione), потому что «стараясь каждый день изобрести что-то новое, такое, чего никто и никогда (ранее) не выдумывал» (...novum aliquid adinvenire <...> quod nunquam quisquam excogitavit); отсутствие какой бы то ни было системы в их мысли не позволяет, говорит он далее, дать четкое описание их учения (*Adv. haer.* I. 21. 5). Вспомним здесь и слова Цельса о том, что современные ему христиане, став многочисленными, «разделяются и раскалываются на секты (σχίζονται), и каждый из них хочет иметь свою собственную школу (στάσεις ἰδίας)» (Orig., *Cels.* III. 10); эта страсть к новизне приводит к тому, что между различными христианскими учениями остается мало общего, кроме разве названия «христиане», да и его они зачастую стыдятся (αἰσχύνονται: *ibid.*, III. 12).

⁶⁷⁹ Например, самаритяне. — О многообразии иудейских сект, существовавших во времена Иисуса, см.: Simon, 1960; ср. выше в примеч. 666, 667 гипотезу о происхождении гностицизма из недр иудаизма.

⁶⁸⁰ Вот, например, какое представление о римских христианах середины II в. можно получить из сочинений Иустина: были среди них такие, кто стали христианами еще в детстве (ἐκ παιδῶν), другие обратились недавно (*Iapol.* 15. 6–7), а в язычестве были почитателями Диониса, Аполлона или Асклепия, участвовали в мистериях (μυστήρια) Персефоны и Афродиты (*ibid.* 25), некоторые занимались магией (μαγικαῖς τέχναις: *ibid.* 14. 2); были среди них как образованные (φιλόσοφοι и φιλόλογοι), так и совершенно необразованные (παντελῶς ἰδιῶται) (*Iapol.* 10. 8); были те, кто занимался

и, следовательно, мыслили в разных категориях, были разбросаны по разным странам, принадлежали к различным социальным группам и имели различное образование⁶⁸¹, были разных возрастов, полов, темпераментов, амбиций и т. п.⁶⁸² Более того, та или иная ересь могла претерпевать существенные изменения в ходе своего развития и во времени, и в пространстве, а этого обстоятельства свидетельства ересиологов, как правило, не учитывают⁶⁸³. Все эти особенности и приводили к той удивительной пестроте богословских (а под-

делами и торговлей (*1Apol.* 16. 4), были те, кто владел рабами (*οικέται: 2Apol.* 12. 4), были ремесленники (*χειροτέχνηα*); христианами были люди разных национальностей (*πάν γένος ἀνθρώπων: 1Apol.* 15. 6) и т. д., к этому следует добавить и многочисленных обращенных из иудаизма. Подробнее см.: Lampe, 2003, 100–103. — А вот как примерно поколение спустя (очевидно, карикатурно, вполне в стиле Лукиана, и более упрощенно, чем Иустин) изобразил их посторонний наблюдатель Цельс, которому, впрочем, никак нельзя отказать в основательном знании современного ему христианства (ср. выше: примеч. 554): этих безымянных людей — множество (*πολλοί <...> ἀνόνομοι*); одни находятся в храмах, другие вне храмов, а третьи (просто) бродят, побираясь (*ἀγέειραντες*), вокруг городов и военных лагерей и ведут себя так, как будто они предсказатели (*δῆθεν ὡς θεσπίζοντες*); каждый из них готов утверждать: «Я есмь бог, или я сын бога, или я божественный дух. Вот я гряду (*εἰγὼ ὁ θεὸς εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἦκα δέ*). Мир гибнет, и вы, о люди, погибаете из-за нечестия. Но я желаю (вас) спасти. И увидите меня вскоре грядущего с небесной силой»; эти проповедники, по словам Цельса, грозят карами тем, кто их не послушался, тем же, кто послушался, обещают вечную жизнь; к этому «добавляют они неведомые, безумные и совершенно неясные (высказывания: *ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα*), значение которых ни один разумный человек не смог бы объяснить, ибо темны они и пусты, но побуждают человека глупого или всякого шарлатана (*ἀνοήτω δὲ ἢ γοῆτι πάντι*) толковать сказанное (*τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι*) так, как ему заблагорассудится» (Orig., *Cels.* VII. 9); см. также: Chadwick, 1980, 402–403, примеч. 6.

⁶⁸¹ Ориген, полемизируя с Цельсом, хорошо понимал, что христианство с самого начала было далеко не однородным: «Как только христианство (*χριστιανισμός*) показалось людям чем-то достойным (*σεμνὸν τι*) — не только людям низших классов, как думает Цельс, но и многим из греческих образованных людей (*οὐ μόνοις <...> τοῖς ἀνδραποδαδεστέροις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ' Ἑλληνιστῶν φιλολόγων*) — неизбежно появились разные в нем течения (*αἰρέσεις*), причем вовсе не из-за любви к спорам, но из-за того, что многие из этих образованных людей пытались постичь суть христианства (*ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδαῖεν συνίεναι τὰ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας*)» (*Cels.* III. 12).

⁶⁸² Все эти перечисленные обстоятельства позволяют утверждать, что к истине гораздо ближе был (оказавшийся позднее в глазах Церкви *еретиком*) Ориген, а не *церковный* борец с ересями Ириней, который с воодушевлением рисовал такую идеальную картину (правда, не христианства вообще, а лишь) Церкви (*Ecclesia*), не находя в ней места никакому разномыслию: по его словам, Церковь, «приняв от апостолов и их учеников веру в единого всемогущего Бога Отца...» (*ab apostolis et discipulis eorum accepit eam fidem quae est in unum Deum Patrem omnipotentem...*), хотя и будучи рассеянной по всему миру, повсюду «верит одинаково» (*similiter credit*); и не по-разному верят (поместные) церкви (*ecclesiae*), основанные, например, в Германии, у иберийцев, у кельтов, на Востоке, в Египте, в Ливии, посередине мира... (*in Germania..., in Hiberis..., in Celtis..., in Oriente..., in Aegypto..., in Libya..., in medio mundi: Adv. haer.* I. 10. 1–2).

⁶⁸³ Так, например, Ириней, хотя и утверждает, что у последователей Валентина не было единодушия в их богословских построениях, и приводит различные их мнения по одному и тому же вопросу, излагая учение других еретиков, говорит то о самом основателе ереси, то тут же о его последователях, не делая между ними никакого различия: Симон (*Simon <...> Simoniani: Adv. haer.* I. 23. 3–4); Менандр и его ученики (*Menander <...> eius discipuli: ibid.* I. 23. 5); Сатурнил и его последователи (*Saturinus <...> qui sunt ab eo: ibid.* I. 24. 2); Василид и те (кто с ним) (*Basilides <...> hi: ibid.* I. 24. 3 и 5); ср. свидетельство о Карпократе, который у Ириней всегда выступает вместе с учениками (*Carprocrates autem et qui ab eo: ibid.* I. 25. 1). — Между тем, как давно (еще до введения в научный оборот текстов из Наг Хаммади) уже было отмечено исследователями, ересиологи, давая описание той или иной гностической школы, исходили прежде всего из того, что она должна быть обличена как еретическая, и из этого желания произошел тот основной дефект ересиологической литературы,

час и этических) воззрений, которую мы находим в еще неустоявшемся христианстве интересующего нас периода и которую теперь подтверждают (хотя зачастую не совпадая с той классификацией, которую предложили ересиологи) подлинные гностические тексты. Именно поэтому едва ли имеет смысл искать единый источник (или источники) происхождения того религиозного явления, возникшего и распространившегося во II в., которое мы условно называем *гностицизм*.

С другой стороны, в поле зрения церковных ересиологов, совершенно очевидно, попадали не только те учения, которые имели множество последователей, но и такие, которые к этому времени или находились уже на грани полного исчезновения⁶⁸⁴, или изначально не играли в христианском пространстве никакой серьезной роли⁶⁸⁵; борцы с ересями направляли свою полемику и на тех, и на других как на представляющих серьезную угрозу для Церкви. При этом они смотрели на своих оппонентов свысока, не видя в них себе равных, и даже не допускали мысли, что у кого-то мог быть иной взгляд на те же проблемы, которые волновали и их; в осознании своего превосходства и в полемическом запале очерняя своих противников и приписывая им самые невероятные пороки, ересиологи и здесь изрядно исказили подлинную картину происходившего.

Наконец, для своей полемики с повсеместно распространенными ересями, которые, разумеется, сами себя таковыми не считали, ересиологи пользовались, конечно, далеко не всеми оригинальными сочинениями своих противников (если те вообще что-то писали), имевшими в то время хождение, а лишь теми, которые попадали к ним в руки⁶⁸⁶, принимая при этом каждое новое сочинение,

который Герман Лангербек определил как «die Verwischung aller Konturen der einzelnen Persönlichkeiten und ihrer Lehren» (Langerbeck, 1967, 27; впервые : 1951 г.).

⁶⁸⁴ Ересиологи продолжают рассматривать как крайне опасные и требующие разоблачения даже те ереси, которые к их времени уже давно были маргинальными; так, например, в одном ряду у них стоят *симониане*, которых на рубеже II—III вв. оставались лишь единицы (см. у Оригена о том, что в мире теперь не более тридцати *симониан*, да и то лишь в Палестине: *Cels.* I. 59; ср. о не более тридцати оставшихся последователей Досифея: *ibid.* VI. 11; о незначительном числе *офитов*: *ibid.* VI. 24; см. ниже: примеч. 699 о малой кучке последователей Менандра), и *валентиниане*, которые, действительно, распространились на всю тогдашнюю ойкумену; к этому следует добавить, что многие маргинальные течения внутри христианства по причине отсутствия информации или могли остаться вообще за пределами знания ересиологов, или случайно выплыть у одного из них с тем, чтобы больше никогда не упоминаться у других; см., например, свидетельство Ипполита о некоем Иустине-гностике (*Ref. V.* 24. 2 сл.) или о Моноиме-арабе (*ibid.* VIII. 12. 1 сл.).

⁶⁸⁵ Так, например, учение Кердона, о котором первым, причем очень кратко, сообщает Иринея (*Adv. haer.* I. 27. 1), едва ли имело широкую известность, поскольку все последующие ересиологи не добавляют к этому свидетельству никаких подробностей, всегда называя его, вслед за Иринеем, *Κέρδωντις* или *Cerdon quidam*, т. е. «какой-то Кердон»; см. ниже: Кердон. — По справедливому замечанию Лангербека, стремясь подчеркнуть только «Widersprüche und Absurditäten» этих учений, ересиологи не делали никакого различия между сектами по степени их важности и значимости («Qualitätsunterschiede werden nicht gemacht, ja nicht einmal Quantitätsunterschiede...»: Langerbeck, 1967, 27–28).

⁶⁸⁶ О том, что Иринея пользовался как сочинениями валентиниан, так и устными беседами с ними, и только после того, как «понял их взгляды», приступил к их опровержению, см.: *Adv. haer.* I. Praef. 2, а также выше: примеч. 188; о его источниках для опровержения ереси мифологического гностицизма см. выше: примеч. 574. Завершая свой труд, Иринея подчеркивает, что, излагая учения различных еретиков, он пользовался как их собственными сочинениями (...doctrina, quam in suis conscriptis reliquerunt), так и «общими рассуждениями» (universibus ostensionibus: *Adv. haer.* V. Praef. 1; ср. след.

богословские постулаты которого расходились с известными им из других сочинений, за продукт творчества новой гностической ереси⁶⁸⁷; кроме того, из своих источников они цитировали лишь то, что считали для своей полемики важным, опуская то, что считали второстепенным⁶⁸⁸. Нередко им приходилось

примеч.). — Епифанию же, который в своем рассказе о Птолемее опирался в основном на Иринея и Ипполита, повсчастливилось получить подлинный текст одного из сочинений Птолемея (см. выше: примеч. 237 сл.). Этот ересиолог, свидетельствам которого, правда, далеко не всегда можно верить, если они не подкреплены другими источниками, утверждает, что сам столкнулся с ересью *гностиков-фибионитов* (αὐτὴ γὰρ τῇ αἰρέσει καὶ αὐτὸς περιέτυχον), в хитросплетениях которой его наставляли женщины, стремившиеся скорее совратить его по причине его молодости, чем научить (*Ραν.* 26. 17. 4), но Епифанию все-таки удалось прочитать их книги (μετὰ τὸ ἀναγνῶναι <...> τὰς βιβλούς αὐτῶν); ср. также его не внушающий большого доверия рассказ о сифианах, с которыми он «столкнулся, скорее всего, в земле египетской» (τάχα δὲ οἴμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρα; при этом он уточняет, что не помнит точно страны (οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μνησάμαι), но помнит, что многое узнал об их учении из непосредственного общения с еретиками (αὐτοψία περὶ ταύτης ἔγνωμεν), а другое почерпнул из сочинений об этой (ереси) (ἐκ συγγραμμάτων περὶ αὐτῆς ἐμάθομεν: *ibid.* 39. 1. 2).

⁶⁸⁷ Это обстоятельство не раз *expressis verbis* подчеркивал Фредерик Виссе, убежденный в том, что эти расхождения обусловлены не принадлежностью их авторов к разным гностическим (или гностицизирующим) направлениям (по его терминологии, сектам), а тем, что прежде всего мы имеем дело с индивидуальным «литературным» творчеством: «The orthodox heresiologists did not understand this. They assumed that the gnostic books contained the teachings of different sects. Since no two writings agreed in their teachings they pictured the gnostics as hopelessly divided among themselves <...> Because gnostic texts were produced as heterodox literature in a syncretistic situation conducive to speculative thought, they were part of literary rather than a sectarian phenomenon» (Wisse, 1986, 188); ср.: «This is the same impression as is left on the modern reader of the Nag Hammadi texts» (*idem*, 1983, 140). — Барбара Аланд, отталкиваясь от трактата «Парафраз Сима» (о нем см. ниже: примеч. 1114, 1115, 1189), в котором каждый следующий эпизод парафразирует предыдущий с добавлением к нему чего-то нового, но во всех обыгрывается одна и та же тема, подчеркивает эту особенность гностической литературной продукции: во всех известных нам передачах гностического мифа (например, *АнИн*, *ПрМир*, *ИнАрх* и т. д.), который меняется от сочинения к сочинению, именно парафразирующий принцип («dieser paraphrasierende Grundzug») лежит в основе изложения, и этот принцип позволяет толковать одну и ту же тему, каждый раз по-новому и с привлечением других источников («...mit Hilfe jeweils anderen Materials — auch Homer kann dazu dienen»: Aland, 1978a, 86–87). — Таким образом, Иринея в *Adv. haer.* I. 29–31, не называя оппонентов по именам, как он неизменно это делал выше при описании других ересей, говорит лишь о «множестве гностиков» (*multitudo gnosticorum*), из которых одни (*quidam enim eorum*), говорят одно (I. 29. 1), другие (*alii autem rursus*) другое (I. 30. 1), а третьи (*alii autem rursus*) третье (I. 31. 1), и если бы Иринея хотел выделить каждого из них в отдельную ересь, то, наверное, «придумал» бы им названия. Скорее всего, приводя в этих главах различные учения гностиков, он пересказывал всего-навсего три различных гностических сочинения, которые попали в его руки, когда он уже закончил свой каталог еретиков и подвел итог всему вышесказанному словами: «невозможно назвать число тех, кто тем или иным образом отпал от истины» («non est numerum dicere eorum qui secundum alterum et alterum modum exciderunt a veritate»: *Adv. haer.* I. 28. 2). Последующие ересиологи восприняли эти три пересказа как три различные ереси и дали им названия по именам главных действующих лиц этих сочинений (I. 29: барбелиты; I. 30: сифиане, или офиты; I. 31: каиниты).

⁶⁸⁸ Так, например, Иринея добросовестно пересказывая текст, родственной тому, который засвидетельствовал *АнИн* (см. выше: примеч. 572), опускает из своего рассказа пространный пассаж (прекрасный образец христианского апофатического богословия), содержащий выразительное описание природы верховного Бога (*АнИн* 2. 26 сл. (*ННС* II. 1); 22. 17 сл. (*BG* 2); перевод этого отрывка см. в приложении 1 к главе I); подробнее: Greer, 1980, 170, где автор так высказывается по поводу другого пассажа, опущенного Иринеем: «Irenaeus has simply selected from the *Apocryphon* the theological section that suits his interest and lays the groundwork for his polemic»). Также и Ипполит часто утверждает, что для опровержения того или иного учения он довольствовался лишь частью доступного ему материала; так, например, изложив учение сифиан, он заключает: «Точка зрения сифиан (ἡ τῶν Σηθιανῶν

довольствоваться (устными) сведениями, полученными из вторых или третьих рук⁶⁸⁹. Именно поэтому нам очень часто не удастся примирить источники между собой⁶⁹⁰, и в конечном счете мы или оказываемся перед проблемой выбора, какому из свидетельств отдать предпочтение, или пытаемся из нескольких не согласных друг с другом источников восстановить некое единое целое (весьма опасное занятие).

И все же церковные ересиологи, бывшие зачастую современниками и даже участниками богословских споров, остаются и поныне важнейшим источником для изучения гностических (или к ним тяготеющих) ересей первых веков новой эры; именно от их свидетельств, в которых приводится и имя того или иного ересиарха, и время его жизни, и место его проповеди, и изложение его учения, исследователи по-прежнему вынуждены отталкиваться при попытке датировать или отнести к какому-то конкретному гностическому учению то или иное подлинное (но всегда анонимное) гностическое сочинение⁶⁹¹. Одним

γνώμη), как мне кажется, была достаточно полно (ικανῶς) изложена, если же кто-нибудь пожелает узнать все их учение (ὅλην τὴν κατ' αὐτοὺς πραγματείαν), пусть обратится к книге, называемой «Парафраз Сифа» (Παράφρασις Σήθ)᾽: ведь найдет он в ней все их ἀπόρητα» (Ref. V. 22. 1); подробнее с многочисленными примерами см.: Frickel, 1968, 48, примеч. 3; о строгом методе работы Ипполита с источниками см.: ibid. 30–87. — Также и Плотин, приведя лишь часть своих возражений гностикам, говорит своим ученикам: «А другие (стороны их учения) оставляю вам, читающим (их книги), исследовать и рассматривать со всех сторон» (τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καλεῖται ἀναγνώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ: Enn. II. 9. 14 (36–37)).

⁶⁸⁹ См., например, рассказ Епифания о ереси адамиан (Ἰ Αδαμιανοί; ср. выше в примеч. 577 ссылку на Феодорита), только у него засвидетельствованной: «они назвали себя по имени Адама, я утверждаю это, потому что слышал от многих людей (τοῦτο δὲ ἀπὸ ἀκοῆς ἀνδρῶν πολλῶν ἀκροῦτες φασίεν); ибо не нашел я (этого) ни в сочинениях (ἐν συγγράμμασιν) (Епифаний, очевидно, имеет в виду не сочинения самих «адамиан», а ересиологическую о них литературу), ни сам не сталкивался с кем-нибудь из них <...> так вот, поскольку многие о ней говорили (πολλῶν οὖν εἰρηκότων), рассудил и я, что мне следует ее упомянуть» (Pan. 52. 1. 6–7). Ср. его же свидетельство о месте рождения Валентина: большинство писателей не знают, где он родился, «но до меня дошел слух (εἰς ἡμᾶς <...> φήμη τις ἐλήλυθε)», что «он, как говорили некоторые (ἔφασαν <...> τινες), родился в (деревушке) Фребоните...» (ibid. 31. 2. 2–3) и т. п.

⁶⁹⁰ По этой причине свидетельства ересиологов об одном и том же персонаже могут существенно отличаться друг от друга. Так, например, содержание учения Василида дошло до нас в трех совершенно различных вариантах: у Иринея (Adv. haer. I. 24. 3–7), Климента (например: Strom. IV. 81. 1 сл.) и Ипполита (Ref. VII. 20–27); см. ниже: примеч. 916 сл.; ср. также о симонианах: примеч. 693 сл., о Керинфе: примеч. 755 сл., о Карпократе: примеч. 834 сл.

⁶⁹¹ Поэтому едва ли прав Биргер Пирсон (следуя в этом, очевидно, за Куртом Рудольфом, который в основу своего исследования проблем гностицизма положил «vor allem koptischen Originalwerke <...> weniger die häresiologische Berichte»: Rudolph, 1977, 8), когда при исследовании вопроса о началах гностицизма не принимает в расчет свидетельства церковных авторов по той причине, что в нашем распоряжении теперь находится большое количество подлинных гностических сочинений («...I shall restrict our discussion to primary Gnostic sources, and thus omit from consideration here the patristic testimonies»: Pearson, 1990a, 125–126). О том, что при исследовании гностических верований основным источником должны служить «les documents gnostiques eux-mêmes» (заметки, крайне еще малочисленные в то время, когда писал этот автор, и к тому же поздние), а церковная традиция как вызывающая подозрение по причине ее предвзятости должна стоять на втором месте («en seconde ligne»), высказывался уже Эжен Фай, замечая при этом, что ни в коем случае не следует обвинять «Иринея, Ипполита или даже Тертуллиана» в сознательном искажении фактов, поскольку они были не «историками», а прежде всего «полемистами» и по этой причине для своей полемики «ils choisirent, parmi les idées gnostiques, les plus vulnérables <...> les plus étranges ou les plus odieuses», оставляя в стороне все то, что свидетельствовало о родстве этих верований с церковным христианством (Faue,

словом, свидетельства церковных авторов создают нам тот каркас и точку отсчета, без которых лишённые хронологической и авторской привязки гностические тексты, в большом количестве имеющиеся ныне в нашем распоряжении, едва ли можно было бы надёжно поместить в исторический и религиозный контекст.

А теперь, все время оглядываясь на сказанное, посмотрим на некоторых примерах, как выглядело раннее *еретическое* христианство в изображении церковных ересиологов и насколько наше сегодняшнее знание об этом явлении, основанное прежде всего на свидетельствах множества подлинных гностических сочинений, соответствуют их изображению. Так как имеющийся в нашем распоряжении материал едва ли обозрим, то мы вынуждены остановиться лишь на *некоторых* учениях, предшествовавших (но, совершенно очевидно, в той или иной мере способствовавших) возникновению развитых гностических систем Василида, Валентина и анонимных *гностиков*: учения Симона, Менандра, Николая, Керинфа, Кердона, Карпократа, Саторнилы, хотя и не получившие во II–III вв. столь широкого распространения и признания, какого удостоились религиозно-философские системы Василида, Валентина⁶⁹² и их последователей, помогут нам лучше понять религиозный контекст и духовную атмосферу, в которой как одно из проявлений многообразия раннего христианства выплыл на поверхность религиозной жизни *гностицизм*, на время ставший (хотя, вследствие разрозненности и отсутствия какой бы то ни было организации у тех, кто был носителем такого образа мыслей, так и не создавший некоей единой системы) весьма влиятельным в христианском мире.

1925, 25–26). — Подчеркнув, что при исследовании валентинианства в нашем распоряжении находятся две различные группы источников, а именно свидетельства ересиологов и подлинные сочинения, Мишель Дежарден справедливо подчеркивает то обстоятельство (против тех исследователей, которые отдают предпочтение оригинальным гностическим сочинениям и принижают значение свидетельств ересиологов), что атрибуция того или иного сочинения из Наг Хаммади валентинианству опирается в первую очередь на свидетельства ересиологов («The Nag Hammadi works are designated Valentinian on the strength of the patristic accounts») (Desjardins, 1990, 8), которые, хотя, вероятно, и проводили со своими источниками «редакторскую работу» («...second and third century authors were not as concerned as we are today with verbatim reporting»), сохранили для нас целый ряд бесценных цитат из работ своих оппонентов (ibid. 10).

⁶⁹² Отрывки из сочинений Валентина и Василида, которые сохранил нам Климент, свидетельствуют о том, что их богословско-этическая мысль, стояла вровень с мыслью самих Климента и Оригена, причем им предшествуя. Для комментированного издания этих фрагментов см.: Marksches, 1992, 11–290 (Валентин); Löhr, 1996, 43–254 (Василид). — Едва ли имеет смысл в этой работе отдельно и подробно говорить об учении Валентина и его последователей по следующим причинам: с одной стороны, в кратком обзоре я не могу критически разобрать (пусть даже важнейшие) источники по этому вопросу и все аспекты самого учения; с другой стороны, о валентинианах как основном объекте полемики церковных ересиологов с *гностицизмом* чаще, чем о других гностиках, говорится в этой книге (хотя эти упоминания и рассеяны по тексту, читатель, пользуясь Указателем, без труда сможет их найти и составить довольно полное представление о *валентинианстве*); наконец, этой теме посвящено несметное количество ученых трудов, из которых важнейшими можно назвать следующие: Sagnard, 1947 (работа, хотя и написанная до введения в научный оборот подлинных валентинианских сочинений из Наг Хаммади, остается самым полным систематическим изложением ересиологического материала); см. также: Marksches, 1992; Dunderberg, 2005; Thomassen, 2006. О Василиде же пойдет речь подробнее (см. ниже: примеч. 896, 916 сл.), чтобы постараться внести некоторую ясность в свидетельства о нем ересиологов, которые существенно расходятся друг с другом.

СИМОН И МЕНАНДР (середина I—II вв.)

Список еретиков у Иринея открывается Симоном (Σίμων) из Самарии⁶⁹³, жившим еще во времена апостолов⁶⁹⁴. Именно за ним, которого, начиная с Иринея, безоговорочно отождествляли с Симоном Магом из «Деяний апостолов»⁶⁹⁵ и который, «практикуя магию», утверждал, что «он является неким великим», в то время как народ называл его «Великой силой Бога»⁶⁹⁶, прочно укрепились слава родоначальника всех ересей⁶⁹⁷.

⁶⁹³ Ср., однако, выше в примеч. 676 особняком стоящее свидетельство о некоем родоначальнике всех ересей Фебуфисе. В некоторых источниках предшественником Симона названа еще одна загадочная личность, а именно самаритянин Досифей (...primus Dositheus, secundus Simon fuit: Ps.-Clem., *Rec.* I. 54. 3), который, якобы, сам был учеником Иоанна Крестителя; после смерти Иоанна он собрал тридцать учеников (*ibid.* II. 8. 1), одним из которых был Симон. Очевидно, что мы имеем дело с поздней легендой. Так, Иустин и Иринея ни разу не упоминают Досифея, а Гегесипп, приводя список первых еретиков, помещает Досифея после Симона, ни слова не говоря об их преемстве (см. выше: примеч. 676; ср. также свидетельство Феодорита, который, рассказав о симонианах, продолжает: «из этого горчайшего корня выросли <...> досифиане»: *Haer. fab.* I. 1 (345B)). Первое подробное свидетельство об учении Досифея находим у Псевдо-Тертуллиана, однако автор связывает его не с христианством, а с иудаизмом, говоря в начале своего сочинения: «Обойду молчанием еретиков иудаизма (Iudaismi haereticos); я имею в виду самаритянина Досифея, который первым осмелился отвергать пророков, якобы потому что они не говорили через Святого Духа» (*Adv. omn. haer.* I (213. 4–6); далее бегло упоминаются саддукеи, фарисеи и иродиане). Среди самаритянских ересей, предшествовавших Христу, называет досифеан и Епифаний (*Pan.* 13. 1. 1), а Ориген, напротив, упоминает некоего Досифея, который «после времен Иисуса (μετὰ τοῦς Ἰησοῦ δὲ χρόνους) захотел убедить самаритян, что именно он является Мессией, о котором пророчествовал Моисей» (*Cels.* I. 57); ср.: Orig., *Comm. Joh.* XIII. 27 (162), где говорится о том, что от Досифея пошли Δοσιθεῖνοι; перу же самого Досифея приписывали книги (βιβλούς τοῦ Δοσιθέου) и о нем рассказывали мифы. — Собрание древних свидетельств о Досифее см.: Hilgenfeldt, 1884, 155–161. — Вспомним, что авторство одного из текстов из Наг Хаммади приписано некоему Досифею (Δοσιθεῖος: *СтелСиф* 118. 10–11 (NHC VII. 5); см. ниже: примеч. 1118, 1119); ср. также ниже: примеч. 726 сл. о сочинении Ἀπόφασις μεγάλη, автором которого был назван Симон. — Климент, не строивший никакой стемы преемства еретиков, появившихся, по его словам, лишь после апостольских времен (валентиниане, маркиониты, василидиане, ператики (Περατικοί), каиниты, офиты: *Strom.* VII. 108), не называет ни Симона, ни Менандра в этом ряду.

⁶⁹⁴ По свидетельству Иустина, Симон был выходцем из самарийского селения Гитта и жил во времена Клавдия ((41–54 гг.) Σίμονα μὲν τινα Σαμαρέα τὸν ἀπὸ κόμης λεγομένης Γιττῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος...: Iust., *I Apol.* 26. 1; ср. Hippol., *Ref.* VI. 7. 1: Σίμωνος τοῦ Γειττηνοῦ, κόμης τῆς Σαμαρείας). — Simon enim Samarites <...> sub Claudio Caesare (Iren., *Adv. haer.* I. 23. 1); по словам Феодорита, при императоре Клавдии Симон пришел в Рим из Самарии (...Κλαυδίου Καίσαρος βασιλεύοντος: *Haer. fab.* I. 1 (344B)). Ср.: ересь Симона — это первая (христианская) ересь после времени Христа (...πρώτη αἵρεσις ἀπὸ Χριστοῦ: Eriph., *Pan.* 21. 1. 1).

⁶⁹⁵ Magus ille de quo <...> Lucas ait (*Adv. haer.* I. 23. 1); ср.: Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* I (213. 13–15); ὃν ἐν ταῖς Πράξεσιν οἱ ἀπόστολοι ἤλεγξαν (Hippol., *Ref.* VI. 7. 1); Eriph., *Pan.* 21. 1. 1; Filastr., *Haer.* 29. 1.

⁶⁹⁶ μαγεύων <...> λέγων εἶναι τινα ἐαυτὸν μέγαν <...> ἢ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ καλουμένη μεγάλη (*Деян* 8. 9–10); здесь Симон, хотя прямо и не названный самаритянином, связан также с Самарией: первая встреча апостолов с ним и его посрамление Петром происходит в одном из самарийских городов (*ibid.* 8. 5), в котором он «изумлял народ» (ἐξίστάνων τὸ ἔθνος) своими «волхованиями» и который одни исследователи отождествляют с Себастой, другие с Сихемом (подробнее: Haenchen, 1971, 301–302). — О том, что рассказанная далее (*Деян* 8. 13) история об обращении Симона в христианскую веру (ὁ δὲ Σίμων <...> ἐπίστευσεν, καὶ βαπτισθεῖς...) полностью вымышленна, см. с хорошими аргументами: Haenchen, 1973 («Daß ein solcher Simon nie in Vesuchung gekommen wäre, in die christliche Gemeinde einzutreten, versteht sich von selbst»: 275).

⁶⁹⁷ Simon <...> ex quo universae haereses substituerunt (*Adv. haer.* I. 23. 2; ср. *ibid.* III. Praef.: a Simone, patre omnium haereticorum); ср. primus omnium (haereticorum) (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* I

Последователем этого Симона в Самарии, по свидетельству Иринейя, был некий Менандр (Μένανδρος)⁶⁹⁸; определить время его жизни точнее, чем вторая половина I в., мы не можем, но знаем, что во времена Иустина в Риме были еще немногочисленные его последователи⁶⁹⁹.

Ни Симон, ни Менандр не излагали своей веры письменно⁷⁰⁰, и у нас нет свидетельств того, что учения самих этих самаритянских «еретиков» были хоть в какой-то мере затронуты христианством⁷⁰¹. И тот, и другой, по словам ересиологов, верили в то, что они сами являются некими божественными

(213. 13)). Иустин не говорит о нем, как о родоначальнике христианских ересей, нигде прямо не связывает его с Симоном Магом из *Деян* 8. 9 сл., нигде не говорит о противостоянии ему апостола Петра (знал ли вообще Иустин *Деян*?). — В апокрифических «Деяниях Петра» (ок. 180–190 гг.) находим пространный рассказ о споре Петра с Симоном уже в Риме, куда он бежал из Самарии, посрамленный Петром (ср.: *Деян* 8. 20–23); здесь Симон был окончательно развенчан (*Act. Petr.* 23 сл.). В «Псевдо-Климентинах» (ок. середины III в.) встречаем уже целый ряд новых легендарных биографических подробностей: Симон родился в самарийском селении Гитта (см. выше: примеч. 694), отцом его был Антоний, а матерью Рахиль, он учился в Александрии, был любимым учеником Иоанна Крестителя и т. д. (*Нот.* II. 22 сл.). — Эти два текста наглядно свидетельствуют о том, что загадочная личность Симона, хотя и несущая в себе сугубо отрицательные коннотации, долгое время (как и личность Иуды) будоражила умы верующих, добавлявших к рассказу о его жизни все новые и новые детали.

⁶⁹⁸ ...Μένανδρον δέ τινα, καὶ αὐτὸν Σαμαρεὰ τὸν ἀπὸ κόμης Καλπαρεταίας, γενόμενον μαθητὴν τοῦ Σίμωνος (*Апол.* 26. 3; ср. название деревни Хофраџ у Феодорита: *Haer. fab.* I. 2 (345C)); huius (Симона) successor fuit Menander (Iren., *Adv. haer.* I. 23. 5); об учении этой не менее загадочной личности, чем Симон, Иринейя располагал весьма скудными сведениями, которые, возможно, восходят к утерянному сочинению Иустина под названием Σύνταγμα (ср.: *Апол.* 26. 8). Климент Александрийский нигде Менандру не упоминает. — Все последующие ересиологи зависят от Иринейя: post hunc Menander <exitit> discipulus ipsius (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* I (214. 1–2); Eriph., *Pan.* 22. 1. 1). Ипполит вскользь упоминает Менандра только по имени (*Ref.* VII. 28. 1). — Иустин говорит о том, что Менандр с успехом проповедовал еще и в Антиохии (ἐν Ἀντιοχείᾳ γενόμενον...: *Апол.* 26. 3).

⁶⁹⁹ καὶ νῦν εἰς τινες ἀλ' ἐκείνου τοῦτο ὁμολογοῦντες (*Апол.* 26. 4); спустя полвека Тертуллиан замечает, что из последователей Менандра в его время осталось лишь незначительное число (paucissimi: *De anima* 50); позднее и Епифаний утверждает, что к середине IV в. эта ересь почти полностью исчезла (*Pan.* 22. 2. 1). — Все эти свидетельства говорят, скорее, в пользу того, что едва ли кто из этих авторов лично сталкивался с учением «последователей Менандра», если такие вообще существовали; ересиологи были просто уверены, что если существовал «еретик» Менандр, то непременно должна была быть и одноименная ересь.

⁷⁰⁰ О приписываемом этому (?) Симону трактате Ἀπόφασις μεγάλῃ см. ниже: примеч. 726 сл.; о том, что Менандр составлял какие-то свои сочинения, не говорит никто из ересиологов.

⁷⁰¹ Связь Симона с христианством в свидетельствах ересиологов покоится на его безоговорочном отождествлении с Симоном Магом из *Деян* 8. 9 сл. (см. выше: примеч. 696); ср.: «Wichtig ist, daß Simon keine Beziehung zum Christentum erkennen lässt» (Foerster, 1969, 41); Байшлаг также показывает, что Симон Маг, упоминаемый в *Деян* 8, не имел к христианству отношения и не был еще никаким гностиком, а, скорее, тем, кого называли θεῖος ἀνὴρ, и как «ein „Wohltäter der Menschheit“» имел титул «маг», хотя не обязательно при этом практиковал магию (Beyschlag, 1974, 122); ср.: Bieler, 1935, 84–85, где, среди прочих приводится и пример с Аполлонием Тианским, который также был назван «магом», но в значении, синонимичном θεῖος, отчего и удостоился почетного титула (ein Ehrenname) μάγος; см. также название статьи Курта Рудольфа (Rudolph, 1977a). Принадлежность же Менандра к какой-либо разновидности христианства не отмечает ни один из церковных полемистов. — В чем ересиологи единодушны, так это в том, что оба были «магами»; симониане «практикуют магию, кто как может, и пользуются экзорцизмами и заклинаниями и всякими другими подобными штуками» (exorcismis et incantationibus utuntur <...> alia perierga)» (Iren., *Adv. haer.* I. 23. 4); ср. утверждение Менандра, что через магию можно «победить самих ангелов, которые создали мир» (ipsos qui mundum fecerunt vincat angelos: *ibid.* I. 23. 5); ср.: Tert. *Res. carn.* 5. 2 о том, что, согласно Менандру человеческое «тельце» (corpusculum) было злом и что оно было создано ангелами (angelorum fuisset operatio); ср. ниже в примеч. 839 о карпократианах.

сущностями, посланными в этот мир для спасения человечества⁷⁰², и эта сторона их богословия, в корне отличная от богословия христианских гностиков II в.⁷⁰³, никогда не претендовавших на большее, чем быть только истинными учителями христианства, заставляет с очень большим подозрением относиться к утверждению ересиологов о том, что именно из учения этих двух и вышли все последующие христианские гностические ереси. Так или иначе, учение Симона в пересказе Иринейя выглядит так⁷⁰⁴:

Симон, представлявшийся не простым смертным, а некоей высшей божественной силой, за что и был многими почитаем как бог⁷⁰⁵, был тем, кто среди

⁷⁰² Об этой претензии Симона см.: *Деян* 8. 9–10. — Менандр, «говоря то же, что и сам Симон» (*eadem dicens quae Simon ipse...*: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 1 (214. 3 сл.)), утверждал, что «первая сила (*prima virtus = sublimissima virtus* или т. п. у симониан; см. ниже: примеч. 705) остается для всех непознаваемой (*incognitam*), а самого себя считал Спасителем, посланным невидимыми (силами) для спасения людей (*salvatorem pro salute hominum*)»; только через крещение в него его последователи могут получить воскресение (*resurrectionem enim per id quod est in eum baptismum accipere eius discipulos*: *Adv. haer.* I. 23. 5); «о себе же говорил (*scil.* Менандр), что он является силой Бога, посланной свыше, <...> для спасения» (*ἑαυτὸν δὲ ἔλεγε ἄνωθεν δύναμιν θεοῦ καταπετέμεσθαι <...> εἰς σωτηρίαν*: *Ephr.*, *Pan.* 22. 1. 1–2); «себя называл Спасителем» (*Σωτήρα ἑαυτὸν προσηγόρευσε*: *Theod.*, *Haer. fab.* I. 2 (345C)).

⁷⁰³ См., например, Foerster, 1967, 192: «Kein anderer Gnostiker — bis auf Mani — hat den Anspruch, selbst Gott zu sein, keiner spielt im gnostischen Erlösungs-drama selbst eine Rolle als nur Simon und Menander».

⁷⁰⁴ Первое краткое изложение учения Симона появляется у Иустина (*Iapol.* 26. 3–4), но он не упоминает собственно «симониан», хотя и говорит о том, что «почти все самаритяне и даже кое-кто из других народов, почитали Симона как первого бога»; можно думать, что более подробно учение было описано в ныне утерянной «Синтагме» Иустина, на которую он сам ссылается ниже в той же главе (*ibid.* 26. 8). Вполне возможно, что именно это описание, добавив к нему некоторые подробности, Ириней и положил в основу своего рассказа (*Adv. haer.* I. 23. 1–4); подробнее см.: Beuschlag, 1974, 17; Епифаний следует за Иринеем, добавляя несколько новых деталей (*Pan.* 21); ср. ниже свидетельство Ипполита.

⁷⁰⁵ Почитатели говорили о нем: «Он — Сила Бога, которую называют великой» (*hic ista virtus dei quae vocatur magna <...> hic igitur a multis quasi deus glorificatus est*: *Iren.*, *Adv. haer.* I. 23. 1); по словам Епифания, Симон сам «говорил о себе, что является великой Силой Бога, сошедшей свыше» (*ἔλεγε δὲ ἑαυτὸν εἶναι τὴν μεγάλην δύναμιν τοῦ θεοῦ καὶ ἄνωθεν καταβεβηκέναι*: *Pan.* 21. 1. 3; ср. *Theod.*, *Haer. fab.* I. 1 (344C): *ἑαυτὸν δὲ τὴν ἄκρην ὀνόμασε δύναμιν*). — Иустин утверждает, что, придя в Рим при Клавдии, Симон настолько поразил (*εἰς τοσοῦτο καταπλήξατο*) священный Сенат и Римский народ, что его признали богом (*ὡς θεὸς νομισθῆναι*) и в знак почитания поставили ему, как и другим языческим богам, в Риме на острове Тибра статую (*ἀνδριάντι <...> τιμηθῆναι*, *Iapol.* 56. 2) с надписью на латинском языке (*ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκῆν*), гласящей *ΣΙΜΩΝΙ ΔΕΩ ΣΑΓΚΤΩ* (*I. Simoni deo sancto*), т. е. «Симону, святому богу» (*ibid.* 26. 2). Это свидетельство следует, очевидно, признать курьезом, поскольку Иустин ошибочно принял (по всей вероятности, им самим увиденную *in situ*) статую, посвященную языческому божеству Семону Санку (*Semo Sancus*), за якобы посвященную «Симону святому»; в самом деле, мраморное основание статуи (но не сама статуя) с посвятельной надписью *Semoni Sancto Deo (= Dio) Fidio...* было обнаружено на этом острове в 1574 г. (текст: *CIL* VI. 567; ныне в Музее Ватикана); ср. другую надпись, найденную в 1590 г. на Квиринале, с посвящением тому же божеству (*Sanco Sancto Semon(i) Deo Fidio...*: *CIL* VI. 568). Тем не менее, ошибку Иустина (хотя некоторые современные исследователи продолжали верить в то, что на острове помимо статуи Семону Санку стояла и статуя Симона Мага) повторяли и последующие ересиологи: *Iren.*, *Adv. haer.* I. 23. 1 (*a quo etiam statua honoratus esse*); *Tert.*, *Adv. gent.* 13 (*Simonem magum statua et inscriptione sancti dei inauguratis*); *Theod.*, *Haer. fab.* I. 1 (344B: *στῆλην τιμηθῆναι χαλκῆν*). Подробно об этих надписях см.: Besnier, 1902, 273–289. — В апокрифических «Деяниях Петра» (см. выше: примеч. 697), в которых спор Петра и Симона происходит в правление Нерона (54–68 гг.), а не Клавдия, находим рассказ о том, что статую (*statua*), хотя и с иной надписью *Simoni juveni deo*, т. е. «Симону юному (или: новому) богу», установил, по просьбе самого Симона, его друг сенатор Маркелл (*Act. Petr.* 10).

иудеев явился как Сын, в Самарию же сошел как Отец, а к прочим народам пришел как Дух Святой⁷⁰⁶; при этом сам он является Высшей силой, т. е. Отцом, который стоит надо всем⁷⁰⁷. Его сопровождала некая Елена⁷⁰⁸, которую он называл «первым порождением своей мысли и Матерью всех»; через нее Симон и задумал создать ангелов и архангелов⁷⁰⁹; мысль Симона, узнав о желании Отца, спустилась в нижние миры и породила ангелов и силы, которые и создали этот мир⁷¹⁰, но после того, как она их породила, удержали они ее из зависти у себя, сам же Симон оставался для них совершенно неизвестным⁷¹¹.

⁷⁰⁶ docuit semetipsum esse qui inter Iudaeos quidem quasi Filius apparuerit, in Samaria autem quasi Pater descenderit, in reliquis vero gentibus quasi Spiritus Sanctus adventaverit (Iren., *Adv. haer.* I. 23. 1); греческий текст сохранил Феодорит: ...καὶ Ἰουδαίοις μὲν ὡς Ὑἱὸν φανῆναι, πρὸς δὲ Σαμαρείταις ὡς Πατέρα κατελήλυθεναι. Ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν ὡς Πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτῆσαι (*Haer. fab.* I. 1 (344D)); ср.: Hippol., *Ref.* VI. 19. 6; — Епифаний сначала утверждает, что Симон «говорил, что самаритянам он явился как Отец, а иудеям как Христос» (...Ἰουδαίοις δὲ τὸν Χριστόν: *Anaceph.* 2. 21. 3), а ниже: «иудеям же говорил, что он Сын» (Ἰουδαίοις δὲ ἔλεγεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν υἱόν: *Pan.* 21. 1. 3); ср.: Симон «утверждал, что он является Христом» (et asserere se Christum: August., *De haer.* 1). — Вспомним, что самаритянин Досифей (см. выше: примеч. 676, 693), согласно свидетельству Оригена (*Cels.* I. 57), убеждал своих сопатриотов в том, что он и есть тот Христос, приход которого возвестил Моисей; ср.: Orig., *Comm. Joh.* XIII. 27 (162): Досифей ἔφασκεν ἑαυτὸν εἶναι τὸν προεφητεύμενον Χριστόν.

⁷⁰⁷ ...esse autem se *sublimissimam Virtutem* (= ἄπειρος δύναμις), hoc est eum, qui super omnia Pater...» (Iren., *Adv. haer.* I. 23. 1; Theod., *Haer. fab.* I. 1 (344D)); ср.: hic ausus est *summam* se dicere *Virtutem*, id est summum Deum (Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 1 (213. 15–16)); ср.: «...говорил (Симон), что сам он является великой Силой Бога, а (его) блудная сожительница (см. след. примеч.) — Духом святым» (...ἑαυτὸν εἶναι δύναμιν θεοῦ λεγὼν τὴν μεγάλην, τὴν δὲ σύζυγον πορνάδα πνεῦμα ἅγιον εἶναι: Epirh., *Pan.* 21. 2. 3). — О том, что обозначение *sublimissima virtus* = ἡ ἀνωτάτη δύναμις встречается повсюду в более поздних гностических текстах, с хорошим собранием примеров см.: Beyschlag, 1974, 113–126 («Sethianer, Archontiker, Karpokratianer, Satomilianer, Basilidianer u. a. Gnostiker spreche immer wieder von einer "oberen (unaussagbaren) Kraft" (ἄνω δύναμις)»: ibid. 114).

⁷⁰⁸ Здесь Ириней, вслед за Иустином (*IApol.* 26. 3), говорит, что эту Елену Симон выкупил из публичного дома в финикийском Тире: Hic Helenam quandam ipse a Tyro civitate Phoeniciae quaestuarium cum redimisset, secum circumducebat (*Adv. haer.* I. 23. 2); это свидетельство предполагает, что Симон и до прихода в Рим не ограничивался в своей деятельности только Самарией. Епифаний не преминул разукрасить этот рассказ новыми подробностями (*Pan.* 21. 2. 3).

⁷⁰⁹ *dicens hanc esse primam mentis eius conceptionem, matrem omnium* (= τὴν πρώτην αὐτοῦ ἔννοιαν <...> καὶ μητέρα τῶν ὄλων) per quam in initio mente concepit angelos facere et archangelos (*Adv. haer.* I. 23. 2 = Theod., *Haer. fab.* I. 1 (344D)); ср. πρώτη ἔννοια (Iust., *IApol.* 26. 3); «мысль поселилась в Елене» (ἐν <...> Ἐλένη ἐνόησεν ἡ ἐλπίοια (Hippol., *Ref.* VI. 19. 2). Епифаний в своем пересказе мифа сначала отождествляет эту Елену-Мысль с Духом святым (см. пред. примеч.) и с Пруник (Προύνικος), а чуть далее говорит о «Силе свшше (ἄνωθεν ἡ δύναμις), которую они называют Пруник и которая в других ересях зовется Барберо или Барбело (...Βαρβηρώ ἤτοι Βαρβηλώ: *Pan.* 21. 2. 4–5). — О Пруник и Барбело см. ниже: примеч. 1245, 1246; о понятии ἔννοια в гностической литературе см. подробно: Beyschlag, 1974, 135–141.

⁷¹⁰ Мифологема, что мир был создан или ангелами, или какой-то силой, отличной от Бога, будет затем не раз встречаться (по крайней мере, в свидетельствах Ириней) и у других «еретиков»: mundum factum ab angelis (Менандр: Iren., *Adv. haer.* I. 23. 5); a virtute quadam... (Керинф: ibid. I. 26. 1; см. ниже: примеч. 757); ab angelis multo inferioribus... (Карпократ: ibid. I. 25. 1; см. ниже: примеч. 839); a septem <...> angelis mundum factum (Саторнил: ibid. I. 24. 1; см. ниже: примеч. 903); см. утверждение сифиан: «мир произошел от ангелов, а не от Высшей силы» (ἐξ ἀγγέλων γεγενῆται τὰ πάντα καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἄνω δυνάμεως: Epirh., *Pan.* 39. 1. 4) и т. п. — По всей видимости, за этой мифологемой стояло начавшее распространяться уже в позднем иудаизме представление о том, что Бог может быть только источником непререкаемого блага, а за любое несовершенство мира ответственны более «низкие» силы (ангелы или и.п.); см. выше в примеч. 249 цитату из Филона (*Conf. ling.* 168 сл.), т. е. один из возможных подходов к решению проблемы теодицеи.

⁷¹¹ hanc enim ennoiam <...> cognoscenem quae vult pater eius, degredi ad inferiora et generare angelos et potestates (= τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους), a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam

Эта ставшая ипостасью Мысль, удержанная силами, которые она сама создала, претерпела много страданий: не могла она вернуться к своему Отцу, была заключена в человеческое тело и на протяжении веков, как из одного сосуда в другой, переходила в разные женские тела; была она также и в той Елене, из-за которой разразилась троянская война⁷¹²; странствуя из тела в тело⁷¹³, испытывала она все время страдания и в конце концов оказалась

autem generavit eos, haec detenta est ab ipsis propter invidiam <...> ipsum enim se in totum ignoratum ab ipsis (*Adv. haer.* I. 23. 2). — Мотив, согласно которому «Мысль» или т. п., возникшая по воле Отца, приступает к творению, известен различным гностическим учениям и прежде всего валентинианству; см., например, в системе Птолемея Προπάτωρ и Ἐννοία (*Iren.*, *Adv. haer.* I. 1. 1); ср.: Clem., *Exc. Theod.* 7. 1, где, правда, вместо ἔννοια выступает ἐνθύμησις. — О том, что за этим представлением могла стоять «платоновская метафизика» (прежде всего *Tim.* 29D–E), «которую гносис по своему переработал» («welche die Gnosis — auf eigene Weise — bearbeitet hat»), см.: Beyschlag, 1974, 144; ср., однако, след. примеч.

⁷¹² В этом мифе, по свидетельству Иринея, присутствовала даже история поэта Стесихора (ср.: Plato, *Phaedr.* 243A–B), который, после того как написал песни, порочащие Елену, был ослеплен, но, как только покаялся и написал палинодию в ее честь, прозрел (*Adv. haer.* I. 23. 2); жрецы (sacerdoti) симониан имеют у себя изображение Симона, сделанное под Зевса, и изображение Елены по образу Афины, и им они поклоняются (imaginem quoque Simonis habent factam ad figuram Jovis, et Helenae in figuram Minervae, et has adorunt: ibid. I. 23. 4; ср. Hippol., *Ref.* VI. 20. 1: ...εἰς Διὸς μορφὴν <...> ἐν μορφῇ Ἀθηνᾶς, добавляя к этому: «его называют они Господом (κύριον), а ее Госпожой (κυρία); ср. выше: примеч. 12. — Столь хорошее знание греческой культуры, лежащее в основе учения самаритянина Симона, — (а Епифаний, например, вкладывает в уста Симона еще и историю о троянском коне, по незнанию принесенном в город, в которой символически были изображены люди, не имеющие знания об учении Симона и этим обреченные на погибель: τὰ ἔθνη <...> οἱ ἐκτὸς τῆς ἐμῆς γνώσεως διὰ τῆς ἀγνοίας ἔλκουσιν ἑαυτοῖς ἀπώλειαν. *Pan.* 21. 3. 3; ср. уже Hippol., *Ref.* VI. 19. 1: Σίμων <...> τὸν δοῦρειον ἵππον ἀλλήγορεῖ; Filastr., *Haer.* 29. 8: ligneum etiam equum <...> per allegoriam... (15. 14–15)) — не может не вызвать удивления и говорит, очевидно, в пользу того, что миф в том виде, как мы его знаем, сформировался не в арамеоязычной Самарии, а в среде, в которой расхожее знание греческого наследия не являлось чем-то из ряда вон выходящим; скорее всего, следует думать, что какой-то самаритянский миф был просто приспособлен к реалиям греческого мира, поскольку едва ли имело какой-то смысл выдавать себя за Зевса, а свою спутницу за Елену там, где эти имена мало что говорили широким слоям верующих. Ср. сравнение человека, являющегося, по учению Василида, вместилищем «различных духов», с троянским конем (Clem., *Strom.* II. 113. 2; см. ниже: примеч. 1026); у гречески образованного александрийца использование этого образа не вызывает удивления. — Здесь, конечно, нельзя не вспомнить о том, что древнее сабинское божество (Semo) Sancus — по сомнительному свидетельству Августина, это был сабинский царь (Sangus или Sanctus), обожествленный впоследствии (*De Civ. Dei* XVIII. 19); первая часть имени позднее могла употребляться во мн. числе (Semones), обозначая «полубогов» (semidei = ἡμίθεοι), т. е. посредников между богами и людьми, — часто ассоциировалось с Юпитером, и Sancus выступал вначале как «un génie de Jupiter, genius Jovis, une émanation subalterne du dieu souverain» (Besnier, 1902, 285), а затем уже как одно и то же божество (см. у Овидия слова Санка: nomina terna (scil. Sancus, Semo, Fidius) fero: *Fast.* VI. 216)); в сочетании имен Semo Sancus Dius Fidius (см. выше: примеч. 705) последние два имени (первоначально самостоятельное божество) по-гречески передаются как Ζεὺς πίστιος (см., например, Dion. Hal., *Ant. Rom.* II. 49: τοῦτον δὲ τὸν Σάγκον ὑπὸ τινῶν Πίστιον καλεῖσθαι Δία). — Не возникла ли эта связь между Синомом и Зевсом как результат каких-то фантазий Иустина, основанных на неправильном толковании им надписи с Тиберины? Вопрос о том, скрывалось ли за именем Елены какое-то первоначально самаритянское божество, также затем адаптированное к греческой культурной среде, следует, видимо, пока оставить открытым.

⁷¹³ transmigrantem autem... (см. след. примеч.) = μετενομοματομένην [... (Hippol., *Ref.* VI. 19. 3, текст далее поврежден); о том, что Елена «переливалась из женских тел в разные тела как человеческой природы, так и животной» см.: Eriph., *Pan.* 21. 2. 6 (μεταγγιζομένης αὐτῆς ἀπὸ σωμάτων θηλικῶν εἰς σώματα διαφορά ἀνθρώπινης φύσεώς τε καὶ κτηνῶν). Ср. ниже: примеч. 842, 854, 855 о переселении душ по учению карпократия; примеч. 1037 у василидиан.

в доме терпимости⁷¹⁴: она — это и есть «заблудшая овца», о которой говорят евангелия⁷¹⁵.

Симон явился в мир, чтобы освободить ее от оков, «людям же дать спасение через то, что они познают его»⁷¹⁶; явился он сюда еще и по той причине, что ангелы, каждый из которых хотел начальствовать, плохо управляли миром⁷¹⁷; при сошествии изменил он облик и сделался подобным (враждебным) силам⁷¹⁸, «и таким образом явился среди людей, хотя не был человеком, и пострадал мнимо в Иудее, хотя на самом деле не пострадал»⁷¹⁹.

Ветхозаветные пророки возвещали свои пророчества под воздействием ангелов, творцов мира⁷²⁰; те же, кто верит в Симона и Елену, могут о них больше

⁷¹⁴ Из-за сходства этого мифа с рассказом трактата «Толкование о душе» (*NHC II*, 6) было предложено в последнем видеть «простую форму гностического учения о душе», которую «мог знать и Симон» (Arai, 1977, 186). — Подробнее против этой гипотезы см.: Хосроев, 1991, 131 сл.

⁷¹⁵ Ср.: *Лк* 15, 4–6; *Мф* 18, 12. — *Ennoeam autem eius detentam ab his <...> et omnem contumeliam ab his passam, uti non recurreret sursum ad suum patrem, usque adeo ut et in corpore humano includeretur <...> transmigraret in altera muliebria corpora; fuisse autem et in alla Helena, propter quam Troianum contractum est bellum; <...> transmigrantem autem eam de corpore in corpus <...> etiam in fornice prostitisse: et hanc esse perditam oves (Adv. haer. I. 23, 2). Ипполит, следуя Иринею, после «заблудшей овцы» добавляет: «а о себе (Симон) говорит, что он Сила, которая выше всего» (ἐαυτὸν δὲ λέγων τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν εἶναι: Ref. VI. 19, 4). — К притче о заблудшей овце, которая здесь аллегорически объясняет историю падения и спасения Мысли (“Ἐννοια»), не раз обращались гностики разных толков; так, валентиниане применяли этот образ к Ахамоф, оказавшей вне Плеромы и разыскиваемой Спасителем (Iren., Adv. haer. I. 8, 4); другие примеры см.: Beyschlag, 1974, 129–133.*

⁷¹⁶ ipsum venisse <...> hominibus autem salutem praestaret per suam agnitionem (= ...σωτηρίαν <...> διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως) (Adv. haer. I. 23, 3; Hippol., Ref. VI. 19, 6); ср. Arai, 1977, 195, где автор предлагает per suam agnitionem понимать не как «durch seine (sc. Simons) Anerkennung», а как «“durch Erkenntnis (ihrer) selbst”, also durch Selbserkenntnis der Menschen».

⁷¹⁷ Cum enim male moderarentur angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum (Adv. haer. I. 23, 3); греческий текст у Ипполита: κακῶς γὰρ διοικούντων τῶν ἀγγέλων τὸν κόσμον διὰ τὸ φιλαρχεῖν αὐτούς (Ref. VI. 19, 6). Этот мотив (который, по словам Даниелу, «est une thèse proprement gnosticiste»: Daniélou, 1967, 456) встречается позднее и в системе василидиан, где по той же причине «нерожденный Отец» посылает на землю «свой первородный Ум, т. е. Христа» (Adv. haer. I. 24, 4).

⁷¹⁸ ...descendisse eum transfiguratum et adsimilatum (= μεταμορφούμενον καὶ ἐξομοιούμενον: Hippol., Ref. VI. 19, 6) virtutibus et potestatibus et angelis (Adv. haer. I. 23, 3) — сделал он это, чтобы они не распознали его подлинной природы и не задержали его при его прохождении через те сферы, которыми они управляли. Епифаний вкладывает в уста Симону такие слова: «На каждом небе менял я облик (μεταμορφούμενη) в соответствии (с обликом) тех, которые находятся на каждом небе, чтобы скрыть мои ангельские силы и спуститься к Мысли, она же и Пруник, и Дух Святой, через которую я создал ангелов, а ангелы создали и мир, и человека» (Pan. 21, 2, 4). — Подробнее о мотиве «схождения» в этот мир и «преображения», хорошо известном различным гностическим системам, см.: Beyschlag, 1974, 171–178.

⁷¹⁹ ...ut et in hominibus homo apparet ipse, cum non esset homo, et passum autem in Iudaea putatum, cum non esset passum (Adv. haer. I. 23, 3) = ὡς καὶ ἄνθρωπον φαίνεσθαι αὐτὸν μὴ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ παθεῖν δὴ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ [καὶ] δεδοκηκέναι μὴ πεπονθότα (Ref. VI. 19, 6); «и явился в Иудее как человек, не будучи человеком, и принял страдание, нисколько не пострадав» (καὶ φανῆναι ἐν Ἰουδαίᾳ ὡς ἄνθρωπον μὴ ὄντα ἄνθρωπον καὶ παθεῖν ἥκιστα πεπονθότα: Theod., Haer. fab. I. 1 (345A)); ср. слова Симона о том, что «он является Сыном, что он, приняв страдание, пострадал лишь мнимо» (ἔλεγεν ἐαυτὸν εἶναι τὸν υἱόν, παθόντα δὲ πεπονθέναι, ἀλλὰ δοκῆσει μόνον: Eriph., Pan. 21, 1, 3). — С тех пор обвинения еретиков в докетизме (см. выше: примеч. 107) становятся неременной частью полемики ересологов.

⁷²⁰ prophetas autem et mundi fabricatoribus angelis inspiratos dixisse prophetias (Adv. haer. I. 23, 3); Епифаний идет еще дальше: Симон «утверждал, что Закон не от Бога, а от левой силы (μὴ εἶναι δὲ τὸν νόμον θεοῦ, ἀλλὰ ἀριστερῶς δυνάμεως ἔφασκε), и что пророки не от благого Бога (μῆτε προφήτας ἐξ

не беспокоиться и, будучи уже свободными, делать все, что захотят⁷²¹: ибо люди могут спастись только благодатью Симона, а не праведными делами: ведь дела праведны не по природе, а по установлению, и установления эти сделали ангелы, сотворившие мир, чтобы через них поработить людей⁷²². Поэтому мир погибнет, но тем, которые верят в Симона, обещано освобождение от власти, создавших мир ангелов⁷²³.

Представленная Иринеем система во многом напоминает те учения, что наполнят христианский мир во II в.: в ней присутствует уже *почти весь тот набор представлений*, который, хотя и с терминологическими и концептуальными видоизменениями, встретится затем в учениях валентиниан, собственно *гностиков*, василидиан и т. д., а именно:

- мир является творением низших ангелов, противостоящих высшей Силе (scil. Богу);
- эти «ангелы и власти» отделяют высшую Силу от материального и несовершенного мира;
- вынужденное пребывание одной из эманаций высшей Силы в этом мире;
- отрицание ветхозаветного закона;

ἀγαθοῦ θεοῦ), а каждый от разной силы, <...> но все они происходят от левой силы вне Плеромы (ἀπαντας ἐκ τῆς ἀριστεράς δυνάμεως καὶ ἔξω τοῦ πληρώματος)...» (*Pan.* 21. 4. 5); заметим, что наличие понятия «Плерома» в системе симониан засвидетельствовал только Епифаний; «левая сила» (ἀριστερὰ δύναμις), т. е. «низшая, худшая» по сравнению с «правой» (δεξιὰ δύναμις), — термин хорошо известный более поздним гностическим учениям; см., например: *Clem., Exc. Theod.* 34. 1, где «левое» относится к «материальному», а «правое» к «душевному»; ср. из трех частей в человеке «материальную называют левой» (...τὸ μὲν ὑλικόν, ὃ καὶ ἀριστερὸν καλοῦσι: *Adv. haer.* I. 6. 1); см. выше: примеч. 89, 97.

⁷²¹ Заканчивая рассказ о симонианах, Иринея возвращаясь к этой мысли и говорит: «Поэтому и живут их тайные жрецы libidinose», разумеется, занимаясь при этом магией (*magias autem perficiunt: Adv. haer.* I. 23. 4); Ипполит, отталкиваясь в рассказе об этом от Иринея, развивает его высказывание: Подражатели Симона «неразумно утверждают, что должно совокупляться, говоря при этом: “Вся земля — земля, и нет разницы, где кто сеет, <...>”. Они даже поздравляют себя при (каждом) новом соитии, заявляя, что это и есть совершенная любовь...» (ἀλογίστως φάσκοντες δεῖν μίγνυσθαι <καὶ> λέγοντες πᾶσα γῆ γῆ, καὶ οὐ διαφέρει ποῦ τι<ς>) (σπ)είρει <...> ἀλλὰ καὶ μακαρίζουσιν ἑαυτοῖς ἐπὶ τῇ ξένῃ μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην...: *Ref.* VI. 19. 5); Епифаний не удерживается от того, чтобы и самого Симона не назвать «похотливым по природе» (λάγνος δὲ ὢν κατὰ τὴν φύσιν: *Pan.* 21. 2. 2). — Заметим, что Иустин не торопился с подобными обвинениями: «Совершают ли они те позорные дела, которые им приписывает молва, <...> мы не знаем» (εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι <...> οὐ γινώσκομεν: *I Apol.* 26. 7); ни *Ps.-Tert.*, ни *Filastr.*, зависящие от другого, нежели Иринея, источника, также ничего не говорят о либертинизме симониан. Таким образом, это обвинение, повторенное всеми зависящими от него ересиологами, лежит на совести Иринея (очевидно, никогда лично не сталкивавшимся с симонианами), как, впрочем, и все бесосновательные его обвинения в этом других «еретиков».

⁷²² *quapropter nec ulterius curarent eos hi qui in eum et in Helenam eius spem habeant (= τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας) et ut liberos agere quae vellint (= πράσσειν τε ὅσα βούλονται ὡς ἐλευθέρους): secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas; nec enim esse naturaliter operationes iustas, sed ex accidentia (букв. «случайно»); ср.: «ведь другое не по природе, а по установлению: οὐ γάρ ἐστὶ <τι> φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει) quemadmodum posuerunt qui mundum fecerunt angeli, per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines (*Adv. haer.* I. 23. 3; *Ref.* VI. 19. 7–8). Ср. т у же посылку: пророчества исходят от плохих архонтов, и тот же вывод: полная свобода в поведении у василидиан (см. ниже: примеч. 942), а также противопоставление φύσει — νόμῳ у карпократян (примеч. 872).*

⁷²³ *quapropter et solvi mundum (= λύσε ϵ ιν <...> τὸν κόσμον) et liberari eos qui sunt eius ab imperio eorum qui mundum fecerunt repromisit (*Adv. haer.* I. 23. 4; *Hippol., Ref.* VI. 19. 8).*

— явление докетического Спасителя свыше и спасение через познание.

Это достаточно явное созвучие с более поздними гностическими и гностицизирующими учениями⁷²⁴ заставляет с большим подозрением относиться к свидетельству Иринея, и вполне уместно задать вопрос: а не перенес ли он (а может быть, уже его источник; Иустин?) на учение Симона (а заодно и Менандра) тот набор мифологем, который он увидел в других более поздних (гностических или гностицизирующих) системах мысли, поставив в своей «реконструкции» на место Христа/Спасителя, являвшегося краеугольным камнем всех гностическо-христианских систем, Симона/Спасителя, отталкиваясь прежде всего от свидетельства о том, что последнего называли «великой Силой Бога»⁷²⁵.

Иную картину учения Симона предлагает Ипполит, пересказывая, а иногда и цитируя, трактат под названием Ἀλόφασις μεγάλη, автором которого (так говорится в трактате) был сам Симон⁷²⁶. Здесь богословие выражено в иных, вполне философских, понятиях, и никаких следов мифа, рассказанного Иринеем, как, впрочем, и никаких явных следов воздействия христианства, здесь не видно:

Симон утверждает, что начало всего (τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν) — безграничная Сила (τὴν ἀπέραντον δύναμιν), она же является и Огнем (τὸ πῦρ), который по своей природе двойственен: одну часть его природы Симон называет «нечто тайное», другую «нечто явное» (τὸ μὲν τι κρυπτόν, τὸ δέ τι φανερόν)⁷²⁷. Рожденный мир произошел от нерожденного огня (ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρός), и от начала этого огня получил он шесть корней (ἕξ ῥίζας), или три пары (συσυγία),

⁷²⁴ Карлманн Байшлаг, автор лучшей, на мой взгляд, работы о симонианстве, предупредил, что так называемый «каталог еретиков» Ириней (*Adv. haer.* I. 23–28) напоминает, скорее, вариации на общую тему; так, например, между Симоном (I. 23), Василидом (I. 24. 3 сл.) и карпократянами (I. 25) неожиданно оказывается столь тесное сходство («auffallend enge Beziehungen»), что оно требует дальнейшего скрупулезного анализа; к таким повторяющимся темам он относит метемпсихоз, либертинизм, магию, «демиургическое» и некоторые другие, не говоря уже о сплошных языковых повторах (Beuschlag, 1974, 16–17, примеч. 19; 141–142, примеч. 24); о сходстве систем симониан и василидиан в изображении Ириней см. также: Lüdemann, 1975, 81–83.

⁷²⁵ О том, что такая претензия не была «изобретением» Симона, косвенно свидетельствует Ориген, ссылающийся на *Деян* 5. 36, приводя при этом интересное разночтение, засвидетельствованное и некоторыми ранними рукописями Нового Завета: перечисляя «еретиков», предшествовавших и живших после Христа, Ориген говорит о явившемся у иудеев некоем Февде (Φευδᾶς), «который выдавал себя за кого-то великого» (μέγαν τινὰ ἐαυτὸν λέγων: *Cels.* I. 57); впрочем, μέγαν, отсутствующее в лучших рукописях НЗ, могло быть вставлено в первоначальный текст под влиянием *Деян* 8. 9 (Metzger, 1975: ad *Деян* 5. 36); в другом месте Ориген приписывает Иуде Галилеянину (*Деян* 5. 37) ту же претензию: он «захотел говорить о себе как о каком-то великом» (ἐβουλήθη ἐαυτὸν τινα εἰπεῖν μέγαν: *Cels.* VI. 11), добавляя сюда слово, отсутствующее в Новом Завете. — Цельс, слова которого приводит Ориген, утверждал, что будто бы были «тысячи» (μυριοί) таких проповедников, которые выдавали себя «за сынов Бога или за силу Бога» (θεοῦ υἱοὺς αὐτοῦ ἀναγορεύειν ἢ θεοῦ δύναμεις: *Cels.* I. 57).

⁷²⁶ *Ref.* VI. 11. 1; ср. приведенные Ипполитом слова Симона, которыми, вероятно, начинался трактат: «Так вот, говорю вам то, что говорю, и пишу то, что пишу, а именно это сочинение» (ὅμιν οὖν λέγω ἃ λέγω καὶ γράφω ἃ γράφω, τὸ γράψας τοῦτο: *ibid.* VI. 18. 2). — Уже на заре изучения гностицизма авторство Симона с порога отвергалось (Hilgenfeld, 1884, 181: «ein Erzeugniss des späteren Simonianismus»), и это затем уже мало у кого вызывало сомнения; подробнее см., например: Beuschlag, 1974, 37–47. — Заметим, что в рассказе о *наасенах*, которые называют себя *гностиками*, Ипполит также цитирует Ἀλόφασις μεγάλη как если бы это сочинение принадлежало наасенам (*Ref.* V. 9. 5 = VI. 9. 4).

⁷²⁷ *Ref.* VI. 9. 4–5; сказанное ересиолог сопровождает пояснением: «это то, что Аристотель называет δύναμις καὶ ἐνεργεία, а Платон νοητὸν καὶ αἰσθητόν (*ibid.* 6); далее следуют библейские параллели из *Дан* 4. 7 сл., *Мф* 3. 10 и пар. и т. д.

которые называются Ум и Мысль (νοῦς καὶ ἐπίνοια), Голос и Имя (φωνή καὶ ὄνομα), Разум и Помышление (λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις), и в этих корнях пребывает вся безграничная Сила (τὴν ἀπέραντον δύναμιν), но не в действии (οὐκ ἐνεργεῖα), а лишь потенциально (δυνάμει)⁷²⁸; эта безграничная Сила и есть тот, который стоит, <стоял> и будет стоять (τὸν ἐστῶτα <στάντα> στησόμενον). Первая пара из этих шести сил, а именно Ум и Мысль — это небо и земля; вторая пара Голос и Имя — это солнце и луна, а Разум и Помышление — это воздух и вода; во всех них растворена бесконечная великая Сила, т. е. тот, кто стоит (ἡ μεγάλη δύναμις, ἡ ἀπέραντος, ὁ ἐστῶς)⁷²⁹. В каждом (человеке) есть то блаженное и нетленное (τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον), скрытое в нем потенциально (δυνάμει), а не в действии (οὐκ ἐνεργεῖα), которое и есть «тот, который стоит, стоял и будет стоять» (ὁ ἐστῶς στὰς στησόμενος)⁷³⁰.

Пересказ сочинения Ипполит завершает пространной из него цитатой: Есть два побега (δύο παραφυάδες) из всех зонов, не имеющие ни начала, ни конца, и происходят они от одного корня, который есть Сила, (т. е.) Молчание, невидимое и непостижимое (ἥτις ἐστὶ δύναμις σιγῆ ἀόρατος, ἀκατάλεπτος); один (побег) является сверху (ἄνωθεν), который есть великая Сила (μεγάλη δύναμις), Ум всего (νοῦς τῶν ὅλων), который управляет всем и является мужским началом (ἄρσην), а другой (побег) — снизу (κάτωθεν), это великая Мысль (ἐπίνοια μεγάλη), женское начало (θήλεια), которое рождает все; от их супружества появляется непостижимый воздух (ἀέρα ἀκατάλεπτον), который не имеет ни начала, ни конца, а в нем пребывает Отец (πατήρ), который поддерживает все и питает то, что имеет начало и конец. Он — это тот, который стоит, стоял и будет стоять (ὁ ἐστῶς στὰς στησόμενος), являясь муже-женской силой (ἀρσενόθηλος δύναμις)⁷³¹ и т. д.⁷³²

⁷²⁸ Ref. VI. 12. 1–3; этот подробный рассказ Ипполит повторил в кратком виде в своем Epitome (Ref. X. 12), откуда его взял Феодорит, еще более сократив (*Haer. fab.* I. 1 (344С)).

⁷²⁹ Ref. VI. 12. 1 — VI. 13; за этим рассказом следует аллегорическое толкование первых глав книги Бытия и символическое объяснение названий книг Пятикнижия с привлечением и новозаветных цитат. — Вопрос о том, имел ли Ипполит в своем распоряжении полный и оригинальный текст этого сочинения или он пользовался каким-то уже готовым комментарием к нему (в пользу последнего см.: Frickel, 1968), остается дискуссионным. — Замечу лишь, что в свидетельстве Ипполита трудно было бы распознать гностическое сочинение, если бы у нас не было свидетельства Иринея о Симоне; Эрнст Хенхен, сопоставив оба свидетельства, пришел к выводу, что в сочинении, которое цитирует Ипполит, мы имеем дело уже не с мифологическим, а с выросшим из него философским гностицизмом («es ist philosophische, nicht mehr eigentlich mythologische Gnosis»: Haenchen, 1952, 337–338), в котором уже нет места ни историческому образу Симона («die historische Gestalt Simons ist verschwunden»). — О том, что движение в сторону философского гностицизма от гностицизма мифологического (тезис Ганса Йонаса) вызывает серьезное сомнение, см. выше: примеч. 309.

⁷³⁰ Ref. VI. 17. 1 сл. О том, что «die ἐστῶς-Titulatur» не известна другим древним источникам, см.: Weyschlag, 1974, 39; ср., однако, Clem., *Strom.* II. 52. 2: «Последователи Симона (οἱ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα) хотя и уподобиться Стоящему (τῷ ἐστῶτι), которого они почитают»: о термине ἐστῶς с примерами см.: Aland, 1977a, 53.

⁷³¹ Ref. VI. 18. 2 сл.; о «муже-женской» силе см. выше: примеч. 137. — Вопрос о том, имел ли Ипполит в своем распоряжении полный и оригинальный текст этого сочинения или он пользовался каким-то уже готовым комментарием к нему (в пользу последнего см.: Frickel, 1968), остается спорным.

⁷³² Закончив подробное изложение этого трактата, в котором не было ни малейшего намека на недозволенную мораль, Ипполит тут же приводит уже цитированный рассказ Иринея, в котором среди прочего утверждается, что последователи Симона были либертинами, и раскрывает его дополнительными реалистическими подробностями (Ref. VI. 19. 1 сл.); подробнее см. Weyschlag, 1974, 21–22. Эжен Фай заметил по поводу «противоречия» («une incoercible dissonance») между двумя этими

На этих двух рассказах, в которых учение Симона представлено совершенно по-разному⁷³³ (хотя в обоих случаях никак явных следов воздействия христианства на это учение не видно), пришлось подробно остановиться для того, чтобы показать, насколько осторожно следует обращаться со свидетельствами ересиологов особенно в тех случаях, когда они существенно между собой расходятся, и показать, как небезопасно при отсутствии надежного проверочного материала строить на них какие-либо гипотезы. Одним словом, на основе приведенных данных утверждать, что все последующие гностические учения вышли именно из учения Симона, у нас нет никаких оснований⁷³⁴.

Иное дело — так называемые *симониане* (Σιμωνιανοί), о которых ересиологи дружно говорят как о христианах⁷³⁵, но за неимением данных, позволяющих

свидетельствами: «La légende (scil. свидетельство Ириней) prêche la liberté des mœurs. La *Apophasis* formule une doctrine qui implique un rigoureux ascétisme» (Faye, 1925, 195). Противоречие здесь не только в морали: рассказ Ириней свидетельствует о вполне «мифологическом» мышлении его «симониан», выдержки же из Ἀλόφασις (или, если следовать выводам Йозефа Фрикеля (Frickel, 1968), из какого-то гностического парафраза на Ἀλόφασις) говорят в пользу несомненного (расхожего) философского образования его автора.

⁷³³ Лишь в последней цитате появляется пара μεγάλη δόξασις и ἐπίνοια μεγάλη, напоминающая нам ту, которую в несколько иной форме ((πρότη) ἐννοια) мы встретили у Иустина и Ириней. — Впрочем, нельзя исключить и то, что Ипполит мог просто оборвать свой пересказ «философского» материала Ἀλόφασις и перейти к изложению «мифологического» материала Ириней; может быть, именно потому, что изложение содержания трактата не было доведено до конца, здесь не появляется ни Симон, ни Елена (хотя едва ли им нашлось бы место в этом насквозь «аллегорическом» повествовании); в любом случае, ни о какой роли Симона как «спасителя» или т. п. в Ἀλόφασις нет.

⁷³⁴ Можно, тем не менее, предположить, что Ириней сохранил нам учение (почерпнув его содержание из «Синтагмы» Иустина (?)) одной из тех религиозных групп, члены которой так или иначе связывали себя с именем Симона; хорошо зная о том, что Симон был первым активным *инакомыслящим*, с которым пришлось столкнуться апостолам, Ириней сделал его «источником всех ересей»; Ипполит же принял Ἀλόφασις, автором которого был прямо назван Симон, за сочинение симониан, о которых говорил Ириней, не подумав о том, что этот трактат мог не иметь к симонианам никакого отношения, кроме имени автора; в любом случае, в той части своего «Опровержения», где цитируется Ἀλόφασις, Ипполит ни разу не говорит о «симонианах», но перейдя к пересказу свидетельства Ириней, говорит о «его (scil. Симона) учениках» (Ref. V. 20. 1). Подобное сомнение в принадлежности Ἀλόφασις симонианам высказывал и Байшлаг: «Schon bei der Megale Apophasis kann man fragen, ob der Name Simon hier nicht bereits in andere nichtsimoniansche Hände übergegangen ist und von ihnen weiterverwendet wird» (Beyschlag, 1974, 218; курсив мой. — А. X.); см. также: Logan, 2000, 276.

⁷³⁵ Иустин никак не связывает Симона с христианством (*I Apol.* 26), и в самом раннем из дошедших до нас перечне христианских еретиков (*Iust., Dial.* 35. 6; см. выше: примеч. 607) о нем вообще нет упоминания; но уже Цельс, спустя поколение, перечисляя известные ему христианские секты (см. выше: примеч. 554), говорит о симонианах, которые, по его словам, назывались еще и еленианами, потому что почитали Елену (... Σιμωνιανούς, οἱ τὴν Ἑλένην <...> σέβοντες Ἑλενιανοὶ λέγονται: *Cels.* V. 62; см. ниже: примеч. 737). Ириней утверждает, что последователей Симона называли симонианами (vocati Simoniani; ср. сомнительное: «они сами себя называют симониане» (Σιμωνιανούς ἑαυτοὺς ὀνομάζοντες; *Theod., Haer. fab.* I. 1 (345B)) и что от них «лжеименное знание» получило свое начало (a quibus falsi nominis scientia (= γνῶσις) accepit initia: *Adv. haer.* I. 23. 4). Климент говорит о последователях Симона (οἱ δὲ ἀπὸ τὸν Σίμωνα: *Strom.* II. 52. 2) и знает одно из ответвлений симонианства, а именно *энтюхитов* (ἐντυχίται: *ibid.* VII. 108. 2), имея, очевидно, в виду тех, кто отличался крайним либертинизмом; ср.: *Theod., Haer. fab.* I. 1 (345B), где в списке еретиков, которые произошли из «корня» Симона, наряду с досефеанами и каннитями находим *εὐτυχηταί*. — В трактате *CelIem* (58. 2–3 (*NHC IX.* 3)), в котором анонимный автор полемизирует с другими христианскими учениями, сохранился обрывок имени: конец стк. 2 с[... начало стк. 3 н[...], что было восстановлено издателями (Giversen–Pearson, 1981, 174) как с[...], хотя при такой реконструкции на строке 2 оказывается только 13 букв, как отмечают сами издатели, вместо обычных 18–19 (в факсимильном издании следов | я не вижу); реконструкция дальнейших строк также вызывает серьезные сомнения, поэтому от «симониан» в этом месте лучше отказаться (ср., однако: Koschorke, 1978, 155–158). В *Pan.* 21. 4. 1 Епифаний описывает

нам установить связь «нехристианского» учения Симона с «христианизирующим» (или христианствующим) учением симониан, можно лишь весьма осторожно предположить, что группа инакомыслящих с таким (само)названием возникла не при жизни Симона, а гораздо позже, когда какие-то (самаритянские?)⁷³⁶ верующие, соприкоснувшись с христианством⁷³⁷, сделали этого легендарного Симона родоначальником своего учения; заимствовав из христианства некоторые представления и переплавив их со своими старыми воззрениями, они создали какой-то свой религиозный союз и какую-то систему религиозной мысли. Проследить же связь их учения с самим Синомом и определить, кем были эти люди и в какой среде возникла эта «ересь», из-за полного отсутствия данных сейчас невозможно⁷³⁸.

НИКОЛАЙ И НИКОЛАИТЫ (2-я половина I в. — 1-я половина II в.)

Первое упоминание о загадочной ереси николаитов встречается в новозаветном сочинении, где автор резко осуждает их учение за то, что оно позволяет «есть идоложертвенное и заниматься блудом»⁷³⁹. Хотя в этих пассажах не говорится о том, кем был основатель этой ереси, ересиологическая традиция,

грязные обряды симониан, на что автор комментированного английского перевода замечает: «The closest parallel to Eriphanus' accusation occurs at *Test. Tr.* (= *CelIcm*) 58, 2–6» (Williams, 1987, 60), однако, принимая во внимание состояние текста, такое утверждение представляется мне слишком смелым.

⁷³⁶ О том, что у Симона были многочисленные почитатели прежде всего в Самарии не раз говорит Иустин: «Почти все самаритяне <...> исповедуют его как первого Бога и ему поклоняются» (σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς <...> ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι: *I Apol.* 26. 3); ср.: *Dial.* 120. 8, где речь идет о том, что самаритяне почитают Симона за «Бога, который выше всякого начала, власти и силы» (θεὸν ὑπὲρ ἅνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως); см. выше: примеч. 684 о незначительном числе симониан уже во времена Оригена.

⁷³⁷ Епифаний прямо называет симониан христианами, хотя и подчеркивает, что «верят они не правильно и не благочестиво» (οὐσα αὐτῆ (scil. αἵρεσις) τῶν εἰς ὄνομα Χριστοῦ οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ εὐαγῶς <πιστευόντων>: *Pan.* 21. 1. 1); в другом месте он говорит о том, что сам Симон учил «под прикрытием имени Христа» (προσῆματι ὀνόματος Χριστοῦ: *ibid.* 21. 2. 1), и что даже в подтверждение своих «пользовался словами апостола Павла» (χρῶμενος <...> ταῖς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου φωναῖς: *ibid.* 21. 3. 4). — Автор *АнокПепр* (*ННС* VII. 3), полемизируя с различными христианскими учениями, говорит о какой-то группе своих оппонентов, которые, по его словам, «дают себе имя <...> некоего мужа и некоей нагой женщины...» (74. 27–32); он явно подразумевает симониан, имея здесь, очевидно, в виду, что они могли называть себя также и по имени Елены «елениане» (Orig., *Cels.* V. 62; цитату см. выше: примеч. 735); перевод *АнокПепр* и комментарий см. ниже в главе 4.

⁷³⁸ Поэтому нельзя согласиться с утверждением Квиспела, что «die Gnosis, die in seiner (scil.) Schule gepflegt wurde, dürfte die altertümlichste Form der Gnosis darstellen, die uns bekannt ist...» (Quispel, 1951, 52). — О том, что сами ересиологи плохо представляли себе связь Симона Мага и симониан, см., например, уже Faye, 1925, 430–431: «... la légende a transfiguré le personnage, et d'un vulgaire charlatan en a fait le premier des hérésiarques. <...> Ils (ересиологи) ont connu des Simoniens. Aucun d'eux naturellement ne sait quels rapports ces gens ont pu réellement avoir avec Simon, le Samaritain. Ils affirment qu'ils sont ses disciples. Rien ne nous oblige de les croire sur parole».

⁷³⁹ Здесь говорится о «делах николаитов» (τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν), которые следует ненавидеть (*Откр* 2. 6), а также об «учении николаитов» (ἡ διδασχὴ [τῶν] Νικολαϊτῶν: *ibid.* 2. 15), соблазняющем к тому, чтобы «есть идоложертвенное и блудить» (φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι: *ibid.* 2. 14); ср. выше: примеч. 128.

начиная с Иринея, прочно связала ее с именем одного из семи первых диаконов в Антиохии⁷⁴⁰.

Иринея называет николаитов «осколком лжеименного знания»⁷⁴¹ и утверждает, что именно для опровержения «заблуждения, посеянного среди людей Керинфом (см. ниже) и гораздо раньше так называемыми николаитами», и написал свое «Евангелие» Иоанн, который хотел «убедить их в том, что

— существует только один Бог, который все создал своим Словом, и не было двух богов, а именно Демиурга и еще другого, т. е. Отца Господа⁷⁴²; это мироустройство было создано Богом, а не некоей силой, которая находится гораздо ниже и отделена от общения с теми силами, которые невидимы и невыразимы»⁷⁴³;

— не было Сына Демиурга и еще другого, Христа с небес, который остался не причастным страданию, сойдя на Иисуса, сына Демиурга, и который отлетел затем в свою Плерому⁷⁴⁴.

Однако здесь Иринея передает с некоторыми дополнительными подробностями учение, скорее, не Николая, а, как мы увидим ниже, Керинфа, и встает вопрос: были ли оба этих учения действительно столь сходны между собой,

⁷⁴⁰ Деян 6. 5 сл. — «Николаиты же имеют учителем Николая, одного из семи, которые были назначены апостолами для диаконского служения; живут они, не соблюдая никаких норм» (Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad diaconium ab apostolis ordinati sunt. Qui indiscrete vivunt: *Adv. haer.* I. 26. 3). Этим indiscrete (= ἀδιαφορία; см. ниже: примеч. 843) Иринея подчеркивает, что николаиты живут не по тем моральным установлениям, которые провозглашены христианством, отсылая далее к тексту *Откр* 2. 14 и 2. 6; обвинение в этом недопустимом образе жизни, опиравшееся на авторитет «Откровения Иоанна», стало расхожим в ересиологической литературе (ср. выше: примеч. 721 о Симоне). Так, Тертуллиан походя говорит о них как о «поборниках сладострастия и разнузданности» (aliqui Nicolaitae, adsertores libidinis atque luxuriae: *Adv. Marc.* I. 29. 2); по свидетельству Ипполита, Николай, «отойдя от правильного учения (ἀποστὰς τῆς κατ' εὐθεΐαν διδασκαλίας), стал проповедовать безразличное отношение к нормам поведения и еде» (ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ βρώσεως: *Ref.* VII. 36. 3). — Епифаний (*Pan.* 25. 1. 2) и Филастрий подчеркивают, что до обращения к Христу Николай был «прозелитом в Антиохии» (Antiochenus advena: *Haer.* 33. 1 (17. 26); ср.: Деян 6. 5). Тертуллиан, сославшись на *Откр* 2. 14–15, делает неожиданное, не подтвержденное другими источниками, замечание: sunt et nunc alii Nicolaitae, Caina haeresis dicitur (*Praescr.* 33. 10). — По поводу названия Nicolaitae см.: Brox, 1965, 25, где автор говорит о том, что сами николаиты вполне могли возводить свое название к поставленному апостолами диакону Николаю, придавая тем самым древность и апостольский авторитет своему учению; ср., однако, Faye, 1925, 419: «Quoiqu'ils portent le nom de l'un des Sept de l'église de Jérusalem, il n'y a pas plus de raison de croire que leur hérésie dérive de Nicolas».

⁷⁴¹ ...qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio eius quae falso cognominatur scientiae (= ἀπόπλασμα τῆς ψευδωνύμου γνώσεως: *Adv. haer.* III. 11. 1); ср. выше: примеч. 607–610 о размывании термина «гностики» у Иринея, начиная со второй книги его сочинения.

⁷⁴² ...unus deus qui omnia fecit per verbum suum et non <...> alterum quidem fabricatorem (= τὸν Δημιουργόν), alium autem patrem domini (*Adv. haer.* III. 11. 1). — Отстаивание веры в то, что Бог «един» и не может быть никакого разделения на Бога Ветхого и Нового Завета, является центральной темой, вокруг которой на протяжении всех пяти книг «Опровержения» сосредоточена полемика Иринея с христианскими дуалистами.

⁷⁴³ Эти еретики утверждали, что eam conditionem <...> non a primo Deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subiecta et abscissa ab eorum communicatione quae sunt invisibilia et innominabilia (*Adv. haer.* III. 11. 1).

⁷⁴⁴ ...alium quidem fabricatoris filium, alterum vero de superioribus Christum, quem et impassibilem (= ἀπαθῆ) perseverasse, descendentem in Iesum filium fabricatoris, et iterum revolasse in suum Pleroma (ibid.). — Poleмика с характерным для многих еретических (в том числе и собственно гностических) учений представлением об «отделении» Христа от Иисуса является лейтмотивом (ср. пред. примеч.) всего полемического труда Иринея; см., например: Iren., *Adv. haer.* IV. 2. 4 о том, что «еретики» разделяют неподверженного страданию (impassibilis) Христа и Иисуса, который пострадал (qui passus est).

или Ириней имел здесь в виду только учение Керинфа, содержание которого из-за нечетких формулировок (самого ли Ириней, или его переводчика) в этом пассаже⁷⁴⁵ стало восприниматься позднейшими авторами как относящееся к обоим еретикам?⁷⁴⁶ Так или иначе, но, начиная с Ипполита, направление полемики в корне меняется: он уже говорит о Николае как о «первопричине» всякого разномыслия и ересей⁷⁴⁷, а восходящие к общему (утерянному) источнику Псевдо-Тертуллиан, Епифаний и Филастрий описывают учение николаитов как крайне дуалистическое и насыщенное мифологией.

Так, в подробном изложении Епифания это учение выглядит уже следующим образом: вначале «была Тьма с Глубиной и Вода, Дух же между ними был их границей»; но Тьма негодовала и была зла на Дух, и эта Тьма побежала наверх, обняла Дух и породила нечто, «называемое Чревом», <...> из этого чрева были извергнуты некие четыре зона...»⁷⁴⁸. Едва ли это учение имело какое-то отношение к николаитам и было им приписано ересиологами по недоразумению, ведь это просто пересказ (правда, в сильно измененном виде) учения, весьма близкого к тому, которое Ипполит отводит сифианам⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ «Иоанн, <...> желал через проповедь Евангелия устранить заблуждение, посеянное среди людей Керинфом и много ранее теми, кого называют николаитами, <...> чтобы посрамить их» (...volens per evangelii adnuntiationem auferre eum qui a Cerintho insemnatus erat hominibus errorem et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae <...> ut confunderet eos...: *Adv. haer.* III. 11. 1). Далее, после слов «как они говорят» (quaetadmodum illi dicunt, где illi подразумевает, что речь пойдет, как о Керинфе, так и о николаитах) Ириней передает, правда, иными словами, чем ранее в *Adv. haer.* I. 26. 1, учение Керинфа, неожиданно вставляя в этот пересказ термины, характерные, скорее, для учения валентиниан: «Плерома», «Едиnorodный» и т. д.

⁷⁴⁶ В пользу большей вероятности этого предположения говорит то обстоятельство, что в отдельной главе, посвященной Николаю (*Adv. haer.* I. 26. 3), Ириней ни словом не обмолвился о существовании у этого еретика столь сложной богословской системы и обличал только его мораль; весьма важным является и то, что о таком учении Николая ничего не говорит и Климент (см. ниже).

⁷⁴⁷ Замечая, что мнения и учения гностиков различны (Γνωστικῶν <μὲν> δὴ διάφοροι <αἱ> γυῶμα(ι)...), Ипполит добавляет к этому, что первопричиной этих ересей был диакон Николай (αἴτιος γεγενῆσθαι Νικόλαος: *Ref.* VII. 36. 2–3); Епифаний, рассказав о Николае, продолжает: «И с тех пор начинают злостно произрастать в мире (учителя) лжеименного знания, я имею в виду так называемых гностиков...» (καὶ ἐντέθειεν ἄρχονται οἱ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως τῷ κόσμῳ ἐπιφύεσθαι κακῶς, φημί δὲ οἱ καλοῦμενοι Γνωστικοί: *Pan.* 25. 2. 1); ср. Filastr., *Haer.* 33. 2 (18. 5–6) в том же контексте: unde et Gnostici, qui scire se aliquid putant, maxime emerserunt.

⁷⁴⁸ σκότος ἦν καὶ βαθὸς καὶ ὕδωρ, τὸ δὲ πνεῦμα ἀνὰ μέσον τούτων διορισμὸν ἐποίησατο αὐτῶν <...> μήτραν καλουμένην <...> προεβλήθησάν τινες τέσσαρες αἰῶνες (*Pan.* 25. 5. 1–2); в главе, посвященной николаитам, Епифаний описывает различные мифологические учения, и не ясно, какое из них должно относиться к николаитам: «одни из них (τινὲς μὲν γὰρ αὐτῶν) прославляют какую-то Барбело...» (*Pan.* 25. 2. 2), «другие (ἄλλοι) же почитают какую-то Пруник...» (ibid. 25. 3. 2; см. ниже: примеч. 1245, 1246), «а еще одни (ἕτεροι δὲ) прославляют Иалдабаофа...» (ibid. 25. 3. 4), «другие же (ἄλλοι δὲ) прославляют Каулакау...» (ibid. 25. 3. 6; ср. ниже: примеч. 943), и лишь последнее из них соответствует тому, что рассказано нам о системе николаитов Филастрий: dicunt (николаиты) autem et dogmata ponentes ista: ante erant solum, tenebrae et profundum et aqua, atque terrae divisio facta est in medio et spiritus separavit haec elementa; tunc ergo tenebrae inruentes in spiritum genuerunt quatuor aeonas, et ista quatuor genuerunt alios quatuor (Filastr., *Haer.* 33. 3–4 (18. 8–13)). Подобное учение, но с несколько иными мифологическими реалиями, пересказывает и Псевдо-Тертуллиан: Николай «говорит, что Тьма (tenebras) возжелала Свет (in concupiscentia luminis <...> fuisse), и (это желание) было ужасным и отвратительным (foeda et obscena); из этого смешения (ex hac permixtione), стыдно говорить, (родились) зловонные и грязные (fetida et impunda) (создания); и прочие (подробности их учения) отвратительны; ведь он рассказывает о каких-то зонах, сыновьях бесформенности (turpitudinis natos), <...> кроме того были рождены демоны, боги и семь духов (daemones et deos et spiritus septem)...» (*Adv. omn. haer.* 1 (215. 18 сл.)).

⁷⁴⁹ Согласно этому учению, «есть три начала Всего (τῶν ὅλων εἶναι τρεῖς ἀρχαί) <...> сущности же эти начал — Свет и Тьма (φῶς καὶ σκότος; ср. свидетельство Ps.-Tert. в пред. примеч.), и между ними находится Дух, не смешивающийся с ними (τούτων δὲ ἐστὶν ἐν μέσῳ πνεῦμα ἀκέραιον) <...> Тьма же — это ужасная Вода (τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ <...> φοβερόν), <...> из первого великого

Особняком стоит свидетельство далекого в своих утверждениях от крайностей Климента: сам диакон Николай, по его словам, был строгого поведения⁷⁵⁰, и суть его учения состояла в том, чтобы «аскетической жизнью отсекал удовольствия и вожделения»⁷⁵¹; но «те, которые называют себя последователями Николая», извратили его учение и живут в блуде⁷⁵². Нигде Климент не говорит ни о том, что сам Николай имел какое-то отношение к ересям, ни о том, что еретики, называвшие себя николаитами, создали какое-то свое особое богословие, ни о том, что у них были какие-то свои сочинения⁷⁵³.

Итак, в том, что сообщают нам ранние источники, а именно Иринеи и Климент, о николаитах, мы не находим никакого следа ни дуализма, ни какой бы то ни было мифологии, ни учения об особом знании (γνώσις) как единственном способе постижения божества. Очевидно, что в списке еретиков, предтеч гностицизма II в., николаитам делать нечего⁷⁵⁴. Но и сказать большего, чем то, что они были какими христианскими маргиналами, которые, по свидетельствам ересиологов, отличались неприемлемым для большинства христиан поведением, мы не можем.

столкновения (συνδρομή) этих трех начал возникли <...> небо и земля; они имеют форму (σχήμα), близкую (по форме) чреву (μήτρα παραπλήσιον)» и т. п. (Ref. V. 19. 1). — Разновидность этого учения засвидетельствована теперь сочинением «Парафраз Сима» (NHC VII. 1; см. ниже: примеч. 1114, 1189): «Были (вначале) Свет (οὐρανός) и Тьма (κακή), и был Дух (πνεῦμα) между ними (1. 25–28) <...> Это были три корня (νοῦνε) (2. 6–7) <...> Из Тьмы Вода стала облаком и от этого облака Чрево (αἰθερὸν = μήτρα) получило свою форму...» (4. 22–24). — О том, что Ипполит и автор *ПарСим* пользовались как источником не одним и тем же сочинением, см.: Krause, 1977.

⁷⁵⁰Заметим, что говоря о Николае Климент ни разу не ссылается на «Откровение», как это делают все остальные ересиологи.

⁷⁵¹κολοῦειν <...> τὰς τε ἡδονὰς τὰς τε ἐπιθυμίας <...> τῇ ἀσκήσει (Strom. II. 118. 4); защищает ли Климент Николая на основании убеждения, что древняя Церковь еще была свободна от ересей (см. выше: примеч. 676), трудно сказать.

⁷⁵²οἱ φάσκοντες ἑαυτοῦς Νικολάφ ἔλεσθαι (Strom. II. 118. 3). Климент приводит далее некрасивую историю о Николае и его жене, как рассказывали ее николаиты, и опровергает ее (Strom. III. 25. 6–26. 1). Они, считает Климент, превратно (ἐκ παραφροσύνης) поняли строгую заповедь учителя δεῖν παραχρησθῆαι τῇ σαρκί в значении «должно злоупотреблять плотью», в то время как Николай под сочетанием παραχρησθῆαι τῇ σαρκί имел в виду ἡ ἐγκράτεια τῶν περισπουδάζων ἡδονῶν (ibid. III. 26. 2; ср. II. 118. 3). Далее следует ссылка: «Ведь говорят, что и (апостол) Матфий учил именно так: с плотью надо сражаться и презирать (ее), не давая ей возможности к разнузданному удовольствию, а душу надо укреплять верой и знанием: λέγουσι γοῦν (= δ' οὖν у Евсевия) καὶ τὸν Μαθθίαν οὕτως διδάξαι, σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραχρησθῆαι μὴθὲν αὐτῇ πρὸς ἡδονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὐτεῖν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως» (ibid. III. 26. 3 = Eus., H. E. III. 29. 4). Понимание этого места вызывало серьезные трудности, не только из-за значения глагола παραχρησθῆαι: «злоупотреблять» или «презирать» (см., например: Puech–Blatz, 1990, 308: «die Erklärung von παραχρησθῆαι bleibt doppelsinnig»; Brox, 1965, 30: «eine endgültige Bestimmung des ursprünglichen Sinnes des Logions παραχρησθῆαι τῇ σαρκί δεῖν wird kaum gelingen»; ср. Prigent, 1977, 14–15), но прежде всего из-за того, что стоит за этим λέγουσι — очевидно, что субъектом глагола являются не николаиты, которые в подтверждение своих недостойных действий ссылаются на авторитет апостола Матфия, а «люди, которые знали предание»; ср. ту же форму в Strom. VII. 82. 1, где Климент также ссылается на учение Матфия и вводит цитату безличным «говорят» (λέγουσι); см. ниже: примеч. 952.

⁷⁵³Как мы увидим ниже, только этика интересовала Климента (по крайней мере, в тех его трудах, которые до нас дошли) и при опровержении учения карпократиан, и учения Василида и его последователей.

⁷⁵⁴Поэтому едва ли можно согласиться с теми, кто продолжает относить их к христианским гностикам (как, например, Prigent, 1977, 18: «Décidément les Nicolaïtes semblent avoir été des gnostiques très classiques dans leur dualisme»), и, по справедливому заключению Пирсона, в наших свидетельствах о николаитах нет ничего «that would lead us to think that they were Gnostics of any sort» (Pearson, 2007, 37); ср.: «In eigentlichem Sinne gehören sie (scil. николаиты) ebenso wenig wie die Ebioniten in einen gnostischen Ketzerkatalog, sondern höchstens in einen allgemeinen Ketzerkatalog» (Schmidt, 1919, 406; курсив мой. — А. Х.).

КЕРИНФ (конец I — начало II в.)

Керинф (Κήρινθος), по словам Ириней⁷⁵⁵, живший в Ефесе⁷⁵⁶, учил, что верховному Богу противостоит некая низшая сила, которая, ничего не зная о существовании «высшего начала», сотворила мир⁷⁵⁷. Иисус был рожден от Иосифа и Марии как простой человек⁷⁵⁸, но, поскольку он отличался от про-

⁷⁵⁵ Именно Ириней первым из ересиологов говорит о Керинфе (*Adv. haer.* I. 26. 1), но его свидетельство отстоит от времени жизни «еретика» почти на столетие; ни Иустин, ни Гегесипп (см. выше: примеч. 676), ни Климент, ни Тертуллиан Керинфа не упоминают. Как и в каком виде содержание учения Керинфа стало известно Иринее, мы не знаем (из бесед с Поликарпом и его учениками? — см. след. примеч.). — У Ириней рассказ об Карпократе (*Adv. haer.* I. 25) предшествует рассказу о Керинфе, и, вероятно, из этого расположения материала последующие ересиологи заключили, что Карпократ жил раньше (Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 3 (219. 9–10): post hunc (Карпократа) Cerinthus haereticus erupit...; Filastr. *Haer.* 36. 1 (19. 22): Cerinthus successit huius errori...; ср. Eriph., *Pan.* 28. 1. 1: Κήρινθος <...> ἀπὸ ταύτης τῆς θηριώδους σποράς). — В работе об источниках ранних ересиологов Кунце, сопоставив свидетельство Ириней о Карпократе и Керинфе — и у того, и другого: 1. мир создан какой-то низшей силой (ангелами); 2. Иисус родился подобно всем прочим людям, но был более праведным (δικαιότερος); 3. на него от Отца сошла сила (δύναμις)), — пришел к выводу, что Ириней hoc voluisse probare, Cerinthus multis in rebus Carpocratis asseclam factum esse, nonnullis in rebus ab illo discrepare (Kunze, 1894, 17); см. уже: Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 3 (219. 10) о том, что учение Керинфа сходно с учением Карпократа (Cerinthus <...> similia decens); ср. также ниже: примеч. 762 о Феодоте.

⁷⁵⁶ Ср. рассказ Ириней, услышанный им от учеников Поликарпа († 156 г.), о том, как «в Эфесе ученик Господа Иоанн» (т. е. апостол Иоанн) столкнулся с Керинфом и назвал его «врагом истины» (ὁ τῆς ἀληθείας ἐχθρὸς: *Adv. haer.* III. 3. 4 = Eus., *H. E.* III. 28. 6 и IV. 14. 6). Епифаний дополняет эту историю новыми подробностями, не засвидетельствованными другими источниками: еще до того, как Керинф стал учить в Малой Азии, он уже противостоял апостолу Петру в Иерусалиме, а затем и Павлу с Титом и т. д. (*Pan.* 28. 2. 4 и 28. 4. 1–3). — Латинский перевод текста Ириней дает чтение: et Cerinthus <...> quidam in Asia... (*Adv. haer.* I. 26. 1), а Ипполит, ссылаясь на этот пассаж, говорит: Κήρινθος δὲ τις, <καί> αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδεία ἀσκηθεὶς (*Ref.* VII. 33. 1; о том, что учение Керинфа восходит своими корнями к Египту, автор *Refutatio* говорит еще дважды: VII. 7 и X. 21. 1); в защиту чтения Ипполита, хотя и без достаточных, на мой взгляд, оснований, см.: Wright, 1984. — Феодорит же, стремясь, очевидно, примирить эти два свидетельства, говорит, что Керинф, проведя долгое время в Египте, перебрался в Азию (*Haer. fab.* II. 3 (389B): οὗτος ἐν Αἰγύπτῳ πλείστον διατρίψας χρόνον καὶ τὰς φιλοσόφους παιδευθεὶς ἐπιστήμας ὕστερον εἰς τὴν Ἀσίαν ἀφίκετο).

⁷⁵⁷ «Мир был создан не первым Богом (non a primo Deo = οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου θεοῦ), но какой-то силой, полностью отделенной и удаленной от этого начала, которое находится над вселенной (sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate quae est super universa = ὑπὸ δυνάμεώς τινος <πολὺ> κειχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας); (при этом) она не знает того Бога, который надо всем (et ignorante eum qui est super omnia Deum = ἀγνούσης τὸν ὑπὲρ <τὰ> πάντα θεόν)» (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1; *Ref.* VII. 33. 1; ср. ὑπὸ δυνάμεώς τινος ἀγγελικῆς: *ibid.* X. 21. 1); ср. superior principalitas в свидетельстве Ириней о каинитах (*Adv. haer.* I. 31. 1; подробно см.: Хосроев, 2014, 14, примеч. 25, 29). — Согласно другому свидетельству, Керинф учил, что «мир был создан ангелами» (ipse mundum institutum esse ab angelis dicit: Ps. Tert. *Adv. omn. haer.* 3 (219. 10–11); ср. creatura angelorum: Filastr., *Haer.* 36. 1 (19. 23–24)); ср. также: «Мир был порожден ангелами» (τὸν κόσμον <...> ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι: Eriph., *Pan.* 28. 1. 2); «Закон и пророки были даны ангелами и что один из этих ангелов и создал мир» (...ἐνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποικηκότων: *ibid.* 28. 1. 3). О том, что мир создан ангелами, по свидетельству Ириней, учили Саторнил (семью ангелами: *Adv. haer.* I. 24. 1) и Василид (*ibid.* I. 24. 4); подробнее см. ниже.

⁷⁵⁸ Fuisse autem eum Ioseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1) = ...ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις (Hippol., *Ref.* VII. 33. 1); «(Керинф) утверждает, что Христос (scil. Иисус) родился от семени Иосифа и был только человеком, не имеющим в себе ничего божественного» (Christum ex semine Ioseph natum proponit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* 3 (219. 11–13)); ...τὸν Ἰησοῦν, τὸν ἐκ σπέρματος Ἰωσήφ

чих людей праведностью, благоразумием и мудростью⁷⁵⁹, сошел на него после крещения в виде голубки Христос, посланный верховным Богом; именно этого «неведомого Отца» и возвещал затем Иисус Христос и совершал чудеса⁷⁶⁰; перед крестной смертью Христос отлетел от Иисуса, который претерпел страдание и затем воскрес⁷⁶¹, а Христос, будучи духовным, остался неподвержен страданиям⁷⁶². К этому свидетельству Иринея прибавляет и то, что каноническое «Евангелие от Иоанна» было написано именно как ответ на учение Керинфа⁷⁶³.

Иной аспект учения Керинфа, о котором Иринея не упоминает, донес до нас Евсевий, сохранивший два свидетельства: одно пресвитера Гая (акме

καὶ Μαρίας γεγεννημένον (Eriph., *Pan.* 28. 1. 5); говоря о том, что Иисус «по природе» (κατὰ φύσιν) родился от Иосифа и Марии, Феодорит добавляет, что в этом утверждении Керинф учит «почти так же, как иудеи» (τοῖς Ἑβραίοις παρὰ πηλυσίως; *Haer. fab.* II. 3 (389B)); впрочем, если принять во внимание, что в «каталогах» еретиков Керинф, как правило, соседствует с во многом ему родственными «евйонитами», которые также верили в то, что Иисус «родился от Иосифа и Марии» и «был человеком» (...ἄνθρωπον μὲν ὄντα; *Haer. fab.* II. 1 (388C)), то неожиданному чтению τοῖς Ἑβραίοις нужно предпочесть τοῖς Ἑβωναίοις, т. е. «почти так же, как евйониты» (так уже в PG 83, col. 389, аппарат).

⁷⁵⁹ et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus (*Adv. haer.* I. 26. 1) = δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον <πάντων> (Hippol., *Ref.* VII. 33. 1); σωφροσύνη δέ, καὶ δικαιοσύνη καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς (Theod., *Haer. fab.* II. 3 (389B)). — Ср. ниже: примеч. 841 о Карпократе.

⁷⁶⁰ et post baptismum descendisse in eum ab ea principalite, quae est super omnia (= <ἐκ> τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας) Christum figura colombae, et tunc adnuntiasset incognitum Patrem (= τὸν <ἀ>γνωστον Πατέρα) et virtutes perfecisset (*Adv. haer.* I. 26. 1; *Ref.* VII. 33. 2; Theod., *Haer. fab.* II. 3).

⁷⁶¹ Согласно же другим свидетельствам, Керинф утверждал, что Христос (не Иисус) еще не воскрес, но воскреснет лишь при будущем общем воскресении мертвых (φάσκει <...> Χριστὸν πεπονηθέναι καὶ ἐσταυρωθῆσθαι, μήπω δὲ ἐγήγερθαι, μᾶλλον δὲ ἀνίστασθαι, ὅταν ἡ καθόλου γέννηται νεκρῶν ἀνάστασις; Eriph., *Pan.* 28. 6. 1; Christum nondum resurrexisset a mortuis...: Filast., *Haer.* 36. 2 (20. 1–2)). — Здесь мы сталкиваемся с очевидным противоречием, поскольку раньше оба автора говорили (см. след. примеч.), что Христос (не Иисус) не был причастен страданию и не нуждался в воскресении.

⁷⁶² in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisset, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem (*Adv. haer.* I. 26. 1) = ...τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα (Hippol., *Ref.* VII. 33. 2); «Иисус принял страдание и был воскресен, а Христос, сойдя на него свыше, вознесся, не пострадав <...> и этот Иисус — не Христос» (πεπονηθῆτα δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγήγερμένον, Χριστὸν δὲ τὸν ἀνωθεν ἐλθόντα εἰς αὐτὸν ἀπαθῆ ἀναπαύσαντα <...> καὶ οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι Χριστόν; Eriph., *Pan.* 28. 1. 6). — В другом месте Иринея, не называя оппонентов по имени, говорит, что «они отделяют Иисуса от Христа (Iesum separant a Christo) и утверждают, что Христос остался не подверженным страданию (impassibilem perseverasse Christum), а пострадал Иисус (passum vero Iesum)», и предпочитают эти еретики пользоваться «Евангелием от Марка» (*Adv. haer.* III. 11. 7); это свидетельство отсылает нас, кажется, к Керинфу, но утверждение, что для этого они пользуются *Мк*, не согласуется с Епифанием, который говорит о «Евангелии от Матфея» (см. ниже: примеч. 769). — Подобную христологию, используя термин более позднего времени (VIII в.), можно назвать *адоптионистской* (adortio), и Ипполит (*Ref.* VII. 35. 1–2), описывая ересь некоего византийца Феодота (конец II в.), которая в учении о Христе во многом согласуется с учением Керинфа в передаче Иринея (Иисус был человеком, превосходившим всех благочестием (εὐσεβεστάτων γεγονότα), и на него во время крещения сошел Христос в виде голубки), подчеркнул, что Феодот заимствовал свое учение у Керинфа и Евйона (scil. евйонитов).

⁷⁶³ См. выше: примеч. 745; ср. также Hier., *Vir. ill.* 9: «против Керинфа и прочих еретиков...» (adversus Cerinthum aliosque haereticos...). — В сочинении, условно называемом *Epistula apostolorum*, греческий оригинал которого (вероятно, середина II в.) утерян, но сохранились эфиопский и (частично) коптский переводы, находим упоминание Керинфа вместе с Симоном (κορινθῶος (sic вместо верного κνρινθῶος) κνρῖ σιμων) как «врагов Господа нашего Иисуса Христа», против учения которых апостолы и написали это послание (текст см.: Schmidt, 1919, 1*–26*; там же исследование «Der Gnostiker Kerinth»: 403–452). — Чисто умозрительной представляется реконструкция имени Керинф как адреса послания (κνρινθῶος) в *АпИак* (1. 35 (NHC I. 2)), предложенная Шенке (Schenke, 1971, 118–119).

ок. 200 г.)⁷⁶⁴, другое Дионисия Александрийского (середина III в.)⁷⁶⁵; оба красноречиво говорят в пользу того, что Керинф был иудео-христианским *хилиастом*, т. е. ожидавшим скорого наступления тысячелетнего царствия Христа⁷⁶⁶, но ни в том, ни в другом нет ни слова о «дуализме» Керинфа⁷⁶⁷. По словам Евсевия, Гай также утверждал, что именно Керинф, получив знание от ангелов, написал «откровения», известные нам сейчас как «Откровение Иоанна»⁷⁶⁸.

⁷⁶⁴ Римский пресвитер Гай, оппонент *монтанизма*, так передал суть учения Керинфа, которое тот изложил в им самим написанном (хотя и под именем ап. Иоанна) «Откровении»: «...после воскресения (μετὰ τὴν ἀνάστασιν) наступит земное царство Христа, и (воскрешенная) плоть, снова живущая в Иерусалиме, будет рабом вожделений и удовольствий», и царствие это будет длиться тысячу лет (χιλιοταετία; Euseb., *H. E.* III. 28. 2); пересказ этого свидетельства см.: Theod., *Haer. fab.* II. 3 (389С).

⁷⁶⁵ Рассуждая об «Откровении» Иоанна, Дионисий, по словам Евсевия, выступал против Керинфа, особенность учения которого состояла в том, что «царство Христа будет земным (ἐπίγειον)», и будет оно наполнено праздниками и всеми удовольствиями, от чревоугодия до плотских утех (Eus., *H. E.* III. 28. 4; ср.: Theod., *Haer. fab.* II. 3); такое «чувственное» представление о грядущем царстве (ср. «une eschatologie dont le matérialisme rappelle l'apocalyptique juive»: Faye, 1925, 435) Дионисий незатейливо объяснил тем, что сам Керинф был φιλοσώματος <...> καὶ πάνυ σαρκικός (ср.: *H. E.* VII. 25. 3);

⁷⁶⁶ Вера в «тысячелетнее царствие Христа» (см.: *Откр* 20. 1–6, где говорится о пострадавших «за свидетельство Иисуса», которые, воскреснув, будут царствовать с Христом тысячу лет (χίλια ἔτη)), восходящая к позднейиудейской апокалиптической традиции (например, *2Бар.*, *4Ездр.*, царствие Мессии), во II в. не несла в себе ничего «еретического» и воодушевляла таких церковных христиан, как Иринея (*Adv. haer.* V. 33. 3 сл. и 35. 2) и Тертуллиан (*Adv. Marc.* III. 24); поколением ранее у Иустина, например, не было еще никакого сомнения в том, что это непременно призовет: так, в своем споре с иудеем Трифоном он, возражая тем, кто хулит (βλασφημεῖν) ветхозаветного Бога (т. е. признающих наряду с Творцом еще и другого бога) и не признает воскресения мертвых, думая, что «души умерших после смерти берут на небо» (ἄρα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν), утверждает: «Мы знаем, что будет воскресение плоти и тысяча лет(нее царствие наступит) в Иерусалиме, устроенном, украшенном и возвеличенном» (σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ; *Dial.* 80. 5); Иустин ссылается при этом на *Иса* 65. 17 сл., где, по его словам, «он (scil. автор) скрытым образом сообщает о тысячелетии» (χίλια ἔτη ἐν μυστηρίῳ μὴνυει), и на «Откровение» Иоанна, «одного из апостолов Христа» (*Dial.* 81. 4). — Отсутствие у Иринея упоминания о «хилиазме» Керинфа как составной части его учения, объясняется, очевидно, тем, что ересиолог сам, как и большинство его современников, продолжал верить в неминуемое наступление «тысячелетнего царства» и не считал эту веру чем-то еретическим. — Спустя полтора столетия это учение было окончательно отвергнуто Церковью, и у Евсевия не было уже никакого сомнения в том, что вера Папия Иерапольского (ок. 150 г.) в «тысячелетнее и телесное царство Христа на этой земле, которое наступит после воскресения из мертвых» (χιλιάδα τινα φησιν (Папий) ἐτῶν ἕσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησί τῆς γῆς ὑλοστησομένης), является всего лишь свидетельством малоумия автора (σμηκρὸς ὢν τὸν νοῦν; *H. E.* III. 39. 12).

⁷⁶⁷ Евсевий хорошо знал свидетельство Иринея о «дуалистическом богословии» Керинфа (Eus., *H. E.* III. 28. 6), но, говоря о последнем, счел более уместным привести именно слова Гая и Дионисия, поскольку опровержение хилиазма во всех его разновидностях было для «отца» церковной истории гораздо более злободневным; ср. пред. примеч. — Феодорит в своем рассказе о Керинфе совместил свидетельство Иринея о дуализме «еретика» и свидетельство Евсевия о его «хилиазме» (*Haer. fab.* II. 3).

⁷⁶⁸ «Но и Керинф при помощи откровений, написанных якобы великим апостолом (δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων; scil. Иоанном), приводит нам какие-то лживые рассказы о чудесных явлениях (τερατολογίας; quaedam portenta в переводе Руфина), которые якобы были показаны ему ангелами (ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένους; Eus., *H. E.* III. 28. 2); Феодорит, используя это свидетельство Евсевия, говорит просто о «каких-то откровениях» (ἀποκαλύψεις τινάς), которые «состряпал» (ἐπλάσατο) Керинф и в которых он «собрал учения каких-то ангелов» (ἀπειλῶν (рук.; читай: ἀγγέλων) τιῶν διδασκαλίας συνέθηκε; *Haer. fab.* II. 3 (389С)). — Вспомним также

Другие подробности, а именно о том, что Керинф ревностно придерживался иудейских обычаев, сохранили авторы, почерпнувшие свои знания не только из Иринея, но и из какого-то другого общего для них источника: это Епифаний и Филастрий⁷⁶⁹, а первый из них говорит и о том, что у Керинфа были последователи (Κηρίνθιανοί)⁷⁷⁰, и о том, что в Малой Азии, в Галатии, даже успешно существовала их школа⁷⁷¹.

Если поставить себе задачу как-то примирить эти разноречивые свидетельства, то можно предположить, что Керинф был представителем одной из ветвей *радикального* иудео-христианства⁷⁷², внутри которого, вероятно, уже

(сирийское) свидетельство яковитского автора XII в. Дионисия Бар Салиби, который, ссылаясь на ныне утерянное сочинение Ипполита Римского († 235), говорит: «Муж, по имени Гай, утверждает, что и «Евангелие», и «Откровение» были написаны не Иоанном, а еретиком Керинфом», далее Бар Салиби излагает содержание учения последнего, основанное, скорее всего, уже на рассказе Епифания (см. след. примеч.): Керинф отстаивал обрезание, был противником Павла, мир был создан ангелами, Иисус не был рожден девой; текст пассажа и перевод: Klijn-Reinink, 1973, 272–273; см. также: Gwynn, 1888, 397–418. — Ср. также рассказ Епифания о некоей малоазиатской ереси, последователи которой были убеждены в том, что и «Евангелие», и «Апокалипсис» (который, заметим, долго рассматривался самой Церковью как сомнительный с точки зрения его подлинности) написаны не Иоанном, а Керинфом (λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου ἀλλὰ Κηρίνθου: Pan. 51. 3. 6), и, поскольку эти еретики не признавали учение о Логосе этого евангелия, Епифаний сам назвал их οἱ ἄλογοι (ibid. 51. 3. 1).

⁷⁶⁹ Так, по словам Епифания, Керинф и его последователи, как и другие иудео-христиане, пользуются только «Евангелием от Матфея» (да и то лишь отчасти, отбрасывая из него начало, где говорилось о непорочном зачатии Иисуса), признают обрезание, поскольку Иисус был обрезан, и отвергают Павла (χρῶνται γὰρ τῷ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίῳ ἀπὸ μέρους καὶ οὐχὶ ὅλῳ <...> φασί, περιετμήθη ὁ Ἰησοῦς περιετμήθητι καὶ αὐτός <...> τὸν δὲ Παῦλον ἀθετοῦσι: Pan. 28. 5. 1 сл.) потому, что он не признавал «пользы» от обрезания и отвергал Закон (ср.: Gal 5. 2 и 4); к этому Филастрий добавляет, что Керинф «учит, что следует обрезаться и соблюдать субботу <...> почитает предателя Иуду <...> отвергает три (других) евангелия и «Деяния апостолов», богохульствует на блаженных мучеников» (docet autem circumcidi et sabbatizare <...> Judam traditorem honorat <...> tria evangeliaspernit, Actus apostolorum abjicit, beatos martyres blasphematur: Haer. 36. 3; ср. выше в примеч. 758 свидетельство Феодорита.

⁷⁷⁰ Здесь Епифаний, вероятно, отталкивался от слов Дионисия Александрийского в передаче Евсевия: «Керинф же, который создал ересь, названную по его имени керинфианской...» (...τὴν ἀπ' ἐκεῖνου κληθεῖσαν Κηρίνθιανὴν αἵρεσιν: H. E. III. 28. 4).

⁷⁷¹ ...ἐν τῇ Γαλατίᾳ πάνυ ἤκμασε τὸ τούτων διδασκαλεῖον (Pan. 28. 6. 4); никаких сведений о том, что это была за школа, кто и чему там учил, какими сочинениями пользовались при обучении, Епифаний не сообщает.

⁷⁷² Определенный *радикализм* бесспорно, хотя и имплицитно, присутствует уже в посланиях Павла, который, противопоставляя Закон, отождествляемый им с плотью, и Евангелие, дающее дух (Gal 3. 2–3), говорит в другом месте: «благовестие наше (τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν) закрыто для погибающих, «у которых бог этого века ослепил мысли неверующих, чтобы на них не воссиял свет благовестия о славе Христа, который является образом Бога» (2Kop 4. 3–4); этот пассаж, в котором Павел, очевидно, подразумевает двух богов (один — бог этого века, другой — Бог, образом которого является Христос), все время служил камнем преткновения для церковных авторов; так, Иринея в полемике с оппонентами (не называя, правда, имен), которые говорят о двух богах, ссылаясь при этом именно на 2Kop 4. 4 (ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων = in quibus deus saeculi huius excaecavit mentes infidelium у Иеронима и в латинском переводе Иринея), подробно останавливается на этом стихе и, приведя примеры не совсем обычного порядка слов в других посланиях Павла, утверждает, что единственно верным является понимание, в котором τοῦ αἰῶνος τούτου следует связывать не с ὁ θεὸς, а с τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, т. е. «мысли неверующих этого века» (Adv. haer. III. 7. 1–2); Тертуллиан в полемике с Маркионом, положившим это высказывание Павла в основу своей богословской системы (см. ниже: примеч. 809), предлагает такое же деление стиха: ... excaecavit mentes infidelium aevi huius (Adv. Marc. V. 11. 9). — Заметим, что в коптском переводе

на рубеже I и II вв., спонтанно — (с одной стороны, из отчаянных попыток решить проблему *теодицеи*⁷⁷³, с другой стороны, из желания отделить собственно христианское учение, неуклонно превращающееся в *христианство*, от все более сковывающего его иудаизма) — начинало складываться дуалистическое богословие, исходившее из того, что высшему и совершенному Богу, от которого был послан Христос, противостоит несовершенный и незнающий его Бог-творец⁷⁷⁴, ответственный за все несовершенства мира. Как и большая часть современных ему христиан (безотносительно к тому, какое богословие они исповедовали), Керинф был *хилиастом*, и эта его вера никак не противоречила его дуалистическому богословию: он оставался еще вполне на почве иудейской традиции⁷⁷⁵, не затронутой философией (в противоположность, например, философствующему иудаизму Филона), традиции, уже кардинально переосмысляемой под воздействием (радикальных) христианских идей. Керинф был лишь одним (чье имя сохранено счастливой случайностью⁷⁷⁶) из тех многих христиан, оказавшихся затем в полном забвении, которые так, или подобно этому, воспринимали и (недопустимо с точки зрения церковного христианства) толковали христианское учение, но *христианским гностиком* Керинф назван быть не может⁷⁷⁷: ведь не было у него никакого учения об особом *знании* и спасении *по природе*, которые доступны только избранным, не строил он вокруг двух своих богов многоступенчатой космологии с какими-то новыми мифологическими персонажами, не оказала на него никакого влияния философия... Тем не менее, именно тот религиозный настрой, который создавали Керинф и ему подобные, послужил благодатной почвой, на которой спустя одно-два поколения стали возникать философизирующие гностические системы, и поэтому в ряду тех, кто стоял у истоков собственно христианского *гностицизма*, ему следует отвести одно из видных мест⁷⁷⁸.

этого пассажа предложено то же понимание, что у Иринея и Тертуллиана: «сердца неверующих этого века» (ἄντ πῖλαπιστὸς ἡπεισιων).

⁷⁷³ Об этом см. подробно выше: примеч. 249 сл.

⁷⁷⁴ Очевидно, что далеко не все иудео-христиане разделяли подобные взгляды; так, Иринея противопоставляет *дуалистическое* богословие Керинфа учению одной из иудео-христианских сект, а именно, евионитов, которые в своем богословии были *монистами* и считали, «что мир был создан Богом» (Ebionaei consentiunt quidem mundum a Deo factum: *Adv. haer.* I. 26. 2 = ὁμολογοῦσι τὸν <μὲν> κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντος θεοῦ γεγενῆσθαι: Hippol., *Ref.* VII. 34. 1); ср.: «Богом был создан мир, а не ангелами» (a deo dicat mundum, non ab angelis factum: Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 3 (219. 16)). Епифаний (*Pan.* 30), говоря о ереси евионитов, оставляет этот вопрос без внимания.

⁷⁷⁵ О том, что Керинф придерживался иудейских обычаев, см. выше: примеч. 769; заметим, что ни один из ересиологов не говорит о том, что Керинф отвергал Ветхий Завет, как это делали позднее Кердон и Маркион.

⁷⁷⁶ А точнее, с легкой руки Иринея, чей авторитет у последующих ересиологов был непрекращаемым и чей перечень имен еретиков II в. послужил моделью для всех дальнейших ересиологических перечней.

⁷⁷⁷ См., например, Rudolph, 1977, 317, где автор говорит о Керифе и Карпократе как о «“christliche” Gnostiker»; по непонятным причинам и без объяснения французские исследователи помещают Керинфа (вместе с Менандром и Саторнилом) в разряд «des platoniciens chaldaïsants» (Tardieu-Dubois, 1986, 27).

⁷⁷⁸ Маркшиес подвел такой итог: иудео-христианство Керинфа было «гностицировано» (gnostisiert) Иринеем, вероятно, «по ересиологическим причинам» (aus häresiologischen Gründen), но «wirkliche Sicherheit über das theologische Profil des K[erinthos] lässt sich allerdings nicht mehr gewinnen» (Markschies,

КЕРДОН (акме ок. 140 г.)

Об этой личности мы знаем гораздо меньше, чем о Керинфе⁷⁷⁹. По свидетельству Иринея, которое легло в основу рассказа всех последующих ересиологов⁷⁸⁰, некто Кердон (Κέρδων), возможно, выходец из Сирии⁷⁸¹, заимствовав свое учение у симониан⁷⁸², придя в Рим при папе Гигине (138–142)⁷⁸³, учил о существовании двух богов⁷⁸⁴, один из которых, бог-законодатель Ветхого Завета, был творцом всего, другой же, непознанный и благой, был Отцом Иисуса Христа⁷⁸⁵. Иринея, единственный из ересиологов, утверждает, что Кердон,

2004, 765). Ср. еще более пессимистическое утверждение: «De lui (scil. о Керинфе) comme de Simon, de Ménandre et même de Saturnil, tout ce que l'on peut affirmer, c'est que son existence paraît probable. Pour le reste, il appartient à la légende» (Faye, 1925, 436; курсив мой. — А. Х.). — О Керинфе помимо названных работ см., например, Marksches, 1998; Hill, 2000; Myllykoski, 2005.

⁷⁷⁹ Все без исключения ересиологи говорят о нем как о «некоем Кердоне» (Κέρδων τις, Cerdon quidem), и заявление Епифания о том, что он многое мог бы рассказать об этом еретике (πολλά μοι ἔστι περὶ μαρτυριῶν λέγειν), но предпочитает оставить этот вопрос в стороне (παρελεύσομαι: Pan. 41. 3. 4), является всего лишь риторическим клише. — Очевидно, что уже ко времени Иринея (который сам почерпнул свое знание о Кердоне, конечно, не из первых рук, а из какого-то ныне не известного ересиологического источника) учение Кердона представляло для ересиологов всего лишь чисто «архивный» интерес, и в последующих «каталогах» еретиков его имя оставалось не более чем «общим местом». Так, например, Тертуллиан, хотя и хорошо знал расхожее ересиологическое утверждение о том, что Маркион многое заимствовал у Кердона (см. ниже: примеч. 790), даже не упоминает его, когда, сосредоточив свою полемику на весьма успешной и опасной с точки зрения Церкви системе Маркиона, говорит о том, что до Маркиона «никто не осмелился даже предполагать, что существует другой Бог» (*nemo alterum deum ausus est suspicari: Praescr.* 34. 1); ср. выше: примеч. 208. Не забудем также, что ни Иустин, ни Гегесипп, ни Климент, ни Ориген ничего о Кердоне не знали.

⁷⁸⁰ Iren., *Adv. haer.* I. 27. 1; ср.: Hippol., *Ref.* VII. 37. 1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (222. 18 сл.); Eus., *H. E.* IV. 11. 1–2; Eiph., *Pan.* 41; Theod., *Haer. fab.* I. 24; Filastr., *Haer.* 44. 1–2 — Собрание свидетельств и комментарий к ним см.: Harnack, 1924a, 31*–39*.

⁷⁸¹ Об этом говорят лишь Епифаний (μετανάστης <...> ἀπὸ τῆς Συρίας: Pan. 41. 1. 1) и Филастрий (de Syria: *Haer.* 44. 1 (23. 9)).

⁷⁸² ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα (Iren., *Adv. haer.* I. 27. 1); здесь Иринея просто повторяет свое же «общее место» о том, что все ереси восходят к Симону (см. выше: примеч. 697; ср. примеч. 676). Епифаний, как обычно, раскрашивает простую информацию новыми, но весьма сомнительными подробностями: «за архонтиками (см.: Pan. 40) и Гераклеоном, который, по его словам, «был преемником Колорваса» (τὸν Κολόρβασον διαδέχεται: Pan. 36. 1. 1), следует некто Кердон, происходящий из той же школы (и) оттолкнувшийся от (учения) Симона и Саторнила» (Κέρδων τις τοῦτους (scil. архонтики) καὶ τὸν Ἡρακλέωνα διαδέχεται ἐκ τῆς αὐτῆς ὡν σχολῆς, ἀπὸ Σιμωνῆς τε καὶ Σατορνίλου λαβὼν τὰς προφάσεις Pan. 41. 1. 1). Ипполит, постоянно стремящийся подчеркнуть, что все плохое в учении еретиков происходит из греческой философии, источником ереси Кердона считает Эмпедокла (τὸ Ἐμπεδοκλέους: *Ref.* VII. 10).

⁷⁸³ ἐπὶ Ὑγίνου (Iren., *Adv. haer.* I. 27. 1 = Eus., *H. E.* IV. 11. 1 = Eiph., *Pan.* 41. 1. 5; Феодорит считает по времени правления императоров и говорит об Антонине Пие (138–161): ἐπὶ Ἀντωνίνου τοῦ πρώτου (*Haer. fab.* I. 24 (373A)).

⁷⁸⁴ Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 6 (222. 18–19) говорит о двух началах: *introducitur initia duo, id est duos deos, unum bonum et alterum saevum...*; ср. Eiph., *Pan.* 41. 1. 6: δύο <...> ἀρχάς; Filastr., *Haer.* 44. 1 (23. 10): duo esse principia.

⁷⁸⁵ Docuit eum qui a lege et prophetis adnuntiatus sit Deus non esse Patrem Domini nostri Christi Iesu. Hunc enim cognosci, illum autem ignorari (= ἄγνωστον); quidem *iustum*, alterum autem *bonum* esse (Iren.,

хотя и принадлежал Церкви и до поры до времени соблюдал ее правила, «приходя часто в церковь и исповедуясь в грехах», тем не менее «тайно продолжал проповедовать» свое (дуалистическое) учение и в конце концов был исключен из общины⁷⁸⁶.

По другим свидетельствам, отсутствующим у Иринея и восходящим к какому-то ныне утерянному источнику, Кердон учил о том, что Христос не был рожден Марией⁷⁸⁷; исповедуя докетическую христологию⁷⁸⁸, он не верил в истинность его крестной смерти, отрицал воскресение плоти, отвергал Ветхий Завет, признавал только «евангелие от Луки» (да и то не полностью) и послания (не все и не полностью) Павла⁷⁸⁹. Мы не располагаем свидетельствами о том, что сам Кердон писал какие-то сочинения.

Единодушное утверждение ересиологов о том, что Маркион был учеником Кердона⁷⁹⁰, может, однако, покоиться не только на расхожем ересиологическом

Adv. haer. I. 27. 1); греческий текст Иринея сохранили Ипполит (*Ref.* VII. 37. 1) и Евсевий (*H. E.* IV. 11. 2), у которых противопоставлению *iustus* — *bonus* соответствует *dikaios* — *ἀγαθός*; *dikaios* имеет здесь значение не «справедный, справедливый», а «устанавливающий закон, справедливость» или т. п.; ср.: Кердон признает двух богов, один из которых «учредитель Моисеева закона, он и устанавливающий справедливость...» (τοῦ νόμου τοῦ Μωσαϊκοῦ νομοθέτην καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον: *Theod., Haer. fab.* I. 24 (373A)). Эту нечеткую оппозицию Епифаний меняет на недвусмысленную: «плохой — хороший» (πονηρός — ἀγαθός: *Pan.* 41. 1. 6); ср.: *unum bonum et alterum saevum*, *bonum superiorem, saevum hunc mundi creatorem* (Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 6 (222. 19–20)); *unum deum bonum et unum malum* (Filastr., *Haer.* 44. 1 (23. 10–11)).

⁷⁸⁶ Cerdo <...> saepe in ecclesiam veniens et exhomologesim faciens, sic consummavit, modo quidem latenter docens, modo vero exhomologesim faciens <...> abstentus est a religiosorum hominum conventu (*Adv. haer.* III. 4. 3); греческий текст Иринея см.: Eus., *H. E.* IV. 11. 1. Ни Иринея, ни большинство других ересиологов нигде не отмечают, что у Кердона были последователи (ср., однако, ниже: примеч. 790); лишь Епифаний, как и в случае с Керинфом (см. выше: примеч. 770, 771), говорит о «кердонианах» (Κερδωνιανοί), а также о том, что Кердон «создал свою школу» (σχολήν ἑαυτοῦ ἐποίησεν: *Pan.* 41. 3. 4).

⁷⁸⁷ nec ex virgine natum, sed omnino nec natum (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (222. 24–25)); *μη εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας* (Ephiph., *Pan.* 41. 1. 7); ...*salvatorem non natum* <...> *de virgine* (Filastr., *Haer.* 44. 2 (23. 12)).

⁷⁸⁸ Кердон «отрицает (явление Христа) в подлинном теле и возвещает, что тело его было лишь призраком» (*hunc in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat*: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (222. 22–23)); *μη εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκῆσει ὄντα καὶ δοκῆσει πεφηνότα* (Ephiph., *Pan.* 41. 1. 7); ...*nec aparuisse in carne* (Filastr., *Haer.* 44. 2 (23. 13)). — О докетизме вообще см. выше: примеч. 107; ср. выше: примеч. 762 об *adonitio-*низме Керинфа.

⁷⁸⁹ *Hic prophetias et legem repudiat* <...> *nec omnino passum, sed quasi passum, resurrectionem* <...> *corporis negat. solum evangelium Lucae nec tamen totum recipit, apostoli Pauli neque omnes neque totas epistolas sumit* (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (222. 20 сл.); только этот автор говорит о починании Павла Кердоном); «...воскресение плоти отрицает, Ветхий Завет, данный через Моисея и пророков, не признает как чуждый Богу» (...*σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπαθεῖται. παλαιὰν δὲ ἀπαγορεύει διαθήκην τὴν [τε] διὰ Μωυσεῶς καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν θεοῦ*: Ephiph., *Pan.* 41. 1. 7; об отношении Кердона к Павлу у Епифания нет речи). — Иринея явно не говорит о том, что Кердон отвергал Ветхий Завет, а о его отношении к Павлу вообще не упоминает. Эксплицитное утверждение находим лишь у ересиологов, почерпнувших свои знания из другого источника, автор которого подобным утверждением, вероятно, хотел максимально сблизить учение Кердона с учением Маркиона (см. след. примеч.).

⁷⁹⁰ *Marcion discipulus ipsius* (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (223. 2–3) = Filastr., *Haer.* 45. 1 (23. 18)); (Маркион) *habuit et Cerdonem quendam informatorem scandalii huius* (Tert., *Adv. Marc.* I. 2. 3); *Κέρδων ὁ τούτου* (scil. Маркиона) *διδάσκαλος* (Hippol., *Ref.* X. 19. 1); Маркион *παρὰ Κέρδωνος παιδευθεὶς*

клише, согласно которому все ереси вырастают из одного корня, и каждый последующий еретик непременно заимствует у предыдущего⁷⁹¹. Роль здесь, безусловно, сыграло и разительное сходство учения Кердона с учением Маркиона: два бога, полный отказ от Ветхого Завета, докетизм, отрицание воскресения плоти. Впрочем, тут же встают другие вопросы: а было ли таким на самом деле учение Кердона, о котором даже современникам мало что было известно, и не перенесли ли ересиологи на его учение основные положения учения Маркиона с тем, чтобы лишний раз наглядно показать пресловутую «преемственность» еретиков⁷⁹²? За неимением надежных данных эти вопросы лучше пока оставить открытыми.

Так или иначе, но, опираясь на эти скудные свидетельства, Кердона (по тем же причинам, что и Керинфа) никак нельзя причислять к собственно *христианским гностикам*⁷⁹³: не учил он о том, что ущербный Демиург *появился* в результате «умаления» верховного Бога, как мы видим это в собственно *гностических* системах, а утверждал, что «злой творец» *изначально и независимо* сосуществовал с «благим Богом»⁷⁹⁴, не говорил он (как ранее не говорил и Керинф) ни о *знании* как единственном способе постижения подлинного Бога, ни об избранных, достойных спасения по природе, не окружал двух своих богов мифологическими персонажами и никак не был причастен философии...

И Керинф, и Кердон, остававшиеся на почве иудейской, хотя и радикально переосмысленной, традиции, подготовили (как, очевидно, и другие, неизвестные нам, радикальные христиане) появление Маркиона.

(Theod., *Haer. fab.* I. 24 (373B)). — Однако ни один из этих примеров не говорит явно в пользу прямого ученичества; речь просто идет о (не обязательно прямом) воздействии идей одного на мысль другого; именно в этом значении употребляет понятие «ученик», например, Ириней, когда говорит о том, что Маркион и вообще «все те, кто искажает истину», являются «учениками и последователями» (*discipuli et successores*) Симона Мага (*Adv. haer.* I. 27. 4). — Впрочем, чисто умозрительно, но хронологически вполне вероятно, Маркион (из Синопа на Черном море; см. пред. примеч.) мог только тогда «учиться» у Кердона (из Сирии; см. выше: примеч. 781), когда оба оказались в Риме.

⁷⁹¹ Уверенность в том, что Маркион был учеником Кердона, возникла у последующих ересиологов, не в последнюю очередь еще и из буквального понимания слов Иринея о том, что за ересью Кердона последовала ересь Маркиона, «который развил (его) учение» (*succedens autem ei Marcion Ponticus adampliauit doctrinam. Adv. haer.* I. 27. 2; *Marcion autem illi succedens: ibid.* III. 4. 3 = *διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων*; *Eus., H. E.* IV. 11. 2); ср. у Епифания: «Пробыв немного времени в Риме, он передал свой яд Маркиону (*μεταδέδοκεν αὐτοῦ τὸν ἰὸν Μαρκίῳνι*), поэтому Маркион последовал за ним» (*τοῦτον Μαρκίων διεδέξατο. Pan.* 41. 1. 9).

⁷⁹² См. также Deakle, 2002, 179: «Both the teachings and the events in Cerdo's career seem to imply a projection from Marcion's teachings and deeds back to Cerdo».

⁷⁹³ Как это делают некоторые исследователи; см., например: «Маркион испытал влияние сирийского гностика Кердона» (...unter Einfluß des syrischen Gnostikers Cerdo (Kerdon)): Rudolph, 1977, 335; «der Gnostiker Kerdon» (May, 2005); ср. ранее: «Cerdo war also ein syrischer Vulgärgnostiker» (Harnack, 1924, 38*); Тардьё и Дюбуа, весьма произвольно, помещают его (вместе с Маркионом) в разряд «des exégètes» (Tardieu-Dubois, 1986, 26), хотя в источниках нигде нет речи о том, что он «толковал» Писание.

⁷⁹⁴ Вспомним здесь Мани с его иудео-христианскими корнями и учением об извечно и равноправно сосуществующими началами: Светом и Тьмой, Добром и Злом; подробно см.: Хосроев, 2007; см. ниже: примеч. 807 о Маркионе.

МАРКИОН

(конец I в. — ок. 160 г.)

Наряду с Валентином главным противником церковных ересиологов II—IV вв. был Маркион (Μαρκίων). Уроженец Синопа⁷⁹⁵ Понтийского⁷⁹⁶, бывший, по некоторым свидетельствам, сыном тамошнего епископа⁷⁹⁷, а по другим — судовладельцем⁷⁹⁸, он, придя (после 140 г.) в Рим⁷⁹⁹ и оставаясь какое-то время правоверным членом церковной общины⁸⁰⁰, основал затем (ок. 144 г.) свою

⁷⁹⁵ Об этом говорит лишь Епифаний (Συνώλης δὲ πόλεως), но ссылается при этом не на письменные источники, а на «множество слухов» (ὡς πολλὸς περὶ αὐτοῦ ἄδεται λόγος: *Pan.* 42. 1. 3); Филастрий лишь повторяет Епифания (de civitate Sinope: *Haer.* 45. 1 (23. 18–19)); ср. выше в примеч. 689 также основанное на слухах свидетельство Епифания о месте рождения Валентина. — Даты жизни Маркиона устанавливаются лишь приблизительно; ср.: «Er mag um das Jahr 85 oder etwas später geboren sein» (Harnack, 1924, 21), но, кажется, нет никакой необходимости удревять его возраст; например, «... was born around the year 70 at latest» (Hoffmann, 1988, 184); возражение см.: May, 1988, 131.

⁷⁹⁶ ...Μαρκίωνα δὲ τινὰ Ποντικόν (Just., *1Apol.* 26. 4; ср.: *ibid.* 58. 2); Μαρκίων ὁ Ποντικός (Iren., *Adv. haer.* I. 27. 2 = Eus., *H. E.* IV. 11. 2); Ponticus genere (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (223. 3)); ср.: Clem., *Strom.* III. 25. 1; Tert., *Adv. Marc.* I. 1. 4. — Уроженцем этих краев был и Акила (Ποντικός τῷ γένει), иудей, обращенный Павлом в Коринфе (*Деян.* 18. 1–3); на рубеже I–II вв. автор *Πτερρ* (1. 1) обращается к христианам Понта, и примерно в то же время Плинию, императорскому легату в этой провинции, был подан список христиан (фактический донос: sine auctore), «содержавший множество имен» (multorum nomina continens): выяснилось, что некоторые из этого списка отошли (desisse) от христианства «много лет назад, а кое-кто уже как 20 лет» (ante plures annos <...> ante viginti: *Epist.* X. 96. 6), но что «влияние этого суеверия (superstitio)» распространилось не только в городах (civitates), но и в сельской местности (vicos <...> agros), причем среди людей разных сословий, возрастов и полов (multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, untriusque sexus: *ibid.* 9) — свидетельство тому, что христианские общины существовали здесь уже не первое поколение. Не забудем современника Маркиона и его компатриота Акилу (Ἀκύλας ὁ Ποντικός), тезку Акилы-христианина, иудейского прозелита, переведшего ок. 130 г. библейские книги на греческий (Eus. *H. E.* III. 8. 10), деятельность которого говорит в пользу существования здесь и большой иудейской общины.

⁷⁹⁷ episcopi filius (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (223. 4)); эту краткую информацию, в которой не говорится о том, каким и чего епископом был отец Маркиона, Епифаний разворачивает: «был он сыном епископа нашей святой вселенской Церкви» (ὁὶδὸς ἐπίσκοπου τῆς ἡμετέρας ἀγίας καθολικῆς ἐκκλησίᾳς), добавляя к этому, что сначала Маркион вел девственную жизнь (παρθένοιαν <...> ἤσκει), поскольку монашествовал (μονάζων ἄρ ὑπῆρχεν), но затем растлил какую-то девушку, за что отец отлучил его от церкви и отказал в покаянии (*Pan.* 42. 1. 4–6); кратко об этом упоминает Ps.-Tert. (*ibid.*): «он был отлучен от церкви из-за того, что совратил какую-то девушку» (propter stuprum cuiusdam virginis ab ecclesiae communicatione abiectus). — О том, что Маркион был сыном епископа говорят лишь авторы, зависящие от утерянного общего источника («Синтаγμα» Ипполита? см. выше: примеч. 675); Тертуллиан такой информацией, видимо, не располагал.

⁷⁹⁸ Об этом не раз говорит Тертуллиан, называя его «понтийским судовладельцем» (Ponticus nauclerus: *Praescr.* 30. 1; *Adv. Marc.* V. 1. 2); Родон (2-я половина II в.), ученик Татиана, в своем ныне утерянном труде против Маркиона, называл последнего ναύτης (цитата у Евсевия: *H. E.* V. 13. 3), но слово означает «моряк», «матрос», и едва ли имеет отношение к «судовладению»; другие источники о связи Маркиона с «морскими делами» молчат; подробнее см.: May, 2005a.

⁷⁹⁹ Епифаний утверждает, что это произошло после смерти папы Гигина (138–142): μετὰ τὸ τελευτήσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης (Epirh., *Pan.* 42. 1. 7), но, скорее всего, ересиолог просто пытался подогнать эту датировку под свое же предыдущее свидетельство о Кердоне, который был якобы учителем Маркиона (см. выше: примеч. 790, 791); по-другому см.: Harnack, 1897, 303. — Тертуллиан говорит, что сам он не стал исследовать (non curavi investigare) вопрос о том, в каком именно году правления Антонина Пия (quoto quidem anno Antonini maioris) Маркион оставил Малую Азию (*Adv. Marc.* I. 19. 2).

⁸⁰⁰ По словам Тертуллиана, Маркион (как и Валентин) вначале придерживался веры «римской Церкви» (in catholicam primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem: *Praescr.* 30. 2); в другом месте он говорит: даже «ученики (Маркиона) не станут отрицать, что его первоначальная вера

церковь⁸⁰¹, противостоявшую церкви большинства⁸⁰². Церковь эта процветала около двух столетий на всем пространстве Римской империи⁸⁰³.

Полемике с Маркионом, который уже при жизни приобрел многих последователей⁸⁰⁴, церковные борцы с ересями посвятили множество сочинений, большая часть из которых не сохранилась⁸⁰⁵, но из дошедшего материала,

была такой же, как и у нас, о чем свидетельствуют его собственные сочинения» (non negabant discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus...: *Adv. Marc.* I. 1. 6); из этих сочинений до нас ничего не дошло. — По словам того же автора, Маркион при вступлении в общину подарил ей 200 тысяч сестерциев (*Praescr.* 30. 2), которые были ему возвращены, после того как он отпал от Церкви в свою ересь (posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descii: *Adv. Marc.* IV. 4. 3). — Свидетельство Тертуллиана о том, что в конце жизни Маркион «покаялся» (poenitentian confessus) и только смерть помешала ему вернуться в Церковь (*Praescr.* 30), является не более чем благочестивой легендой.

⁸⁰¹ Для этой датировки основным свидетельством является Tert., *Adv. Marc.* I. 19. 2, где говорится, что, по утверждению маркионитов (iniquum Marcionitae), в «пятнадцатый год Тиберия (anno quinto decimo Tiberii, т. е. 28–29 г.) Христос Иисус соизволил пролиться с неба» (... de caelo manare dignatus est; см. ниже: примеч. 809) и что «между Христом (scil. между схождением Христа в правление Тиберия) и Маркионом (inter Christum et Marcionem, т. е. явлением Маркиона уже как главы своего учения и создателя собственной Церкви)» прошло «приблизительно сто пятнадцать с половиной лет и полмесяца» (anni fere centum quindecim et dimidium anni cum dimidio mensis), — отсюда выводится дата 144 г. (Harnack, 1924, 20*). Арабское свидетельство всегда весьма точного в своих датировках Ибн ан-Надима (ок. 987 г.), согласно которому Маркион явился в первый год правления Антонина Пия (т. е. в 138–139 г.; Flügel, 1862, 85), говорит в пользу более ранней даты создания его Церкви.

⁸⁰² По свидетельству Иринея, расцвет деятельности Маркиона, уже вышедшего из Церкви, пришелся на время папы Аникиты, т. е. 154–165 гг. (... invaluit sub Aniceto: *Adv. haer.* III. 4. 3); ранее Иринея рассказал о встрече в Риме Маркиона с Поликарпом († 156), во время которой смирский епископ назвал его «первенцем Сатаны» (ibid. III. 3. 4); Тертуллиан говорит о том, что Маркион выступил со своим учением при Антонине Пие («... нечестивый при Благочестивом», Antonianus haereticus est, sub Pio impius: *Adv. Marc.* I. 19. 2–3); чтение Tert., *Praescr.* 30. 2: sub episcopatu Eleutheri (т. е. 176–189 гг.) для времени деятельности Маркиона, являющееся очевидным анахронизмом, который сам Тертуллиан едва бы допустил, Гарнак (Harnack, 1897, 178–179; id. 1924, 18*–19*) исправляет на sub episcopatu Telesfori (128–138). Свидетельство Климента о том, что «те, кто замыслил ереси (и среди них Маркион. — *A. X.*), появились примерно во времена императора Адриана» (κατὰ δὲ περὶ τοῦς Ἀδριάνου τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἰρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασσι) и что в правление Антонина Пия Маркион был уже стар по сравнению с такими более молодыми еретиками, как Василий и Валентин (... ἡλικίαν γεγόμενος ὡς πρεσβύτερος νεωτέρους: Clem., *Strom.* VII, 107. 1), подтвержденное Епифанием: «Маркион <...> во времена Адриана и после Адриана» (ὁ Μαρκίων <...> ἐν χρόνοις Ἀδριάνου καὶ μετὰ Ἀδριάνον: Pan. 48. 1. 2), следует признать наиболее точно отражающим время деятельности Маркиона.

⁸⁰³ Епифаний так говорит о положении дел во второй половине IV в.: «А эту ересь еще и сейчас можно найти и в Риме, и в Италии, в Египте и в Палестине, в Аравии и в Сирии, на Кипре и в Фиваиде, а также в Персиде и других местах» (Eriph., Pan. 42. 1. 2), но гораздо ранее, вскоре после смерти Маркиона, свидетельство язычника Цельса, описывающего различные течения внутри христианства, среди которых он называет и «маркионитов, возглавляемых Маркионом» (Μαρκωνιστῶν, προϊστάμενων Μαρκίωνα: Orig., *Cels.* V. 62), говорит в пользу того, что Церковь последнего уже имела широкое распространение; более того, Цельс, стремясь опровергнуть учение всех христиан, по словам Оригена, часто пересказывает именно богословие маркионитов (например, ibid. V. 54; VI. 74; цитату см. ниже: примеч. 811). — Очерк организации и культурной практики маркионитской церкви см.: Harnack, 1924, 143–152; очерк ее истории см.: ibid. 153–160.

⁸⁰⁴ Современник Маркиона Иустин утверждает (ок. 150/155 гг.), что «он еще и сейчас учит» (ὅς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων: Iust., *1Apol.* 26. 4) и «ему многие поверили как единственному, кто знает истину» (ὃ πολλοὶ πισθέντες, ὡς μόνῳ τὰληθῆ ἐπισταμένῳ: ibid. 58. 2). — Один из церковных авторов последней трети II в., которого цитирует Евсевий, свидетельствовал о том, что среди маркионитов было уже множество мучеников за веру (πλείστοις <...> Χριστοῦ μάρτυρας: H. E. V. 16. 21).

⁸⁰⁵ Например, полемические труды Иустина (Iren., *Adv. haer.* IV. 6. 2), Феофила (Eus., *H. E.* IV. 24), Дионисия Коринфского (ibid. IV. 23. 4), Филиппа Гортинский (ibid. IV. 25), Ипполита (ibid. VI. 22),

разной степени достоверности и оригинальности⁸⁰⁶, о его учении можно составить такую картину.

Будто бы ученик Кердона, Маркион учил о двух *изначально* сосуществующих богах⁸⁰⁷: один — совершенный, благой, не причастный материальному творению⁸⁰⁸, другой — мстительный и злой творец (Демииург) этого мира, людей и Ветхого Завета⁸⁰⁹; этот Демииург не знает о существовании благого

Родона (ibid. V. 13. 1) и пр.; обещанное Иринеем сочинение «Против Маркиона» (*Adv. haer.* III. 12. 12), видимо, так и не было написано.

⁸⁰⁶ К числу важнейших свидетельств относятся: Iust., *IApol.* 26, 58 (самое раннее); Iren., *Adv. haer.* I. 27. 2–3; Clem., *Strom.* III. 12. 1 сл.; Tert., *Adv. Marc.* (самое подробное); Hippol., *Ref.* VII. 31; X. 19–20; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6; Euseb., *H. E.* V. 13; Epiaph., *Pan.* 42; Filastr., *Haer.* 45; Theod., *Haer. fab.* I. 24.

⁸⁰⁷ «Два Бога <...> ведь оба наделены теми качествами, которые присущи (только) Богу: они нерожденные, несозданные, вечные» (duo dii <...> quod enim deus est, ambo sunt: innati infecti aeterni: Tert., *Adv. Marc.* I. 9. 9). — Ответ на вопрос, был ли Маркион столь радикальным дуалистом до того, как пришел в Рим, или только в здесь он попал под влияние этой идеи (ср. выше в примеч. 791 свидетельство Епифания), как и на вопрос о том, когда он впервые познакомился с посланиями Павла и стал его ярым почитателем, оставляю за неимением надежных свидетельств открытым, помня при этом, что Рим в правление Антонинов был подлинным «плавильным котлом», куда (уже не столько в Александрию) со всех концов Империи стекались все и вся и где к середине II в. бок о бок существовали религиозные учения самого разного толка; достаточно вспомнить о разнообразии одних только христианских (не говоря уже о философских) «школ»: это и приверженец церковного христианства Иустин, и последовательница Карпократы Маркеллина (Iren., *Adv. haer.* I. 25. 6), и Валентин (из Александрии: ibid. III. 4. 3), и Кердон (из Сирии: выше: примеч. 781), и Маркион (из Малой Азии), и т. п., и, конечно, у всякого прибывшего сюда были широкие возможности выбрать учение (или учения) на свой вкус. — Иустин в «Диалоге с Трифоном» (ок. 160 г.), отражая положение дел, которое он наблюдал в современном ему Риме, говорит о том, что все эти инакомыслящие, «среди которых есть и маркиониты (?), и валентиниане, и последователи Василида и Саторнилы, и другие», хотя «и называют себя христианами» (καὶ Χριστιανούς ἑαυτοὺς λέγουσιν: *Dial.* 35. 6), в конечном счете «получают название от родоначальника своей школы» (καὶ εἰσὶν αὐτῶν οἱ μὲν τινας καλοῦμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος: *Dial.* 35. 6). — Судя по форме Маркианой, можно было бы думать, что речь идет о «маркианах», т. е. последователях (валентинианина) Марка, последователи же Маркиона, «маркиониты», назывались обычно Μαρκιωνισταί; ср., однако, форму Μαρκιανιστοί выше: примеч. 676, а также подробно Натанк, 1924, 9* примеч. 2 о том, что и Μαρκιανοί, и Μαρκιανιστοί все-таки обозначают «последователей Маркиона».

⁸⁰⁸ О том, что Маркион признает «какого-то другого Бога, который больше Творца» (ἄλλον τινα νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν), см.: Iust., *IApol.* 26. 5; ср.: «тот Отец, который выше Бога, творца мира» (...qui est super mundi fabricatorem deum: Iren., *Adv. haer.* I. 27. 2); этот «лучший Бог» (deus melior) «не обижается, не гневается, не мстит <...> — одним словом, он благо, и его можно только любить» (nec offenditur, nec irascitur, nec ulciscitur <...> bonus tantum est <...> bonus autem diligetur: Tert., *Adv. Marc.* I. 27. 2–3); о том, что мысли последователей Маркиона устремлены к Богу, которого они называют благим (...πρὸς τὸν κεκλήκῳτα ἀγαθόν), см.: Clem., *Strom.* III. 12. 2. — Этот Бог «сотворил большее», чем Демииург (τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον <...> τελοτηκέναι: Iust., *IApol.* 26. 5), но его творение не причастно материи; у него «есть и свое творение, и свой мир, и свое небо» (conditionem suam et suum mundum et suum caelum), и их невидимая сущность (substantia) «превосходит (сущность) ничтожного Творца» (...frivolis creatoris praeceles: Tert., *Adv. Marc.* I. 15. 1). — От Демииурга (см. след. примеч.) этот Бог отделен «бесконечным расстоянием» (infinita distantia: Iren., *Adv. haer.* IV. 33. 2).

⁸⁰⁹ «Бог, возвешенный Законом и пророками, — творец зла и жаждущий войны» (...qui a lege et prophetis adnuntiatus est deus, malorem factorem et bellorum concupiscentem: Iren., *Adv. haer.* I. 27. 2); по свидетельству Тертуллиана, Маркион, «вводя двух богов», в евангельской притче о добром и худом дереве (*Лк* 6. 43–44) видел доказательство существования доброго бога и бога злого (duos Ponticus deos adfert <...> bonae et mala arboris, quod neque bona malos neque mala bonos proferat fructus: *Adv. Marc.* I. 2. 1; ср.: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (223. 6–7); Filastr., *Haer.* 45. 2 (23. 6 сл.); о том, что доказательство существования плохого Бога Маркион видел также во фразе *Исаия* 45. 6–7, см. выше: примеч. 230 и 254; другое место, на которое Маркион ссылался в подтверждение существования двух Богов, это «Бог века сего...» из *2Кор* 4. 4 (*Adv. Marc.* V. 11. 9); см. выше: примеч. 772.

Бога⁸¹⁰ до тех пор, пока тот, не сжалившись над страданиями людей, находящихся под властью и законами Демиурга, не открывает себя миру в Христе Иисусе⁸¹¹, но Христос этот — совсем не тот, приход которого предсказали ветхозаветные пророки, он не был рожден Марией, но «вдруг Сын, вдруг посланный, вдруг Христос»⁸¹². Он не имел подлинной плоти, и тело его — призрак⁸¹³, потому что не мог быть причастен гадкой материи и Демиург-

⁸¹⁰ Этот «Демиург не знает, что выше него существует другой Бог, как утверждают маркиониты» (...creator quidem ignorans esse alium super se deum, ut volunt Marcionitae: Tert., *Adv. Marc.* I. 11. 9), ссылаясь при этом на те же слова *Исаии* 45. 5–6; см. пред. примеч.

⁸¹¹ «Разумеется, — говорят маркиониты, — наш Бог, хотя и не от начала и не через творение, но через самого себя, стал явным в Христе Иисусе» (...deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Iesu: Tert., *Adv. Marc.* I. 19. 1); ср. выше в примеч. 801: «Христос Иисус соизволил пролиться с неба» (...de caelo manare dignatus est: ibid. 19. 2). — В этом свидетельстве мы, кажется, имеем дело с примитивной разновидностью (распространившегося в конце II в.) того богословского представления, которое в новое время получило название *модализм*, т. е. вера в то, что Бог, хотя и проявляется по-разному (в разных образах, *модусах*), остается всегда одним и тем же. Суть учения, с которым в лице Праксея (правда, в отличие от маркионитов исповедовавшим *монизм*) полемизировал Тертуллиан, состоит в следующем: «един Господь, всемогущий творец мира» (unicum dominum <...> omnipotentem mundi conditorem), поэтому «сам Отец сошел на Деву, сам от нее родился, сам принял страдание и, наконец, он сам — Иисус Христос» (ipsum <...> patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Iesum Christum: *Adv. Prax.* I. 1). Но остается вопрос: не привнес ли Тертуллиан в свидетельство о Маркионе элементы своей полемики с модалистами? — Ср. у Епифания глагол-клише, устраняющий оттенок модализма: «Христос сошел сверху от невидимого Отца для спасения душ и для посрамления бога иудеев, закона, пророков и т. п.» (Χριστόν <...> ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ ἀοράτου καὶ ἀκατανομήστου πατρὸς καταβηθέντα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν καὶ ἐπὶ ἐλέγχῳ τοῦ θεοῦ τῶν Ἰουδαίων...: *Pan.* 42. 2.).

⁸¹² *subito* (т. е. не предсказанный никакими пророками) filius, subito missus, subito Christus (Tert., *Adv. Marc.* III. 2. 3); ср. Маркион *subito de coelis Christum deferebat* (*Carn. Christ.* 2. 1). — Итак, этот Христос уже явился, но тот, которого предсказали пророки, т. е. Сын Демиурга, еще не явился (*Adv. Marc.* I. 15. 6); Ориген (упрекая Цельса в том, что тот в своих нападках на церковных христиан опирается не на их учение, а на учение Маркиона; см. выше: примеч. 803) говорит: «Он вводит двух сынов (двух) Богов, одного (сына) Демиурга и другого (сына) Маркионова (благорого) Бога» (δύο εἰσάγων υἱοὺς θεῶν, τοῦ δημιουργοῦ ἓνα καὶ τοῦ κατὰ Μαρκίωνα θεοῦ ἕτερον: *Cels.* VI. 74).

⁸¹³ phantasma <...> non in veritate carnis (Tert., *Adv. Marc.* III. 10. 1), при этом Маркион сослался на *Римл* 8. 3, где речь идет о том, что Бог послал Сына «в подобии грешной плоти» (ἐν ὁμοίωματι σαρκὸς ἁμαρτίας; ср. также: *Флп* 2. 7); Маркион «утверждал, что плоть Христа была мнимой» (qui carnem Christi putativam introduxit: *Carn. Christ.* I. 4). — Ср.: «Христос явился мнимой <...> не в подлинной плоти» (Christum autem putative apparuisse <...> non tamen in vera carne: Filostr., *Haer.* 45. 4 (24. 5–7)); Христос «спустился сверху, не причастный рождению, будучи серединой между плохим и хорошим» (χωρὶς γενέσεως <...> κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ: Hippol., *Ref.* VII. 31. 5); далее тот же автор приводит несколько иное свидетельство: «Христос был сыном благого Бога и был послан им для спасения душ; он явился как человек, не будучи человеком, как бы во плоти, не будучи во плоти, мнимо явился, не будучи причастным ни рождению, ни страданию...» (τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ <...> καὶ ὑπ' αὐτοῦ πεπεμφθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν <...> ὡς ἄνθρωπον <αὐτὸν> φανέντα λέγων, οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἔνσαρκον, οὐκ ἔνσαρκον, δοκῆσαι πεφνηότα, οὕτε γενέσθαι ὑπομεινάντα οὕτε λάθος...: ibid. X. 19. 4); см. также полемику Тертуллиана с Маркионом, утверждавшим, что плоть Христа была такой же, как и ангелов, а именно «призрачной и мнимой» (in phantasmate, putativae utique carnis); плоть ангелов, согласно Тертуллиану, была «истинной и настоящей человеческой сущностью» (verae et solidae substantiae humanae: *Adv. Marc.* III. 9. 1–2); ср. выше: примеч. 107 о докетизме, а также: Harnack, 1924, 125 сл. — Вопрос о крестной смерти Христа и ее значении для спасения верующих в учении Маркиона ересиологи или обошли молчанием, или (видимо, сознательно) затемнили; из обрывочных свидетельств можно заключить, что Христос, хотя и имел «призрачную плоть», пострадал на кресте (ср. учение Василида, согласно которому распят был и «пострадал» Симон из Кирены; см. выше: примеч. 111 сл.), чтобы своей смертью «выкупить» у Демиурга грехи людей; Маркон сослался при этом на слова Павла в *Гал* 3. 13: «Христос искупил (ἐξήγοράσεν) нас от проклятия Закона...» и утверждал, что если бы мы принадлежали высшему Богу,

гу⁸¹⁴; презирая мир, созданный последним, Маркион и его последователи отрицали брак⁸¹⁵, и именно поэтому не признавали они воскресения плоти⁸¹⁶.

Все эти идеи, покоящиеся на категорическом непризнании Ветхого Завета и его противопоставлении Новому, Маркион изложил в написанном им по-гречески сочинении Ἀντιθέσεις⁸¹⁷, которым пользовался Тертуллиан. В основу «противопоставлений» двух Заветов Маркион⁸¹⁸, ревностный почитатель апостола Павла,

то не потребовалось бы Христу выкупать нас; «но мы создание другого (Бога, scil. Демиурга), и поэтому он выкупил нас... (ποίημα γὰρ ἦμεν ἑτέρου καὶ διὰ τοῦτο ἡμᾶς αὐτὸς ἠγόραζεν...: Eriph., *Pan.* 42. 8. 1–2); другие примеры см.: Nagack, 1924, 288* сл.; Aland, 1973, 438 сл.

⁸¹⁴ φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ (Clem., *Strom.* III. 12. 1). — По свидетельству Тертуллиана, творец создал мир «из нерожденной, не сотворенной и совечной ему материи» (et ille mundum ex aliqua materia subsistente molitum esse innata et infecta et contemporali deo: *Adv. Marc.* I. 15. 4); подробнее см.: Aland, 1973, 428–429; ср. выше: примеч. 48, 52, 58, 809.

⁸¹⁵ Ириней не говорит о том, что маркиониты отказывались от брака, но по словам Климента они, «не желая наполнять этот (гадкий) мир, порожденный Демиургом, предпочитают воздерживаться от брака» (μὴ βουλόμενοι τὸν κόσμον τὸν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ γενομένον συμπληροῦν, ἀπέχεσθαι γάμον βούλονται: *Strom.* III. 12. 2); это подтверждает как Тертуллиан, полемизируя с маркионитами по этому вопросу и говоря, что «Бог Маркиона отвергает брак как зло и бесстыдство» (deum Marcionis <...> matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat: *Adv. Marc.* I. 29. 5), так и другие авторы: Hippol., *Ref.* VII. 30. 3 и X. 19. 4 («он говорит, что брак — это гибель»: γάμον δὲ φθορὰν εἶναι λέγει); Eriph., *Pan.* 42. 3. 3 (...λαθρενία κτηρούσεται). — Возможно, и крещение у маркионитов было дозволено «лишь девственницам, вдовам, не состоящим в браке или получившим развод» (non tingitur (при крещении) apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caeleps, nisi divortio baptismata merkata: *Adv. Marc.* I. 29. 1). — О воздержании маркионитов от вина и мяса и об их аскетической практике вообще см.: McGowan, 2001, 304–307. Ср. выше: примеч. 103, 142, 147 и 155 сл. (об энкратитах); ниже: примеч. 911 (о Саторниле).

⁸¹⁶ Ириней свидетельствует, что, согласно Маркиону, «спасение получают лишь души тех, кто узнал его учение, телу же, поскольку оно было взято из земли, невозможно участвовать в спасении» (salutem autem solum animarum esse futuram earum quae eius doctrinam didicissent, corpus autem, videlicet quoniam a terra sit sumptum, impossibile esse participare salutem); по его словам, «Каин и подобные ему, и содомиты, и египтяне, и им подобные, да и вообще все, кто жил во всяком злокозненном разврате, были спасены Господом (salvatas esse a Domino), когда он сошел в преисподнюю, <...> и приняты в его царство; Авель же, Енох, Ной и прочие праведники <...> не получили спасения (non participasse salutem)» по той причине, что они, хотя и знали, что (ветхозаветный) Бог их искушал, «не поверили проповеди Иисуса» (*Adv. haer.* I. 27. 3); этот пассаж пересказывают Епифаний (*Pan.* 42. 4. 2–4) и Феодорит (*Haer. fab.* I. 24 (376В)); ср. также свидетельство Ириней (*Adv. haer.* I. 31. 1) об анонимных гностиках и подробнее: Хосроев, 2014, 14–15. — Ср.: «...только душой они спасаются, а плоть, которая, согласно Маркиону, не воскресает, погибают (...anima tenus saluos, carne deperditos, quae apud illum non resurgit: Tert., *Adv. Marc.* I. 24. 3; ср.: Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens, et soli animae salutem repromittens...: ibid. V. 10. 3; V. 19. 7); «он признает воскресение не тел, но душ» (ἀνάστασιν δὲ <...> οὗτος λέγει οὐχὶ σωμάτων, ἀλλὰ ψυχῶν: Eriph., *Pan.* 42. 4. 6); «Маркион отверг телесное воскресение» (ἐκφέβληκε δὲ καὶ τὴν τῶν σωμάτων ἀνάστασιν: Theod., *Haer. fab.* I. 24 (376В)).

⁸¹⁷ Antithesis Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere «т. е. взаимные противопоставления, которые пытаются показать несогласие евангелия и закона» (Tert., *Adv. Marc.* I. 19. 4); однако сам Тертуллиан ни разу не приводит цитат из этого сочинения, давая в лучшем случае полемически заостренный пересказ; ср.: «Tertullian does not want to present the doctrine of his opponent in a documentary fashion, but wants to refute it» (May, 1988, 140). — Епифаний говорит о том, что при составлении своего опровержения он имел в руках евангелие Маркиона и собрание посланий, которое сам Маркион называл «Апостольское» (τὸ τε παρ' αὐτῷ λεγόμενον εὐαγγέλιον καὶ <τὸ> ἀποστολικὸν καλούμενον παρ' αὐτῶν: *Pan.* 42. 10. 2); по его словам, Маркион «пользовался не только этими двумя книгами», но еще составил и какие-то «другие сочинения» (...ἄλλα δὲ συντάγματα: ibid. 42. 9. 3), но Епифаний нигде не упоминает Ἀντιθέσεις. — О предполагаемом жанре этого сочинения см., например: Scherbenske, 2010; ср. также: «From all appearances, the *Antitheses* were a philological, exegetical work. It must have contained long series of juxtaposed texts from the Old Testament and the Marcionite Bible» (May, ibid.).

⁸¹⁸ «Разделение (ветхозаветного) закона и евангелия — это и есть главная задача Маркиона», и на основе этого разделения «он вводит другого Бога, (Бога) евангелия, противопоставляя ему Бога

положил «Евангелие от Луки» (поскольку Лука единственный из евангелистов был связан с Павлом)⁸¹⁹, которое он избавил от иудейских, по его убеждению, вкраплений⁸²⁰, и десять посланий Павла⁸²¹, также им отредактированных⁸²².

Тем не менее Маркиона, даже при всем крайнем дуализме и докетизме его учения, едва ли следует безоговорочно относить к тому явлению, которое мы называем *гностицизм*⁸²³: ведь не учил он, как и его предполагаемый «учитель» Кердон, о том, что ущербный Демиург появился в результате «умаления» верховного Бога, как мы видим это в гностических системах (например, падение Софии у валентиниан), а утверждал, что «злой творец» изначально и независимо сосуществовал с «благим Богом» как бы в двух разных измерениях⁸²⁴, не говорил он ни о *гносисе* как единственном способе постижения подлинного Бога, ни об избранных, достойных спасения по природе, ни о некоей божественной искре в человеке, не строил вокруг двух своих богов многоступенчатой космологии с какими-то новыми (промежуточными между этими Богами)

закона» (*separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis <...> alium deum evangelii insinuaverit adversus deum legis: Tert., Adv. Marc. I. 19. 6*).

⁸¹⁹ Остальные евангелия, «которые имеют хождение под именем апостолов или апостольских мужей» (*sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum*), Маркион, по словам Тертуллиана (*Adv. Marc. IV. 3. 2*), отверг, исходя из рассказа в *Гал* 2. 11–14, где Павел, противопоставляя себя прочим апостолам и прежде всего Петру, упоминает их в том, что «они поступают не правильно по отношению к истине евангелия» (*οὐκ ὀφειλοδοῦσιν πρὸς ἀληθείαν τοῦ εὐαγγελίου*: 14).

⁸²⁰ В первую очередь рассказ о рождении Иисуса (*Лк* 1–2), потому что он не мог иметь «земного» рождения (см. выше: примеч. 811): «...сокращая “Евангелие от Луки”, он убирал из него все, что написано о рождении Господа <...> и таким образом передал своим ученикам не Евангелие, а часть Евангелия» (*id quod est secundum Lucam Evangelium circumcidens et omnia quae sunt de generatione Domini conscripta auferens <...> non Evangelium, sed particulam Evangelii tradens eis: Iren., Adv. haer. I. 27. 2*); о том, что Маркионово евангелие начиналось со слов: «В пятнадцатый же год правления Тиберия...» (*Лк* 3. 1), см.: *Eriph., Pan. 42. 11. 5*; ср.: *Tert., Adv. Marc. IV. 7. 1*, где слова «В пятнадцатый год <...> он (scil. Христос) сошел (eum descendisse) в Капернаум» предполагают, что в тексте евангелия Маркиона и после *Лк* 3. 1 был пропуск до *Лк* 4. 31; см. также: *id., Praescr. 2*.

⁸²¹ Без *1–2Тим* и *Тит*. О возможной датировке этих посланий см. выше: примеч. 212. — Порядок посланий отличался от канонического: *Гал*, *1 и 2Кор*, *Рим*, *1 и 2Фес*, *Ефес*, *Кол*, *Флм*, *Флп*; кроме них, по свидетельству Епифания, Маркион пользовался еще и «частями “Послания к лаодикийцам”» (...τῆς πρὸς Λαοδικεῶς λεγομένης μέρτι: *Pan. 42. 9. 3–4*); в том же порядке разбирает послания Маркионова корпуса и Тертуллиан, меняя местами только *Флм* и *Флп* и говоря о том, что *Флм* было единственным посланием, в которое Маркион не внес никаких изменений (*Adv. Marc. V. 21. 1*); он также отмечает, что Маркион называл *Ефес* «Посланием к лаодикийцам» (*ibid. V. 17. 1*).

⁸²² Многочисленные примеры исправлений Маркиона Тертуллиан приводит в 5-й книге своего опровержения (*Adv. Marc. V*); см. также: *Eriph., Pan. 42. 12. 3*. — Я не вижу, однако, оснований для утверждения, что Маркион, исходя из того, что Библия иудеев не могла быть «книгой, которая открывала истинного Бога», «solved the problem of tradition through a philological, i.e. *Hellenistic-scholarly*, reconstruction of the “Gospel” and the texts of Pauline epistles» (May, 1988, 149; курсив мой. — А. Х.).

⁸²³ См. выше: примеч. 655 сл. — Отличие Маркиона от гностиков и гностицизирующих разных толков видел уже Ириней; так, хотя начиная со второй книги своего «Опровержения» он употребляет термин *гностик* в широком значении (см. выше: примеч. 607–610), он тем не менее не включает последователей Маркиона в число тех «прочих, которые чванятся лжеименным знанием» (*reliqui vero omnes falso scientiae nomine inflati*): рассказав о том, что маркиониты произвольно обращаются с новозаветными текстами, сокращая их и признавая только «Евангелие от Луки» и некоторые послания Павла, он противопоставляет им валентиниан (*qui sunt a Valentino: Adv. haer. III. 12. 12*); чуть ранее Ириней, придерживаясь того же противопоставления, говорит о том, что маркиониты пользуются только одним евангелием, в то время как у валентиниан их множество (*ibid. III. 11. 9*; цитату см. выше: примеч. 222) и т. д.; см. ниже: примеч. 825.

⁸²⁴ См. также выше: примеч. 794 о Кердоне; о влиянии Маркиона на Мани см.: Хосроев, 2007, 116–117.

философскими реалиями или мифологическими персонажами⁸²⁵. Он лишь по-своему, исходя из своего понимания проблемы теодицеи, толковал библейские тексты⁸²⁶, не опираясь для этого на иные источники⁸²⁷.

Маркион еще более видоизменил современное ему дуалистическое (иудео-) христианство⁸²⁸, придав ему новое направление с полным уже отказом от всего

⁸²⁵ Эти отличия подчеркнул уже Гарнак, отказываясь видеть в Маркионе представителя *гностицизма*; отметив сходство основных положений гностиков с идеями Маркиона, а именно: отрицание Ветхого Завета, признание высшего Бога непознаваемым, разделение высшего Бога и Демидурга, докетизм Христа, учение о том, что плоть не воскреснет, основанная на дуализме аскезы, он пришел к заключению, что отличия все же гораздо существеннее сходства, и «von hier aus könnte man den Markionismus in die Mitte zwischen der Großkirche und dem Gnostizismus setzen» (Harnack, 1924, 196–198, примеч. 1), высказывание, которое у многих вызывало возражения; см. след. примеч.

⁸²⁶ В последние годы исследователи многократно возвращались к вопросу о том, следует ли отделять Маркиона от «гностиков» (убеждение Гарнака; см. пред. примеч.) или его нужно рассматривать как одного, пусть и своеобразного, из гностиков, и в большинстве своем положительно ответили на вторую половину вопроса, хотя каждый со своими особенностями: более осторожно о принадлежности Маркиона к гностицизму высказывается Барбара Аланд: «Zweifellos liegen Berührungen vor» (Aland, 1992, 98); а по словам Курта Рудольфа, учение Маркиона, хотя «он только одной ногой стоит в гностической традиции», «ist <...> nicht ohne die gnostische Theologie zu verstehen» (Rudolph, 1977, 335, 337); Уго Бьянки подчеркнул, что, хотя «дуализм Маркиона и был более радикальным, чем дуализм других гностиков», он «appartient de plein droit à l'histoire du gnosticisme» (Bianchi, 1967a, 142, 149); Герхард Май так высказался по этому поводу: «Marcion's dualistic teaching can be understood as radical Gnosticism, including influence from contemporary philosophy» (May, 2006, 766; ср. след. примеч.); в другой статье тот же автор, задав вопрос: «Is he a Gnostic?», справедливо подчеркнул, что ответ на него будет зависеть от того, какое определение *гностицизма* будет взято за основу (depending on what concept of Gnosticism is used as a basis: May, 1988, 144). — Если строго придерживаться данного выше определения (см. выше: примеч. 655 сл.), то Маркиона, конечно, не следует безоговорочно помещать «посередине между церковным христианством и гностицизмом» (Гарнак в пред. примеч.): с точки зрения богословия (хотя и более радикального) он вполне находится в русле тех дуалистических христианских учений первой половины II в., которые нашли свое воплощение в гностических системах; с точки же зрения организации своей церкви и создания «канона» Нового Завета (о создании ни того, ни другого никто из гностиков и гностицизирующих, кажется, и не помышлял) он шел в том же направлении (хотя и по другой дороге), которое прокладывало и современная ему Церковь.

⁸²⁷ Например, на известную только *избранным* некую устную традицию, как это делали гностики (см. выше: примеч. 57); одним словом, следует согласиться со словами: «Marcion is the least esoteric Christian thinker of his time» (May, 2006, 767). — Вопрос о влиянии на Маркиона философских идей, — будь то пифагорейцы и Платон (Clem., *Strom.* III. 12. 1; 13. 1; 21. 2), будь то Эмпедокл (Hippol., *Ref.* VII. 29. 2 сл.; ср. выше: примеч. 782), Эпикур (de Epicuri schola: Tert., *Adv. Marc.* V. 19. 7; в защиту: Gager, 1972; серьезные возражения: Lampe, 2003, 254–256 с выводом: «A few philosophical motifs says nothing concerning a philosophical education») или стоики (a Stoicis: Tert., *Praescr.* 7. 3) или т. п. — требует, очевидно, дальнейшего исследования, но приведенные утверждения ересиологов, по всей видимости, являются лишь банальным ересиологическим клише: все плохое в христианстве идет от философии; распознать в свидетельствах о Маркионе следы какого бы то ни было серьезного воздействия на него философии не удается; в лучшем случае, речь может только идти о появлении у него тут и там расхожих в то время философских мест. Ср.: «Philosophische Studien treten nirgends hervor, aber das kann Absicht sein» (Harnack, 1924, *18, Anm. 1), «... Marcion possessed some degree of philosophical sophistication» (Gager, 1972, 57), «... Marcion was more strongly influenced by philosophy than Harnack wanted to admit» (May, 1988, 144 и 145, п. 62 с перечнем работ, в которых отстаивается влияние философии на Маркиона), где автор (чисто, по-моему, умозрительно) допускает, что «Маркион провел разделение между двумя Богами потому что он не смог примирить антропоморфические черты ветхозаветного Бога с философским представлением о благом Боге» (ibid., 145).

⁸²⁸ Об иудейских корнях мироощущения Маркиона («он вырос с Ветхим Заветом»: 67) и о том, что его религиозный опыт (Erfahrung) был весьма схож с опытом Павла, который тот пережил при обращении, но с той лишь разницей, что «апостол порывает лишь с Законом», а Маркион «порывает с самим законодателем и Ветхим Заветом» (...bricht <...> mit dem Gesetzgeber und dem A[lt]er [T]estament), см.: Harnack, 1924, 22; при этом, по словам Гарнака, остается «психологической загадкой» (ein psychologisches Rätsel), как Маркион, отвергающий всякие «фантазии аллегорического толкования» Писания (характерные и для эллинистического иудаизма Филона и эллинистического христианства

того, что связывало христианство с иудаизмом, и создав на этом основании свою богословскую, но чуждую философским влияниям и спекуляциям систему⁸²⁹. Отвергая Ветхий Завет, целиком оставаясь на почве Завета Нового⁸³⁰, хотя и по-своему им понятого, и не признавая иных традиций, Маркион пошел по пути, противоположному пути церковного христианства, безоговорочно признававшего ветхозаветные писания и прочно стоящего на том, что обе части Писания происходят от одного и того же Бога. Путь Маркиона⁸³¹ отличался

Климента и Оригена. — А. Х.) и остающийся на почве «буквализма», «не изменил в Ветхом Завете ни одной строки», а многие христианские Писания «рассматривал как фальсифицированные» (ibid. 67).

⁸²⁹ При этом я далек от того, чтобы, следуя за ересиологами, постулировать прямую зависимость того или иного последующего еретика от предыдущего и видеть в линии: Керинф, Кердон, Маркион некое поступательное развитие (своего рода эволюцию) вроде: Керинф отвергал Павла (см. выше: примеч. 768, 769), Кердон уже признавал его (см. выше: примеч. 789), а Маркион поставил «апостола язычников» во главу угла своего учения (см. выше: примеч. 821, 822), или: Керинф не отрицал еще Ветхого Завета, хотя и ставил Бога этого Завета ниже Бога, от которого пришел Христос, Кердон не признавал Ветхий Завет как «чуждый (благодару) Богу», а Маркион довел это отрицание до логического завершения... — Влияние Керинфа (хотя ересиологи никогда не связывают его с Маркионом) и Кердона на Маркиона было, скорее всего, опосредованным, т. е. на него прежде всего влияла та религиозная атмосфера, которую эти и им подобные «еретики» смогли создать на грекоязычном пространстве Империи, или, скажем, тот особый религиозно-дуалистический настрой, который был распространен среди широких кругов христиан (или христианствующих) и который в те же самые годы, хотя и на другой культурной почве, способствовал возникновению гностических систем Валентина, Василида и их последователей.

⁸³⁰ В вопросе о том, было ли создание церковного канона Нового Завета ответной реакцией Церкви на канон Маркиона (так, например, Hamack, 1924, 151: «Er ist der Schöpfer der christlichen heiligen Schrift»), или Маркион взял уже какой-то существующий канон, сократив его, или создание Маркионом канона шло параллельно с созданием канона церковного (наибольшее число сторонников), я склоняюсь к первому хотя бы по той причине, что до Маркиона никаких отчетливых следов существования того, что мы называем Новым Заветом, мы не видим (так, например, современник Маркиона Иустин обходится без посланий Павла, что трудно себе представить, если они были тогда уже частью канона); возможно, именно Маркион ввел обозначение «Новый Завет» применительно к своему закрытому корпусу сочинений; подробнее см.: Kinzig, 1994, 536 сл., где автор в подтверждение своего предположения ссылается, среди прочего, на слова Тертуллиана (*Adv. Marc.* IV. 6. 1): «...ибо всю проделанную работу, включая и подготовку “Антитез”, Маркион сосредоточил на том, чтобы установить различие между *Ветхим Заветом* и *Новым*, чтобы отделить затем своего Христа от Демидурга, (т. е. того Христа), который происходит от другого Бога и чужд закону и пророкам» (...enim totum quod elaboravit etiam Antitheses praestruendo in hoc cogit, ut veteris et novi testamenti diversitatem constituat, proinde Christum suum a creatore separatum, ut dei alterius, ut alienum legis et prophetarum).

⁸³¹ Хотя путь этот не был столбовой дорогой; так, Евсевий, цитируя Родона (см. выше: примеч. 805), говорит о том, что среди последователей Маркиона не было единогласия: некие Потит и Василиск учили также, как и Маркион (ὁμο ἄρχαὶ εἰσῆγοῦνται), Апеллес признавал «единое начало» (μίαν ἀρχὴν ὁμολογεῖ), хотя и считал, что ветхозаветные пророчества исходят от враждебного духа (ἐξ ἀντικειμένου <...> πνεύματος), а некто Синерос и его последователи допускают существование «трех природ» (τρεις ὑποτίθενται φύσεις: *H. E. V.* 13. 2–4; ср.: Theod., *Haer. fab.* I. 25 (376D)); ср.: «Маркион и Кердон утверждают, что есть три начала всего: добро, справедливое и материя» (...ὀρίζουσιν εἶναι τρεῖς τὰς τοῦ παντός ἀρχάς: ἀγαθόν, δίκαιον, ὕλην), а «некоторые из их учеников добавляют еще и четвертое начало, а именно: “плохое”» (...πονηρόν: Hippol., *Ref.* X. 19. 1). — Епифаний (на основе Иринея и, очевидно, Евсевия) говорит о том, что Маркион, видоизменив учение Кердона, признает «три начала» (τρεις ἀρχαί): «одно высшее, невыразимое словами и невидимое», которое Маркион называет «добрым Богом» (μίαν μὲν τὴν ἄνω ἀκατανόμαστον καὶ ἀράτων <...> ἀγαθὸν θεόν), ничего не создавшим в мире (ἐν κόσμῳ); другое начало — видимый бог, творец и демиург, он бог иудеев и судья (δρατὸν θεὸν καὶ κτιστὴν καὶ δημιουργόν <...> θεὸν εἶναι τῶν Ἰουδαίων <...> κριτὴν); третье начало, или середина (μέσον) между двумя первыми, — это Дьявол (διάβολος: *Pan.* 44. 3. 1–2); это свидетельство едва ли заслуживает большого доверия, поскольку здесь перед нами всего лишь концепт учения валентинианина Птолемея из его «Послания к Флоре»; см. выше: примеч. 237 сл. — Об Апеллесе, который, нарушив заповедь «святейшего учителя» (sanctissimi magistri), связался с женщиной (см. ниже: примеч. 813),

и от того, по которому пошли другие его современники, Валентин и Василид, при создании своих систем охотно черпавшие не только из Писания, но не менее охотно из философской традиции и устного предания, вероятно, зачастую ими самими создаваемого⁸³². И, конечно, еще более отличался его путь от пути эпигонов этих гностиков, трансформировавших их системы в то, что можно назвать *мифологическим гностицизмом*, щедро снабжая богословие (первоначально выраженное философским языком) мифологическими образами, идущими как из языческой греческой, так и из позднеиудейской традиций.

КАРПОКРАТ / ЕПИФАН (ок. середины II в.)

Карпократ (Καρποκράτης)⁸³³, которого Евсевий называет «отцом ереси, названной ересью *гностиков*»⁸³⁴, был современником Маркиона⁸³⁵ и учил, по всей

ушел в Александрию, но затем вернулся в Рим, будучи уже не маркионитом (iam non Marcionites), см.: Tert., *Praescr.* 30); ср. у Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6 (223. 13–15): hic introducit unum deum <in> infinitis superioribus partibus, hunc potestas multas angelosque fecisse; Тертуллиан, называя Апеллеса «соучеником Валентина и сопредателем» (condiscipulus et condersertor eius Valentinis: *Carn. Christ.* I. 3), имеет, конечно, в виду одинаковый путь, проделанный ими: от принадлежности Церкви — к ереси. Согласно Епифанию, Апеллес учил, что «один есть благой Бог, одно начало и одна не выразимая никаким именем сила» (εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατανόμαστος), этот Бог не заботился о том, что происходит в этом мире, и создал другого бога (ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν), а тот сотворил небо и землю; бог этот оказался «не хорошим» (οὐκ ἀγαθός), и все сотворенное им такое же (*Pan.* 44. 1. 4–6). — Из огромной литературы, посвященной Маркиону, назову лишь несколько работ, которые были мне крайне полезны: Harnack, 1924 (с собранием всех древних свидетельств; ср., однако: May, 1988, 132–134, где автор сокращает число этих свидетельств, считая часть из них не релевантной); Aland, 1973; id., 1992; собрание статей: Marcion (May — Greschat), 2002 и собрание статей: May, 2005; Löhr, 2012.

⁸³² О том, что язык Маркиона, в отличие от сложного языка гностиков, был более понятен христианам его времени и поэтому его учение имело среди них несомненный успех, см.: Aland, 1973, 446: «Da Marcion aber in Gegensatz zu den Gnostikern eine Sprache sprach, die den christlichen Gemeinden zugänglich war, weil sie *alle unbiblischen mythologischen Spekulationen vermied*, war er ungleich verständlicher als sie und deshalb im kirchlichen Raum so allgemein erfolgreich» (курсив мой. — *A. X.*).

⁸³³ Эту форму используют все ересиологи за исключением Епифания и Филастрия, у которых Καρποκράς и Сагросгас. Только Филастрий говорит о том, что последователи Карпократа Сагросгатиани назывались еще Floriani (очевидно, по чьему-то имени) и Milites, т. е. «воины», и поясняет: «потому что были они из военных» (*Haer.* 57. 1); о том, что это название Филастрий взял у Епифания, у которого Στρατιωτικοί появляется как одно из названий *гностиков* (*Pan.* 26. 3. 7), и по ошибке перенес на карпократиан, см. уже: Liboron, 1938, 20.

⁸³⁴ Καρποκράτην, ἑτέρας αἰρέσεως τῆς τῶν γνωστικῶν ἐπικληθείσης πατέρα: *H. E.* IV. 7. 9; здесь Евсевий передает в сокращенном виде Иринея (γράφει δὲ καὶ Εἰρηναῖος...), опуская упоминание о Маркеллине (см. след. примеч.). Епифаний прямо утверждает, что последователи Карпократа называли себя христианами (ἐλέθοντο γὰρ ἑαυτοῖς ἐπὶ κλητὴν Χριστιανοί: *Pan.* 27. 3. 3), а Иринея, говоря о том, что «они посланы Сатаной для умаления имени божественной Церкви» (ad detractationem divini ecclesiae nominis <...> a Satana praemissi sunt: *Adv. haer.* I. 25. 3), это подтверждает. — Все свидетельства о Карпократе см.: Smith, 1973, 295–350.

⁸³⁵ Евсевий (*H. E.* IV. 7. 9), ссылаясь на Иринея, говорит о том, что Карпократ был современником (συγχρόνισσι) Саторнила и Василида, но Иринея нигде не говорит о времени жизни Карпократа, и, по всей видимости, Евсевий «установил» время жизни этого еретика на том основании, что у Иринея после опровержения Саторнила и Василида сразу следует Карпократ. Вероятно, опираясь на Евсевия, Феодорит утверждает, что ересь Карпократа процветала в царствование Адриана (Ἀδριανοῦ <...> βασιλεύοντος...: *Haer. fab.* I. 5 (352D)), т. е. 117–138 гг. Если мы вспомним, что последовательница Карпократа Маркеллина, приверженцы которой называли себя *гностиками*, учила в Риме при папе Анникте (см. выше: примеч. 568), то акме ее учителя вполне могло приходиться на время правления этого императора.

видимости, в Египте⁸³⁶. Первый и достаточно подробный рассказ о его учении мы находим у Иринея⁸³⁷, согласно которому «Карпократ и его последователи»⁸³⁸ утверждали:

Мир и все, что в нем, был создан «ангелами, которые намного ниже нерожденного Отца»⁸³⁹.

«Иисус родился от Иосифа и был подобен прочим людям»⁸⁴⁰, но отличался от них только тем, что имел «душу здоровую и чистую»⁸⁴¹, так что она могла

⁸³⁶ Только Климент, рассказывая о сыне Карпократа Епифане, сохранил свидетельство о том, что отец происходил из Александрии, а мать, по имени Александра, с острова Кефалления (μητρὸς Ἀλεξανδρείας <...> Ἀλεξανδρεὺς <...> Κεφαλληνεύς; *Strom.* III. 5. 2; Феодорит зависит от Климента: Ἀλεξανδρεὺς ὄν τὸ γένος (*Haer. fab.* I. 5 (349D)); в искаженной передаче Епифания получилось, что Карпократ происходил из Кефаллии: *Pan* 32. 3. 4), хотя ранее он утверждал, что Карпократ был уроженцем (Малой) Азии (*Anaceph.* 2. 27. 1); из этих свидетельств мы так и не узнаем, где проповедовали Карпократ и Епифан (Александрия?); Ириней молчит и о месте рождения, и о месте проповеди Карпократа. — Учитывая разноречивые свидетельства и их скудость, современный исследователь заметил: «Die Gestalt des Gründers der Sekte der Karpokratianer verschwindet im Dunkel des Mythos. Wir wissen von Karpokrates so gut wie nichts» (*Leisegang*, 1955, 257). — Недоумение вызывает статья, в которой автор пытался доказать, что ни Карпократ, ни Епифан не существовали вообще и что Климент по незнанию сделал из египетского бога Луны Гарпократа еретика Карпократа и т. п. (*Kraft*, 1952); подобное, впрочем, высказывалось и раньше: *Schultz*, 2000, 159 (впервые: 1910).

⁸³⁷ Рассказ о Карпократе Ириней помещает после рассказа о Саторниле и Василиде (*Adv. haer.* I. 24), но не потому, что считал его их младшим современником, а для более удобной группировки материала: с одной стороны, все трое учили о том, что мир создан ангелами; с другой стороны, и Карпократ, и следующий за ним Керинф (*Adv. haer.* I. 26) одинаково учили о том, что Иисус был рожден как простой человек. — См. выше: примеч. 676 о том, что современник Ирины Гегесипп также знал о существовании карпократиан. В изложении учения Карпократа все последующие ересиологи (кроме Климента) зависят в основном от Ирины: *Hippol., Ref.* VII. 32. 1–8; *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 3; *Filastr., Haer.* 35; *Epirh., Pan.* 27; *Theod., Haer. fab.* I. 5 (оба последних добавляют к своему изложению и свидетельство Климента, передавая его с разной степенью точности). — Возражая Цельсу, который среди современных ему христиан называл и «карпократиан, ведущих свое происхождение от Саломеи» (Ἀρτοκρατιανοὺς ἀπὸ Σαλώμης), и последователей Мариам, и последователей Марфы (ἄλλους ἀπὸ Μαρίας καὶ ἄλλους ἀπὸ Μάρφης), Ориген подчеркивает, что при всем своем желании он уже не смог нигде обнаружить даже следы этих еретиков (ἐρευνήσαντες οὐδέ ποτε τοῦτοις ὠμίλησάμεν; *Cels.* V. 62); по поводу формы Ἀρτοκρατιανοί см. выше: примеч. 554.

⁸³⁸ *Carpocrates autem et qui ab eo...* (*Adv. haer.* I. 25. 1); здесь и далее Ириней, рассказывая об их системе, никогда не говорит: «Карпократ учит», но всегда: «карпократиане учат»; ср. ниже свидетельство о них Климента.

⁸³⁹ *ab angelis multo inferioribus ingenito patre = ὑπὸ ἀγγέλων πολὺ ὑποβηρῆκτων τοῦ ἀγεννήτου πατρὸς* (*Adv. haer.* I. 25. 1 = *Hippol., Ref.* VII. 32. 1). Епифаний, ссылаясь на Иринея, добавляет фразу, которую он взял у Климента: «А еще этот (Карпократ) говорит, что наверху существует единственное начало, и он желает ввести Отца всего, непознаваемого и которому нельзя дать даже имени» (οὗτος δὲ πάλιν ἄνω μὲν μίαν ἀρχὴν λέγει καὶ πατέρα τῶν ὄλων [καὶ] ἄγνωστον καὶ ἀκατονόμαστον <...> εἰσαγεῖν βούλεται), а затем добавляет: «ибо эти (ангелы), отпад от этой высшей Силы, так создали мир» (τούτους γὰρ λέγει ἀποστάνας ἀπὸ τῆς ἄνω δυνάμεως οὗτω τὸν κόσμον πεποιθκέναι; *Pan.* 27. 2. 1); ср. *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 3 (218. 23 сл.): *unam esse dicit virtutem in superioribus principalem, ex hac prolato angelos etc.*; *Filastr., Haer.* 36. 1: *et ipse (Карпократ) dicens unum principium, de quo principio, id est de deo, prolaciones factae sunt.*

⁸⁴⁰ *Iesu autem ex Ioseph natum et cum similibus reliquis hominibus fuerit...* (*Adv. haer.* I. 25. 1); Ипполит добавляет, что «Иисус был праведнее остальных» (δικαιότερον τῶν λοιπῶν γενέσθαι; *Ref.* VII. 32. 1), а Феодорит: «отличался добродетелью» (ἀρετῇ; *Haer. fab.* I. 5 (352A)); ср. *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 3 (219. 4), где речь идет не об Иисусе, а о Христе: *Christum non ex virgine maria natum, sed ex semine Ioseph = Filastr. Haer.* 35. 2 (19. 13–14); оба автора говорят о том, что после того, как Христос пострадал (*post passionem*), душа его была взята на небо (*animam ipsius in coelo receptam*); см. также выше в примеч. 758 Керинф об Иисусе. — По свидетельству Епифания, Керинф и Карпократ, так же как и евонииты (см. выше: примеч. 608), пользовались «Евангелием от Матфея» и с помощью «родословия» (*Μφ* 1. 1–17) доказывали, что Иисус родился от Иосифа и Марии (*Pan.* 30. 14. 1).

⁸⁴¹ *anima eius firma et munda = τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εὐτονον καὶ καθαράν* (*Adv. haer.* I. 25. 1; *Ref.* VII. 32. 1); (*anima*) *infirmior et robustior* (*Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 3 (219. 7–8)). — См. также слова Ирины

«вспомнить о том, что она видела в сфере, в которой пребывает нерожденный Отец»⁸⁴². Именно поэтому ей и была от Отца послана сила⁸⁴³, с тем чтобы она (scil. душа), убежав от «творцов этого мира» и «пройдя через них всех и во всем освободившись (от них), смогла подняться к Отцу»⁸⁴⁴. Душа Иисуса презирала иудейские нравы, в которых она была воспитана, и поэтому она получила силы, через которые она уничтожила в себе все страсти, сопутствующие любому человеку в качестве наказания⁸⁴⁵. Так и любая душа, способная, как душа Иисуса⁸⁴⁶, «презирать архонтов, творцов мира, может принять (в себя) силы для того, чтобы сделать подобное»⁸⁴⁷; поэтому «некоторые из последователей Карпократа верили в то, что они подобны Иисусу, другие же считали себя даже могущественнее его, а третьи были уверены в том, что они превосходят Петра, Павла и других апостолов, которые, по их убеждению,

об учении анонимных гностиков (офитов): «Иисус же, рожденный от Девы через действие Бога, был мудрее, чище и праведнее всех людей» (Iesum autem, quippe ex virgine per operationem Dei generatum, sapientiore et mundiore et iustiore hominibus omnibus fuisse: *Adv. haer.* I. 30. 12); ср. выше: примеч. 759 о Керинфе.

⁸⁴² commemorata fuerit quae visa essent sibi in ea circumlacione quae fuisset ingenito deo (*Adv. haer.* I. 25. 1) = ἐμνημόνευεν τὰ ὁραθέντα ὑπ' αὐτῆς ἄνα, ὅτε ἦν ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου πατρός (Eriph., *Pan.* 27. 2. 3; ср. Hippol., *Ref.* VII. 32. 1). — Образ «припоминания», связанный с идеей переселения душ, восходит к Платону (*Phaedr.* 248C–E; 249C: ἀνάμνησις ἐκεῖνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχῇ σφύλλονθεῖσα θεῶν); термин περιφορά также встречаем у Платона и в том же контексте (*Phaedr.* 247C–D); ср. ниже: примеч. 849. — О греческом образовании Карпократа и его сына Епифана см. ниже в примеч. 866 свидетельство Климента.

⁸⁴³ Et propter hoc ab eo missam esse ei virtutem (δύναμιν: *Adv. haer.* I. 25. 1 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 1). Когда сошла на Иисуса эта сила (при крещении)? ср.: «Vermutlich bei der Taufe» (Scholten, 2004, 177)) и следует ли отождествлять ее с Христом, мы не знаем. — Говорить о «некотором докетизме» в учении карпократиан (см., например, Pétremont, 1984, 476: автор считает, что та virtus, которая сошла на Иисуса, pourrait être analogue au Christ de Cérinthe. <...> Cela indiquerait qu'il y avait, malgré tout, quelque docétisme chez Carocrate; ср., однако, «il n'est pas docète»: *ibid.* 316) нет серьезных оснований.

⁸⁴⁴ uti mundi fabricatores (τοὺς κοσμοποιούς) effugere posset et per omnes transgressa (διὰ πάντων χωρήσασα) et in omnibus liberata (ἐν πᾶσι τε ἐλευθερωθεῖσα) ascenderet ad eum (*Adv. haer.* I. 25. 1 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 2); непонятно, что именно подразумевают слова per omnes (διὰ πάντων) и in omnibus (ἐν πᾶσι) — должна ли душа пройти «через всех» творцов мира, т. е. через области, которые отделяют землю от Отца, или душа должна пройти «через все», т. е. безбожные и нечестивые поступки, о которых Иринея будет говорить дальше? Я склоняюсь к первому, Епифаний же, кажется, понимал фразу во втором значении (διὰ πᾶσων τῶν πράξεων χωρήσασα: *Pan.* 27. 2. 5).

⁸⁴⁵ Iesu autem dicunt animam in Iudaeorum consuetudine (sing.; подразумевается «ветхозаветный закон») nutritam contempsisse eos (scil. consuetudines (plur.)); ἐν τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθουσιν ἀνατραφεῖσα καταφρονῆσαι αὐτῶν, et propter hoc virtutes (δυνάμεις) acceperisse, per quas evacuavit quae fuerint in poenis passiones, quae inerant hominibus (*Adv. haer.* I. 25. 1 = Eriph., *Pan.* 27. 2. 7; Hippol., *Ref.* VII. 32. 2).

⁸⁴⁶ similiter <...> Jesu anima (*Adv. haer.* I. 25. 2); ср.: ὁμοίως <...> τῇ τοῦ Χριστοῦ ψυχῇ (Hippol., *Ref.* VII. 32. 3). У Иринея речь всегда идет об Иисусе, Ипполит, цитируя Иринея, использует здесь имя Χριστός явно машинально, не вкладывая в него никакой богословской нагрузки; ср. ниже в примеч. 891 свидетельство Ps.-Tert. и Filastr.

⁸⁴⁷ contemnere (καταφρονῆσαι) mundi fabricatores archontas, similiter accipere virtutes (δύναμιν) ad operandum similia (*Adv. haer.* I. 25. 2 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 2). — Для того, чтобы получить такую «силу», необходимым условием как для самого Иисуса, так и для «любой души» (так, по крайней мере, в передаче Иринея) является именно «презрение» к «иудейскому закону» (= к «архонтам, творцам мира»), но встает вопрос, зависит ли это только от свободы выбора индивида (презирай и получишь) или для этого требуется еще некое особое происхождение души (из той же «небесной области», что и «чистая и здоровая» душа Иисуса)? На этот вопрос у Иринея мы не находим ответа, и Петреман заключает: «Nous restons donc dans l'incertitude au sujet de ce que pensait les Carocratians de la liberté humaine» (Pétremont, 1984, 270). — Заметим, что «презрение» к иудейскому закону сын Карпократа Епифан трансформирует в его полное «отрицание»; см. ниже: примеч. 872.

ничем не ниже Иисуса⁸⁴⁸, утверждая при этом, что их собственные души происходят из той же небесной области, что и душа Иисуса; поэтому-то их души удостоились получить ту же, что и Иисус, силу и затем вернуться в то же место; «если же кто-то сможет презирать земное больше, чем Иисус, он сможет стать даже лучше его»⁸⁴⁹.

Такая вера, по словам Иринейя, приводит карпократиян к убеждению, что они свободны совершать любые нечестивые поступки⁸⁵⁰, потому что добрые и плохие дела — это всего лишь дело человеческой оценки⁸⁵¹. Их недопустимое поведение усугубляется еще и тем, что они практикуют магию во всех ее видах⁸⁵²,

⁸⁴⁸ ... quidam quidem similes (ὁμοίους) se esse dicant Iesu, quidam autem <...> illo fortiores (δυνατωτέρους), qui sunt distantes amplius (διαφορωτέρους) quam illius discipuli, ut puta quam Petrus et Paulus et reliqui apostoli: hos autem in nullo deminorari ab Iesu (τοὺτους δὲ κατὰ μηδὲ ἀπολείπεσθαι τοῦ Ἰησοῦ) (*Adv. haer.* I. 25. 2 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 3; ср.: *Eph.*, *Pan.* 27. 2. 10); ср. выше в примеч. 125: *Iren.*, *Adv. haer.* I. 13. 6 о последователях Марка; в примеч. 126: *Adv. haer.* I. 31. 3.

⁸⁴⁹ animae enim ipsorum ex eadem circumlacione (ἐκ τῆς <αὐτῆς> ὑπερκειμένης ἐξουσίας; ἐκ <...> περιφορῶς у Епифания; ср. выше: примеч. 842) devenientes <...> eadem dignas habitas esse virtute et melius in idem abire. Si quis autem plus quam ille contempserit (καταφρονήσεν) ea quae sunt hic, posse meliorem (διαφορωτέρων) quam illum esse (*Adv. haer.* I. 25. 2 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 4; ср.: *Eph.*, *Pan.* 27. 2. 11); к этой теме, повторяя цитату (ex eadem circumlacione cum Jesu...), Иринейя далее возвращается еще раз, но уже не называя оппонентов по имени (*Adv. haer.* II. 32. 3). — Может быть, в убеждении карпократиян в том, что можно стать даже «лучше Иисуса», следует видеть отсылку к словам самого Иисуса в *Ин* 14. 12: «Верующий в меня сможет совершить то, что я совершаю, даже еще большее (μείζονα) сможет он совершить». — В любом случае, здесь налицо мотив «избранничества»: немногие ученики, душа которых происходит «из небесной области», противопоставлены всем остальным.

⁸⁵⁰ omnia <...> irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant (*Adv. haer.* I. 25. 4); Епифаний, по своему обыкновению, усугубляет картину их пороков: οὗτοι πρᾶττουσιν καὶ πᾶν εἶδος ἀνδροβοασίῶν καὶ λαγνιστέρων ὁμιλίῶν πρὸς γυναῖκας ἐν ἐκάστῳ μέλει σώματος (*Pan.* 27. 4. 6; по справедливому замечанию современного исследователя, в этом описании Епифаний is probably indulging his libidinous imagination: Smith, 1973, 275). Заметим, что ни Псевдо-Тертуллиан, ни Филастрий, которые здесь не зависят от Иринейя, не говорят о невольном поведении карпократиян. — Далее Иринейя, отделив останавливаясь на этом вопросе, говорит, что «опускаясь до наслаждений, вождения и отвратительных дел», они не уступают «философии Эпикура и безразлично (в вопросах добра и зла) киников» (ad voluptates autem et libidinem et turpia facta divergentes <...> Epicuri philosophiam et Sunicorum indifferentiam aemulantes: *Adv. haer.* II. 32. 2); в другом месте он сравнивает с киниками валентиниан, которые уверены в том, что по причине своей врожденной избранности (propter generositatem) они могут делать все, что угодно, и при этом никак не будут осквернены (a nemine in totum posse coinquinari). — Иринейя, как и прочие христианские полемисты (см., например, August., *Civ. Dei* XIV. 20), видел в философии кинизма (пережившего в I–II вв. возрождение и широко распространившегося по Римской Империи) лишь шокирующее поведение его приверженцев, которое, безусловно, имело место у тех, кто лишь поверхностно воспринял учение, и которое у благочестивого христианина вызывало безусловное отторжение, а не его суть; вспомним у Юлиана противопоставление псевдо-киников, мнимая аскеза которых направлена лишь на извлечение материальной выгоды для себя (*Or.* 6: Εἰς τοὺς ἀπλαδέυτους κύνας, подлинному кинику Диогену (*Or.* 7). — Цельс, перечислив несколько сект в том числе и карпократиян, также невысоко оценил их мораль: по его словам, она была еще «беззаконнее и грязнее (ἀνομώτερον τε καὶ μαρρότερον), чем мораль тех, кто почитал «египетского Антиноя» (*Orig.*, *Cels.* V. 63), имея в виду культ Антиноя, учрежденный Адрианом; возможно, прав был Чедвик, предположив, что свою информацию о христианских сектах Цельс черпал не из личного опыта, а из какого-то труда пристрастного церковного ересиолога («upon some orthodox Christian pamphlet»: Chadwick–Oulton, 1954, 24).

⁸⁵¹ sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt! (*Adv. haer.* I. 25. 4); δόξη γάρ, φησίν, οὐκ ἀληθεῖα τὰ μὲν τῶν πραγμάτων κακὰ εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ ἀγαθὰ (Theod., *Haer. fab.* I. 5 (352A)); «ибо говорят, что все то, что люди считают за плохое, плохим не является, но по природе прекрасно: ведь нет ничего плохого по природе» (φασὶ γάρ ὅτι ὅσα νομίζεται παρὰ ἀνθρώπους κακὰ εἶναι οὐ κακὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ φύσει καλά — οὐδὲν γάρ ἐστι φύσει κακόν: *Eph.*, *Pan.* 27. 4. 3).

⁸⁵² Artes enim magicas operantur et ipsi et incantationes (ἐπιουδίας) philtrea (φίλτρα) quoque et charitesia (χαριτήσια) et onigrotomos (ὄνεροτόμπος) et reliquas malignationes (κακοσυγγήματα) (*Adv. haer.* I. 25. 3 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 5); в другом месте Иринейя, говоря о магии, ставит в один ряд Симона и Карпократа (*ibid.* II. 31. 2); Евсевий (*H. E.* IV. 7. 9) утверждает, что в отличие от Симона, который

утверждая, что при ее помощи «они имеют власть господствовать не только над архонтами и творцами этого мира, но и надо всеми творениями в нем»⁸⁵³.

Они учат, что души до тех пор переселяются из одного тела в другое⁸⁵⁴, пока не совершат всех грешных дел⁸⁵⁵, и когда не останется у нее ни одного греха (которого бы она не совершила), тогда она, освобожденная раз и навсегда от последующих переселений, поднимается «к тому Богу, который пребывает выше ангелов, творцов мира, и таким образом будут спасены все души»⁸⁵⁶. Тело же, по их представлениям, является тюрьмой⁸⁵⁷.

практиковал магию тайно, карпократиане занимаются ею явно (εις φανερόν); ср.: Eriph., *Pan.* 27. 4. 7; Theod., *Haer. fab.* I. 5 (352A): γοητεία μὲν χρώμενοι καὶ τὰς τῶν δαιμόνων ἐπικλήσεις ποιοῦμενοι.

⁸⁵³ dicentes se potestatem habere ad dominandum iam principibus (τῶν ἀρχόντων) et fabricatoribus mundi huius (ποιητῶν <...> τοῦ κόσμου), non solum autem, sed et his omnibus quae in eo sunt facta (*Adv. haer.* I. 25. 3 = *Ref. VII.* 32. 5); ср. выше: примеч. 702 о Менандре.

⁸⁵⁴ transmigrations in corpora — одна из главных тем полемики Ириней с оппонентами; так, вспомнив Симона, Менандра и Карпократа (*Adv. haer.* II. 32. 5), Ириней начинает пространный спор с учением о «переселении (души) из тела в тело» (de corpore autem in corpus transmigrationem...: *ibid.* II. 33. 1); заметив, что «первым ввел это учение Платон» (Plato <...> qui et primussententiam hanc introduxit), далее он полемизирует уже с ним, не ссылаясь более на названных еретиков.

⁸⁵⁵ Здесь текст Ипполита короче и лишен риторики Ириней: εις τοσοῦτον δὲ μετενωματοῦσθαι <ἀεὶ> φάσκουσι τὰς ψυχὰς, <εἰς> ὅσον πάντὰ τὰ ἀμαρτήματα πληρώσιν (*Ref. VII.* 32. 7); карпократиане, по словам Феодорита, взяли учение о переселении у пифагорейцев (ср. пред. примеч. и слова Апулея: poster Plato <...> pythagorissat in plurimis (*Flor.* 15)), но исказили его: Пифагор утверждал, что согрешившие души посылаются в тело для наказания, а «эти говорят, что души посылаются в тела с тем, чтобы совершить (там) всевозможные безобразия (πᾶν εἶδος ἀσελγείων ἐπιτελέσαι)» (*Haer. fab.* I. 5 (352B)). — Подробнее о представлении μετεμύωσις / μετενωματοῦσις, начиная с Пифагора и заканчивая поздней античностью, см., например: Dörrig, 1957; Hoheisel, 1985; ср. также τροχὸς τῆς γενέσεως (*Иак* 3. 6) и комментарий: Jaeger, 1961, 8 и 110, примеч. 16.

⁸⁵⁶ ... ad illum deum, qui supra angelos mundi fabricatores; sic quoque salvari et omnes animas = πρὸς ἐκεῖνον τὸν ὑπεράνω τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων θεόν, καὶ οὕτως <δὲ> σωθήσεσθαι πάσας τὰς ψυχὰς (*Adv. haer.* I. 25. 4; Hippol., *Ref. VII.* 32. 7); души, которые успевают совершить все грехи за один заход (in uno adventu = ἐν μιᾷ παρουσίᾳ = ἐν τῇ μιᾷ καθόδῳ у Феодорита), больше не переселяются (οὐκέτι μετενωματοῦνται: *Ref. VII.* 32. 8); те же, которые лишь «немного грешили (τὰς δὲ ὀλίγα ἡμαρτηκίαις), посылаются и дважды, и трижды, и много раз до тех пор, пока не совершат все виды злых дел» (Theod., *Haer. fab.* I. 5 (352B)). — Таким образом, чем больше грехов совершит душа, тем быстрее избавится она от наказания находиться в теле, при этом недозволенное с точки зрения церковных христиан поведение таковым не считалось, потому что именно оно позволяло им «презирать» творцов этого мира, приближая тем самым их к небу. — При этом, по словам Ириней (ср.: Eriph., *Pan.* 27. 5. 3), карпократиане ссылаются на новозаветную притчу (*Мф* 5. 25–26; ср. *Лк* 12. 58–59), где «враг» (adversarius = ἀντίδικος) — это Дьявол, один из ангелов, который для того и был создан, чтобы погибшие души вводить из мира к «судье» (таким образом, он выступает здесь в роли «проводника душ», ψυχοποιός, как Гермес или Харон), т. е. к Архонту (ad principem), который является «первым (scil. главным) из творцов мира» (primus ex mundi fabricatoribus), и он передает их другому ангелу (altero angelo), чтобы тот заключил их в другие тела (in alia corpora) как в тюрьму (см. след. примеч.); так они толкуют слова *Мф* 5. 26: «И не выйдешь ты оттуда...». — Эту новозаветную притчу, но иначе истолкованную, находим в трактате *Πσοφ* 113 (294. 15 сл.): здесь душа (ψυχή), вышедшая из тела (σῶμα), предстает на небе перед судьей (κριτής), Девой (παρθένος) Света, которая ее испытывает (δοκιμάζω); если оказывается, что душа согрешила, то судья отдает ее одному из своих исполнителей (παραλήμπτης), а тот бросает ее в тело, и не выйдет она из странствий (μεταβολή) в теле, пока не совершит последний круг (κύκλος) — это и есть то, что сказано в *Мф* 5. 25–26.

⁸⁵⁷ corpus enim dicunt esse carcerem (= φυλακή) (*Adv. haer.* I. 25. 4; Eriph., *Pan.* 27. 5. 6). Образ тела как темницы (δεσμωτήριον) души восходит к Платону (*Crat.* 400C); ср. выше: примеч. 148. — Нельзя исключать, что восходящее к общему источнику свидетельство Псевдо-Тертуллиана, Елифания и Филастрия о том, что карпократиане отрицали воскресение мертвых (у Ириней отсутствует), является ересиологическим объяснением: раз тело «темница», то, разумеется, и учить о телесном воскресении нет никакого смысла: nullas corporis resurrectiones (*Adv. omn. haer.* 3 (219. 7–9)); ψυχῆς δὲ εἶναι μόνης σωτηρίαν φασὶ καὶ οὐχὶ σωμάτων (*Pan.* 27. 6. 11); inimique salutem solius, carnis autem non fieri salutem opinantur (*Haer.* 35. 4 (19. 18–20)); ср.: Kunze, 1894, 49–51.

По словам Иринея, если бы кто-нибудь рассказал ему о том, что «у них творится такое безбожие», то он бы, пожалуй, не поверил⁸⁵⁸, «но именно так написано в их книгах и именно так сами они толкуют»⁸⁵⁹: в них сказано, что «Иисус учил своих учеников и апостолов тайно и наедине и удостоил их передать это (не всем, но только) достойным и готовым поверить⁸⁶⁰; ибо через веру и любовь они спасутся⁸⁶¹, а все остальное безразлично и зависит от мнения

⁸⁵⁸ Фраза *et si quidem fiant haec apud eos quae sunt irreligiosa et iniusta et vetita, ego nequaquam credam* (*Adv. haer.* I. 25. 5), как и сохраненная Феодоритом по-гречески καὶ εἰ μὲν πράσσειται παρ' αὐτοῖς τὰ ἄθεα καὶ ἔκθεσμα καὶ ἀπειρημένα, ἐγὼ οὐκ ἂν πιστεύουσαι (*Haer. fab.* I. 5 (352C)), т. е. «и творится ли у них безбожное, противозаконное и запрещенное, то (этому) я не поверил бы», плохо согласуется с контекстом всего рассказа: ведь ранее (I. 25. 3–4; см. выше: примеч. 850) Иринея, нисколько не сомневаясь, уже подробно описал «развратную жизнь» (*vitam luxuriosam*) карпокрatian, ссылаясь при этом на их сочинения (*secundum quod scripta eorum dicunt*), а теперь он вдруг решил выразить сомнения в том, что это было на самом деле; почему Иринея, который всегда с готовностью обвинял других еретиков в недозволенном поведении, здесь вдруг сделал исключение и стал сомневаться в справедливости своего же обвинения? — Можно думать, что или сам Иринея невнятно выразил здесь свою мысль, или из фразы выпал какой-то кусок текста (приходится прибегать к *ultima ratio interpretationis*) в ходе его рукописной передачи, причем на ранней ее стадии, т. к. и латинский переводчик, и Феодорит пользовались греческим текстом Иринея уже с этим пропуском. Так или иначе, но подлинный смысл фразы состоит не в том, что Иринея не может поверить в то, что карпокрatianе действительно придерживались такой отвратительной практики (выше он уже рассказал о ней и не выражал никакого сомнения), а в том, что их поведение настолько невероятно, что в это трудно поверить; текст подразумевал, очевидно, следующее: «и если <бы мне кто-то сказал, что> у них творится (καὶ εἰ μὲν <τις λέξει μοι ὅτι> πράσσειται παρ' αὐτοῖς) такое... то я бы не поверил». Это толкование подтверждается не только следующим далее предложением: «Но в книгах их говорится...» (см. след. примеч.), но и подробным опровержением такого поведения далее в *Adv. haer.* II. 32. — Таким образом: Иринея не поверил бы чьим-то словам, настолько дела карпокрatian постыжны, но вынужден верить собственным глазам, когда читал описание этих дел в их собственных книгах; частицы μὲν (*quidem*) — δέ (*autem*) подчеркивают это противопоставление. Евсевий в своем рассказе о Карпократе ссылаясь на Иринея (опустив его риторическое «пожалуй»), не выражает ни малейшего сомнения в том, что карпокрatianе действительно совершали «позорнейшие поступки» (τὰ αἰσχουρότατα) и что именно из-за такого их (и им подобных еретиков) поведения язычники стали обвинять всех христиан в недозволенном образе жизни (*H. E.* IV. 7. 9–11). — Поэтому слова современных исследователей о том, что сам Иринея «сомневался» (*bezweifelt, he has doubts, wengleich er einen praktischen Libertinismus selbst bezweifelt*) в либертинизме карпокрatian (*Koschorke, 1978, 123; Löhr, 1995, 30; Grant, 1986, 128; Scholten, 2004, 177–178*), а также о том, что обвинения карпокрatian в либертинизме Иринея просто «подхватил» у языческих полемистов, которые огульно обвиняли в этом пороке всех христиан (*Löhr, 37*), едва ли можно считать надежно обоснованными.

⁸⁵⁹ *in conscriptionibus (ἐν συγγραμμάσιν) autem (δέ) illorum sic conscriptum est et ipsi ita exponunt (ἐξηγουῦνται)* (*Adv. haer.* I. 25. 5; *Theod. Haer. fab.* I. 5 (352C)). Этим высказыванием Иринея утверждает, что он сам читал сочинения карпокрatian, и сразу же передает своими словами основное содержание того, что вызывает его неприятие (ср. ниже в примеч. 867, 868 свидетельство Климента о сочинениях Епифана). Епифаний, пересказывая Иринея, добавляет, что их сочинения (τὰ αὐτῶν συντάγματα) могут повергнуть разумного человека (τὸν συνετόν) в изумление и оstonбление (*Pan. 2f.* 5. 1). — Лёр справедливо замечает: «wir wissen auch nicht, ob die von Irenäus erwähnten Schriften Karpochrates zum Autor haben» (ведь у нас нет никаких свидетельств о том, что сам сам Карпократ что-либо писал. — *A. X.*) и предполагает, что такие сочинения могли возникнуть позднее в созданной Маркеллиной (см. выше: примеч. 568) общине карпокрatian в Риме (*Löhr, 1995, 37; ср.: Faye, 1925, 414 сл.*).

⁸⁶⁰ *Adv. haer.* I. 25. 5; греческий текст у Феодорита: τὸν Ἰησοῦν λέγοντες ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἴδιαν λελαληκέναι καὶ αὐτοὺς ἀξιώσαι τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθόμενοις ταῦτα παραδίδόναι (*Haer. fab.* I. 5 (352C)). — Этот топос многократно засвидетельствован (преимущественно гностическими) текстами, но там, как правило, речь идет об учении, которое «тайно и наедине» передает избранным воскресный Христос, здесь же речь, кажется, всегда идет о вполне земном Иисусе.

⁸⁶¹ *per fidem et caritatem salvari = διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι* (*Adv. haer.* I. 25. 5; *Theod., Haer. fab.* I. 5 (352C)). — Это обращение к «вере и любви» в рассказе Иринея никак не мотивировано (вера в кого? любовь к кому?) и не обусловлено предыдущим, но едва ли он это сам придумал; скорее, какую-то часть учения карпокрatian он сначала не счел нужным подробно передавать (или этой части просто не было в его источнике), потому что их рассуждения о «вере и любви» звучали совсем

людей, что считать добром, а что злом, на самом же деле по природе никакого зла нет»⁸⁶². Очевидно, Ириней в этом высказывании возмутило еще и то, что карпократиане возводят свое учение к тайному учению Иисуса, которое апостолы передали именно им как «достойным и верующим»⁸⁶³.

Другое свидетельство о карпократианах сохранил Климент⁸⁶⁴. О самом Карпократе он говорит преимущественно в связи с его сыном Епифаном, который умер в возрасте 17 лет⁸⁶⁵, но до этого получил у своего отца тради-

не «еретически» (см. не раз в Павловых посланиях: *IKop* 13. 13; *IФесс.* 5. 8; *ITим* 1. 14: 2. 15, где «вера и любовь» являются условием спасения, и т. д.), но затем, подводя итог сказанному, случайно привел эту фразу.

⁸⁶²τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα, κατὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων, πῆ μὲν ἀγαθὰ, πῆ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος (*Adv. haer.* I. 25. 5 = Theod., *Haer. fab.* I. 5 (352C)). — Климент, полемизируя с теми, кто проповедует распущенную жизнь, и не в последнюю очередь имея в виду «беззаконное общее пользование женами у Карпократа» (τῆς κατὰ Καρποκράτην ἀθέσμου γυναικῶν κοινῶνίας; *Strom.* III. 25. 5; см. ниже: примеч. 862), использует тот же, что и Ириней, стоический термин ἀδιάφορα (indifferentia) в значении «отсутствие разницы между добром и злом»: «Полагающие, что нет разницы (между добром и злом; τὴν ἀδιάφορίαν εἰσάγοντες), притягивают за уши (βιάζομενοι) несколько мест из Писания и думают, что при их помощи они могут оправдать свое сладострастие; особенно любят они: “Ибо грех не будет господствовать над вами, ведь вы не под Законом, а под благодатью” (*Рымл* 6. 14), и некоторые другие подобные (изречения)...», вырывая их из контекста (*Strom.* III. 61. 1–2); о том, как еретики используют Писание, выдергивая из того или иного сочинения нужные им места и по-своему их толкуя, Климент далее говорит подробно (*Strom.* VII. 96). — О термине ἀδιάφορα см.: Le Boulluec, 1985, 131 (у Ириней), 313 (у Климента).

⁸⁶³Завершая рассказ о карпократианах, Ириней говорит о том, что некоторые из них «прижиганием ставят клеймо своим ученикам на тыльной стороне мочки правого уха» (ἄλλοι δὲ αὐτῶν καυτηριάουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὀτός; *Adv. haer.* I. 25. 6 = Hippol., *Ref.* VII. 32. 8; ср. *Ephr.*, *Pan.* 27. 5. 9: σφραγίδα δὲ ἐν καυτηρί...); Цельс, перечислив ряд христианских сект, замечает, что среди христиан есть и такие, которых называют «выжженные клейма на ухе» (ἀκοῆς καυστήρια; *Orig.*, *Cels.* V. 64), видимо, имея в виду именно последователей Карпократа (у него: Гарпократа). — То, что подобная практика существовала у некоторых христиан, подтверждает независимое свидетельство Климента: «А некоторые, по словам Гераклеона, огнем клеймят уши крещаемых» (ἐνιοὶ δὲ, ὡς φησὶν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγισμένων καυστηρίωντο; *Ecl. proph.* 25. 1); возможно, эта практика покоилась на буквальном толковании слов Иоанна Крестителя о грядущем Мессии, который «будет крестить Духом святым и огнем» (*Мф* 3. 11); подробнее см.: Smith, 1973, 269.

⁸⁶⁴Здесь нужно упомянуть о тексте, который сравнительно недавно был введен в научный оборот. В 1958 г. Мортон Смит обнаружил в монастыре Мара Сабы в Палестине две с половиной страницы рукописи конца XVII — начала XVIII в., содержащих послание Климента Александрийского некоему Феодору, в котором автор цитирует два пассажа из тайного Евангелия от Марка, якобы имевшего хождение в александрийской Церкви. Климент обличает «отвратительные учения карпократиан» (τὰς ἀρρήτους διδασκαλίας τῶν καρποκρατιανῶν), которые кичатся своим знанием (πεφυστομένοι <...> εἰς γνῶσιν; об этом выражении у Климента см. выше: примеч. 578) и похваляются тем, что они свободные (καυχόμενοι ἐλευθέρους εἶναι). Евангелист Марк, по словам автора, составил два евангелия: одно для начинающих в вере, а другое, более духовное, для совершенных (πνευματικώτερον εὐαγγέλιον εἰς τὴν τῶν τελειουμένων χρῆσιν), которое он, умирая, оставил церкви в Александрии (κατέλιπε τὸ αὐτοῦ σύγγραμμα τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ), где оно по сей день хранится, и читают его только посвященные в великие таинства; Карпократ получил список этого тайного евангелия (ἀπόγραφον τοῦ μυστικοῦ εὐαγγελίου) и, добавив в него от себя, исказил его в соответствии со своим богохульным учением; отсюда и возникло учение карпократиан (τὸ τῶν καρποκρατιανῶν δόγμα); далее автор приводит две цитаты из подделанного Карпократом тайного евангелия Марка (Smith, 1973; греческий текст и факсимиле на с. 448–453). — Ученое сообщество почти единодушно признало этот текст поздней подделкой (см., например: Merkel, 1990, 89–92; для последней литературы по этому вопросу см.: Scholten, 2004, 174).

⁸⁶⁵Ἐζησε δὲ τὰ πάντα ἔτη ἑπτακαίδεκα (*Strom.* III. 5. 2). Климент сообщает и другие подробности: Епифана после смерти стали почитать в городишке Саме (ἐν Σάμη) на Кефалении как бога, ему воздвигли святилище (ἱερόν), алтари (βωμοί) и даже «мусейон» (μουσεῖον), и по новолуниям жители собирались в этом святилище и, празднуя день его обожествления (ἀποθέωσιν) как день его рождения (γενέθλιον), приносили жертвы, совершали возлияния, молились и пели ему гимны (ibid. III. 5. 3; ср.: *Ephr.*, *Pan.* 32. 3. 5–8). — Столь великие почести, пусть даже и сильно преувеличенные, не должны

ционное греческое образование и знание Платона⁸⁶⁶, успел написать несколько сочинений⁸⁶⁷ (среди них был трактат «О справедливости»⁸⁶⁸), и «ввел монадический гносис, от которого и пошла ересь карпократов»⁸⁶⁹.

вызывать особого удивления, если допустить, что этот к тому времени захолустный островной городок (Страбон говорит о том, что в его время город едва ли уже существовал: ἡ νῦν μὲν οὐκέτι ἐστίν (Strabo X. 13)) мог вполне гордиться тем, что стал своего рода родиной такого вундеркинда. Жил ли там Епифан или эти почести оказали ему из-за матери, уроженки тех мест (см. выше: примеч. 836), которая сама могла инициировать этот культ, мы не знаем; в любом случае, встает вопрос, а какое отношение имел этот языческий культ к христианству ее мужа и сына? Должны ли мы думать, что мать Епифана, если она стояла у истока этого почитания, так и не приняла христианства? — О древнем обычае воздвигать святилища прославленным согражданам см. подробнее: Зайцев, 2001, 170–171.

⁸⁶⁶ ἐλαϊδεύθη <...> παρὰ τῷ πατρὶ τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος (Strom. III. 5. 3). Отголоски того, что карпократы были в той или иной мере знакомы с платонической философией, мы находим в свидетельстве Иринея (см. выше: примеч. 842, 854, 857); ср. также его утверждение о том, что последователи Маркеллины, а следовательно и Карпократы, имели у себя наряду с изображением Христа (которое, по их словам, было сделано еще Пилатом при жизни Иисуса) «изображения Пифагора, Платона, Аристотеля и других философов» (cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum: Adv. haer. I. 25. 6), в чем они, по словам Иринея, уподобляются язычникам (similiter ut gentes faciunt: ibid.). — Климент ничего не говорит о том, где и как сам Карпократ получил христианское образование и какое христианское учение он преподавал своему сыну. — Ср. о домашнем образовании Оригена, полученном им также в Александрии около двух поколений спустя после Епифана: отец Оригена помимо того, что давал сыну традиционное греческое образование (πρὸς τῆ τῶν ἐγκυκλίων παιδείας), с детства наставлял его «в божественных Писаниях» (ταῖς θεαῖς γραφαῖς), требуя от него каждодневного их изучения и цитирования (ἐκμαθήσεις καὶ ἀπαγγελίας: Eus., H. E. VI. 2. 7–8).

⁸⁶⁷ Эти сочинения, по словам Климента, еще можно было достать в его время (οὐ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζετο: Strom. III. 5. 2), очевидно, в Александрии; но мы не должны исключать и возможность того, что личность этого, очевидно, весьма одаренного мальчика, как и его смерть в раннем возрасте, произвели на современников столь сильное впечатление, что в кружке последователей его отца могли возникнуть сочинения, ему приписанные. — По поводу сомнения исследователей в том, что в семнадцатилетнем возрасте Епифан едва ли мог достичь столь значительных духовных результатов, Хильгенфельд заметил: «Philipp Melancthon war noch nicht 17 Jahre alt, als er zum Magister promovirt ward und akademische Vorlesungen zu halten anfing» (Hilgenfeldt, 1884, 403); впрочем, не забудем и о том, что в свои неполные 17 лет (ἑπτακαίδεκατον οὐ πλήρης ἔτος ἄγων) не меньших успехов достиг и Ориген (Eus., H. E. VI. 2. 12).

⁸⁶⁸ Περὶ δικαιοσύνης; книга, которая, по словам Климента, надела на его время много шума (. . . ἐν τῷ πολυθρῦλῳ βιβλίῳ: ibid. III. 9. 2). — Давая такое название, Епифан, очевидно, отталкивался от рассуждений Платона (хотя в дошедшей цитате его имя ни разу не упоминается), у которого «справедливость» в ряду добродетелей занимала главное место (например: Res. 433E, где, по определению Сократа, справедливость состоит в том, «чтобы никто не имел чужого (τάλλοτρυ) и не лишился того, что ему принадлежит (τῶν αὐτῶν)»). На эту же тему рассуждал и компатриот Епифана Филон Александрийский, для которого «матерью справедливости является равенство, а равенство — это свет безоблачный, умное солнце, неравенство же, напротив, начало и источник тьмы» (ἰσότης <...> ἡ μητὴρ δικαιοσύνης, ἰσότης δὲ φῶς ἄσκιον <...> τοῦναντίον ἀνίσότης <...> σκότος ἀρχὴ τε καὶ πηγὴ: Spec. Leg. IV. 230–231); комментарий к пассажиру см.: Dillon, 1977, 149. — Далее Климент еще несколько раз будет возвращаться к основной мысли этой книги, но будет говорить уже не о Епифане, а о Карпократе; см.: «Карпократов закон» (Καρποκράτειος νόμος: Strom. III. 10. 1); «беззаконное общее пользование женщинами, согласно учению Карпократа» (ἡ κατὰ Καρποκράτην ἀθέμιτον γυναικῶν κοινωμία: ibid. III. 25. 5); «справедливость Карпократа» (ἡ δικαιοσύνη Καρποκράτους: ibid. III. 54. 1).

⁸⁶⁹ καθηγῆσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως ἅψ' οὐ καὶ ἡ τῶν Καρποκράτιανῶν αἵρεσις (Strom. III. 5. 3). Что стоит за понятием «монадический гносис», на котором Климент не счел нужным подробнее остановиться, до конца не ясно; ср. Löhr, 1993, 16, примеч. 7: «Vielleicht eine theologische Richtung, die Gott in pythagoräisierender Weise als “Monas” bezeichnete»; ср. попытку объяснения этого понятия со ссылкой, среди прочего, на Clem., Strom. IV. 157. 2: Krämer, 1967, 245. — Вспомним термин μονάς применительно к Отцу в BarVc 23. 20 (NHC XI. 2); «невыврачная Монада» (†μονας †πνατψαχε) в 2СлСиф 51. 15–16 (NHC VII. 2), а также в описании учения «Валентина, Гераклеона, Птолемея и всей их школы (σχολή)», для которых «началом всего является нерожденная Монада» (τοῦτ(οις) ἐστίν ἀρχὴ τῶν πάντων μονάς ἀγέννητος. . .: Hippol., Ref. VI. 29. 1–2); последнее свидетельство хорошо соотносится с учением одного из последователей Валентина, которое излагает Иринея (Adv. haer. I. 11. 3; цитату см. выше: примеч. 333), и такое «монадическое» представление о верховном Боге вполне могло бы соответствовать понятию «монадический гносис». Проблема, однако, заключается в том, что у Иринея

Основное обвинение Климента направлено на недопустимую для христианина мораль последователей Карпократа и Епифана: «они считают, что жены должны быть общими»⁸⁷⁰. Климент приводит пространную цитату из трактата «О справедливости», которая начинается словами: «Справедливость Бога — это некое “общее пользование” на равных правах»⁸⁷¹. Основная мысль Епифана

это учение принадлежит не Епифану, а анонимному валентинианину; Ириней, приведя сначала учение самого Валентина, а затем его последователя Секунда (см. ниже: примеч. 1207), продолжает: *alius vero quidam, qui et clarus est magister <...> dixit sic*, что в греческом оригинале, цитату из которого сохранил Ипполит, соответствовало *ἄλλος δὲ τῆς ἐπιφανῆς διδασκαλός <...> οὕτως λέγει* (*Ref. VI. 38. 2*), т. е. «а некий другой, славный учитель, <...> сказал так». Епифаний, опираясь в своем рассказе на свидетельство Ириней и Климента (*Pan. 32. 6. 1–2*), слово *ἐπιφανῆς* у Ириней понял не как прилагательное *ἐπιφανῆς*, а как имя собственное *Ἐπιφάνης* и, объединив в одно учения Секунда и анонима (ср. *ibid. 32. 4. 1*: *φασὶ δὲ καὶ οὗτοι* вместо *λέγει* у Ириней), сделал тем самым из не названного по имени валентинианина никогда не существовавшего валентинианина Епифана, подчеркнув при этом, что этот Епифан был сыном Карпократа (*ibid. 32. 3. 4*) и учеником Исидора (*ibid. 32. 3. 2*). — Иное объяснение для «the gnostic statement that the doctrine of the Monad was important for the Carpocratians» увидел Чедвик (*Chadwick–Oulton, 1954, 27*): Климент, рассказав о еретиках, которые ведут крайне распущенную жизнь (*ἀφροδισίων συμπλοκῆν κοινωσίαν*: *Strom. III. 27. 2*), приводит цитату из какого-то апокрифа (*ἕκ τινος ἀποκρύφου*), утверждая, что именно это сочинение стало «матерью их распущенности» (*τῆν τῆς τοῦτων ἀσελείας μητέρα*); цитата гласит: «Все было Одно (*ἓν ἦν τὰ πάντα*), но когда его единственности (*τῆ ἐνοτήτι*) вздумалось не быть одной (*μὴν*), вышла из него (*scil. Одного*) Мысль (*ἐπίνοια*), и (Одно) соварило с ней соитие (*ἔκοιωνῆσεν*), создало Возлюбленного (*τὸν ἀγαπητόν*)...»; закончив цитату, Климент говорит: «Если бы эти (еретики) имели в виду (чисто) духовные общения (*πνευματικὰς κοινωσίας*), как это у последователей Валентина, то можно было бы принять их точку зрения», но речь у них идет о «плотском и грубом соитии» (*σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωσίαν*: *ibid. III. 29. 1–3*). Если принимать это объяснение, то тогда понятие «монадический гносис» окажется всего лишь язвительным обозначением учения и практики карпократиан, изобретенным самим Клементом.

⁸⁷⁰ *οἱ δὲ ἀπὸ Καρποκράτους καὶ Ἐπιφάνους ἀναγόμενοι κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας ἀξιοῦσιν* (*Strom. III. 5. 1*). Именно из-за этого, продолжает Климент, на всех христиан была возведена «величайшая хула» (*ἡ μεγίστη <...> βλασφημία*); далее Климент упоминает «каких-то других ревнителей подобных гадостей» (*Strom. III. 10. 1*), но, очевидно, по-прежнему имеет в виду карпократиан. — Ириней явно не говорит о подобной у них практике, но, упоминая каких-то других еретиков (*alii*), утверждает, что они, по примеру Василида и Карпократа, «ввели соития без разбора и многочисленные браки» (*indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt*: *Adv. haer. I. 28. 2*).

⁸⁷¹ *τῆν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωσίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος* (*Strom. III. 6. 1*); «общее пользование» (*κοινωσία*) использует и Платон (например: *Res. 449D*), говоря о *κοινωσίαν γυναίκων τε καὶ παίδων* в своем идеальном государстве. — Последующие рассуждения самого Епифана я передаю в сокращенном виде: Ведь одно и то же небо обнимает землю, также и Бог для всех, кто может видеть, одинаково изливает на землю лучи солнца; все видят равно (*κοινῆ*), поскольку он (*scil. Бог, или «она»*, т. е. *δικαιοσύνη*) не различает богатого и бедного, простого человека и начальника, глупых и умных, женщин и мужчин, свободных и рабов. Всем, хорошим и плохим, животным и людям, Справедливость воздает одинаково (*δικαιοσύνης [τε] τῆς κοινῆς ἅλασιν ἐλ' ἰσῆς δοθείσης*), но она не имеет писаного закона о том, что относится к рождению (*οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμον ἔχει γεγραμμένον*), (а если бы он был) его следовало бы переписать (*μετεγράφη γὰρ ἄν*). Люди зачинают и рожают одинаково (*ἐλ' ἰσῆς*), имея «общее пользование», посаженное (в них) Справедливостью (*κοινωσίαν ὑπὸ δικαιοσύνης ἔμψοντες ἔχοντες*). Одинаково всем (*κοινῆ λάσιν ἐλ' ἰσῆς*) Творец и Отец всего дал глаза, чтобы видеть, узаконив это Справедливостью, которая от него исходит. Он всем одинаково (*ἰσότητι δὲ καὶ κοινότητι*) и без различия дал зрение и наделил им всех одним своим приказом (*ἐνὶ κελεύσματι*); но сама природа отстаивающих собственность законов (*ἡ ἰδιότης τῶν νόμων*), установленных людьми, испортила это «общее пользование», установленное божественным законом (*τῆν κοινωσίαν τοῦ θεοῦ νόμου*): в результате «мое» и «твое» (*τὸ τε ἐμὸν καὶ τὸ σὸν*) пришло к нам через эти законы. Бог, сделав все общим (*κοινῆ*) для человека, сведя вместе (*κοινῆ*) женщину с мужчиной и соединив подобным образом все живое, явил Справедливость как «общее пользование» на равных правах (*τῆν δικαιοσύνην ἀνέφηνεν κοινωσίαν μετ' ἰσότητος*), но теперь закон гласит: «Кто привел женщину, тот пусть ею и владеет» (*ὁ μίαν ἀγόμενος, ἐχέτω*), хотя все могли бы ею владеть (*κοινωεῖν*), как показывают нам прочие животные. У мужчин Бог сделал желание (*τῆν ἐπιθυμίαν*) к продолжению рода более сильным, и его ни закон, ни мораль (*οὔτε νόμος οὔτε ἔθος*), ни что-либо другое не могут упразднить, ибо это установление Бога (*θεοῦ γὰρ ἐστὶ δόγμα*). Поэтому смешно (*γελοῖον*) звучат слова законодателя (*τοῦ νομοθέτου*, т. е. Моисея): «Не возжелай», а еще смешнее: «того, что принадлежит ближнему» (*τῶν τοῦ πλησίον*), имеется в виду *Исх 20. 17*: *οὐκ ἐπιθυμήσεις*

состоит в том, что право «общего пользования» всеми благами, а также вождение к противоположному полу (ἐπιθυμία) были изначально заложены в людей Богом, но его замысел был искажен последующим Законом, который установили люди⁸⁷²; через этот Закон пришло в мир неравенство, через этот Закон люди потеряли право совместного пользования многими благами и именно через этот Закон мужчины были лишены права на общее обладание женщинами⁸⁷³. Таким образом, Епифан признает справедливым закон «по природе», а не «по установлению»⁸⁷⁴.

τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου и т. д.): ибо тот, кто дал это желание как способствующее рождению, приказывает его упразднить, хотя ни у какого живого существа он этого желания не отнимал. Но сочетанием «жена ближнего» (Моисей) выразился еще смешнее, принуждая к тому, чтобы «общее пользование» было собственностью (ιδιότητα τὴν κοινωμάτων ἀναγκάζων. *Strom.* III. 6. 1–9. 4). — Хильгенфельдт завершает анализ этой цитаты словами: «Für wahr eine grossartige Belehrung des kaum 17-jährigen Jünglings über die geschlechtlichen Verhältnisse» (Hilgenfeldt, 1884, 405, 407); ср. гораздо более резкое высказывание: «This work merely consists of the scribbblings of an intelligent but nasty-minded adolescent of somewhat pornographic tendencies...» (Chadwick–Oulton, 1954, 25).

⁸⁷² Имеется в виду Закон Моисея, хотя об этом прямо не сказано. В конечном счете, о том же свидетельствует и Иринея, утверждая, что Иисус презирал иудейский ἥθος и что для самих карпократов и добрые, и плохие дела — это всего лишь дело человеческой оценки. — Климент (*Strom.* III. 8. 4), разумеется, негодует по поводу этих мыслей Епифана: такими высказываниями он (пренебрежительное обобщение) «упраздняет и не только Закон, но и Евангелие» (καὶ τὸν νόμον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καθαρῶν), поскольку первый говорит: «не прелюбодействуй» (*Исх* 20. 13), а второе: «Всякий, кто смотрит с вождением...» (*Мф* 5. 28) и т. д.; см. след. примеч. — В самом тексте Епифана нет никаких аллюзий к новозаветным сочинениям, но, по всей вероятности, он должен был избегать обращаться к тем из них, в которых ветхозаветная максима οὐκ ἐπιθυμήσεις провозглашается нормой (например: *Мф* 5. 28; *Римл* 7. 7); вместе с тем Климент с возмущением (ὡ τῆς ἀθεότητος) приводит пример того, как карпократиане могли толковать евангельский текст: один из них, имея грязные намерения, обратился к девице, состоявшей в церковной общине, со словами: «Написано, всякому просящему у тебя дай...» (*Мф* 5. 42; *Strom.* III. 27. 3). Поэтому наивно звучит упрек Климента, вставленный в текст Епифана: «Разве ты не понимаешь речения апостола (*Римл* 7. 7): “Через закон познал я грех?”» (ibid. III. 7. 2); Струмса ошибочно думает, что эту цитату из Павла приводит сам Епифан (Stroumsa, 1999, 256), но вопрос Климента, обращенный к Епифану, показывает, что последний наверняка был знаком с тем, что говорил Павел.

⁸⁷³ Здесь мы сталкиваемся с тем редким случаем, когда сдержанному Клименту, кажется, отказывается всегда присущее ему чувство меры и вкуса, и нельзя отделаться от мысли, что за его отношением к карпократианам скрыто что-то личное: закончив цитировать сочинение Епифана словами «во так учат эти благородные карпократиане» (οἱ γενναῖοι Καρποκράτιανοὶ δογματίζουσι), он (скорее уже в стиле Епифания, всегда падкого на «клубничку») начинает полный подробностей рассказ о том, как проходят их собрания (τὰ δειπνά), которые он отказывается называть «агапами» (οὐ γὰρ ἀγάπην εἶπον ἂν ἔγωγε τὴν συνέλευσιν αὐτῶν; свидетельство тому, что сами карпократиане называли свои встречи именно так; о том, что такие нечестивые собрания проходили не где-нибудь, а прямо в церкви (in ecclesia sua), см.: *Filastr., Haer.* 57. 1 (30. 14)), и описание Климента содержит обвинение почти в тех же бесчинствах, которые римские власти вменяли всем христианам без разбора (см. выше: примеч. 136). Закончив эту инвективу, Климент, перейдя на свой обычный тон, замечает: «Мне кажется, что он (зд. Карпократ, а не Епифан) плохо расслышал Платона, говорившего в “Государстве” (см.: *Res.* 457D) о том, что жены у всех должны быть общими»: ведь Платон утверждал, поднимает Климент, что общими женщины могут быть только до брака, но когда кто-то взял ее в жены, она перестает быть общей (...οὐκέτι κοινὴν τὴν γεγαμημένην. *Strom.* III. 10. 1–2); о том, что это объяснение Климента не соответствует тому, что Платон в действительности говорил об «общности жен» (457D–466D), но что в результате Платон оказывается «mit dem rechtgläubigen Christentum im Einklang», см. подробно: Wyrwa, 1983, 199–202; ср.: Le Boulluec, 1985, 300–301. — Вспомним здесь и Диогена (которого, заметим, Климент не упоминает), по одному из свидетельств, не признававшего брака в юридическом понимании термина (γαμὸν μὴδὲ ὀνομάζων) и утверждавшего, что «жены должны быть общими» (ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας), а тот, кто склонил женщину к сожительству, может с нею жить (τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι. *Diog. Laert.* VI. 72); ср. след. прим; а также: κοινὰς τε τὰς γυναῖκας δογματίζειν (scil. Эпинон) ὁμοίως Πλάτωνι ἐν τῇ πολιτείᾳ (ibid. VII. 33, 131) и, наконец, вопрос Эпиктета: «Разве женщины не общие по природе?» (οὐκ εἰσὶν αἰ γυναῖκες κοιναὶ φύσει) с последующим отрицательным ответом (*Diss.* II. 4. 8).

⁸⁷⁴ Байшлаг отметил близость Епифана к идеям киников, киренаиков и платоников (ein Konglomerat aus kynischen, kyrenaischen und platonischen Elementen) с их противопоставлением νόμος и φύσις

Епифан называет Бога «Творцом и Отцом всего»⁸⁷⁵, и можно думать, что в этом-то и заключался его «монадический гносис»: он отказался от предшествующего учения Карпократа о низших ангелах как творцах мира и человека и сделал единственным и благого Бога источником всего⁸⁷⁶. На вопрос, кому Епифан отводил роль создателя Закона, против которого он так резко выступал, проливают свет слова Климента, относимые им, правда, к каким-то другим еретикам, которых он называет «антитактами» (или попросту «противниками», очевидно, ветхозаветного Закона), но за которыми, думаю, скрываются все те же последователи Епифана⁸⁷⁷:

Они утверждают, что Бог всего является по природе нашим Отцом, и все, что он сделал, хорошо⁸⁷⁸; но один из тех, кого он создал, посеял плевелы, породив тем самым природу зла, в которое вовлек всех нас, сделав нас всех противниками Отца; поэтому и мы сами противимся ему (scil. породившему зло), чтобы оправдать Отца, и поступаем вопреки его воле⁸⁷⁹. Итак, раз он сказал: «Не прелюбодействуй», мы будем прелюбодействовать, чтобы уничтожить его заповедь⁸⁸⁰.

Слова этой цитаты, — а именно: благому Богу и Отцу всего противостоит некий порожденный им низший (ангел)⁸⁸¹, который явился источником зла,

(Beyschlag, 1972, 42, id., 1974, 198); см. выше: примеч. 722 о том же представлении у симониан и примеч. 850 о сравнении карпократиан с киниками у Иринея.

⁸⁷⁵ ὁ ποιητής τε καὶ πατήρ πάντων (*Strom.* III. 7. 1; ср.: Plat., *Tim.* 28C, а также выше: примеч. 39); или просто «Богом» (ὁ θεός).

⁸⁷⁶ Это подчеркнул уже Герберт Либорон: «Das kann vielleicht auf eine Um- bzw. Weiterbildung der karpokratianischen Gottesvorstellung hindeuten, aber mehr wird man bei Berücksichtigung des fragmentarischen Charakters dieser Zeugnisse nicht sagen dürfen. Sie scheinen ja auf eine "monadische Gnosis" <...> in besonderer Weise hinzudeuten» (Liboron, 1938, 7).

⁸⁷⁷ Думаю, что, описывая либертинистов, якобы, разных толков, Климент имеет в виду все тех же карпократиан, давая им разные названия. Так, например, рассказывая о Продике и его последователях, — которые, отличаясь, по их словам, от остальных своим «благородством и свободой», «считают себя по природе (φύσει) сынами первого Бога», «живут, как пожелают, ни от чего не воздерживаются», провозглашают себя «господами субботы» (т. е. теми, кто не обязан соблюдать «субботный», scil. ветхозаветный закон) и считают, что для них «закон не писан (νόμος ἄγραφος: *Strom.* III. 30. 1; полный греческий текст см. выше: примеч. 131), — Климент приводит тот же набор обвинений, и ничто не мешает думать, что этот Продик был просто одной из разновидностей карпократиан. Вероятно, прав Лёр, когда говорит о том, что для разоблачения либертинистов Клименту, по всей видимости, не хватало материала (в его распоряжении был только трактат «О справедливости»), чтобы сделать свои возражения более разнообразными, и поэтому его опровержения напоминают, скорее, клише (...recht clichéhaft: Löhr, 1993, 17).

⁸⁷⁸ Этим ἀγαθά, возможно, подчеркивается моральная «благость» Бога; ср. описание в *Быт* I. 4 сл., где все, что Бог создал, оценивается с точки зрения внешней красоты (ἐποίησεν ...καλόν).

⁸⁷⁹ Феодорит, который выделил эту группу уже в самостоятельную ересь, цитирует Климента, но со своим разъяснением: вместо ἀντιπράσσοντες βουλήματι τοῦ δευτέρου у него читаем ἀνθιστάμενοι τοῖς νόμοις αὐτοῦ (*Haer. fab.* I. 16), где νόμοι отсылает нас к ветхозаветному Закону, автором которого оказывается не Отец, а «породивший зло».

⁸⁸⁰ ἄλλοι τινές, οὓς καὶ Ἀντιπάκτας καλοῦμεν, λέγουσιν ὅτι ὁ μὲν θεὸς ὁ τῶν ὅλων πατήρ ἡμῶν ἐστὶ φύσει, καὶ πάνθ' ὅσα πεποίηκεν ἀγαθὰ ἐστίν· εἰς δὲ τις τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων ἐπέσπειρεν τὰ ζιζάνια (ср.: *Мф* 13. 25) τὴν τῶν κακῶν φύσιν γεννήσας, οἷς καὶ [δὴ] πάντας ἡμᾶς περιέβαλεν ἀντιπάξας ἡμᾶς τῷ πατρὶ. διὸ δὴ καὶ αὐτοὶ ἀντιπασσόμεθα τούτῳ εἰς ἐκδικίαν τοῦ πατρὸς, ἀντιπράσσοντες τῷ βουλήματι τοῦ δευτέρου. ἐπεὶ οὖν οὗτος «οὐ μοιχεύσεις» (*Исх* 20. 13) εἶρηκεν, ἡμεῖς, φασί, μοιχεύσομεν ἐπὶ καταλύσει τῆς ἐντολῆς αὐτοῦ (*Strom.* III. 34. 3–4). — Заповедь (ἐντολή) «не прелюбодействуй» связывается только с Законом, и здесь нет даже намека на то, что она постоянно появляется в новозаветных сочинениях как основа будущей христианской морали.

⁸⁸¹ Точнее, кто-то неопределенной сущности: εἰς δὲ τις τῶν... — прообраз Демиурга гностических учений? Эту «неперсонифицированность» враждебных сил у карпократиан отметил уже Либорон,

и зло это воплотилось в ветхозаветном Законе, созданном этим ангелом; нарушение этого Закона (прежде всего в том, что касается общепринятых норм поведения) является благом, потому что помогает бороться с породившим зло и вернуться в лоно Отца, — лишь резюмируют учение Епифана, изложенное им в книге «О справедливости»⁸⁸².

К созданию такой морали (христианизирующего) Епифана могли побудить не только платоническо-кинические идеи; какие-то важные для себя мысли он, очевидно, почерпнул из христианских сочинений⁸⁸³, по-своему их (не в последнюю очередь вследствие юношеского задора и максимализма) истолковав. Толчком для него могла послужить, например, история о первых христианах в Иерусалиме (которая, можно думать, имела широкое хождение не только в письменной форме, но и передавалась устно): согласно этому рассказу, все члены этой общины (вполне по-платоновски) пребывали *κοινωνία*, «имели все общим» (*ἅπαντα κοινά*); никто не говорил это «мое» (*οὐδὲ <...> ἔλεγε ἐῖδιον εἶναι*), но «все у них было общим»⁸⁸⁴, и эта история не могла не произвести сильного впечатления на юношу, который в своем «коммунистическом» энтузиазме⁸⁸⁵ распространил понятие «общность» далеко за пределы того, что подразумевали первые христиане. Могли произвести на него впечатление и яркие высказывания Павла⁸⁸⁶ о противопоставлении «ветхого» закона и «нового», пришедшего ему на смену⁸⁸⁷, но и здесь

говоря о том, что обозначение «ангел» в свидетельствах ересиологов вполне могло быть их попыткой объяснить природу и качество этих точнее не названных сил (...der Erläuterungsversuch für diese schwer zu beschreibenden Mächte: Liboron, 1938, 25).

⁸⁸² Хильгенфельд предлагал видеть в этих *антитактах* последователей Продика (Hilgenfeldt, 1884, 552–553); Люсьен Серфо сближал их с маркионитами на том основании, что в обеих системах отсутствует многоступенчатый миф и отвергается ветхозаветный Бог (Serfaux, 1950, 477), забывая, кажется, о том, что маркионитов едва ли можно было упрекнуть в вольных нравах.

⁸⁸³ Или услышал в проповедях. — Мы не можем сказать, какие именно христианские тексты были в распоряжении Карпократа и Епифана, но даже если их набор был существенно меньше, чем тот, который составляет теперь Новый Завет (некоторые из них, возможно, тогда еще просто не существовали), то, чтобы услышать в середине II в. христианских проповедников различных толков, а особенно в таком городе, как Александрия (допускаю это весьма условно; см. выше: примеч. 836), не надо было прикладывать особых усилий к их поиску. — Вместе с тем мы не знаем, что именно из новозаветных текстов, бывших в их распоряжении, карпократиане отбирали для подтверждения своего учения (вспомним, редакторскую работу с этими текстами, проведенную Маркионом).

⁸⁸⁴ Деян 2. 42, 44–45; 4. 32. — Идея «общности всего» пустила глубокие корни в раннехристианских общинах; вспомним призыв в одном из самых ранних сочинений: «Ты должен иметь все общим с твоим братом и не должен говорить это “мое”» (*συνκοινωνήσεις δὲ πάντα <...> καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι: Did. IV. 8; Ep. Barn. 19. 8*); Климент (вполне в русле учения Епифана, но не имея, конечно, в виду «общность женщин») говорит: «По природе создал нас Бог общественными и праведными» (*φύσει δὲ αὐτὸ κοινωνικοῦς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν: Strom. I. 34. 4*; ср.: *ibid. II. 73. 4*); Лукиан не мог не отметить, хотя и с издевкой, той особенности христиан, что у них все общее (*κοινὰ ἡγοῦνται: Peregr. 13*), и т. д.

⁸⁸⁵ Использую это определение вслед за многими исследователями; так, уже Хильгенфельдт называет Епифана «юным коммунистом» (*der jugendliche Communist: Hilgenfeldt, 1884, 405*); ср.: «a licentious theory of communism» (Salmon, 1877, 408); «begeisterter Communist» (Leisegang, 1955, 258); «the work attempts to justify extreme sexual licence by a communistic theory...; communism <...> in sexual relationships» (Chadwick–Oulton, 1954, 25) и т. д.

⁸⁸⁶ Вспомним, что понятие «справедливость Бога», которое играет у Епифана столь большую роль, не меньшую роль играет и у апостола Павла (*Римл 1. 17; 3. 5; 2Кор 5. 21* и т. д.); впрочем, в каком виде преподавал Епифан Павловыми посланиями (если он вообще их знал), мы сказать не можем.

⁸⁸⁷ Конечно, сам Павел не столь упрощенно понимал это соотношение: его антиномизм, исходивший все-таки из того, что Бог «ветхого» (Моисеева) и «нового» (Христова) законов был один и тот

Епифан пошел гораздо дальше апостола язычников, вполне в духе его оппонентов⁸⁸⁸.

Итак, на основе свидетельства Иринея и Климента можно составить такую картину учения карпократиан⁸⁸⁹:

— мир был сотворен ангелами, низшими, чем Бог Отец; Епифан, кажется, изменил это представление в пользу единственного Бога-творца⁸⁹⁰;

— Иисус был только человеком, но удостоился получить особую силу от Бога⁸⁹¹;

же, не был радикальным: так, хотя он утверждал, что «теперь за пределами закона (χωρίς νόμου) явлена справедливость Бога (δικαιοσύνη θεοῦ)», и эта справедливость сходит «через веру (διὰ πίστεως) в Иисуса Христа на всех верующих» (Римл 3. 21–22); «ибо если справедливость (приходит) через (ветхий) закон, то напрасно умер Христос» (Гал 2. 21); или: «Ибо конец закона (τέλος γὰρ νόμου) — Христос» (Римл 10. 4), и вместо «ветхого» в силу вступил «закон Христа» (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ: Гал 6. 2), и этот «закон духа жизни во Христе Иисусе освободил тебя от (ветхого) закона греха и смерти» (... ἄλλο τοῦ νόμου τῆς ἀμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου: Римл 8. 2) и т. д., однако он не отвергал полностью этот «ветхий» закон.

⁸⁸⁸ У нас нет недостатка в свидетельствах, что именно так прямолинейно (до полного отрицания закона, как это было и в случае с Епифаном) восприняли слова Павла некоторые из его слушателей, которых он сам предостерегал против того, чтобы свободу от закона, обретенную ими в новой вере, они не использовали «для поощрения плоти» (εἰς ἀφορμὴν τῆ σαρκί) и «вожделение плоти» (ἐπιθυμίαν σαρκός) сдерживали (Гал 5. 13 сл.); в другом месте апостол приводит слова каких-то своих анонимных оппонентов, также буквально воспринявших его учение о свободе от закона: «Некоторые утверждают, что будто бы мы говорили: “Давайте сделаем плохое, чтобы явилось хорошее”» (... ποιῶμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά: Римл 3. 8), так что же, спрашивает он их: «Давайте будем грешить, раз мы находимся (уже) не под законом (ὑπὸ νόμου), а под благодатью (ὑπὸ χάριτος)? Ни в ком случае!» (ibid. 6. 15).

⁸⁸⁹ Заметим, что Климента (как и во всей его полемике с другими инакомыслящими) интересовали прежде всего вопросы морали, поэтому для реконструкции собственно богословской системы того или иного его оппонента его свидетельства малопригодны; с другой стороны, приводимые им цитаты из сочинения Епифана сами по себе едва ли могут служить надежным основанием для утверждения, что экзотические идеи этого юноши действительно нашли многочисленных последователей и были претворены в жизнь. Лёр (Löhr, 1995, 33) замечает, что обвинения карпократиан в либертинизме «плохо подходят» (schlecht <...> passen) и к тому, что раньше было сказано о душе Иисуса, которая была «здоровой и чистой» (см. выше: примеч. 841), и к тому, что спасение возможно только через «веру и любовь» (см. выше: примеч. 861). — Не забудем при этом, что Иринея и Климент пользовались разными источниками: Иринея, судя по его высказываниям, знал подлинные сочинения карпократиан, хотя, возможно, в какой-то поздней и вульгарной редакции (см. выше: примеч. 859); Климент, видимо, имел в своем распоряжении только сочинения, которые ходили под именем Епифана.

⁸⁹⁰ В этом основное расхождение между Иринеем и Климентом: у первого ясно говорится о том, что «Карпократ и его последователи» (см. выше: примеч. 838, 859) утверждали, что мир был создан ангелами, которые «намного ниже нерожденного Отца»; у второго, цитирующего Епифана (о существовании которого Иринея, очевидно, не знал), Бог назван «Творцом и Отцом всего», предполагая тем самым, что именно он и создал этот мир. Мортон Смит пытался устранить это противоречие: «Eriphanes, being a Platonist, probably held that daimones had created the world according to a divinely given form; he could therefore speak without self-contradiction of divinely ordained patterns in the demonic creation» (Smith, 1973, 273), и это предположение можно принять, если вспомнить хотя бы примеры из Филона (см. выше: примеч. 249).

⁸⁹¹ У карпократиан, по свидетельству Иринея, нигде нет речи о том, что Иисус был (стал) божественным Христом, и можно думать, что они почитали Иисуса, скорее, как праведника или мудреца, и поэтому его изображение помещалось у них в одном ряду с изображениями греческих философов (см. выше: примеч. 12, 866 и Löhr, 1995, 37: для них Иисус был «ein exemplarischer weiser Mann, ja ein Philosoph und rechter Psychagoge»); ср., однако: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 3 = Filastri, *Haer.* 35. 2, где говорится не об Иисусе, а о Христе; см. выше: примеч. 840. — В сохранившихся же у Климента свидетельствах карпократиане вообще не упоминали Иисуса, и мы не знаем, какое место ему было отведено в той богословской системе, которая была известна Клименту; ср. выше: примеч. 889.

— Иисус передал своим ученикам наедине некое тайное учение;

— Иисус был противником иудейского образа жизни, а следовательно, и их закона, который является несовершенным и противоречит тому закону «по природе», который с самого начала был установлен Богом, и именно это неприятие закона позволяет карпократианам жить по другим моральным нормам;

— (избранная) душа может достичь спасения только через череду перевоплощений.

Можно предположить (но едва ли доказать), что — в отличие, скажем, от Кердона и Керинфа — Карпократ и Епифан, в немалой степени обязанные в своем учении греческой философской традиции⁸⁹², были христианами из язычников, но насколько глубоко было их христианство и от кого они его получили⁸⁹³, мы сказать не можем. Так или иначе, но их учение, насколько мы можем восстановить его из противоречивых свидетельств, к *гностицизму* в предложенном выше понимании этого понятия едва ли имеет отношение: они в значительно меньшей степени *гностики*, чем те же Керинф или Кердон. В их системе нет

— ни отчетливого противопоставления высшего Бога низшему Демиургу,

— ни многоступенчатой мифологии,

— ни учения о Христе, посланном высшим Богом и сошедшим на Иисуса, и т. п.

Однако, не представляя *гностицизм* в нашем понимании этого термина⁸⁹⁴, они вполне могли использовать (изобрести?) это понятие и применить его к себе, подчеркивая этим обозначением свою приверженность не только особому христианству, но и греческой философской традиции и, разумеется, меньше всего думая о том, что вскоре это слово сможет стать, благодаря усилиям церковных ересиологов, бранным.

⁸⁹² См., например: Rétremont, 1984, 476–477, где автор перечисляет все понятия и образы, почерпнутые карпократианами (у нее — Карпократом) из платонизма (у нее — из Платона): «Il tire le christianisme vers la philosophie et fait grand usage des philosophes grecs. <...> Presque tout ce qu'il y a de particulier dans son (Карпократа) christianisme s'explique facilement par Platon». — Если принимать александрийское происхождение Карпократа и Епифана, то их эклектический «платонизм», пусть даже и поверхностный, не должен вызывать удивления, как не вызывает удивления платонизм таких александрийцев, как Филон или Климент (Smith, 1973, 271).

⁸⁹³ Скорее всего, от каких-то иудео-христиан с их верой в то, что Иисус был (хотя и не таким, как все) человеком. — С предположением Жана Даниелу о том, что Карпократ был евионитом (признавал Иисуса лишь как пророка), обратившимся в эту разновидность христианства из гетеродоксального иудаизма, сын же его пытался «эллинизировать этот иудейский гностицизм» (Daniélou, 1958, 98), я могу согласиться лишь в первой его части: иудео-христианство Карпократа (о том, каким было представление Епифана об Иисусе (Христе), изменилось ли оно по сравнению с верой его отца, мы не знаем); по поводу же второй части, мне кажется, дело обстояло как раз по-другому: Карпократ и его сын были язычниками, и (иудео-)христианство наложилось у них на греческое философское образование; ничто не указывает на то, что они были воспитаны в иудейской среде; скорее наоборот: им, воспитанным на языческих ценностях, ценности ветхозаветные, с которыми они впервые познакомились опосредованно, т. е. через христианское учение, были чужды, и отсюда их (разной степени остроты) неприятие.

⁸⁹⁴ Ср.: «Die Karpokratianer sind keine Gnostiker <...> Es handelt sich vielmehr um eine christlich-philosophische Schulrichtung paganer Prägung» (Scholten, 2004, 185); «So we cannot say with any degree of certainty that Carpocrates was a Gnostic, even though some of his followers are later reported to have referred to themselves as Gnostics» (Pearson, 2007, 41).

От учеников Менандра, по свидетельству ересиологов, заимствовали свои учения Саторнил и Василид⁸⁹⁵: один учил в Антиохии, а другой в Александрии⁸⁹⁶ вместе со своим сыном Исидором⁸⁹⁷; они были современниками⁸⁹⁸ и жили во времена императоров Адриана и Антонина Пия⁸⁹⁹.

САТОРНИЛ (акме до середины II в.)

Согласно Иринею, от которого в основном зависят и все последующие ересиологи⁹⁰⁰, Саторнил (Σατορνείλος, Σατορνίλος)⁹⁰¹ учил следующему:

⁸⁹⁵ ex his (scil. ex discipulis Menandri или ex Simone et Menandro) Saturninus <...> et Basilides (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 1; ср. Eus., *H. E.* IV. 7. 3); τοῦτον (т. е. Менандра) ἐσχηκότες διδάσκαλον Σατορνίλος καὶ Βασιλίδης (Theod., *Haer. fab.* I. 2 (345D)); Saturninus Menandri Simoniani discipulus (Tert., *De anima* 23. 2). Помня о том, что Менандр едва ли может быть назван христианским учителем, к этим свидетельствам приходится относиться с большим сомнением. — Ср.: «Саторнил <...> учил тому же, чему и Менандр» (Σατορνείλος <...> ἐδουμάτισε τοιαῦτα ὅποια καὶ Μένανδρος (Hippol., *Ref.* VII. 28. 1). Филастрий говорит о том, что Саторнил появился «позже» (post) Менандра (*Haer.* 31. 1 (16. 2)).

⁸⁹⁶ Саторнил во всех источниках связан с Антиохией («из Антиохии (на Оронте), которая близ Дафны»: ab Antiochia ea quae est apud Daphnen (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 1)), Василид же, согласно Епифанию, был сначала в Антиохии, откуда отправился в Египет (πρὸς τῇ Αἰγύπτῳ χωρήσας...: *Pan.* 23. 1. 2; ср. *ibid.* 24. 1. 1); вероятно, Епифаний буквально понял свидетельство Иринея о том, что оба были учениками Менандра и, следовательно, учились у него в Антиохии (συσχολασταί); свидетельство так называемого «Канона Муратори» (варварский перевод на латинский с утерянного греческого оригинала; время возникновения этого списка рекомендуют для чтения «новозаветных» сочинений по-прежнему вызывает споры; текст: Klijn, 1980, 220), согласно которому Василид происходил из (Малой) Азии и был основателем ереси катафригийцев (Basilide Asiano, Cataphrygum constitutore), не находит подтверждения в других источниках (о катафригийцах (οἱ κατὰ Φρύγας καλοῦμενοι), они же монаниты, см.: Eriph., *Pan.* 48). — Прочие авторы связывают Василида только с Александрией: Σατορνίνον τε Ἀντιοχέα τὸ γένος καὶ Βασιλείδην Ἀλεξανδρέα (Eus., *H. E.* IV. 7. 3); Βασιλείδης <...> σχολάσας κατὰ τὴν <τῶν> Αἰγυπτ<ι>ῶν <χάρων> (Hippol., *Ref.* VII. 27. 13 (Marcovich)); ср.: Theod., *Haer. fab.* I. 2 (348A).

⁸⁹⁷ Об «Исидоре, сыне и ученике Василида», см.: Hippol., *Ref.* VII. 20. 1; ср.: Clem., *Strom.* II. 113. 3; Theod., *Haer. fab.* I. 4 (349C); из-под его пера вышли несколько сочинений (краткие цитаты сохранил только Климент): «Этические наставления» (Ἠθικά: *Strom.* III. 2. 2); «О прирощей душе» (Περὶ προσφουῶς ψυχῆς; *ibid.* II. 113. 3); «Толкования пророка Пархора» (Τὰ τοῦ προφήτου Παρχῶρ ἐξηγητικά), по крайней мере, в 2-х книгах (ср. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχῶρ Ἐξηγητικῶν...: *ibid.* VI. 53. 2–4). — Иринею ничего не знает об Исидоре.

⁸⁹⁸ Σατορνείλος <...> συνακμάσας τῷ Βασιλείδῃ (Hippol., *Ref.* VII. 28. 1); Псевдо-Тертуллиан говорит о том, что Василид явился после (postea) Саторнила (*Adv. omn. haer.* I (214. 16)). По свидетельству Епифания, они «были соучениками» (...ἐγένοντο συσχολασταί: *Pan.* 23. 1. 2), на что Хорт замечает: «this is evidently an arbitrary extension of Irenaeus's remark on the order of doctrines to personal relations» (Hort, 1877, 268).

⁸⁹⁹ Климент, начиная свой перечень еретиков с Василида, Валентина и Маркиона, говорит о том, что все они жили «во времена правления императора Адриана» и процветали «до времени Антонина Пия» (т. е. 138–161 гг.: περὶ τοῦς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους <...> καὶ μέχρι γε τῆς Ἀντωνίνου τοῦ πρεσβυτέρου διέτειναν ἡλικίας (*Strom.* VII. 106. 4)); ср.: ἄμφω (т. е. Саторнил и Василид) δὲ ἐπὶ Ἀδριανοῦ τοῦ Καίσαρος ἐγένοντο (Theod., *Haer. fab.* I. 2 (348A)); ср. также: Euseb., *Chron.* под ССХХVIII Olymp. (= 132 г.): Basilides haereticus in Alexandria commoratur. A quo gnostici; Hieron. *Vir. ill.* 21: Basilides <...> in Alexandria temporibus Hadriani.

⁹⁰⁰ Первое упоминание о «последователях Саторнила» (Σατορνιλιανοί), по соседству с «последователями Василида», находим у Иустина: *Dial.* 35. 6; возможно, из «Синтагмы» Иустина и почерпнул свое знание о Саторниле Иринею; все последующие ересиологи зависят по большей части от Иринея, и это обстоятельство, очевидно, свидетельствует в пользу того, что с «ересью» саторнилиан никто из них лично не сталкивался и что ересь эта едва ли имела долгую жизнь и широкое распространение. Заметим, что Климент, наш основной источник о Василиде, Саторнила ни разу не упоминает.

⁹⁰¹ В греческих текстах имя, как правило, передается в такой форме, ср., однако: Σατορνίνος (Eus., *H. E.* IV. 7. 3); в латинских текстах обычным является Saturninus; но ср. Saturnilus у Филастрия.

— извечно «существовал никем непознаваемый Отец, который сотворил ангелов и архангелов»⁹⁰²; семь ангелов, один из которых Бог иудеев, создали мир и все, что в нем, включая человека⁹⁰³; эти ангелы намеревались создать человека «по образу и подобию» «светлого образа», явившегося им от Высшей силы, но не смогли этот образ удержать, потому что он тотчас вернулся наверх, и по недостатку сил создали человека несовершенным, так что он не мог стоять, а только ползать⁹⁰⁴;

— тогда высшая Сила, она же Отец, сжалившись над человеком, потому что он был создан по ее подобию, послала в него «искру жизни»⁹⁰⁵, которая подняла его и дала ему возможность жить; после смерти человека искра эта возвращается туда, откуда была послана⁹⁰⁶;

⁹⁰² ... unum Patrem incognitum omnibus ostendit (scil. Саторнил), qui fecit angelos, archangelos, virtutes, potestates (*Adv. haer.* I. 24. 1); Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 1 (214. 6–8): dicens innoscibilem Virtutem, id est Deum, in summis et infinitis illis partibus et in superioribus manere; Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348A): ἕνα ἔφρασαν εἶνα Πατέρα παντάλασιν ἄγνωστον; ср.: Hippol., *Ref.* VII. 28. 1; Epiph., *Pan.* 23. 1. 3; Filast., *Haer.* 35. 1 (19. 10–11).

⁹⁰³ a septem autem quibusdam angelis mundum factum et omnia quae in eo; hominem autem angelorum esse facturam <...> et Iudaeorum deum unum ex angelis esse (*Adv. haer.* I. 24. 1–2; Hippol., *Ref.* VII. 28. 2); ἔπτα δέ τινας ἐκ τούτων τὸν κόσμον ποιῆσαι καὶ τὸν ἄνθρωπον διαπλάσαι (Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348A)). Эти семь ангелов в кратком изложении Иринея не названы по именам, но, очевидно, в самой системе Саторнилы они не были анонимными, о чем свидетельствуют многочисленные примеры из подлинных гностических текстов; см. выше: примеч. 225, 226, 228; там же и о боге иудеев как о Демиирге, окруженным сонмом своих ангелов (демонов).

⁹⁰⁴ Desursum a summa potestate (= ἀπὸ τῆς αὐθεντίας) lucida imagine apparente (φωτεινῆς εἰκόνας ἐπιφανείσης), quam cum tenere non potuissent, inquit (scil. Саторнил), eo quod statim recurreret susursum, adhortati sunt semetipsos, dicentes: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem (...κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν: *Быт* 1. 26), qui cum factus esset et non potuisset erigi plasma propter imbecillitatem angelorum (διὰ τὸ ἀδρανῆς τῶν ἀγγέλων), sed quasi vermiculus scarizaret... (*Adv. haer.* I. 24. 1; Hippol., *Ref.* VII. 28. 2–3; Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348A); ср.: Tert., *De anima* 23. 1). — Подобный рассказ о создании человека находим, например, в *АнИн* (50. 11 сл. (BG)): «И толпой ангелов (ἄγγελος) было создано тело (σῶμα) <...> но долгое время оно оставалась неподвижным (ἀργόν), потому что семь властей (ἐξουσία) з.д. = ἄγγελος) не имели силы, чтобы поднять его»; ср. в параллельной версии: «и все ангелы и демоны (δαίμων) трудились, пока не создали психическое (ψυχικόν) тело (σῶμα)...» (19. 10 сл. (NHC II. 1)); ср. ниже в примеч. 906 миф офитов. Также и в трактате *ПрМир* (114. 29 сл. (NHC II. 5)) тело Адама создают (πλάσσω) семь архонтов (ἄρχων). — Ср., однако, ниже: примеч. 909 о «двух родах людей», что, очевидно, намекает на их происхождение от Каина и Авеля.

⁹⁰⁵ scintilla vitae (scintillula vitae: Tert., *De anima* 23. 1) = σπινθήρ τῆς ζωῆς (Hippol., *Ref.* VII. 28. 3 = Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348A)); Епифаний замечает, что эта «искра», по убеждению Саторнилы, и была душа человека (τὸν σπινθήρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίαν: *Pan.* 23. 1. 8) и что только последователи Саторнилы обладают этой «искрой высшего Отца» (εἶνα δὲ αὐτοῦς τοὺς ταύτης τῆς αἰρέσεως τοὺς ἔχοντας τὸν σπινθήρα τοῦ ἄνωθεν πατρός: *ibid.* 23. 2. 2). — Понятие σπινθήρ как terminus technicus позднее встретится и у валентиниан, у которых, по объяснению Климента, это слово было синонимом «духовного (или избранного) семени» (τὸ πνευματικὸν (ἐκλεκτὸν) σπέρμα: Clem., *Exc. Theod.* 1. 1, 3); душа Адама пребывала во сне, и «Спаситель, придя, пробудил душу и зажег искру» (...Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξήψεν δὲ τὸν σπινθήρα: *ibid.* 3. 1); ср. в учении мифологического гностицизма: «Те, в которых входит дух (πνεῦμα) жизни (очевидно, = σπινθήρα τῆς ζωῆς), будут спасены; они удаляются от зла (κακία). Ведь сила (δύναμις) входит в каждого человека, ибо без нее он не может стоять» (*АнИн* 34. 4–9 (NHC III. 1) = 67. 1–7 (BG 2)); согласно учению *сифиан* в изложении Епифания, после того, как был убит Авель, высшая Мать породила Сифа и в него вложила свою силу, а в эту силу вбросила еще и семья высшей силы и искру, посланную свыше (σπέρμα τῆς ἄνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθήρα τὸν ἄνωθεν πεμφθέντα), поэтому и является род Сифа избранным и отличным от другого рода (τὸ γένος τοῦ Σήθ <...> ἐκλογῆς δὲ καὶ διακεκρμένον τοῦ ἄλλου γένος: *Pan.* 39. 2. 4, 6); см. также ниже: примеч. 1252 о рождении Сифа в *АнИн*; ср. ψυχαῖος σπινθήρ в Халдейских оракулах (Fr. 44, Majercsik, 66). — Подробнее об «искре жизни» в религиозно-философском контексте поздней античности и средневековья см.: Tardieu, 1975, 227–242.

⁹⁰⁶ miserantem eus desuper virtutem (= ἡ ἄνω δύναμις у Ипполита; ἡ θεία δύναμις, «божественная сила», у Феодорита), quoniam in similitudinem eius factus esset, emisisse scintillam vitae, quae erexit hominem

— так как архонты хотели уничтожить Отца⁹⁰⁷, то явился Спаситель (Христос), нерожденный, бестелесный и только по виду человек⁹⁰⁸;

— ангелами были созданы два рода людей — один плохой, другой хороший⁹⁰⁹, и поскольку демоны помогали только плохим, то Христос пришел, чтобы уничтожить иудейского Бога, плохих людей и демонов и спасти хороших, т. е. только тех, кто в него *верит* и имеет в себе «искру жизни»⁹¹⁰;

— брак и деторождение происходят от Сатаны, и, чтобы погасить в себе вождения, не следует есть мяса⁹¹¹; ветхозаветные же пророчества происходят

et articulavit et vivere fecit. Hanc igitur scintillam vitae post defunctionem (μετὰ τὴν τελευτήν) recurrere ad ea quae sunt eiusdem generis (πρὸς τὰ ὁμόφυλα)... (*Adv. haer.* I. 24. 1; *Ref.* VII. 28. 3). В учении офитов, по свидетельству Епифания, также присутствовала подобная мифологема: высшая Мать (ἡ ἄνω Μητήρ), называемая Пруник, захотела отнять силу у Иалдабаофа, создавшего себе семь сынов (эонов или ангелов), которые, в свою очередь, выпелили (ἐτλάσαν) человека по образу своего отца, но человек этот «ползал, как червь» (ὡς σκώληξ) и «не мог ни подняться, ни выпрямиться»; с этой целью она послала «в человека искру, т. е. душу» (σπυθῆρα ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον, τὴν ψυχὴν δῆθεν: *Pan.* 37. 3. 6 сл.). — Подробнее о понятии «высшая Сила» в различных гностических сочинениях см.: Beyschlag, 1974, 113–120.

⁹⁰⁷ et propter hoc quod dissolvere voluerint patrem eius omnes principes... (*Iren., Adv. haer.* I. 24. 2); διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν πατέρα καταλῦσαι πάντας τοὺς ἄρχοντας... (*Ref.* VII. 28. 5); греческая фраза вполне допускает и иное толкование: «Отец пожелал уничтожить архонтов», что подтверждает и свидетельство Феодорита: ...τὸν πατέρα <...> τοῦ Χριστοῦ, καταλῦσαι βουλομένοι μετὰ τῶν ἄλλων ἀγγέλων καὶ τὸν τῶν Ἰουδαίων θεόν (*Haer. fab.* I. 3 (348B)). — Епифаний предпосылает этому объяснение: ангелы «отпали от высшей Силы» (διεστάναι τῆς ἄνω δυνάμεως), и мир был поделен по жребию между ними (τὸν κόσμον δὲ κατὰ μεριτεῖαν ἐκάστω ἀγγέλῳ κεκληρώσθαι: *Pan.* 23. 1. 3); это утверждение находит отдаленную параллель и у Филастрия: mundum esse divisum per ordinem angelis (*Haer.* 31. 1 (16. 4–5)), где per ordinem (порядок по старшинству?) отсылает нас, скорее, к иудео-христианской традиции (ср., однако, уже *Втор* 32. 8), согласно которой «у каждого народа есть (свой) ангел, которому Бог вверил управление этим народом (est enim uniuscuiusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio a deo)», и далее: «Бог, который единственный имеет власть над всеми, разделил на 72 части народы всей земли (in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes) и поставил (над ними) ангелов своих как начальников» (*Ps.-Clem., Rec.* II. 42. 3–4); подробнее об отголосках этой традиции в раннехристианской литературе см.: Peterson, 1959a; ср. также ниже в примеч. 932 о разделе мира ангелами по жребию в системе василидиан.

⁹⁰⁸ salvatorem autem innatum (ἀγέννητον) <...> et incorporalem (ἀσώματον) et sine figura (ἀνεῖδρον), putative (= δοκῆσει) autem visum hominem (*Adv. haer.* I. 24. 2; *Ref.* VII. 28. 4); Спаситель же «явился людям, скорее, призрачно, а не в истинной плоти» (φαντασίᾳ δὲ μᾶλλον, οὐκ ἀληθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανήνα: *Theod., Haer. fab.* 3 (348B)). Ириней ничего не говорит о «мнимости» крестной смерти Христа в учении Саторнила, но об этом прямо свидетельствует *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* I (214. 14–15): Christum in substantia corporis non fuisse et phantasmate tantum quasi passum fuisse; см. также Епифаний: «пострадал мнимо» (τὸ ὀπτάνεσθαι τὸ πεπονηθέναι: *Pan.* 23. 1. 10); отбегаемо о крестной смерти сказано у Филастрия: Christum *umbraliter* apparuisse affirmant (scil. последователи Саторнила), non carnem hominis veram et animam acceperisse, atque omnem oeconomiam mysterii salvatoris ita complese (*Haer.* 31. 6 (16. 17–20)); ср. о докетическом учении Василида выше: примеч. 111 сл. и ниже: примеч. 939.

⁹⁰⁹ Саторнил, по свидетельству Ириней, был первым, кто учил о том, что ангелы создали два рода людей: duo enim genera hic primus hominum plasmata esse ab angelis dixit, alterum quidem nequam, alterum autem bonum (= ... τὸ μὲν πόνηρον, τὸ δὲ ἀγαθόν) (*Adv. haer.* I. 24. 2; *Ref.* VII. 28. 6; primus отсутствует в греческом тексте у Ипполита); ср. у Епифания: «вначале были созданы два человека — хороший и плохой (δύο γὰρ πεπλάσθη ἀπ' ἀρχῆς ἄνθρωποις, т. е. два прототипа человека), а уже от них произошли два соответствующих рода людей (*Pan.* 23. 2. 3); по всей видимости, молчаливая отсылка (минуя упоминание об Адаме и Еве) к истории Каина и Авеля (*Быт* 4. 1 сл.); Феодорит уточняет, что это различие между родами людей существует «по природе» (ἐν φύσει: *Haer. fab.* 3 (348C)). — Ср. выше: примеч. 76 сл. о трех родах людей у валентиниан.

⁹¹⁰ advenisse Christum ad destructionem Iudaeorum dei (τοῦ τῶν Ἰουδαίων θεοῦ) et ad salutem credentium ei (τῶν πειθομένων αὐτῷ: Hippol.; τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων: Theod.) esse autem hos, qui habent scintillam vitae eius. <...> venisse Salvatorem ad dissolutionem malorum hominum et daemoniorum, ad salutem autem bonorum (*Adv. haer.* I. 24. 2 = Hippol., *Ref.* VII. 28. 6; ср.: Theod., *Haer. fab.* 3 (348B)).

⁹¹¹ Nubere autem et generare a Satana dicunt esse (*Iren., Adv. haer.* I. 24. 2 = Hippol., *Ref.* VII. 28. 7; Eriph., *Pan.* 23. 2. 5); о том, что Саторнил был первым, кто «назвал брак учением Дявола» (... τοῦ

частью от ангелов, которые создали мир, а частью от Сатаны⁹¹², который, хотя и являясь одним из ангелов, враждебен ангелам, создавшим мир, а особенно иудейскому Богу⁹¹³.

Таким образом, противопоставляя верховного Бога, от которого приходит Спаситель, Богу иудейскому как божеству низшего ранга, враждебно относясь к Ветхому Завету, уча, что Христос приходит «для спасения тех, кто в него верует», и «для уничтожения плохих людей», утверждая, что Христос был нерожденным и бестелесным, т. е. был небесной ипостасью Бога, а не человеком, исповедуя тем самым одну из разновидностей докетизма⁹¹⁴, настаивая на «избранности» тех, кто наделен «искрой жизни», Саторнил оказывается уже вполне в русле развитых гностических систем, какими они предстают у Василида, Валентина и собственно *гностиков*⁹¹⁵.

ВАСИЛИД (акме до середины II в.)

О соученике Саторнила Василиде (Βασιλείδης), александрийском гностическом богослове⁹¹⁶ и, очевидно, плодовитом писателе, мы располагаем

διαβόλου διδασκαλίαν), см.: Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348C); ср. след. примеч. — По словам Ириней, «многие» из последователей Саторнила «воздерживаются от мяса» (ab animalibus abstinent = ἐμψύχων ἀπέχονται), и «таким притворным воздержанием» (per fictam huiusmodi continentiam = διὰ τῆς προσποιήτου ταύτης ἐγκρατείας) они возвращают многих (*Adv. haer. ibid.; Ref. ibid.; Pan. ibid.*). — Заметим при этом, что никто из ересиологов ни разу не обвинил Саторнила и его последователей в либертинском поведении.

⁹¹² Очевидно, Ириней имеет в виду, что Саторнил различал ветхозаветные книги по степени их авторитета: происходящие от ангелов — не совсем плохие, а происходящие от Сатаны — совсем негодные, или т. п.; ср.: «which implies that Satormilos valued certain Old Testament prophesies more than others» (Broek, 2006b, 1037).

⁹¹³ Prophetias autem quasdam quidem ab his angelis qui mundum fabricaverint dictas, quasdam autem a Satana: quem et ipsum angelum adversarium mundi fabricatoribus (ἄγγελον ἀντιπράττοντα τοῖς κοσμοποιοῖς) ostendit (scil. Саторнил), maxime autem Ioudaeorum deo (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 2; Hippol., *Ref.* VII. 28. 7; Eriph., *Pan.* 23. 2. 6; Theod., *Haer. fab.* I. 3 (348C)). В чем именно заключалась противоборствующая роль Сатаны в системе Саторнила, никто из ересиологов не сообщает.

⁹¹⁴ Ср.: «In general, Saturninus represents the normal early Gnostic scheme with a few variations of his own» (Wilson, 1964, 113, примеч. 51). В свидетельствах о Саторниле ни разу не упоминается Иисус (вопреки старому утверждению, что Саторнил «Jesus bereits als den Gesandten des Urvaters anerkennt»: Hilgenfeldt, 1884, 194), и поэтому ничего нельзя сказать о том, как он и его последователи представляли себе соотношение Иисуса и Христа.

⁹¹⁵ Из набора характеристик, который позволяет отнести то или иное учение к *гностицизму* в строгом смысле этого термина (см. выше: примеч. 656 сл.), у Саторнила отсутствует лишь *знание* (как залог спасения), доступное избранным, его место занимала *вера* (см. выше: примеч. 910). — Какими новозаветными (если они вообще были в его распоряжении) или раннехристианскими сочинениями пользовался Саторнил, который, по словам Евсевия, учредил школы (διδασκαλεῖα) своей богомерзкой ереси по всей Сирии (κατὰ Συρίαν: *H. E.* IV. 7. 3), мы не знаем, как не знаем и того, в каких отношениях он был с антиохийским церковным христианством, которое пустило здесь прочные корни по крайней мере с начала II в. (Игнатий Антиохийский).

⁹¹⁶ По (скорее всего, не большой достоверности) свидетельству Епифания, деятельность Василида не ограничилась только Александрией (см. выше: примеч. 896): он отправился еще в области Просопита, Атрибита, Саиса (*Pan.* 24. 1. 1; речь идет о городах западной Дельты), и провел он в этих краях всю жизнь, и из этих мест явился его ересь, которая процветает до сего дня (ἐκ ὧν φαίνεται ἡ καὶ εἰς δεῦρο ἀκμόζουσα αὐτοῦ αἵρεσις: *ibid.* 1. 4). Еще большие сомнения вызывает свидетельство «Дейний Архелая» (об этом антиманихейском сочинении подробнее см.: Хосроев, 2007, 35–36), согласно

не только достаточно богатой информацией, восходящей к разным, не зависимым друг от друга источникам, но и пространными фрагментами из его и его сына сочинений. В этом-то, однако, и состоит трудность: поскольку три основных наших источника (Ириной, Климент и Ипполит) представляют нам три совершенно разных учения Василида, то весьма непросто решить, какое из свидетельств является наиболее достоверным и какому из них отдать предпочтение⁹¹⁷.

Вдобавок к этим свидетельствам Евсевий сообщает о том, что некий Агриппа Кастор⁹¹⁸ написал труд под названием «Обличение Василида»⁹¹⁹, в котором сообщалось, что Василид составил толкование на Евангелие в 24 книгах⁹²⁰;

которому «был у персов проповедником также и некий Василид, (он жил) раньше (чем Мани), не многим позднее наших апостолов» (fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longo post nostrorum apostolorum tempore: *Act. Arch.* 67. 4). Придерживаясь старой точки зрения, согласно которой фрагмент из *Act. Arch.* сохранил нам первоначальное учение Василида, дуализм которого говорит в пользу персидского влияния (Bousset, 1907, 93 сл.), Лёр отстаивает долдность этого свидетельства (Löhr, 1996, 219 сл.); Квиспел (Quispel, 1974, 105–106) и Лейтон (Layton, 1989a, 148, примеч. 5) совершенно справедливо отвергают его.

⁹¹⁷ До сих пор исследователям не удалось прийти к согласию в решении этого вопроса; см. ниже: примеч. 928, 953. — Так или иначе, но «unfortunately, the exact substance of Basilides' teaching remains unknown» (Layton, 1989a, 147).

⁹¹⁸ Евсевий, рассказав о Саторниле и Василиде, замечает, что «в то время» (κατ' ἐκεῖνο καιροῦ) многие «церковные мужи» боролись за истину, и Агриппа был «тогда и известнейшим писателем» (τότε ὑνωρμότατος συγγραφεύς: *H. E.* IV. 7. 5); это τότε позволяет думать, что Евсевий считал его современником Василида. В этом случае мы имеем дело с самой ранней попыткой изложения учения Василида; ср., однако, Grant, 1979, 202: «nous n'avons aucune idée précise de l'époque où il vécut; peut-être est-il postérieur à Irénée, ou même à Clément»; Layton, 1989a, 138: «Agrippa Castor — before 300». То, что говорят об Агриппе зависящие от Евсевия Иероним (*Vir. ill.* 21) и Феодорит (*Haer. fab.* I. 4 (349C)), не проливает нового света на время его жизни.

⁹¹⁹ Κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος. Неясно, почему Евсевий, рассказывая о Василиде, предпочел воспользоваться свидетельством никому не известного Агриппы, а не Ириной (см. ниже), к которому он постоянно прибегал и у которого он мог найти более подробный рассказ об учении Василида; предположения на этот счет см.: Grant, 1979, 203–204.

⁹²⁰ ...αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξει βιβλία (*H. E.* IV. 7. 7). Но на какое евангелие? На свое? (См. ниже свидетельство Оригена.) Или на одно из тех, которые впоследствии стали каноническими? Если допускать второе, то Василид окажется первым христианским автором, который взялся за толкование евангелия. — Из 23-й книги (вероятно, этого) сочинения Василида, Климент, называя его Ἐξηγητικά, сохранил пространную цитату (*Strom.* IV. 81. 1 сл.; см. ниже: примеч. 1025), но в ней нет ни ссылки, ни аллюзии на известные нам евангельские тексты; вместе с тем приводимая им далее цитата из того же сочинения свидетельствует, кажется, о том, что Василид среди прочего толковал какой-то материал, известный и новозаветным евангелиям: «Всякий, кто намеревается прелюбодействовать, уже прелюбодей <...> и всякий, собирающийся совершить убийство, уже убийца...» (ibid. IV. 81. 2), ср.: *Мф* 5. 27–28 и 5. 21–22; автор «Деяний Архелая» (см. выше: примеч. 916) сохранил цитаты из 13-й книги «Трактатов» (вероятно, = Ἐξηγητικά) Василида (extat tamen tertius liber tractatum eius: *Act. Arch.* 67. 5); — Особняком стоят два свидетельства Оригена: в одном, говоря о том, что Церковь признает лишь четыре евангелия, а ересь — множество, он добавляет: «осмелился и Василид написать евангелие и назвать его своим именем» (ausus et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare: *Нот. Лус.* I. 2; «евангелие от Василида»: κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον; подробнее см.: Windisch, 1906 и Puech-Blatz, 1990, 317–318 с собранием свидетельств и выводом, что все предположения о характере этого евангелия unsicher bleiben); в другом, имея в виду безбожников, Ориген заявляет: «и они произносят псалмы Валентина (ψαλμοὺς Οὐαλεντίνου) и оды Василида (ὄδ᾽ Βασιλείδου)» (*Enarr. Job.* 21. 12 (PG 17. 80A)); об этих *одах* других свидетельств у нас нет. — Подробнее см.: Kelhoffer, 2005, где автор приходит, по-моему, к справедливому заключению (134), что если Василид и писал какое-то свое евангелие, то по жанру оно было близко не к каноническим (т. е. не содержало рассказа о жизни и смерти Иисуса и т. п., см. ниже: примеч. 1077), а к таким сочинениям, как

он придумал для себя пророков с именами Βαρκαββα(ς) и Βαρκοφ⁹²² и еще других, также с варварскими именами⁹²², чтобы поражать неискующенных; учил, что можно есть идоложертвенное⁹²³ и во время гонений отречься от веры⁹²⁴; тем, кто к нему приходили (как ученики), советовал он пятилетнее молчание, как у пифагорейцев⁹²⁵.

Уже Иустин и Гегесипп знают о том, что у Василида были последователи⁹²⁶, но первым дошедшим до нас автором, который подробно излагает их учение, оказывается Иринея⁹²⁷. Именно его свидетельство легло в основу рассказов о Василиде и его последователях в позднейшей ересиологической литературе, и именно оно определило восприятие учения Василида на многие поколения⁹²⁸:

например «Евангелие истины» (см. выше: примеч. 222 и ниже: примеч. 1083), и содержало изложение его собственного учения.

⁹²¹ Ничего нельзя сказать об этих неизвестных именах. *Гностики* (или борбориты; см. выше: примеч. 614), по свидетельству Епифания, признавали пророка по имени Βαρκαββῆς (*Pan.* 26. 2. 2; ср. *Filastr., Haer.* 33. 6 (18. 18): Βαρκαβαν у николаитов); ср. название книги Исидора «Толкования на пророка Пархора» (см. выше: примеч. 897; искаженная передача имени Βαρκοφ?), из которого Климент приводит пространную цитату (*Strom.* VI. 53. 2). — Было ли это имя, нигде более не засвидетельствованное, изобретением самого Василида? Так, по крайней мере, утверждает Евсевий: Василид «выдумал себе пророков с именами Баркабба (Βαρκαββῆς), Баркоф и других, которые никогда не существовали и получили от него эти варварские имена» (*H. E.* IV. 7. 7).

⁹²² Эту фразу Евсевия Феодорит вставил в свой рассказ о Василиде, основанный по большей части на Иринее (*Haer. fab.* I. 4 (349С)). — О поражающей Плотина практике использования гностиками непонятных варварских слов см. выше: примеч. 28.

⁹²³ διδάσκειν τε ἄδιαφορεῖν εἰδωλοθύτων ἀπογεομένους (*H. E.* IV. 7. 7); ср. ниже свидетельство Иринея в примеч. 942 и выше: примеч. 128.

⁹²⁴ ... καὶ ἐξομνυμένους ἀταραφύλακτος τὴν πίστιν κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς (*H. E.* IV. 7. 7); аналогичное свидетельство Иринея см. ниже: примеч. 943; ср. также *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* I (215. 14): *martyria negat* (scil. Василид) *esse facienda*; *Filastr. Haer.* 32. 7 (17. 20–21): «Он запрещает людям принимать мученичество за имя Господа Христа» (*prohibet etiam pati martyrium homines pro nomine Christi domini*). Епифаний поясняет: «(Василид) учит <...> что не должно принимать мученичество (μὴ δεῖν μαρτυρεῖν), ибо принимающий мученичество окажется без награды (ὁ γὰρ μαρτυρῶν ἄμισθος εὐρεθήσεται), не является мученичество свидетельством о Творце человека, а свидетельством о распятом Симоне» (μαρτυρεῖ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἐσταυρωμένου Σίμωνος) (*Pan.* 24. 4. 1); о Симоне из Кирены см. выше: примеч. 111 сл.

⁹²⁵ Πυθαγορικῶς τε τοῖς προσιοῦσιν αὐτῷ πενταετὴ σιωπὴν παρακελεύσθαι (*H. E.* IV. 7. 7). О том, что василидиане должны были свое учение держать в тайне и молчать, см. также ниже в примеч. 947 (*Iren., Adv. Haer.* I. 24. 6). Речь здесь, очевидно, идет о том, что ученики, познакомившись с учением, никому не должны о нем рассказывать (т. е. молчать) до тех пор, пока сами не постигнут его в совершенстве.

⁹²⁶ И тот, и другой называют их Βασιλειδιανοί и помещают их в списке еретиков между валентианианами и последователями Саторнила (*Iust., Dial.* 35. 6; *Eus., H. E.* IV. 22. 5). То, что Иустин (ок. 160 г., т. е. поколением раньше Иринея) говорит о василидианах как уже о хорошо известной ереси, подтверждает свидетельство Климента о том, что сам Василид учил во времена правления Адриана и позднее (см. выше: примеч. 899).

⁹²⁷ Как и выше в случае с симонианами, Иринея пытается вложить учение в уста самого Василида (*vocat, extendit, ostendens, ait*), но постоянно сбивается на множественное число: «они говорят» и т. д. (*dicunt, utuntur, adfingentes*), и это словоупотребление служило для исследователей доказательством того, что Иринея пересказывал не учение самого Василида, а более позднее учение его эпигонов (*Faye, 1925, 55*); см. ниже: примеч. 951.

⁹²⁸ *Iren., Adv. haer.* I. 24. 3–7; *Theod., Haer. fab.* I. 4; от Иринея во многом зависят: *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* I (214. 16 сл.); *Ephr., Pan.* 24; *Filastr., Haer.* 32, хотя эти трое при написании раздела о Василиде пользовались, по всей видимости, еще каким-то ныне утерянным источником (по убеждению Липсуса, «Синтагмой» Ипполита: *Lipsius, 1865, 93 сл.*; ср.: *Pourkier, 1992, 205 сл.*; более осторожно: *Löhrl, 1996, 281–284*). — *Вильсон*, например, считал, что свидетельство Иринея является наиболее точным

От нерожденного Отца первым родился Ум⁹²⁹, от него родился Логос, от Логоса Мысль, а от нее Мудрость и Сила⁹³⁰; от Силы и Мудрости произошли начала, власти и ангелы, «которых он называет первыми» и которые создали первое небо; от них произошли другие ангелы, которые создали второе небо, и так далее пока не было создано 365 небес⁹³¹. Поэтому и год имеет столько же дней⁹³². Расположение своих небес распределяют они, подобно математикам: ибо переняв их теоремы, перенесли они их на свое учение. Их архонт — Абрасакс, и поэтому содержит он в себе число 365⁹³³.

воспроизведением системы Василида: «whose account is thought to be closer to the original than that of Hippolytus...», а свидетельство Ипполита представляет александрийскую версию учения, т. е. более позднюю, когда Василид отправился в Александрию (Wilson, 1964, 123, 126–127); ср. ранее: Hilgenfeld, 1884, 205, примеч. 337, 338 и недавно: Pearson, 2007, 135, который рассматривает свидетельство Иринея «as generally reliable, at least to the extent that it can be supported with reference to the extant fragments of Basilides' writing. Hippolytus's account <...> reflects a later development of Basilidean gnosis».

⁹²⁹ ...Nun (νοῦν) primo ab innato natum Patre (*Adv. haer.* I. 24. 3); этот Ум затем будет как Христос послан на землю; см. ниже: примеч. 937.

⁹³⁰ Ab hoc autem natum Logon, deinde a Logo Phronesin, a Phronesi autem Sophian et Dunamin (*Adv. haer.* I. 24. 3); см. ниже: примеч. 932; о трудности адекватной передачи греческих понятий на латинский язык, см. выше: примеч. 333; впрочем, нельзя исключать и сознательное желание переводчика сохранить в переводе оригинальную терминологию. — Греч. φρόνησις передано словом «мысль», чтобы сохранить ж.р.; ср.: providentia (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* I. 1 (214. 19)), но м.р. sensus (Filastr., *Haer.* 32. 2 (17. 2)). — На основе свидетельства Климентя (*Strom.* IV. 162. 1; см. ниже: примеч. 1020) Лейтон, вслед за Хильгенфельдом (Hilgenfeldt, 1884, 219) и Грантом (Grant, 1979, 207 сл.), пытаясь реконструировать восьмичленный состав Огдоады, произвольно дополняет приведенный перечень Иринея, состоящий из шести членов (заметим, что у Иринея здесь нет речи об Огдоаде), двумя, взятыми у Климентя (Layton, 1989a, 142; ср.: id. 1987, 428–429); см. ниже: примеч. 1017.

⁹³¹ Число небес, соответствующее числу дней солнечного года (360; 365 дней в нашем тексте считает и 5 ἐλαχίστα), находим в ряде гностических текстов: в трактате *БлЕвг* 84. 1 сл. (*NHC* III. 3) 360 дней в году соответствует и числу небесных твердей (στερεώματα), которые были названы небесами и из которых явились 360 сил (βωμ = δυνάμις); ту же числовую символику (360 светил) находим и в *ЕвИуд* (49. 5 сл.); подробнее: Хосроев, 2014, 89–90; ср.: *АнИн* (11. 22 сл. (*NHC* II. 1)), где 365 ангелов соответствуют числу небес.

⁹³² Весь пассаж (*Adv. haer.* I. 24. 3) почти дословно передан Епифанием: ἦν ἐν τῷ Ἀγένητον, ὁ μόνος ἐστὶ πάντων πατήρ· ἐκ τούτου προβέβληται, φησὶν, Νοῦς, ἐκ δὲ τοῦ Νοῦ Λόγος, ἐκ δὲ τοῦ Λόγου Φρόνησις, ἐκ δὲ τῆς Φρονήσεως Δύναμις τε καὶ Σοφία (ср. выше: примеч. 930), ἐκ δὲ τῆς Δυνάμεως καὶ Σοφίας ἀρχαὶ ἐξουσίαι ἄγγελοι. ἐκ δὲ τούτων <...> γεγόνεαι (ἀνώτερον) πρῶτον οὐρανόν <...> αὐθις δεῦτερον οὐρανόν <...> ἄχρι τριακοσίων ἐξήκοντα πέντε οὐτανῶν ἐλελάκασι (*Pan.* 24. 1. 7–9). Следует заметить, что, говоря об эманациях, Епифаний употребляет верный глагол προβάλλω, который обычен при описании различных видов «творения» у гностиков и который, очевидно, был в греческом оригинале Иринея, а не nascor, как в латинском переводе Иринея (ср. greo: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* I (214. 18)).

⁹³³ ...esse autem principem illorum Abrasax (у Феодорита: τὸν ἄρχοντα αὐτῶν <...> Ἀβρασάξ), et propter hoc 365 numeros habere in se (*Adv. haer.* I. 24. 7). Имя Абрасакс, которое засвидетельствовано всеми зависимыми от Иринея ересиологами (см. даже у Ипполита ниже в примеч. 985), едва ли принадлежало к учению Василида и едва ли вообще имеет отношение к гностицизму: Абрасакс, который не может отождествляться с «нерожденным Отцом», — как это делают Псевдо-Тертуллиан (*Adv. omn. haer.* I (214. 17–18): hic esse dicit summum deum nomine Abraxan) или Иероним (*Comm. in Amos* (PL 25; 1018D): Basileides qui omnipotentem deum portentoso nomine appellat Abraxas), — является главным правителем небес и, возможно, отождествлялся с солнцем, символизируя солнечный год; семь букв, из которых состоит его имя, символизировали семь планет; число 365 получается из сложения греческих букв: α = 1; β = 2; ρ = 100; α = 1; σ = 200; α = 1; ξ = 600; имя было широко известно за пределами системы Василида; например, в греческих магических папирусах: τῆ<v> ψῆφον ἔχον τξ' πρὸς τὰς ἡμέρας τοῦ ἐνιαυτοῦ. ἀλθῆως· Ἀβρασάξ (*PGM* VIII. 49–50) или σὺ εἶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ ἐνιαυτοῦ

Последнее небо (т. е. видимое нами) занимают ангелы, которые создали все, что есть в мире, и которые поделили между собой землю и населяющие ее народы⁹³⁴. Их архонтом является тот, которого считают богом иудеев, а так как он хотел подчинить иудеям все народы, восстали против него остальные архонты; поэтому и прочие народы отвернулись от его народа⁹³⁵.

Увидев беспорядок у этих архонтов⁹³⁶, нерожденный и невыразимый Отец послал на землю свой первородный Ум, он же и Христос⁹³⁷, для освобождения верующих от их власти. Явился он на землю в виде человека и совершил чудеса⁹³⁸. Пострадал же не Христос, а Симон из Кирены, — и те, кто знает это, свободны от власти архонтов⁹³⁹.

⁹³⁴ Ἄβρασα<ά>ξ (ibid. XIII. 156). Точно так же обстояло дело и с именем Митра (в форме Μείθρας), которое могло заменять имя Абрасакс и цифровое значение которого также было 365 (μ = 40; ε = 5; ι = 10; θ = 9; ρ = 100; α = 1; σ = 200: Hieron., *Comm. in Amos*); подробнее см.: Bonner, 1950, 133–134, а также: Смирнов, 1901; о цифровом значении имени Иисус = 888 ср. Bovon, 2001, 283. — В оригинальных гностических сочинениях Абрасакс играл иные роли; так, в *ЕвЕг* (*ННС* III. 2) он выступает как «великий Абрасакс», помощник (διάκονος) Элелеф, одного из четырех великих светил, формирующих Плерому; здесь Абрасакс отвечает за восход солнца (52. 26 сл. 64. 24 сл.; ср. выше в примеч. 23 «ангел Элелеф»); в *Апокадам* (*ННС* V. 5) оказывается одним из трех ангелов, которые спасут «избранных» во время последнего «пожара» (75. 22 сл.).

⁹³⁴ Eos autem qui posterius continent caelum angelos, qui etiam a nobis videtur, constituisse ea quae sunt in mundo omnia et partes sibi fecisse terrae et earum quae super eam sunt gentium (*Adv. haer.* I. 24. 4; ср.: Eriph., *Pan.* 23. 2. 3). — Псевдо-Тертуллиан добавляет, что землю ангелы поделили *по жребию* (sortito: *Adv. omn. haer.* I (215. 5)); также и Епифаний: καὶ τοὺτους ἅμα αὐτῷ (т. е. с богом иудеев) μεμερικέναι τὸν κόσμον κατὰ διαίρεσιν κλήρων τῷ πλήθει τῶν ἀγγέλων, и богу иудеев достался еврейский народ (τὸ γένος τῶν Ἰουδαίων) (*Pan.* 24. 2. 4); ср. выше: примеч. 907 о Саторниле и след. примеч.

⁹³⁵ Esse autem principem ipsorum eum qui iudaeorum putatur esse deus. Et quoniam hic suis hominibus, id est Iudaeis, voluit subicere reliquas gentes, reliquos omnes principes contra stetit et ei contraegisse. Quapropter et reliquae resilerunt gentes eius genti (*Adv. haer.* I. 24. 4; ср.: Eriph., *Pan.* 23. 6–7). Этот сюжет, который мы встречали уже у Саторнилы (см. выше: примеч. 907; ср. примеч. 717 о симонианах), в конечном счете, имеет своим источником *Втор* 32. 8–9 (LXX): «Когда Высочайший (ὁ ὑψιστος) разделил народы, когда рассеялись сыны Адама, установил он границы для народов по числу ангелов Бога (ἔστησεν ὄρια ἔθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ). И народ его Иаков стал уделом Господа; Израиль (стал) землей его наследства»; тема получила развитие в поздней иудейской литературе (книги Даниила, Еноха и т. д.), где на первый план выходит спор этих ангелов с Богом; подробно и с многочисленными примерами см.: Peterson, 1959a.

⁹³⁶ perditionem ipsorum латинского перевода Иринейя, т. е. «их погибель», «est énigmatique» (Rousseau-Doutreleau, 1979, 2, 327); лучший смысл дает Епифаний, который, хотя и вольно, пересказывает этот пассаж Иринейя: «...беспорядок и у людей, и у ангелов» (ἀκαταστασίαν ἐν τε τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἐν τοῖς ἀγγέλοις; *Pan.* 24. 3. 6).

⁹³⁷ Innatum autem et innominatum Patrem <...> mississe primogenitum Nun suum, et hunc esse qui dicitur Christus (*Adv. haer.* I. 24. 4); греч. текст у Феодорита: τὸν δὲ Ἀγέννητον <...> τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ Νοῦν ἀποστεῖλαι, ὃν καὶ Χριστὸν προσήγορεύσεν (*Haer. fab.* 4 (349A)); ср. Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* I (214. 17–18): «...высший Бог <...> от которого тварный Ум, который по гречески называется νοῦς» (sumum deum <...> ex quo Mentem creatam, quam Graece νοῦν appellat.), далее этот Ум отождествляется с Христом (215. 10–10).

⁹³⁸ ...in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt <...> apparuisse eum in terra hominem et virtutes perfecisse (*Adv. haer.* I. 24. 4); ср. выше примеч. 910 о Саторниле, а также *ЕвИуд* 33. 6–8 (*CodTch* 3), где находим фразу: «После того как он явился на земле, сотворил он знамения и великие чудеса во спасение человечества»; подробно см.: Хосроев, 2014, 49–50, примеч. 150–151.

⁹³⁹ Подробно об этом пассаже см. выше: примеч. 111 сл., где речь идет о *докетической* христологии гностиков. — Докетическое учение Василида сжато сформулировали Псевдо-Тертуллиан, Епифаний и Филастрий: Христос «пришел призрачно и был без подлинной плоти» (venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse: *Adv. omn. haer.* I (215. 10–11)); ср.: καὶ αὐτὸς δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκῆσει

Спасение может быть только для душ, ибо тело по природе тленно⁹⁴⁰. Ветхозаветные пророчества происходят от архонтов, творцов мира, а собственно закон, Пятикнижие, — от их главного, который вывел народ из Египта⁹⁴¹. Есть идоложертвенное можно, допустимы и всевозможные плотские излишества⁹⁴²; нет никакой необходимости принимать смерть «за имя Христово»⁹⁴³.

Пользуются они и магией в разных ее видах⁹⁴⁴ и придумывают разные имена для ангелов, говоря, что один на первом небе, другой на втором, и стараются при этом заполнить все выдуманное ими небеса. Так, по их словам, имя, под которым Спаситель спустился на землю, а затем поднялся к Отцу, — Каулакау⁹⁴⁵.

πεφνηότος ὁμοίως δοξάζει. εἶναι δὲ φησιν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι (Ephr., *Pan.* 24. 3. 1); Christum autem dicit (Василид) quasi per umbram putative passum fuisse (Filastr., *Haer.* 32. 6 (17. 16–17)); ср.: ἔλαθεν οὖν τοῦτο ὅτι αὐτοῦ (scil. τοῦ Ἰησοῦ) σωματικὸν μέρος (Hippol., *Ref.* VII. 27. 10); см. ниже: примеч. 1003.

⁹⁴⁰ animae autem solae esse salutem, corpus enim natura corruptibile existit (*Adv. haer.* I. 24. 5); Епифаний и Филастрий, пользующиеся еще и иным, кроме Иринейя, источником (см. выше: примеч. 928), в своем рассказе о василидианах этой теме не касаются; ср., однако, у Псевдо-Тертуллиана: Василид «резко выступает против воскресения плоти, отрицая обещанное для тел спасение» (carnis resurrectionem graviter impugnat, negans salutem corporibus repromissam: *Adv. omn. haer.* I (215. 15–16)). — Ср. *ЕсИуд* 43. 15 сл., где речь идет только об избранных: «А что касается этих, то, когда они совершат время царствия и дух (πνεῦμα) отделился от них, их тела (σῶμα) умрут, а их души (ψυχή) будут жить и будут взяты наверх»; подробно: Хосроев, 2014, 76, примеч. 275–277.

⁹⁴¹ prophetias autem et ipsas a mundi fabricatoribus fuisse ait principibus, proprie autem legem a principe ipsorum, qui eduxerit populum de terra Aegypti (*Adv. haer.* I. 24. 5); ср. выше: примеч. 720 о таком же отношении к пророчествам у симониан; примеч. 789 (Кердон), примеч. 809 (Маркион), примеч. 872 (Карпократ), примеч. 912 (Саторнил).

⁹⁴² Текст *Adv. haer.* I. 24. 5 см. выше в примеч. 129; ср. также: *Adv. haer.* I. 28. 2 и выше: примеч. 128 и 870); ср. Theod., *Haer. fab.* I. 4 (349B): εἰδολοῦθτων ἀδεῶς μεταλαβάνειν προσέταξε καὶ τὰς ἀπειρημένους πρόξεις ἀδιακρίτως ἐπιτελεῖν. — О недовольном поведении василидиан см.: Ephr., *Pan.* 24. 3. 7–8; ср.: hic (Василид) etiam male permittit vivere et dat licentiam vitiis saecularibus inherere (Filastr., *Haer.* 32. 7 (17. 19–20)). — Клемент (возможно, под влиянием Иринейя, а может быть, лично столкнувшись с деградировавшими эпигонами) также говорит о василидианах, «которые живут неправедно», потому что они убеждены в том, что могут грешить по причине своего совершенства и что им по природе, в силу их врожденной избранности, предназначено неперменное спасение (τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασλειδιανῶν, ὡς ἦτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτεῖν διὰ τὴν τελειότητα, ἢ πάντως γε σωθησομένον φύσει, κἄν νῦν ἁμαρτωσί, διὰ τὴν ἐμφυτον ἐκλογήν: *Strom.* III. 3. 3); этим они отличаются от основателей учения (οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων), т. е. от Василида и Исидора (ibid. III. 3. 1).

⁹⁴³ immo magis ne pati quidem propter nomen possunt (*Adv. haer.* I. 24. 6); очевидно, что от этого свидетельства Иринейя отталкивался и Ориген, утверждая, что «проповеди Василида, с одной стороны, очерняют тех, кто вплоть до смерти сражается за истину, введя перед людьми Иисуса, с другой стороны, уча тому, что совершенно безразлично, как себя вести, и можно отречься (от своей веры) и приносить жертву языческим богам, они не менее тлетворно действуют на слушателей и портят их» (Basilidis quoque sermones, detrahentes quidem eis, qui usque ad mortem certant pro veritate, ut confiteantur coram hominibus Iesum, indifferenter autem agere ad denegandum et ad sacrificandum diis aliis, non minus pestificant et corrumpunt audientes se: *Comm. Matth.* Ser. 38 (PG 13, 1652D сл.)); ср. выше: примеч. 116, 297, 924; а также ниже: примеч. 1021 сл. об отношении самого Василида к мученичеству по свидетельству Климента.

⁹⁴⁴ utuntur <...> hi magia et incantationibus et invocationibus et reliqua universa periergia... (*Adv. haer.* I. 24. 5); ср. выше: примеч. 701, где Иринейя в похожих словах говорит о магии симониан; Феодорит, вероятно, заметив это, вставил от себя ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Μενάνδρου καὶ Σίμωνος (*Haer. fab.* I. 4 (349B)); ср. также примеч. 852 о подобной практике у карпократян.

⁹⁴⁵ Во фразе quemadmodum et [mundus] nomen esse in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem esse Caulasau уже Хильгенфельд (1884, 197, примеч. 319) предложил убрать mundus, поскольку

Тот, кто узнал это имя и узнал всех ангелов, становится невидимым и непостижимым для ангелов и сил так же, как и сам Каулакау; и как Сын является для всех непознаваемым, так и они не должны быть никем узнаны, но, зная все это и проходя через все, остаются они для всех невидимыми и непознаваемыми⁹⁴⁶. Они говорят: «Познавай все, тебя же пусть никто не знает». Многие же могут обладать подобным знанием: лишь один из тысячи и два из десяти тысяч⁹⁴⁷; они утверждают, что они больше уже не иудеи, но еще и не

у Феодорита, пересказывающего Иринея, сказано: «Спасителя же и Господа называют они Каулакау» (τὸν δὲ Σωτῆρα καὶ Κύριον Καυλακαῦον ὀνομάζουσι: *Haer. fab.* I. 4 (349C)); Епифаний в главе о николаитах (см. выше: примеч. 748) говорит о каких-то еретиках (очевидно, о василидианах, о которых он говорил в предыдущей главе, но не упомянул там Каулакау), которые «также прославляют Каулакау и называют этим именем некоего архонта» (τὸν Καυλακαῦ ὁσαύτως δοξάζουσιν, ἄρχοντά τινα τοῦτον οὕτως καλοῦνται (*Pan.* 25. 3. 6; ср.: *Filastr.*, *Haer.* 33. 3 (18. 8), где речь идет уже о Calasaun hominem; о возможном искажении текста: ἄνθρωπον вместо верного ἄρχοντα см. *Holl*, 1915, 270, аппарат). Чуть далее Епифаний объясняет, что слово Каулакау восходит к книге пророка Исаии (28. 10), передает еврейское сочетание καυλακαῦ καυλακαῦ (scil. קל קל קל קל) и «переводится как надежда к надежде» (ἐρμηνεύεται <...> ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι (как в LXX)...: *ibid.* 25. 4. 5); еще более загадочное толкование слова дает Ипполит, пересказывая учение наасенов, в котором Каулакау означает «высшего Адама» (Καυλακαῦ τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος: *Ref.* V. 8. 4), принадлежащего к «высшему роду, над которым нет царя» (ἢ ἀβασίλευτος γενεὰ ἢ ἄνω: *ibid.* V. 8. 2); об этом самоназвании гностиков см. выше: примеч. 592.

⁹⁴⁶ Речь, конечно, идет о широко распространенной и за пределами учения василидиан практике использования магических имен, которые обладали силой защищать от враждебных ангелов при спуске и подъеме души (в разных ее ипостасях) на небо. Так, согласно Иринею, последователи Марка (греческий текст у Епифания, который, правда, говорит здесь о последователях Гераклеона), мажут голову умирающего оливковым маслом, поливают водой и сопровождают заклинаниями (μεσσια οὐφαρεῦνα μεμψα μεν χαλ <...> Ἰησοῦ Ναζαρία), чтобы их внутренний человек (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) — Епифаний поясняет, что «внутренний человек» это то, что «еще более внутреннее, чем душа и тело» (<τὸν> ἐσώτερον ψυχῆς καὶ σώματος) — стал невидимым для архонтов и сил, которые наверху; тело же их остается на земле, а душа предстает перед Демургом; этот внутренний человек должен направляться вверх со следующими словами: «Я сын от Отца, Отца предсуществующего (πατὴρς προόντος) <...> пришел увидеть все свое и чужое, но не совсем чужое, а то, что принадлежит Ахамоф, которая является женщиной (θηλεία)...» (*Adv. haer.* I. 21. 5; *Pan.* 36. 2. 7–8; 3. 1–2); см. выше: примеч. 92. — Теперь такое заклинание известно нам из подлинного гностического сочинения *1АпокИак* 33. 16 сл. (*NHC* V. 3) и 20. 12 сл. (*CodTch* 2), где Спаситель учит ему ап. Иакова: «Я сын, и я от Отца. <...> Я от Отца, который [сущий] от начала...» (ἀνακ οὐφνε αὔω ἀнок οὐεвол εἰπ πωτ <...> ἀнок οὐεвол εἰπ πωτ εἰτῆ φорт [πφорт]: синописис всех трех свидетельств см.: *Veilleux*, 1986, 87–88). Ср. «Вознесение Исаии» (возможно, тот самый текст, которым пользовались архонтики и который под названием Ἐνοβατικὸν Ἰησοῦ ἐπομιναε Епифаний: *Pan.* 40. 2. 2), дошедшее до нас во фрагментах на разных языках (нижеследующий пассаж сохранился по-эфиопски и по-славянски): «И после этого услышал я голос Вечного, который говорил Господу Сыну: “Выйди и спустишься со всех небес <...> и иди к ангелу, который в аду, преображаясь по их образу и не узнают тебя ни ангелы ни князья того мира...”» (*Asc. Is.* 10. 7–12; *Bettiole et al.*, 1995, 311–312 (славянский текст); 420–422 (синописис)); ср. слова Христа во *2ЛСиФ* 56. 21–25 (*NHC* VII. 2). Другие примеры см.: Bousset, 1907, 238–242.

⁹⁴⁷ Non autem multos scire posse haec, sed unum a mille et duo a myriadibus (*Adv. haer.* I. 24. 6); ср.: ἐνὶ δὲ ἀπὸ χιλίων ἀποκαλύπτειν καὶ δυσὶν ἀπὸ μυρίων (*Pan.* 24. 5. 4); это сочетание, вложенное в уста Иисуса, встречаем и в оригинальных гностических и гностицизирующих текстах: «Иисус сказал: “Я выберу вас, одного из тысячи и двух из десяти тысяч...”» (*ЕвФом* 38. 1–2; *log.* 23 (*NHC* II. 2)); «Говорю вам: “Найдется один из тысячи и два из десяти тысяч...”» (*PS* 135 (350. 11–12)). Этот образ, вводя его словами ὡς λέγει (очевидно, имея в виду какой-то авторитетный текст или высказывание Иисуса), использовал и Ориген в своем трактате «О пасхе», говоря, что именно к таким «избранныкам» принадлежали апостолы (*De pass.* I. 101).

христиане⁹⁴⁸. И нельзя рассказывать никому об этих таинствах, но следует держать их в тайне и молчать⁹⁴⁹.

В этом свидетельстве Иринея и зависимых от него ересиологов учение василидиан предстает как нечто едва ли напоминающее учение Василида, засвидетельствованное Ипполитом и Климентом (см. ниже), но именно такое учение представляет для нас большой интерес: ведь изложенному Иринею учению, состоящему преимущественно из банальных клише, которые сплошь и рядом встречаются в других им описанных гностических системах, мы находим соответствия в целом ряде текстов мифологического гностицизма⁹⁵⁰. Именно такое учение, достаточно просто изложенное и понятное, занимало умы и давало пищу фантазии непритязательных авторов, которые, взяв его за основу, продолжали без устали его развивать и пополнять новыми подробностями. Именно такая упрощенная и мифологизированная форма (или какая-то ее разновидность) учения Василида (или по недоразумению ему приписанного), очевидно, имела гораздо более широкое хождение, чем та, в которой не было броской мифологии, но была перегруженность философскими построениями (как это видно из изложения Ипполита и Климента), и именно такому учению, вполне доступному для понимания многих, была суждена более продолжительная жизнь. Можно думать, что как раз авторы такого же уровня, что и прибегавшие к многоступенчатым мифологическим конструкциям, которые мы теперь находим в целом ряде текстов из Наг Хаммади, и создали ту систему, которую положил в основу своего свидетельства о Василиде Иринея⁹⁵¹.

⁹⁴⁸ et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, Christianos autem nondum (*Adv. haer.* I. 24. 6). Что стоит за этим утверждением — до конца не ясно. Здесь можно вспомнить пассаж из *ЕвФил* 52. 21–25 (*ННС* II. 3): «Когда мы были евреями (Ἰουδαῖοι), мы были сиротами (ὀρφανός) и имели только мать, когда же мы стали христианами (χριστιανός = χριστιανοί), то появились у нас и отец, и мать» (были неполноценными, стали совершенными) — в этом случае василидиане, отвергнув ветхозаветный закон, еще не достигли окончательного совершенства.

⁹⁴⁹ et non oportere omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium (*Adv. haer.* I. 24. 6; ср. выше в примеч. 925 свидетельство Агриппы Кастора). По словам Епифания, сам Василид якобы говорил: «Мы являемся людьми, а все остальные — свиньи и собаки. И поэтому (Иисус) сказал: “Не бросайте жемчуга перед свиньями, не давайте святыни псам” (*Мф* 7. 6)», имея, очевидно, в виду, что эти таинства могут быть рассказаны только посвященным, а поэтому только ἐνὸπλιον τῶν ἀνθρώπων δεῖ ὁμολογεῖν τὴν ἀλήθειαν (*Пан* 24. 5. 2–3). — Очевидно, что требование держать сокровенное учение в тайне от непосвященных (попросту: помалкивать) не является особенностью только учения василидиан; с этим мы встречаемся в различных гностических сочинениях: так, Спаситель наказывает Иоанну: «запиши (все, что я тебе рассказал) и передай своим товарищам по духу втайне (ἐκασαροῦ νῆταυ ἡνεκρονοπῆα (ὁμολογεῖμα) ἐν ππε-ἠνπ: ибо это тайное учение (μυστήριον) принадлежит неколебимому роду (γενεά)» (*АнИн* 75. 17–20 (*BG* 2)); Спаситель говорит Иакову: «Ты должен держать <все это> в себе и ты должен молчать (ἐκεῖσφι λε ἐκκφ ἦρωκ); но ты должен открыть их Адаю <...> а Адай пусть примет эти вещи к сердцу и через десять лет (δέτῃ τνεῖνντε ἡ[ρ]ομπε) пусть он сядет и запишет их» (*АнокИак* 36. 13–23 (*ННС* V. 3)); Иаков, чтобы скрыть от непосвященных то, что Господь открыл только ему и Петру, пишет своему корреспонденту (имя не сохранилось; см. выше: примеч. 763) по-еврейски (μῆντῆεβραῖοις) и просит его «воздержаться от того, чтобы пересказывать эту книгу многим», потому что Спаситель не хотел этого рассказывать даже двенадцати ученикам (*АнИак* I. 15–25 (*ННС* I. 2)), и т. п.

⁹⁵⁰ Например, представление о 365 небесах (см. выше: примеч. 931), об Абрасаксе (см. выше: примеч. 933), о Симоне из Килены (выше: примеч. 111 сл.), об отрицании мученичества за веру (выше: примеч. 297 и ниже в примеч. 1021 свидетельство Климента); о восхождении души на небеса через области враждебных архонтов (см. выше: примеч. 946) и т. д.

⁹⁵¹ О том, что Иринея имел дело с учением василидиан в поздней стадии его развития, см., например, уже Hort, 1877, 279: «Imperfect and distorted as the picture may be, such was doubtless in

В рассказе Ипполита учение Василида, которое «он и его сын и ученик Исидор (якобы) получили от апостола Матфия», а тот в свою очередь «принял его наедине от самого Спасителя»⁹⁵², выглядит совершенно иначе, чем у Иринея⁹⁵³, вначале являя собой систему, выраженную вполне философским языком («не-сущий Бог», «всесемьянность», абстрактные «Сыновства»), но по ходу изложения все более переходящую на «мифологические рельсы» (с возможно поздней редупликацией персонажей: первый и второй Архонты, их сыновья).

substance the creed of Basilidians not half a century after Basilides had written»; Peake, 1909, 430: «the system as presented by Irenaeus <...> is quite a common place presentation of ordinary Gnostic beliefs». — Но что-то из первоначального учения Василида такая система, безусловно, в себе удержала; см., например: «Es ist wohl begreiflich, daß sich seine Schüler an einzelne Züge seiner Lehre hielten, ohne den Sinn des Ganzen zu erfassen, oder daß sie ihn gröblich mißverstanden»; «...das, was Irenäus sonst noch von der Gnosis des Basileides zu berichten weiß, zeigt überall die Spuren der ursprünglichen Lehre» (Leisegang, 1955, 245, 252); ср. выше: примеч. 927. — Едва ли можно согласиться с утверждением Лейтона (см. выше: примеч. 930) о том, что в рассказе Иринея (*Adv. haer.* I. 24. 3–5) до нас дошел один из подлинных фрагментов философии Василида (Layton, 1989a, 139).

⁹⁵² Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητῆς, φησὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος καὶ οἱ ἰδίαν διδασχθεῖς... (*Ref.* VII. 20. 1). Климент, перечислив ереси, которые получили названия от своих основателей (валентиниане, маркиониты и василидиане), добавляет: «хотя они и кичатся тем, что получили учение от Матфия» (κἀν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν. *Strom.* VII. 108. 1; можно думать, что это «они» Климент относил только к василидианам; ср. выше в примеч. 57 утверждение Климента о том, что Василид был учеником Главкия). Очевидно, что эти свидетельства едва ли отражают реальную хронологию: ведь жившего при Адриане Василида отделиют от времени апостолов два-три поколения. — Вместе с тем Климент, дважды цитируя какое-то сочинение под названием «Предания» Матфия (Ματθίας ἐν ταῖς Παροδόσεσι...: *Strom.* II. 45. 4; ср.: *ibid.* VII. 82. 1 и выше: примеч. 752), никак не связывает его с учением Василида; возможно, эти «Предания» следует отождествить с «Евангелием от Матфия» (τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Ματθίαν), которое (вместе с «Евангелием от Фомы») Ориген в своем перечне апокрифических евангелий (*Hom. Luc.* 1. 2) помещает после «Евангелия от Василида» (см. выше: примеч. 920).

⁹⁵³ В отличие от Иринея, который не говорит о том, откуда он почерпнул свои сведения, Ипполит цитирует (или, по крайней мере, заставляет нас поверить в то, что перед ним было) какое-то сочинение самого Василида (см., например, λέγω, βούλομαι, т. е. «я говорю», «я хочу», постоянно вставляемый в рассказ глагол φησί, «он говорит», т. е. Василид), однако, как видно из преамбулы (Βασιλείδης ὁμοῦ καὶ Ἰσίδωρος καὶ πᾶς ὁ τούτων χορός. *Ref.* VII. 20. 1), ересиолог имел в виду учение не только самого Василида, но и его последователей; ср.: κατ' αὐτούς, т. е. «согласно их (учению)», появляющееся у Ипполита наряду с φησί. Ипполит нигде не приводит названия сочинения, которое он цитирует (ср. выше: примеч. 920), и у нас нет никаких доказательств тому, что этим сочинением был труд Василида Ἐξηγητικά (см. выше: примеч. 920), как считал, например: Hort, 1877, 271. — Система Василида в изложении Ипполита, столь не похожая на ту, которую сохранил нам Иринея, вызвала в конце XIX в. даже гипотезу о том, что в руках Ипполита оказалась подделка, вышедшая из-под пера какого-то христианского мистификатора; подробнее с анализом этой гипотезы, но в защиту подлинности см.: Frickel, 1968, 12 сл. — Вашинг, отмечая, что Климент и Ориген, строя свою полемику с Василидом на основе его сочинений, касаются в основном только его этического учения, свою реконструкцию системы последнего основывает исключительно на свидетельстве Ипполита, отодвигая Иринея на задний план (Waszink, 1950); ср. ранее: Hort, 1877; Peake, 1909; Quispel, 1974; см.: Hauschild, 1977, 68, который почти уверен в том, «daß der Kernbestand des von Hippolyt, *Refutatio* VII, 20–27 zitierten Systems auf Basileides selber zurückzuführen ist». Л. П. Карсавин, живо и ярко изложив учение Василида (1994, 26–30; впервые: 1926 г.), хотя и совместив в своей попытке реконструкции (едва ли совместимые) свидетельства Иринея и Ипполита, также считал, что «изложение Ипполита более точно и глубоко передает учение самого Василида» (*ibid.* 38, примеч. 1). — Ср., однако, убеждение противников этой точки зрения: «... dans les *Philosophumena* une copieuse notice (scil. o Василиде) <...> n'a aucun rapport avec Basileide» (Faye, 1924, 40), «...probablement un Basilidien relativement tardif» (Pétrement, 1984, 266), которое также нашло многочисленных последователей (например: Layton, 1989a, 138; Löhr, 1996, 323).

Заметим, что Ипполит останавливается лишь на богословских и космологических моментах учения Василида, оставляя в стороне вопросы этики, если, впрочем, они вообще рассматривались в том василидианском сочинении, которое оказалось в его распоряжении. Итак:

В начале всего было ничто, но это «ничто» не было чем-то из того, что существует, но было абсолютным «ничто»...⁹⁵⁴. Одним словом, это Бог, не выражимый никакими понятиями и превосходящий всякое понимание, и все его последующее «творение» состоится по им самим намеченному плану⁹⁵⁵.

«Этот не-сущий Бог⁹⁵⁶ захотел сотворить⁹⁵⁷ и сотворил из не-сущих (элементов) мир»; он дал начало «какому-то одному не-сущему Семени, которое имело в себе полный набор (нематериальных) семян⁹⁵⁸ мира» подобно тому, как, например, яйцо павлина, будучи простым, «имеет в себе множество видов разнообразных, многоцветных и многосоставных сущностей, точно так же не-сущее Семя, многообразное и многосущностное, получившее начало от не-

⁹⁵⁴ Весь пассаж см. выше в примеч. 325. — Здесь и далее в уста Василида (φησί) вложено уже высокоразвитое апофатическое богословие, которое спустя несколько столетий найдет свое завершение в «Ареопагитиках»; см. выше: примеч. 314; ср. также в примеч. 58 свидетельство Ипполита о том, что это учение Василид заимствовал у Аристотеля; о возможном влиянии Аристотеля на учение Василида см.: Bos, 2000; id., 2005; ср.: Mühlenberg, 1972, 163 о том, что Ипполит говорит о влиянии Аристотеля только для того, чтобы «дискредитировать Василида» (... was den Basilides natürlich sofort discreditiert, weil Aristoteles nicht die Bibel ist).

⁹⁵⁵ Это дважды подчеркивается глаголом προβουλεύω, т. е. «имею предварительный план» или т. п. (Ref. VII. 22. 6; 23. 6); ср.: προλελογισμένος ниже: примеч. 998 и ὅτι τοῦ τὰ μέλλοντα <...> λελογισμένου в примеч. 978. — В своем свидетельстве Ипполит многословен и зачастую невнятен (иногда из-за пропуска слов и грамматических несогласований в тексте единственной поздней рукописи), и нельзя исключать возможности того, что он сам не всегда понимал и правильно толковал им прочитанное. — Для краткости я предпочел пересказ, приводя в примечаниях греческий текст для желающих глубже вникнуть в суть мифа. — Подробный пересказ мифа см. также: Leisegang, 1955, 215–228; Foerster, 1963, 236–242.

⁹⁵⁶ ὁ οὐκ ὄν θεός, букв. «не существующий Бог», т. е. Бог, лишенный всякой сущности, качеств, формы и т. п. По словам Ипполита, это то же самое, что Аристотель называл «мышление о мышлении» (νόησιν νοήσεως); это определение находим у Аристотеля в контексте его рассуждений о высшем (самодовлеющем) Уме, который «мыслит сам себя» (αὐτὸν ἄρα νοεῖ: Met. 1074b 33–35).

⁹⁵⁷ Здесь Ипполит приводит слова самого Василида, подчеркивающие «неописуемость» и «невыразимость» не только самого «Бога», но и всех его «чувств» и «побуждений»: «Этот не-сущий Бог, немислимим и не поддающийся чувственному восприятию образом <...> не имея желаний, захотел создать мир; но горюю (scil. Василид): “захотел”, чтобы выразить (такие определения как) “немислимимым и т. п. образом”» (ὁ οὐκ ὄν θεός <...> ἀνοήτως, ἀνοισθήτως <...> ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ “ἠθέλησε” λέγω, φησί, σπμσσίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀνοισθήτως: Ref. VII. 21. 2). — В этом описании «творения» мы не встретим привычного для гностических систем термина προβολή (emanatio, emissio; см. выше: примеч. 223, 235, 932), что призвано лишний раз подчеркнуть невозможность для человеческого языка передать содержание этого «действия»; Ипполит так поясняет этот пассаж: «Ибо Василид всячески избегает и боится употреблять понятие “сущность”, возникшая в результате эманации» (φεύγει γὰρ πάνυ καὶ δέδοικε τὰς κατὰ προβολὴν τῶν γεγυότων οὐσίας ὁ Βασιλείδης: ibid. VII. 22. 2).

⁹⁵⁸ πανσπερμία, букв. «всесемянность», перевожу вслед за С. Я. Лурье как «полный набор семян» (Лурье, 1970, 244 (140a)); ср. «совокупность семян» (Карсавин, 1994, 27), а также: «Samenallheit» (Leisegang, 1955, 214), «Allsame» (Foerster, 1963, 237), «Samenmischung» (Hauschild, 1977, 69), «universal seed» (Quispel, 1974, 110); об использовании этого термина в греческой философии см., например: Hauschild, ibid., примеч. 6. — В понятии «некое не-сущее Семя» (σπέρμα τι ἔν <...> οὐκ ὄν σπέρμα) при всем его неплатоновском звучании заключено, я думаю, понятие «Идея», которая охватывает собой все многообразие «идей» (πανσπερμία).

сущего Бога, имеет в себе весь набор семян (будущего) мира»⁹⁵⁹. Семя мира — это то, о чем сказано у Моисея словами: «Да будет свет», и именно о нем говорится в евангелиях: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека приходящего в мир»; (а мир) принимает начала от этого семени и просвещается⁹⁶⁰.

В этом не-сущем Семени уже были заключены в потенции все семена будущего мира⁹⁶¹, а еще некое «трехчастное Сыновство, порожденное из не-сущих и во всем единосущное не-сущему Богу». Из этих трех Сыновств первое «состояло из нежных частей, второе из более грубых, а третье из того, что само нуждалось в очищении»⁹⁶²; сначала к не-сущему Богу вознеслось (безо всякой

⁹⁵⁹ ...ὁ > οὐκ ὄν θεὸς ἐποίησε κόσμον οὐκ ὄντα ἐξ οὐκ ὄντων, καταβαλλόμενος καὶ ὑποστήσας σπέρμα τι ἐν, ἔχον πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κόσμου πανσπερμίαν. καθάπερ φῶν <...> τοῦ ταῶνος <...> ἐν ὄν [οὕτως] ἔχει ἐν ἑαυτῷ πολλὰς οὐσιῶν πολυμόρφων καὶ πολυχρωμάτων καὶ πολυσυστάτων ιδέας, οὕτως ἔχει τὸ καταβληθέν, φησί, ὑπὸ τοῦ οὐκ ὄντος θεοῦ οὐκ ὄν σπέρμα <τὴν πανσπερμίαν> τοῦ κόσμου, πολύμορφον ὁμοῦ καὶ πολυούσιον (Ref. VII. 21. 4–5).

⁹⁶⁰ ...ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς «γεννηθῆτω φῶς» (Быт 1. 3), καὶ τοῦτο, φησὶν (Василид), ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις «ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν...» (Ин 1. 9), λαμβάνει τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ σπέρματος ἐκείνου καὶ φωτίζεται (Ref. VII. 22. 4). — О происхождении этого света см. выше: примеч. 16. — Впрочем, образ «Семя мира — это свет» в изложении Ипполита далее не появляется, ср., однако, ниже: примеч. 988, где речь идет о свете, сходящем «сверху».

⁹⁶¹ «Мир же, — передает Ипполит слова Василида, — это не то, что возникло в результате деления и затем занявшее все пространство, но семья мира» (κόσμον δὲ οὐ τὸν κατὰ διαίρεσιν γεγεννημένον καὶ ὕστερον κατὰ πλάτος διεστώτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου: Ref. VII, 21. 2). — Как именно Василид представлял себе создание этого мира, из трактата в передаче Ипполита мы не узнаем; здесь нет речи ни об эманациях, столь характерных для других гностических систем, ни о материи, и все описание выглядит как «голая абстракция» (Faue, 1925, 229). Лайзеганг (Leisegang, 1955, 229) так поясняет эту имплицитно выраженную в мифе эволюцию: не-сущий Бог «позволяет упасть вниз своему Семени, которое содержит в себе все начатки будущего становления (alle Keime des Werdens); но куда вниз? в бесформенность, в Хаос; здесь Семя начинает прорастать и растет; через него материя становится живой (вспомним, что о «материи» у Ипполита не говорится. — А. X.); все развитие живого состоит в расчленении и разделении первоначально смешанного материала», — видя в этой мифологеме бесспорный отголосок учения Эмпедокла о том, что нет ни рождения (φύσις), ни смерти (τελευτή), но есть лишь смешение и разделение смешанного (μίξις τε διάλαξις τε μεγόντων: 21В 8 (Diels)); если элементы смешиваются, то это называют рождением (μυγέντ' <...> τὸ γενέσθαι), разделение же (αποκριθῶσι) называют смертью (ibid. 9). — Впрочем, сходство, подмеченное современным исследователем, не заметил ересолог, видевший влияние на Василида Аристотеля (см. выше: примеч. 58, 954 и ниже: примеч. 970), но «распознавший» влияние Эмпедокла на Кердона и Маркиона (см. выше: примеч. 782, 827).

⁹⁶² О том, что «чисто материалистические» (rein materialistisch) термины λεπτομερής и παχυμερής восходят к физическому учению Демокрита и позднее взяты Эпикуром, см.: Leisegang, 1955, 230 примеч. 2 со ссылкой на Diels 21А 44 и 54А 17 (Левкипп). — Вопрос о том, почему одна часть «трехчастного Сыновства, которая, как и остальные, во всем единосущна не-сущему Богу» (κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος), не причастного никакому материальному качеству и несовершенству, оказалась нуждающейся в «очищении» (ἀποκάθαρσις), станет более или менее понятным из дальнейшего рассказа, из которого можно заключить, что «третье Сыновство» — это прообраз будущего гностика, которому для последующего восхождения в Огдоаду требуется очищение; см. ниже: примеч. 992. — Квиспел (Quispel, 1974, 114 сл.) для ответа на вопрос, откуда Василид почерпнул столь странное представление о «трех сыновствах», рассмотрел пассаж из герметического «Асклепия» (Ascl. 32; Nock–Festugière, II, 340 (11 сл.) и комм.: 389–390), в котором речь идет о четырех божественных сущностях, а именно: 1) начало всего — это (недвижимый) Бог и Вечность (omnium <...> promordia deus est et aeternitas; ср. выше: примеч. 393); далее следует 2) «всеобщий Ум Бога» (omnis sensus divinitatis = ὁ πᾶς νοῦς τοῦ θεοῦ), как и Бог, неподвижный (immobilis = ἀκίνητος; см. выше: примеч. 388), нетленный и т. п., потому что он сам является вечностью высшего Бога (dei summi <...> aeternitas), с ним сосуществуя (consistens); 3) «мировой Ум» (sensus mundanus = ὁ ἐγκόσμιος νοῦς),

помощи и без указания причины) первое Сыновство, затем при помощи крыльев, т. е. Святого Духа, поднимается к Богу второе («подражательное») Сыновство⁹⁶³; «когда же оба Сыновства поднялись, святой Дух, оставшись без своего Сыновства, но сохранив в себе его благоухание, стал пребывать в качестве тверди между миром и запредельными областями»⁹⁶⁴. Отныне все сущее разделено на два вида: «мир и запредельное», т. е. на причастное материи и трансцендентное. Третье же сыновство, которое нуждалось в очищении, оставалось до поры до времени «в великой полноте всего набора семян», творя (тем самым) добро и одновременно добро получая⁹⁶⁵.

который является вместилищем всех умных форм (receptaculum est sensibilibum (= νοητῶν) omnium specierum); 4) «человеческий Ум» (humanus [intellectus] [зависит] от памяти (ex memoriae), благодаря которой он вспоминает все, что было раньше; спускаясь вниз, божественный Ум (sensus divinitas) достигает человека (scil. человеческий Ум причастен Уму божественному); человеческий Ум (intellectus poster) может постичь только мировой Ум (sensus mundi), а этот последний «поднимается до знания (ad noscendos = γινώσκω, или γινώριζω) Вечности и богов, которые над ним», — таким образом, ипостаси 2–4 можно сблизить с «тремя сыновствами; другую параллель Квиспел увидел в высказывании Арнобия (*Adv. gent.* II. 25), в котором также говорится о четырех божественных ипостасях: владыка Бог, два Ума, божественная Душа, занимающая после них четвертое место (deus, princeps regum; mentes geminae, anima divina <...> locum optinens quartum); и, наконец, подобное построение находим в «Халдейских оракулах», где речь идет о том, что, согласно «самому мистическому преданию» (ἡ μυστικωτάτη παράδοσις), возле Отца (ср. выше в примеч. 333 об «Отеческой монаде») располагается «диада» (δύαδς), которая имеет двойную функцию: «с одной стороны, содержит в уме все υποσταγιαемое, а с другой — доставляет мирам чувственное восприятие» (ὅψ μὲν κατέχειν τὰ νοητὰ, αἰθέτησιν δ' ἐπάγειν κόσμους; Fr. 8 (Majercik, 50)); за этой диадой, которая называется также и «Отцовскими мыслями» (μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας), в иерархии следует (мировая) Душа, все одушевляющая (ψυχή <...> ψυχοῦσα τὰ πάντα; Fr. 53 (ibid. 68)). — Эти параллели надежно свидетельствуют в пользу влияния платонической, хотя и вульгарной, мысли на василидианский миф.

⁹⁶³ О том, что оба эти Сыновства, пребывающие отныне с «не-сущим» Богом и не причастные никакому изменению, подразумевают разные ипостаси небесного и «предсуществующего Христа» (der präexistierende Christus), см. подробнее: Hauschild, 1977, 72. — Эта не совсем понятная из самого мифа редупликация одного персонажа (ср., однако, mentes geminae в пред. примеч.) встретится и далее при описании первого и второго Архонтов; см. ниже: примеч. 972.

⁹⁶⁴ Пытаясь наглядно представить причину распределения этих «персонажей» по разным «этажам» высшего мира, Лайзеганг считает, что они занимали свое место «чисто механически» (rein mechanisch) по степени тяжести: первое Сыновство (у него = erster Weltgeist) как самое легкое и состоящее aus feinsten Atomen оказывается «в Боге» (in Gott), второе Сыновство (= zweiter Weltgeist), состоящее из «более грубого материала», располагается «под Богом» (unter Gott), а Дух, состоя из «еще более плотного материала», находится еще ниже, отделяя «запредельное» от «мира» как своего рода «внешняя скорлупа» (äusserste Kugelschale) (Leisegang, 1955, 230–231). — Здесь нельзя не вспомнить валентинианский миф, согласно которому существует некая сила (δύναμις, virtus), «которую называют Предел» (Ὁρον vocant = ὄρον καλοῦσιν), преградивший путь последнему из зонов Плеромы, Премудрости, пожелавшей постичь Отца, и «стерегущий все, что находится вне невыразимого Величия» (ἐκτὸς τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα; Iren., *Adv. haer.* I. 2. 2 = Eriph., *Pan.* 31. 11. 5), не забывая о том, что в этом мифе «исхождение» направлено «сверху вниз»; ср. ниже: примеч. 1004.

⁹⁶⁵ ... ἦν, φησὶν (Василид), ἐν αὐτῷ τῷ σπέρματι υἰότης τριμερής, κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος, γεννητὴ ἐξ οὐκ ὄντων <...> τὸ μὲν τὴν λεπτομερῆς, τὸ δὲ <παχυμερῆς, τὸ δὲ> ἀποκαθάρσεως δεόμενον (Ref. VII. 22. 7); τὸ μὲν οὖν λεπτομερῆς εὐθέως πρῶτον <...> ἀνήλθε καὶ ἀνέδραμε κάτωθεν ἄνω (ibid. 22. 8); ἡ δὲ παχυμερεστέρα <...> μμητικῆ τις οὐσα <...> ἐπτέροσεν <...> (здесь Ипполит вспоминает образ «крыльев души» в «Федре» Платона (246А сл.)) καὶ καλεῖ τὸ τοιοῦτο Βασιλείδης οὐ πτερὸν ἀλλὰ πνεῦμα ἅγιον (ibid. 22. 9–10); ἐπεὶ οὖν γέγονε πρώτη καὶ δευτέρα ἀναδρομὴ τῆς υἰότητος καὶ μεμένηκε αὐτοῦ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον <...> στερέομα τῶν ὑπερκόσμιων καὶ τοῦ κόσμου μεταξύ τεταμένον — διήρηται γὰρ ὑπὸ Βασιλείδου τὰ ὄντα εἰς δύο <...> διαίρεσεις, καὶ καλεῖται κατ' αὐτὸν τὸ μὲν τι κόσμος, τὸ δὲ τι ὑπερκόσμιον (ibid. 23. 1); τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον μεμένηκε <μὲν>

«После того как возникла твердь, которая над небом⁹⁶⁶, из мирового семени и полноты набора всех семян⁹⁶⁷ явился великий Архонт, глава мира, сила, красота и величие которой (scil. силы) нельзя описать, ибо она невыразимее невыразимых, могучее могучих, мудрее мудрых. Явившись, Архонт поднялся вверх до тверди, посчитав эту твердь пределом восхождения и высоты, думая, что выше нее нет вообще ничего»⁹⁶⁸.

Был Архонт мудрее, могущественнее и т. п. всех, кроме оставшегося (третьего) Сыновства, которое оставалось пока в «мировом семени», и он, не зная о том, что существует нечто более мудрое и могущественное, чем он, и считая себя господином и владыкой⁹⁶⁹, приступил к «творению мира», породив из бывшего в его распоряжении (набора семян) себе сына, который также был намного лучше и мудрее него⁹⁷⁰; и посадил Архонт сына справа от себя, и то место, где пребывает Архонт, называется у них Огдоада⁹⁷¹. Сотворил же Архонт,

τῆς υἰότητος ἄμοιρον <...> ἔχει δὲ ἐν ἑαυτῷ <...> < τῆς υἰότητος τὴν> ὁσμήν (ibid. 22. 14); ἡ δὲ τρίτη υἰότης, φησίν, ἡ ἀποκαθάρσεως δεομένη μεμένηκεν <ἐν> τῷ μεγάλῳ τῆς πανσπερμίας σωφῶ εὐεργετοῦσα καὶ εὐεργετουμένη... (ibid. 22. 16).

⁹⁶⁶ ὃ ἐστὶν ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ, таким образом, видимое нами небо противопоставляется невидимому, т. е. тверди (στερεώμα), отделяющей κόσμος от ὑπερκόσμου.

⁹⁶⁷ τὸ κοσμικὸν σπέρμα καὶ τῆς πανσπερμίας ὁ σωρὸς — гениадиас, т. е. из мирового семени, которое включало в себя весь набор семян. Таким образом, весь набор семян находился, согласно мифу, в области, называемой κόσμος.

⁹⁶⁸ ὄντος οὖν τοῦ στερεώματος <...> ἐγεννήθη ἀπὸ τοῦ κοσμικοῦ σπέρματος καὶ τῆς πανσπερμίας τοῦ σωροῦ ὁ μέγας ἄρχων, ἡ κεφαλὴ τοῦ κόσμου, κάλλος τι καὶ μέγεθος καὶ δύναμις λαληθῆναι μὴ δυναμένη. ἀρρήτων γάρ, φησίν (scil. Василид), ἐστὶν ἀρρητότερος καὶ δυνατῶν δυνατώτερος καὶ σοφῶν σοφώτερος <...> οὗτος γεννηθεὶς ἐλήφεν ἑαυτὸν <...> ἄνω μέχρι τοῦ στερεώματος, [ἔστη] τῆς δὲ ἀναδρομῆς καὶ τοῦ ὑψώματος τὸ στερεώμα τέλος εἶναι νομίσας καὶ μηδὲ εἶναι μετὰ ταῦτα ὅλας μηδὲν εἶναι ἐπινοήσας (Ref. VII. 23. 3–4); см. ниже: примеч. 970.

⁹⁶⁹ Сочетание κύριος δεσπότης употребляется в LXX, как правило, только в обращении: «владыка Господи»; см., однако: *Исаия* 1. 24.

⁹⁷⁰ Здесь Ипполит делает отступление, чтобы объяснить зависимость этой мифологемы Василида от учения Аристотеля о душе: «Такова, согласно Аристотелю, *энтелехия* физического тела, которое несет в себе возможность жизни: душа, содействующая телу, без которой тело не может совершить ничего достойного <...>, то, что Аристотель говорил о душе и теле, Василид объясняет на примере великого Архонта и его сына <...>. Как энтелехия управляет телом, так и этот сын, согласно Василиду, управляет невыразимым богом» (scil. великим архонтом; αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' Ἀριστοτέλην σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ἐντελέχεια, ψυχὴ ἐνεργοῦσα τῷ σώματι, ἧς διχα τὸ σῶμα ἐργάζεσθαι οὐδὲν δύναται μείζον <...>. ὃν λόγον οὖν Ἀριστοτέλης ἀποδέδωκε περὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος <...> Βασιλείδης περὶ τοῦ μεγάλου ἀρχοντος καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν υἱοῦ διασαφεῖ <...>. ὡς οὖν ἡ ἐντελέχεια διοικεῖ τὸ σῶμα, οὕτως ὁ υἱὸς διοικεῖ κατὰ Βασιλείδην τὸν ἀρρητῶν ἀρρητότερον θεόν: Ref. VII. 24. 1–2; ср.: Arist., *De anima* 412a 27–28 с определением: «Душа — это первая энтелехия физического тела, имеющего в потенции жизнь»: ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος); понятие ἐντελέχεια встречается лишь в объяснении Ипполита, и, можно думать, в самом василидианском трактате отсутствовало и было добавлено Ипполитом, всегда и везде подчеркивавшим зависимость учений гностиков от того или иного греческого философа (см. выше: примеч. 58). — О том, что этот сын, видимо, отождествляется с Христом, см. ниже: примеч. 982.

⁹⁷¹ Зд. Огдоада, букв. «восьмерница», или все, что принадлежит *восьмому* небу, — область, граничащая наверху с твердью, отделяющей собственно «мир» (κόσμος) от «трансцендентного» (ὑπερκόσμου), и, следовательно, согласно этому рассказу, она является еще частью «космоса»; великий Архонт занимает «эфирное» пространство (τὰ αἰθέρια), простирающееся от тверди до Луны (ἄνω μέχρι σελήνης ἐστίν), ниже которой начинается уже пространство «воздушное» (ἀήρ) (ibid. VII. 24. 3). — Описанное представление (отвлекаясь от населяющих его мифологических персонажей) отражает общепринятое в то время, согласно которому вокруг окруженной воздухом Земли, представляющей форму шара

он же Демиург, с помощью сына это «эфирное» творение по промыслу, потому что все это (ранее) задумал не-сущий Бог, когда давал начало всему набору семян. Слова же «от Адама до Моисея царствовал грех» означают то, что в те времена «царствовал великий Архонт, простирающий свое господство только до тверди и думающий, что он является единственным богом и что выше него ничего нет». Все это хранилось в скрытом молчании и было тайной, о которой ничего не знали предшествующие поколения⁹⁷².

После того как было приведено в порядок «эфирное пространство», из «набора семян» восстал другой Архонт, который больше всех, но не больше оставшегося (третьего) Сыновства и первого Архонта, а первый Архонт, как и сам «не сущий» Бог, «невыразим»⁹⁷³. Место, в котором находится другой Архонт, называется Гебдомада⁹⁷⁴, и этот Архонт, будучи правителем и демиургом всего, что там есть, также создал себе из набора семян сына, который оказался мудрее него. Архонт был царем этой области⁹⁷⁵, и это он сказал Моисею: «Я Бог Авраама, Исаака и Иакова...»; именно от него исходили все пророчества до прихода Спасителя⁹⁷⁶.

и висящей в пространстве в центре мироздания, вращаются сферы планет (Луна, Солнце и пять тогда известных планет, порядок расположения которых мог отличаться); выше этих семи сфер находилась сфера неподвижных звезд, состоящая, как и все сферы планет, из эфира (отсюда и представление, сохранившиеся до наших дней в языке, о «подлунном» мире как о мире, в котором живем мы); все эти сферы были населены богами, да и сами планеты были богами; см., например: Clem., Strom. IV. 159. 2: ἡ ἀλλανθῆς χώρα καὶ ὀυδοῦς; подробнее: Nilsson, 1950, 674 сл.; ср. также: Хосроев, 2007, 165–183 о представлениях манихеев о мироздании; см. ниже: примеч. 973 о Гебдомаде.

⁹⁷² В переводе для удобства понимания сделана небольшая перестановка фраз греческого текста: ...σοφώτερος, δυνατώτερος <...> χαρὶς μόνῃς τῆς ὑπολειμμένους υἰότητος ἔτι ἐν τῇ πανσπερμῖα. ἡγνῶει γὰρ ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ σοφώτερα καὶ δυνατώτερα <...> νομίσας οὖν αὐτὸς εἶναι κύριος καὶ δεσπότης <...> τρέπεται εἰς τὴν καθ' ἕκαστα κτίσιν τοῦ κόσμου. <...> ἐγέννησεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων υἱὸν ἑαυτοῦ πολὺ κρείττονα καὶ σοφώτερον. ταῦτα γὰρ ἦν πάντα προβεβουλευμένους ὁ οὐκ ἂν θεός, ὅτε τὴν πανσπερμῖαν κατέβαλεν <...> καὶ ἐκάθισεν αὐτὸν ἐκ δεξιῶν ὁ ἄρχων. αὕτη ἐστὶν ἡ κατ' αὐτοὺς ὀυδοῦς λεγομένη, ὅπου ἐστὶν ὁ μέγας ἄρχων καθήμενος πᾶσαν οὖν τὴν ἐπουράνιον κτίσιν, τούτεστι τὴν αἰθέριον, αὐτὸς εἰργάσατο ὁ δημιουργὸς ὁ μέγας σοφός. ἐνήργει δὲ αὐτῷ καὶ ὑπετίθετο ὁ υἱός... (Ref. VII. 23. 4–7); «μέχρι μὲν οὖν Μωσῆος ἀπὸ Ἀδάμ ἐβασίλευσεν ἡ ἀμαρτία» (Ρωμαί 5. 13), καθὼς γέγραπται: ἐβασίλευσε γὰρ ὁ μέγας ἄρχων ὁ ἔχων τὸ τέλος αὐτοῦ μέχρι στερεώματος νομίζων αὐτὸς εἶναι θεός μόνος καὶ ὑπὲρ αὐτὸν εἶναι μηδέν. πάντα γὰρ ἦν φυλασσόμενα ἀποκρύφω σιωπῇ. τούτο, φησὶν (Василид), ἐστὶ τὸ μυστήριον, ὃ ταῖς προτέροις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη (ibid. VII. 25. 2–3). — Вспомним гностическую мифологию о надменном и злом Демиурге (Архонте), который был уверен в том, что выше него нет другого Бога (см. выше: примеч. 230), хотя в системе Василида с ее редупликацией архонтов, ни этот, ни другой Архонт не оцениваются (по крайней мере, эксплицитно) отрицательно.

⁹⁷³ Поэтому и вся Огдоада «невыразима» в противоположность «выразимой» Гебдомаде (καὶ ἔστιν ἡ μὲν ὀυδοῦς ἄρρητος, ῥητὸν δὲ ἡ ἑβδομάς; Ref. VII. 25. 4); см. след. примеч.

⁹⁷⁴ ἑβδομάς, здесь это «семь небес», которые находятся под «восьмым» и заполняют пространство между ним и землей, и одновременно «седьмое небо», местопребывание главного архонта «семи небес». О расхожем в то время представлении о том, что эти семь небес управляются семью архонтами (ангелами), см. выше: примеч. 228; о различной оценке, которую этот архонт получал в различных гностических учениях, см. выше: примеч. 225.

⁹⁷⁵ Сочетание τούτου τοῦ διαστήματος βασιλεὺς следует, скорее, понимать не во временном (т. е. «царем этого периода времени»), а в пространственном значении («царем этой области»), о чем свидетельствует употребление в дальнейшем рассказе слова διάστημα именно в этом значении; см. ниже: конец примеч. 978: ...ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι; синонимом для διάστημα в параллельном пересказе является κόσμος; Ref. X. 14. 10.

⁹⁷⁶ κεκοσμημένους οὖν πάντων τῶν αἰθερίων πάλιν ἀπὸ τῆς πανσπερμίας ἄλλος ἄρχων ἀνέβη, μείζων μὲν[τοι] πάντων ὑποκειμένων χωρὶς μέντοι τῆς καταλειμμένης υἰότητος, πολὺ δὲ ὑποδεέστερος τοῦ

Когда создание всего мира и того, что над ним, было завершено, в собрании семян оставалось еще третье Сыновство, оставленное в семени для того, чтобы приносить и получать пользу; и надлежало, чтобы оно было явлено и возвращено наверх за пределы пограничного Духа к «нежному» Сыновству, к (Сыновству) «подражательному» и к не-сущему (Богу). Как написано: «Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Бога», а «сыны, — это мы *духовные*⁹⁷⁷, оставленные здесь для совершенствования душ, которые имеют низшую природу и пребывают в этом мире⁹⁷⁸.

Поскольку надлежало быть явленным, что мы — дети Бога, то пришло благовестие в этот мир и прошло сквозь «все начала, власти, господства и все прочие силы»⁹⁷⁹; пришло, хотя ничего не спустилось сверху и блаженное Сыновство не оставило непостижимого и блаженного не-сущего Бога, но как

πρώτου ἄρχοντος, ἔστι δὲ καὶ οὗτος (scil. первый Архонт) ἄρρητος ὑπ' αὐτῶν (scil. василидианами) λεγόμενος, καὶ καλεῖται ὁ τύπος οὗτος ἑβδομάς, καὶ πάντων τῶν ὑποκειμένων οὗτός ἐστι διοικητῆς καὶ δημιουργός, ποιήσας καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ υἱὸν ἐκ τῆς πανσπερμίας [καὶ αὐτὸς] ἑαυτοῦ φρονιμώτερον καὶ σοφώτερον... (Ref. VII. 24. 3–4); ἦν δὲ καὶ τούτου τοῦ διαστήματος βασιλεὺς καὶ κύριος ἑβδομάς <...> οὗτός ἐστιν, φησὶν (Василид), ὁ τῆς ἑβδομάδος ἄρχων ὁ λαλήσας τῷ Μωϋσῆ καὶ εἰπὼν ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραάμ <...> (Исх 6. 2–3) πάντες οὖν οἱ προφῆται οἱ πρὸ τοῦ σωτήρος ἐκεῖθεν ἐλάλησαν (ibid. 25. 4–5). — Итак, можно думать, что эти два Архонта с их сыновьями, пребывающие *под* твердью, являются как бы слабым и несовершенным отражением двух Сыновств, пребывающих *над* твердью вместе с «не-сущим» Богом: «невыразимый» Архонт Огдоады — отражением первого Сыновства, изначально совершенного безо всякого изъяна; «выразимый» Архонт Геβδοмады — отражением второго Сыновства, не столь совершенного, как первое; второе Сыновство послужило причиной создания «тверди», отделяющей запредельный и непостижимый мир от «космоса», второй Архонт отделяет «подлунный» мир от Огдоады и Геβδοмады (см. выше: примеч. 970, 972, 973); чтобы передать соотношение «образец» — «подражание» (παράδειγμα — μίμημα; см. выше: примеч. 49, 50, 480), автор мифа «снабдил» обоих Архонтов сыновьями, отсюда: «Бог/сыновство — Архонт/сын» (υἰότης — υἱός). — После рассказа о создании сына второго Архонта следует грамматически не совсем прозрачное и неясно, кому принадлежашее (Ипполиту или Василиду; скорее первое), пояснение: «В этой области (ср. пред. примеч.) находится все собрание семян (см. выше: примеч. 967), и все, что возникает, происходит в соответствии с природой, как бы уже заранее рожденное тем, кто знает будущее: когда, что и каким образом должно произойти; и нет над этими (событиями) ни начальника, ни опекуна, ни творца, ибо для того, чтобы все это произошло, достаточно замысла, который замыслил Не-сущий, когда приступал к творению» (καὶ γίνεται κατὰ φύσιν τὰ γινόμενα ὡς φθάσαν<τα> τεχθῆναι ὑπὸ τοῦ τὰ μέλλοντα λέγεσθαι ὅτε δεῖ καὶ οἶα δεῖ καὶ ὡς δεῖ λελογισμένου. καὶ τούτων ἐστὶν ἐπιστάτης ἢ φρονιστῆς ἢ δημιουργός οὐδεὶς: ἀρκεῖ γὰρ αὐτοῖς ὁ λογισμὸς ἐκεῖνος, <ὄν> ὁ οὐκ ὦν ὅτε ἐποίει ἐλογίζετο: ibid. VII. 24. 5). — О том, что все происходит по заранее намеченному плану, ср. выше: примеч. 955.

⁹⁷⁷ Используя понятие οἱ πνευματικοί, Василид говорит не обо всех христианах, а лишь о своих последователях; о сочетании «сыны/дети Бога» в том же значении см. выше: примеч. 131, 132.

⁹⁷⁸ ἔπει (т.е. согласно учению василидиан) ὁ κόσμος ὅλος καὶ τὰ ὑπερκόσμια <...> λείπεται δὲ ἐν τῇ πανσπερμῷ ἢ υἰότης ἢ τρίτη, ἢ καταλειμμένη εὐεργετῆν καὶ εὐεργετῆσθαι ἐν τῷ σπέρματι, καὶ ἔδει τὴν ὑπολειμμένην υἰότητα ἀποκαλυφθῆναι καὶ ἀποκατασταθῆναι ἄνω ἐκεῖ ὑπὲρ τὸ μεθόριον πνεῦμα πρὸς τὴν υἰότητα τὴν λεπτομερῆ καὶ μιμητικὴν καὶ τὸν οὐκ ὄντα, ὡς γέγραπται, φησὶ (Василид): «καὶ ἡ κτίσις αὐτῆ συστενάξει καὶ συναδίξει τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἐκδεχομένη» (Римл 8. 19, 22–23) υἱοὶ δὲ, φησὶν, ἐσμέν ἡμεῖς οἱ πνευματικοί, ἐνθάδε καταλειμμένοι <...> τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κάτω φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι (Ref. VII. 25. 1–2). — «Духовные» (см. пред. примеч.) противопоставляются здесь всем прочим, имеющим «низшую природу», и они, пребывая еще «этом мире», призваны «совершенствоваться» души тех, кто к ним не принадлежит; см. ниже: примеч. 994.

⁹⁷⁹ Под всеми этими «началами, властями» и т. д. имеются в виду «силы» седьмого и ниже неба; см. выше: примеч. 971. О прохождении души или т. п. через области враждебных сил, отделяющие этот мир от непостижимого Бога, будь то при восхождении, будь то при схождении, см. выше: примеч. 718, 946; ср. также примеч. 438.

индийская нефть даже с большого расстояния воспламеняется от огня⁹⁸⁰, так и снизу, от бесформенности полноты (семян), все пронизывают силы вплоть до Сыновства, которое наверху, и сын великого Архонта Огдоады загорается, как индийская нефть (на расстоянии) и принимает мысли от блаженного Сыновства, несмотря на границу (т. е. твердь), их разделяющую⁹⁸¹.

Итак, от Сыновства⁹⁸² через сына великого Архонта благовестие пришло сначала к самому этому Архонту, и узнал он, что не является он Богом всего, но был рожден, и что есть над ним сокровище, принадлежащее невыразимому и не имеющему имени не-сущему (Богу) и Сыновству; и раскаялся и испугался он, поняв, в каком он был незнании. А это и есть сказанное (в Писании): «Начало мудрости — это страх перед Господом»⁹⁸³.

Великий Архонт, будучи наставлен Христом, сидящим подле него⁹⁸⁴, и узнав, «кто есть Тот, который не существует, что такое Сыновство, что такое святой Дух, каково устройство Всего и как все будет восстановлено», испугался и раскаялся в том, что сам себя возвеличивал. И после того, как великий архонт узнал это, узнала это и вся Огдоада. А затем надлежало, чтобы благовестие пришло и в Гебдомаду, чтобы ее Архонт также смог получить это благовестие, и тогда сын великого Архонта передал свет, полученный им самим сверху от Сыновства, сыну Архонта Гебдомады, и тот принес благовестие своему отцу, который также испугался и раскаялся⁹⁸⁵. И, когда все это произошло, надлежало, чтобы «бес-

⁹⁸⁰ Образ «нефти, притягивающей отовсюду огонь», встречается у Ипполита и при описании системы ператов (ὁ νάφθας τὸ πῦρ πανταχόθεν εἰς ἑαυτὸν ἐπισπώμενος: *Ref.* V. 17. 9); о ператах см. выше: примеч. 574, 579.

⁹⁸¹ ἔπει οὖν ἔδει ἀποκαλυφθῆναι, φησὶν (Василид), ἡμᾶς τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ (*Римл* 9. 8) <...> ἦλθε τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸν κόσμον, καὶ διήλθε διὰ «πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας <καὶ δυνάμεως καὶ — Marcovich> κυριότητος <καὶ> παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου» (*Ефес* 1. 21). ἦλθε δὲ οὕτως, καί <τοι> οὐδὲν κατήλαθεν ἄνωθεν, οὐδὲ ἐξέστη ἡ μακαρία υἰότης ἐκεῖνου τοῦ ἀπειρολήτου καὶ μακαρίου οὐκ ὄντος θεοῦ. ἀλλὰ γὰρ ὁ νάφθας ὁ Ἰνδικὸς ὀφθεῖς μόνον ἀπὸ πάνυ πολλοῦ διαστήματος συνάπτει πῦρ, οὕτω κάτωθεν ἀπο τῆς ἀμορφίας τοῦ σωροῦ διήκουσιν αἱ δυνάμεις μέχρις ἄνω τῆς υἰότητος. ἄπει μὲν γὰρ καὶ λαμβάνει τὰ νοήματα κατὰ τὸν νάφθαν τὸν Ἰνδικόν. <...> ὁ τοῦ μεγάλου τῆς ὀγδοάδος ἄρχοντος υἱὸς ἀπὸ τῆς μετὰ τὸ μεθρίον μακαρίας υἰότητος (*Ref.* VII. 25. 5–7).

⁹⁸² Здесь не уточняется от какого именно Сыновства пришло благовестие, как и выше речь шла просто о «блаженном Сыновстве» без уточнения (см. пред. примеч.), но очевидно, что термин использован в собирательном значении, т. е. имеются в виду и первое и второе Сыновства, которые в конечном счете являются двумя ипостасями небесного Христа; см. выше: примеч. 963.

⁹⁸³ ἦλθεν οὖν τὸ εὐαγγέλιον πρῶτον ἀπὸ τῆς υἰότητος, φησὶν (Василид), διὰ τοῦ παρακαθημένου τῷ <μεγάλῳ — Marcovich> ἄρχοντι υἱοῦ [τὸ] πρὸς τὸν ἄρχοντα καὶ ἔμαθεν ὁ ἄρχων ὅτι οὐκ ἦν θεὸς τῶν ἄλων, ἀλλ' ἦν γεννητὸς καὶ ἔχων αὐτοῦ ὑπεράνω <τὸν> τοῦ ἀρρήτου καὶ <ἀ>κατανομήτου οὐκ ὄντος καὶ τῆς υἰότητος κατακείμενον θησαυρόν. καὶ ἐπέστρεψε καὶ ἐφοβήθη συνιεὶς ἐν οἴῳ ἦν ἀγνοία τοῦτο ἔστι, φησὶν, τὸ εἰρημένον ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου (*Пс* 110. 10; *Притч* 1. 7) (*Ref.* VII. 26. 1–2). — Климент, обращаясь к учению последователей Василида, свидетельствует (*Strom.* II. 36. 1) о том, что они по-своему толковали именно это речение (scil. *Притч* 1. 7); см. ниже: примеч. 1012. Подобным образом, по словам Климента, толковал его и Валентин (ἔοικε δὲ καὶ Οὐαλεντίνος...: *ibid.* 36. 2).

⁹⁸⁴ «Христос» (*Ref.* VII. 26. 2) впервые и неожиданно появляется в рассказе (о том, что два Сыновства имплицитно две ипостаси небесного Христа, см. выше: примеч. 963, 982) и, очевидно, должен быть отождествлен с сыном великого Архонта; см. выше: примеч. 968. Может быть, следует принять исправление текста Марковичем, делающее смысл сказанного более понятным: вместо κατήχουμένος ὑπὸ τοῦ παρακαθημένου Χ(ριστο)ῦ он предлагает: κατήχουμένος ὑπὸ τοῦ παρακαθημένου <αὐτῷ> υἱοῦ с пояснением: αὐτῷ addidi; υ(ι)οῦ вместо χ(ριστο)ῦ scripsi (аппарат ad loc.).

⁹⁸⁵ Далее следует никак не мотивированная вставка об Абраскасе из свидетельства Иринея: «их великим архонтом является Абрасакс, потому что его имя заключает в себе число 365» (τὸν μέγαν

форменность, присущая нашему миру, была просвещена и чтобы (третьему) Сыновству, оставленному в бесформенности наподобие выкидыша⁹⁸⁶, было открыто таинство, которое не было известно предыдущим поколениям»⁹⁸⁷.

Сошел из Огдоады через сына Гебдомады свет на Иисуса, сына Марии, и он был осиян этим светом, а это и есть сказанное: «Дух святой сойдет на тебя»⁹⁸⁸, т. е. свет от Сыновства, минюя пограничного Духа, пройдя Огдоаду и Гебдомаду, достиг Марии; таким образом, сила дошла сверху через Демургга до творения, т. е. до Иисуса⁹⁸⁹; а до этого, т. е. до Иисуса (?)⁹⁹⁰, мир пребывал в прежнем состоянии, и после этого все (третье) Сыновство, оставленное в бесформенности⁹⁹¹ для того, чтобы делать благое для душ и, обретая тем самым форму, самому получать благое, последует за Иисусом и поднимется наверх, будучи очищенным; став «наилегчайшим», как и первое Сыновство, оно сможет подняться наверх⁹⁹².

ἄρχοντα αὐτῶν εἶναι τὸν Ἀβραάξ, διὰ τὸ περιέχειν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ψήφον τῆς: Ref. VII. 26. 6); см. выше: примеч. 933.

⁹⁸⁶ Об образе ἔκτρωμα в других гностических системах см. ниже: примеч. 1213, 1215, 1219.

⁹⁸⁷ ... διδασκόμενος τίς ἐστιν ὁ οὐκ ὢν, τίς ἡ υἰότης, τί τὸ ἅγιον πνεῦμα, τίς ἡ τῶν ὄλων κατασκευή, ποῦ ταῦτα ἀποκατασταθήσεται <...> κατήχηθίς <...> ὁ ἄρχων καὶ διδασκείας καὶ φωβηθείς ἐξωμολόγησατο περὶ ἁμαρτίας, ἧς ἐποίησε μεγαλύνων ἑαυτόν. <...> ἐπεὶ οὖν κατήχητο μὲν ὁ μέγας ἄρχων, κατήχητο δὲ καὶ δεδίδακτο πᾶσα ἡ τῆς ὀγδοάδος κτίσις. <...> ἔδει λοιπὸν καὶ ἐπὶ τὴν ἑβδομάδα ἔλθειν τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα καὶ ὁ τῆς ἑβδομάδος παραπλησίως ἄρχων διδασκῆθῃ καὶ εὐαγγελισθῆται. ἐπέλαμψεν οὖν ὁ υἱὸς τοῦ μεγάλου ἄρχοντος τῷ υἱῷ τοῦ ἄρχοντος τῆς ἑβδομάδος τὸ φῶς, ὃ εἶχεν ἄνωγας αὐτὸς ἄνωθεν ἀπὸ τῆς υἰότητος, καὶ εφοτίσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἄρχοντος τῆς ἑβδομάδος, καὶ εὐηγγελίσσατο τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἄρχοντι τῆς ἑβδομάδος καὶ ὁμοίως <...> αὐτὸς εφοβήθη καὶ ἐξωμολόγησατο <...> ἀλλ' ἐπεὶ, φησί, ταῦθ' οὕτως ἐγένετο, ἔδει λοιπὸν καὶ τὴν ἁμορφίαν καθ' ἡμᾶς φωτισθῆναι καὶ τῇ υἰότητι τῇ ἐν τῇ ἁμορφίᾳ καταλειμμένην "οἰοεὶ ἔκτρωματι" (I Κορ 15. 8) ἀποκαλυφθῆναι τὸ μυστήριον, ὃ ταῖς προτέρας γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη (Ref. VII. 26. 2–5; 7).

⁹⁸⁸ Фраза подразумевает не только изображенное в канонических евангелиях благовещение Марии (Лк 1. 35), но и, очевидно, крещение Иисуса, при котором на него сошел Дух и «просветил» его; ср. φῶτισμα, т. е. «получение света», как синоним крещения в раннехристианской литературе. — Хотя собственно термин «крещение» (βάπτισμα) у Ипполита в этом рассказе не встречается, Климент сохранил нам свидетельство того, что у василидиан оно занимало видное место; так, святой Дух, сошедший на Иисуса при крещении в виде голубки, назывался у них «служителем» (οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου τὸν διάκονον: Exc. Theod. 16), по всей видимости, в значении: «тот, кто доставил на земного Иисуса небесного Христа»; см. ниже в примеч. 1013 цитату: Strom. II. 36. 1 (τὸ διακονούμενον πνεῦμα).

⁹⁸⁹ ... μέχρι τῆς κτίσεως, ὃ ἐστί τοῦ υἱοῦ — рукописное чтение со значением: «...до творения, т. е. до сына» противоречит предыдущему рассказу, и Маркович справедливо исправил его на ὃ ἐστί τοῦ Ἰησοῦ.

⁹⁹⁰ Рукописное чтение μέχρι σου уже Вендланд (= Маркович) исправил на μέχρις οὗ, т. е. «до которого», что, впрочем, также не дает хорошего смысла; можно предположить здесь первоначальное μέχρι Ἰησοῦ, «до Иисуса», где имя было написано как ποτεп sacrum, т. е. μέχρι σου (с последующим выпадением одной ι), что полностью соответствует содержанию рассказа, хотя и придает фразе некоторую грамматическую неуклюжесть.

⁹⁹¹ ἐν ἁμορφίᾳ. Фёрстер относит к «душам», т. е. «делать благое для душ, пребывающих в бесформенности» (Foerster, 1963, 242), что грамматически маловероятно. — Так или иначе, но для автора «бесформенность» — это нижний мир, в котором мы живем.

⁹⁹² ... τὸ φῶς, τὸ κατελθὸν ἀπὸ τῆς ὀγδοάδος ἄνωθεν τῷ υἱῷ τῆς ἑβδομάδος ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τῆς Μαρίας, καὶ εφοτίσθη <...> τοῦτό ἐστί, φησί (Василид), τὸ εἰρημένον "πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ" (Лк 1. 35), τὸ ἀπὸ τῆς υἰότητος διὰ τοῦ μεθορίου πνεύματος ἐπὶ τὴν ὀγδοάδα καὶ τὴν ἑβδομάδα διελθὸν μέχρι τῆς Μαρίας <...> ἡ δύναμις <...> ἄνωθεν <διά> τοῦ δημιουργοῦ μέχρι τῆς κτίσεως. <...> μέχρι δὲ ἐκείνου φησὶ συνεστηκέναι τὸν κόσμον οὕτως, μέχρις οὗ (см. выше: примеч. 986) πᾶσα υἰότης ἡ καταλειμμένη εἰς τὸ εὐεργετεῖν τὰς ψυχὰς ἐν ἁμορφίᾳ (см. пред

«Когда это Сыновство поднимется и окажется выше пограничного Духа, тогда сойдет милость и на творение, чтобы все люди Сыновства смогли подняться отсюда»⁹⁹³. Когда это произойдет, сведет Бог на весь мир великое незнание, и все души этого мира⁹⁹⁴ ничего не будут знать, кроме этого мира, и не будет у них никакого знания о запредельном, чтобы они не мучались, стремясь достичь невозможного. Все здесь будет пребывать нетленным, но станет тленным, если пожелает переступить то, что предназначено природой⁹⁹⁵.

«Архонт Гебдомады не будет ничего знать о запредельном, это же незнание постигнет и великого Архонта Огдоады и все подвластные ему творения⁹⁹⁶, и после этого произойдет восстановление всего того, что изначально было по природе заложено в семени всего⁹⁹⁷, потому что все имеет свои сроки, как достаточно ясно говорит Спаситель: “Еще не пришел мой час”». Ибо и сам (Спаситель) был изначально замыслен в великой полноте (всех семян). Он — это внутренний человек: духовный в душевном...⁹⁹⁸.

примеч.) καὶ εὐεργετεῖσθαι διαμορφουμένη κατακολουθήσῃ τῷ Ἰησοῦ καὶ ἀναδράμῃ καὶ ἔλθῃ ἀποκαθαρισθεῖσα καὶ γίνεταί λεπτομεριστάτῃ ὡς δύνασθαι δι’ αὐτῆς ἀναδραμεῖν ὡσπερ ἡ πρώτη (Ref. VII. 26. 8–10).

⁹⁹³ ὅταν οὖν ἔλθῃ φησί (Василид), πᾶσα υἰότης καὶ ἔσται ὑπὲρ τὸ μεθόριον, τὸ πνεῦμα, τότε ἐληθῆσεται ἡ κτίσις <...> ἵνα πάντες ἀνέλθωσιν ἐντεῦθεν οἱ τῆς υἰότητος ἄνθρωποι (Ref. VII. 27. 1). — Итак «очищение» третьего Сыновства, обретение им формы и его окончательное восхождение к «несущему» Богу, а все это делает возможным Иисус через полученное им свыше «благовестие», — это и есть реализация возможности спасения для «людей Сыновства», т. е. избранных, «духовных» (см. выше: примеч. 976), прообраз восхождения гностика к Богу.

⁹⁹⁴ «Души этого мира» (αἱ ψυχὰι τοῦτου τοῦ διαστήματος), т. е. те, которым, очевидно, не суждено полное спасение, противопоставлены «людям (scil. душам) Сыновства», т. е. гностикам; ср. пред. примеч.

⁹⁹⁵ ἐπειδὴν <οὖν> γένηται τοῦτο, ἐπάξει, φησίν, ὁ θεὸς ἐπὶ τὸν κόσμον ὅλον τὴν μεγάλην ἄγνοια <...> ἀλλὰ γὰρ πᾶσαι αἱ ψυχὰι τοῦτου τοῦ διαστήματος <...> οὐδὲν ἐπιστάμεναι τοῦτου διαστήματος διάφορον οὐδὲ βέλτιον, οὐδὲ ἀκοή τις τῶν ὑπερκειμένων ἐν τοῖς ὑποκειμένοις οὐδὲ γνώσις, ἵνα μὴ τῶν ἀδυνάτων αἱ ὑποκείμεναι ψυχὰι ὀρεγόμεναι βασιανίζονται <...> ἔστιν οὖν, φησίν, ἀφθαρτα πάντα τὰ κατὰ χάραν μένοντα, φθαρτὰ δὲ, ἐὰν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὑπερπηδῶν καὶ ὑπερβαίνειν βούλονται (Ref. VII. 27. 1–3). — Не ясно утверждение о нетленности (ἀφθαρτα), в которой будут пребывать «души этого мира», но ясно, что для них «знание» (γνώσις) о «запредельном» (τῶν ὑπερκειμένων) будет закрыто; одним словом, «незнание гарантирует порядок» (l’ignorance garantit l’ordre: Faye, 1925, 233).

⁹⁹⁶ Фай справедливо замечает: «Наш гностик, или автор, которого мы называем Ипполитом, забывает нам объяснить, каким образом и почему два Архонта, после того как они были просвещены, снова были погружены в незнание» (Faye, 1925, 233).

⁹⁹⁷ Это «восстановление» (ἀποκατάστασις) — после которого прекращается всякое развитие, а «запредельное», приняв в себя «третье Сыновство», замыкается в себе самом, — касается лишь того, что находится ниже пограничного Духа, т. е. «космоса» = Огдоады, Гебдомады и τοῦτο διάστημα (см. ниже: примеч. 1002); все, находящееся выше него, т. е. ὑπερκόσμος, в восстановлении не нуждается. О термине ἀποκατάστασις у валентиниан см. выше: примеч. 68; у Василиды см.: Méhat, 1974; у раннехристианских авторов и о том, какое место займет позднее это понятие в богословии Оригена: id., 1956 с верным, по-моему, предположением: «Aussi peut-on soutenir avec vraisemblance que l’idée première de l’apocatastase est issue du gnosticisme» (199).

⁹⁹⁸ οὐδὲν ὁ ἄρχων τῆς ἐβδομάδος γινώσεται τῶν ὑπερκειμένων. <...> καταληφεται δὲ ὁμοίως καὶ τὸν μέγαν ἄρχοντα τῆς ὀγδοάδος ἡ ἄγνοια αὐτῆ καὶ πάσας τὰς ὑποκειμένας αὐτῷ κτίσεις παραπλησίως <...> καὶ οὕτως ἡ ἀποκατάστασις ἔσται πάντων (ср.: Деян 3. 21) κατὰ φύσιν θεθεμελιωμένων μὲν ἐν τῷ σπέρματι τῶν κόσμου ὅλων ἐν ἀρχῇ. <...> ὅτι δέ, φησίν (Василид), ἕκαστον ἰδίους ἔχει καιρούς, ἱκανὸς ὁ Σωτὴρ λέγων “οὕτως ἦκει ἡ ὥρα μου” (Ин 2. 4) <...> καὶ οὗτός <...> ἐν τῷ μεγάλῳ προλελογισμένους σωρῶ. οὗτός ἐστιν ὁ κατ’ αὐτοῦς (василидиан) веноημένος ἔσω ἄνθρωπος ἐν τῷ ψυχικῷ... (Ref. VII. 27. 3–6); ср. объяснение понятия «внутренний человек» выше: примеч. 92 и 946.

Благовестие — это знание запредельного, которого до поры до времени не имел великий Архонт⁹⁹⁹; когда же ему было открыто, что есть и святой Дух, т. е. Граница, и Сыновство, и не-сущий Бог, причина всего, он возрадовался. Вот это и есть благовестие¹⁰⁰⁰.

Иисус родился¹⁰⁰¹, и это произошло, чтобы он стал «началом разделения того, что было смешано». Ведь поскольку мир поделен на Огдоаду, которая является вершиной всего мироздания, а глава его — великий Архонт, на Гебдомаду, главой которой является Демиург (scil. второй Архонт) всего, что находится под ним, и на ту область, которую населяем мы и где господствует бесформенность, то было необходимо, чтобы беспорядочно смешанное было разделено Иисусом¹⁰⁰².

При крестной смерти пострадало то, что было телесной частью Иисуса, которая происходила от бесформенности, и возвратилась она в бесформенность. Восстало то, что было его душевной частью, которая происходила из Гебдомады и в Гебдомаду вернулась. Восстала же и та (часть), которая принадлежала вершине, т. е. великому Архонту, и пребывала она у великого Архонта, а этот Архонт понес наверх то, что принадлежало пограничному Духу, и пребывало оно в этом Духе. Через Духа было очищено третье Сыновство, и поднялось оно к блаженному Сыновству, пройдя через все эти промежуточные области и Границу¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹ Ипполит предпосылает этому пояснение: «Чтобы ничего не упустить из их учения, то вот что они говорят о том, что такое “благовестие”» (*Ref. VII. 27. 7*).

¹⁰⁰⁰ εὐαγγελίον ἐστὶ κατ’ αὐτοὺς ἢ τῶν ὑπερκοσμίων γνώσις <...> ἦν ὁ μέγας ἄρχων οὐκ ἠπίστατο. ὡς οὖν ἐδηλώθη αὐτῷ ὅτι καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιόν ἐστι, τουτέστι τὸ μεθόριον, καὶ ἡ υἰότης καὶ θεὸς ὁ τούτων αἴτιος πάντων ὁ οὐκ ἄν, ἐχάρη ἐπὶ τοῖς λεχθεῖσι <...> τοῦτ’ ἐστὶ κατ’ αὐτοὺς τὸ εὐαγγέλιον (*Ref. VII. 27. 7*).

¹⁰⁰¹ Здесь Ипполит замечает, что события после рождения Иисуса последователи Василида представляют себе вполне так же, «как это написано в (наших) Евангелиях» (ὁ δὲ Ἰησοῦς γεγένηται <...> γεγεννημένης δὲ τῆς γενέσεως τῆς προεδηλωμένης γέγονε πάντα ὁμοίως κατ’ αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ σωτήρος, ὡς ἐν τοῖς εὐαγγελίοις γέγραπται : *Ref. VII. 27. 8*). — О том, что дата рождения (земного) Иисуса и дата его смерти играли для последователей Василида важную роль надежно свидетельствует Климент: рассказав о том, как они пытаются установить точную дату крещения Иисуса (см. выше: примеч. 986), он продолжает: «Тщательно исследуя все, что относится к страданию (Иисуса), одни из них приводят дату 16-й год правления кесаря Тиберия (= 29/30 г.) 25-го фаменоф (= 21 марта), другие называют 25-е фармуфи (= 20 апреля), а третьи считают этим днем 19 фармуфи (= 14 апреля); некоторые из них говорят, что родился он 24-го или 25-го фармуфи» (τὸ τε πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τινες τῷ ἑκκαίδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κε’, οἱ δὲ Φαρμουθὶ κε’ ἄλλοι δὲ Φαρμουθὶ ιθ’ πεποθέναι τὸν σωτήρα λέγουσιν. ναὶ μὴν τινες αὐτῶν φασι Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κδ’ ἢ κε’: *Strom. I. 146. 3–4*).

¹⁰⁰² ὁ δὲ Ἰησοῦς γεγένηται <...> γέγονε δὲ ταῦτα, φησὶν (Василид), ἵνα ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως γένηται τῶν συγκεχυμένων ὁ Ἰησοῦς. ἐπεὶ γάρ ἐστιν ὁ κόσμος διηρημένος εἰς ὀγδοάδα, ἥτις ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ παντὸς κόσμου — κεφαλὴ δὲ τοῦ παντὸς κόσμου ἡ μέγας ἄρχων — καὶ εἰς ἑβδομάδα, ἥτις ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τῆς ἑβδομάδος, ὁ δημιουργὸς τῶν ὑποκειμένων, καὶ εἰς τοῦτο τὸ διάστημα τὸ καθ’ ἡμᾶς, ὅπου ἐστὶν ἡ ἀμορφία, ἀναγκαῖον ἦν τὰ συγκεχυμένα φυλοκρινῆσθαι διὰ τῆς τοῦ Ἰησοῦ διαίρεσεως (*Ref. VII. 27. 8–9*).

¹⁰⁰³ ἔπαθεν οὖν τοῦτο ὅπερ ἦν αὐτοῦ σωματικὸν μέρος, ὃ ἦν τῆς ἀμορφίας, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἀμορφίαν ἀνέστη δὲ τοῦτο ὅπερ ἦν ψυχικὸν αὐτοῦ μέρος, ὅπερ ἦν τῆς ἑβδομάδος, καὶ ἀπεκατέστη εἰς τὴν ἑβδομάδα: ἀνέστηκε δὲ τοῦτο ὅπερ ἦν τῆς ἀκρωρείας οἰκειὸν τοῦ μεγάλου ἀρχοντος καὶ ἔμεινε παρὰ τὸν ἀρχοντα τὸν μέγαν ἀνήνεγκε δὲ μέχρις ἄνω τοῦτο ὅπερ ἦν τοῦ μεθορίου πνεύματος καὶ ἔμεινε ἐν τῷ μεθορίῳ πνεύματι: ἀπεκαθάρθη δὲ ἡ υἰότης ἡ τρίτη δι’ αὐτοῦ <...> καὶ ἀνήλθε πρὸς τὴν μακαρίαν υἰότητα διὰ πάντων τούτων διελθούσα (*Ref. VII. 27. 10–11*). Завершив пересказ

В авторе этого религиозно-философского мифа¹⁰⁰⁴ можно видеть своего рода богослова-систематика, но был ли весь этот миф в том виде, как мы его имеем в передаче Ипполита, создан на один присест, т. е. одним автором, или он прошел какой-то путь развития, обрстая при этом новыми реалиями¹⁰⁰⁵, но сохраняя свою изначальную идею, мы сказать не можем. Этот миф, гораздо более «поэтический», хотя и более вычурный и запутанный, чем изложенный Иринеем, представляет собой вполне цельную конструкцию, все части которой тесно связаны друг с другом, и одно логически, хотя и не всегда прозрачно, вытекает из другого¹⁰⁰⁶.

Суть и смысл мифа можно сжато передать следующим образом: все, что составляет разнообразие будущего мироздания, с самого начала задуманное наверху «не-сущим Богом» (τὰ ἅτα γὰρ ἦν πάντα προβεβουλευμένος ὁ οὐκ ὄν θεός) и заложенное им в «не-сущее семя мира» (οὐκ ὄν σπέρμα τοῦ κόσμου), брошенное куда-то вниз, должно в конечном счете вернуться к этому Богу, а точнее приблизиться к нему в той степени, в какой это соответствует природе и предназначению каждого действующего лица мифа. Здесь все движется не сверху вниз, при этом с деградацией по мере удаления от Бога, как это мы видим в большинстве гностических систем, а наоборот: все действующие лица, имеющие разную степень совершенства, изначально в них заложенную, и (еще не воплощенные, а существующие, можно сказать, в виде «идей») оказавшиеся по замыслу Бога где-то внизу, стремятся, получив сверху благовестие, подняться наверх¹⁰⁰⁷.

Эта богословская конструкция — которую вполне можно назвать головоломкой, если пытаться понять, зачем и почему автор (авторы) наводнил(и) ее избыточными, с нашей точки зрения, персонажами и реалиями, — представляет собой своего рода сложный *сортировочно-подъемный механизм*, который служит

мифа Ипполит поясняет: «Ибо в основе их учения лежит смешение набора семян (σύγχυσις <...> πανσπερμίας), их разделение (φυλοκρίνησις) и восстановление смешанного в их первоначальное состояние (ἀποκατάστασιν τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεῖα); началом же разделения (φυλοκρινήσεως ἀπαρχῆ) стал Иисус, и его страдание (на кресте) (τὸ πάθος) случилось не ради чего-то другого, а именно для этого разделения смешанного (ὕπερ τοῦ φυλοκρινῆθῆναι τὰ συγκεχυμένα)» (ibid. 11–12).

¹⁰⁰⁴ Маловероятно, что это был сам Василид, но, весьма вероятно, отдельные положения этой системы восходят к нему самому. По крайней мере у нас нет никаких доказательств тому, что представленное здесь апофатическое богословие, лежащее в основе всей системы, не было разработано им самим. — Петреман называет ее автора «le grand Basilidien» (Pétrément, 1984, 464), подчеркнув при этом, что система, изображенная Ипполитом, отражает позднюю стадию ее развития и является почти современной самому Ипполиту.

¹⁰⁰⁵ Так, например, в рассказ вставлено свидетельство Иринея о 365 небесах (см. выше: примеч. 933, 983), но оно не согласуется ни с предыдущим, ни с последующим содержанием мифа и, очевидно, не принадлежало к той (василидианской) системе, которую излагает Ипполит: включил ли его в свой отчет сам Ипполит, или речь идет о вставке одного из позднейших переписчиков-редакторов, мы не знаем; о какой-то более поздней редакции можно думать и в случае с первым и вторым Сыновствами или в случае с первым и вторым Архонтами (см. выше: примеч. 963). — См. выше: примеч. 951 о том, что и в основе василидианского мифа, изложенного Иринеем, могло сохраниться древнее ядро, восходящее к Василиду.

¹⁰⁰⁶ В конце своего труда Ипполит приводит ἐπιτομή гностических систем, ранее им описанных, кратко и упрощенно излагает основные положения учения Василида (Ref. X. 14). — Однако совершенно верно подчеркнул Лайзеганг, что миф во всей его полноте едва ли был понятен многим: «Die Philosophie des Basilides ist so eigentümlich, in sich geschlossen und eigenartig, dass sie nur von wenigen ganz verstanden und von viel wenigeren in die Tat umgesetzt werden konnte» (Leisegang, 1955, 244–245).

¹⁰⁰⁷ Ключевым мотивом мифа являются слова, подводящие итог рассказу о движении «снизу вверх» (κάτωθεν ἄνω; см. выше: примеч. 965): «Ибо любая природа, хотя каждая по-разному, страстно стремится к невыразимой красоте этого (не-сущего Бога)» (ἐκείνου γὰρ δι' ὑπερβολὴν κάλλους καὶ ὀραιότητος πᾶσα φύσις ὀρέγεται, ἄλλη δὲ ἄλλως; Ref. VII. 22. 8; X. 14. 3).

для того, чтобы отделить совершенное от менее совершенного, чтобы позволить каждому занять соответствующее его предназначению место в мироздании и, в конечном счете, обеспечить восхождение души *гностика* к «запредельному» (ὕπερκόσμια), т. е. в совершенную область пребывания «не-сущего Бога», который «все изначально предусмотрел», но сам, после того как «породил» «не-сущее семя», никак не участвовал в том, что происходило, передав право на дальнейшие действия своему (первому и второму) Сыновству (υἱότης), т. е. небесному Христу; именно от него, чтобы устранить из мира «бесформенность» (ἀμορφία), приходит в мир «благовестие» (εὐαγγέλιον), т. е. «знание запредельного» (ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις), именно от него нисходит свет, т. е. святой Дух, на земного Иисуса, который, приняв через этого Духа в себя Сыновство, т. е. небесного Христа, становится «началом разделения смешанного» (ἀπαρχὴ τῆς φυλοκρινήσεως τῶν συγκεχυμένων) и заключает в себе отныне все многообразие типов людей: «телесных» (σωματικόν), «душевных» (ψυχικόν) и «духовных» (πνευματικόν); каждому из них предназначена различная судьба, при этом лишь «сынам Бога» (οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ), т. е. «духовным» (πνευματικοί), обеспечено окончательное спасение; пробразом же «духовных» является третье Сыновство, восхождение которого к Не-сущему знаменует прекращение всякого движения и окончательное «восстановление всего» (ἀποκατάστασις πάντων)¹⁰⁰⁸...

Климент, положив во главу угла своего опровержения «еретиков» прежде всего их мораль¹⁰⁰⁹, оставляет в стороне изложение их богословия, предполагая обратиться к этим вопросам в отдельной работе¹⁰¹⁰. Поэтому, — хотя он многократно цитирует сочинения Василида и его последователей¹⁰¹¹, ведя с ними,

¹⁰⁰⁸ О трех типах людей и об их разных возможностях будущего спасения см. выше: примеч. 76 сл. — В конечном счете, основная идея этой богословской системы, если из нее убрать нагромождение философских и мифологических реалий, оказывается вполне созвучной (или даже обыгрыванием на свой лад) мысли апостола Павла: «Ибо тварь (κτίσις) с надеждой ожидает открытия сынов Божьих (τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ) <...>, и тварь эта будет освобождена от рабства погибели для свободы славы детей Божьих (εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ) <...>, и мы, имея в себе начаток Духа (τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος), <...> жаждем усыновления (υἱοθεσίας) и искупления (ἀπολύτρωσιν) нашего тела» (Римл 8. 19–23); «мы знаем, что любящим Бога, тем, кто избран по (его) расположению, все содействует ко благу, ибо кого он предузнал, тому и предопределил (προέγνω καὶ προόρισεν) быть подобными образу своего Сына <...>. А тех, кого он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, того, того и оправдал, а кого оправдал, того и прославил» (ibid. 8. 28–30); «Так что же мы скажем? Неужели неправда (ἀδικία) у Бога? Ни в коем случае!» (ibid. 9. 14).

¹⁰⁰⁹ О том, что почти вся полемика Климента с «еретиками» обращена прежде всего к вопросам морали, см. выше: примеч. 889. — Лёр в своей основательной работе принимает за точку отсчета свидетельства Климента (и Оригена) (Löhr, 1996); ср. ранее: Faye, 1925, 39, который был уверен, что цитаты из Василида, сохраненные Клементом, «constituent notre meilleure source».

¹⁰¹⁰ Так, в отступлении от основной темы своего сочинения, т. е. от этических вопросов (τὸν ἠθικόν <...> λόγον), Климент намекает на то, что к «космологии» (κοσμογονία) и «богословию» (τὸ θεολογικὸν εἶδος) еретиков (τῶν ἑτεροδόξων) он обратится в отдельной книге (*Strom.* IV. 3. 2), но такой книги мы не знаем; был ли это утерянный ныне труд Ὑποτυλώσεις, утверждать нельзя.

¹⁰¹¹ Несколько раз Климент цитирует или пересказывает самого Василида: *Strom.* IV. 81. 1; IV. 86. 1; IV. 153. 4 (Βασιλείδης φησί); IV. 162. 1 (Βασιλείδης δὲ ὑποστατάς); IV. 165. 3 (Βασιλείδης εἴληψεν λέγειν); V. 3. 2 (ὡς Βασιλείδης οἶεται), V. 74. 3 (ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης), трижды цитирует Исидора (см. выше: примеч. 897): *Strom.* II. 113. 3; VI. 53. 2 (Ἰσίδωρος <...> γράφει); III. 2. 2 (φησὶ <...> Ἰσίδωρος); а несколько раз говорит о «последователях Василида»: *Strom.* I. 145. 6; II. 10. 1; II. 36. 1; II. 112. 1 (οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην); II. 27. 2; II. 146. 1 (οἱ ἀπὸ τοῦ Βασιλείδου); см. выше: примеч. 942. — Не забудем при этом, что учение Василида, как оно предстает из свидетельств Климента, не вышло, кажется, за пределы Александрии и авторов, жившим в других краях христианского мира, осталось не известным; ср.: Löhr, 1996, 336–337.

скорее, корректный полемический диалог, нежели огульно их обличая¹⁰¹², — нам часто очень трудно примирить его свидетельства с вышеприведенными свидетельствами Иринея и Ипполита, которые сосредоточены прежде всего на космологических и богословских вопросах. И тем не менее у Климента все-таки можно обнаружить отголоски мифа, изложенного Ипполитом, но никаких следов знакомства с василидианским мифом, который передал нам Иринею, мы у него не найдем.

Так, рассуждая о смысле библейских слов: «Начало мудрости — это страх перед Господом», Климент приводит их толкование последователями Василида (но не самим Василидом):

Архонт, услышав слово *прислуживающего Духа*¹⁰¹³, изумился, получив через услышанное и увиденное благовестие¹⁰¹⁴, причем совсем этого не ожидая; и это его

¹⁰¹² Современный исследователь справедливо подчеркивает: «denn Clemens erkennt in Basilides und Valentinus eine lebendige Tradition, die es wert ist, diskutiert zu werden und nicht nur als Häresie verworfen zu werden» (Mühlberg, 1972, 164). — Свидетельства Климента, учитывая, конечно, их своего рода односторонность (см. выше: примеч. 1009–1010), следует отдавать предпочтение перед остальными уже потому, что он, как и жившие двумя поколениями раньше Василид и поколением раньше Исидор (см. выше: примеч. 896–897), был александрийцем и так же, как и они, принадлежал к традиции платонизирующего христианства, хотя и толковал и развивал ее в ином направлении; разумеется, Клименту было гораздо легче получить доступ к сочинениям Василида и его сына, чем Иринею (Лион) или Ипполиту (Рим); ср. выше: примеч. 942 о возможной «деградации» василидианства во времена Климента. — Вместе с тем, Климент, приведя слова Василида (ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασίλειδης): «Мы понимаем, что одна часть воли Бога, о которой речь шла раньше, состоит в том, чтобы возлюбить все <...>, другая в том, чтобы ничего не вождеть, а третья — ни к чему не испытывать ненависти...» (ἐν μέρῳ ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπελήφαμεν τὸ ἡγαπηκέναι ἅπαντα <...> ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον <τὸ> μισεῖν μηδὲ ἐν...: *Strom.* IV. 86. 1) и далее сам, очевидно, заимствуя у Василида, но уже на него не ссылаясь, говорит о том, что у истинного (церковного) гностика (см. выше: примеч. 622 сл.) на главе угла стоят две максимы: «ничего не вождеть и ни к кому не испытывать ненависти, ибо все люди — творение одной воли (Бога)» (μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, μηδὲνα μισεῖν, ἐνὸς γὰρ θελήματος ἔργον οἱ πάντες ἄνθρωποι: *ibid.* VII. 81. 2). В другом месте Климент, приведя высказывание Василида: «Не все грехи прощаются, но только совершенные невольно и по незнанию» (οὐδὲ πάσας ὁ Βασίλειδης φησὶ, μόνας δὲ τὰς ἀκούσιους καὶ κατὰ ἄγνοιαν ἀφίεσθαι: *Strom.* IV. 153. 3) и начиная с ним (скорее, мнимую) полемику, сам приходит к заключению о том, что человек, обладая свободой выбора и имея возможность совершать или не совершать грех, наказание несет лишь за грех, который он совершил сознательно, грехи же, совершенные до принятия веры (т. е. до крещения, следовательно, по незнанию. — *А. Х.*), прощаются (ἀφίενται γοῦν πρὸς τοῦ κυρίου αἰ πρὸ τῆς πίστεως <ἁμαρτία>: *Strom.* IV. 153. 2); ср. о том, что «есть два вида наказания: один через обучение (διδασκαλικός), другой через наказание (κολαστικός), который мы называем воспитательным (παιδευτικός)», при этом «нужно знать, что наказанию подлежат только те, кто впал в грехи после крещения...» (ἰστέον μέντοι τοὺς μετὰ τὸ λουτρὸν τοῖς ἁμαρτίμασι περιλίπτοντας τούτους εἶναι τοὺς παιδευομένους...: *ibid.* 154. 3).

¹⁰¹³ τὸ διακονούμενον πνεύμα; о духе-слуге, который сошел на Иисуса при крещении, см. выше: примеч. 988; ср. также *Tat., Orat.* 13. 3, где дух назван «служгой пострадавшего Бога» (scil. Иисуса: τὸν διάκονον τοῦ πελονθότος θεοῦ). — По другому свидетельству Климента оказывается, что Василид и его последователи были одними из первых христиан, кто «праздновал день крещения» Иисуса (τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι), «проводя предшествующую ему ночь в чтении» (священных для них текстов: προδιανυκτερεύοντες <ἐν> ἀναγνώσει: *Strom.* I. 146. 1); при этом они исследовали и вопрос о том, когда именно это произошло: «говорят, что случилось это в 15-й год кесаря Тиберия (= 28/29 г.), в 15-й день месяца Тиби (= 10 января), а некоторые говорят об 11-м дне того же месяца (= 6 января)» (φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τοῦ Τυβί μηνός, τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός: *ibid.* 146. 2); для хронологических соответствий см.: Бикерман, 1975, 44. см. выше: примеч. 988.

¹⁰¹⁴ Отождествление «архонта», который при получении благовестия испытал «изумление» («ужас» или т. п.: ἐκπληξίς), с Иоанном Крестителем («es kann sich bei dem Archon eigentlich nur um Johannes den Täufer handeln»: Löhr, 1996, 65) вызывает у меня серьезные сомнения. Для объяснения своей точки

изумление было названо *страхом*, который является началом мудрости, которая способна разделять, способна различать, (мудрости) совершенной и *восстанавливающей*. Ибо Тот, который надо всем, разделив (все), является причиной не только мира, но и *избранничества*¹⁰¹⁵.

При том что из этой цитаты мы едва ли можем восстановить содержание мифа, безусловно, имплицитно в ней присутствующего, в глаза бросается (очевидно, далеко не случайное) тождество целого ряда понятий и терминов с теми, которые использовал в своем рассказе о василидианах Ипполит, хотя отличия также налицо. Так, Климент говорит о Боге, который надо всем (ὁ ἐπὶ πᾶσι), и о (низшем) Архонте (ἄρχων), который, получив в благовестии (εὐηγγελισμένον) слово Духа (πνεῦμα) о том, что кроме него существует еще и высший Бог, изумился и испытал страх (φόβος), и эта (хотя и вырванная Климентом из контекста мифа) мифологема заставляет соотнести ее со свидетельством Ипполита о страхе (ἐφοβήθη), который испытал Архонт (ἄρχων), получив благовестие (εὐαγγέλιον) о том, что кроме него существует еще и «не-сущий Бог» (ὁ οὐκ ὄν θεός)¹⁰¹⁶. Оба автора говорят о том, что василидиане отталкивались от одного

зрения Лёр привлекает два примера: первый — толкование Гераклеоном *Ин* 1. 26–27, в котором он объясняет, что «сандалии» в этом пассаже означают «мир» (κόσμον τὸ ὑπόδημα ἐκδεξάμενος), и говорит о том, что Иоанн символизирует «Демииурга мира» (ὁ δημιουργὸς τοῦ κόσμου; но не отождествляется с ним (!): Orig., *Comm. Joh.* VI. 39 (199–200)); второй пример — это фраза: «А Иоанн является архонтом (ἄρχων) чрева» из трактата *СвИст* 31. 3–5 (*NHC IX*. 3), в котором автор среди прочих своих противников называет и последователей Василида (см. выше: примеч. 299). — При этом весьма поверхностно сближения остаются необъяснимыми (впрочем, сами по себе весьма темные) слова Климента, который начинает полемику с высказыванием Василида о том, что «Архонт испугался», утверждением: «Но поскольку есть лишь одно-единственное начало...» (μίᾱς δ' οὐσης ἀρχῆς...: *Strom.* II. 37. 1), опровергая Василида, учившего, очевидно, о существовании двух начал, т. е. некоего Архонта и «Того, который надо всем»; в другом месте Климент прямо говорит о том, что Василид, хотя и утверждает, что «мир единственен» (μονογενὴ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης), не признает того, что есть только один Бог (τὸν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ, <...> θεόν: *Strom.* V. 74. 3); едва ли можно согласиться со словами современного исследователя, что Климент этим высказыванием или оклеветал Василида, или просто не понял его высказывания («Das ist entweder Verleumdung oder grobes Mißverstehen») и что монист Василид не учил о существовании двух Богов («Eine Verdoppelung Gottes wird damit gewiß nicht gelehrt»: Schüngel, 1999, 369–370); см. также ниже: примеч. 1016.

¹⁰¹⁵ ἐνταῦθα οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην τοῦτο ἐξεγούμενοι τὸ ῥητὸν αὐτόν (*Притч* 1. 7; см. выше: примеч. 983) φασιν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος ἐκπλαγῆναι τῷ τε ἀκούσασθαι καὶ τῷ θεᾶσθαι παρ' ἐλπίδας εὐηγγελισμένον, καὶ τὴν ἐκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς. οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει (*Strom.* II. 36. 1); далее Климент дважды использует сочетание «восстановление избранничества» (ἀποκατάστασις τῆς ἐκλογῆς): *ibid.* II. 37. 6, а во втором случае, отталкиваясь от цитаты из «Евангелия от египтян» (см. выше: примеч. 146), дает такое пояснение: «Неизбежно, что рождение и смерть, присущие (всему) тварному, сохраняются (в мире) вплоть до окончательного разделения и (последующего) восстановления избранничества, через которое сущности, в настоящее время смешанные с миром, возвращаются в исходное (не причастное материи) состояние» (γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένης γένεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμένοι οὐσίαι τῇ οικειότητι προσνέμονται: *ibid.* III. 63. 4); о понятии «внеземное избранничество» у Василида см. выше: примеч. 167, 194.

¹⁰¹⁶ Цитату из Ипполита с подчеркнутыми ключевыми словами см. выше: примеч. 983 и 987. — Загадочным является повисающее в воздухе свидетельство Климента, вскользь говорившего о том, что, согласно учению василидиан, «Промысел <...> получает начало своего движения от Архонта» (ἡ πρόνοια <...> ἀπὸ τοῦ ἀρχοντος, ὡς φασιν, κινεῖσθαι ἀρχεται: *Strom.* IV. 88. 3); едва ли за этим «архонтом» скрывается «не-сущий Бог» (по терминологии Ипполита), который все замыслил наперед (см. выше: примеч. 955), или «Бог, сущий надо всем» (ὁ ἐπὶ πᾶσι, по терминологии Климента), являющийся «причиной»

и того же библейского речения (*Притч* 1. 7), при этом ни тот, ни другой не оценивают «Архонта» отрицательно¹⁰¹⁷. И Ипполит, и Климент, хотя в разных терминах (очевидно потому, что пользовались разными источниками), подчеркивают, что василидиане настаивали на своей «исключительности»: первый говорит о том, что они считали себя «духовными» (πνευματικοί), второй постоянно использует понятие «избранничество» (ἐκλογή)¹⁰¹⁸. Не менее важным оказывается и то, что оба ересиолога часто используют одни и те же термины (φυλοκρινέω/φυλοκρίνησις/φυλοκρινητικός и ἀποκατάστασις/ἀποκαταστατικός), хотя и применительно к разным персонажам: согласно Ипполиту, началом «разделения»¹⁰¹⁹ и «восстановления» становится Иисус, на которого сошел небесный Христос; согласно же Клименту, этими качествами обладает мудрость (σοφία), но примечательно, что оба прибегают к довольно редкому глаголу φυλοκρινέω только тогда (sic!), когда излагают учение (последователей) Василида. Вспомним также, что и Ипполит, и Климент говорят об Огдоаде (ὀγδοάς) в их учении (хотя последний, как и обычно, не приводит никакого контекста мифа), в то время как Иринея вовсе ее не упоминает¹⁰²⁰.

Остальные свидетельства Климента о Василиде и василидианах мало дают нам для реконструкции собственно их богословия и космологии, но каждое из них ярко свидетельствует о том, что сам Василид был незаурядным христианским мыслителем-этиком, стоящим вровень с Климентом. Остановимся подробнее на одном пространном рассуждении самого Василида, которое посвящено проблеме оправдания христианского «мученичества» и, следовательно, проблеме теодицеи¹⁰²¹. Климент пишет:

всего; понимание этой фразы вызывает серьезные затруднения: почему Промысел, который, по словам самого Василида, никоим образом не может быть плохим (см. ниже: примеч. 1030), исходит не от Бога, а от (в любом случае вторичного) Архонта? Пауль Шунгель легко и, кажется, без серьезных оснований устраняет это недоумение, отождествляя Бога и Архонта («Gott ist der "Archon schlechthin...»), и — правда, замечая при этом, что из слов Климента неясно, «кто (scil. Климент или Василид) этому учит» («wer dies lehrt»), — дает свой поясняющий перевод: «Die göttliche Lenkung (der einzelnen menschlichen Tat) erhält den ersten Impuls ihres Tätigwerdens vom "Beginner"...» (Schüngel, 1999, 367, примеч. 15).

¹⁰¹⁷ Об оценке (от резко отрицательной до нейтральной) этого персонажа в различных гностических системах см. выше: примеч. 225 сл. — В словах Климента о том, что Василид «обожествляет Дявола» (θειάζων <...> τὸν διάβολον: *Strom.* IV. 85. 1 — в других свидетельствах о Василиде этот персонаж ни разу не появляется), следует, вероятно, видеть толкование самого Климента на (темное) учение Василида об Архонте. Петреман (чисто умозрительно) предполагает, что Архонта Василида в изложении Климента можно отождествить с воинствующим Архонтом василидиан по свидетельству Иринея (см. выше: примеч. 935): «L'Archonte de *Strom.* II. 36. 1 est probablement le "prince" des anges créateurs dont parle Irénée, I. 24. 4–5» (Pétrément, 1984, 461).

¹⁰¹⁸ О «духовных» у Ипполита см. выше: примеч. 977; о василидианском «избранничестве» у Климента см. выше: примеч. 167, 194; ср. валентинианское σπέρματα ἐκλογής в примеч. 123. — Вспомним, что уже Павел охотно пользовался понятием ἐκλογή (*Римл* 11. 5, 7, 28).

¹⁰¹⁹ φυλοκρινέω и производные от него перевожу как «разделяю» в значении «отделяю одно от другого», «расставляю по своим местам», т. е. в значении, близком к «classify» или т. п. (см.: LSI, s. v.); ср. Hort, 1877, 273: «сортировка» («sorting») как перевод φυλοκρίνησις.

¹⁰²⁰ «Василид считает, что *Праведность* и дочь ее *Мир* пребывают в Огдоаде» (Βασίλειδης δὲ ὑποστατὰς δικαιοσύνην τε καὶ θυγατέρα αὐτῆς εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν...: IV. 162. 1); ср. выше: примеч. 930. Возможно, δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη были почерпнуты Василидом из библейских псалмов: см.: *Пс* 84. 11, но ср. также *Римл* 14. 17: «Царство Божие <...> это *праведность*, *мир* и радость в Святом Духе»; об Огдоаде в рассказе Ипполита, который, впрочем, ничего не говорит о том, из кого эта Огдоада состояла, см. выше: примеч. 971.

¹⁰²¹ Эту цитату Климент приводит в контексте своих размышлений об оправданности «мученичества» за веру, которые он начинает словами: «В самом деле, говорят (наши противники): «Если Бог

В 23-й книге «Толкований» по поводу тех, кого наказывают за свидетельство¹⁰²², Василид говорит дословно следующее: ¹⁰²³«Поэтому я утверждаю: многие из тех, кто претерпевает мучения, о которых была речь выше¹⁰²⁴, действительно согрешили, даже если их другие грехи остались скрытыми; но при этом они (все равно) ведомы к благу. Добротой Ведущего они призваны к суду совсем за другое с тем, чтобы пострадали они не как преступники, обвиняемые в общепризнанных преступлениях, чтобы не поносили их как прелюбодеев или убийц, а именно за то, что они стали христианами; а это заставит их думать, что они не страдают¹⁰²⁵.

Даже если кто-то страдает, при этом не совершив никакого греха, а это случается редко, то он будет претерпевать страдание не по коварному умыслу какой-то (злой) силы, но будет он страдать, как пострадал бы ребенок, который, кажется, совсем не грешил»¹⁰²⁶.

Ниже (Василид) добавляет: «Итак, как ребенок — который ранее не совершил никакого греха и вообще не сделал ничего плохого, но имеющий в себе возможность грешить, — приняв страдание, получает пользу, хотя и сопровождаемую многими для него несчастьями, так и совершенный¹⁰²⁷ претерпевает страдание, даже если он,

о вас заботится, как же тогда получается, что вас преследуют и убивают? (...εἰ κήδετα ὑμῶν ὁ θεός, τί δήποτε διώκεσθε καὶ φονεύεσθε); Или сам он отдал вас на это?...”» (*Strom.* IV. 78. 1); задав этот ключевой вопрос теодицеи (см. выше: примеч. 185, 254, 255) и добавив к нему еще один, вложенный в уста оппонентов: «Почему же вам не помогают (scil. Бог), когда вас преследуют?» (*ibid.* IV. 80. 1), Климент излагает свой на него взгляд уже в форме риторического вопроса: «Ибо какую несправедливость мы претерпеваем, освобождаясь смертью для Господа?» (τί γάρ καὶ ἀδικούμεθα <...> θανάτῳ ἀπολύομενοι πρὸς τὸν κύριον); и продолжает: «Если же мы хорошо поразмыслим, то мы будем испытывать (только) благодарность к тем, кто послужил причиной для [нашего] быстрого ухода [из этого мира]» (εἰ δὲ εὖ φρονοίμεν, χάριν εἰσόμεθα τοῖς τῶν ἀφορμῆν τῆς ταχέως ἀποδημίας παρесеχημένοις [...]: текст испорчен и восстановление по смыслу), завершая свою мысль цитатой из Платона в вольной передаче: «Ибо даже если Анит и Мелит меня убьют, то все равно не принесут мне никакого вреда; ведь недопустимо, я думаю, чтобы худшее смогло повредить лучшему» (*Apol.* 30C-D) (*Strom.* IV. 78.1–80. 4); далее как один из возможных ответов он приводит и точку зрения Василида, с которой он начинает полемику.

¹⁰²² κατὰ τὸ μαρτύριον, т. е. за то, что верующий перед властями и публично не отрекся от своей принадлежности к христианству.

¹⁰²³ Нижеследующий весьма трудный пассаж не раз переводился и комментировался; см., например: Leisegang, 1955, 204 сл.; Langerbeck, 1967, 46 сл.; Mühlenberg, 1972, 164 сл.; Nautin, 1974, 395 сл.; Le Boulluc, 1985, 305 сл.; Layton, 1995a, 442–443; Löhr, 1996, 122 сл.; Schüngel, 1999, 361 сл.

¹⁰²⁴ ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν — о том, что эти слова означают не «так называемые мучения, а предполагают, что Василид уже обращался к этой теме в цитируемой Климентом книге, см.: Schüngel, 1999, 361, примеч. 2. — Речь идет о гонениях (хотя еще и не столь суровых, как позднее) на христиан во времена Траяна и Адриана, т. е. о событиях, современником которых был Василид.

¹⁰²⁵ Βασιλείδης δὲ ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν περὶ τῶν κατὰ τὸ μαρτύριον κολαζομένων αὐταῖς λέξει τάδε φησὶ: φημί γάρ τοι, ὅποσοι ὑποπίπτουσι ταῖς λεγομέναις θλίψεσιν, ἤτοι ἡμαρτηκότες ἐν ἄλλοις λανθάνοντες πταισμάσιν εἰς τοῦτο ἄγονται τὸ ἀγαθόν, χρηστότητι τοῦ περιάγοντος ἄλλα ἐξ ἄλλων ὄντως ἐγκαλούμενοι, ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεὺς, ἀλλ' ὅτι Χριστιανοὶ ἴπεφυκότες, ὅπῃ αὐτοὺς παρηγορήσει μηδὲ πάχσειν δοκεῖν (*Strom.* IV. 81. 1–2); одним из стимулов для этих мыслей Василида могли послужить слова из *III Temp* 4. 15–16, где говорится о недопустимости «пострадать как убийце» и о необходимости «прославлять Бога как христианин».

¹⁰²⁶ Κἂν μὴ ἡμαρτηκὸς δ' ὅλας τις ἐπὶ τὸ παθεῖν γένηται, σπάνιον μὲν, ἀλλ' οὐδὲ οὗτος κατ' ἐπιβουλήν δυναμέως τι πείσεται, ἀλλὰ πείσεται ὡς ελασχε το νηπιον το δοκουν οὐχ ἡμαρτηκεναι (*Strom.* IV. 81. 3); таким образом, Василид полностью исключает всякое участие «злых сил», демонов и т. п. в гонениях на христиан (ср.: Langerbeck, 1967, 47); см. ниже: примеч. 1032.

¹⁰²⁷ τέλειος, «совершенный»; хотя возможен перевод «взрослый» (см.: «a grown man»: Layton, 1995a, 442) как противопоставленный здесь «ребенку», все же очевидно, что речь идет о «совершенном» человеке (обычное обозначение *гностика*), который, как и ребенок, не грешит, но даже он все равно имеет в себе «возможность согрешить»; см. след. примеч.

подобно ребенку, не согрешил никаким поступком: ибо он имеет в себе (ту же) возможность грешить¹⁰²⁸, хотя и не грешил, не получив случая для того, чтобы согрешить. Так что не ему следует приписывать ту заслугу, что он не согрешил¹⁰²⁹.

Ибо как желающий прелюбодействовать (уже) является прелюбодеем, даже если прелюбодеяния не произошло, и желающий совершить убийство (уже) является человекоубийцей, даже если он не смог убить, точно также и безгрешный, о котором я говорю: если я вижу, что он страдает, пусть даже не сделал он ничего плохого, все равно назову я его плохим, потому что он хотел согрешить. И скорее я буду настаивать на всем этом, чем утверждать, что Промысел является плохим¹⁰³⁰.

Далее (Василид) прямо говорит и о (самом) Господе как о (обычном) человеке: «Если все же, оставив в стороне все эти аргументы, ты¹⁰³¹ постарайся поставить меня в затруднение, указывая на каких-то людей и говоря, что тот или этот грешил и поэтому пострадал, то я, если ты позволишь, скажу: он не грешил в действительности, но был подобен ребенку, который страдает. Если же ты будешь вынуждать

¹⁰²⁸ τὸ ἁμαρτητικόν, «возможность грешить», некая «предрасположенность к греху», «греховная часть души» (как ее составная); ср.: «die Anlage zum Sündigen» (Mühlenberg, 1972, 164), «une disposition à pécher» (Nautin, 1974, 397), однако перевод «die Bereitschaft zum Sündigen», т. е. «готовность грешить», отождествляемая с «желанием» («mit dem “Wollen”») грешить (Aland, 1978, 194, примеч. 80), кажется мне неточным. — Возможно, термин изобрел сам Василид по аналогии с τὸ ἐπιθυμητικόν в платонической традиции (см. выше: примеч. 502; ср. также о словах на -ικός в примеч. 551). — С ἁμαρτητικόν, очевидно, следует связать и другое свидетельство Климента: «Последователя Василида обычно называют страсти “придатками” (“довесками”: προσαρτήματα), (которые) по своей сущности (κατ’ οὐσίαν) являются некими духами, (изначально) привязанными к разумной душе (προσρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ) по причине какого-то порядка и изначального смешения» (κατὰ τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικῆν: *Strom.* II. 112. 1; о термине «смешение» у василидиан см. выше: примеч. 1003); далее Климент, сравнив человека в учении Василида (ὁ κατὰ Βασιλείδην ἄνθρωπος) с троянским конем (ср. выше: примеч. 712), который «содержит в одном теле целое войско различных духов» (ἐν ἐνὶ σώματι τοσοῦτων πνευμάτων διαφόρων στρατόν: *ibid.* II. 113. 2), приводит цитату из сочинения Исидора под названием «О приросшей душе» (Περὶ προσφύου ψυχῆς; см. выше: примеч. 897), где тот, являя безусловно высокою мораль, говорит, «что душа не одномерна» (ὅτι μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ μονομερῆς), и «по принуждению “придатков” (τῇ δὲ τῶν προσαρτημάτων βίᾳ) (в ней) возникают страсти худшего (качества)»; в результате существует опасность, что «нравственно слабые люди (οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων) получают тем самым повод говорить: “Меня заставили, я сделал это против воли, я действовал, сам того не желая”, хотя сами эти люди предпочли желать дурные вещи и не боролись против насилия этих придатков» (ἐβιάσθη, ἀπνηρέθη, ἄκων ἔδρασα, μὴ βουλόμενος ἐνῆργησα, τῆς τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτοῦ ἡγησάμενοι καὶ οὐ μαχευσάμενοι ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις: *ibid.* II. 113. 3), поэтому-то «должно нам при помощи разумной части души (τῷ λογιστικῷ) властвовать над тем, что в нас низменного (τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως)» (*ibid.* II. 114. 1). — О том, что понятия προσφύω, προσφύης восходят к рассуждениям Платона о душе, к которой «приросли страсти» (*Res.* 519A-B, 611C сл.; *Tim.* 69C-D), см.: Langerbeck, 1967, 51–53.

¹⁰²⁹ εἶθ’ ὑποβὰς πάλιν ἐπιφέρει: ὡς οὖν τὸ νῆπιον οὐ προημαρτηκὸς ἢ ἐνεργῶς μὲν οὐχ ἡμαρτηκὸς οὐδὲν, ἐν ἑαυτῷ [τῷ] δὲ τὸ ἁμαρτηθεῖν ἔχον, ἐπὰν ὑποβληθῇ τῷ παθεῖν, εὐεργετεῖται [τε], πολλὰ κερδαίνον δύσκολα, οὕτωςί δὴ καὶ τέλειος μηδὲν ἡμαρτηκῶς ἔργῳ τύχῃ πάσχη δέ, ὃ ἂν πάθῃ τοῦτο ἔπαθεν ἐμπερῶς τῷ νηπίῳ ἔχον μὲν <γάρ> ἐν ἑαυτῷ τὸ ἁμαρτητικόν, ἀφορμὴν δὲ πρὸς τὸ ἡμαρτηκεῖν μὴ λαβὼν οὐχ ἡμάρτανεν, ὥστ’ οὐκ αὐτῷ τὸ μὴ ἁμαρτηθεῖν λογιστέον (*Strom.* IV. 82. 1).

¹⁰³⁰ ὡς γὰρ ὁ μοιχεύσαι θέλων μοιχὸς ἐστί, καὶ τοῦ μοιχεύσαι μὴ ἐπιτύχῃ (ср.: *Μφ* 5. 28) καὶ ὁ ποιῆσαι φόνον θέλων ἀνδροφόνος ἐστί, καὶ μὴ δύνηται φονεῦσαι, οὕτωςί δὴ καὶ τὸν ἀναμαρτητὸν ὃν λέγω ἐὰν ἴδω πάσχοντα, καὶ μηδὲν ἢ κακὸν πεπραχῶς, κακὸν ἐρῶ τῷ θέλειν ἁμαρτάνειν. πάντῃ ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ (*Strom.* IV. 82. 2).

¹⁰³¹ Очевидно, что об этих аргументах речь шла в пропущенном Климентом куске текста. — По причине отсутствия каких бы то ни было свидетельств, трудно сказать, обращался ли здесь Василид к какому-то конкретному лицу или просто пользовался стилем диатрибы («diatribischer Stil») и беседовал с мнимым противником; в пользу последнего см.: Löhr, 1996, 126, где автор допускает, что свое учение Василид преподавал кругу своих учеников («einem Schulkreis») сначала устно.

меня к еще более сильному аргументу, то скажу: какого бы человека ты мне не назвал, он только человек¹⁰³², праведен же (только) Бог. Как некто сказал: «Никто не чист от грязи»¹⁰³³.

Уже из одной этой цитаты Василид предстает перед нами как весьма самобытный мыслитель, близкие параллели мысли которого едва ли можно найти в современной ему христианской литературе. В своем решении (неразрешимой) проблемы теодицеи, т. е. в своей попытке во что бы то ни стало отстоять «благость» (τὸ ἀγαθόν) Бога и его непричастность к какому бы то ни было злу (τὸ κακόν), он пошел в совершенно ином направлении, нежели современные ему церковные христиане¹⁰³⁴ или многие гностики и гностицизирующие¹⁰³⁵. В вырванном Климентом из контекста рассуждении Василид, казалось бы, исчерпывающе объяснил вопрос о том, почему люди страдают (но не вопрос, зачем благой Бог это сделал): каждый человек, даже ребенок¹⁰³⁶, несет в себе «греховное начало», потому что совершенным безо всякого изъяна может быть *только* Бог. Но Климент, не приводя, правда, прямой цитаты, утверждает далее, что «подверженность» даже невинных детей страданию вытекает из учения Василида о переселении душ¹⁰³⁷. Можно было бы думать, что это объяснение принадлежит самому Клименту, но другое его свидетельство, а также два (независимых от Климента?) высказывания Оригена заставляют предполагать, что Василид все-таки верил в это «переселение». Так, говоря в другом месте о «последователях Василида», Климент замечает, что ветхозаветную фразу: «Бог воздаст непослушным до третьего и четвертого поколения» они относят «к череде перевоплощений

¹⁰³² Как показывают слова Климента в начале этого абзаца, Василид говорит здесь об Иисусе, который, как и любой человек («совершенный» также не является исключением; см. выше: примеч. 1025), имеет в себе «возможность грешить». — Утверждение Василида о том, что Господь действительно «пострадал», не согласуется с его докетическим учением в изложении Иринея; см. выше: примеч. 111 сл.

¹⁰³³ Εἶθ' ὑποβὰς καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἀντικρὺς ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει ἐὰν μέντοι παραλίπῶν τούτους ἀπαντας τοὺς λόγους ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυσωπεῖν με διὰ προσώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, ὁ δεῖνα οὐν ἤμαρτεν, ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα, ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ, οὐχ ἤμαρτεν μὲν, ὁμοῖος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν θεόν (ср.: *Μφ* 19. 17). καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὡς περ εἶπέ τις, ἀπὸ ρύπου (ср.: *Иов* 14. 4) (*Strom.* IV. 83. 1).

¹⁰³⁴ Так, например, младшие современники Василида, апологеты, были убеждены в том, что гонения на христиан и, как результат, их мученическая смерть происходят «по наущению злых демонов» (μάστιγι δαμιόνων φαυλῶν: *I Apol.* 5. 1); другие примеры см.: Löhr, 1996, 130, примеч. 28.

¹⁰³⁵ О решении ими этой проблемы см. выше: примеч. 185, 254, 255, 710.

¹⁰³⁶ Здесь, разумеется, нельзя не вспомнить пронзительную беседу Ивана с Алешей в «Братьях Карамазовых» о невозможности искупить «слезки» невинных детей.

¹⁰³⁷ «Но точка зрения Василида состоит в том, что душа, ранее согрешив в другой жизни, здесь выдерживает наказание: избранная (душа) с полным правом очищается через мученичество, любая же другая (душа) наказанием, которое ей соответствует» (ἀλλὰ τῷ Βασιλείδῃ ἡ ὑπόθεσις προσαμαρτήσασάν φησι τὴν ψυχὴν ἐν ἐτέρῳ βίῳ τὴν κόλασιν ὑπομένειν ἐνταῦθα, τὴν μὲν ἐκλεκτὴν ἐπιτίμως διὰ μαρτυρίου, τὴν ἄλλην δὲ καθαυρομένην οἰκεία κολάσει: *Strom.* IV. 83. 2); таким образом, мученичества (как высшей степени исповедания себя христианином) удостоивается только «избранный». — О том, что Климент ошибочно приписал Василиду учение о «переселении», неправильно истолковав («une interprétation египетская») слова «в других грехах» (ἐν ἄλλοις <...> πταισμοῖσιν; см. выше: примеч. 1025), поскольку сказанное Василидом ранее «exclut qu'il ait eu recours à l'hypothèse d'une vie antérieure», см.: Nautin, 1974, 397; пространнее возражения, меня, однако, не убеждающие, см.: Löhr, 1996, 138–144. — Вспомним, что Иринея, охотно уличавший разных своих оппонентов в этой вере (см. выше: примеч. 713, 842, 854, 855), ни разу не говорит в связи с ней о василидианах; не упоминает об этом и Ипполит.

(души)»¹⁰³⁸. Также и Ориген, подчеркнув, что Василид отвергает мученичество за веру, говорит: «...в его проповедях содержится учение о том, что нет других наказаний за грехи, кроме как перевоплощение душ после смерти»¹⁰³⁹; еще в одном месте Ориген приводит толкование Василидом слов Павла: «Некогда я жил без закона...», в котором Василид «на основе этих слов апостола пытается обосновать учение о перевоплощении, т. е. о том, что души переливаются из одного тела в другое», утверждая при этом, что словом «некогда» Павел имеет в виду следующее: «До того, как я вошел в это тело, жил я в теле того вида, которое не было “под законом”, т. е. в теле скотины или птицы»¹⁰⁴⁰...

Итак, приведенные свидетельства, как правило, с трудом примиримые между собой, не позволяют нам восстановить подлинное учение Василида во всем его объеме; они лишний раз свидетельствуют о том, насколько шаткими (и с этим, увы, нужно смириться) являются все реконструкции этого учения (как, впрочем, и учения любого раннехристианского «ересиарха»). Из свидетельства Иринея, которое зафиксировало религиозно-мифологическую систему поздних василидиан, Василид предстает *гностиком-дуалистом* (с отчетливым противопоставлением «нерожденного Отца» несовершенным Архонтам, творцам этого мира), немногим отличающимся от прочих представителей мифологического гностицизма. Свидетельство Ипполита рисует иную картину, согласно которой *монист* Василид оказывается по сути дела первым христианским апофатическим богословом, учившим, что только «не-сущий Бог» является источником всего возникшего и только он ответственен за все происходящее в мире¹⁰⁴¹. Свидетельства Климента, иногда находящие созвучия с василидианским мифом Ипполита, почти не касаются вопросов богословия и сосредоточены прежде всего на этическом учении Василида и василидиан. При всем этом у меня нет

¹⁰³⁸ τὸ θεὸς ἀποδίδουσι ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι (Втор 5. 9) φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνωματώσεις (Exc. Theod. 28). Понятие ἐνωματώσις, букв. «вселение в тело» (синонимичное ἐνσάρκωσις, «воплощение»; употребляется, как правило, когда речь идет о воплощении Иисуса Христа), используется здесь во мн. ч., показывая неоднократность этих вселений души в тело, для чего более обычным является термин μετενωματώσις или μετεψύχωσις (см. выше: примеч. 855). О том, что у василидиан это понятие было в ходу, свидетельствуют и слова Исидора из «Толкований пророка Пархора», где он называет человеческую жизнь «временем воплощения» (ὁ χρόνος τῆς ἐνωματώσεως; Strom. VI. 53. 3; см. выше: примеч. 952), т. е. временем, когда душа в очередной раз входит в какое-то тело.

¹⁰³⁹ ... qui in hisdem sermonibus docent non esse alias peccatorum poenas nisi incorporaciones animarum post mortem (Comm. Matth. Ser. 38 (1652D сл.)); начало цитаты, где речь идет о том, что Василид отрицает мученичество как способ исповедания своей веры, см. выше: примеч. 943.

¹⁰⁴⁰ ... et in μετενωματώσεως dogma (id est quod animae in alia atque alia corpora transfundantur) ex hoc apostoli dicto conatur astruere. Dixit enim, inquit (Василид), apostolus quia “ego vivebam sine lege aliquando (= *потѣ: Римл 7. 9*)”, hoc est: antequam in istud corpus venire, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis (In Rom. V. 1 (PG 14, 1015A–B)); о том, что слова в скобках принадлежат как пояснение переводчику Руфину, см.: Nautin, 1974, 402, примеч. 3. — Нотэн уверен (и с этим можно согласиться), что оба эти свидетельства Оригена восходят к 4-й книге «Стромат» Климента и что сам Ориген, не приведя ни разу ни одной цитаты из сочинений Василида, трудов последнего не знал: *ibid.*, 402–403; ср. выше в примеч. 920 не известное другим источникам свидетельство Оригена о том, что Василид писал *оды* (ὕμνους Βασιλείδου). Утверждение Лейтона о том, что в Александрийском огласительном училище работы Василида продолжали изучаться и после Климента и что Ориген цитирует пассажи из толкования Василида на «Послание к римлянам» (возможно из Ἐξηγητικά: «perhaps from Basilides’ exegetical work called *Commentaries*»: Layton, 1989a, 139), не имеет серьезных оснований.

¹⁰⁴¹ «Damit erscheint das System, das Hippolyt bietet, ein *rein monistisches* zu sein» (Foerster, 1963, 237; курсив мой. — А. Х.).

сомнения в том, что Василида и, конечно, его последователей, далеко ушедших в своих богословско-мифологических фантазиях от учения основателя, все-таки нужно причислять к гностикам; даже если в учении Василида (по свидетельству Климента и Ипполита) мы не находим эксплицитно выраженных гностических идей, все же изначально в этом учении, можно думать, было что-то такое (теперь уже не прослеживаемое по источникам), что задавало тон к дальнейшему его развитию в сторону ярко выраженного дуализма (Ириной)¹⁰⁴².

ВАЛЕНТИН (середина II в.)

Валентин (*гностик par excellence*) и его последователи (Ὀυαλεντινιανοί), бывшие, наряду с Маркионом и маркионитами, главными противниками церковных ересиологов, начиная с Иустина (*Dial.* 35. 6; ср. свидетельство Гегесиппа: *Eus., H. E.* IV. 22. 5), распространили свое учение по всей Римской империи (Александрия, Северная Африка, Рим, Галлия, Малая Азия) и процветали на протяжении нескольких столетий¹⁰⁴³. Акме самого Валентина падает на 130-е — 160-е годы, время деятельности его ближайших последователей, но уже распавшихся, по крайней мере, на две большие школы, восточную и западную (италийскую)¹⁰⁴⁴, приходится на последние десятилетия II в. Имена этих последователей сохранили нам ересиологи: Птолемей и Гераклеон принадлежали к италийской ветви, а Феодот, Аксионик¹⁰⁴⁵ и Бардайсан — к восточной¹⁰⁴⁶.

¹⁰⁴² В зависимости от того, какому именно свидетельству исследователь отдавал предпочтение, и от того, как этот исследователь определял границы «гностицизма», Василида или называли гностиком, или отказывали ему в праве им быть; см., например: «Der Grundansatz dieses Systems (scil. в изображении Ипполита) ist gnostisch» (Foerster, 1963, 252), но ср.: «Demnach bedarf die Klassifizierung des Basilides als eines Gnostikers der Überprüfung» (Hauschild, 1977, 92); «...Basilides was the earliest Christian philosopher» (Layton, 1989a, 147).

¹⁰⁴³ Предварительное собрание текстов, относящихся к валентинианству IV и последующих веков, см.: Koschorke, 1981. — Здесь автор приводит и текст папируса из Ашмолейского музея (P. Ash. Inv. 3; 1-я пол. IV в.) с перечнем книг (вероятно, фрагмент библиотечного каталога), в котором еще Робертс (Roberts, 1938, 185), впервые издавший этот текст, читал строку 11 как αλαβαλ... [...., заметив, что буква π может быть прочитана и как ν, и оставив проблему без ответа; Чедвик предложил видеть здесь «Father Val...», посчитав, что речь о начале имени «Валентин» (Chadwick, 1980a, 15); его гипотезу принял и Кошорке, включив этот текст в собрание свидетельств о валентинианах. Между тем на фотографии, полученной из Музея, последнюю букву я читаю не как λ, а как π и всю строку как αναβατ[...., предполагая восстановление αναβαττικὸν Ἰησαίου, т. е. «Вознесение Исаии» (об этом сочинении см. выше: примеч. 247, 946), название более уместное в списке, содержащем прежде всего библейские книги («Пастырь» Гермы, Левит, Иов, Деяния апостолов и т. д.); подробнее см.: Khosroyev, 1995, 70, Anm. 197; Хосроев, 1997, 147, примеч. 255.

¹⁰⁴⁴ καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ Ἱταλιωτική (Hippol., *Ref.* VI. 35. 5); ср. выше: примеч. 105. — О времени деятельности Валентина см. выше: примеч. 582; ср. также: примеч. 692 и ниже в приложении к этой главе изложение системы Птолемея.

¹⁰⁴⁵ По свидетельству Тертуллиана, который лишь вскользь упоминает о существовании двух школ валентиниан (*Adv. Val.* 11. 2: *duae scholae*), не называя при этом имен последователей каждой, только Аксионик из Антиохии сохранил в неприкосновенности учение Валентина (*solus ad hodiernum Antiochiaie Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur*: *ibid.* 4. 3).

¹⁰⁴⁶ οἱ <...> ἀπὸ τῆς Ἱταλίας, ὧν ἔστιν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος; οἱ <...> ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς <...> ὧν ἔστιν Ἀξιόνικος καὶ Βαρδησιάνης (Hippol., *Ref.* VI. 35. 6–7); о принадлежности Феодота

От сочинений самого Валентина, а он был автором нескольких посланий (ἐπιστολαί), проповедей (ὁμιλίαι), одна из которых имела название «О друзьях» (Περὶ φίλων), и псалмов, до нас дошли лишь небольшие фрагменты в цитатах у Климента Александрийского и Ипполита¹⁰⁴⁷; из них восстановить первоначальное учение Валентина можно лишь весьма гипотетически.

Фрагменты из толкования Гераклеона на «Евангелие от Иоанна» сохранил Ориген¹⁰⁴⁸; пространные выдержки из труда Феодота¹⁰⁴⁹ привел Климент; в составе «Панария» Епифания до нас дошло «Послание к Флоре» Птолемея¹⁰⁵⁰.

ОРИГИНАЛЬНЫЕ СОЧИНЕНИЯ ГНОСТИКОВ

Ученым XVII—XVIII вв. было известно лишь одно (по всей вероятности, подлинное) сочинение христианских гностиков, а именно греческий текст послания Птолемея к некоей Флоре¹⁰⁵¹. Кроме этого в распоряжении исследователей были многочисленные (иногда весьма пространные) цитаты из гностических авторов, сохраненные такими церковными ересиологами II—IV вв., как Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Ипполит, Епифаний¹⁰⁵². Лишь

к восточной школе см. название сочинения Климента: Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς κολουμένης διδασκαλίας <...> ἐπιστολαί. О различных взглядах учеников Валентина, правда, без упоминания о существовании двух ветвей, см.: Iren. *Adv. haer.* I. 11. — Спор о том, считать ли Бардайсана христианским гностиком или нет, см.: Aland, 1975 (с положительным ответом), Drijvers, 1974 (с отрицательным ответом); о Бардайсане см. также: Хосроев, 2007, 118–121.

¹⁰⁴⁷ Климент дважды упоминает послания Валентина: *Strom.* II. 36. 2 и III. 59. 3, причем в последнем указан и адресат послания, некий Агатоп; проповеди: IV. 89. 1, VI. 52. 3 («о друзьях» может вполне обозначать «об учениках»); Ипполит сохранил текст одного из псалмов Валентина: *Ref.* V. 37. 7 (о псалмах Валентина говорил и Ориген; см. выше: примеч. 920). Позднее свидетельство (см. выше: примеч. 618, 619) о том, что Валентин написал книгу «О трех природах» (Περὶ τῶν τριῶν φύσεων), в которой «этот ересиарх первым <...> учил о трех ипостасях Отца, Сына и Святого Духа» (ὁ ἀίρεσιάρχης πρῶτος <...> τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιος πνεῦματος πρῶτος ἔλεγοντο), не находит подтверждения в других источниках. — Издание всех фрагментов с комментарием см.: Marksches, 1992.

¹⁰⁴⁸ Издание и комментарий см.: Wucherpfeffennig, 2002. Цитаты из труда Гераклеона см. выше: примеч. 71, 79, 90, 93, 197, 258, 294, 322, 341.

¹⁰⁴⁹ Издание и комментарий см.: Sagnard, 1948. Цитаты из Феодота см. выше: примеч. 72, 77, 84, 97, 101, 379 и ниже: примеч. 1214–1217, 1219, 1220.

¹⁰⁵⁰ Издание и комментарий см.: Quispel, 1966. Цитаты из этого послания см. выше: примеч. 237 сл., 288.

¹⁰⁵¹ *Pan.* 33. 3. 1–7. 10; см. также пред. примеч. — Епифаний привел еще одно пространное извлечение из какого-то валентинианского сочинения (*Pan.* 31. 5–6; см. выше: примеч. 438), которое Мартин Дибелиус рассматривал как «eine spätere Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie» (Dibelius, 1908, 338), а издатель Епифания, напротив, держал этот отрывок «für eine der ältesten Urkunden des Valentinianismus» (Holl, 390 аппарат). Подробнее см.: Marksches, 1992, 338, примеч. 5.

¹⁰⁵² Помимо названных свидетельств есть несколько археологических, которые, если, конечно, не сомневаться в их принадлежности гностикам, представляют бесспорный интерес. Назову здесь, сославшись лишь на последние работы, греческую надгробную надпись Софии Флавии, ставшую известной в 1858 г. (С.I.G 9595а), в которой представлены ключевые мотивы валентинианского богословия: «Свет Отца» (φῶς πατρικόν), «божественные лики эонов» (αἰώνων θεῖα πρόσωπα), «брачный чертог» (νυμφών; см. выше: примеч. 139; подробно см.: McKechnie, 2001 с датировкой эпитафии

в конце XVIII в. становятся доступными некоторые оригинальные сочинения гностиков. Сейчас их количество, благодаря новым находкам, перевалило за полсотни, а исследования, им посвященные, исчисляются уже тысячами¹⁰⁵³.

При работе с гностическими сочинениями, дошедшими до нас по большей части в рукописях второй половины IV в. в переводах с греческого на коптский, всегда приходится иметь в виду по крайней мере два немаловажных обстоятельства.

С одной стороны, путь, проделанный этими текстами от их возникновения на греческом языке во второй половине II — начале III в. и до их последней письменной фиксации на коптском, составляет около двух столетий, в течение которых тексты не раз переписывались как по-гречески, так затем и по-коптски. Мы не знаем, когда именно эти сочинения были переведены на коптский (возможно, уже в начале IV в.), но мы можем определенно сказать, что в коптской среде они имели хождение на протяжении не менее двух поколений. При переписывании тексты не только кочевали из одной диалектной среды в другую, претерпевая при этом неизбежные изменения языка, но и, по всей видимости, подвергались редакторской правке¹⁰⁵⁴, в них неизбежно закреплялись ошибки предыдущих переписчиков, то или иное сочинение могло быть выхвачено из кодекса, в котором оно первоначально находилось, и при переписывании помещено в окружение совершенно других сочинений, оказавшись тем самым в совершенно ином контексте, и т. п.¹⁰⁵⁵ Более того, коптские переводчики с греческого, и это совершенно очевидно, были людьми различной культуры и филологической подготовки, и мы не всегда можем быть уверены в том, что они верно понимали греческий оригинал¹⁰⁵⁶.

С другой стороны, все без исключения гностические сочинения являются *псевдоэпиграфическими*, т. е., по сути дела, *анонимными*: ни в одном из них не указывается ни имя автора, ни принадлежность сочинения той или иной гностической школе, нет никаких намеков (по крайней мере, нам понятных) на историческую ситуацию, их породившую. Единственным основанием, которое позволяет поместить такое сочинение в определенный религиозный контекст

± серединой IV в.), и открытый в 1919 г. так называемый «гипогей Аврелия» (с богатой настенной живописью), который, по предположению некоторых исследователей, был погребальным центром культовой общины гностиков <...>, весьма близких гностикам-наасенам (о них см. выше: примеч. 580, 581, 631), с которыми полемизировал Ипполит (подробно см.: Logan, 2006, 89–123 с датировкой началом III в.). — Оба памятника обнаружены в окрестностях Рима.

¹⁰⁵³ (Почти) полная библиография по текстам из Наг Хаммади была доведена †Давидом Шолером до 2006 г.: Scholer, 1971, id., 1997, id., 2009; список работ, посвященных исследованию Кодекса Чакос (прежде всего *ЕвИуд*), см.: Хосроев, 2014, 127–134.

¹⁰⁵⁴ Так, например, *АнИн* дошел до нас в четырех рукописях, две из которых содержат пространную, а две краткую версии сочинения. Но на какой почве, греческой или уже коптской, возникли эти варианты текста, мы пока сказать не можем (ср., однако, ниже в примеч. 1133 реконструкцию: Waldstein–Wisse, 1995).

¹⁰⁵⁵ Подробнее о бытовании этих текстов на коптской почве (на примере библиотеки из Наг Хаммади) см.: Khosroev, 1995, 3–60; Хосроев, 1997, 13–100.

¹⁰⁵⁶ В тех немногих случаях, когда в наших руках имеется сравнительный греческий материал (см. ниже: примеч. 1073), мы можем установить правильность или неправильность перевода; так, например, более простые тексты, кажется, не вызывали у переводчиков трудностей (ср., например, греч. текст *Р. Оху*. 1, 654, 655 и коптский текст *ЕвФом*), тексты же, насыщенные философской лексикой, зачастую ставили их в тупик (см., например, невразумительный перевод отрывка из «Государства» Платона (588В–589В) в *ННС* VI. 5).

и время, оказываются свидетельства ересиологов: сопоставляя их данные с данными того или иного гностического текста, мы можем сблизить последний с той или иной разновидностью гностицизма, помня при этом, что имеющиеся в нашем распоряжении коптские сочинения моложе свидетельств ранних ересиологов без малого на две сотни лет...

В 1785 г. Британский музей приобрел так называемый Codex Askewianus (пергамен, IV—V в.; назван по имени его первого владельца, доктора Эскью (Askew)), сохранивший большое, переведенное с греческого гностическое сочинение на саидском диалекте под названием «Пистис София» (*ПСоф*)¹⁰⁵⁷. Сочинение содержит четыре книги¹⁰⁵⁸, состоящие из пространных бесед (предвечного¹⁰⁵⁹) Спасителя со своими учениками, среди которых одно из главных мест занимает Мария Магдалина; темой этих бесед является судьба Пистис Софии («Веры-Премудрости»), эона, падение которого стало причиной возникновения зла в мире.

В 1842 г. Бодлеевской библиотекой в Оксфорде была куплена еще одна рукопись с текстами на саидском диалекте (папирус, V—VI вв.)¹⁰⁶⁰, а именно Codex Brucianus (по имени владельца, шотландского путешественника Джеймса Брюса (Bruce), который приобрел ее в Египте ок. 1769 г.), сохранившая наряду с фрагментами два (также переведенных с греческого) гностических трактата¹⁰⁶¹. Первое сочинение, в двух книгах, условно называемое «Книги Йеу» (*КнЙеу*)¹⁰⁶², представляет собой беседу Иисуса с апостолами, в которой он дает перечень шестидесяти эманаций Йеу¹⁰⁶³, описывает их расположение, раскрывает ученикам магические имена и числа, при помощи которых душа

¹⁰⁵⁷ Название πιστις σοφία встречается однажды как заглавие второй книги сочинения. Первое издание текста: Schwartz, 1851; ср. также: Schmidt, 1925 и MacDermot, 1978a (где воспроизводится текст издания Шмидта); русский перевод трактата см.: Еланская, 2004, 7–230. Подробное описание рукописи (всего 178 листов) см.: Schmidt–Till, 1954, XVII–XVIII; название и композиция сочинения: *ibid.* XX–XXIII. — Как и с другими гностическими текстами, установленное время возникновения греческого оригинала не представляется возможным; предположительно — не ранее второй половины III в.; местом возникновения, очевидно, был Египет, о чем свидетельствует, например, использование египетского календаря.

¹⁰⁵⁸ Карл Шмидт был уверен, что четвертая книга первоначально являлась самостоятельным гностическим трактатом, который коптский переписчик добавил к трем книгам, чтобы заполнить оставшееся свободным место в рукописи (Schmidt–Till, 1954, XXII).

¹⁰⁵⁹ См., например, слова воскресшего Иисуса о том, как он до своего воплощения, приняв образ ангела Гавриила, «вошел в среду архонтов эонов, посмотрел я вниз на мир человечества, <...> нашел я (в нем) Елизавету, мать Иоанна Крестителя, еще до того, как она его зачала; вбросил я в нее некую силу, которую я получил от благого (ἀγαθός) Йао Малого, который в середине (μέσος)...» (*ПСоф* 7 (12. 6 сл.); о термине «середина» см. выше: примеч. 79); также в образе Гавриила явился предвечный Иисус и Марии, своей матери («по материальному телу» (κατὰ ψῶμα Ἰησοῦν): «и вбросил я в нее первую силу, полученную мною от Барбело, т. е. тело, которое я носил (φορέω) в выси (ἐν ἰσότητι)...» (*ibid.* 8 (13. 18 сл.)); о Барбело см. выше: примеч. 571, 709, 748 и ниже: примеч. 1229.

¹⁰⁶⁰ Уже к моменту приобретения папирусный кодекс (тогда 78 листов) был в плохом состоянии, порядок переплетенных листов, не имеющих пагинации, был нарушен; теперь семь листов рукописи утрачены (*КнЙеу* — 4 листа, *Тракт* — 3 листа). Кодекс представляет собой конволют, составленный из двух рукописей, написанных двумя переписчиками. Описание рукописи см.: Schmidt–Till, 1954, XXVI–XXIX; MacDermot, 1978b, X–XIII.

¹⁰⁶¹ Издание обоих текстов: Schmidt, 1892; MacDermot, 1978b.

¹⁰⁶² Название дано современными исследователями на основе упоминания в трактате «Пистис София» «двух книг Йеу» (πχωσμε снаϥ ἰἱεσοῦ; *ПСоф* 99 (247. 4–5); ср.: *ibid.* 134 (349. 23)). Сочинение начинается словами: «Это книга знаний (νεγκησις) невидимого (ἀόρατον) Бога...» (*КнЙеу* 1 (39. 5)), но между первой и второй книгами находится собственное название: «Книга великого Слова в соответствии с таинством» (πχωσμε μπνοβ πλογοσ πκατα μυστηριον; *ibid.* 99. 2–3).

¹⁰⁶³ «Йеу — Бог истины» (ιεοῦ πνοϋτε) ἡττανθεια (*КнЙеу* 5 (48. 4–5)).

сможет миновать злых архонтов и беспрепятственно подняться в высшие миры¹⁰⁶⁴. Второе сочинение, так называемый «Трактат без названия», содержит пространное описание устройства горнего мира¹⁰⁶⁵.

Третья рукопись (папирус, V в.), приобретенная в 1896 г. в Каире для египетского отдела Берлинского музея и получившая обозначение Papyrus Berlinensis 8502 (далее: BG)¹⁰⁶⁶, дала в руки исследователей еще четыре переведенных с греческого сочинения на саидском диалекте: «Евангелие от Марии (Магдалины)» содержит беседу Спасителя с учениками, из которых только Марии было открыто подлинное учение, и ее рассказ о полученном в видении восхождении души и о враждебных силах, которые этому препятствуют¹⁰⁶⁷; «Апокриф Иоанна»¹⁰⁶⁸; «Премудрость Иисуса Христа»¹⁰⁶⁹; «Деяние Петра»¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁴ Например: «Когда вы выходите из тела и достигаете первого зона, выходят к вам архонты этого зона; опечатайте (σφραγίζω) тогда себя этой печатью: ее имя — ζωεζην; произнеси это (слово) только один раз и держи в двух своих руках это число (ψήφος): 1119...» (2КнИев 52 (127. 5–12)) и т. д. Текст сопровождается многочисленными рисунками и схемами; ср. выше: примеч. 12 об изображении у гностиков. — Время и место возникновения греческого оригинала этого сочинения могут быть установлены лишь предположительно: не ранее начала III в. в Египте; (Schmidt–Till, 1954, XXXII).

¹⁰⁶⁵ Отдельное издание трактата с хорошим комментарием см.: Baynes, 1933. О том, что возможным временем написания сочинения была первая половина III в., а местом его возникновения — Египет, см.: Schmidt–Till, 1954, XXXIV; на основе родства ряда мифологумен трактата со свидетельством Иринея (*Adv. haer.* I. 29–30) Шмидт считал, что сочинение вышло из-под пера сифиан-архонтиков, но отражает более позднюю стадию бытования этого учения («eine fortgeschrittene Phase <...> Die Spekulation ist bereits verwildert, die himmlische Topographie überwuchert»); ср. гипотезу Квиспела (Quispel, 2008, 590) о том, что это сочинение является коптским переводом апокалипсиса «Мессос», которым пользовались гностики в школе Плотина (см. выше: примеч. 564, 565). — Трактат этот представляет особый интерес еще и потому, что в нем упоминаются два гностических пророка, названные «совершенными людьми» (πρωτε πτελος: *Тракт 7* (235. 14–23)), Марсан (μαρσανнс) и Никофей (νικοφεος). Эти персонажи известны из полемической антигностической литературы: по свидетельству Елифания, архонтики верили в то, что некие пророки Мартиад и Марсиан (μαρτιαδης <...> μαρτιαδην τινά καὶ μαρσιανόν) «были восхищены на небеса и через три дня спустились (оттуда)» (*Pan.* 40. 7. 6); о трактате «Марсан» среди рукописей из Наг Хаммади см. ниже: примеч. 1110; по словам Порфирия, гностики в школе Плотина пользовались среди прочих книг и «Откровением Никофея» (см. выше: примеч. 564).

¹⁰⁶⁶ В полном виде пагинированная рукопись содержала 72 листа (ср. след. примеч.). Первое издание: Till, 1955; второе издание: Till–Schenke, 1972.

¹⁰⁶⁷ [πευ]αγγελιον ката μαρσανнс (19. 3–5). Начальные три листа (страницы 1–6) и листы, содержавшие страницы 11–14, до нас не дошли, и текст *ЕвМар* начинается с 7-й страницы. Издание: Till–Schenke, 1972, 62–78; Wilson–MacRae в: Parrott, 1979, 453–471 (с изданием греческого фрагмента текста: *PRyl.* 463); Pasquier, 1983; см. также: Lührmann, 1988, где, кроме *PRyl.* 463, автор отождествляет еще один греческий фрагмент *ЕвМар*, а именно *POxy* 3525. Русский перевод *ЕвМар* (на мой взгляд, крайне неудовлетворительный) с воспроизведением коптского текста (по изданию: Till–Schenke, 1972) и (преимущественно лингвистический) комментарий см.: Четверухин, 2004, 136–152. — Вопреки названию, сочинение не имеет ничего общего с жанром «евангелия»; см. ниже о «евангелиях» в текстах из Наг Хаммади и о *ЕвИуд*.

¹⁰⁶⁸ папокрүфон πωζανнс (77. 6–7); издание: Till–Schenke, 1972, 78–195. Сочинение, известное сейчас уже в четырех списках, три из которых сохранились среди текстов из Наг Хаммади (см. ниже: примеч. 1133, там же указаны и издания), уже трижды было переведено на русский язык (текст краткой версии), правда, на основе различных переводческих и текстологических принципов, далеко не со всеми из которых я могу согласиться; см.: Трофимова, 1989, 197–217; Еланская, 2004, 286–346; Четверухин, 2004, 152–269.

¹⁰⁶⁹ τσοφια πтсπεхс (77. 8); издание: Till–Schenke, 1972, 194–295; русские переводы см.: Еланская, 2004, 231–285 и Четверухин, 2004, 269–369. — О другом изводе текста (*NHC* III. 4) см. ниже: примеч. 1148.

¹⁰⁷⁰ τεπραξис πпетрос (141. 7); страницы 133–134 рукописи отсутствуют. Издание: Till–Schenke, 1972, 296–319; Brashler–Parrott в: Parrott, 1979, 473–493; Roy, 1987, 163–233; русский перевод: Хосров, 1998; Четверухин, 2004, 371–393. Сочинение, которое едва ли может быть названо *гностическим*,

Находки коптских рукописей в Верхнем Египте (современный район Наг Хаммади) в 1945 г. открыли поистине новую страницу в изучении раннего христианства¹⁰⁷¹. Тринадцать папирусных кодексов (всего более 1000 страниц; вторая половина IV в.; ныне все находятся в Коптском музее в Каире; далее: *NHC*), содержащих около 50 переведенных с греческого сочинений¹⁰⁷², подавляющая часть которых ранее была не известна¹⁰⁷³, сохранили богатейший материал, о котором исследователи могли только мечтать.

Сочинения, составившие эту библиотеку, представляют, если судить по их названиям, различные литературные «жанры» (как те, что дошли до нас в составе новозаветного канона, так и те, которые в нем не нашли места): евангелия, деяния, послания, откровения, тайные учения, диалоги, молитвы, «премудрость», поучения, толкования, изречения. Однако, поскольку все эти сочинения по большей части принадлежат скорее низовой, нежели *высокой*, литературе, а их анонимные авторы¹⁰⁷⁴ не были профессиональными литераторами¹⁰⁷⁵, нам трудно ожидать от них строгого соблюдения канонов того или иного «жанра», и, как следствие, определение границ жанра в большинстве текстов вызывает

принадлежит к кругу апокрифических деяний апостолов, а точнее, к апокрифическим *Acta Petri*; недавно эта точка зрения, высказанная еще Карлом Шмидтом (Schmidt, 1903), была отвергнута (без каких-либо серьезных, на мой взгляд, оснований) в пользу полной самостоятельности сочинения (Molinari, 2000).

¹⁰⁷¹ Факсимильное воспроизведение тринадцати кодексов см.: Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, Brill, 1972–1977; все тексты изданы в серии *NHC* (с английским переводом); большая часть текстов издана в сериях *BCNH* (с французским переводом и комментарием) и *TU* (с немецким переводом и комментарием); перевод всех сочинений на английский см.: *NHLE*; на немецкий: *NHD*.

¹⁰⁷² Тексты дошли на двух диалектах: основная часть на саидском (усл. сокр. *S*; с различными отклонениями от нормативного языка; см., например, ниже: приложения 2–4 к главе 4), но около десятка текстов (весь кодекс I, кодекс X и первые два сочинения кодекса XI) на субхаммиском, или ликополитанском (усл. сокр. *A²* или *L*), точнее на той его разновидности, которую теперь обозначают как *L6*. Подробнее об этом диалекте см.: Nagel, 1991, 151–159. О далеком от нормы языке сочинений этого собрания см.: Хосроев, 1997, 44–100; о переписчиках и возрасте текстов: *ibid.*, 211–229.

¹⁰⁷³ Лишь шесть текстов, целиком или во фрагментах, были известны ранее. На греческом: «Государство» Платона (отрывок (588В–589В); теперь: *NHC* VI. 5 в очень плохом переводе); «Изречения Секста» (Chadwick, 1959; теперь: *NHC* XII. 1). На греческом и латинском: герметическая «Молитва благодарения» (Nock–Festugièrè, II. 353–355; теперь: *NHC* VI. 7). На латинском: герметический трактат «Асклепий» (*NHC* VI. 8). На коптском: «Апокриф Иоанна» (ср. выше: *BG* 2; теперь: *NHC* III. 1, II. 1; IV. 1) и «Премудрость Иисуса Христа» (ср. выше: *BG* 3; теперь: *NHC* III. 4). Некоторые сочинения, известные ранее во фрагментах, не могли быть отождествлены до тех пор, пока в руках исследователей не оказался полный текст: это греческие фрагменты «Евангелия от Фомы» (*P. Oxy.* 1, 654, 655; Attridge, 1989; теперь: *NHC* II. 2; впрочем, утверждать, что эти фрагменты были на греческой почве частью именно этого евангелия, мы не можем), коптские фрагменты трактата «О происхождении мира» (Oeyen, 1975; теперь: *NHC* II. 5) и «Поучения Силуана» (Funk, 1976a; теперь: *NHC* VII. 4).

¹⁰⁷⁴ Даже те сочинения, в которых со всей очевидностью выступает знакомство их авторов с греческой философской традицией, остаются либо анонимными, либо надписанными именами библейских или т. п. персонажей, либо носят имена, о которых мы ничего не можем сказать (например, Евгност (*NHC* III. 3 и V. 1), Силуан (*NHC* VII. 4), Секст (*NHC* XII. 1)).

¹⁰⁷⁵ См. меткое определение природы этих сочинений, данное Фредериком Виссе и направленное против тех исследователей, которые все противоречия и несогласованности в тексте объясняют работой последующего редактора и т. п.: «Attempts to isolate the sources and redactional material are frustrated by the vulgar nature of most of the tractates. The authors appear to have made little effort to plan their treatises and thus the many awkward shifts and anomalies are more likely weaknesses in the original composition rather than evidence of incorporation of sources or of later redaction» (Wisse, 1997, 150–151; курсив мой. — *A. X.*).

трудности¹⁰⁷⁶. В любом случае, как станет ясно из дальнейшего, «жанр» сочинения далеко не всегда соответствует его названию.

Из трех сочинений библиотеки, которые в своем названии сохранили слово *εὐαγγέλιον*, ни одно не только не имеет ничего общего с жанром *евангелия* новозаветного канона¹⁰⁷⁷, но не имеют они почти ничего общего и между собой:

«Евангелие от Фомы» (*ННС* II. 2)¹⁰⁷⁸ — собрание «тайных речений»¹⁰⁷⁹ Иисуса без каких бы то ни было следов биографического рассказа (ни его деяний, ни учения, ни крестной смерти, ни воскресения); близкой параллелью являются ветхозаветные сочинения жанра литература премудрости («Притчи», «Премудрость Соломона» и т. п.).

«Евангелие от Филиппа» (*ННС* II. 2)¹⁰⁸⁰ — собрание (часто пространных) рассуждений о миссии Христа, о христианских таинствах, о христианском поведении, в которые вкраплены речения Иисуса (семь из них известны из канонических евангелий).

«Евангелие египтян(ам)» (*ННС* III. 2 и IV. 2)¹⁰⁸¹ — богословский, перегруженный мифологическими реалиями *трактат*, авторство которого приписано

¹⁰⁷⁶ Против того, чтобы надписание того или иного сочинения раннехристианской литературы (евангелие, апокалипсис или т. п.) понимать буквально как указание на вполне определенный жанр (*genre*), исследователи предостерегали задолго до введения в оборот текстов из Наг Хаммади или т. п. — Очевидно, что раннехристианские анонимные авторы не были теоретиками литературы и меньше всего хотели придерживаться каких-то «канонов», которые были предложены литературоведами нового времени.

¹⁰⁷⁷ Жанр, не известный ни иудейской, ни греческой литературам, возник в недрах становящейся христианской письменной традиции («...die Evangelien eine von Urchristentum selbst geschaffene literarische Gattung...»: Vielhauer–Strecker, 1989, 492; см. также: Koester, 1968, 206: «...there are no pre- nor extra-Christian parallels, and only Mark, together with the other Gospels dependent upon or related to him (Mk., Lk., and Jn), has a genuine claim to the title “Gospel”») и получил свое название от начальных слов самого раннего сочинения этого жанра, а именно «Евангелия от Марка»: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ («Начало благовестия об Иисусе Христе...»: *Мк* 1. 1), которые не являлись собственно названием книги. — Строго говоря, лишь четыре новозаветных евангелия принадлежат этому жанру: повествование о деятельности Иисуса, начинающееся либо с рассказа о его предках и о его рождении (*Мф* и *Лк*), либо с его призвания Иоанном Крестителем (*Мк* и *Ин*), продолжающееся рассказом о его земных деяниях и учении и завершающееся его смертью и воскресением (подробно об этом жанре см., например: Ауни, 2000, 13–75). — Неканонические же евангелия, отступая от историзма рассказа, могут быть отнесены к этому жанру лишь по названию, т. е. чисто условно («...are clearly not of the same type»: Suggs, 1976, 370).

¹⁰⁷⁸ *πευαγγελιον πκατα φομας* (51. 27–28); издание текста: Guillaumont et al., 1959; Layton, 1989, 1, 37–93; см. также: Scholer, 1971 (NN. 1853–1856). Существуют многочисленные переводы *ЕвФом* на европейские языки; русский перевод см.: Трофимова, 1979, 160–170.

¹⁰⁷⁹ *ἦραξε εὐεπι* (32. 10) = οἱ λόγοι ἀποκρυφοί; как правило, эти речения, которые «записал Дидим Иуда Фома», не имеют контекста, но иногда их поток прерывается вставками: «Ученики сказали Иисусу...» (34. 25–26 (log. 12); 36. 9 (log. 18) и т. д.), на что Иисус отвечает; ср. ниже: примеч. 1145 о *ФомАтл*. — Ср. *Act. Thom.* 38, где Фома выступает «посвященным в сокровенное слово Христа, принимающим его сокровенные слова» (συνδύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρυφοῦ, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀποκρυφα λόγια).

¹⁰⁸⁰ *πευαγγελιον πκατα φιλιππος* (86. 18–19); издание текста: Till, 1963; Ménard, 1967; Layton, 1989, 1, 129–217; Schenke, 1997; русский перевод: Трофимова, 1979, 170–188. — Цитируемое Епифанием (*Ран.* 26. 13. 2) «Евангелие Филиппа», бывшее в ходу у собственно *гностиков*, не находит параллелей в тексте из Наг Хаммади.

¹⁰⁸¹ Название *πευαγγελιον* (ἠ)ἠρηκκне находится в колофоне (69. 6 (III. 2)) после того, как словом *ζαμнн* закончился текст самого сочинения. Сочинение дошло в двух списках, в основе которых, кажется,

Сифу¹⁰⁸²: первая часть сочинения посвящена происхождению небесного мира, вторая — происхождению рода Сифа, его судьбе и окончательному спасению, третья представляет собой *гимн*.

Еще одно сочинение, которое по начальным словам текста: «Евангелие истины является радостью...» получило условное название «Евангелие истины» (*NHC I. 3*)¹⁰⁸³, является *гомилией* на тему Христа и его спасительной миссии.

Совершенно очевидно, что или сами эти авторы, или те, кто позднее (но, в любом случае, еще на греческой почве) давал название их сочинениям, использовали понятие *εὐαγγέλιον* не как обозначение определенного литературного жанра¹⁰⁸⁴; создатели этих сочинений нисколько не стремились к тому, чтобы следовать форме *евангелий*, нашедших место в новозаветном каноне, и продолжали употреблять это понятие в том широком и расхожем значении «благовестие» (о чем-то или о ком-то), которое повсюду присутствует в раннехристианских сочинениях¹⁰⁸⁵.

Только одно сочинение собрания принадлежит жанру «деяний апостолов», а именно «Деяния Петра и 12 апостолов» (*NHC VI. 1*)¹⁰⁸⁶, но по духу и содержанию оно существенно отличается от канонических «Деяний»: историческая топография последних замещена здесь топографией мифологической.

Четыре текста можно отнести (скорее, для удобства классификации) к жанру «послание»¹⁰⁸⁷:

лежит один и тот же перевод с греческого, но в ходе рукописной традиции версии разошлись (так, например, в IV. 2 многие греческие слова заменены на коптские (ср. ниже другую ситуацию с *АнИн*)). Издание обеих версий: Böhlig–Wisse, 1975, которые считают, что речь идет об «independent translations from the Greek» (8); русский перевод: Смагина, 1995. — Принятое название можно считать условным, поскольку текст сочинения в кодексе III завершается дважды повторенным названием: «Священная книга Великого Невидимого Духа» (τὸ βιβλίον τοῦ ἀφανοῦς ἰσχυροῦ πνεύματος: 69. 16–17 и 18–20). Несколько раз цитируемое Климентом (*Strom.* II. 45. 4; III. 45. 3; 63. 1; 64. 1; 92. 2) τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον, т. е. «Евангелие от египтян» (ср. выше: примеч. 141, 146), не имеет ничего общего с нашим текстом. О возможном переводе названия как «Евангелие египтян(ам)» см.: Khosroev, 2002.

¹⁰⁸² «Это книга, которую написал великий Сиф» (ταῖ τε τὸ βιβλίον ἡ ταῦτα σαρεῖ πῶς πνοῦς πενε: 68. 1–2 (*NHC III. 2*)).

¹⁰⁸³ πευαγγελιον πῆτνε ουτεμλ πε... (16. 31); текст на субхалкимском диалекте; издание текста: Malinine et al., 1956 (с факсимиле); Attridge, 1985, I, 55–122; в *NHC XII. 2* сохранились фрагменты того же сочинения на саидском диалекте; издание: Wisse, 1985, 119–122. — Хольцхаузен убедительно предположил, что первоначально трактат назывался *περὶ τοῦ εὐαγγελίου τῆς ἀληθείας*, и это сочетание имело в виду не жанр евангелия, а «благовестие» в его широком (ранне)христианском понимании; поскольку сразу за заглавием текст начинался с тех же слов (τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀληθείας...), то заглавие выпало, начальные же слова текста стали восприниматься как заглавие, в котором слово *εὐαγγέλιον* означает жанр; вероятно, в таком виде и знал текст Ириней (Holzhausen, 2003; см. выше: примеч. 222).

¹⁰⁸⁴ Впрочем, если судить по названиям трех сочинений (*ЕвМар*, *ЕвФом*, *ЕвФил*), эти люди, безусловно, калькировали форму названия новозаветных евангелий (*εὐαγγέλιον κατὰ...*).

¹⁰⁸⁵ См., например: «благовестие о царстве» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας; *Мф* 4. 23); «благовестие о благодати Бога» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ; *Деян* 20. 24); «благовестие о Сыне» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ; *Римл* 1. 9) и т. д. вплоть до «другого благовестия» (*ἕτερον εὐαγγέλιον*), которое проповедуют еретики (*Гал* 1. 6).

¹⁰⁸⁶ ἡπρᾶξις πῆτε πετροσ πῆ πῆτсноуос ἡαпостоλос (12. 20–22); издание текста: Krause, 1971, 107–121; Ragot, 1979, 204–229; русский перевод и комментарий см.: Хосроев, 1998, 5–9; ср. также выше: *BG* 4.

¹⁰⁸⁷ Как о «послании» заявляет о себе, например, и «Послание к Диогнету» (*Επιστολὴ πρὸς Διογνήτον*), анонимное раннехристианское (вероятно, 2-я половина II в.) сочинение (ни разу, впрочем, не упоминаемое в древних источниках), но никаких следов собственно «послания», кроме названия, в сочинении

«Послание Петра Филиппу» (*ННС* VIII. 2), хотя и начинается как собственно *послание*, в основной своей части представляет беседу воскресшего Иисуса с учениками на богословские темы¹⁰⁸⁸.

«Блаженный Евгност» (*ННС* III. 3 и V. 1)¹⁰⁸⁹ — этот богословский с явно выраженным полемическим акцентом *трактат* об устройстве высшего мира по формальным признакам заявляет о себе как о *послании*¹⁰⁹⁰.

Еще одно сочинение без названия, которое и начинается, и заканчивается как *послание* (*ННС* I. 2)¹⁰⁹¹, в основной своей части содержит «тайную книгу» (ἀποκρυφον) с изложением учения, которое преподавал Спаситель апостолам Иакову и Петру¹⁰⁹²; отсюда и современное обозначение: либо «Апокриф Иакова», либо «(Тайное) послание Иакова» (Epistula Jacobi Αποκρυφα)¹⁰⁹³.

«Слово о воскресении» (*ННС* I. 4)¹⁰⁹⁴, хотя и претендует своим названием быть *трактатом* или *проповедью*, имеет форму *послания*, обращенного учителем к ученику¹⁰⁹⁵.

Пять сочинений библиотеки имеют в названии слово ἀποκαλύψις¹⁰⁹⁶ (причем четыре из них находятся в одном кодексе).

нет — это трактат, в котором автор рассказывает о том, что такое христианство, и в чем его преимущество перед иудаизмом и язычеством; кто был этот Диогнет, которого отождествляли и с Ипполитом Римским, и с Квадратом, и с Пантенем мы не знаем. Подробнее см.: Altaner—Stuiber, 1980, 77–78.

¹⁰⁸⁸ Издание текста: Ménard, 1977; Meyer, 1980, Sieber, 1991, 234–251; Bethge, 1997; о другой версии этого сочинения см. ниже: примеч. 1160; перевод и комментарий см.: Хосроев, 2014а. — О совместной проповеди Филиппа и Петра см. в коптских апокрифических «Деяниях Филиппа» (Lemm, 1890).

¹⁰⁸⁹ εὐγνώστος γνῶμαριος (90. 12 (III. 4)); сочинение дошло в двух списках. Издание текста: Parrott, 1991; Pasquier, 2000; id., 2010 (комментарий); издание списка *ННС* III. 3 с обратным переводом на греческий и комментарием см.: Trakatelis, 1991; ср. ниже: примеч. 1148 о соотношении с *ПремИХ*.

¹⁰⁹⁰ См., например, начало сочинения: «Блаженный Евгност к тем, которые ему принадлежат, ραίε (= χαίρετε)...» (70. 1–3 (III. 4)); продолжение цитаты, где начинается полемика автора с оппонентами, см. выше: примеч. 38 сл.

¹⁰⁹¹ Имя отправителя, т. е. Иаков, восстанавливается из текста (1. 35); от имени адресата сохранились лишь три последние буквы...]ϋος, которые Шенке восстановил как κνρίπ]ϋος, предполагая тем самым, что адресатом послания Иакова был Керинф (Schenke, 1971, 118–119; см. также: Kirchner, 1989, 8, 59–65; о Керинфе см. выше: примеч. 755 сл.); ср., однако, Williams (Attridge, 1985, 17): «this restoration appears somewhat speculative».

¹⁰⁹² Иаков отмечает (1. 29–32), что ранее он уже посылал адресату «другую книгу» (κεἀποκρυφον), содержащую учение, которое Спаситель открыл ему наедине.

¹⁰⁹³ Издание: Malinine et al., 1968; Williams в: Attridge, 1985, 13–53; Rouleau, 1987, 1–161; Kirchner, 1989.

¹⁰⁹⁴ πλογος εἴτῃε ἀναστάσις (50. 17–18); издание текста: Malinine et al., 1963 (с факсимиле); Layton, 1979; Ménard, 1983; Peel в: Attridge, 1985, 123–157.

¹⁰⁹⁵ См., например, начало: «Есть некоторые, мой сын Регин...» (45. 26–27) и конец: «Я приветствую тебя и тех, которые вас любят...» (50. 15–16).

¹⁰⁹⁶ У истоков этого обозначения (ἀποκάλυψις), но не самого жанра (см., например, уже ветхозаветную книгу Даниила), лежит вошедшая (правда, далеко не сразу и не везде) в новозаветный канон книга, которая начинается словами: «Откровение Иисусу Христу, которое дал ему Бог, чтобы показать рабам своим то, что должно вскоре произойти» (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει); Иисус же через своего ангела переслал это откровение «рабу своему Иоанну», который все и записал (*Откр* I. 1–3; отсюда и рано возникшее надписание сочинения: ἀποκάλυψις Ἰωάννου). В этих начальных словах уже заключено все то основное, что станет определять содержание всех последующих сочинений подобного рода (при всем их формальном отличии друг от друга), а именно откровение о том, что должно произойти в будущем (далеком или близком), данное Богом (через Иисуса Христа, или самим Христом) какому-то избраннику. За тем или иным ветхозаветным или новозаветным персонажем, именем которого надписывалось сочинение такого содержания (а их в первые века христианства в ходу было несметное множество),

«Апокалипсис Павла» (*ННС V. 2*)¹⁰⁹⁷ — жанр сочинения вполне отвечает названию: речь идет о восхождении (одна из разновидностей апокалипсиса) апостола выше третьего неба¹⁰⁹⁸, во время которого он, руководимый Святым Духом, явившимся ему в виде маленького мальчика, видит происходящее на четвертом и далее небесах.

«(1-й) Апокалипсис Иакова» (*ННС V. 3*)¹⁰⁹⁹ может быть скорее назван гностическим *диалогом* в духе *откровения*¹¹⁰⁰, поскольку речь идет здесь о двух беседах Иисуса с Иаковом: в первой он предсказывает свою и Иакова смерть, во второй (уже после своего воскресения) он рассказывает о том, что принял на кресте лишь мнимую смерть¹¹⁰¹, и учит Иакова тому, что должна говорить восходящая на небеса душа, чтобы беспрепятственно преодолеть злые силы¹¹⁰².

«(2-й) Апокалипсис Иакова» (*ННС V. 4*)¹¹⁰³, в отличие от первого, представляет собой, скорее, гностический *монолог* в духе *откровения*, в котором Иаков, обращаясь к толпе в Иерусалимском храме, рассказывает о величии Иисуса; заканчивается сочинение рассказом о мученичестве Иакова.

«Апокалипсис Адама» (*ННС V. 5*)¹¹⁰⁴ содержит рассказ Адама своему сыну Сифу о том, как они с Евой потеряли свое андрогинное единство, о грядущем потопе¹¹⁰⁵ и будущей судьбе мира.

«Апокалипсис Петра» (*ННС VII. 3*) — предмет исследования в главе 4.

скрывался обычно неизвестный автор со своей верой, со своим взглядом на происходящее и будущее (как правило, *vaticinia ex eventu*), со своими сиюминутными проблемами, которые он облекал в традиционный символический язык (что для нас часто затемняет понимание текста). — О жанре апокалипсиса см., например: Collins, 1979; об апокалипсисах раннего христианства: Vielhauer–Strecker, 1989a, 516–547; об апокалипсисах в собрании из Наг Хаммади см.: Krause, 1989.

¹⁰⁹⁷ ταποκαλυψις παυλου (24. 10). Издание текста: Böhlig, 1963, 15–26; Murdoch–MacRae в: Parrott, 1979, 47–63; Rosenthal–Kaler, 2005; перевод и комментарий см.: Хосроев, 1991a. Это сочинение не имеет ничего общего с одноименным, дошедшим в различных версиях на греческом, латинском, сирийском, армянском, коптском и эфиопском языках; о нем см.: Duensing–Santos Otero, 1989.

¹⁰⁹⁸ См. 2Кор 12. 2–4: ... ἕως τρίτου οὐρανοῦ; ср. также свидетельство Епифания о том, что каниниты произвели (πλάττουσι) сочинение под названием «Восхождение Павла» (Ἀνοφαιτικὸν Παύλου), имевшее хождение и у «так называемых гностиков» (οἱ γνῶστικῶι λεγόμενοι), в котором содержатся «неизреченные слова» (ἄρρητα ῥήματα), услышанные апостолом во время его пребывания «на третьем небе» (*Pan.* 38. 2. 5).

¹⁰⁹⁹ ταποκαλυψις ἰακωβου (24. 10 и 44. 9–10); издание текста: Böhlig, 1963, 27–55; Schoedel в: Parrott, 1979, 65–103; Veilleux, 1986, 21–63. Ср. ниже: примеч. 1161 о другом списке этого сочинения в *СТch*.

¹¹⁰⁰ В сходном жанре написан и *АпокПетр*; см. ниже: примеч. 1269 об определении подобного жанра, которое дал Курт Рудольф.

¹¹⁰¹ Цитату из *1АпокИак* 31. 5 сл., относящуюся к этому событию, см. ниже: примеч. 1444; о *докетизме* см. выше: примеч. 107 сл.

¹¹⁰² Об этом заклинании (*1АпокИак* 33. 16 сл. и пар.) см. выше: примеч. 946.

¹¹⁰³ ταποκαλυψις ἰακωβου (44. 11–12); поскольку в кодексе V рядом находятся два текста с одинаковым названием, они обозначаются как 1-й и 2-й *АпокИак*. Издание текста: Böhlig, 1963, 56–85; Funk, 1976; Hedrick в: Parrott, 1979, 65–103; Veilleux, 1986, 115–157.

¹¹⁰⁴ ταποκαλυψις ἀδαμ (64. 1 и 85. 32); издание текста: Böhlig, 1963, 86–117; MacRae в: Parrott, 1979, 151–195; Morard, 1985; перевод см.: Еланская, 2001, 343–350. Сочинение не имеет ничего общего с одноименным, которое цитируется в *Кельнском кодексе* Мани (*СМС* 49. 16 сл.); см.: Хосроев, 2007, 293–294. Епифаний говорит о том, что у гностиков в ходу были сочинения под названием 'Αποκαλύψεις <...> τοῦ Ἀδάμ (*Pan.* 26. 8. 1), но не приводит из них ни одной цитаты.

¹¹⁰⁵ Весьма интересно отождествление Ноя с Девкалионом: «И скажет Бог Ною, тому, которого язычники (γυνεῖς; pl.) назовут Девкалион» (70. 16–19); о том, что γυνεῖς является здесь синонимом «язычник», см.: Morard, 1985, 84–85 ad loc. с почти дословной цитатой из Филона (*Praem.* 23).

Остальные сочинения собрания, не несущие в своих названиях указания на жанр, представленный в Новом Завете, могут быть лишь сопоставлены с тем или иным жанром (или несколькими). Перечисленные ниже тексты должны, очевидно, рассматриваться как апокалипсисы.

«Зостриан» (*ННС VIII. 1*)¹¹⁰⁶ рассказывает о восхождении пророка Зостриана на небеса в сопровождении «ангела знания (γῦδσις)», где он получает *откровения* от различных ангелов; по возвращении на землю Зостриан записывает увиденное на табличках и оставляет их как «знание» для потомков, «живых избранных».

«Мелхиседек» (*ННС IX. 1*)¹¹⁰⁷ — рассказ об *откровениях*¹¹⁰⁸, которые Мелхиседек¹¹⁰⁹ получил об Иисусе Христе от небесных посланников.

«Марсан» (*ННС X. 1*)¹¹¹⁰ — *видения* пророка, проходящего через различные уровни бытия, названные «тринадцатью печатями (σφραγίς)»: от материального (ὕλικός) мира до тринадцатой печати, которая является обителью Молчащего; рассуждения о сущности Бога и о мистическом значении букв.

«Аллоген» (*ННС XI. 3*)¹¹¹¹ повествует об *откровениях*, полученных Аллогеном от ангела, а затем о его видениях при восхождении на небеса; все это он записал для своего сына Месса¹¹¹².

«Второе слово Великого Сифа» (*ННС VII. 2*)¹¹¹³ — *монолог* воскресшего Иисуса Христа (которого, вероятно, следует отождествить с Сифом) в форме *откровения*, где он рассказывает свою историю (схождение в этот мир, мнимая крестная смерть, возвращение в Плерому), давая ей толкование, скрытое от непосвященных.

«Парафраз Сима» (*ННС VII. 3*)¹¹¹⁴ — вопреки заглавию, является *апокалипсисом* в форме видений, полученных сыном Ноя Симом¹¹¹⁵ (олицетворяющим гностика), когда он вознесся к Свету; здесь «сын неоскверненного Света

¹¹⁰⁶ ΖΩΣΤΡΙΑΝΟΣ (132. 6) самый большой текст собрания (132 страницы рукописи), дошедший, правда, в весьма плохом состоянии; издания текста: Sieber–Layton в: Sieber, 1991, 7–225; Barry et al., 2000.

¹¹⁰⁷ ΜΕΛΧΙΣΕΔΕΚ (1. 1), текст сильно разрушен; издание: Pearson–Giversen в: Pearson, 1981, 19–85; Funk et al., 2001.

¹¹⁰⁸ Хотя сочинение, как и предыдущие, не имеет в своем названии этого обозначения, в конце текста Мелхиседек получает предостережение: «Эти откровения (ἀποκάλυψις) не открывай никому из плотских (σάρξ), потому что они (scil. откровения) не принадлежат плоти (-σάρξ)» (27. 3–5).

¹¹⁰⁹ Так же, как и в *Евр* 7. 1–3, он выступает здесь как «священник Бога высочайшего» (15. 9–10 = ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου).

¹¹¹⁰ [Μ]ΑΡΣΑΝΙΣ (68. 18), один из наиболее сильно разрушенных текстов собрания; вероятно, сочинение занимало весь кодекс; издание: Pearson, 1981, 211–352; Funk et al., 2000. О Марсане см. выше: примеч. 1065.

¹¹¹¹ ΠΑΛ[Λ]ΟΓΕΝΗΣ (69. 20) так же, как и предыдущий текст, сильно разрушен; издание: Wire–Turner в: Hedrick, 1990, 173–267; King, 1995; Funk et al., 2004.

¹¹¹² И *Зостр.* и *Аллог* (если, конечно, мы имеем дело с одними и теми же сочинениями) названы Порфирием «апокалипсисы»; см. выше: примеч. 565.

¹¹¹³ ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΝΕΓΑΛΟΥ ΣΗΦ (70. 11–12); издание: Krause, 1973b, 106–151; Painchaud, 1982; Riley в: Pearson, 1996, 129–200.

¹¹¹⁴ ΠΑΡΑΦΡΑΣΙΣ ΠΙΣΗΜ (1. 1); издание: Krause, 1973a, 2–105; Wisse: Pearson, 1996, 15–127; Roberge, 2000; подробный комментарий см.: Roberge, 2010; русский перевод: Егоренков, 2005. — О жанре παραφρασις в древней (в том числе и христианской) литературе хороший экскурс см.: Aland, 1978a, 88–89.

¹¹¹⁵ Сама форма имени снем (1. 1, 4, 18 и т. д.), больше в источниках нигде не отмеченная, а также некоторые другие свидетельства текста (например, обращение к нему: «...ты — происходишь из несмешанной

Дердекия¹¹¹⁶» — очевидно, небесный Христос, — открывает ему (хотя загадочным и темным языком) все, что произойдет с миром и человечеством вплоть до распятия Спасителя.

«Три стелы Сифа» (*NHC VII. 5*)¹¹¹⁷ — повествование в форме молитвы и гимнов, обращенных к высшим божественным сущностям, представлено как *апокалиптическое* «видение»¹¹¹⁸ Досифея¹¹¹⁹ о трех стелах Сифа, отца живого и неколебимого рода¹¹²⁰.

«Постижение нашей Великой Силы» (*NHC VI. 4*)¹¹²¹ — *апокалипсис*, в котором речь идет о трех зонах: плотском, который закончился потопом; настоящем, душевном, в котором действует Спаситель и который закончится в огне последним судом; и грядущем, духовном, в котором восторжествует Дух¹¹²².

«Гром. Совершенный Ум» (*NHC VI. 2*)¹¹²³ — единственное сочинение, которое в жанровом отношении не имеет «родственников» внутри библиотеки: это *апокалиптическая* речь от первого лица некоей посланницы с неба, построенная на парадоксах и антитезах¹¹²⁴, но предназначение этой речи остается до конца непонятным.

«Трехобразная Протенной» (*NHC XIII. 1*)¹¹²⁵ — *апокалиптический* рассказ от первого лица¹¹²⁶ о трех схождениях в этот мир женской ипостаси верховного Бога, которая называет себя «Первой мыслью Отца» и «Барбе-

силы и ты первое бытие на земле» (1. 18–21) — что, скорее, должно бы было относиться к Сифу) заставляют с осторожностью относиться к окончательному отождествлению этого персонажа с сыном Ноя.

¹¹¹⁶ Объяснение имени дердекеас из араб. كبريت «ребенок мужского пола» см.: Stroumsa, 1984, 79; см. также выше: примеч. 30 о мистическом переживании Сима.

¹¹¹⁷ ϕοντε πστνλ πτε σνε (127. 27; ср.: 118. 11–12); издание текста: Krause, 1973d, 180–199; Goehring–Robinson в: Pearson, 1996, 371–421; Claude, 1983.

¹¹¹⁸ Копт. суш. ουμιη εβολ может передавать греч. ὄρασις, φανέρωσις или т. п., т. е. «видение», «явление», но едва ли ὀλοκάλυψις, которое в коптских текстах оставляется обычно без перевода; поэтому, и исходя из контекста (Досифей увидел (нау) стелы и прочитал (шоу) написанные на них гимны), перевожу как «видение» (а не «откровение»; ср. «the revelation of Dositheos» в *NHLE*: Goehring–Robinson, 397»).

¹¹¹⁹ О Досифее см. выше: примеч. 684, 693, помня при этом, что речь не обязательно идет об одном и том же персонаже.

¹¹²⁰ πιστ πτε ϕγενεα εστοιη αυη πατκμ (118. 12–13); об этом сочетании см. ниже: примеч. 1176.

¹¹²¹ πιοννα πτπνοб πкон (36. 2 и 48. 14–15; заглавие предваряет фраза: τεσ·ενης·πδλαιοα: 36. 1); издание: Krause, 1971, 150–165; Wisse–Williams в: Parrott, 1979, 291–323; построчный комментарий к коптскому тексту: Williams, 2001.

¹¹²² Основная проблема этого сочинения — его невероятно темный (поскольку переводчик плохо понимал греческий оригинал) язык, который переполнен фразами, ускользающими от понимания (Williams, 2001, XII: «...meaningless sentences as “know how what is past came to be, that you may know what lives to become” etc»); ср.: Schenke, 2003, 484 о том, что этот непрофессионально переведенный текст можно сопоставить с таким же плохим переводом отрывка из Платона (VI. 5; ср. выше: примеч. 1073), который стоит в рукописи сразу после нашего сочинения.

¹¹²³ τεβροντε: νουс πτελειос (13. 1); издание: Krause, 1971, 122–132; MacRae в: Parrott, 1979, 231–255; Poirier, 1995.

¹¹²⁴ Например: «Я первая и я последняя; я та, которую почитают, и я та, которую презирают <...> я жена и я дева» (13. 16 сл.) и т. д.

¹¹²⁵ прттенноа трнорфос г (50. 22), где «гамма» показывает, что трактат состоял из трех частей, каждая из которых имела в конце свое название: π[λογ]οс πтпрттенноа [α] (42. 3), т. е. «Слово о Протенной»; π[ατ]ρ[ι]α[ρ]χ[η]ν [β] (46. 4), т. е. «О судьбе»; πлогос πтепфана г (50. 21), т. е. «Слово о явлении». Издание: Janssens, 1978; Schenke, 1984; Turner в Hedrick, 1990, 371–433; Poirier, 2006. Русский перевод и преимущественно грамматический комментарий: Еланская, 2004, 380–412.

¹¹²⁶ Зачастую напоминающий стиль повествования трактата «Гром» (VI. 2; см. выше: примеч. 1124).

ло»¹¹²⁷: в первом схождении она разорвала оковы демонов¹¹²⁸, ее следующее схождение возвестит о конце этого зона и о наступлении зона Света, в третьем схождении она выступает как Логос, который, среди прочего, спасает Иисуса с креста.

Текст без заглавия, получивший условное название «Нория» (IX. 2)¹¹²⁹ по имени той, которая ех *abrupto* страстно обращается к «Отцу Всего» и его окружению, следует, видимо, причислить к *гимническому* жанру, поскольку за обращением следует гимн в ее честь¹¹³⁰.

Еще два текста представляют собой *молитвы*: «Молитва апостола Па[вла]» (NHC I. 1)¹¹³¹ с обращением к «тому, который есть и который существует изначально», и конечной доксологией, и герметическая «Молитва» благодарения (NHC VI. 7)¹¹³².

Одно сочинение имеет в названии обозначение апокрүфон (в значении «тайное, сокровенное учение»), а именно: «Апокриф Иоанна» (NHC II. 1; III. 1; IV. 1)¹¹³³, но к конкретному жанру это понятие не имеет отношения. Перед нами религиозный, наполненный мифологическими реалиями *трактат* в форме *монолога*, вложенного в уста Христа, в котором он рассказывает о непостижимой природе верховного Бога, о его зонах, о Демииурге и т. д.; во второй части монолог переходит в *диалог*, и Христос отвечает на вопросы Иоанна,

¹¹²⁷ [α]νοκ πε πνεεуе πпшт · πтпртешноа ете пы пе варвлш, т. е. «Я Мысль Отца, Протенная, т. е. Барбело» (38. 7–9).

¹¹²⁸ Здесь она обращается к *гностикам* как к «тем, которые принадлежат мне, которые являются сынами Света (πпшре πпоуоен)» (41. 15–16); о самоназвании гностиков см. выше: примеч. 585–594.

¹¹²⁹ нореа (27. 21), нореа (29. 3). Издание: Barc–Roberge, 1980, 149–168; Pearson–Giversen в: Pearson, 1981, 87–99. — Этот персонаж занимает во многих текстах мифологического гностицизма видное место: см., например, *ПрМир* 102. 10–11 (NHC II. 5), где упоминается «Первая книга (βίβλος) Нории» и *ibid.* 102. 24–25: «Первое слово (λόγος) Нории»; или *ИнАрх* 91. 34 (NHC II. 4), где она представлена дочерью Евы и сестрой Сифа; имя выступает и в форме ωρεа (*ibid.* 92. 14), что подтверждают свидетельства Епифания: согласно одному, Ψραία была женой Ноя (*Pan.* 26. 1. 4), согласно другому, женой Сифа (γυναικα τοῦ Σήφ: *ibid.* 39. 5. 2); ср.: Iren., *Adv. haer.* I. 30. 9. Подробно об имени и его возможной этимологии см.: Pearson, 1977.

¹¹³⁰ Ср.: «much more a hymn or a psalm» (Pearson, 1981, 87); «il s'agit donc d'un poème, d'une ode <...> ou plus exactement d'un hymne célébrant Noréa» (Barc–Roberge, 1980, 151); немецкие исследователи предпочитают перевод «die Ode».

¹¹³¹ просеуχн па[γλου] апостолау (В 8–9); текст занимает лист (А/В), который был вложен в кодекс I как форзац; издание: Kasser et al., 1975, 243–285; Mueller в: Attridge, 1985, 5–11.

¹¹³² Название по первой строке: «Вот молитва (πшлн, которую они произнесли (63. 33)); название условно; издание: Krause, 1971, 185–186; Mahé, 1978, 160–167 (синоптическое издание коптского, греческого и латинского текстов); Dirkse et al. в: Partott, 1979, 375–387 (также три текста); ср. выше: примеч. 1073.

¹¹³³ Две рукописи содержат пространную версию сочинения (II. 1 и IV. 1), а третья — краткую (III. 1); ту же версию сохранил и BG 2 (см. выше: примеч. 1068); все четыре текста имеют в конце название «Апокриф Иоанна». Издание: Krause, 1962 (три версии из Нар Хаммади); Waldstein–Wisse, 1995 (синописис всех четырех версий); Barc–Funk, 2012 (издание двух рукописей краткой версии). — О том, что BG 2, III. 2 и II. 1/IV. 1 были выполнены тремя переводчиками, которые «were incompetent», и что если в своей нарративной части текст еще вполне понятен, то там, где «the subject matter becomes more philosophical and complex», переводчики не справлялись со своей задачей и, кажется, часто не понимали греческого текста, см.: Waldstein–Wisse, 1995, 6–7; о том, что первоначальной была краткая версия, а расширенная (II. 15. 27–19. 10) возникла за счет включения в нее большого куска из «книги Зороастра» (πшшпне πшроас:трос), о чем прямо сказано в пространной версии (II. 19. 10), см. *ibid.*, 7. О книгах Зороастра см. выше: примеч. 565, 575.

завершая беседу призывом записать все услышанное и держать это в тайне от непосвященных¹¹³⁴.

Сочинение без заглавия, получившее от первых издателей условное название *Tractatus Tripartitus*, т. е. «Трехчастный трактат» (*NHC I. 5*)¹¹³⁵, не в последнюю очередь на том основании, что окончание каждой части переписчик помечал незатейливым орнаментом¹¹³⁶, является подлинным *трактатом*, в котором автор, выказывая знание современной ему философии при минимальном обращении к мифологии, предлагает свою богословскую систему.

Сочинение, условно названное «Валентинианское учение» (*NHC XI. 2*)¹¹³⁷, также принадлежит к жанру *трактата*, в котором последовательно излагаются основы валентинианского учения; к трактату примыкает несколько литургических «приложений», содержащих молитвы, которые нужно произносить при помазании и евхаристии, и объяснение смысла обряда крещения.

Сочинение с условным названием «О происхождении мира» (*NHC II. 5*)¹¹³⁸ — компилятивный *трактат*, повествующий (с использованием богатого мифологического материала, не только апокрифического библейского, но и почерпнутого из классической греческой традиции) о создании мира и человека.

«Ипостась архонтов» (*NHC II. 4*)¹¹³⁹ — *трактат*, в котором, со ссылкой на авторитет апостола Павла, вначале толкуются события, рассказанные в первых главах книги «Бытия» (но с привлечением мифологического материала,

¹¹³⁴ Пространная версия начинается словами «Учение Спасителя и откровение таинств (μυστήριον) <...> которым он научил Иоанна...» (*АпИн* 1. 1–4 (*NHC II. 1*)), а завершается словами: «Ибо это (учение) является тайной (μυστήριον) неколебимого рода (γεῦμα)» (*ibid.* 31. 31–32). — По замечанию Тардые, это дошедшее в четырех списках и двух версиях сочинение, в котором подробно, как нигде, излагается гностический миф, можно «по праву назвать гностической Библией» («... la Bible gnostique par excellence»: Tardieu, 1984, 26). — О «диалоге» в гностических текстах см. ниже: примеч. 1269.

¹¹³⁵ Издание: Kasser et al., 1973, 1975 (с французским, английским и немецким переводами); Attridge–Pagels в: Attridge, 1985, 1, 159–337; Thomassen, 1989. Об особенностях языка сочинения и о том, что он далеко не всегда прозрачен с точки зрения смысла (по причине ли того, что переводчик не всегда верно понимал оригинал, или, наоборот, сам не в полной мере владел коптским языком — вопрос открыт), см.: Attridge, 160–176; Thomassen, 21–38. См. также выше: приложения 1–2 и 4 к главе 1. — Очевидно, что это анонимное (как и все остальные в собрании из Наг Хаммади) сочинение, содержащее подробное изложение валентинианского богословия и антропологии, было написано одним из последователей Валентина; скорее всего, кем-то из последователей Гераклеона (акме ок. 180 г.), который, по свидетельству Климента Александрийского, был «самым знаменитым (δοκίμοτατος) представителем школы Валентина» (*Strom.* IV. 71. 1) и, по словам другого ересиолога, представлял так называемую «италийскую» (Ἰταλιωτικῆ scil. διδασκαλίᾳ), или «западную», школу валентинианства (*Hippol., Ref.* VI. 35. 6). — Первые издатели считали, что утраченный греческий оригинал трактата принадлежал перу самого Гераклеона и был написан между 150 и 180 гг. (Kasser et al., 1973, 37); ср. Thomassen, 1989, 11–20 о том, что временем возникновения оригинала была, по всей вероятности, первая половина III в. О платонизме *ТрехТр* см., например: Zandee, 1961; Kenney, 1992.

¹¹³⁶ Первая часть, условно названная издателями *De supernis*, т. е. «Обо всем, что относится к высшему Богу и его зонам» (51. 1–104. 3); вторая: *De creatione Hominis*, т. е. «О создании человека» (104. 4–108. 12); третья: *De generibus tribus*, т. е. «О трех родах (людей)» (108. 13–138. 27).

¹¹³⁷ Текст настолько сильно разрушен, что восстановление смысла отдельных пассажей представляется невозможным, но идея сочинения и его жанр досаточно прозрачны. Издание: Ménard, 1985; Pagels–Turner в: Hedrick, 1990, 89–172.

¹¹³⁸ Издание: Böhlig, 1962; Layton–Bethge в: Layton, 1989, 2, 11–134; Painchaud, 1995; маленький фрагмент этого сочинения сохранился в *NHC XIII. 2*; см. также выше: примеч. 1073.

¹¹³⁹ τῆς ἰποστάσεως τῶν ἀρχόντων (97. 22–23); греческий термин ὑπόστασις можно передать как «сущность», «природа» или т. п. Издание: Bullard, 1970; Nagel, 1970 (с обратным переводом на греческий язык); Barc–Roberge, 1980; Bullard–Layton в: Layton, 1989, 1, 220–259; Kaiser, 2006.

там отсутствующего), а затем следует рассказ об откровении, полученном от ангела Элеф дочью Евы Норией¹¹⁴⁰.

«Толкование знания» (*ННС XI. 1*)¹¹⁴¹ — *гомилія*, с которой автор обращается к членам своей общины, погрязшей в спорах, с увещанием прекратить распри.

«Свидетельство истины» (*ННС IX. 3*)¹¹⁴² — в *гомиліи* автор обращается «к тем, кто слушает не ушами тела, а ушами ума», и объясняет сущность истины, Закона и т. д., при этом в резкой полемике с оппонентами.

«Подлинное учение» (*ННС VI. 3*)¹¹⁴³ — *гомилія*, в которой автор несколько раз переходит от рассказа о падении души в тело, где она вынужденно пребывает как в «доме терпимости», к увещаниям своим единомышленникам побеждать телесные страсти и обретать знание Бога.

«Толкование о душе» (*ННС II. 6*)¹¹⁴⁴ — вероятно, следует рассматривать как *гомилію*, в которой автор, рассказав историю падения души и щедро снабдив текст цитатами из Библии и Гомера, призывает слушателей (читателей) «молиться Отцу» и «каяться» от всего сердца.

«Книга Фомы Атлета» (*ННС II. 7*)¹¹⁴⁵ — первая половина текста содержит *диалог* воскресшего Спасителя с апостолом Фомой, со второй половины повествование переходит в состоящий из изречений монолог Спасителя, обращенный к ученикам.

«Диалог Спасителя» (*ННС III. 5*)¹¹⁴⁶ соответствует названию: сочинение начинается с пространной речи Спасителя, обращенной к ученикам, после чего начинается *диалог*, состоящий из их коротких вопросов на разные темы и его, как правило, коротких ответов-речений, многие из которых имеют параллели в *ЕвФом* (*ННС II. 2*)¹¹⁴⁷.

«Премудрость Иисуса Христа» (*ННС III. 4*) является переработкой *БлЕвг* (*ННС III. 4; V. 1*), при которой все христианские реалии, имплицитно присутствующие в *БлЕвг*, выходят на поверхность: откровение, которое провоцируется

¹¹⁴⁰ О Нории см. выше: примеч. 1129.

¹¹⁴¹ ἑρηνία πῆγισις (21. 35); текст дошел в плачевном состоянии; издание: Pagels–Turner в: Hedrick, 1990, 21–88; Plisch, 1996; Funk et al., 2010. О сочинении см. также выше: примеч. 274.

¹¹⁴² Название дано современными издателями; издание: Pearson–Giversen в: Pearson, 1981, 101–123; Mahé, 1996; русский перевод и комментарий см.: Хосроев, 1991, 161–180, 223–232.

¹¹⁴³ ἀϋθεντικός λόγος (35. 23–24); издание: Krause, 1971, 133–149; Ménard, 1977a; MacRae в: Parrott, 1979, 257–289; русский перевод и комментарий см.: Хосроев, 1991, 147–160, 215–222.

¹¹⁴⁴ τεζήγσις εἶρε τῶν ἡν (137. 27); издание: Krause, 1971, 68–87; Sevrin, 1983; Robinson, Jr–Layton в: Layton, 1989, 2, 135–169; русский перевод и комментарий см.: Трофимова, 1979, 188–193, 209–211; Хосроев, 1991, 131–146, 205–214.

¹¹⁴⁵ Сочинение завершается названием: πῶσις φώμας παῦλτις εἰς εὐαγγέλιον (145. 18–20), т. е. «Книга Фомы, Атлет, пишущий совершенным»; начинается текст теми же словами πῶμαξ εὐαγγ (138. 1), что и *ЕвФом* (см. выше: примеч. 1079). Издание: Krause, 1971, 88–106; Turner, 1975; Kuntzmann, 1986; Schenke, 1989; Turner–Layton в: Layton, 1989, 2, 171–205; русский перевод см.: Трофимова, 1979, 193–198.

¹¹⁴⁶ διὰ λόγος ἡπισωτήρ (120. 1 и 147. 23); издание: Emmel, 1984; Létourneau, 2003.

¹¹⁴⁷ Когда (до воскресения или после) и где состоялась эта беседа, не говорится; учениками выступают Матфей, Иуда (Фома) и Мария (Магдалина); ср. тесную параллель к высказыванию Иисуса в «Евангелии от египтян» (Clem., *Strom.* III. 63. 1; цитату см. выше: примеч. 146) в нашем тексте, где Иисус говорит ученикам: «Молитесь там, где нет женщины», на что Матфей спрашивает: «Это что же он имеет в виду? Уничтожьте (καταλύω) дела женщины?» (144. 16–20); о бесспорной близости этих двух сочинений см.: Petersen, 1999, 208–220; ср.: Létourneau, 2003, 296–299.

вопросами апостолов, вкладывается в уста не гностического учителя, а Иисуса Христа, и, таким образом, сочинение превращается в *диалог*¹¹⁴⁸.

К этому же жанру принадлежат и два герметических¹¹⁴⁹ *диалогов*: неизвестный ранее текст (название условно) «Рассуждение о восьмерице и девятирице» (*NHC VI. 6*)¹¹⁵⁰ и «Асклепий» (*NHC VI. 8*)¹¹⁵¹.

Два сочинения собрания безусловно относятся к жанру «литературы премудрости», причем в разных его видах. «Поучение Силуана» (*NHC VII. 4*)¹¹⁵² — наставление автора, скрывшегося за именем Силуан¹¹⁵³, составлено в духе библейских сочинений этого жанра (*Прем., Сирах*) и обращено к духовному сыну с призывом «бежать от страстей», избегать уловок Противника и т. п., и эта форма монолога-наставления позволяет автору вставлять в рассказ экскурсы о природе Бога, о миссии Христа и т. п.

«Изречения Секста» (*NHC XII. 1*)¹¹⁵⁴ — другая разновидность этого жанра, представляющая собой собрание кратких изречений на моральные темы со строгой аскетической направленностью¹¹⁵⁵.

О сочинении «Гипсифрона» (*NHC XI. 4*)¹¹⁵⁶ ничего определенного сказать нельзя.

В начале 2001 г. Maecenas Foundation в Базеле приобрел сильно разрушенную коптскую рукопись (33 листа, папирус, IV в.), получившую по имени своего предпоследнего владельца название «Кодекс Чаκος» (далее: *CodTch*)¹¹⁵⁷ и вы-

¹¹⁴⁸ Издание: Parrott, 1991, Barry, 1993. — О соотношении *БлЕвг* и *ПремIX* см. подробнее выше: примеч. 434.

¹¹⁴⁹ Едва ли следует удивляться тому, что в собрании оказались герметические тексты, ведь только одна фраза из *Аскл.* 66. 9–11 (*NHC VI. 8*) делает понятным их присутствие в библиотеке: «Ибо познание (γνώσις) того, что истинно существует, это излечение от страстей (πάθος) материи (ὕλη)». О том, что христиане различных толков вполне могли принимать герметические тексты за свои, см.: Хосроев, 2007, 288, примеч. 113.

¹¹⁵⁰ Так, видимо, нужно перевести название книги φογλοας (δγδοας) ουηνη εβολ πθєннаς (єννεας), которую учитель (Гермес) предлагает написать своему ученику (61. 18–22). Издание: Krause, 1971, 170–184; Mahé, 1978, 64–134; Dirkse et al. в: Parrott, 1979, 341–373.

¹¹⁵¹ Издание: Krause, 1971, 187–206; Dirkse–Parrott в: Parrott, 1979, 395–451 (с латинским подстрочным текстом «Асклепия», 21–29); Mahé, 1982, 145–272 (синоптическое издание коптского и латинского текстов с греческими фрагментами).

¹¹⁵² Πσвоу πσιλοуανос (84. 15); издание: Janssens, 1983; Peel–Zandee в: Pearson, 1996, 249–369; русский перевод и комментарий см: Хосроев, 1991, 92–129; 186–204.

¹¹⁵³ Вполне вероятно, что «Силуан» (ср.: Σιλουανός в *2Кор 1. 19* или *3Петр 5. 12*) появился в заглавии лишь в ходе рукописной традиции, ведь другой вариант этого текста (правда, в рукописи не ранее X в.) называет автором «отца Антония» (απα αντωνιος: Funk, 1976a; ср. выше: примеч. 1073).

¹¹⁵⁴ От состава греческого сборника, насчитывающего 451 изречение (подробнее: Chadwick, 1959; ср. выше: примеч. 1073), коптский текст сохранил лишь около трети. Издание: Poirier в: Poirier–Painchaud, 1983, 12–94; Wisse в: Hedrick, 1990, 199–327. О том, что это сочинение было весьма популярным в христианском мире, свидетельствуют сирийский, армянский и латинский переводы; теперь в коптской версии мы имеем древнейший и вполне точный перевод этого сочинения.

¹¹⁵⁵ Например: «Не ищи добра (ἀγαθόν) в плоти (σάρξ)» (27. 20–21 = греч. *Секст 317: ἀγαθόν ἐν σάρκι μὴ ἐπιζητεῖ*: Chadwick, 1959, 48).

¹¹⁵⁶ Обрывок заглавия γττφ[...] (69. 21) сочинения, занимавшего 4 страницы рукописи, в котором читаются лишь отдельные слова, восстанавливается на основе текста 70. 22, где сохранилось полное написание γττφρονη (от греч. ὑψίφρων), т. е. «Высокоумная» или т. п.; издание: Turner в: Hedrick, 1990, 269–279.

¹¹⁵⁷ Кодекс был обнаружен предположительно около 1978 г. в Среднем Египте (примерно в 60 км к северу от Эль-Миньи и в 300 км от места находки рукописей из Наг Хаммади) при пиратских рас-

званшую сразу же повышенный интерес исследователей прежде всего потому, что среди прочих гностических сочинений в ней сохранилось и «Евангелие Иуды», которое до этого было известно лишь по упоминаниям у церковных авторов. В настоящем виде рукопись содержит четыре сочинения¹¹⁵⁸, два из которых уже были известны по рукописям из Наг Хаммади¹¹⁵⁹: «Послание Петра к Филиппу»¹¹⁶⁰; «Апокалипсис Иакова»¹¹⁶¹; «Евангелие Иуды»¹¹⁶²; «Книга Аллогена»¹¹⁶³.

Теперь попробуем, хотя и приблизительно, классифицировать эти тексты с точки зрения их религиозной принадлежности¹¹⁶⁴, сразу оставив в стороне те сочинения, которые не имеют отношения к *гностическому* христианству: отрывок из «Государства Платона» (*NHC VI. 5*), три герметических текста (*NHC VI. 6, 7, 8*), четыре сочинения: *ТолкДуш* (*NHC II. 6*), *ПУч* (*NHC VI. 3*), *ПСил* (*NHC VII. 4*) и *Секст* (*NHC XII. 1*), принадлежащие александрийскому христианству; два сочинения: *ДеянПетр12* (*NHC VI. 1*) и *ДеянПетр* (*BG 4*), принадлежащие к кругу апокрифических деяний апостолов. Вероятно, в эту группу следует поместить еще и *АнИак* (*NHC I. 2*), в котором, кажется, нет отчетливых следов *гностического* мифа¹¹⁶⁵, и восточносирийское *ЕвФом* (*NHC II. 2*), которое может быть определено как *эсотерическое* и *энкратическое* (строгой

копках, проводимых феллахами. Подробнее об обстоятельствах находки и о нынешнем состоянии рукописи см.: Хосроев, 2014, 7–8.

¹¹⁵⁸ Комментированное издание всех сочинений рукописи с переводом см.: Kasser et al., 2007; Brankaer–Bethge, 2007.

¹¹⁵⁹ Сопоставление репертуара текстов и Наг Хаммади и кодекса Чакокс см.: Rainchaud, 2010.

¹¹⁶⁰ См. выше: примеч. 1088; в *CodTch* сочинение имеет название, стоящее в конце текста: [τ]ἑπιστολὴ Πέτρος πρὸς Φίλιππον (9. 13–15).

¹¹⁶¹ Страницы 11–30, содержащие текст этого сочинения, дошли в значительно лучшем состоянии, чем предыдущие; название текста Ἰακώβου (30. 28); теперь часть лакун в другом списке сочинения (*NHC V. 3*) может быть восстановлена на основе текста из *CodTch*; см. выше: примеч. 1099.

¹¹⁶² Название помещено в конце текста: πευαγγελιον ἰουδας (58. 27–28); введение, перевод и комментарий см.: Хосроев, 2014.

¹¹⁶³ Последние страницы кодекса, содержащие этот текст (63/64; 65/66), дошли в жалких фрагментах, и можно думать, что сочинение не заканчивалось на 66-й странице; название не сохранилось, и поскольку, как явствует из дошедшей части сочинения, главным действующим лицом является Аллоген (αλλογενής), тексту было условно дано это название. Сочинение «Аллоген» (*NHC XI. 3*) не имеет к этому, кроме имени главного персонажа, никакого отношения.

¹¹⁶⁴ Предлагаемую систематизацию не следует рассматривать как окончательную; она служит прежде всего для того, чтобы помочь читателю легче ориентироваться в собрании столь разнородных по своей религиозной принадлежности сочинений. Как мы увидим, было предложено несколько классификаций, подчас значительно отличающихся друг от друга, что, с одной стороны, обусловлено вкусом и учеными пристрастиями исследователя, а с другой стороны, степенью изученности того или иного текста, углубленный анализ которого приводит иногда к тому, что его приходится изымать из одной группы и помещать в другую.

¹¹⁶⁵ *АнИак* «lacks such typically Gnostic features as the myth of Sophia and the Demiurge» (Pearson, 2007, 220); ср.: *АнИак* «is less obviously Gnostic than many Nag Hammadi tractates» (Williams в: Attridge, 1985, 21). Учитывая, однако, то обстоятельство, что *АнИак* находится в рукописи, остальные сочинения которой принадлежат, бесспорно, *валентинианству*, а также слова Иисуса, сказанные Иакову и Петру отдельно от остальных апостолов (см. выше: примеч. 949) о том, что царство небесное можно получить только «через знание» (γινῆ οὐρανός), а не иначе (8. 24–26), мы можем рассматривать сочинение как маргинально *гностическое*, хотя и не имея возможности определить, к какой разновидности *гностицизма* его следует отнести.

аскетической направленности), но никак не гностическое сочинение, поскольку здесь также не угадываются следы гностического мифа, и того же, видимо, происхождения и религиозно-этической природы трактат *ФомАтл* (ННС II. 7), а также *Гром* (ННС VI. 2), религиозная природа которого пока не поддается определению¹¹⁶⁶.

Единственной путеводной нитью для установления принадлежности текста к той или иной гностической группе, как уже было сказано, являются свидетельства ересиологов, но эта нить далеко не всегда помогает нам найти верный путь в том сложном лабиринте материала, с которым мы сталкиваемся в попытках классифицировать тот или иной текст, зачастую ускользающий от какой бы то ни было классификации¹¹⁶⁷.

Взяв за основу сказанное ересиологами, можно предположить, что по крайней мере полдюжины текстов собрания из Наг Хаммади принадлежит *валентинианству* в разных его проявлениях: это *МолПавл* (ННС I. 1), *ЕвИст* (ННС I. 3 + ННС XII. 2), *ТрВоскр* (ННС I. 4), *ТрехТр* (ННС I. 5), *ЕвФил* (ННС II. 3), *ТолкЗн* (ННС XI. 1), *ВалУч* (ННС XI. 2)¹¹⁶⁸ — все они, хотя и с разной степенью полноты, отражают (или подразумевают) валентинианский миф о невыразимом Отце и его Плероме, о падении Софии-Ахамоф, о создании Демиурга и т. д.¹¹⁶⁹

Другая группа, насчитывающая без малого два десятка (учитывая и дублиеты) сочинений, находит параллели с теми двумя мифологическими системами гностицизма, которые Ириной подробно описал в *Adv. haer.* I. 29–30. В нее входят: *АнИн* (ННС II. 1; III. 1; IV. 1; BG 2); *ЕвЕг* (ННС III. 2; IV. 2); *ИнАрх* (ННС II. 4); *АпокАдам* (ННС V. 5); *СтелСиф* (ННС VII. 5); *Зостр* (ННС VIII. 1); *Мелх* (ННС IX. 1); *Нор* (ННС IX. 2); *Марс* (ННС X. 1); *Аллог* (ННС XI. 3); *Прот* (ННС XIII. 1); *Тракм* (*CodBr* 2); *ЕвИуд* (*CodTch* 3); *Аллог* (*CodTch* 4)¹¹⁷⁰.

¹¹⁶⁶ В эту группу под названием «des textes non gnostiques, parfois gnosticisés» Пуарье включил только отрывок из Платона, три герметических текста, *ДеянТемр12*, *ДеянТемр*, *ПСил* и *Секст* (Poirier, 1986, 309).

¹¹⁶⁷ Когда исследование текстов из Наг Хаммади только начинало делать первые шаги, Курт Рудольф советовал осторожнее применять к новым текстам классификации, взятые у ересиологов, и высказывался за создание новой классификации уже на основе самих гностических текстов («...neue Gruppierungen auf Grund der Originaltexte vorzunehmen»: Rudolph, 1969, 150).

¹¹⁶⁸ Тардые считает валентинианскими, помимо названных, еще и *АнИак* (ННС I. 2), *ПослТемр* (ННС VIII. 2) и *СвИст* (ННС IX. 3) (Tardieu, 1978, 192); Пуарье в группу валентинианских текстов включил *ТолкДуш* (ННС II. 6) и *СвИст* (Poirier, 1986, 308); Виссе в своей предварительной классификации считал валентинианским и *1АпокИак* (ННС V. 3) (Wisse, 1971, 209); подробно разобрав тексты из Наг Хаммади под углом зрения свидетельств о валентинианах, Томассен пришел к выводу, что «валентинианское происхождение очевидно или весьма вероятно (très probable) для *ТрехТр*, *ЕвФил*, *1АпокИак*, *ТолкЗн* и *ВалУч*, валентинианское происхождение вероятно (probable) для *ТрВоскр* и *ЕвИст*, возможно (possible) для *ТолкДуш* и *ПУч*, два невалентинианских сочинения, а именно: *МолПавл* и *БлЕвг*, могли быть отредактированы в валентинианском духе (Thomassen, 1995, 258); ср.: Dunderberg, 2005, 84.

¹¹⁶⁹ Изложение (мифологизирующего) валентинианского мифа см. в приложении к этой главе.

¹¹⁷⁰ По крайней мере четыре текста из этой группы, а именно: *СтелСиф*, *Марс*, *Зостр* и *Аллог* (ННС XI. 3), свидетельствуют о бесспорном знакомстве их авторов с платонизмом; см. фундаментальную о них работу: Turner, 2001. — Вспомним, что гностики, с которыми полемизировал Плотин, пользовались «откровениями Зороастра и Зостриана, Никофея и Аллогена, Месса и других подобных»; см. выше: примеч. 565, 575 о книгах Зороастра у последователей Продика. — Ср. свидетельство Епифания о *сифианах*: «Они пишут книги, надписывая их именами великих мужей, и говорят, что под именем Сифа существует семь книг (ἕξ ὀνόματός μὲν Σῆθ ἑπτὰ <...> βιβλούς), а еще другие книги называют

Все эти тексты, имеющие между собой очевидное сходство в ряде мотивов¹¹⁷¹, принадлежат той разновидности мифологического гностицизма, которую многие исследователи (в последние годы) предпочитают называть *сифианством*¹¹⁷², возвращая к жизни обозначение, введенное уже древними ересиологами¹¹⁷³.

Основанием для такого обозначения служит, по убеждению этих ученых, то обстоятельство, что Сиф, о котором повествует книга «Бытия»¹¹⁷⁴, играет во многих из них центральную роль, выступая как имеющий небесное происхо-

«Аллогенами» (Ἀλλογενεῖς)» (*Пан.* 39. 5. 1); чуть далее Епифаний говорит о том, что у *архонтиков* были в ходу книги под названием «Малая симфония» и «Большая симфония» (Συμφωνία μικρά <...> μεγάλη Συμφωνία), а кроме того пользуются они книгами под названием «Аллогены» (τοῖς Ἀλλογενεῖσι καλούμενοι: *Пан.* 40. 2. 1; о том, что архонтики называли Сифа Аллогеном, см.: *ibid.* 40. 7. 2); собственно *гностики*, по словам Епифания, имели у себя такие книги, как «Нория» (Νορία τινὰ βιβλον καλοῦντες: *Пан.* 26. 1. 3), много книг о Иалдабаофе и надписанные именем Сифа, книги, которые называются «Апокалипсисы Адама» (Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ) и другие евангелия, надписанные именем учеников (εὐαγγελία εἰς ὄνομα τῶν μαθητῶν), а также «Великие вопросы Марии» и «Малые вопросы» (Ἐρωτήσεις Μαρίας μεγάλαи <...> μικρά: *ibid.* 26. 8. 1–2).

¹¹⁷¹ Виссе (Wisse, 1971, 209), назвав эту группу текстов «Barbelo-Gnostic or Sethian» (отказавшись затем от этого обозначения), включал в нее еще и *БлЕвз* (*ННС* III. 3 и V. 1), *ПремИХ* (*ННС* III. 4 и *BG* 3), *ПарСим* (*ННС* VII. 1), *ПослТемп* (*ННС* VIII. 2). — Тардые, не называя эти тексты сифианскими, говорит о них как о «révélations à caractère mythologique sans référence chrétienne <...> ou avec allusions chrétiennes»: в первую подгруппу, помимо только что перечисленных, он включил *ПрМир* (*ННС* II. 5 + XIII. 2) и *Гинцифрону* (*ННС* XI. 4), а во вторую *ПарСим* (*ННС* VII. 1) и *2СлСиф* (*ННС* VII. 2): Tardieu, 1978, 192; Пуарье, выделяя в отдельную группу «les textes dits “sethiens” ou qui leur sont apparentés», относит к ним, помимо названных, *ПрМир*, *БлЕвз*, *ПремИХ*, *ПарСим*, *2СлСиф* и *Гинцифрону* (Poirier, 1986, 309).

¹¹⁷² Главным защитником этого наименования, введенного уже ересиологами (см. след. примеч.), был Ганс-Мартин Шенке (Schenke, 1974; *id.*, 1981), и с его легкой руки понятие *сифианство* вошло теперь в широкий научный обиход; перечисленные выше тексты он выделил в особую группу (а constellation of texts) как принадлежащие иной, нежели валентинианство и др., разновидности гностицизма (Schenke, 1981, 588), о которой знали и ересиологи (Iren., *Adv. haer.* I. 29: гностики; *ibid.* I. 30: alii; Ps.-Tert. 2; Eriph., *Пан.* 26: гностики, или борбориты; *Пан.* 39: сифиане; *Пан.* 40: архонтики); вспомним, что уже Карл Шмидт, задолго до того как стали известны тексты из Наг Хаммади, считал, что *АпИн* принадлежал сифианам-архонтикам (см. выше: примеч. 572). — По убеждению Шенке, «большинство сочинений этой группы не содержат вообще христианских элементов» («...no Christian elements at all»: *id.*, 1981, 607); ср. выше: примеч. 667 его точку зрения на дохристианское происхождение сифианства.

¹¹⁷³ Два сочинения (а не две ереси!), которые Иринеей подробно описал в *Adv. haer.* I. 29–30, последующими ересиологами были приняты за две самостоятельные ереси, и уже у Псевдо-Тертуллиана мы читаем: haeretici <...> qui Ophitae nuncupantur (*Adv. omn. haer.* 2 (216. 3 сл.)) и haeresis <...> quae dicitur Sethoitarum (*ibid.* 2 (218. 2–22)); ср. также: Theod., *Haer. fab.* I. 13 (περὶ Βορβρηλιωτῶν... (361С) = Iren., *Adv. haer.* I. 29) и *ibid.* I. 14 (περὶ Σηθιανῶν ἢ Ὀφριανῶν... (364С) с отождествлением *сифиан* и *офитов*); Eriph., *Пан.* 26; 39–40. — Крайне фрагментированное коптское (переведенное с греческого) сочинение, сохранившее в рукописи IV в. обрывок какой-то полемики с гностическим учением об архонте Иалдабаофе, также упоминает «учение сифиан» (Γετηνῶν μὴ πῆσις οὐρανός), но время и место возникновения оригинала трактата остается пока предметом догадок: по предположению издателя речь идет об Александрии времен Климента, т. е. о конце II в. (Schenke-Robinson, 2004, 2, XI–XV; фотография пассажи: *ibid.* I, 256 (Nr. 128)); позднее она еще более удревнела возраст сочинения: «...so called “Berlin Coptic Book” of the early second century» (*id.*, 2009, 90, примеч. 69).

¹¹⁷⁴ После рассказа о рождении Каина и Авеля (*Быт* 4. 1–2) здесь так говорится о рождении третьего сына Адама и Евы Сифа: «Бог положил мне другое семя (σπέρμα ἕτερον)...» (*ibid.* 4. 25). Епифаний, описывая ересь *сифиан*, утверждает, что они «кичатся тем, что ведут свой род от сына Адама Сифа и прославляют его» (οὗτοι γάρ οἱ Σηθιανοὶ ἀπὸ Σηθ τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἀδάμ σεμνύνονται τὸ γένος κατάγειν αὐτόν τε δοξάζουσι: *Пан.* 39. 1. 3). — О роли и функции Сифа в библейской традиции разных толков с обширным собранием примеров см.: Klijn, 1977.

дение¹¹⁷⁵, как воплощение «истинного гностика», как спаситель всех тех, кто принадлежит к «другому», «нетленному и неколебимому роду»¹¹⁷⁶, к «семени Сифа»¹¹⁷⁷, как родоначальник особого рода людей¹¹⁷⁸.

Помимо того, что в большинстве этих текстов *гностики* выступают как «духовное семя Сифа», а сам Сиф, получатель божественного откровения, как их прародитель и даже Христос¹¹⁷⁹, мы находим в них несколько повторяющихся мифологем, которые, правда, все вместе никогда (sic!) не встречаются в одном сочинении. К таким наиболее часто повторяющимся мифологическим клише, на основе которых сторонники *сифианства* пытаются реконструировать целостный миф¹¹⁸⁰, можно отнести: небесную троицу, со-

¹¹⁷⁵ Ср. полемику Епифания с утверждением *сифиан* о небесном происхождении Сифа: «По природе Сиф является человеком, а не чем-то необыкновенным, посланным сверху (φύσει ἄνθρωπον τὸν Σῆθ καὶ οὐχὶ ἄνωθεν τι παρηλλαγμένον λαβόντα), он брат Каина и Авеля по природе, от одного отца и одной матери» (*Ран.* 39. 5. 4); *архонтики*, в описании Епифания близкие по своей мифологии сифианам, утверждали, что Сиф, хотя и рожденный от Адама и Евы, был похищен некоей Высшей силой (τὴν ἄνω δύναμιν <...> ἤρπακέναι); не служил он Творцу и Демиургу, а познал неизреченную силу и высшего благого Бога (...ἐπεγνώκεναι δὲ τὴν ἀκατανόμαστον δύναμιν καὶ τὸν ἄνω ἀγαθὸν θεόν: *ibid.* 40. 7. 2–3).

¹¹⁷⁶ τγενεα ετενηςκιν παφφαρτον, т. е. «род неколебимый и нетленный» (*ЕвЕз* 51. 5–9 (*ННС* III. 2)); τγενεα παтκιν, «неколебимый род» (*АпИн* 25. 23 et passim (*ННС* II. 1)); ср.: τγενεα παφφαρτος πασφ «нетленный род Сифа» (*ЕвИуд* 49. 5–6; ср.: *ibid.* 49. 10–11 и 14–15); ττ[ε]νεα εтχοор аψ паф[ε]α]ртон «сильный и нетленный род» (*ibid.* 42. 13–14); τгенεα ет[и]нау накин аи «этот род останется неколебимым» (*ibid.* 42. 20–21).

¹¹⁷⁷ песперна пасф: (*АпИн* 13. 21 (*ННС* III. 1)), тспора папнок пасф (*ЕвЕз* 54. 10–11 (*ННС* III. 2)); тспора (<...> папнокпагенεα)» (*АпоАдам* 65. 8 (*ННС* V. 5)) и т. п. Подробно см.: Klijn, 1977, 81–117.

¹¹⁷⁸ А вот как передает содержание этой ереси самый ранний о ней источник Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 (218. 3 сл.): Два человека были созданы ангелами, Каин и Авель, и из-за них возникли у ангелов споры и разногласия; Авель был убит, и та сила, которая выше всех сил и которую называют Матерью (...virtutem, quae super omnes virtutes esset, quam matrem pronuntiant = ...τὴν ἄνω δύναμιν, ἣν Μητέρα φάσκουσι καὶ Θήλειαν: *Eriph.*, *Pan.* 39. 2. 3), узнав об этом, захотела создать Сифа вместо Авеля; так приходит в мир и рождается это семя (hoc semen; ср.: «в него поместила она свою силу, вбросив в него семя (σπέρμα) Высшей силы и искру (σπινθήρα), посланную сверху»: *Eriph.*, *ibid.* 39. 2. 4); (сифиане) говорят, что были нечестивые сношения между ангелами и людьми, и поэтому Мать и вызвала на землю потоп, чтобы избавить это семя от загрязнения (permixtio = ἐπιμιξία) и чтобы только это чистое семя (semen purum = καθαρόν τὸ σπέρμα) сохранилось неповрежденным; но те ангелы, которые создали Каина и Авеля, тайком от Матери привели на ковчег вместе с восемью душами (ср.: *1Петр* 3. 20) еще и семя Хама (semen Cham; ср. «Хама, который был их семени»: *Eriph.*, *ibid.* 39. 3. 2) с тем, чтобы семя зла не погибло, но вместе с остальными сохранилось после потопа и наполняло бы весь мир; о Христе говорят, что он и есть Сиф и Христос был вместо самого Сифа.

¹¹⁷⁹ Так, по свидетельству Епифания (следующего, вероятно, за Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 (218. 21–22)), *сифиане* учили, что «...от Сифа <...> пришел Христос, он же и Иисус, не через рождение, но чудесным образом явился он в мире <...> посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ τοῦ Σῆθ <...> ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχ' κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνῶς <...> ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39. 3. 5); ср. *ibid.* 39. 1. 3: ...καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαίουσιν; ср. свидетельство Ps.-Tert. 2 в пред. примеч.

¹¹⁸⁰ В своей реконструкции они исходят из того, что *сифиане* (предполагая этим названием то, что мы имеем дело с какой-то организованной общиной, осознавшей свою идентичность) создали стройную мифологическую систему (своего рода *канон*), а все, что от этой системы отстает, свидетельствует о той или иной стадии ее развития. Так, например, Тёрнер выделяет на этом основании в истории *сифианства* пять фаз, начиная с I в. до конца III в. (Barry et al., 2000, 143–144); эту конструкцию Лёр назвал «a bold and ingenious sketch» (Löhr, 2006, 1067). — Сторонники *сифианства* полностью оставляют без внимания тот факт, что в случае с каждым отдельным сочинением речь идет прежде всего об индивидуальном творчестве свободного от какой бы то ни было цензуры автора,

стоящую из Отца (Невидимого Духа), Матери (Барбело) и Сына (Самородного); развернутое апофатическое богословие, призванное подчеркнуть абсолютную непознаваемость Отца; четыре светила, созданные Сыном, а именно: Хармозил, Оройаил, Давейфе и Элелеф, злого архонта Иалдабаофа (выступающего иногда и под другими именами: Сакла, Самаил и т. д.), который пытается уничтожить «семя Сифа»¹¹⁸¹. Для этого набора мифологем, который варьирует от сочинения к сочинению, я предпочитаю термин *мифологический гностицизм*¹¹⁸².

Остальные тексты, в которых то тут, то там безо всякой системы, но с разной степенью насыщенности встречаются реалии из различных гностических учений, описанных ересиологами, едва ли могут быть строго классифицированы с точки зрения их религиозной принадлежности. Такие сочинения, как *Диал Спас*

не бывшего ни рафинированным богословом, ни профессиональным литератором, но имевшего в своем религиозном багаже определенный набор мифологем, которыми он распоряжался по своему усмотрению: часть их он мог включить в свое сочинение без изменения, другую часть просто отбросить, третью переосмыслить, чтобы подогнать к своему рассказу, а о четвертой он мог просто не знать. Именно это обстоятельство справедливо подчеркивал Виссе, выступая против того, чтобы считать мифологию, засвидетельствованную этими текстами, целостным учением самостоятельной религиозной общины сифиан: «The gnostic tractates in question must not be seen as the teaching of a sect or sects, but as the inspired creations of individuals who did not feel bound by the opinions of a religious community» (Wisse, 1981a, 575). — Ср. выше в примеч. 219, 220 цитаты из *Iren., Adv. haer.* I. 18. 1; I. 11. 1; I. 28. 1.

¹¹⁸¹ Пространный список мифологем, которые не ограничиваются перечисленными, см.: Schenke, 1981, 593–594; Turner в: Barry et al., 2000, 134–139, где автор говорит о 14 общих для этой разновидности гностицизма точках соприкосновения; см. также: Хосроев, 2014, 26–31 и ниже: примеч. 1219 сл.

¹¹⁸² Термина *сифианство*, пусть и удобного из-за своей краткости, я избегаю по той причине, что о существовании восходящих к Каину, Авелю и Сифу трех родов людей, из которых последний является «избранным и чистым» (*Eriph., Pan.* 39. 2. 6–7; цитату см. выше: примеч. 77), учили не только сифиане (*Σηθιανοί*), но и *валентиниане* (подробнее см. выше: примеч. 84, 85; справедливости ради заметим, что в валентинианских текстах из Наг Хаммади Сиф не появляется). — Учитывая, что присутствие Сифа в гностическом мифе, кажется, не является прерогативой *сифианства*, не забудем и то, что, с одной стороны, название *Σηθιανοί*, которое впервые появляется у авторов первой четверти III в. (*Hippol., Ref.* V. 19. 1; *Ps.-Tert.* 2), не было самоназванием тех, кто исповедовал такое учение, а было обозначением, которое для удобства своей полемики изобрели ересиологи, с другой же стороны, в не совпадающих между собой (если они не зависят друг от друга) свидетельствах церковных полемистов о сифианах мы не находим никакого упоминания ни об особой организации секты, ни об их литургической практике и т. п.; поэтому, не имея возможности очертить хронологические или иные границы *сифианства*, я вижу здесь скорее *фантом*, чем историческое явление (которым, бесспорно, является, например, *валентинианский* или *василидианский гностицизм* — обозначение, пусть даже и современное, но восходящее к надежно засвидетельствованным историческим персонажам), и вполне соглашусь со словами Вильямса: «Sethianism is <...> a convenient working designation for a tentatively defined network of mythological and theological relationships among certain sources, the nature of whose social historical connections is still uncertain» (Williams, 1996, 13; курсив мой. — *A. X.*); было, однако, неожиданно увидеть, что через несколько лет Вильямс сам написал статью под названием «Sethianism», в которой утверждал, что, хотя, скорее всего, никогда не существовало группы, которая называла себя «Sethians», тем не менее были отдельные личности («there were persons»), которые считали себя потомками Сифа и т. д. (Williams, 2005a, 33). Убедительные возражения против термина «сифианство» см.: Luttikhuisen, 2009. — Термин *мифологический гностицизм*, хотя и не столь краткий и, возможно, несколько расплывчатый, представляется мне, за неимением лучшего, более предпочтительным, а чтобы подчеркнуть всю зыбкость этого *фантома*, я бы назвал совокупность текстов, между которыми можно уловить целый ряд переключек, *анонимным мифологическим гностицизмом*; ср. также выше: примеч. 650 о термине Вильямса «biblical demiurgical tradition».

(ННС III. 5), *1АпокИак* (ННС V. 3)¹¹⁸³, *2АпокИак* (ННС V. 4), *АпокПавл* (ННС V. 2), *Постыжение* (ННС VI. 4), *ПослПетр* (ННС VIII. 2 и *CodTch* 1), *ЕвМар* (BG 1), кажется, безопаснее всего назвать *христианскими апокрифическими текстами с* (иногда многочисленными) *гностическими мотивами*¹¹⁸⁴; такие же, как *БлЕвг* (ННС III. 4 и V. 1)¹¹⁸⁵ и *ПремИХ* (ННС III. 4 и BG 3), можно определить как *гностические*; а такие, как, например, *ПрМир* (ННС II. 5)¹¹⁸⁶, *ПарСим* (ННС VII. 1) или *ПСоф* (*CodAsc*), в которых различные (и не только гностические) традиции настолько тесно переплелись, что выделить в них доминирующую уже не представляется возможным, следует, по всей видимости, рассматривать как *гностицизирующие* компиляции без какой бы то ни было дальнейшей спецификации¹¹⁸⁷.

¹¹⁸³ На том основании, что *1АпокИак* содержит некоторые валентинианские темы (например, «искупление»), а также «слово в слово литургическую формулу, которую Ириной (*Adv. haer.* I. 21. 5) приписывает валентинианам» (текст см. выше: примеч. 946), Томассен считает, что «traité comme tel à rattacher au valentinisme» (Thomassen, 1995, 248); это утверждал уже и Макрей (MacRae, 1970, 94–95).

¹¹⁸⁴ Ван дер Флит, рассматривая гностические тексты (*ННС, BG, CodBruc, CodAsc*) как часть христианской апокрифической литературы, подчеркнул, что при их исследовании едва ли правильно ограничиваться только выявлением их происхождения или принадлежности к той или иной гностической группе; по его словам, «the hunt for origins inevitably tends to obscure the meaning of the texts themselves as the expression of their own spiritual milieu...», и более широкий взгляд на текст как на часть окружающей его культуры (вне его конфессиональной принадлежности, поскольку он мог бытовать и за пределами, породившей его религиозной группы) также необходим (Vliet, 1999).

¹¹⁸⁵ Впрочем, даже на примере этого одного текста хорошо видно, насколько условно подобное деление: Тардые (Tardieu, 1978, 192) и Шолтен (Scholten, 1988a, 144) определяют его как «негностический», позднее Тардые утверждал, что «très vraisemblablement, l'auteur était un chrétien, mais un chrétien différent»: 1984, 65–66); Пуарье как «сифианский» (Poirier, 1986, 308), Трөггер как «нехристианский гностический» (Tröger, 1980, 21), Логан увидел в нем валентинианские мотивы (Logan, 1981); ван ден Брук был убежден, что автор «was a Jewish Gnostic who had some knowledge of Greek philosophy» (Broek, 1986, 191).

¹¹⁸⁶ Недавно Туомас Расимус (Rasimus, 2009, 41 сл.) показал, что такие тексты, как *ПрМир, ИнАрх, АнИн, БлЕвг* и *ПремИХ* содержат в себе характерные черты мифа, который Ириной описывал в *Adv. haer.* I. 30 — (эти анонимные у Ириной гностики (alii) у позднейших ересиологов получили обозначение офиты; ср. «офиане»: Orig., *Cels.* VI. 24–28; см. выше: примеч. 12, 226, 579, 610) — и который, будучи основан на гностическом толковании истории о «рае» из *Быт* 1–3 («a reversed paradise exegesis of Gen 1–3»: 55), содержит в себе следующие мотивы: вкушение плода с древа познания оценивается положительно; везде семь архонтов имеют такие имена, как Иалдабаоф, Иао, Саваоф и т. д. (см. выше: примеч. 228); такие персонажи, как София или Ева, представляют женский аспект подлинного Бога; такие же персонажи, как Человек или Адам, — его мужской аспект; эти четыре мотива, считает автор, могут быть использованы «as criteria for a typological model of the Ophite mythology», и, хотя все «typological features» одновременно ни в одном из текстов найти нельзя, они все равно формируют группу тесно связанных между собой документов, в которой эти «four Ophite features» встречаются по преимуществу (ibid., 54–55, 283–284); указанные тексты вместе с относимыми к *сифианству* автор предложил объединить собирательным понятием *классический гностицизм*: «...I use the term and category «Classic Gnostic» in an attempt to clarify and increase our understanding of the ancient religious-philosophical phenomenon that H.-M. Schenke defined and identified as Sethian Gnosticism» (ibid. 59); замечу, что автор никогда не пользуется термином «офитизм». — Очевидно, что это нейтральное обозначение не столь искусственно, как *сифианство*, но я все-таки остаюсь при термине *мифологический гностицизм* (см. выше: примеч. 1182), поскольку определение *классический* предполагает, что изначально был какой-то образец (или образцы) высочайшего качества, которому следовали в дальнейшем и его совершенствовали, но ведь мы даже не знаем, какое гностическое произведение брать нам за точку отсчета.

¹¹⁸⁷ В группу, которую Пуарье называет «des textes gnostiques ou gnosticisants, mais qu'on ne saurait rattacher à une «école» ou à un courant déterminé», он включил *АнИак* (ННС I. 2), *ЕвФом* (ННС II. 2),

Несколько текстов могут быть объединены, например, своей полемической направленностью¹¹⁸⁸ против церковного христианства. К ним принадлежат: *2СлСиф* (ННС VII. 2), *АпокПетр* (ННС VII. 3), *СвИст* (ННС IX. 3), *ТолкЗн* (ННС XI. 3) и *ЕвИуд* (*CodTch* 3)¹¹⁸⁹, но если первые два могут быть сближены с *василидианством*¹¹⁹⁰, то *ТолкЗн*, как было уже отмечено, принадлежит *валентинианству*, *ЕвИуд* — *мифологическому* («сифианскому») *гностицизму*, а *СвИст*, как полемизирующее против всех и вся¹¹⁹¹, вообще не укладывается в рамки, заданной ересиологами классификации¹¹⁹².

ФомАтл (ННС II. 7), *ДиалСпас* (ННС III. 5), *АпокПавл* (ННС V. 2), *1 и 2АпокИак* (ННС V. 3 и 4), *Гром* (ННС), *ПУч* (ННС VI. 3), *Помышление* (ННС VI. 4), *АпокПетр* (ННС VII. 3), *ПослПетр* (ННС VIII. 2) и *ЕвМар* (BG 1): Poirier, 1986, 309. — Вильямс, отметив, что такие сочинения, как *АпИак*, *ЕвФом*, *ТолкДуш*, *Евг* и некоторые другие, в различных классификациях попадают в разные группы, потому что понятия «gnostic» и «nongnostic» сами по себе довольно размыты, приводит наглядную схему этих расхождений на материале пяти авторов (Тардье, Маз, Пуарье, Трёгер, Шолтен): Williams, 1996, 50–52.

¹¹⁸⁸ Полемической литературе гностиков посвящена солидная работа: Koschorke, 1978 (в основном на материале *АпокПетр* и *СвИст*); см. также: Pearson, 1975; Rainchaud, 1981; Хосроев, 1991, 53–55. — Вспомним, что, например, *БлЕвг* и, соответственно, *ПремИХ* также полемически заострены, но их полемика направлена на современную им греческую философию; см. выше: примеч. 36 сл.; об антифилософской полемике валентинианского автора *ТрехТр* (ННС I. 5) см.: приложение 3 к главе 1.

¹¹⁸⁹ В эту группу, вероятно, следует поместить самое, можно сказать, «темное» сочинение среди текстов из Наг Хаммади, которое не поддается никакой классификации на основе свидетельств ересиологов и понять которое можно, кажется, только с помощью психоанализа (Fischer, 1975, 264), а именно *ПарСим* (ННС VII. 1); здесь христианские мотивы настолько глубоко скрыты (возможно, не в последнюю очередь из-за того, чтобы сделать текст непонятным для оппонентов, не знакомых с таким образным языком), что распознаются они только из контекста; единственное имя, не вызывающее затруднений, это содомиты, которые неожиданно оказываются праведниками, и именно им, на которых будет послан потоп, чтобы забрать у них свет и веру (πίστις) (25. 11–15), должен возвестить Сим свое «универсальное (καθολική) учение» (29. 12–14); в этот необычный рассказ, где «вода» всегда оценивается отрицательно, вторгается полемика с теми, кто практикует «крещение» в воде, и к ним относится и Иоанн Креститель («ибо в то время появится другой демон на реке (scil. Иордан), чтобы крестить (βαπτίζω) нечистым крещением (βάπτισμα): 30. 21–27), и принадлежащие Церкви христиане; также и докетическое представление о Христе настолько завуалировано, что распознать, что за демоном по имени σοδάσ (ср. не менее загадочного ангела ὁσδάσ в *Зостр* б. 16 или δημιουργός Ἠσαῦδαίος; Hippol., *Ref.* V. 7. 31) скрывается земной Иисус, в которого облачается небесный Христос, крайне трудно; также и женская фигура с загадочным именем Ребуил (40. 13 сл.), ех abruptly появляющаяся в тексте, вероятно, означает господствующую Церковь, практикующую крещение в воде (подробнее см.: Roberge, 1992, 384–387; id., 2010, 69–70); также не «знание», а «вера», к которой не раз возвращается автор, является тем путем, которым достигается спасение.

¹¹⁹⁰ По причине одинакового понимания событий, связанных с распятием Иисуса; подробно см. выше: примеч. 121. Виссе, не упоминая в своей классификации *АпокПетр*, предлагает видеть во *2СлСиф* василидианское сочинение (Wisse, 1971, 209).

¹¹⁹¹ Цитаты из *СвИст* см. выше: примеч. 152, 226, 254, 297, 299. — Жан-Пьер Маз, вслед за Тардье и Пуарье (см. выше: примеч. 1168), отстаивает валентинианскую природу этого сочинения (Mahé, 1995, 240: «...l'influence décisive du valentinianisme sur TemVer»; ср., однако, возражение: Thomassen, 1995, 245).

¹¹⁹² Правда, объединение по признаку «полемичности» само по себе ничего не говорит о религиозной принадлежности сочинения; можно рассматривать сочинения и по другим тематическим признакам, как, например, Джон Тёрнер, который, ограничиваясь только *сифианскими* текстами, в разделе «*Treatises Employing the Ascent Pattern*» объединил одну группу *Зостр*, *Аллог*, *СтелСиф*, *Марс* (Turner, 2001, 108 сл.; ср.: Broek, 2006а, 427 с добавлением *Тракт* (*CodBruc* 2) и *КнИеу* (*CodBruc* 1)), а в разделе «*Treatises Employing the Descent Pattern*» помещает *АпИн*, *Прот*, *Мелх*, *АпокАдам*, *ЕвЕг*, *ИнАрх*, *Нория* (ibid., 93 сл.).

Почти два десятка сочинений несут в названии имена апостолов или учеников:

одно надписано именем Иоанна (в четырех списках: *АпИо* (*BG* 2; *ННС* II. 1, III. 1 и IV. 1));

одно именем Филиппа: *ЕвФил* (*ННС* II. 3);

одно несет имя Иуды: *ЕвИуд* (*CodTch* 3);

два приписаны Фоме: *ЕвФом* (*ННС* II. 2); *Фом Атл* (*ННС* II. 7);

два Павлу: *МолПавл* (*ННС* I. 1); *АпокПавл* (*ННС* V. 2);

три Иакову: *АпИак* (*ННС* I. 2); *1АпокИак* (в двух списках: *ННС* V. 3 и *CodTch* 2); *2АпокИак* (*ННС* V. 4);

четыре Петру: *АпокПетр* (*ННС* VII. 3); *ПослПетр* (в двух списках: *ННС* VIII. 2 и *CodTch* 1); *ДеянПетр12* (*ННС* VI. 1); *ДеянПетр* (*BG* 4);

одно Марии Магдалине: *ЕвМар* (*BG* 1).

Несколько сочинений имеют в названии имена ветхозаветных персонажей:

одно приписано Адаму: *АпокАдам* (*ННС* V. 5);

одно Симу: *ПарСим* (*ННС* VII. 1);

одно Мелхиседеку: *Мелх* (*ННС* IX. 1);

одно (жене/сестре Сифа) Нории: *Нор* (*ННС* IX. 2);

два Сифу: *2СлСиф* (*ННС* VII. 2); *СтелСиф* (*ННС* VII. 5).

Но новозаветное «авторство» никак не способствует установлению религиозной принадлежности сочинения, ведь, как мы видели, надписанные именами апостолов тексты могли принадлежать самым разным направлениям мысли: Иоанн и Иуда — мифологический гностицизм, Павел (*МолПавл* (*ННС* I. 1)) и Филипп — валентинианство, Фома — энкратическое христианство, Иаков, Петр, Павел (*АпокПавл* (*ННС* V. 2)) и Мария — размытое гностическое христианство. То же можно сказать и о ветхозаветном «авторстве» (правда, здесь большее единообразие): Адам, Сиф (*СтелСиф* (*ННС* VII. 5)), Нория, Мелхиседек — мифологический гностицизм, но за его пределами остаются два других сочинения, приписанные Сифу (*2СлСиф* (*ННС* VII. 2)) и Симу¹¹⁹³.

Не раз делались попытки выделить из числа этих сочинений те, которые изначально не имели с христианством ничего общего (т. е. возникли или в дохристианскую эпоху, или, хотя и в христианскую, но за пределами христианской традиции) и лишь в ходе своего бытования были в той или иной мере

¹¹⁹³ Как отбирались сочинения в тот или иной кодекс, мы можем лишь предполагать. Иногда выбор сочинения, очевидно, обуславливался просто наличием свободного места в рукописи, в иных случаях был явно тематическим: так, например, почти все сочинения в кодексе I (четыре из пяти) валентинианские; в кодексе V четыре из пяти сочинений — апокалипсисы, хотя и разной религиозной направленности; в кодексе VI нет, можно сказать, ни одного собственно гностического сочинения; но по какому принципу были отобраны пять сочинений для кодекса VII, сказать трудно: лишь два из них, *2СлСиф* и *АпокПетр*, стоящие рядом, имеют между собой религиозное родство, остальные три принадлежат совершенно различным направлениям (от почти ортодоксального *ПСул* до *СтелСиф*, представляющего мифологический гностицизм); непонятен и выбор материала для кодекса II, но мы ведь не знаем, а понимали ли те, кто собирал эти кодексы, что имеют дело с несовместимыми учениями, или для них все, что они переписывали, было интересным просто как благочестивое и, разумеется, эсotericское чтение. — Майкл Вильямс (Williams, 1995) увидел некие закономерности в размещении материала в каждом кодексе, но эти закономерности представляются мне слишком надуманными, хотя с одним из утверждений автора я вполне согласен: «the arrangements (scil. материала) suggest that the scribes viewed these tractates as being much less heterogeneous than do modern scholars» (39).

христианизированы. К ним относили и *АнИн*, и *АпокАдам*, и *Евг*, и *ПарСим*, и *Прот*, не говоря уже о таких платонизирующих трактатах как *СтелСиф*, *Зостр*, *Аллог*, *Марс*¹¹⁹⁴. Отказывая этим сочинениям в какой бы то ни было первоначальной причастности к *христианству*, исследователи исходят из убеждения, что «сифианство» (как часть *гностицизма*, или *гносиса*, как называют это явление некоторые), продуктом которого эти тексты являются, возникло *вне христианства* и даже, возможно, *до его зарождения*¹¹⁹⁵, считая тем самым *христианство* и *гностицизм* явлениями, которые возникали параллельно друг с другом¹¹⁹⁶. Но ведь сочинения из Наг Хаммади, в которых мы не

¹¹⁹⁴ Ср. классификацию Тардые (выше: примеч. 1168, 1171), где, например, *АнИн* попал в группу сочинений «sans référence chrétienne»; позднее Тардые уже не повторял это утверждение (Tardieu, 1984). — Мартин Краузе, стоящий у истоков издания текстов из Наг Хаммади, выделял целую группу сочинений «ursprünglich nichtchristlich-agnostische, aber später christlich überarbeitete Schriften» и к ним относил *АнИн*, *ИнАрх* и даже *ФомАтл* и *ДеянПетр12* (Krause, 1975, 82–83); в другой статье он утверждал: «Although at present we are not yet in a position to prove it, we must assume that the Christianisation of Gnosis, that is the adoption of Christian material, took place over a fairly long period of time» (id., 1983, 189; курсив мой. — А. Х.). Ср. также определения, данные Тёрнером: «the distinctly Christianised Apocryphon of John», «the likewise distinctly Christianised Gospel of Egyptians», «The Thought of Norea, a distinctly non-Christian hymn» и т. д. (Turner, 1995, 173–174; курсив мой. — А. Х.). — Однако для столь уверенного утверждения о том, что то или иное сочинение подверглось христианизации, нужно располагать не только его «христианизированной» версией, но и той, на основе которой эта «христианизация» делалась, т. е. нехристианской, но вот именно последней у нас и нет; исключением является «дохристианский», «нехристианский» или «маргинально христианский» *БлЕвг*, который, согласно общему теперь мнению, был «христианизирован» в *ПремИХ*, — и только на основе этого единственного примера (впрочем, вопрос о взаимоотношении этих двух текстов нельзя, на мой взгляд, считать решенным; см. выше: примеч. 434) возводится (ре)конструкция христианизации нехристианских текстов.

¹¹⁹⁵ Шенке, рассматривая группу сифианских (по его обозначению) сочинений, был уверен в их «не- или даже дохристианском происхождении» (см. выше: примеч. 607) на том основании, что большинство сочинений этой группы не содержит христианских элементов (*СтелСиф*, *Аллог*, *Марс*, *Нор*), в других же встречаются лишь скудные христианские мотивы (*Зостр*, *АпокАдам*), и только несколько текстов (only a few) близко подходят к тому, что называют *христианским гносисом* (Christian Gnosis); он уверен в том, что не христианское по самой своей природе сифианство позднее подверглось христианизации (secondary Christianisation) и т. п.; даже «the most “Christian” of all Sethian writings, the Apocryphon of John», было изначально нехристианским (Schenke, 1981, 607 сл.; ср. пред. примеч.); подобное высказывает и Виссе: «... the Nag Hammadi collection has proven beyond doubt that there were forms of Gnosticism which, if not pre-Christian, were certainly non-Christian», и к таким нехристианским сочинениям он относит *Гром*, *СтелСиф*, *Зостр*, *Марс*, *Аллог*; целый ряд сочинений, продолжает он, содержит «few or only doubtfully Christian elements» (*ЕвЕг*, *БлЕвг*, *АпокАдам*, *ПарСим*, *Нор*), и, таким образом, их также следует отнести «basically to non-Christian Gnosis»; в других текстах (*АнИн*, *ИнАрх*, *Прот*) «Christian elements are more prominent but clearly secondary in nature» (Wisse, 1981, 101; курсив мой. — А. Х.); по убеждению Тёрнера, сифиане были «a non-Christian baptismal sect of the first centuries B.C.E. and C.E.» (Turner, 1986, 56), и эта секта была «the earliest form of Gnosticism» и религиозным соперником («religious competitor») раннего христианства (Turner, 2007, 899).

¹¹⁹⁶ Так, например, Уго Бьянки говорит о том, что «вопрос соотношения между христианством и гностицизмом, является достаточно деликатным (“est assez délicate”)» и что «речь идет о двух религиозных течениях (“deux courants religieux”), которые на протяжении времени жили по соседству, а иногда даже в одной и той же социальной среде...» (Bianchi, 1967, 728–729). — Гностицизм, по словам Пирсона, возникнув в кругу еврейских интеллектуалов (Jewish intellectuals), разуверившихся в традиционных ценностях и переживших глубокое чувство «краха истории» (“the failure of history”; ср. выше в примеч. 666 точку зрения Роберта Гранта), — был «революционно настроен по отношению к иудаизму и иудейским традициям»; когда гностицизм находился еще на ранней стадии развития, распространение христианства (“the expansion of Christianity”) привело к тому, что «христианские

находим очевидных следов христианских представлений, совсем не обязательно выходили из-под пера не-(до-)христианских авторов: эти авторы могли вполне сознательно избегать (и, очевидно, избегали) использования христианских реалий при обращении к тем читателям, которые, по их мнению, были еще не готовы эти реалии воспринять (или были готовы враждебно на них ответить); так, видимо, обстояло дело с теми сочинениями, которые были в ходу у гностиков в школе Плотина¹¹⁹⁷ и в которых все христианское по этой причине было глубоко спрятано¹¹⁹⁸.

теологумены» проникли в гностицизм, а «гностицистические теологумены» проникли в христианство (Pearson, 1990d, 133–134). — Тёрнер в статье «Sethian Gnosticism. A Revised Literary History» предлагает такую (пересмотренную, по его словам, после статьи: Rasimus, 2005) многоступенчатую модель: сифианство возникло из двух групп инакомыслящих иудеев («heterodox Jewish thinkers») начала I в. н. э. — «барбеллиотов» и «до-сифианских иудейских ревизионистов *Быт* 2–9: «офитов»?») (это те, кого Тёрнер раньше называл Sethites); пиком их переосмысления начальных глав книги «Бытия» явилась «a radical differentiation between the highest God and an inferior world-Creator»; в первой половине II в. барбеллиоты слились с какими-то христианскими группами, которые тоже практиковали крещение («racioners of baptism»), отождествив при этом предсуществующего Христа христиан с Самородным Дитятей («the Autogenes Child») верховных Отца и Матери их мифологии; к середине II в. «у этих «ревизионистов возник особый интерес к фигуре Сифа» («... a peculiar interest in the figure of Seth») как прообразу всех тех, в котором божественный образ был восстановлен после его утраты у Каина и Авеля; эта группа стала называть себя «семенем Сифа» или т. п. (о самоназваниях гностиков см. выше: примеч. 585 сл.), и эту группу Тёрнер теперь называет «сифить»; гностический сифианизм, представленный рукописями из Наг Хаммади, возник из слияния уже христианизированных барбеллиотов с христианизированными «ревизионистами» (возможно, «в последней четверти II в.»), в результате которого «возникли специфически сифианские гностические доктрины» (например, «Seth becomes regarded as the divine saviour of his pneumatic seed, the Gnostics» и т. д.); враждебное отношение ересиологов к противостоящим Церкви религиозным движениям вылилось в то, что сифиане стали развивать свои новые «христологии» (часто в полемическом ключе), и именно на этой стадии были добавлены «христианские» пассажи к *Прот* (NHC XIII. 1) и, возможно, к *АпокАдам* (NHC V. 5), тогда же были составлены пространная версия *Анин*, *ЕвЕг* и, возможно, *Нор*; новая и, вероятно, последняя («possibly final») фаза — это фаза тесного взаимодействия сифианства с платонизмом, которая началась в начале III в. и породила такие трактаты, как *СтелСиф*, *Зостр*, *Аллог* и *Марс*; в конце того же века сифианство было отторгнуто от ортодоксального платонизма («from orthodox Platonism») как следствие многочисленных опровержений гностиков в школе Плотина и т. п.; к середине IV в. сифианство уже расколото на различные группы: архонтики, аудиане, борбориты, фибиониты и т. д. (Turner, 2007). — На это могу лишь заметить, что я никогда не взялся бы строить такую дерзкую (хотя, может быть, и весьма гладкую) модель, своего рода Вавилонскую башню, из всего лишь нескольких, причем разного качества кирпичей, которыми мы располагаем, — и здесь главная опасность заключается в том, что сегодняшняя гипотетическая реконструкция, если не будет оставлена в пользу более фундаментальной точки зрения, со временем может превратиться в одно из общих мест (или просто в догму) у тех, кто в будущем станет заниматься раннехристианской историей.

¹¹⁹⁷ Хотя то, что сами эти гностики были христианами, не было в школе Плотина ни для кого секретом; см. выше в примеч. 558 сл. свидетельство Порфирия (*Vit. Plot.* 16).

¹¹⁹⁸ Так, например, Луиза Абрамовски, отвечая на *opinio communis* исследователей о том, что трактат *Зостр* (NHC VIII. 1) был «документом не-(до-)христианского гностицизма», потому что в нем налицо «the complete absence of Christian references», подчеркнула именно это обстоятельство: «Plotin tadelte die Gnostiker als Neuerer; wenn sie ihre Meinungen als alt erweisen wollten, war es nicht geraten, mit Namen und Figuren zu arbeiten, die auf den ersten Blick als christlich erkennbar waren» (Abramowski, 1983, 1); гностики, продолжает она, не хотели выдавать себя через библейские имена, но им все равно «не удалось устранить из текста все христианские следы» («denn es ist den Verfassern nicht völlig gelungen, alle christliche Spuren zu beseitigen»), и, распознав в тексте многочисленные отзвуки новозаветных сочинений (*Ин*, послания Павла), подчеркивает: «Kenntniss des Neuen Testaments läßt sich hier mit Händen greifen», поэтому нельзя считать *Зостр* подлинно нехристианским гностическим

ОБ ОДНОЙ МИФОЛОГЕМЕ ГНОСТИКОВ (СОФИЯ/АХАМОФ/ПРУНИК — «НЕДОСТАТОЧНОСТЬ» — АРХОНТ/ДЕМИУРГ)

Представления *гностиков* о высшем Боге и противостоящем ему Демиурге, о природе Христа, об особом знании, которое доступно только избранным, о характере воскресения и т. п. были вплетены в сложный космогонический, антропогонический и антропологический миф. Содержание этого мифа мы узнаём, с одной стороны, из его пересказа церковными ересиологами¹¹⁹⁹, с другой стороны, из многочисленных свидетельств (правда, как правило, без подробного изложения самого мифа¹²⁰⁰) в подлинных гностических сочинениях. При изложении мифа точкой отсчета (или, скажем, парадигмой) нам будет служить рассказ Иринея об учении Птолема и его последователей, в котором

продуктом, но только сочинением, которое хочет казаться нехристианским («...sondern nur als eins, das nichtchristlich scheinen will»); при этом Абрамовски замечает: автор *Зостр* все же настолько преуспел в своем замысле скрыть все христианское, что современные исследователи признали его сочинение нехристианским (ibid., 2); по поводу подобных высказываний о трактате *Аллог* (Turner, 1980; тогда Тёрнер называл эту группу текстов «барбелоитскими»: Barbeloite treatises) она замечает, что, скорее всего, гностики представили соученикам по школе Плотина трактат, переработанный «in der Sprache des platonischen Kreises <...> um ihre Auffassungen zugänglicher zu machen» (ibid., 1983, 4, примеч. 20); об этих трактатах см. выше: примеч. 564, 565. — Не желая разглядеть в *Зостр* и ему подобных сочинениях какие бы то ни было следы христианства (исходя из нехристианского происхождения гностицизма; см. выше: примеч. 667 сл.), исследователи повторяют, очевидно, ту же ошибку, которую в свое время допустил Иероним, пытаясь объяснить природу «Изречений Секста» (переведенных Руфином на латинский) и не признавая в них принадлежности христианству: «человек без Христа и язычник», говорит он об авторе, «в сочинении которого нет упоминания ни о пророках, ни о патриархах, ни об апостолах, ни о Христе» (in ipso volumine nulla prophetarum, nulla patriarcharum, nulla apostolorum, nulla Christi fit mentio: *Ep.* 133. 3); об этом сочинении, в котором автор обращался к языческой аудитории и сознательно избегал чуждых ей имен и представлений, см. подробно: Chadwick, 1959; Хосроев, 1991, 121–123.

¹¹⁹⁹ Самое раннее из дошедших до нас достаточно полное описание двух разновидностей этого мифа дает Иринея (*валентиниане*, а точнее: последователи Птолема: *Adv. haer.* I. 1. 1 сл.; см. выше: примеч. 188; *мифологический гностицизм*: ibid. I. 29–30; о термине см. выше: примеч. 1182); от рассказа Иринея во многом зависят позднейшие полемисты (Тертуллиан, Ипполит, Псевдо-Тертуллиан, Епифаний).

¹²⁰⁰ Это обстоятельство позволяет думать, что читателям этих сочинений суть мифа была уже известна, и *гностическому* автору достаточно было лишь упомянуть ту или иную реалию, чтобы у его читателя перед глазами возникла полная картина. — В собрании из Наг Хаммади есть лишь два сочинения, в которых с достаточной полнотой излагается мифологическо-богословская система гностиков: это *АпИн* (*ННС* II. 1; III. 1; IV. 1), вышедший из-под пера *анонимных* гностиков и представляющий *мифологический гностицизм*, и *ТрехГр* (*ННС* I. 5), принадлежащий перу *анонимного* валентинианина, в котором валентинианский миф, засвидетельствованный ересиологами, предстает перед нами существенно видоизмененным. Еще одно сочинение, а именно *ВалУч* (*ННС* XI. 2), которое, по справедливому замечанию издателей, могло служить своего рода «catechism for initiates “into gnosis”» (Pagels в: Hedrick, 1990, 91), и это хорошо видно из сохранившихся частей текста, дошло до нас в столь плачевном состоянии, что реконструкция текста издателем, заполняющими лакуны в несколько строк на основе нескольких сохранившихся букв (хотя и с привлечением параллельных свидетельств ересиологов), вызывает большое сомнение.

одна из разновидностей *валентинианства* предстает перед нами в виде сложной богословско-космологической системы. Почти тот же набор мифологем (хотя и с другими именами и терминами), который позволяет нам говорить о *гностицизме* как об особом со своим неповторимым лицом явлении внутри христианства, мы встретим и в *мифологическом гностицизме*¹²⁰¹.

Согласно учению Птолемея, «в невидимых и не поддающихся наименованию высотах пребывал некий предсуществующий совершенный Эон; называют же его и Праначалом, и Праотцом, и Глубиной¹²⁰². Этот Бог, невместимый и невидимый, вечный и не имеющий рождения, пребывает в бесконечных веках в покое и тишине¹²⁰³; с ним сопребывает и Мысль, которую называют и Благодатью, и Молчанием»¹²⁰⁴. Эта первая пара производит¹²⁰⁵ вторую пару, а именно: Ум, который «подобен и равен тому, кто его произвел», и который «называют Единородным, Отцом и Началом всего», и Истину, и эти четыре эона составляют первую Тетраду. Ум и Истина производят Слово и Жизнь, а те — Человека и Церковь¹²⁰⁶, завершив тем самым «первородную Огдоаду»,

¹²⁰¹ При этом я убежден (вопреки свидетельству Иринейя; см. выше: примеч. 569, 573) в том, что первичным был *философизирующий* (авторский) гностицизм (например, Валентина и Василида, хотя недостаток источников не позволяет надежно восстановить первоначальное учение ни того, ни другого), который описывал всю сложность занебесного мира в понятиях, почерпнутых из (платоническо-стоической) философии, почти не прибегая при этом к мифологическим персонажам, и именно этот гностицизм дал импульс развитию *мифологического гностицизма*, все более удалявшемуся по мере своего распространения и охвата аудитории, едва ли знакомой с философской традицией, от философизирования: этот процесс мы можем наблюдать уже у *мифологизирующих* последователей Валентина, а затем (или параллельно) и далеко за пределами валентинианства; ср. также выше: примеч. 309. — Разумеется, за неизменением данных мы не можем установить, пользовались ли уже эти мифологизирующие валентиниане сочинениями, вроде *АпИИ* (см. выше: примеч. 572, 1068), или, наоборот, автор(ы) *АпИИ* черпал(и) из каких-то нам не известных сочинений эпигонов Валентина. Все реконструкции зависимости одних от других будут чисто умозрительными.

¹²⁰² О том, что у последователей Валентина не было никакого согласия в учении о Плероме и т. п., см. выше: примеч. 299, 323 и ниже: примеч. 1207.

¹²⁰³ Цитату см. выше: примеч. 323. — О природе этого Бога в богословии гностиков разных толков см.: приложение 1 к главе 1.

¹²⁰⁴ συνυπαρχειν δὲ αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι (*Adv. haer.* I. 1. 1 = *Ephr.*, *Pan.* 31. 10. 5); см. выше: примеч. 323 о «неизреченной Диаде» в учении самого Валентина; примеч. 379 о Диаде у Феодота. — Ср.: «из ни мужского, ни женского Отца всего возникает Мать всего, которую (Гераклеон) называет Молчанием и Истиной» (τὴν ἄνω τῶν ὄλων Πατέρα <...> μήτε ἄρρεν, μήτε θῆλυ. ἐξ αὐτοῦ δὲ εἶναι τὴν ὄλων Μητέρα, ἣν καὶ Σιγὴν ὀνομάζει καὶ Ἀλήθειαν: *Pan.* 36. 2. 2); см. ниже: примеч. 1214 об Ахамоф как «второй Матери».

¹²⁰⁵ Для этого действия Иринейя всегда употребляет глагол *προβάλλω* (= *emitto* в лат. переводе); см. описание этого действия в валентинианском *ТрехТр* 73. 17 сл. (*NHC* I. 5): «Эманация (προβολή) всех (эонов), которые происходят от Сущего (πετιροορ = ὁ ὄν), произошла не как (κατά) некое отрезание одного от другого, не как (ὡς) некое выбрасывание из того, кто их порождает, но их рождение происходит подобно излианию (πιωρῶ = ἐκχέω), которое Отец изливает на тех, кого он любит»; ср. *Римл* 5. 5: «...любовь Бога излилась» (...ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται); ср. также выше: примеч. 223, 932.

¹²⁰⁶ Νοῦν, ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι <...> Μονογενῆ καλοῦσι καὶ Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων συμπροβεβῆσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθειαν <...> πρῶτην Τετρακτύον <...> Λόγον καὶ Ζωὴν <...> Ἀνθρώπων καὶ Ἐκκλησίας (*Adv. haer.* I. 1. 1 = *Pan.* 31. 9. 1). — Иную мифологему, в которой рассказ о составе Плеромы сведен к минимуму, находим в *ТрехТр* (*NHC* I. 5), где речь идет о том, что рядом с Отцом, выступающим здесь без своей женской пары (см. выше: примеч. 1204), существует Сын, «до которого и после которого не было другого сына, поэтому он — Первородный и Единственный Сын (= Νοῦς у последователей Птолемея), <...> но не только (οὐ μόνον) Сын существует изначально, но (ἀλλά) и Церковь (ἐκκλησία)» (57. 18 сл.). Разумеется, эта «Церковь, существующая в эонах и про-

которая является «корнем и основой всего», «каждый же из них — андрогин»¹²⁰⁷. Помимо этого Слово и Жизнь произвели десять других эонов, а Человек и Церковь еще двенадцать эонов, включая последнюю пару Вожденный и София (Премудрость)¹²⁰⁸. Все они составляют «невидимую и духовную Плерому»¹²⁰⁹.

Праотца познает лишь Единородный, т. е. Ум, для всех же остальных эонов он остается невидимым и непостижимым. Последний из тридцати составляющих Плерому эонов, а именно произведенная Человеком и Церковью София, побужденная страстью узнать Отца и постичь его величие, замыслила невозможное¹²¹⁰ и, действуя в отличие от прочих эонов без своего супруга, Вожде-

славляющая Отца» (ibid. 97. 7–9), является прообразом истинной Церкви гностиков (см. выше: примеч. 265 сл.), а не Церкви церковных христиан.

¹²⁰⁷... ἀρχέγονον Ὁδοῦδα, ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων <...> εἶναι δὲ αὐτῶν ἕκαστον ἀρρενόθηλον (Adv. haer. I. 1. 1 = Pan. 31. 10. 9–10). — Ириней говорит о «некоторых, считающих себя более умными» (qui autem prudentiores putantur illogum) анонимных последователей Птолемея, а Епифаний, сохранивший греческий текст Иринея, отождествляет их с последователями некоего Колорваса (см. выше: примеч. 617), который заимствовал из учения Марка и Птолемея; эти колорвасиане учили, что «первая Огдоада была произведена не постепенно (οὐ καθ' ὑπόβασιν) исхождением одного эона из другого, но разом (ὁμοῦ καὶ εἰς ἀπαξ) все шесть эонов возникли исхождением от Праотца и Мысли (τῶν ἐξ αἰώνων προβολῆν ὑπὸ τοῦ Προπάτορος καὶ τῆς Ἐννοίας; Adv. haer. I. 12. 3 = Pan. 35. 1. 3); ср. учение валентинианина Секунда о том, что «первая Огдоада состоит из Тетрады правой (τετράδα δεξιάν) и Тетрады левой (τετράδα ἀριστεράν); одну называют Светом (φῶς), другую Тьмой (σκότος)» (Adv. haer. I. 12. 2 = Pan. 32. 1. 4–6); о «правом» и «левом» см. выше: примеч. 89, 97 и ниже: примеч. 1220.

¹²⁰⁸В числе этих двенадцати, ближе к концу перечня, появляются такие пары, как «Защитник и Вера, Отцовский и Надежда, Материнский и Любовь, Вожденный и София» (Παρακλήτος καὶ Πίστις, Πατρικός καὶ Ἐλπίς, Μητρικός καὶ Ἀγάπη <...>, Θελητός καὶ Σοφία; Adv. haer. I. 1. 2 = Pan. 31. 10. 12). — Женские составляющие этих пар (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) находим в том же порядке уже у Павла (1 Кор. 13. 13); ср. также получившую широкое распространение легенду об этих ипостазированных добродетелях и об их матери Софии. — О возможном происхождении гностического мифа о Софии см.: Stead, 1969; MacRae, 1970.

¹²⁰⁹τὸ ἄορατον καὶ πνευματικόν <...> Πλήρωμα (Adv. haer. I. 1. 3 = Pan. 31. 10. 13). — В сильно разрушенном тексте *ВанУч* (NHC XI. 2) находим обрывок сходного рассказа, в котором речь идет о том, что Бог, хотя и является Монадой, пребывает в паре с Молчанием, а также упоминаются десять эонов (δεκα), произведенных Словом и Жизнью (πλογος καὶ ζωὴ), и двенадцать эонов (δωδεκα) от Человека и Церкви (πρῶτος καὶ ἐκκλῆσια: 30. 29–35). Автор *ТрехТр* (NHC I. 5) так пишет о природе эонов: «Были они вечно в мысли Отца, ибо Отец существует для них наподобие мысли (νεεγε = ἔννοια)» (60. 1–4), где «мысль» выступает не как самостоятельная ипостась (ср. выше: пара «Отец и Мысль»), а лишь как одна из потенциалов Бога; «они были в мысли Отца, т. е. в скрытой Глубине (βάθος), <...> они существовали наподобие семени (σπέρμα), что-то вроде зародыша» (60. 29–35); ср. другие варианты мифа у последователей Валентина, приведенные Иринеем (ibid. I. 11. 1–3, 5).

¹²¹⁰τὸν μὲν οὖν Προπάτορα αὐτῶν γινώσκεισθαι μόνῃ λέγουσι (последователи Птолемея) τῷ ἐξ αὐτοῦ γεγονότι Μονογενεῖ, τούτεστιν τῷ Νῶ <...> τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν ἄορατον καὶ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν <...> νεώτατος <...> αἰών, τούτεστιν ἡ Σοφία, τὸ δὲ πάθος εἶναι ζήτησιν τοῦ Πατρὸς ἢ θελε γάρ <...> τὸ μέγεθος αὐτοῦ καταλαβεῖν. ἔπειτα μὴ δυναθέντα διὰ τὸ ἀδυνάτω ἐπιβαλεῖν πράγματι (Iren., Adv. haer. I. 2. 1–2 = Eriph., Pan. 31. 11. 1, 4–5); Секунд (см. выше: примеч. 1207) учил, что сила, которая отступила и оказалась в недостатке (τῆν δὲ ἀποστάσαν τε καὶ ὑστερήσανσαν δύναμιν; scil. Ахамоф; см. ниже: примеч. 1213 сл.), принадлежит не к тридцати зонам, но произошла от их плодов» (Adv. haer. I. 12. 2 = Pan. 32. 1. 6). — В *ТрехТр* 75. 17 сл. (NHC I. 5) вместо Софии выступает эон Логос, также терпящий неудачу: «Случилось одному из эонов попытаться постичь то, о чем нельзя и помыслить (-νοεῶ), и восславить это (немыслимое) и особенно невыразимость Отца; это Логос (λόγος)...»; будучи наделен «свободой воли» (αὐτεξούσιος), Логос имел доброе намерение (προαίρεσις) и, приступив к задуманному, «воздал славу Отцу», но за этим последовали несовершенные дела, потому что он действовал самовольно.

ленного, потерпела неудачу¹²¹¹, натолкнувшись на (верхний) Предел, который ограничивает непостижимого Отца от прочих эонов¹²¹². Сама София осталась в Плероме, но ее «бесформенное» Помышление вместе со страстью оказалось вне Плеромы¹²¹³; это Помышление высшей Софии, порожденное ею без участия мужского начала, называют Ахамоф¹²¹⁴. После того, как она оказалась вне

¹²¹¹ ἄνευ τῆς ἐπιπλοκῆς τοῦ <συ>ζύγου τοῦ Θελετοῦ (*Adv. haer.* I. 2. 2 = *Pan.* 31. 11. 4). Ср. Clem., *Exc. Theod.* 32. 1, где сами валентиниане так объясняют причину этой неудачи: «...в Плероме, хотя в ней и существует единство, каждый из эонов имеет (еще и) свою собственную плерому, (свою) пару; таким образом, все, что происходит от пары, говорят они (scil. валентиниане), является плеромами (т. е. полнотой, к которой ничего нельзя добавить. — *A. X.*), все же, что происходит от одного, — это лишь образы» (ἐν Πληρώματι οὖν, ἐνόητης οὐσης, ἕκαστος τῶν Αἰώνων ἴδιον ἔχει πλήρωμα, τὴν συζουγίαν. ὅσα οὖν ἐκ συζουγίας, φασί, προέρχεται, πληρώματα ἔστιν, ὅσα δὲ ἀπὸ ἐνός, εἰκόνας); то же высказывание см.: Clem., *Strom.* IV. 90. 2; ср. также слова анонимного валентинианина: «Ибо такова воля Отца: ничто не должно возникать в Плероме без супруга (σύζυγος)» (*ΒαλΥχ* 36. 28–31 (*NHC* XI. 2)). — Другую мотивацию поведения Софии дает Ипполит: «Пожелала она в подражание Отцу родить сама без супруга» (ἠθέλησε <δὴ> μιμησασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννῆσαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου: *Ref.* VI. 30. 7).

¹²¹² τῇ στήριζούσῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους φυλασσούσῃ τὰ ὅλα συνέτυχε δυνάμει. αὐτήν δὲ τὴν δύναμιν καὶ Ὅρον καλοῦσιν (*Adv. haer.* I. 2. 2 = *Pan.* 31. 11. 6). В переводе ставлю в скобках (верхний), чтобы отличить от другого Предела, который будет обозначен как (нижний); см. ниже: примеч. 1217. «(Верхний) Предел» в дальнейшем не играет в валентинианской мифологии существенной роли, но, кажется, упоминается в *ТрехТр* 75. 13–16 (*NHC* I. 5): «...существует в Плероме Предел (ῥορος) для слова, чтобы было соблюдено молчание о непостижимости Отца». — В сильно разрушенном трактате *ΒαλΥч* говорится о «пределе», но реконструкция издателями фразы 27. 37–38 (*NHC* XI. 2): ἐπεὶ σπωρῃ π^βσ[π]γ[φ-ορς] ἀλλ ᾧ π^β [π]λαίων с переводом: «since (ἐπεὶ) it separates [*Depth* (βυθός)] from the Aeons» (Turner в: Hedrick, 1990, 117), т. е. «так как он (scil. предел) отделяет Глубину от эонов», вызывает у меня большое сомнение по той причине, что в факсимильном издании (*Facsimile* XI–XIII) на стк. 38 читается лишь ...[ἀλλ ᾧ π^βλαίων]; объяснение, что крошечный фрагмент N. 7 (помещенный на Pl. 79 того же издания) содержит γυ, буквы, которых нет на основной фотографии, не убеждает: там отчетливо читается лишь γ; с другой стороны, нет никакой уверенности, что фрагмент этот принадлежит тому же листу.

¹²¹³ αὐτήν (scil. Соφίαν) μὲν ἐντὸς Πληρώματος μέναι, τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει <...> ἐκτὸς αὐτοῦ (*Adv. haer.* I. 2. 4 = *Pan.* 31. 12. 7). Это Помышление имело «духовную сущность» (πνευματικὴν οὐσίαν), но, поскольку София действовала без супруга, ее плод, т. е. Помышление, оказалось бесформенным и безвидным (ἄμορφον δὲ καὶ ἀνεῖδον), немощным и женским (καρπὸν ἀσθενῆ καὶ θήλυ: *ibid.*); этот бесформенный плод «был подобен выкидышу» (ὡσπερ ἔκτρομα: *ibid.* I. 4. 1; ср. «бесформенность выкидыша»: τοῦ ἐκτρόματος ἢ ἀμορφία: Hippol., *Ref.* VI. 31. 5); ср.: Clem., *Exc. Theod.* 31. 3 о том, что действовавшая в одиночку София в результате своей неудавшейся попытки познать Отца «оказалась в незнании и была бесформенной» (ἐν ἀγνώσῃ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο), в то время как прочие парные Эоны характеризуются наличием формы и знания (μορφή καὶ γνῶσις); причину этой «бесформенности» объясняет Ипполит: София «произвела бесформенную и грубую сущность (οὐσίαν ἀμορφον καὶ ἀκατασκε<ύα>στον)» потому, что женское начало производит только сущность, а форму этой сущности может придать лишь мужское начало (τὸ μὲν θήλυ ἐστὶν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικόν τῆς ὑπὸ τοῦ θήλεως προβαλομένης οὐσίας: *Ref.* VI. 30. 8).

¹²¹⁴ τὴν Ἐνθύμησιν τῆς ἀνω Σοφίας, ἣν καὶ Ἀχαμῶθ καλοῦσιν (*Adv. haer.* I. 4. 1 = *Pan.* 31. 16. 1). — Греческая форма Ἀχαμῶθ передает евр. חכמה («Премудрость»). О том, что этому имени могло придаваться различное (в зависимости от огласовки) толкование см. *ЕвФил* 60. 10–15 (*NHC* II. 3): «Эхамоф (εἰχανῶθ) — это одно, а Эхмоф (εἰχῶθ) — это другое: Эхамоф — это просто Премудрость (τσοφία ραπλωс), а Эхмоф — это Премудрость смерти, т. е. та, которая знает смерть, та, которую называют малой Премудростью». — Заметим, что Ипполит, зависящий в пересказе валентинианского мифа от Иринейя, ни разу не упоминает Ахамоф, у него этот персонаж выступает как «внешняя София» (ἡ София <ἦ> ἕξω: *Ref.* VI. 31. 8; ср. ἡ ἐκτὸς πληρώματος Σοφία: *ibid.* VI. 30. 7); не называет это имя и Климент, приводя извлечение из Феодота: здесь речь идет или о Софии, или описательно об «Эоне, который пожелал извлечь то, что за пределами знания» (ὁ δὲ βουληθεὶς Αἰὼν τὸ ὑπὲρ τὴν

Плеромы, Единородный, чтобы подобное не произошло с другими зонами и для «укрепления Плеромы произвел другую пару: Христа и Святого Духа»; Христос, он же Слово, дал зонам знание о том, что Отец «невместим и непостижим», а Дух сделал их всех равными и «ввел в истинный покой»¹²¹⁵.

Увидев Ахамоф, оказавшуюся «в тени и пустоте»¹²¹⁶ и, «подобно выкидышу, не имевшую ни формы, ни вида», сжалился над ней небесный Христос, но после того, как «придал ей форму только в отношении сущности, но не в отношении знания», оставил ее и удалился в Плерому. Ахамоф, получив от Христа и Святого Духа «некий аромат нетления», пожелала последовать за ним, но натолкнулась на (нижний) Предел¹²¹⁷ и, оставшись вне Плеромы и испытав множество

γνώσιν λαβεῖν: *Exc. Theod.* 31. 3); согласно Епифанию, Гераклеон «вторую мать (ср. выше: примеч. 1204), пребывающую в забвении, называл Ахамоф», и из нее «все возникло в недостатке» (τὴν δευτέραν Μητέρα τὴν ἐν λήθῃ γενομένην. ἦν καὶ Ἀχαμῶθ καὶ αὐτὸς καλεῖ: *Pan.* 36. 2. 3); Ориген же, приводя цитаты из Гераклеона, ни разу не упоминает Ахамоф. — Эту мифологему с различными вариациями (хотя и не столь развернуто изложенную, как у Иринейя) встречаем и в текстах из Наг Хаммади. Так, например, при подъеме души на небо *гностик* среди прочего должен говорить, обращаясь к архонтам: «Но я стану вызывать к нетленному знанию (γνώσις), которое есть София, та, которая пребывает в Отце и которая является матерью Ахамоф (род. пад.); не имела Ахамоф ни отца, ни мужа-супруга ([συ]ζυγος), но она женщина, происходящая от женщины; создала она вас без мужа, будучи одна, не зная о живых (т. е. об обитателях Плеромы. — *A. X.*) и думая, что она одна» (*АпокИак* 35. 5 сл. (*NHC* V. 3); 22. 4 сл. (*CodTch* 2)); ср. начало этой цитаты выше: примеч. 946 и там же параллельный текст у Иринейя и Епифания. — Ср. ниже: примеч. 1245 о подобном гипостазировании проуникоз.

¹²¹⁵ τὸν Μονογενῆ πάλιν ἕτεραν προβαλέσθαι συζυγίαν <...> Χριστὸν καὶ Πνεῦμα ἅγιον εἰς πῆξιν καὶ στηριγμὸν τοῦ Πληρώματος (вспомним, что в еврейском языке существительное «дух» πῆξιν — ж. р.). τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν <...> ἀναγορευοῦσαί τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ Πατρὸς ἐπίγνωσιν, ὅτι τε ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος, <...> τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοῦς <...> καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν εἰσηγήσατο (*Adv. haer.* I. 2. 5–6 = *Pan.* 31. 13. 1–4); ср.: «Ум и Истина произвели Христа и Духа для оформления и исправления выкидыша (... εἰς μόρφωσιν καὶ διόρθωσιν τοῦ ἐκτρώματος)» (*Hippol., Ref.* VI. 31. 2). — Об ином происхождении Христа говорит Феодот: рассуждая о том, что Плерома представляет собой единство (ἐνότητος οὔσης) и каждый зон в ней имеет свою пару, а все, что происходит от пары, тоже является полнотой (ὅσα οὖν ἐκ συζυγίας <...> πληρώματα ἐστίν), в то время как берущее начало от одного (scil. без участия супруга) всего лишь образ (ὅσα δὲ ἀπὸ ἑνός, εἰκόνας), он завершает: «Христос, происшедший от Мысли Софии, является образом Плеромы (τὸν Χριστὸν, ἐξ ἐνοίας τῆς Σοφίας, εἰκόνα τοῦ Πληρώματος); «оставив мать, он поднялся в Плерому...» (*Clem., Exc. Theod.* 32. 1–2); ср.: «Ибо Христос, оставив производшую его Софию, вошел в Плерому» (Χριστὸς γάρ, καταλείψας τὴν προβαλοῦσαν αὐτὸν Σοφίαν, εἰσελθὼν εἰς τὸ Πλήρωμα: *ibid.* 23. 2). Это учение стоит гораздо ближе к учению самого Валентина, как его передал Иринейя, чем к учению Птолемея: «Христос был произведен не зонами Плеромы, но Матерью (scil. Ахамоф), оказавшейся вне Плеромы...» (τὸν Χριστὸν δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Πληρώματι αἰώνων προβεβῆσθαι ἀλλὰ ὑπὸ τῆς Μητρὸς ἕξω γενομένης, ...: *Adv. haer.* I. 11. 1 = *Pan.* 31. 32. 6). — О различных взглядах последователей Валентина см. выше: примеч. 220, 323, 1209.

¹²¹⁶ ἐν σκιάς καὶ κενώματος τόποις (*Iren., Adv. haer.* I. 4. 1); результатом этой неудачи, по словам валентинианина Феодота, оказывается «пустота в отношении знания» (κένωμα γνώσεως), где «пустоте» противопоставляется πληρώμα, т. е. «полнота знания», и эта «пустота» является лишь «тенью Имени» (ὅπερ ἐστὶ σκιά τοῦ Ὀνόματος: *Clem., Exc. Theod.* 31. 4). О понятиях σκιά καὶ κένωμα ср. также выше: примеч. 48, 322; перечень пассажиёй, в которых Иринейя высмеивает это представление, см.: Sagnard, 1948, 129, примеч. 2.

¹²¹⁷ μορφῶσαι μόρφωσιν τὴν κατ' οὐσίαν μόνον, ἀλλή οὐ κατὰ τὴν γνώσιν καὶ πράξαντα τοῦτο ἀναδρομεῖν (scil. Χριστος) <...> ἔχουσα (Ахамоф) τινα ὁδηγὴν ἀφθαρσίας ἐγκαταλειφθεῖσαν αὐτῇ <ὑπὸ> τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεῦματος <...> ἐπὶ ζήτησιν ὁρμήσαι τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτός καὶ μὴ δυναθῆναι καταλαβεῖν αὐτὸ διὰ τὸ κολυθῆναι ὑπὸ τοῦ Ὀρου (*Adv. haer.* I. 4. 1 = *Pan.* 31. 16. 4). — Это другой «Предел» (ср. выше: примеч. 1212), который отделяет Ахамоф от Плеромы; сам Валентин, по свидетельству Иринейя, учил о «двух Пределах» (ὄρους τε δύο ὑπέβητο) — один, который лежит

страданий: печаль, страх и недоумение, обратилась с мольбой к Христу, который послал к ней Иисуса Спасителя, которого «в честь и славу Глубины» как «совершенный плод» произвели благодарные Христу и Духу зоны¹²¹⁸; Спаситель излечил ее от страстей и «дал ей форму в отношении знания»¹²¹⁹.

Из страсти Ахамоф возникла материя, из ее обращения — душевное, а то, что она родила сама, — это духовное. Замыслив придать всем трем сущностям форму, Ахамоф потерпела неудачу, не сумев придать форму духовной сущ-

между Глубиной, т. е. высшим Богом, и остальной Плеромой, а другой отделяет Ахамоф от Плеромы (*Adv. haer.* I. 11. 1). Нижний «Предел», называемый еще «Крестом» (Σταυρός) и т. п. (*ibid.* I. 2. 4), Отец производит по своему образу (ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ) через Единородного; «имея внутри себя все тридцать эонов (ἔχων ἐντός ἑαυτοῦ πάντας ὁμοῦ τοὺς τριάκοντα αἰῶνας) <...> называется он Пределом, потому что отделяет от Плеромы внешний *недостаток*» (ἔξω τὸ ὑστέρημα: Hippol., *Ref.* VI. 31. 5; см. ниже: примеч. 1225); ср. о стремлении гностика «войти в Плерому», чтобы при этом не задержал его («Предел и Крест» (μὴ κωλυθέντες <...> τῷ Ὁρῶ καὶ τῷ Σταυρῷ (*genadiadic*): Clem., *Exc. Theod.* 22. 1), а также: «Крест это знак (σημεῖον) предела в Плероме» (*ibid.* 42. 1) и слова Феодота об Иисусе, который «ἑαυτὸν κενώσας» (ср.: *Флп* 2. 7; ο κένωσα см. пред примеч.), «т. е. оказался за Пределом» (ἐκτός τοῦ Ὁροῦ γενόμενος; *ibid.* 35. 1). — Важную роль играет «Предел» в трактате *ВалУч* (26. 30–34; 27. 30–38 (*NHC* XI. 2)), где автор ведет полемику о назначении этого эона: «Предел», по его убеждению, имеет четыре функции («отделитель», «укрепитель», «придающий форму» (ρεσ†ινορφη) и «производящий сущность» (ρεσχηπεοϋσια), а не только первые две, как считают его оппоненты; по свидетельству Иринейя, именно этими двумя функциями (δύο ἐνεργείας), «укрепительной и отделительной» (τήν τε ἐδραστηκὴν καὶ τήν μεριστικὴν, что точно соответствует ρεσταχρη и ρεσπωρη анал коптского текста), наделяли «Предел» последователи Птолемея (*Adv. haer.* I. 3. 5 = *Pan.* 31. 15. 1). Подробнее см.: Pagels–Turner в: Hedrick, 1990, 158–159. — Этот «Предел», названный Крестом и Завесой, занимает важное место в *ЕвФил* (*NHC* II. 3), где речь идет о том, что «Завеса (καταπέτασμα) сначала скрывала, как Бог управляет (διοικέω) творением (κτίσις)», но после того, как Завеса разорвется и мир будет уничтожен, «не все божество (τηπιπιοῦτε, scil. Демург и ему принадлежащие) найдет прибежище в святая святых (scil. в Плероме), ибо не сможет оно соединиться со Светом несоединенным (ни с чем) и с Плеромой, но будет пребывать под крылами Креста (σταυρός); таким образом, «душевные», ассоциируемые с Демургом (см. ниже: примеч. 1220), также не войдут в Плерому, и «лишь некоторые, принадлежащие к клану (φυλῆ) священства (scil. «духовные»), смогут войти внутрь завесы вместе с главным священником (ἀρχιερεὺς)» (84. 23 сл.); ср. выше в примеч. 90 высказывания Гераклеона.

¹²¹⁸ καὶ παθεῖν λύπην <...> φόβον <...> ἀπορίαν (*Adv. haer.* I. 4. 1 = *Pan.* 31. 16. 5); προβαλέσθαι πρόβλημα εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ Βυθοῦ, τελειότατον κάλλος τι καὶ ἄστρον τοῦ Πληρώματος, τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθεῖσθαι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον... (*Adv. haer.* I. 2. 5–6 = *Pan.* 31. 13. 7); см.: *Adv. haer.* I. 4. 5, где Иисус назван еще и Защитником (Παράκλητος), а также: «Последователи Валентина называют Иисуса Защитником» (τὸν Παράκλητον <...> τὸν Ἰησοῦν λέγουσιν: Clem., *Exc. Theod.* 23. 1); ср.: «общий плод Плеромы, Иисус» (ὁ καινὸς τοῦ Πληρώματος καρπός, ὁ Ἰησοῦς: Hippol., *Ref.* VI. 32. 2).

¹²¹⁹ κάκεινον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι (*Adv. haer.* I. 4. 5 = *Pan.* 31. 17. 12); таким образом, обретение «формы» в добавление к «сущности», которую Ахамоф получила от Софии, напрямую связано с обретением «знания» (см. выше: примеч. 1233). Ср. подобное у валентинианина Феодота: ὁ Σωτῆρ ἐπιφέρει αὐτῇ μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἴασιν τῶν παθῶν (Clem., *Exc. Theod.* 45. 1); у Ипполита Иисус назван «супругом внешней Софии (scil. Ахамоф) и исправителем страстей, которые она претерпела, ища Христа» (σύζυγον τῆς ἔξω Σοφίας καὶ διορθωτὴν παθῶν ὧν ἔλαθεν ἐπιζητοῦσα τὸν Χριστόν: *Ref.* VI. 32. 4). — В этом мифе, повествующем о событиях в небесной области, валентиниане видели прототип последующих земных событий: несовершенная человеческая плоть является «произведением горней Женщины (τῆς ἄνω Γυναίκος προβολήν = τῆς ἄνω Θηλείας)», которая без супруга могла производить лишь «бесформенные сущности» (τὰς ἀμόρφους οὐσίας); Спаситель пришел в этот мир для того, чтобы, придав нам форму (μορφαθέντες), сделать нас, которые до этого были «детьми только женского начала» (τῆς θηλείας μόνης τέκνα), неразумными и бесформенными, «как выкидыши» (οἶον ἐκτρόματα), детьми мужского начала и брачного чертога (ἀνδρὸς καὶ Νυμφῶνος = Плеромы: *Exc. Theod.* 67. 1–68); о «брачном чертоге» см. выше: примеч. 137, 139.

ности, поскольку последняя была той же сущности, что и она сама, но из душевной сущности сформировала она Демиурга¹²²⁰, т. е. «Отца и Царя всех, как тех, кто ему единосущен, т. е. душевных, каковое называют правым, так и тех, которые возникли из страсти и материи, каковое называют левым»¹²²¹.

Демиург же, став отцом, богом и творцом всего, что находится вне Плеромы, небесного и земного, создал и семь небес, над которыми находился он сам, поэтому и называют его Гебдомадой; думая, что все это творит он сам, не знал он, что в этом участвовала Ахамоф¹²²². Он не был способен к познанию «духовного» и поэтому решил, что он — единственный Бог¹²²³.

¹²²⁰ В то время как Ахамоф сохранила в себе «образ невидимого Отца» (τὴν εἰκόνα τοῦ ἀοράτου πατρὸς), Демиург является лишь «образом Единородного Сына» (τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ), образ же прочих эонов сохранили в себе созданные Демиургом архангелы и ангелы; ср.: «Говорят, что Демиург — это образ Единородного (εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν), поэтому и дела образа подвержены разрушению» (Clem., *Exc. Theod.* 7. 5; ср.: *ibid.* 47. 3 о том, что архангелы и ангелы созданы «из душевной и светлой сущности» (ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας)); о Демиурге как об «образе Высшего Бога» см. также в «Послании к Флоре» (Eriph., *Pan.* 33. 7. 7; выше: примеч. 237 сл.). — Сам же Валентин, по свидетельству Иринея, учил иначе: после того как Христос поднялся в Плерому (см. выше: примеч. 1215), «Мать, оставшись с тенью (выше: примеч. 1216) и лишенная духовной сущности, породила другого сына, т. е. Демиурга...» (τὴν δὲ Μητέρα ὑπολειφθεῖσαν μετὰ τῆς σκιάς κεκενομένην τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως ἕτερον υἱὸν προενέγκασθαι, καὶ τοῦτον εἶναι τὸν Δημιουργόν: *Adv. haer.* I. 11. 1 = *Pan.* 31. 32. 7); ср. сходную мифологию у Феодота: «Мать, тоскуя по оставившему ее (scil. Христу), произвела по его подобию Архонта устройства (scil. Архонта, которому предназначено сотворить этот мир), <...> и был он образом Отца Всего; (но) потому он оказался меньшим (Отца), что возник из страсти вождения» (ἢ Μητὴρ αἰδῆς τὸν τῆς οἰκονομίας προηγάγετο ἄρχοντα, εἰς τύπον τοῦ φυγόντος αὐτῆν, κατ' ἐπιπόθησιν αὐτοῦ <...> ὃς ἦν τύπος τοῦ Πατρὸς τῶν ὄλων. διὸ καὶ ἤττων γίνεται, ὡς ἂν ἐκ πάθους τῆς ἐπιθυμίας συνεστῶς: Clem., *Exc. Theod.* 33. 3).

¹²²¹ ...τοῦ μὲν ἐκ τοῦ πάθους, ὃ ἦν ὕλη· τοῦ δὲ ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς, ὃ ἦν τὸ ψυχικόν· τοῦ δὲ ὁ ἀπεκλύθησεν, τούτέστιν τὸ πνευματικόν, οὕτως ἐπάπη ἐπὶ τὴν μόρφωσιν αὐτῶν. ἀλλὰ τὸ μὲν πνευματικὸν μὴ δεδουλησθαι αὐτὴν μορφῶσαι, ἐπειδὴ ὁμοῦσιον ὑπῆρχεν αὐτῇ. τετράφθα δὲ ἐπὶ τὴν μόρφωσιν τῆς γινομένης ἐκ τῆς ἐπιστροφῆς αὐτῆς ψυχικῆς οὐσίας <...> καὶ πρῶτον <μὲν> μεμορφώκεναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν Πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ τούτέστιν τῶν ψυχικῶν, ἃ δὴ δεξιά καλοῦσι, καὶ τῶν ἐκ τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης, ἃ δὴ ἀριστερὰ λέγουσι (*Adv. haer.* I. 5. 1 = *Pan.* 31. 18. 1–6; ср.: Hippol., *Ref.* VI. 33. 1). Ср. *TpexTp* 100. 18 сл. (*NHC* I. 5): «Он (scil. Логос, см. выше: примеч. 1210) поставил над ними Архонта, которому никто не приказывает, и он господин их всех»; поскольку он был произведен «по образу Отца Всех» (= εἰκόνα τοῦ Πατρὸς: Clem., *Exc. Theod.* 47. 2), то его тоже называют «и отец, и бог, и демиург (ρεμῖρως = δημιουργός), и царь, и судья (κριτής), и место (τόπος), и обитель (μονή), и закон (νόμος)». О «левом» и «правом» см. выше: примеч. 89, 97, 1207.

¹²²² ...πατέρα καὶ θεόν <...> δημιουργόν <...> δεδημιουργηκέναι τά τε οὐράνια καὶ τὰ γῆινα <...> ἐπὶτὰ γὰρ οὐρανοῦς κατασκευακέναι, ὧν ἐπάνω τὸν Δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν. καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν <...> ταῦτα δὲ τὸν Δημιουργὸν φάσκουσιν (последователи Птолемея) ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ᾤησθαι <κατὰ πάντα> κατασκευάζειν. πεποιηκέναι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμῶθ προβαλλούσης (= fecisse autem ea Achamoth) (*Adv. haer.* I. 5. 2–3 = *Pan.* 31. 18. 6–9). Ср.: «...не знал он ту, которая действовала через него, думая, что он творит собственной силой» (...οὐκ ἐγίνωσκεν τὴν δι' αὐτοῦ ἐνεργοῦσαν, οἴόμενος ἰδίᾳ δυνάμει δημιουργεῖν: Clem., *Exc. Theod.* 49. 1); «в то время как сам он не знал, что делает, София (= Ахамоф) совершила все, и пока она совершала, он думал, что творит мир сам (...ᾤετο ἀφ' ἑαυτοῦ ποιεῖν τὴν κτίσιν τοῦ κόσμου: Hippol., *Ref.* VI. 33. 1).

¹²²³ διὰ τοῦτο ἀπονώτερον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τὰ πνευματικὰ, αὐτὸν νενομικέναι μόνον εἶναι Θεὸν καὶ διὰ τῶν προφητῶν εἰρηκέναι ἐγὼ Θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς (*Adv. haer.* I. 5. 4 = *Pan.* 31. 19. 3); подробнее об этой мифологии см. выше: примеч. 230. — Из печали Ахамоф произвел и Дьявол, «которого они называют и Миродержителем» (τὸν Διάβολον <...> ὃν καὶ Κοσμοκράτορα καλοῦσι); Мать Ахамоф живет в наднебесном месте, т. е. в Середине (οἰκεῖν δὲ τὴν Μητέρα αὐτῶν εἰς τὸν ὑπερουράνιον τόπον, τούτέστιν ἐν τῇ Μεσοτῆτι; об этом термине см. выше: примеч. 79, 82,

Создав мир, сотворил он и *земного* человека, вдунув в него (человека) душевного, и возник человек «по образу и подобию»: «по образу» он материальный, а «по подобию» — душевный. Демиург, однако, не знал, что его мать Ахамоф вложила в него еще и «духовное» семя, которое является «отображением горней Церкви», и это семя оказалось и в человеке; таким образом, душу люди имеют от Демиурга, тело от праха и материи, а духовного человека от Ахамоф; отсюда следует и учение валентиниан о трех родах людей: материальных, душевных и духовных, из которых только последний получает безоговорочное спасение¹²²⁴.

Ахамоф, рожденная без участия мужского начала и оказавшаяся вне Плеромы, «стала ущербной» (хотя и сохранила в себе «духовное» семя — залог будущего спасения «избранных»), и, соответственно, ее порождение Демиург является «плодом недостатка». Таким образом, понятие «недостаточность, ущербность» (ὕστερημα) становится одним из ключевых понятий валентинианского (мифологизирующего) учения¹²²⁵. С ним у читателя, знакомого с со-

241), Демиург в месте небес, т. е. в Гебдомаде, а Миродержитель в нашем мире (τὸν Δημιουργὸν δὲ εἰς τὸν ἐπουράνιον τόπον τοῦτέστιν ἐν τῇ ἑβδομάδι, τὸν δὲ Κοσμοπκράτορα ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ: *ibid.*).

¹²²⁴δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιημένοι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν, <...> καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσησαι τὸν ψυχικὸν διορίζονται καὶ τοῦτον εἶναι τὸν καθ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγονότα, καὶ καθ' εἰκόνα μὲν τὸν ὑλικὸν ὑπάρχειν <...> καθ' ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν. <...> τὸ δὲ κύημα τῆς Μητρὸς <...> ὁμοίωσιν ὑπάρχον τῆς Μητρὶ πνευματικόν <...> ἡγνοημένοι τὸν Δημιουργὸν λέγουσι καὶ λεληθότως καταθεῖσθαι εἰς αὐτὸν μὴ εἰδότες αὐτοῦ <...> τὴν Μητέρα ἡγνοημένοι οὕτω καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς: ὃ δὴ καὶ αὐτὸ Ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἀνω Ἐκκλησίας. <...> τὴν ψυχὴν (τὸν ἄνθρωπον ἔχειν) ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοῦς καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς Μητρὸς τῆς Ἀχαμιάθ (*Adv. haer.* I. 5. 5–6 = *Pan.* 31. 19. 8–13); ср. выше: примеч. 904 о человеке «по образу и подобию» у Саторнилы. — Учение валентиниан о трех родах людей см. подробно выше: примеч. 76 сл.

¹²²⁵ὕστερημα = defectio = ψτα. Об этом не раз говорит Иринея; так, например, о том, что Демиург, будучи «плодом недостатка», может произвести только «недостаток», т. е. несовершенное творение, учили последователи валентинианина Марка: Демиург «произведен из недостатка (scil. Ахамоф), который, в свою очередь, произведен другим недостатком (scil. Софией, одержимый страстью), так что его произведение является третьим недостатком» (ἐξ ὑστερήματος καὶ αὐτοῦ ἐξ ἄλλου ὑστερήματος γεγονότος προβεβλήσθαι λέγοντες, ὥστε <...> εἶναι αὐτὸν προβολὴν τρίτου ὑστερήματος: *Adv. haer.* I. 16. 3 = *Pan.* 34. 13. 4; ср.: defectionis sive labis fructum = *ὕστερήματος κάρπον (*Adv. haer.* IV. 33. 3; ср.: *ibid.* I. 17. 2)); Епифаний, завершая изложение учения валентиниан, так в нескольких словах резюмирует его суть: они говорят, что «двенадцатый эон (т. е. последний из тридцати; см. выше: примеч. 1208), оказавшись в недостатке (ὁ ἐν ὑστερήματι γινόμενος), окончательно выпал из числа двенадцати», и об этом, по их словам, свидетельствует рассказ об Иуде, выпавшем из числа двенадцати апостолов (*Pan.* 31. 35. 2–3); ср. утверждение Секунда о том, что «недостаток возник после (появления) тридцати эонов» (τὸ ὑστερημα μετὰ τοὺς τριάκοντα αἰῶνας γεγενῆσθαι: *ibid.* 32. 2. 6); другие свидетельства см. выше: примеч. 232; ср. Ипполит в примеч. 1217, а также *Exc. Theod.* 2. 1 (ὕστερημα). — В *ТрехТр* автор часто прибегает к этому понятию: Логос (см. выше: примеч. 1210), породивший сам себя (т. е. без участия пары), дальнейшие свои порождения произвел лишь «в тених, подобиях и подражаниях» (τῶν ζενδαῖνες μὴ ζενεδαλων μὴ πῆταντῆ; об этих терминах см. выше: примеч. 48, 50, 480, 1216), потому что находился «в забвении и незнании (οὐφῶε μὴ οὐμῆτατσαγνε; см. выше: примеч. 199) ни себя, ни (воистину) сущего»; поскольку «он сам был в недостатке» (εταζωτα ἴνιν ἴνα), то и его порождения были «в недостатке» (τῶν ψτα; ср. выше: примеч. 409) (77. 11 сл. (*NHC* I. 5)); в результате, вместо «совершенства» Логос увидел «недостаток» (*ibid.* 80. 15) и т. п. Также и другой валентинианский автор упоминает эту мифологему, не пересказывая, правда, при этом всего мифа: «...недостаток (ψτα = ὑστερημα) возник из за-за незнания Отца, но, если Отец будет познан, с того момента больше не будет недостатка» (*ЕвИст* 24. 28–32 (*NHC* I. 3)).

держанием мифа, возникал целый комплекс ассоциаций и прежде всего представление об утрате первоначальной муже-женской целостности, т. е. того совершенного состояния, которое присуще всем зонам Плеромы, отпадение (не участие в творении) мужского начала и переход в «ущербное» состояние «женскости»¹²²⁶. Отсюда возникала и убежденность в «несовершенстве» мира и всего последующего творения¹²²⁷.

Иная разновидность мифа о Плероме (с нагромождением мифических персонажей), которую Ириней приписывает собственно *гностикам* и которая гораздо подробнее, чем у него, дошла до нас в гностическом сочинении *АнИИ*¹²²⁸, выглядит так: совершенный зон Барбело¹²²⁹ — она же Промысел (πρόνοια) всего, первая Мысль (ἔννοια) и образ (εἰκών) Отца¹²³⁰, девственный Дух (παρθενικὸν πνεῦμα) и Первый Человек¹²³¹, производит, с согласия Отца, другие зоны (αἰών),

¹²²⁶ Все подлинное «имеет по образу Плеромы (κατὰ πρῶτον δὲ Πληρώμα) отцов и форму мужского (ἄνθρωπος <...> ἄνθρωπος), потому что происходит не от болезни, т. е. женскости (τὴν ἴσχυριν)...» (*ТрехТр* 94. 10 сл. (*ННС* I. 5)); «женская природа» (οὐ φύσις ἴσχυριν), лишенная «своей мужской половины» (τὴν ἴσχυριν ἀλλοτρίαν), немощна (*ibid.* 78. 11–13). — О «муже-женскости» и «женскости» см. выше: примеч. 137, 140, 154, 1214.

¹²²⁷ Об отношении гностиков и гностицизирующих разных толков к «тварному» миру см. выше: примеч. 245, 246.

¹²²⁸ О том, что параллельное свидетельство Иринея (I. 29) основано именно на этом сочинении (или какой-то его разновидности), см. выше: примеч. 572; о самом сочинении и его версиях см. выше: примеч. 1068, 1133. — В центре этого мифа стоит «Отец Всего», а «тайнство» (μυστήριον), открытое воскресшим Христом апостолу Иоанну, заключалось в следующем: вне времени существует Верховное Начало, Монада (μονάς), «о котором нельзя думать, что это Бог или что-то ему подобное, потому что оно больше, чем Бог; это Начало (ἀρχή), над которым никто не начальствует (ἀρχῶν), ибо нет ничего, что существовало бы до него...»; об апофатическом богословии этих гностиков, в котором это «Верховное Начало» среди прочего названо и «(Великим) Невидимым Духом» (παρὰ ὁρατὸς ἄπῃ: *АнИИ* б. 26 (*ННС* II. 1)), см. выше: примеч. 333 сл.

¹²²⁹ Ключевой персонаж мифа, Барбело, — это вечный и совершенный зон, она и первая Мысль, она и чрево (μήτρα) всего, и Мать-Отец (Μητροπάτωρ), и Первый Человек, и Святой Дух, и муже-женский зон (*АнИИ* 5. 4–10 (*ННС* II. 1)); ср.: «бессмертный зон Барбело» (πᾶσις ἄθῶν ἄρρητων παθῶν αὐτοῦ: *ЕвИуд* 35. 18–19 (*CodTch* 3); подробнее: Хосроев, 2014, 57); «мать всех живущих» (Επίρη., *Пан.* 26. 10. 10). Из крайне разрушенного трактата *Зостр* 20. 4 сл. (*ННС* VIII. 1) можно, тем не менее, установить, что зон Барбело сам, кажется, делился на три зона: «Скрытый» (καλυπτός), который является началом (ἀρχή) для Самородного, «Первоявленный» (πρωτοφωγής) и Самородный (αὐτογενής; см. ниже: примеч. 1236) — лишнее свидетельство пристрастия гностиков к бесконечным делениям и к созданию все новых и новых мифологических персонажей. — По свидетельству Иринея, *гностики* (о названии «гностики [Барбело]» см. выше: примеч. 571) в основу своего учения помешали «некий никогда не стареющий зон (aeonem quendam nunquam senescentem) <...> который они называют Барбело; в этом зоне пребывает некий Отец, которому невозможно дать никакого имени (ubi esse Patrem quendam inopinabilem)» (*Adv. haer.* I. 29. 1); ср.: «совершенный зон (αἰών ἑτέριος) <...> который никогда не стареет (ἑτεμετέρῳ ἄλλο)» (*АнИИ* 28. 2–3 (*BG* 2)); ср. выше: примеч. 748 о Барбело у николаитов; см. также: Serfaux, 1950. — Варианты написания имени в источниках зависят от падежа, в котором имя стояло в греческом оригинале: Βαρβηλώ / Βαρβηλώθ, Βαρβηλω (им. пад.), Βαρβηλων, Barbelon (вин. пад.), Barbeloni (дат. пад.). Различные возможности для (по-прежнему спорной) этимологии слова приводит: Logan, 1996, 98–100 (например, из евр. barba'eloh, т. е. «в четырех — Бог», или из искаженного греч. παρθένος, «дева»).

¹²³⁰ εἶπε ταῖ τε πρόνοια ἑτέριος ἑωὸν ἴτε πτηρῶ <...> ἴτος τε τεροῦεῖτε ἴνεννοια (= πωρп πῆμεε) τεφῶικω (*АнИИ* 27. 10–11; 18–19 (*BG* 2) = 5. 4–5 (*ННС* II. 1)).

¹²³¹ ἄσφαπε πῶροῦεῖτε ἴρῶмеε τε πεῖπῃ ἴпарφенкон пе (*АнИИ* 27. 19–21 (*BG* 2)). — Под «Первым Человеком» (πωρп πῆмеε = роῦеῖт ἴрῶмеε) имеется в виду, конечно, не библейский Адам, а божественный прообраз человека, заложенный в Барбело, который затем воплотится в небесном

а именно: Предведение (πρόγνωσις), Нетленность (ἀφθαρσία), Вечную жизнь¹²³², которые вместе Барбело и ее Мыслью составляют «пятерку (πεντάς) муже-женских эонов, т. е. десятку (δεκάς) эонов»¹²³³. Барбело порождает от Света Отца отблеск (σπλνθήρ) Света, который, хотя и не равен ей по величию, является «Единородным (сыном: μονογενής) Отца и божественным Самородным (αὐτογενής)»¹²³⁴. Отец, он же Невидимый (ἀόρατος) Дух, помазал Единородного, и стал тот Христом и попросил (αἰτέω) он тогда Отца дать ему в помощники Ум (νοῦς)¹²³⁵. Ум пожелал при помощи Слова Невидимого Духа создать нечто, и явилось Слово: «ибо через Слово, Христа, божественный Самородный создал все»¹²³⁶. От Самородного ему в помощь (παράστασις) явились

«Совершенном Человеке» (πρῶτε πτελιος) Адаме (ibid. 35. 3–4 (BG 2)), а уже в подражание (μίμησις) его образу архонты Тьмы создали несовершенного земного Адама (ibid. 49. 2 сл.).

¹²³² πωροπ πσοοун (= прогнoсис) <...> таφθαρσια <...> πωηε φαεηεε (AnIn 28. 7 сл. (BG 2) = 5. 15 сл. (NHC II. 1)). — В латинском переводе Ириней эти компоненты присутствуют в таком виде: Ennoia, Prognosis, Incorruptela, Vita aeterna (αἰώνια ζωή) (Adv. haer. I. 29. 1; Theod., Haer. fab. I. 13 (364A)). — В ЕвЕз (NHC III. 2), хотя и в тех же терминах, представлена иная картина: из Молчания (σγῆ) нетленного (ἀφθαρτος) Отца, великого невидимого Духа, исходят три Силы: Отец, Мать и Сын (41. 7–12), которые формируют три Огдоады (οὐδοάς); из первой вышло «триждымужское дитя» (πρωπιτ προοут п̄алоу), которое является и Мыслью (ἔννοια), и Логосом (λόγος), и Нетленностью (ἀφθαρσία), и Вечной жизнью, и Волей (θέλημα), и Умом (νοῦς), и Предведение (πρόγνωσις), одним словом, муже-женский Отец (προοут[ср]не п̄еишт) (42. 5–11); вторая Огдоада — это Мать, девственная Барбело (τβα[рв]ηλον [ππα]φенос) (42. 11–21); третья Огдоада — это Сын, слава Отца (πεооу п̄еишт) и добродетель (ἀρετή) Матери (42. 21 сл.; в параллельной версии ЕвЕз читаем: ουσοοун п̄[те п̄ишт], т. е. «знание Отца»: 52. 17–18 (NHC IV. 2)). — Отметим, что настойчивое упоминание Огдоады свидетельствует, скорее, о каком-то влиянии валентинианства (ср. выше: примеч. 1207), поскольку в других сочинениях мифологического гностицизма она, кажется, не встречается.

¹²³³ та̄ι те тпентас п̄α[ι]φн̄ π̄ροоут ср̄ине ете та̄ι те тд̄ε[ка]с. Эта совокупность эонов сама «является Отцом» (ете па̄и пе п̄еишт: AnIn 6. 2–4, 8–10 (NHC II. 1)). — Ириней эту подробность о пентаде опускает.

¹²³⁴ αц̄рпо̄ π̄оут̄к̄ (= сплн̄ер) π̄ооуеӣ (<...> εц̄φ̄η̄ӯ λε̄ а̄н̄ м̄н̄ тец̄н̄п̄т̄но̄с̄ па̄ӣ неоӯφ̄ро̄ӯшт̄ (= моногенн̄с̄) пе̄ (<...> π̄φ̄ро̄ӯшт̄ п̄те̄ п̄еишт̄ (= па̄ӯтогенн̄т̄с̄ м̄ноӯте) (AnIn 6. 13–18 (NHC II. 1) = 30. 1–6 (BG 2)). — σπλνθήρ перевожу здесь словом «отблеск» (а не «искра», как ранее, чтобы сохранить м.р. оригинала; об этом термине см. выше: примеч. 905, 906, 1171, а также Eriph., Pan. 37. 6. 3–4, где говорится о том, что, согласно учению офитов, «Пруник (см. ниже: примеч. 1245, 1246) опустошила (ἐκένωσε; см. выше: примеч. 1216) Иалдабаофа, и от него, опустошенного, в нижние пределы сошла искра (σπλνθήρ)»; и человек, после того как в него попала малая искра, познает (ἐπιγινώσκει) больше, чем замыслившие его ангелы: ибо ангелы, создавшие человека, сыны Иалдабаофа, не познали (οὐκ ἐπέγνωσαν) того, что выше Иалдабаофа, а тот, кого они породили, «познал при по помощи искры» (διὰ τοῦ σπλνθήρος ἐπέγνω). — У Ириней об «искре» нет речи, и Барбело порождает «Свет, подобный ей самой» (simile ei lumen Adv. haer. I. 29. 1). Ср. также ЕвИуд 47. 19–21: «великий ангел, Самородный (αὐτογενής), бог света» (см.: Хосроев, 2014, 86).

¹²³⁵ αц̄р̄а̄ите̄ ет̄п̄ на̄ц̄ π̄оӯф̄р̄ р̄̄з̄в̄е̄ ете̄ п̄но̄ӯс̄ пе̄ (AnIn 6. 33–34 (NHC II. 1)). — В сочетании Отец «помазал его своим христовством» (αц̄т̄ω̄с̄ п̄но̄ц̄ е̄во̄л̄ з̄п̄̄т̄п̄т̄х̄р̄с̄ п̄т̄н̄ц̄: ibid. 6. 23–24) написанное как попен sagim χρ̄с̄ (χ̄с̄ в BG), за которым могло стоять как χρισ̄т̄с̄т̄с̄ (от Χριστός), так и χρ̄ισ̄т̄с̄т̄с̄ (от χρ̄ισ̄т̄с̄т̄с̄) в значении «благодать», следует понимать в первом значении. — В An-In сначала не говорится, что этот «отблеск Света» и есть Христос: лишь позднее, уже после явления Ума, сказано, что он «стал рядом с Христом» (ibid. 7. 1–2 (NHC II. 1) = 31. 7–9 (BG 2)). Ириней прямо говорит: они утверждают, «этот Свет и есть Христос» (Christum), который «попросил, чтобы ему в помощники был дан Ум» (postulat <...> adiutorium sibi dari Nun: Adv. haer. I. 29. 1).

¹²³⁶ е̄во̄л̄га̄р̄з̄п̄т̄п̄ п̄ло̄гос̄ пе̄χ̄с̄ αц̄т̄ам̄ӣ н̄п̄ка̄ н̄ӣн̄ па̄ӯтогенн̄с̄ н̄п̄т̄ (AnIn 31. 17–18 (BG 2)); далее Самородный прямо отождествляется с Христом (п̄ноӯте̄ на̄φ̄тогенн̄с̄ н̄χ̄с̄: ibid. 32. 8–9); у Ириней

четыре великие света (светила: φωστήρ), каждый со своим зоном: Хармозил, Оройаил, Давейфе и Элелеф¹²³⁷. Каждому из них принадлежало еще по три зона, и, таким образом, «двенадцать эонов принадлежат Сыну Самородного»¹²³⁸: с Хармозилом пребывают три зона: Благодать (χάρις), Истина (ἀλήθεια), Форма (μορφή); с Оройаилом — Промысел (πρόνοια), Восприятие (αἴσθησις), Память (μνήμη); с Давейфе — Разумение (σύνεσις), Любовь (ἀγάπη), Идея (ιδέα); с Элелефом — Совершенство (-τέλειος), Мир (εἰρήνη) и София-Премудрость (σοφία)¹²³⁹.

Затем «явился совершенный (τέλειος), истинный и святой (ἄγιος) Человек, которого называют Адам(ас)», «помещенный над первым зоном (αἰών) рядом с великим божественным Самородным, Христом»¹²⁴⁰. Своего сына Сифа Адам(ас) расположил во втором зоне рядом с Оройаилом¹²⁴¹; в третий эон было помещено семя (σπέρμα) Сифа, т. е. души святых, которые были здесь вместе с Давейфе¹²⁴²; «а в четвертый эон вместе с Элелефом были помещены

иначе: «Кроме того производит Отец Слово» (super haec autem emittit Pater Logon: I. 29. 1), с продолжением: «После этого от Слова и Мысли был произведен Самородный для того, чтобы явить великий Свет» (post deinde de Ennoia et de Logo Autogenem emissum dicunt ad representationem magni Luminis: ibid. I. 29. 2).

¹²³⁷ περτοοῦπνοσποουεπ (= φωστηρ) εвол ριτῆ παυτογενнс πноутε аγουωηε εвол ευπαρασταςис нац; первый, по имени (Ἰ)άρηοζηλ, является ангелом первого эона; второй, по имени ὄρωιανλ, господствует над вторым эоном; третий свет, по имени δαυειφε, — над третьим эоном; четвертый свет, по имени πηνλφε, — над четвертым эоном» (*АнИн* 11. 17 сл. (*ННС* III. 1)); ср. те же имена четырех светил (φωστήρ): *ЕвЕг* 51. 17–19 (*ННС* III. 2) и *Зостр* 29. 1 сл. (*ННС* VIII. 1)), где говорится, что «эти четыре существуют как проявления истины и знания (γ[η]ωσ[с])» (ibid. 29. 13–15) и что «божественный Самородный является главным архонтом (ἄρχων) своих эонов и ангелов» (ibid. 19. 6–8). — Иринея, пересказывая свой гностический источник, приводит несколько иные имена: Armozel, Raguhel, David, Eleleth, добавляя при этом, что Хармозила гностики называют Спасителем (hunc autem Sotera volunt...: *Adv. haer.* I. 29. 2).

¹²³⁸ πινῖтсноуос πᾰωпη напцнре не ппаυтогеннс (*АнИн* 34. 13–15 (*BG* 2)). Иринея ничего не говорит об этих двенадцати зонах. — Ср. двенадцать эонов, завершающих формирование Плеромы, в системе валентиниан: выше: примеч. 1208.

¹²³⁹ *АнИн* 12. 1–15 (*ННС* III. 1). У Иринея (*Adv. haer.* I. 29. 4) находим эту мифологему в усеченном виде: «...от первого Ангела, который пребывает с Единородным (qui adstat Monogeni = Самородный в *АнИн*), был испущен Святой Дух, которого называют и Софией, и Пруник» (ο πρόνικος см. ниже: примеч. 1245, 1246).

¹²⁴⁰ првне πτελιос πinne прагос <...> πтацоуωηε εвол агноуте епецран же адамас аупокаεста πноц епецзоуεт πᾰωпη ρатῆ пнос пᾰυτοгеннс πноуте пхрс (*АнИн* 13. 1–4 (*ННС* III. 1)); ср. различения: адам в *BG* 2, 35. 5 и ππερх-δλᾰηαη в *ННС* II. 1, 8. 34–35; в пространной версии (8. 30–32 (*ННС* II. 1)) добавлено: «по воле Самородного» (ριτῆ <...> ποуωψε ппаυтогеннс). В *Зостр* 30. 4–9 (*ННС* VIII. 1) «совершенный (τέλειος) Человек Адам (δλᾰηαε)» назван «глазом Самородного», и «знание» (γνῶσις), присущее Адаму, делает явным, что «божественный Самородный является Словом (ψαχε = λόγος) совершенного (τέλειος) Ума (νοῦς) истины». — Ср.: «произвел Самородный совершенного и истинного Человека, которого называют Адам(ант)» (emittit Autogenes Hominem perfectum et verum, quem et Adamantem vocant: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 3), что в передаче Феодорита: τὸν δὲ Αὐτογενῆ φασι προβαλέσθαι ἄνθρωπον τέλειον καὶ ἀληθῆ, ὃν καὶ Ἀδάμαντα καλοῦσι (*Haer. fab.* I. 13 (364A)).

¹²⁴¹ ацтезо ератц ппесцнре снф ахпπнаρсно πᾰκωпη наρрῆ пмаρсно пфωστηρ ὄρωιανλ (*АнИн* 9. 11–14 (*ННС* II. 1)). У Иринея, пересказывающего этот миф, нет упоминания ни о Сифе, ни о его семени.

¹²⁴² ρраде ρῆ пмаρшонт πᾰκωпη агтезо ератц ппесперна пснф ахпπнаρшонт пфωστηρ δαυειφελ (<...> пῆγυхпπнетоуаав (*АнИн* 9. 15–17 (*ННС* II. 1)); «души святых» добавлено только в краткой версии: 36. 4 (*BG* 2)). Также и в *ЕвЕг* 56. 14–22 (*ННС* III. 2) Сиф помещает свое семя (σπορά) в четвертый эон

души (ψυχή) тех, кто *не знал* о Плероме (πλήρωμα) и не сразу покаялся (μετανοέω), они пребывали (в своем заблуждении) какое-то время, но затем (все-таки) покаялись»¹²⁴³.

София, последний из онов, захотела через «мысль из себя самой» с помощью Помышления (ἐνθύμησις) Невидимого Духа и Предведения (πρόγνωσις) явить некое подобие того, что находилось в Плероме, без желания на то Невидимого Духа и без своей «мужской половины», и произвела она этот образ¹²⁴⁴. Но то, что она породила (из-за проύνικон¹²⁴⁵, которое было в ней¹²⁴⁶), «было

«вместе с третьим великим светом Давейфе» (ἡ πνευματικὴ πνοὴ τοῦ ἐπιφανέως). Ср. *Зостр* 7. 6–9 (*NHC* VIII. 1) о визионере (Зостриане), оказавшемся в третьем зоне вместе с детьми Сифа.

¹²⁴³ ἡ πνοὴ δὲ τῆς πνευματικῆς πνοῆς αὐτῆς ἐρατοῦ νῆψυχῆς πνεύματος πατρῶου ἀπληρώμα αὐτῆς ἐπιφανέως τῆς οὐσίας ἀλλὰ ἄνω τῆς οὐσίας αὐτῆς ἐπιφανέως (AnIn 9. 18–23 (*NHC* II. 1)); отметим и существенное различие: так, согласно краткой версии AnIn, эти души «знали свое совершенство (πεύπληρωμα = πούχωκ)», но сразу не покаялись (13. 3–4 (*NHC* III. 1) 36. 8–9 (*BG* 2)). — В *Зостр* 128. 7–14 (*NHC* VIII. 1), после того как были перечислены четыре светила, говорится еще и обо «всех других, которые пребывают в материи (ὕλη) и продолжают (жить)»; они «из-за незнания Бога сойдут на нет» (σεναιολ εἶνολ).

¹²⁴⁴ τσοφία (...) ἀσνεεῦε τῆς οὐνεεῦε εἶνολ πῆντῆς νῆς τενθῆνσις ἡπαρορατον ἡπῆα αὐτῆς τπρο-
гнσις ἀσοῦσις εοῦσιν εἶνολ τοῦεἰε πῆντῆς ἀπῆ ποῦσις ἡπεπῆα (...) ἐμπεδῆς сνεу.доке πῆ
ппросшпон пῆтесиптрооут (...) асине евол (AnIn 9. 25–35 (*NHC* II. 1)); ср. рассказ в версии *NHC*
III. 1 (14. 9 сл.), где сказано, что «ее работа оказалась несовершенной (ἀτέλειστον), потому что делала
она ее без (χαρίς) супруга (σύνζυγος)». Эта расхожая мифологема в различных видах встречается и
других текстах мифологического гностицизма; так, «София, которую называют Пистис, захотела одна,
без супруга, создать нечто, и ее работа (ἔργον) оказалась (лишь) образом (ише; зд. pl.) неба» (InApx 94.
5 сл. (*NHC* II. 4)); ср.: *ПрМир* 98. 10 сл. (*NHC* II. 5), где «природа бессмертных», т. е. того, что принад-
лежит Плероме, противопоставляется «некоему подобию (οἰεῖε), которое проистекает из Пистис»
Софии, которая творила без участия мужской половины. О термине еἰне = ὁμοίωσις см. выше: при-
меч. 90, 449, ср. также примеч. 1211. — О том, что Пруник творила «без благоволения Отца» (sine
bona voluntate Patris) и «без участия супруга» (sine coniugatione), см.: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4.

¹²⁴⁵ Значение понятия проύνικος объясняет Епифаний, рассказывая о ереси николантов (см. выше: примеч. 748): «Ибо всякое проύνικεῦόμενον (scil. «подверженное воздействию проύνικος» или «отно-
сящееся к проύνικос»; видимо, глагол проύνικεῦω/-ομαι, который засвидетельствован только в этом
месте, Епифаний избрал сам) является равнозначным похоти (λαγνεῖας), и греческое выражение
ἐπρούνικεῦσε τῆνδε применяется к тем, кто лишил кого-то девства», поэтому, когда говорили об
особого рода (физической) красоте, ее называли «совращающая красота» (κάλλος проύνικος; *Ран.* 25.
4. 1–2); столь натуралистическое объяснение едва ли оправдано, и, как отметил уже *Август Неандер*,
речь здесь, скорее всего, идет о страсти Софии, о ее тяге к «материи» (ὕλη), одним словом, о том, что
называется «духовным блудом (πορνεῖας), о котором не раз говорится у раннехристианских авторов
(цитата см.: Harvey, 1857, 225, примеч. 1); эту страсть Софии можно описать теми же словами, которые
автор *ТолкДухи* (*NHC* II. 6) описал переживание души, упавшей в этот мир и разрывающейся меж-
ду «духовным» и «материальным»: пока душа была у Отца, была она девой и андрогином (см. выше:
примеч. 137), упав в тело, она потеряла свою девственность и по своей легковёрности стала блудо-
действовать (πορνεῖω; отметим очевидное созвучие с проύνικος), терпя при этом страдания (πάθος)
и позор (127. 25 сл.); страстное же стремление души и цель ее состоит в том, чтобы оказаться
«в своем первоначальном состоянии» (ibid. 134. 6 сл.); ср. след. примеч.

¹²⁴⁶ Фраза в скобках етве пепроуникон етῆнτῆς находится только в краткой версии AnIn 37.
10–12 (*BG* 2), в которой слово встречается еще раз в сочетании: παρῶν πῆтс пепроуникос (ibid. 51.
3–4); этому чтению, т. е. «архонт вождления», следует, очевидно, предпочесть чтение другой руко-
писи, а именно: ... παρῶν τῆς οὔπροуникон, т. е. (... София передала силу) «Архонту в некоем (сво-
ем) вождлении» (AnIn 23. 21–22 (*NHC* III. 1)); в этих пассажах нет речи о каком-либо гипостазиро-
вании качества; это всего лишь «вождление», присущее Софии (ср. пред. примеч. и выше: примеч. 1213, 1214 о гипостазировании ἐνθύμησις/Ахамоф у валентиниан); из *2СлСиф* 50. 26 сл.
(*NHC* VII. 2), где сказано: «Наша сестра София, та, которая является οὔπρονикос (= προ<ύ>νικος)...»,
также не ясно, идет ли здесь речь о самостоятельной ипостаси Софии. — Иринея же, основываясь

несовершенным» и непохожим на нее, потому что имело другую форму (μορφή)¹²⁴⁷. И, выбросив свой плод из мест, где он родился, «чтобы никто из «бессмертных не мог его видеть, потому что создала она его в незнании», «дала она ему имя Иалдабаоф, и он является Первым Архонтом»¹²⁴⁸. Он, в свою очередь, «создал для себя другие зоны» и породил для себя двенадцать «сил» (ἐξουσία), т. е. двенадцать ангелов (ἄγγελος), и «поместил семерых из них царями над семью небесами¹²⁴⁹, а пятерых над хаосом»; и сказал он в своей нерадивости (ἀλόνοια): «Я — Бог, и нет другого, кроме меня...»¹²⁵⁰.

В этой мифологической конструкции ключевым (так же, как и в валентинианстве) понятием оказывается «недостаточность» (ὕστερημα). Так, София, породив Иалдабаофа, ставшего причиной «ущербного творения», в конце концов «осознает свою ошибку и раскаивается»¹²⁵¹, а при рождении Сифа, которое,

на рассказе, родственном *АнИн* (см. выше: примеч. 572), воспринял этот эпитет именно как ипостась Софии: в его изложении мы имеем дело с «Духом святым, которого называют и Софией, и Пруник» (Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant: *Adv. haer.* I. 29. 4); в родственной мифологической системе сходную роль, по свидетельству Иринейя, выполняет «сила, которая изверглась из (первой) Женщины (scil. Святого Духа), имеющая в себе частицу света (humectationem luminis)); ее называют Пруник, а также и левой, и Софией, и андрогинной (Sinistram et Prunicon, et Sophiam et Masculo-foeminam); она без участия мужского начала порождает сына, Иалдабаофа (*Adv. haer.* I. 30. 3–4; ср.: Theod., *Haer. fab.* I. 14 (365A)); Ориген, описывая диаграмму офитов (см. выше: примеч. 12), говорит о «некоей силе, истекающей из девы Пруник» (Προυνικῆοῦ τινοῦ ρέουσα δύναμις παρθένου: *Cels.* VI. 34), но далее объясняет, что не офиты, а «валентиниане называют Софию какой-то Пруникой» (Προυνικὸν δὲ τινα σοφίαν οἱ ἄπο Οὐαλεντίνου ὀνομάζουσι *ibid.* VI. 35); между тем, другие свидетельства этого не подтверждают, и Пруник появляется только в сочинениях мифологического гностицизма.

¹²⁴⁷ ἄψη νεοῦατ σнот пе апешне п̄тецаау ецо п̄бенорфн (*АнИн* 10. 6–7 (*ННС* II. 1)). Это порождение, которое имело вид «львиноголового дракона» с «глазами, как горящий огонь» (*ibid.* 10. 9–11); образ не раз встречается в других текстах мифологического гностицизма: «львиноголодный андрогин» (*ПрМир* 100. 6 (*ННС* II. 5)); «наглый (αὐθάδης) зверь в образе льва и андрогин» (*ИнАрх* 94. 17–18 (*ННС* II. 4)); ср.: «Первый (архонт, scil. Иалдабаоф) получил вид льва» (τὸν πρῶτον ιδεῖν λέοντος μεμορφωμένον: *Orig., Cels.* VI. 30). — Об эпитете αὐθάδης применительно к Архонту см. выше: примеч. 230; ср.: *АнИн* 46. 1 (*BG* 2) и *пар.*

¹²⁴⁸ ἄσнoхῶ ρισανвоλ π̄нос п̄пвоλ п̄нтопос ет̄п̄мау хекаас п̄неаау р̄п̄ п̄атноу нау ероц хе п̄тастаниоц гар р̄п̄ оун̄п̄татсооун (= ἄγνοια) (...) ἄснoуте де еп̄едран хе ἰαλταδβαωφ̄ п̄ау пе п̄ворп̄ п̄архων (*АнИн* 10. 12 сл. (*ННС* II. 1)). О возможных этимологиях имени Иалдабаоф см. выше: примеч. 225; (народная) этимология предложена и в *ПрМир* 100. 12–14 (*ННС* II. 5), где Пистис София (= Пруник), увидев, что он «движется в глубину вод, сказала: “Юноша, отправляйся к этим местам”, что является переводом Иалдабаоф» (πνεῦματισκος ἐρῶσαπερα (νεανίσκω, διαπέρῃ) ψα νима ете п̄ецауау пе ἰαλταδβαωφ̄); см.: Böhlert, 1962, 42, *comm.* ad loc.

¹²⁴⁹ ἄцтанио нац̄ п̄р̄п̄кеаиων (...) ἄψη ἄццпо п̄р̄енезоуσια нац̄ (добавление нп̄тсноуос наггелос — только в краткой версии) (...) ἄψη ἄцтезо ерат̄ц̄ п̄сащц̄ п̄рро (...) ер̄раῖ ехп̄ тнеρсащце п̄пе (*АнИн* 10. 24 сл.; 11. 4 сл. (*ННС* II. 1)); далее следуют их имена, о которых см. выше: примеч. 228.

¹²⁵⁰ ἄψη τοῦ ἄхп̄ п̄шк̄ п̄п̄оуон (...) ἄцхоос гар хе анок пе п̄ноуте ἄψη нп̄ кенoуте п̄саа̄лнеи (*АнИн* 11. 7 сл. (*ННС* II. 1)); по поводу последнего высказывания см. выше: примеч. 230, 1223.

¹²⁵¹ Так, она приходит в волнение, «поняв свою недостаточность» (ἀс̄п̄не аψта), и, «увидев всю негодность (κακία)» своего сына, раскаялась (μετανοέω; *АнИн* 13. 13 сл. (*ННС* II. 1)); по поводу цта см. выше: примеч. 1225). — Отголосок мифологемы о «недостатке» Софии встречаем повсюду в сочинениях, которые не принадлежат к той разновидности гностицизма, которую засвидетельствовал *АнИн*. Так, в *ПрМир* в рассказе о самовольном творении несовершенного мира Софией говорится, что лишь «некое подобие (scil. подлинного мира; е̄п̄не = ὁμοίωσις; ср. выше: примеч. 90) пристекло из Софии, которая является завесой (καταλέτασμα; см. выше: примеч. 1217), отделяющей людей от Небесного» (98. 13 сл. (*ННС* II. 5)), и «увидев то, что произошло из ее недостаточности (ψτα), она пришла в трепет» (*ibid.* 99. 29–30). В *БлЕвг* (хотя и в другом контексте; о природе

в отличие от рождения его старших братьев¹²⁵², произошло «по образу рождения в зонах»¹²⁵³, София для исправления своей «ошибки» посылает Еве Духа¹²⁵⁴, «чтобы тот пробудил в ней сущность (οὐσία), ему подобную и имеющую образ Плеромы», «чтобы он пробудил их (потомство Сифа) от забвения и зла могилы», чтобы, сойдя из святых эонов, он смог исправить «недостаток» и восстановить эон, чтобы тот (снова) стал святой Плеромой, в которой нет больше никакого «недостатка»¹²⁵⁵.

Спасение получают только те, «на которых сойдет Дух жизни», т. е. «приходящие из неколебимого рода» (Сифа): только «они станут совершенными

сочинения ср. выше: примеч. 1185), после рассказа о создании 360 твердей (см. выше: примеч. 931), о которых, впрочем, говорится, что «они были совершенными и хорошими» (ναὶ τήρω σέζηκ (= τέλειος) ἀψω νανοῦ), следует (кажется, немотивированное) заключение: «И после этого проявилась ошибка (ὕστέρημα) женского начала» (τήν τςζηνε: 85. 7–9 (NHC III. 3)); в другой версии вместо ὕστέρημα находим коптский эквивалент *ϣτα* (*БлЕвг* 13. 6–7 (NHC V. 1)); о негативной оценке «женскости» см. выше: примеч. 140, 154, 1226. В *ПослПлтр* «недостаточность эонов» противопоставляется их «полноте» (πλήρωμα), и миссия Спасителя заключается в том, чтобы «исправить» этот недостаток; на просьбу апостолов объяснить им причину «недостатка (ϣωωτ = ϣτα) в зонах» голос с небес объясняет: «недостаток — это непослушание и неразумие Матери, которая явилась без позволения величия Отца...» (135. 9–14 (NHC VIII. 2)); ср. *ϥωαβ* = *ϣττρημα в другой версии: 3. 17 (*CodTch* 1); подробнее о сочинении см.: Хосроев, 2014а, 5–12, а также: 9, примеч. 23; 17, примеч. 70, 71; 18, примеч. 80, 81. — О термине в гностических сочинениях см.: Booth, 1976, где автор считает, что слово как *terminus technicus* использовалось только валентинианами (в то время как «non-technical use» было широко распространено: *ibid.*, 202); я же считаю, что слово имело значение технического термина (хотя и размытого) не только у валентиниан, и его появление в различных гностических текстах (часто без того, чтобы до этого подробно излагать миф) предполагает знание мифа об «ущербности» женскости.

¹²⁵² Предыстория библейского Сифа так переосмысливается в этой разновидности мифа: после того как Адам и Ева были изгнаны из Рая, Иалдабаоф «осквернил» (αϥαωρῶν) Еву «и родил от нее двух сыновей <...> Элохима и Яхве (ελωῖμ νῆ ἰαυῆ). <...> Элохим был праведным (δίκαιος), а Яхве — неправедным (ἀδίκος), и назвал от их Каин и Авель»; Адам же, в свою очередь, «спородил подобие Сына человеческого и назвал его Сиф» (αϥαπο ἵππενε (= ὁμοίωσις, εἰκόνη) ἵππηνε ἵπρηνε αϥμοῦτε εροϥ χε βῆνε: *АнИн* 24. 15 сл. (NHC II. 1) и пар.); о Сифе и его «семени», помещенных во второй и третий эоны, см. выше: примеч. 1241, 1242; ср. примеч. 905 о Сифе у сифиан по свидетельству Епифания. — Вариант этой мифологеми находим в другом сочинении, где говорится о том, что «нетленный человек Адам(ас) (παφάρτος ἵρηνε αλδμас) испросил сына из себя самого, чтобы тот стал отцом неколебимого и нетленного рода (ἵεωτ ἵτгенεα етенескин ἵαфάρтон)» (*ЕвЕг* 51. 5–9 (NHC III. 2)); здесь речь идет не о земном роде Сифа, к которому принадлежат все гностики, а о его небесном прообразе, о чем говорит Адам(ас), обращаясь к своему земному сыну Сифу: «... я сам назвал тебя именем того человека, который является семенем великого рода (τςпора те ἵτῆнос ἵгенεα)» (*АнокАдам* 65. 6–8 (NHC V. 5)); в переданном Иринею мифе анонимных гностиков (офитов) речи нет о какой-то избранности «рода Сифа»: после того как Каин убил Авеля, «по замыслу Пруники, говорят, был рожден Сиф, а затем Нория (о ней см. выше: примеч. 1129), от которых произошло остальное множество людей...» (post quos secundum providentiam Prunici dicunt generatum Seth, post Norean: ex quibus reliquam multitudinem hominum generatam. ... *Adv. haer.* I. 30. 9); еще одну разновидность мифа см. выше: примеч. 1178.

¹²⁵³ *ката ѳе Ппехпо зраῖ зῆ нашон* (*АнИн* 25. 2 (NHC II. 1)), т. е. рождение Сифа в корне отличается по своей природе от рождения Каина и Авеля (см. пред. примеч.).

¹²⁵⁴ Этого Духа у нее не было при рождении двух первых сыновей, Каина и Авеля.

¹²⁵⁵ *απεπῆα ει нас* (scil. к Еве) *εзраεῖ ετρεϥτοῦнос ἵτοῦса етене ἵноϥ εῖῆ πтүнос ἵпхωк* (= πλήρωμα) *ετοῦносоῦ зῆ тῆεῖ нῆ ткака ἵпῆраоῦ* (= σπήλαιον, т. е. «пещеры») <...> *зотан еϥφанаῖ нῆ πεπῆα евоа зῆ нашон етоῦааῖ еϥатазоῦ ератоῦ ἵса нвоа нпешта* (= ὕστέρημα) *εптазо ератῶ* (= κατάρθωσις) *нпашон хе еϥεωпe ноῦхωк* (= πλήρωμα) *еϥоῦааῖ хе еϥεωпe бе енῆ шта* ἵнтῶ (*АнИн* 63. 17 сл. (BG 2) и 32. 9 сл. (NHC III. 1), где находим греческие эквиваленты, отмеченные в скобках). — О «пробуждении от забвения» см. выше: примеч. 199; о «могили/пещере»: примеч. 148.

(τέλειος) и будут удостоены величий»¹²⁵⁶; они противопоставлены всем «другим», в которых «входит подражательный (ἀντίμιμον) дух», заставляя их заблуждаться (πλανῶω)¹²⁵⁷, и которым едва ли доступно (δύσκολον) «постижение великих вещей»¹²⁵⁸.

Таким образом, миф обеих гностических систем являет бесспорное сходство: Невыразимый Отец, с которым сопребывает женская ипостась, производит вереницу эонов, последнее место среди которых занимает допустившая «ошибку» и ставшая «недостаточной» София-Премудрость¹²⁵⁹; ее несовершенное порождение Архонт/Демииург творит этот мир, не зная о существовании верховного Бога. Спасение, доступное лишь избранным, происходящим из рода Сифа¹²⁶⁰, приходит все от той же Софии, сохранившей в себе частицу Света; всю эту «механику» и возможность спасения открывает людям Христос...

Эти две религиозно-мифологические системы, а именно учение последователей Птолемея (Iren., *Adv. haer.* I. 1–7) и учение, изложенное в *АпИп* (ср.: Iren., *Adv. haer.* I. 29), весьма подробно представленные в источниках, являются для нас лишь весьма условной точкой отсчета, потому что обе системы, по всей видимости, уже далеко отстояли от своих прототипов, о которых наши источники, увы, не говорят. То, что разновидностей таких систем было не две, а множество, и с течением времени и распространением вширь их число только увеличивалось, отчетливо видно на материале имеющихся в нашем распоряжении гностических и гностицизирующих сочинений, создававшихся, разумеется, без оглядки на какую бы то ни было цензуру. В этих сочинениях от текста к тексту выплывают все новые и новые персонажи, мифологические реалии и т. п., размывающие содержание мифа, и поэтому желание современных исследователей построить некую *стемму* происхождения и зависимости той или иной системы (или даже отдельной мифологемы) от другой, при этом

¹²⁵⁶ ... εβολ ρῖ τγνεα ἡατκιν ηαῖ ετε πεπῖα ἡπωηρ ηαει ερταῖ εχωοῦ (...) σεναοῦχαῖ αῦω ἡσεψωπε ἡτελιος αῦω σεναρ ἡπῖα ἡρενηῖπῖтноб (*АпИп* 25. 22 сл. (*ННС* II. 1)); в краткой версии: «они будут удостоены подняться к великим Светам» (... влк ерраῖ εῖηноб ηοῦοῖη: 65. 6–8 (*BG* 2)). — Одним словом, речь идет о πνευματικοί, т. е. «духовных» (получивших Духа жизни), хотя сам термин в сочинении и не используется.

¹²⁵⁷ ηαῖ δε ετε πεπῖα ετῖββαεῖт (= ἀντίμιμον) ηηη εрраῖ εχωοῦ ψαῦσωк ἡηооῦ εβολ ρῖтοοτῖ (*АпИп* 26. 20–22 (*ННС* II. 1)). — О понятии ἀντίμιμον см. ниже: примеч. 1311.

¹²⁵⁸ Этим «другим» (ρῖκοοῦε) трудно открыть то, что доступно пониманию людей неколебимого рода (*АпИп* 25. 20–23 (*ННС* II. 1)); они «не познали, кому они принадлежат» (ετεῖπποῦῖηε хε ηαηηηε), потому что «подражательный дух отягощает (βαρέω) их душу, побуждает ее совершать дурные (πονηρία) дела и бросает ее в забвение» (βῶε; см. выше: примеч. 199); после того, как душа этих людей выйдет из тела, передается она Властям (ἐξουσία), которые были созданы Архонтом (см. выше: примеч. 1249), и они (снова) бросают ее в темницу (тела) (υτεκο = σωηῖ, «оковы», в краткой версии; о теле как об «оковах» и «темнице» см. выше: примеч. 148, 149) и пребывают с ней до тех пор, пока она не преснется от забвения и не получит знание (*ibid.* 26. 33 сл.). — По поводу учения о «переселении (нерадивых) душ», которые повторно отправляются в тело для наказания, см. выше: примеч. 855, а также: примеч. 713 (симониане), примеч. 856 (карпократиане), примеч. 1037 (Василид).

¹²⁵⁹ В конечном счете, она, будь то Ахамоф или Пруник, олицетворяет идею о том, что всякое «мудрствование» без участия Бога и его на то воли оказывается ущербным.

¹²⁶⁰ Здесь не так важно, были ли включены эти «избранные» в трехчастную схему, как у валентиниан (см. выше: примеч. 85), или противопоставление ограничивалось дихотомией, т. е. «избранные» и все остальные (см., например, выше: примеч. 193).

совершенно не принимая в расчет это (болезненное) буйство непредсказуемой фантазии их авторов¹²⁶¹, напоминает, скорее, «игру в бирюльки», где неосторожное движение (таким может оказаться новый источник или источники или просто взгляд на проблему под другим углом зрения — одним словом, дело случая¹²⁶²) может разрушить всю гипотетическую конструкцию. Изложенные выше богословско-мифологические системы, в основе которых (несмотря на особенности каждой, напластовавшиеся в ходе их передачи и трансформации) распознается тем не менее некое общее ядро, показывают лишь безусловную общность психо-ментального настроения их авторов, который в корне отличался от умонастроения и целей тех, кто создавал церковное христианство, и идти дальше этого утверждения я не хочу.

¹²⁶¹ Примеры таких весьма, по-моему, шатких реконструкций см. выше: примеч., 1186, 1195, 1196; о том, что в случае с этими сочинениями речь может идти только о индивидуальном «богословско-литературном творчестве», которое игнорирует всякое следование какой-то схеме, см. выше: примеч. 687.

¹²⁶² Окажись в руках Иринея иной источник (см. выше: примеч. 188) или не будь у нас оригинального текста *АнИн*, реконструкции гностических учений на основе прочих свидетельств выглядели бы, разумеется, совершенно иначе; ср. выше: примеч. 684, 686.

Глава 4

«АПОКАЛИПСИС ПЕТРА» (ННС VII. 3: 70. 13–84. 14)

ВВЕДЕНИЕ

О том, что рукописи из Наг Хаммади дали в наши руки новый и бесценный материал для реконструкции ранее почти неизвестных страниц истории раннего христианства, со всей наглядностью свидетельствует третье сочинение кодекса VII¹²⁶³, а именно «Апокалипсис Петра»¹²⁶⁴. Это сочинение не только пополняет репертуар апокрифической литературы, связанный с именем этого апостола, но и существенно расширяет круг наших представлений о проблемах, которые вставали перед раннехристианскими общинами.

Сочинение, которое по жанру вполне отвечает своему названию¹²⁶⁵, — перед нами *откровение*, а именно видение апостолом Петром будущих событий, тайный смысл которых истолковывает ему небесный Спаситель-Христос¹²⁶⁶, вошедший в телесную оболочку земного Иисуса¹²⁶⁷ (беседа происходит накануне взятия Иисуса под стражу¹²⁶⁸), — с точки зрения целого

¹²⁶³ Кодекс VII содержит пять сочинений: *ПарСим* (1. 1–49. 9); *2СлСиф* (49. 10–70. 12); *АпокПетр* (70. 13–84. 14); *ПСил* (85. 15–118. 9); *СтелСиф* (118. 10–127. 27) + колофон (127. 28–32).

¹²⁶⁴ Название ἀποκαλύψις πετροῦ стоит и в начале (70. 13), и в конце (84. 14) текста. Это сочинение, однако, не имеет ничего общего с одноименным апокалипсисом, большой греческий отрывок которого на пергамене был найден в конце XIX в. Подробнее о раннехристианских сочинениях, написанных именем апостола Петра, см. ниже: приложение 6.

¹²⁶⁵ О сочинениях этого жанра, представленных в рукописях из Наг Хаммади, см. выше: примеч. 1097–1105; о жанре «апокалипсис» в раннем христианстве см. примеч. 1096.

¹²⁶⁶ О жанре *АпокПетр* см. подробнее: Schoenborn, 1995; Havelaar, 1999, 111–130; см. также: Perkins, 1974.

¹²⁶⁷ Подробнее о *докетизме* см. выше: примеч. 107.

¹²⁶⁸ См.: «...он (= Спаситель) трижды в эту ночь укорит тебя (= Петра)» (72. 2–3 и ниже: комм. ad loc.); ср.: «...the night before Jesus' death (72. 2–3)» (Desjardins–Brashler, 1996, 203); ср. также точное указание времени беседы Спасителя с Иаковом в другом сочинении: «послезавтра (ἡσά ραστε) они схватят меня» (*1АпокИак* 25. 7–8 (ННС V. 3)).

ряда формальных показателей может быть названо также и *диалогом*¹²⁶⁹, и *апокрифом*¹²⁷⁰, и *полемическим трактатом*¹²⁷¹.

Именно на полемике сосредоточена основная мысль сочинения: автор, скрывший свое имя за именем первоверховного апостола, выступает с критикой своих противников — в первую очередь церковных христиан, но также, вероятно, и других гностиков, не принадлежащих к его сторонникам. В отличие от Иринея, который в своем «Обличении и опровержении лжеименного знания» обращал полемику *urbī et orbī*, приводя обстоятельства и время жизни того или иного еретика и пересказывая при этом содержание учений своих оппонентов, наш автор не ставил перед собой такой широкой задачи: он обращается к узкому кругу своих единомышленников, не называя при этом имен своих противников¹²⁷². Тем не менее эта полемика анонимного автора раскрывает нам новую страницу в раннехристианской истории и наглядно показывает, что именно отстаивали христиане-гностики (по крайней мере та их группа, к которой принадлежал наш автор) в споре с «еретическим», по их убеждению, учением и практикой Церкви. Их противостояние церковному христианству, как становится ясным из текста, основывалось на следующих богословских постулатах:

— видимым миром правит не истинный Бог, который не причастен злу и творению и от которого ведут свое происхождение последователи автора, а несовершенный Бог-творец (Элохим: 82. 24–25) и его силы (77. 4 сл.);

— смерть на кресте приняла лишь телесная оболочка Спасителя, его же духовная природа при распятии не пострадала (81. 3 сл.) — поэтому крестная смерть была лишь кажущейся (так называемый *докетизм*); в богословии автора она не несет никакой сотериологической функции;

— как сама церковная иерархия (ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι: 79. 22 сл.), так и вера церковных христиан в то, что лишь Церковь владеет подлинной истиной и только в ней возможно спасение (76. 27 сл.), совершенно неприемлемы¹²⁷³;

¹²⁶⁹ Об этой литературной форме, которая в ряде сочинений из Наг Хаммади часто сопутствует другим жанрам (например, *откровению*), см., например: Perkins, 1980; ср. также: Хосроев, 1991, 29–30. Впрочем, наше сочинение лишь по некоторым формальным признакам может быть отнесено к диалогу: Петр (от 1 лица) несколько раз просит истолковать видение, и Спаситель дает толкование. С точки же зрения содержания здесь нет никакого диалога равноправных участников, нет никакого обмена мнениями: Петр со своими вопросами служит лишь техническим средством, которое дает Спасителю возможность изложить свое понимание того, что должно произойти. Рудольф справедливо замечает, что диалог в гностических текстах ближе стоит к жанру *Egotarokriseis* (вопрос ученика — ответ учителя), который, как правило, использовался тогда, когда требовалось «ввести» ученика в ту или иную (философскую, богословскую, филологическую и т. п.) проблему; поэтому такая форма «диалога» была составляющей частью и многих «откровений» (Rudolph, 1968, 87–88).

¹²⁷⁰ Спаситель просит Петра не рассказывать этого *тайного* учения «сынам века сего» (73. 15 сл.). О запрете передавать тайное учение непосвященным см. выше: примеч. 311, 1134. О первоначальном значении термина *апокриф* в раннехристианской литературе см.: Хосроев, 1991, 13–14, примеч. 19; об *апокрифах* среди текстов из Наг Хаммади см. там же: с. 33; ср. выше: примеч. 1134.

¹²⁷¹ О полемических сочинениях в составе библиотеки из Наг Хаммади см. выше: примеч. 1188, 1189.

¹²⁷² О том, что долгое время считавшееся именем собственным слово *ϰερνα* (78. 18) таковым не является, см.: приложение 5 к этой главе; об особенности не называть имен оппонентов см. выше: примеч. 43.

¹²⁷³ О неприятии церковной иерархии разными «еретиками» см. выше: примеч. 217, а также примеч. 294.

— спасение получают только единомышленники автора («бессмертные души» = *гностики*: 75. 26 сл.; 83. 19 сл.), а те, кто принадлежит Церкви («души этих веков» или «смертные» души: 75. 15 сл.), обречены на смерть¹²⁷⁴.

Наше сочинение вышло из тех кругов гностиков, в которых Петру отводилась главная роль, и поэтому он предстает перед нами как единственный из апостолов, которого Спаситель «избрал», чтобы сделать главой всех тех, кто призван к знанию (σοουν = γυωσις: 71. 15–21)¹²⁷⁵; именно ему была открыта полная истина¹²⁷⁶, и именно он удостоен стать главой тех немногих, которые и являются истинными христианами¹²⁷⁷.

Автор часто обращается к таким каноническим сочинениям, как «Евангелие от Матфея», «Послания» Петра, «Послания» Павла, парафразируя новозаветный текст и умело приспособлявая его к своим целям¹²⁷⁸. При этом в числе прочих

¹²⁷⁴ Об учениях различных *гностиков* о том, что только они, но не церковные христиане, спасутся, см. подробнее выше: примеч. 123 сл. и примеч. 659.

¹²⁷⁵ Ср.: *Мф* 16. 15 сл., где Петр является единственным из апостолов, кто признает в Иисусе Христа, Сына Бога Живого, а Иисус, в свою очередь, обещает ему ключи от Царствия Небесного.

¹²⁷⁶ Далеко не все *гностики* ставили авторитет Петра столь высоко. Так, например, Ириней свидетельствует о валентинианах: «Согласно их учению, Петр был несовершенным, как были несовершенными и другие апостолы» (*Adv. haer.* III. 12. 7: Imperfectus igitur secundum hos Petrus, imperfecti autem et reliqui apostoli; о великом пиетете валентиниан по отношению к ап. Павлу см. выше примеч. 639 и ниже: примеч. 1280). — Также и в целом ряде гностических сочинений Петр далек от того, чтобы быть первоверховным апостолом: он или играет равную с другими апостолами роль (так, например, в *АнИак* 1. 8–12 (ННС I. 2) тайное учение (αποκρυφον) Господь открывает Иакову вместе с Петром), или даже вовсе не упоминается по имени (как, например, в *ПремИХ* 90. 15–18 (ННС III. 4), где говорится о «двенадцати учениках и семи женщинах», остававшихся верными Господу после его воскресения, но собеседниками Иисуса выступают Филипп, Матфей, Мария (Магдалина) и Варфоломей, а о Петре нет и речи). Подробнее см.: Vaumeister, 1985. Более того, Петр иногда выступает как просто не понимающий того, что происходит: так, в *ЕвФом* (34. 32–33: log. 13 (ННС II. 2)) на вопрос Иисуса, с кем бы его могли сравнить ученики, Петр дает неправильный ответ: «Ты подобен некоему праведному ангелу (ουαγγελος πλκαλος)», и только Фома понимает истинную природу Иисуса. — Подробнее о негативной оценке Петра в гностических текстах см.: Smith, 1985, 103–117, который справедливо замечает: «Prior to the Nag Hammadi discovery, very little evidence was available to suggest that some Gnostic groups may have had a favourable view of Peter» (*ibid.*, 117).

¹²⁷⁷ Гностические тексты показали нам большое разнообразие «школ» внутри христианства, возводивших свое учение к тому или иному апостолу, который в свою очередь получал это учение прямо из уст Иисуса, и хотя мотив предпочтения одного ученика остальным появляется уже в канонических евангелиях (ср.: *Мф* 16. 19, где Иисус обещает доверить «ключи от Царствия небесного» только Петру, или *Мф* 26. 37, где свои последние часы на свободе Иисус проводит с Петром, Иаковом и Иоанном), представление о том, что Иисус открывал свое тайное учение не всем апостолам, а только одному или нескольким, получило полное развитие только в гностических и гностицизирующих текстах. Так, например, в *ФомАмл* (138. 1 сл. (ННС II. 7)) Спаситель открывает «сокровенные учения» (πσφαξε εονπ) только Иуде Фоме; в *АнИн* (22. 12–15 (BG 2) и пар.) он наедине открывает Иоанну то, что тот должен передать своим «единодуховным» (οβιτνευσα), которые принадлежат к «неколебимому роду» (τgeneα ετε nasκ(ιν); ср. *ibid.* 76. 15 сл.; в *ЕвМар* (10. 2–3 (BG 1)) только Мария Магдалина, которую «Спаситель любил больше, чем прочих женщин», знает его подлинное учение и открывает апостолам то, что от них ранее было «скрыто» (πεονπ), то, что они «даже не слышали» (10. 5 сл.); в *1АпокИак* (24. 6–7 (ННС V. 3) = 11. 8–9 (*CodTch* 2)) только Иакову Господь открывает «все, относящееся к тайному учению» (πρωβ νιν πινυστριον); в *АнИак* тайное учение Спаситель передает Иакову и Петру (1. 10–12 (ННС I. 2)); в *ЕвИуд* (33. 1–3) единственным воспреемником «сокровенного учения» (πлогос ετgnπ) становится Иуда Искариот, и т. д.

¹²⁷⁸ Анализ новозаветных аллюзий в *АпокПетр* см.: Dubois, 1983; Smith, 1985, 126–141; Tuckett, 1986, 117–124; Pearson, 1990; Navelaar, 1999, 131 сл.; Khosrojev, 2009, 69–71 и приложения 2 и 3. — В тексте не видно никаких следов использования автором ветхозаветных сочинений.

еретиков одним из объектов полемики автора *АпокПетр* являлся, по всей видимости, и сам апостол Павел¹²⁷⁹, личность и послания которого для многих христианских гностиков обладали высочайшим авторитетом¹²⁸⁰.

Установить принадлежность *АпокПетр* той или иной известной нам гностической школе не представляется возможным; можно лишь утверждать, что автор был христианским *гностиком*-дуалистом, для которого (как и для церковных христиан) апостол Петр был хранителем истинной (но совершенно не такой, как у церковных христиан) традиции. В целом ряде своих богословских воззрений автор перекликается с учением Василида в передаче Ириней¹²⁸¹, но никаких следов его знакомства с философией и даже интереса к ней в сочинении мы не найдем; не проявляет он никакой склонности ни к мифологическим многоэтажным конструкциям, ни к нагромождению все новых и новых мифических персонажей...

Время написания утерянного греческого оригинала¹²⁸² (как, впрочем, и большинства других сочинений из Наг Хаммади) можно установить лишь весьма приблизительно — не позднее середины III в., т. е. того времени, когда гностики еще могли активно выступать против Церкви (и даже еще находиться внутри церковной общины), имея шансы на успех своей проповеди¹²⁸³. Для решения вопроса о том, где было написано сочинение, мы не располагаем никакими надежными данными¹²⁸⁴.

¹²⁷⁹ Хотя автор не называет своих оппонентов по имени, исследователи не раз пытались отождествить тех, с кем он полемизировал. См., например: Koschorke, 1978, 39–41 о том, что под теми, кто «будет отвержен имени мертвеца» (*АпокПетр* 74. 13 сл.), подразумевается ап. Павел и его последователи; более осторожно Brashler, 1977, 222: «The description in Apok. Pet. is too general, however, to verify such an identification, and it could apply to almost any representative of the orthodox theological tradition from Paul to Athanasius»; ср. Schoenborn, 1995, 166: «Die sieben Abschnitte beziehen sich nicht auf sieben verschiedene Gestalten oder Gruppierungen, sondern meinen immer dieselbe Bezugsgröße»; Desjardins–Brashler, 1996, 212; обзор всех точек зрения см.: Havelaar, 1999, 193 сл. и ниже в комментариях к переводу.

¹²⁸⁰ Против еретиков, которые не признавали Павла (*Paulum apostolum non cognoscunt*) и вообще не считали его апостолом (*Paulum non esse apostolum*), выступал уже Ириней (*Adv. haer.* III. 15. 2; ср.: I. 26. 2). С другой стороны, маркиониты, по свидетельству того же Ириней, утверждали, что «только Павел познал истину» (*Adv. haer.* III. 13. 1); ср. выше: примеч. 57 о том, что Валентин был слушателем Февды, ученика Павла; о высоком авторитете Павла у валентиниан см. также: Iren., *Adv. haer.* I. 8. 3; о том, что и для наасенов Павел был апостолом *par excellence*, см.: Hippol., *Ref.* V. 8. 25–26. Примеры из текстов Наг Хаммади, в которых христианские гностики различных толков обращаются к посланиям Павла и по-своему их толкуют, см.: Pagels, 1975.

¹²⁸¹ Подробнее см. выше: примеч. 111 сл., 939 и ниже: примеч. 1300, 1301; ср. в примеч. 57 о претензии Василида на то, что он был учеником Главкия (Γλαυκίας), который ранее был переводчиком ап. Петра.

¹²⁸² О том, что оригинал был написан по-гречески (как, впрочем, и оригиналы всех без исключения дошедших по-коптски гностических текстов), свидетельствует как сама греческая форма названия, так и сохраненные при переводе многочисленные греческие синтаксические конструкции и *termini technici*, и т. д.

¹²⁸³ Я разделяю точку зрения Кошорке, согласно которой сочинение было написано тогда, когда «die Gnostiker können noch mit den Kirchenführern um den Einfluß auf die Masse der Gemeindeführer streiten <...> Entstehung Anfang bis Mitte des 3. Jahrhunderts» (Koschorke, 1978, 17); ср. выше: примеч. 653.

¹²⁸⁴ См., например, Brashler, 1977, III: «...sometime in the third century A. D.», который завершает свое исследование словами: «...Apoc. Pet. is a third century writing. It illustrates the late phase of the struggle between orthodox Christianity and Gnosticism when the Gnostic community was severely threatened and forced out of the ecclesiastical community to become a persecuted sect on the periphery of the church» (*ibid.*, 245); Koschorke, 1978, 16: «Der Ort der Abfassung von ApcPetr läßt sich nicht bestimmen <...>» (ср. пред. примеч.); Werner, 1989, 634: «...Ende des 2./Anfang des 3. Jahrhunderts. <...> wahrscheinlich <...> im

Относительно времени перевода текста на коптский язык можно говорить лишь о *terminus post quem* non, а именно о второй половине IV в., т. е. о времени, которым датируется сам кодекс¹²⁸⁵.

В сочинении можно выделить следующие части, которые составляют своего рода симметрическую композицию и условные названия которых я для удобства вставил в текст перевода:

А. Вступление (70. 13–72. 4)

Б. Первое видение Петра (72. 4–73. 10)

В. Откровение Спасителя (73. 10–81. 3)

Б* Второе видение Петра (81. 3–82. 16)

А* Заключение (82. 17–84. 14)¹²⁸⁶.

Теперь, по прошествии почти двадцати лет после первой публикации моего (прямо скажу, еще сырого) перевода сочинения, я посчитал необходимым еще раз обратиться к анализу текста, существенно расширив комментарий, в целом ряде мест исправив старый перевод и толкования к нему, а также приведя и сам коптский текст¹²⁸⁷.

Raum Syrien/Palästina»; Desjardins–Brashler, 1996, 214: «it <...> could have been written in any Christian community between 150–250 C. E.»; Havelaar, 1999, 16: «a date of the origin at the beginning of the third century is possible but not certain» (ср.: id., 2003, 593, где она все же склоняется в пользу III в.), «it is feasible <...> in Syria» (id., 1999, 15); ср., однако: Pearson, 1990, 70–71, который считает Египет местом возникновения нашего сочинения на том основании, что аллюзия к *2Петр* 2. 17, где говорится о «безводных источниках», в *АпокПетр* получила форму «безводные каналы» (79. 30–31), а это могло произойти только в стране, где каналы играют важнейшую роль; см. также id., 2007, 244: «The *Apocalypse of Peter* was probably composed somewhere in Egypt, presumably in Alexandria, sometime in the late second century»; ср. Smith, 1985, 137: «probably <...> from the late second century». Очень раннюю дату возникновения сочинения предложили Brown–Griggs, 1991, 161: «...the earlier Greek version of this text reached its current shape by the beginning of the second century», а Виссе — весьма позднюю дату: «...the Greek original was written not earlier than the 3rd century and possibly as late as the early 4th» (Wisse, 1992, 269). В пользу позднейшей датировки сочинения (по его словам, «contrary to the prevailing scholarly opinion») высказался недавно Молинари: «...the period of the early 4th century — more precisely the third and fourth decades of this century — that provides the most likely historical climate/setting for the creation of *Apoc. Pet.*» (Molinari, 2006, 586; ср. «perhaps between 320 and 340»: ibid., 605). К этой датировке я вернусь в комментариях к переводу.

¹²⁸⁵ Некоторые деловые документы, составлявшие картонаж переплета кодекса VII, имеют точные датировки: ноябрь 341 г., ноябрь 346 г., октябрь 348 г., что позволяет датировать сам кодекс второй половиной IV в. Подробнее о возрасте рукописей из Наг Хаммади см.: Хосроев, 1997, 16; 34, примеч. 29; 211–229. Однако совершенно очевидно, что переписчик нашей рукописи не был переводчиком (следовательно, мы имеем дело не с оригиналом перевода), о чем свидетельствуют (правда, немногочисленные) исправления, внесенные в текст при сверке с оригиналом, с которого делался наш список (см., например, 72. 15–16 и комм. ad loc.).

¹²⁸⁶ См. Desjardins–Brashler, 1996, 202, где авторы приводят целый ряд вариантов композиционного членения текста, предложенного другими исследователями; ср. также: Havelaar, 1999, 126–127. Ср. также: Smith, 1985, 126–127, где автор говорит о четырех видениях (four visions) Петра: 72. 4–9; 72. 21–28; 81. 4–14; 82. 4–9.

¹²⁸⁷ Саму рукопись мне удалось, хотя и из-за недостатка времени не так тщательно, как хотелось бы, видеть в 2000 г. в Коптском музее в Каире. — При работе над текстом использовались издания: Krause, 1973c, 152–179 (первое издание текста с немецким переводом); Brashler, 1977 (текст с английским переводом и пространным комментарием); Desjardins–Brashler, 1996, 201–249 (текст с введением, английским переводом и комментарием); Havelaar, 1999 (текст с английским переводом и комментарием); полезны были и переводы (помимо названных): Brashler–Bullard, 1988, 372–378 (английский); Werner, 1974, 575–584 (= id., 1989, 633–643, немецкий); Havelaar, 2003, 591–600 (немецкий); учтены и комментарии к отдельным пассажирам *АпокПетр*, в которых предложен ряд толкований темных мест текста: Koschorke, 1978, Schenke, 1975, 123–138 и id., 1975a, 277–285; Schoenborn, 1995.

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

[70. 13] Апокалипсис (ἀποκάλυψις) Петра.

[Вступление: 70. 13—72. 4]

Когда Спаситель (σωτήρ) сидел в (15) храме¹²⁸⁸, во внутренней части двора (?)¹²⁸⁹

¹²⁸⁸ πῆραϊ ἑπὶ πῆρε «в храме»; дальнейший рассказ не дает никаких оснований думать (вслед за Brashler, 1977, 131 сл.; Dubois, 1982, 387 сл.; Havelaar, 1999, 75), что автор *АпокПетр* имел здесь в виду «небесный храм» (или Плерому) и что, следовательно, речь идет здесь о беседе Петра с Иисусом после воскресения (ср. Havelaar, 1999, 75: «So, if Apos. Pet. is read as an apocalyptic text, it is quite possible that the temple is the heavenly temple, perceived by Peter during an ecstatic vision» (ср. ниже: комм. к 84. 12–13), правда, с последующей оговоркой, что «any interpretation is seriously hampered by the obscurity of the vocabulary in the opening lines»); ср.: «It is quite probable that the reference is to both places (т. е. и к земному храму, и к небесному) at the same time» (Luttikhuisen, 2003, 190). — Скорее всего, однако, речь идет об одном из мест внутри иерусалимского («земного») храмового комплекса (см. след. примеч.), где Иисус постоянно учил с момента своего прихода в Иерусалим; см., например, *Лк* 19. 47: «И учил каждый день в храме» (ἐν τῷ ἱερῷ = ἑπὶ πῆρε); ср.: *Мф*. 21. 12 сл.; *Мк* 14. 49). О том, что учитель наставлял своих слушателей сидя, см.: *Мф* 26. 55 (ἐν τῷ ἱερῷ ἐκάθεζέμην διδάσκων).

¹²⁸⁹ Понимание фразы πῆραϊ ἑπὶ τῆεῖτῆ πῆρεσιῆне... вызывает серьезные трудности, поскольку текст, вне сомнения, испорчен. Краузе читал τῆεῖτῆ т. е. «пятый» («in der Fünfhheit»: Krause, 1973c, 153), однако уже Шенке увидел, что ножка второй буквы τ над перекладиной является продолжением нижней части ножки буквы ρ слова πῆραϊ в предыдущей строке (это отчетливо видно и в факсимильном издании) и поэтому верным чтением является τῆεῖτῆ (ж.р.), т. е. «трехсотая»; на том основании, что от порядкового числительного ж.р. не может зависеть сущ. м.р. (зд. писῆне), Шенке предположил, что в сочетании πῆραϊ ἑπὶ τῆεῖτῆ πῆρεσιῆне после числительного из текста выпало слово ρонπε (ж.р.), т. е. «год»; во всем пассаже (см. также след. примеч.), считал он, следует видеть «хронологическое указание»: «eine (apokalyptisch verschlüsselte) dreigliedrige Zeitangabe (nach Jahr, Monat und Wochentag)...», и, следовательно, значение пассажа должно быть следующим: «im 300. [sc. Jahr] der Einrichtung und beim Erreichen der zehnten Säule [= 10. Monat] und als er ruhte auf der Zahl der lebendigen, unbefleckten Gröse [= 7. Wochentag = Sabbat / κατάλαυσις]; слово писῆне, по его предположению, означало в этом случае «eine (wirkliche oder fiktive) Ära» (Schenke, 1975, 131); также noted отрывок и в немецком переводе: «im dreihundertsten (Jahr) der Errichtung» (Werner, 1989, 637). Однако столь фантастическая реконструкция смысла этой фразы едва ли имеет под собой основания, поскольку ни писῆне в значении «эра», ни стῦλος в значении «месяц» нигде не засвидетельствованы. — В *NHLE* принимается чтение τῆεῖτῆ (πῆронπε) πῆρεσιῆне, но для сῆне принимается значение «завет» или т. п., отсюда и перевод: «in the three hundredth <year> of the covenant» (Brashler–Bullard, 1988, 374); ср. «im dreihundersten <Jahr> (nach) der gemeinsamen Errichtung» (Schoenborn, 1995, 44). Дюбуа предположил, что из текста выпало зависимое от числительного τῆεῖτῆ слово πῆμαε («à cause de l'allitération») и что, следовательно, речь шла здесь о «трехсотом локте», т. е. мере длины, которым обычно измерялся храм (Dubois, 1982, 391–392); ср., однако, Вергот в замечаниях к статье Дюбуа: «l'hypothèse <...> caduque» (Vergote, ibid. 393)), и перевел сῆне как «construction, fondation» (ibid. 388); более осторожное чтение (также с допущением, что из текста выпало какое-то слово): τῆεῖτῆ (.) πῆρεσιῆне и перевод «in threehundredth <...> of the construction» см.: Havelaar, 1999, 30, 31 с примечанием, что предпочтение отдается «a more metaphorical meaning, in which сῆне refers to a Pleromatic concept» (ibid., 54, а также: 73–75); ср. также ее немецкий перевод: id., 2003, 595. — В издании Desjardins–Brashler, 1996, 218, на мой взгляд, справедливо говорится о том, что контекст рассказа предполагает не хронологическое указание, а скорее топографическое («the context appears to be locative»; ср. Brashler, 1977, 135: «these obscure words are a more exact specification of where in the temple the Saviour is sitting»),

и возле (?) десятой колонны (στῦλος)¹²⁹⁰, и отдыхал при числе (?) величия, живого и (20) неоскверняемого¹²⁹¹, сказал он мне:

и на этом основании было предложено иное исправление: πῆραι ῶπ <π>νεῶτ̄ π̄τ̄επισῆνε с переводом: «in the inner part of the building», где слово <π>νεῶτ̄ понято как соответствие греческому κοιλία в значении «внутренняя часть», а писῆνε — как соответствие греческому σύνθεσις в значении «здание, постройка» (ср. Krause, 1973с, 153: «...des Baues»). Перевод «во внутренней части здания» («in the inner part of the building»: ibid. 219) предполагает, однако, что Иисус беседовал с Петром, находясь внутри самого храма, а это представляется маловероятным, поскольку беседы учителя с учениками происходили внутри «храмового комплекса», а именно в тени «портиков», т. е. «крытых колоннад», которые служили своего рода стенами большого «двора» храма (ср. ниже сочетание «<...> десятой колонны»). Поэтому предложенное мной в переводе для сῆνε (сущ. м. р. от глагола сῆνε «устанавливать, приводить в порядок» или т. п.) значение «(храмовый) двор» (или, точнее, «портик», ср.: *Ин* 10. 23, где говорится, что Иисус учил «в храме, в портике (ἐν τῇ στοῶ) Соломона»), кажется, лучше отвечает существу дела. — Интересный пример топографии иерусалимского храма находим во *2АпокИак* (ННС V. 4): «Вошел же (Иаков) внутрь (храмового комплекса) и сел <не> на то место, где он по своему обыкновению (сидел), но сел он на пятую, почетную, ступень (нсат̄[п̄ε] π̄п̄наῶτ̄ου π̄т̄ωρ̄[ετ̄]гаῖноγт̄)» (45. 20–25); детальное описание храма Ирода находим у Иосифа Флавия: *Bell. Jud. V. 5. 2–3*, где среди прочего рассказывается о лестницах в пять ступеней (πεντέβαθμοι κλιμακες), которые вели к девяти воротам храмового комплекса; подробнее см.: Funk, 1976, 95–96.

¹²⁹⁰ π̄п̄ π̄п̄наῶτ̄ε π̄теπ̄наῶт̄нт̄ π̄ст̄υλος букв.: «и (в) согласии (?) десятой колонны» уточняет предыдущее сочетание «во внутренней части (храмового) двора» и связано с ним союзом π̄п̄ «и», который в этом случае показывает, что и это сочетание зависело от предлога πῆραι ῶπ «в», т. е. πῆραι ῶπ <π>νεῶτ̄... π̄п̄ (πῆραι ῶπ) π̄п̄наῶτ̄ε... Существительное π̄наῶτ̄ε, которое встречается в нашем тексте еще несколько раз (71. 4; 78. 29–30; 80. 25), ранее было засвидетельствовано только для бохайрских и фаумских текстов, где оно передает греч. εὐδοκία, συμφώνησις, βούλησις (Crum, 190а; о бохайрских следах в саидском диалекте *АпокПетр* см. ниже: приложение 2); проблема заключается в том, что ни одно из этих значений не подходит к контексту, отсюда и целый спектр переводов этого слова с тем, чтобы сделать весь пассаж более понятным: «(voll)Freude» (Krause, 1973с, 153); «le bon plaisir» (Dubois, 1982, 388); «agreement» (Brashler–Bullard, 1988, 373); «convergence» (Desjardins–Brashler, 1996, 218 и примеч.); «grace (?)» (Havelaar, 1999, 31 и комментарий: с. 54). Трудно сказать, какое значение это слово могло получить в саидском диалекте, но можно допустить, что из первоначального значения «согласие» или т. п. могло развиваться дальнейшее, которое скорее всего соответствовало наречию места «возле» чего-то, «недалеко» от чего-то и т. п. — в этом случае наиболее отвечающим существу дела представляется перевод всего пассажа Верготом: «Alors que le Sauveur était assis dans le Temple, dans la cinquième partie (чтение Краузе: см. пред. примеч.) de la construction, correspondant à (littéralement: et la correspondance de) la 10e colonne» (Vergote, 1982, 393 в замечаниях к статье: Dubois, 1982).

¹²⁹¹ Во фразе αἰω εἰς τὴν π̄п̄ноц̄ ῶп̄ц̄ ῶп̄не π̄те π̄п̄п̄т̄нос̄ ε̄тон̄ῶ π̄ат̄х̄ωῶπ̄ трудность вызывает сочетание ῶп̄ц̄ ῶп̄не, поскольку предлог ῶп̄ц̄ может соответствовать греч. ἐπάνω, ὑπέρ, παρά (в значении «у кого-то»), πρὸ или т. п., а существительное π̄не (от глагола ῶп̄ «считать», «оценивать» или т. п.: Crum, 526а сл.) передает греч. ἀριθμός, μέτρον и редко πλῆθος, то проблемой оказывается выбор подходящего значения. Исследователи по-разному понимали это сочетание: так, Krause, 1973с, 153: «er zufrieden war über die (oder: er ruhte auf der) Quantität der unbefleckten lebendigen Größe»; Brashler–Bullard, 1988, 373: «being satisfied with the number of the living, incorruptible Majesty»; ср. Havelaar, 1999, 31: «as he was resting on the number of the living undefiled greatness», где исследовательница замечает, что «the number of...» следует толковать «as a reference to the souls who have returned to their origin and who glorifying the highest God» (ibid. 75, ср. 55); см., однако, Desjardins–Brashler, 1996, 219: «as he was at rest above the congregation of the living, incorruptible Majesty» с примечанием, что π̄не соответствует πλῆθος и в этом контексте означает «multitude, congregation». — Что означает «число» в этом контексте, я сказать не могу. Ср. выше: примеч. 452, 453 по поводу слова π̄не в *ТрехГр* 51. 10. — По поводу «неоскверняемого величия» ср. ниже 80. 25–26: π̄ωт̄ π̄ат̄х̄ωῶπ̄ «неоскверняемый Отец».

«О Петр, благословенны¹²⁹² те свыше¹²⁹³, принадлежащие Отцу¹²⁹⁴, тому, который через меня открыл (истинную) жизнь тем, кто предназначен к жизни¹²⁹⁵. (25) Ибо я вспомнил о тех, кто утвержден на прочном (основании)¹²⁹⁶, что позволяет им слышать мое слово и отличать слова (30) неправедности (ἀδικία) и нарушения (-παράνομος) закона (νόμος) от праведности (δικαιοσύνη)¹²⁹⁷, [ведь] [71] они происходят с высоты каждого слова Плеромы (πλήρωμα) истины¹²⁹⁸, получив свет по благоволению (5) того¹²⁹⁹, кого иска-

¹²⁹² *сеснамаат п̄би нап̄шот* «благословенны <...> принадлежащие Отцу»; ср. *Мф* 25. 34: *нетсмамаат п̄те па̄еишот* (= εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου), а также слова Иисуса, обращенные к Петру: «Блажен ты, Симон...» (*Мф* 16. 17).

¹²⁹³ Сочетание *нап̄шот еӯса̄т̄пе п̄нӣп̄н̄ӯе* толковалось по-разному. Краузе перевел как «die zum Vater Gehörigen <...> da sie Auserwählte der Himmel sind (Krause, 1973c, 153), понимая форму *еӯса̄т̄пе* как квалитатив (статив) от глагола *с̄а̄т̄п̄* «избирать» (ср. греч. ἐκλεκτοί как обозначение *гностиков*). Havelaar, 1999, 55, замечая, что форма квалитатива *са̄т̄пе* нигде не засвидетельствована, переводит фразу так: «...because they are above the heavens» (ibid. 31), понимая *са̄-т̄пе-п̄* как предлог «над»; ранее также Brashler–Bullard, 1988, 373: «those above»; Desjardins–Brashler, 1996, 219: «for they are heavenly»). Werner, 1974, 578 (= 1989, 637): «<der> oberhalb der Himmel ist» и Schoenborn, 1995, 45: «über den Himmeln ist»; ср. исправление Шенке, который предложил читать *е(т)са̄т̄пе* (Schenke, 1975, 131), тем самым делая «Отца» подлежащим определительного придаточного. Как бы то ни было, речь здесь идет об особом (небесном) происхождении Петра и его единомышленников.

¹²⁹⁴ *п̄шот* «Отец» обозначает здесь Высшего Бога; см. также: *п̄шот п̄ат̄х̄ω̄р̄п̄*, «Отец, не подверженный осквернению» (80. 25–26); ему противостоит *п̄шот п̄те то̄уп̄ла̄нн*, «отец их заблуждения» (73. 27–28), или низший бог (*п̄ноӯте*) — Демург, в которого верят церковные христиане (79. 14, 27–28).

¹²⁹⁵ *п̄н̄ево̄л з̄п̄ п̄а̄н̄з̄* букв.: «тем, которые от жизни»; речь идет здесь о том, что не все удостоены знания и спасения, но лишь те, кто по своей совершенной природе предназначены к этому, т. е. истинные христиане-гностики, которые принадлежат совершенному Отцу, а не ущербному богу *Середины*, т. е. Демургу. — Возможно, здесь следует видеть скрытую полемику с тем богословием, которое, например, нашло свое выражение в молитве Иисуса к Отцу в «Евангелии от Иоанна»: Бог предоставил своему Сыну власть давать «жизнь вечную» (ζωὴν αἰώνιον) «всякому человеку» (πάσῃ σαρκός) (*Ин* 17. 2), а не только избранным; Иисус молится не только о своих учениках (... τοῖς ἀνθρώποις οὓς ἔδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου), которые через него «приняли и истинно познали» (ἔλαβον καὶ ἔγινωσαν ἀληθῶς) слова Бога (*Ин* 17. 6–8), но и обо всех верующих в него (περὶ τῶν πιστευόντων), уповая на то, что и весь мир (ὁ κόσμος) примет эту веру (*Ин* 17. 20–21).

¹²⁹⁶ *е̄те п̄тооӯ петоӯк̄шт̄ п̄нооӯ п̄ра̄т̄ з̄п̄ п̄н̄ е̄т̄х̄ω̄р̄* «...тех, кто утвержден на прочном (основании)», букв. «...на том, который крепок». Этим «прочным основанием», можно думать, является сам Петр, а те, «кто на нем утверждён» — его последователи, т. е. гностики. Вероятно, здесь обыгрываются слова Иисуса: «Ты — Петр, и на этом камне я утвержу (οἰκοδομήσω = τ̄на̄к̄ω̄т) мою Церковь...» (*Мф* 16. 18; ср.: *Лк* 22. 32), но понимаются эти слова гностически, а именно: истинную Церковь составляют только избранные; глагол *οἰκοδομέω* передан в коптском переводе евангелия, как и в нашем тексте, глаголом *к̄ω̄т*. Ср. также ниже: 71. 18–21. Havelaar, 1999, 76 считает, что этим «прочным основанием» является Плерома: «those who are built on what is strong (viz. the Pleroma)».

¹²⁹⁷ Противопоставление праведности беззаконию находим во *2Кор* 6. 14: *τίς γὰρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία;* ср. *Евр* 1. 9: «Ты возлюбил праведность (δικαιοσύνην) и возненавидел беззаконие (ἀνομίαν) (= *Лс* 44. 8 (LXX)); ср. противопоставление: «путь праведности» и «нарушение закона» (*παράβασις*) в *ЕвИуд* 33. 10–14 (подробнее: Хосроев, 2014, 50, примеч. 152, 153).

¹²⁹⁸ *еӯψоо̄п̄ ево̄л з̄п̄ п̄х̄ис̄е̄ п̄ψа̄хе̄ н̄н̄ п̄те̄ пе̄п̄лн̄р̄на̄ п̄те̄ п̄н̄т̄н̄е̄* «они происходят <...> Плеромы истины» я склонен относить к совершенным христианам, которые, так же как и сам Спаситель, происходят из Плеромы (πλήρωμα — здесь гностический terminus technicus), а не к «словам», которые исходят из полноты истины (как считает, например, Werner, 1989, 638).

¹²⁹⁹ Здесь неожиданный переход от 1 л. ед. ч. (ср. выше: «который через меня...»), «я вспомнил...», «мое слово...») к 3 л. ед. ч. Вероятно, объяснить это можно тем, что Спаситель в 1-м лице говорит о своей плотской ипостаси, в которой он явился апостолам, в которой он их учил, в которой он теперь беседует с Петром и которая затем была распята (см. ниже: 81. 3 сл.), а под тем, кого не смогли схватить («начала» (см. след. примеч.)), Спаситель имеет в виду свою бестелесную, «духовную» ипостась (ср. ниже 83. 9 сл.: «...мое бестелесное тело; я же — умный дух, полный сияющего света»). Подробно

ли начала (ἀρχή). И не могли они найти его¹³⁰⁰, и не (οὐτε) было сказано о нем ни в одном поколении (στέρμα) пророков (προφήτης)¹³⁰¹, потому что (10) (только) теперь явился среди них тот, который видим¹³⁰², т. е. Сын Человеческий¹³⁰³,

Спаситель расскажет Петру о своей «сложной» природе ниже: 81. 14 сл. Брашлер считает, что этот переход от 1 лица к 3-му может объясняться тем, что автор вставил в этом месте «excerpts from a hymn» (Brashler, 1977, 163, примеч. 10).

¹³⁰⁰ μαρχη, «начала» — здесь эти демонические силы; ср. у апостола Павла «начала и власти на небесах» (Ефес 3. 10), против которых следует вести борьбу (ibid. 6. 12). Тот, кого эти силы пытаются найти и схватить, — Христос. Подобную мифологему находим в учении Василида в передаче Иринея (Adv. haer. I. 24. 3): Нерожденный Отец послал на землю для спасения верующих в него от власти творцов этого мира (т. е. от Демиурга и его приспешников) свой первородный Ум, т. е. Христа; он, после завершения своей миссии (см. ниже: раздел «Второе видение Петра»), вознесся к Отцу, смеясь над архонтами, потому что не могли они его схватить: ведь был он для них невидимым; подробнее см. выше: примеч. 111 сл.

¹³⁰¹ Очевидно, что этими словами автор отрицает ветхозаветные пророчества об Иисусе Христе, поскольку для него эти пророки были посланцами не Высшего Бога, а бога-Демиурга. Вспомним, что согласно учению Василида, ветхозаветные «пророчества произошли от начальств, творцов (этого) мира...» (Adv. haer. I. 24. 5; ср.: ibid. V. 26. 2), а не от Высшего Бога (ср.: Ps.-Tert., Adv. omn. haer. I (215. 4): бог-Демиург — deus legis et prophetarum); см. также полемику Иринея с Василидом и с «прочими, которые ложно называют себя гностиками и утверждают, что пророки пророчествовали по внушению различных богов (ex diversis diis)» (Adv. haer. II. 35. 2). — См. также 2СлСиФ 62. 27 сл. (NHC VII. 2) о том, что все ветхозаветные персонажи, начиная с Адама (вплоть до Иоанна Крестителя) были всего лишь «фальшивыми монетами» (см. ниже: приложение 4) и «посмешищем», поскольку они не знали Христа. — С утверждением различных гностических школ о том, что истина во все времена была скрыта от непосвященных и доступна лишь избранным, полемизирует Иринея; см. выше в примеч. 289 цитату из Adv. Haer. III. 2. 1; ср.: ibid. I. 8. 1.

¹³⁰² εαφοῦσην̄ εβολ̄ τ̄νοῦ π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ νᾱῑ νᾱῑ π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ πετοῦσην̄ — фраза, очевидно, испорчена. Я рассматриваю форму εαφοῦσην̄ как начинающую придаточное причины (объясняющее, почему о «том, кого искали начала», молчали пророки), а не новое предложение, как читаем в некоторых переводах: «He has now appeared...» (Brashler–Bullard, 1988, 373; Desjardins–Brashler, 1996, 221); верно: «weil er (erst) jetzt <...> offen in Erscheinung getreten ist» (Werner, 1989, 638); «while he has appeared...» (Havelaar, 1999, 31). Предлагались различные толкования этого места: так, Desjardins–Brashler, 1996, 220 (примеч.) видят в νᾱῑ νᾱῑ итеративное указательное местоимение, которое в данном случае означает «следующий» и относится к двум последующим объектам, а именно к «Сыну Человеческому» и к «людям подобной сущности»; отсюда и их перевод: тот, которого искали начала, явился теперь «in each of the following: ...»; так же и Havelaar, 1999, 57: «in these (ones): ...»; ср. Brashler–Bullard, 1988, 373; иначе понимает место Werner, 1989, 638: «...unter diesen (Kindern), очевидно, подразумеваемая под «этими (детьми)» гностиков. — В сочетании π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ νᾱῑ νᾱῑ я склонен видеть диттографию и думаю, что переводом должно быть простое «среди этих», а «эти» — это злые «начала», которым, после того как Спаситель принял «телесную» оболочку, наконец-то удалось его увидеть и схватить. — В сочетании π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ πετοῦσην̄ я предлагаю убрать π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ как обязательное ошибочному повтору того же предлога в предыдущей строке вместо первоначальной частицы π̄τᾱῑ, вводящей подлежащее, если оно стоит после глагола; тогда фраза приобретет следующий вид εαφοῦσην̄ εβολ̄ τ̄νοῦ π̄τρᾱῑ ρ̄π̄ νᾱῑ (π̄τᾱῑ) πετοῦσην̄, и ее смысл станет более понятным: «он явился теперь, <причем> тот, который (теперь стал) видимым» (последнее сочетание πετοῦσην̄ является субстантивированным придаточным определительным, которое соответствует греч. прилагательному φαερός); ср. след. примеч.

¹³⁰³ ετε̄ πιϋνρε̄ πε̄ π̄τε̄ φ̄ρνε̄... — определительное придаточное, поясняющее предыдущее πετοῦσην̄. В целом ряде гностических систем такая мифологическая реалья как «Сын Человеческий» едва ли в точности соответствует этому термину в евангельских текстах. Так, например, οφίτης учили, что в Глубине существует первый свет, который является Богом всего и Первым человеком, его Мысль (ἔννοια) — это Сын Человеческий (ὁὶδς ἄνθρῶπου), а их совместное порождение от Духа Святого — Христос, или нетленный свет, который впоследствии сошел в человека Иисуса, а тот стал творить чудеса и выдавать себя за Сына Человеческого (Iren., Adv. Haer. I. 30. 1 сл.). Также и у последователей Валентина можно найти учение о том, что Спаситель, поскольку ведет свое происхождение от пары эонов — Человека и Церкви, — называл себя Сыном Человеческим, или Христом, однако это не воплотившийся Иисус (ibid. I. 12. 4). Отождествление Спасителя, Сына Человеческого и Христа характерно для нашего трактата.

который выше небес¹³⁰⁴, на страх людям подобной (15) сущности (-οὐσία)¹³⁰⁵.

А (δέ) ты, Петр, (да) будешь совершенным (τέλειος) в соответствии со своим именем (пребывая) вместе со мной¹³⁰⁶, тем, который избрал тебя, ведь тебя я сделал началом (ἀρχή) (20) тех остальных¹³⁰⁷, которых я призвал к зна-

¹³⁰⁴ εἶτοςε ἐνπνυε «который выше небес»; ср.: ἀνοκ ἰβ πε χῆρς πινρε ἰπρине εἶτοςε ἀπνυε, т. е. «Я — Иисус Христос, Сын Человеческий, который выше небес» во *2СлСиф* 69. 21–22 (*NHC* VII. 2); ср. *ibid.* 52. 2–3.

¹³⁰⁵ ἰβραῖ γῆ οὐροτε ἰτε ἰρῶνε ἰψνр ἰουσία, что Brashler–Bullard, 1988, 373 перевели как «in a fear of men of like essence»; однако позднее сочетание ἰβραῖ γῆ οὐροτε, букв. «в страхе», вызывало у исследователей серьезные затруднения, которые привели к исправлению текста. Так, Werner, 1989, 638 вовсе опускает это сочетание в своем переводе, замечая при этом: «Die Konstruktion dieses Satzes ist nicht klar»; Desjardins–Brashler, 1996, 220 считали, что οὐροτε является ошибкой и правильным чтением должно быть οὐρο(γυ), которое передавало или πλείστος, или περίσσευσα («избыток, полнота»; у издателей ошибочно περίσσευσα) греческого оригинала, отсюда и перевод «in <abundance> of consubstantial (-οὐσία) persons»; это исправление принимает и Havelaar, 1999, 32 с переводом: «(and) in a <multitude> of people of the same substance» (*ibid.* 33, 57); ср. Schoenborn, 1995, 46: «in einer großen Menge von Menschen...», не указывая на то, что это перевод уже исправленного коптского текста. — Копт. ἰψнр ἰουσία, по всей вероятности, передает греч. ὁμοούσιος «единосущный», однако я не могу принять толкование, согласно которому в ὁμοούσιος следует видеть «a reference <...> to the essential identity of the revealer and his followers» (Desjardins–Brashler, 1996, 220); также толкует фразу и Havelaar, 1999, 80, видя здесь «a multitude of (Gnostic) people». — Смысл пассажа я понимаю так: явление Сына Человеческого вызывает страх только у тех, кто имеет сущность, подобную злой и несовершенной сущности «начал», у тех же, кто по своей природе не принадлежит несовершенному миру, его явление в мир страха не вызывает; ср. след. примеч. о противопоставлении этих людей Петру.

¹³⁰⁶ ἰток δε ζωικ петре ψопе екеῖтелюс ἰβραῖ γῆ πεκран ἰнῆιῖ ζω — фраза грамматически неуклюжа, и Шенке, рассмотрев две возможности ее понимания, а именно: связан ли глагол ψопе в императиве с последующим формантом еке-, формируя тем самым conjugatio periphrastica (т. е. «стань совершенным»), или глагол связан с последующим ἰнῆιῖ (т. е. «пребудь со мной»), а еке- начинает собой обычное обстоятельствоное придаточное предложение (Umstandssatz), выбрал второй вариант: «Du aber, Petrus, bleibe — vollkommen seiend in deinem Namen — bei mir allein...» (Schenke, 1975a, 280). Однако нужно заметить, что в сочетании екеῖтелюс... (где, кстати, формант еке- предполагает будущее время, а не настоящее: seiend) отсутствует глагол, который следовало ожидать в подобном сочетании, т. е. верным было бы екеῖтелюс... (ср., например, ἰпоурῆтелеюс: *ПрМудр* 127. 10 (*NHC* II. 5); ψантетῆр телеюс: *ФомАтл* 139. 11–12 (*NHC* II. 7); екеῖрῆне: *ПСул* 108. 14–15 (*NHC* VII. 4)). Havelaar, 1999, 57 предпочла первый вариант и перевела «You too, Peter, become perfect...» (ср. также Krause, 1973c, 155: «werde vollkommen»; Desjardins–Brashler, 1996, 221: «become perfect»). При таком толковании сомнение вызывает то, что при conjugatio periphrastica с глаголом ψопе в форме императива обычно употребляется не Fut. III (еке-), а Circumstant. (ек-), поскольку императив уже подразумевает будущее время; ср., например, *Петр* 1. 16: ψопе ететῆр оуаа, что передает греч. ἄγιοι ἕσθε (будущее в значении повелительного; ср. также: *Мф* 5. 48), поэтому верным чтением, по всей видимости, должно было быть ψопе ектелюс. — Таким образом, и при том, и при другом толковании текст нуждается в исправлении. Между тем есть, кажется, еще одна возможность чтения, которая подкрепляется другим пассажем нашего текста. В 80. 31–32 Спаситель обращается к Петру со словами ἰток δε ἰτ петре екеде ратῆ γῆ τεῦннте «А ты, Петр, (непременно) встанешь (или: «да встанешь») среди них», где уверенность (или сильное побуждение) Иисуса выражена Futurum³ om III. Если принять незначительное исправление в нашей фразе и вместо ψопе екеῖтелюс, устраняя ошибочную метатезу, читать екеψопе ἰтелюс), получим ту же самую грамматическую конструкцию. — Объяснением сочетания «в соответствии со своим именем» (Πέτρος — означает *камень*) логически должно бы было быть «стань крепким (или сильным)», а не «совершенным» (ср., однако, ниже в 71. 22: «стань сильным»). Частича де в начале фразы («А ты <...> будешь совершенным») противопоставляет Петра как совершенного гностика всем тем, чья сущность подобна сущности архонтов (см. след. и пред. примеч.).

¹³⁰⁷ Формант ке- («другой») в сочетании пкесеепе составляет с сущ. сеепе («остаток») неразложимое целое и не требует перевода. Такое словоупотребление п(и)кесеепе не раз встречается в саидском переводе новозаветных текстов (*Мф* 22. 6; 27. 49 и т. д.) для передачи греч. οἱ λοιποὶ или т. п. Ср. переводы: «auch <...> die übrigen» (Krause, 1973c, 155 = Schoenborn, 1995, 46); «die übrigen» (Werner, 1974, 578 = *id.*, 1989, 638; Schenke, 1975a, 280); «the remnant» (Brashler, 1977, 23 = Desjardins–Brashler, 1996, 221; Meyer, 2007, 492); «the others» (Havelaar, 1999, 33). — пкесеепе, букв. «эти остальные», «этот остаток», употреблено здесь автором в значении лучший «остаток», т. е. «сливки» или т. п.: только

нию¹³⁰⁸. ¹³⁰⁹Так что (ὄστε) будь сильным¹³¹⁰ с тем, чтобы подражание (ἀντίμιμος) праведности (δικαιοσύνη) того, кто с самого начала призвал (25) тебя, <...>¹³¹¹,

их Спаситель призвал к знанию, и только они, будучи меньшинством, являються истинными христианами («сынами света»); ср. также ниже: примеч. 1532 о слове ϣωηϣῖ πκεσεεεπε в 2СлСиф 69. 2.

¹³⁰⁸ εϣολ πῖнок ἀεῖρε πῖουαρχη πῖκεσεεεπε εταῖρῶνοу ερῶυη εϣοουη (= γῶσις). В основе этого пассажа лежит гностически переосмысленный рассказ Мф 16. 13–20 об избрании Петра верховным апостолом: вопрос Иисуса, за кого почитают люди Сына Человеческого, ответ Петра («Ты — Христос, Сын Божий») и обещание Иисуса дать Петру ключи от Царства Небесного. Именно на этом ответе Петра, единственного из учеников (согласно Мф), который в Иисусе смог распознать Христа, покоится убеждение автора трактата в том, что Петр является истинным гностиком, которому доступно сокровенное знание (ср. Мф 16. 17: «не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец мой, который на небесах»). Не забудем, что и Климент Александрийский, так же как и наш автор, видел в Петре гностика (γῶστικός), который смог постичь истину силой данной свыше (Strom. VI. 132. 4). — Наш автор, хотя и исходит из утверждения Мф 16. 17 сл. об избрании Петра, по-своему толкует это место: у него Петр становится не «скалой» (πέτρα), на которой будет построена всеобщая Церковь (ἐκκλησία), а «началом» (ἀρχή, т. е. «главой») общины немногих избранных; ср. пред. примеч.

¹³⁰⁹ Очевидно, что нижеследующее предложение (до угловых скобок в переводе) было испорчено либо в ходе рукописной традиции, либо еще при переводе на коптский; в результате смысл может быть восстановлен лишь приблизительно.

¹³¹⁰ ἄβῖον — с призывом к Петру «быть сильным» Спаситель обращается еще раз в 82. 18; ср. ἄβῖονте с тем же значением в 84. 11. Schoenborn, 1995, 46, примеч. 23 пишет: «Nach 2ῶστε kann ohne Angabe eines Subjekts kein Imperativ aus ἄβῖον gelesen werden» и на этом основании заключает, что после 2ῶсте в тексте, возможно, пропуск; отсюда и его перевод: «so daß (ὄστε)... — Sei stark...». Однако императив в ед. ч. (в том числе и после ὄсте) не нуждается в указании субъекта: ἄβῖον «будь сильным», но τετῖβῖον «будьте сильными».

¹³¹¹ ἄβῖον φанте пантинион πте †δικαιοσύνη πте πн εταϣῖ ϣορῖ πτῶῖ πῖнок. Трудность понимания фразы вызвана прежде всего тем, что в придаточном после глагольного префикса φанте-отсутствует глагол. Были предложены различные переводы этого темного места: «be strong until the imitation of righteousness — of him who had summoned you» (Brashler–Bullard, 1988, 373; вероятно, знаком «—» отмечен пропуск глагола); «be strong for the duration of the imitation of the righteousness of him who originally summoned you» (Desjardins–Brashler, 1996, 221); ср. также скорее толкование пассажа, нежели перевод: Schenke, 1975a, 280; Werner, 1989, 638; также и я ранее был вынужден в переводе толковать (теперь думаю — неправильно) это место, поскольку буквальный перевод представлялся невозможным (Хосроев, 1997, 315–316). — Прежде всего, форма префикса φанте-предполагает, что за ним следует имя, а не местоимение, перед которым формант должен был бы иметь форму φант- (хотя, учитывая отступающую от нормы орфографию текстов из Наг Хаммади, нельзя исключить и status pronominalis в форме φанте-). Формант φанте- (limitationis) может передавать либо греч. ἕως ὅδ, либо ὅπως — поэтому возможен перевод «будь сильным, пока подражание...» или «будь сильным с тем, чтобы подражание...». — пантинион (с определенным артиклем) передает субстантивированное греч. прилагательное среднего рода τὸ ἀντίμιμος (слово встречается еще два раза в АпокПетр: 78. 16 и 79. 10) со значением «подражание», а не ὁ ἀντίμιμος т. е. «подражатель», как в ряде переводов (Krause, 1973c, 155: «der Nachahmer» = Schenke, 1975a, 280; Koschorke, 1978, 29; Werner, 1989, 638; Schoenborn, 1995, 46; ср. Havelaar, 1999, 33: «the imitator» = Meyer, 2007, 492), поскольку в нашем тексте подлежащее, если оно выражено греч. прилагательным, как правило, имеет форму именительного, а не винительного падежа: πιαροατος (81. 3), телюс (71. 16); прямое же дополнение передается формой винительного падежа: пикакеран (74. 3–4; см. ниже примеч. ad loc.). Вместе с тем форму, аналогичную пантинион, находим в целом ряде мест нашего текста: пикакон «зло» (75. 7); писаркион «плотское (начало)» (81. 20); магафон нῖ πпонион «добро и зло» (77. 31–32; зд. мн. ч.). Глагол, отсутствующий в этом пассаже, может быть восстановлен только по смыслу, и выбор этого глагола основывается на том, какой смысл мы хотим придать фразе. С одной стороны, можно допустить, что первоначально здесь находилось сочетание вроде <† οὔτα> «давать плод», которое по невниманию было опущено переписчиком, поскольку следующая за этим глагольная конструкция εαϣταῖνεκ («причем призвал он тебя...») также содержит слог таῖ. В этом случае смысл пассажа был следующим: «Будь сильным, чтобы подражание праведности Спасителя принесло (достойные) плоды» (или: «пока подражание <...> не даст плодов»). То обстоятельство, что подобное сочетание характерно скорее для бохайрского диалекта (в саидском: † карпос), не противоречит характеру языка нашего трактата, который несет на себе следы влияния северных диалектов. — Проблема с такой реконструкцией заключается, однако, в том, что термин (π)антинион, как правило, содержит отрицательные коннотации (см.: Lampe, 155b), что подтверждают и тексты из Наг Хаммади, в которых это слово несколько раз

причем призвал он тебя для того, чтобы ты смог узнать его надлежащим образом¹³¹²: о том отвержении (*ἀλοχή*), которое предстоит ему¹³¹³, и (о) веревках на его руках и его (30) ногах¹³¹⁴, и (о) возложении (на него тернового) вен-

встречается. Так, в *2СлСиф* этим словом определяется «несовершенная церковь» церковных христиан, которая является лишь лишь подражанием «совершенной церкви» гностиков (60. 20–21 (*NHC VII. 2*); ср. ниже: примеч. к 74. 13–14 и к 78. 16 по поводу сочетания οὐσιωπῆ πάντιμον), в трактате *Постижение* (45. 1–2 (*NHC VI. 4*)) архонты посылают в мир «подражание» (или «подражателя»: πάντιμεινον), которого, вероятно, следует отождествить с дьяволом; в *АпИн* несколько раз появляется πάντιμον πῖνευμα (= πνευμα πάντιμον); см. Siegert, 1982, 214. — Исходя из того, что это понятие несет в себе отрицательный оттенок, Кошорке заключил («gesichert sein dürfte...»), что «за подражателем праведности скрывается подверженная страданию ипостась Спасителя («die leidensfähige Gestalt des Erlösers») — после ее «отделения» (82. 33) от самого Спасителя» (Koschorke, 1978, 29). Шёнборн также считает, что «der Begriff (ἀντιμον) dient dazu, Gestalten, Faktoren oder Referenzpunkte im kosmischen Bereich zu disqualifizieren», и, значит, за этим понятием стоит «eine Art Pseudo-Erlöser» (Schoenborn, 1995, 87). Ср. Havelaar, 1999, 81: «The “imitator of righteousness” can be equated with the Jesus of the Gospel. The imitator is a sort of “pseudo Saviour”, a substitute (83. 5–6)». — Ввиду того, что место сильно испорчено, подобные реконструкции пассажа представляются далеко идущими, и поэтому оставляю вопрос открытым.

¹³¹² Далее Иисус будет перечислять события, которые последуют за его арестом в Гефсиманском саду в той последовательности, как они изложены в «Евангелии от Матфея». Петр, согласно евангельскому рассказу (*Мф* 26. 58), оставался единственным из учеников, кто следовал за арестованным учителем и был свидетелем перечисляемых ниже событий.

¹³¹³ ἔτῳε φαλοχὴν ἔτιπῆρ ἔροϋ — в этом сочетании проблемой остается понимание как ἀλοχῆ, так и πῆρ (последняя форма может быть качественном от двух глаголов-омонимов (см.: Сёрнү, 1976, 131): πῆρ со значением «ломать, делить» эквивалентное греч. ρήγνυμι, σχίζω (Crum, 280a–281a) и πῆρ со значением «достигать, слушаться» эквивалентное греч. ἐρχομαι, παραγίνομαι (Crum, 281a–282a). Различные толкования фразы см. Krause, 1973c, 155: «bezüglich der Enthaltung (oder: Verleugnung), die zu ihm gelangt ist»; Schenke, 1975a, 280: «wegen der Geschiedenheit, die ihm eignet» (здесь автор вынужден вставлять в свой перевод пространные пояснительные пассажи); Koschorke, 1978, 29: «angesichts seines Abstandes»; Brashler, 1977, 23: «about the rejection that happened to him»; Brashler–Bullard, 1988, 373: «because of the rejection which happened to him»; Werner, 1989, 638: «wegen des Unterschiedes, der zwischen ihm und jenem besteht», следуя толкованию Шенке; Desjardins–Brashler, 1996, 222: «regarding the shedding (of blood) which tore him, где издатели видят в ἀλοχῆ ошибочный вариант слова ἀλόχισις и считают поэтому, что речь идет о «пролитии (крови)» (это значение было предложено уже в: Brashler, 1977, 166); Schoenborn, 1995, 47: «im Blick auf die Verwerfung (ἀλοχῆ), die über ihn kommt» (ср. ibid. 88: «der semantisch schwierige Begriff ἀλοχῆ»); Havelaar, 1999, 33: «with respect to the distance that separates (?) him», поясняя, что речь здесь идет о «the distinction between the material body of Jesus and the living Saviour» (ibid. 82); ср., однако, id., 2003, 596: «wegen des Abstandes zu ihm». Образец непонимания текста см. Meyer, 2007, 492: «with regard to the distinction between the sinews of his hands and feet» (ср. след. примеч.). — ἀλοχῆ, по-моему, следует понимать здесь как «отказ», т. е. «отречение», с одной стороны, учеников от Иисуса (ср.: *Мф* 26. 56: «...тогда все ученики, оставив его, бежали»; ср.: *Мф* 26. 35), с другой стороны, враждебное отношение к нему власти (ср. Lampe, 219: «ἀλοχῆ <...> renunciation, implying rejection»); глагол же πῆρ — в значении παραγίνομαι.

¹³¹⁴ πῆρ ἔροϋ πῆρ τῆς νεκρῶν ἀγῶν νεκροῦ ἐρῆτε — основное значение слова πῆρ «сухожилие» (veῖρον), и большинство исследователей предпочитает его, считая, что речь идет о «сухожилиях его рук и его ног» (Krause, 1973c, 155: «Sehnen» = Koschorke, 1978, 29; ср. Brashler–Bullard, 1988, 373: «sinews» = Brashler, 1977, 23; Desjardins–Brashler, 1996, 224; Meyer, 2007, 492; Havelaar, 1999, 33: «nerves»; ср. «the nerves of his hands and his feet <...> refers to the crucified body of Jesus»: ibid., 82). — Шенке, против своего обыкновения не предложив исправить текст, понял слово в значении «Fesseln» (ср.: Crum, 189a), т. е. «узы» (Schenke, 1975a, 281 = Schoenborn, 1995, 47); ср. Werner, 1989, 638: «die (gefesselten) Gelenke» (очевидно, имея в виду два похожих слова πῆρ и πῆρ). Между тем, мне кажется, следует исправить не имеющее смысла и поэтому оставленное исследователями без комментариев πῆρ на πῆρ «узы» (эта бохайрская форма слова (S. πῆρ) вполне отвечает характеру языка нашего сочинения, в котором встречаем многочисленные следы этого диалекта). В конечном счете мы имеем здесь дело с аллюзией к *Мф* 27. 2 и речь в этом пассаже идет о том, что Иисус связанным (δῆσαντες = ἀγῶρῆ) был приведен к Пилату (ср: *Ин* 18. 13, 24); хотя в канонических евангелиях нигде не говорится, что Иисус при аресте «был связан по рукам и ногам», связывание человека в новозаветных текстах предполагает именно такой вид связывания; см., например, *Мф* 22. 13: δῆσαντες αὐτὸ πῶδας καὶ χεῖρας («связав ноги его и руки»; *Деян* 21. 11); в коптском переводе *Мф* фраза имеет вид: πῆρ πῆρ νεκρῶν πῆρ νεκροῦ ἐρῆτε («свяжите его руки и его ноги», где, как и в нашем тексте, иной порядок слов: «руки и ноги»).

ца¹³¹⁵ теми, которые принадлежат середине (μεσότης)¹³¹⁶, и (ο) его светлом теле (σῶμα), которое они (по)ведут¹³¹⁷ в надежде (ἐλπίς) [72] служения (διακονία) из-за награды (и) почести¹³¹⁸, (и о том) как (ὡς) он трижды в эту ночь укорит тебя¹³¹⁹.

¹³¹⁵ Об этом сочетании см. ниже: приложение 2 (комм. к 71. 30).

¹³¹⁶ нн п̄те ꙗ̄несотнс букв. «те (принадлежащие) середине». На том основании, что сочетание нн п̄те... является «непривычным (для этого текста) бохайризмом» (ein ungewöhnlicher Bohairismus; ср.: Stem, § 246 о том, что только в бохайрском диалекте указательному местоимению может быть подчинен род. пад. (п̄те)), Шенке считал, что после указательного местоимения нн переписчик пропустил целую строку (Schenke, 1975, 280, где дается реконструкция этой пропущенной строки). Однако нет никакой нужды исправлять текст, поскольку в *АпокПетр* повсюду обнаруживаются следы влияния этого северного диалекта (подробнее см. ниже: приложение 2). — О термине μεσότης «середина» см. выше: примеч. 79. Таким образом, по убеждению автора, те, кто увенчал земного Иисуса терновым венцом, принадлежат именно этому «срединному», т. е. несовершенному миру, небесный же Христос принадлежит, разумеется, Плероме; см. след. примеч.

¹³¹⁷ пис̄омна п̄те пр̄[οу]οε̄н̄ п̄таϥ εϥε̄νε̄ п̄[но]ϥ... Шенке предполагал, что сочетание «его светлое тело» подразумевает *преображение* (Schenke, 1975a, 279; ср., однако, возражение Кошорке, который считал, что здесь речь идет о *воскресении*, и отмечает, что в некоторых гностических системах при всем их *докетизме* тем не менее присутствовала концепция воскресшего тела Иисуса (Koschorke, 1978, 30). Хавелаар говорит о том, что «his body of light» относится к небесному Спасителю, тело которого не подверглось распятию, но считает, что это сочетание является интерполяцией (Havelaar, 1999, 82). Об отношении гностиков к *телесному* воскресению Христа см. выше: примеч. 105 сл. — Сочетание εϥε̄νε̄ п̄[но]ϥ исследователи также понимали по-разному. Краузе, имея в виду, что глагол ε̄νε̄ означает как «нести» (Crum, 78b сл.), так и «быть подобным» (ibid. 80b), оставил в своем переводе вопрос открытым: «indem sie ihm gleichen (oder: ihn bringen)...» (Краузе, 1973с, 155); Хавелаар переводит фразу как «to his likeness (?)» (ibid. 33), считая, что в форме ε̄νε̄ следует видеть существительное, образованное от глагола со значением «быть подобным» или т. п. (ibid. 82–83). Шенке, на мой взгляд верно, увидел здесь глагол ε̄νε̄ «нести» в значении «уводить», подразумевая историю «с предательством и арестом» Иисуса («wenn man ihn abführt...»: Schenke, 1975a, 281; ср. Schoenborn, 1995, 47: «wenn sie ihn abführen»). — Очевидно, что здесь продолжается аллюзия к *Мф* 27. 2: «И (первосвященники и старейшины) связавши его, отвели и отдали его <...> Пилату; глагол ἀπάγω (ῥотвожу́) этого пассажи в коптском переводе передается глаголом ε̄νε̄: ἀπῆγαν, т. е. «они отвели его» (так же и в *Ин* 18. 13); очевидно, и в нашем пассаже мы имеем дело с тем же значением глагола. — Сочетание «они ведут светлое тело...» нужно понимать в том смысле, что первосвященники, действующие под влиянием «злых начал» и поэтому не понимающие истинной природы Христа, схватили и ведут на расправу лишь ту телесную оболочку (т. е. Иисуса), в которую облачила Христос, но это тело, которому предстоит распятие, тем не менее является, по мнению автора *АпокПетр*, «светлым», т. е. оценивается положительно, поскольку его освятил своим пребыванием небесный Христос. Именно такое или сходное с ним представление нашло выражение в трактате *Прот* 50. 12–15 (ННС XIII. 1), где Протенной (пр̄штенно̄а, т. е. «Первая мысль»), одним из проявлений которой является небесный Христос, говорит: «Я надела на себя Иисуса. Я унесла его с проклятого креста и поместила его в жилища его Отца»; см. также о «возникновении Иисуса Христа» у офитов: Иисус, «рожденный от Девы через действие Бога, <...> в <него> (in <quem>) сошел Христос <...> — и так возник Иисус Христос» (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 12); ср. выше: примеч. 841.

¹³¹⁸ ϩ̄п̄ ο̄ӯε̄λπισ̄ п̄те ο̄ῡδακον̄ᾱ ε̄т̄е̄ ο̄ῡε̄ке̄ п̄те ο̄ῡта̄ε̄ιο̄ букв. «в надежде служения из-за награды почести». Шенке считал, что члены этой фразы по ошибке переписчика («ein Schreiberversen») поменялись местами и первоначальным было ο̄ῡε̄λπισ̄ п̄те ο̄ῡта̄ε̄ιο̄ «надежда на почесть» и ο̄ῡδακον̄ᾱ п̄те ο̄ῡε̄ке̄ «служба за награду» (Schenke, 1975a, 279). Однако едва ли есть необходимость исправлять этот, хотя и неуклюжий, текст, в котором речь идет об иудейских священниках (принадлежащих «середине»; см. выше: примеч. 79), которые, предавая Иисуса на казнь, надеются на то, что они совершают благое дело, за которое будут удостоены награды.

¹³¹⁹ ϩ̄ωс̄ ε̄ϥ̄на̄ со̄ο̄ε̄ п̄нок̄ п̄ϥом̄т̄ п̄соп̄ ϩ̄п̄ те̄ιο̄ϥ̄ε̄. Переходный глагол со̄ο̄ε̄ обычно соответствует греч. ἐλέγχο «обличать, упрекать» или т. п. (ср. Siegert, 1982, 95: «zurechtweisen, tadeln»), но также «отодвигать», «устанавливать» (Crum, 380a-b) — отсюда и расплывчатые переводы пассажа: «da er dich dreimal in dieser Nacht überführen (oder: aufrichten) wird» (Краузе, 1973с, 155); «thus will he establish you three times in this night» (Brashler, 1977, 25); «as he was about to reprove you...» (Brashler–Bullard, 1988, 373); «thus he will correct you...» (Desjardins–Brashler, 1996, 223); «als wolle er dich dreimal zurechtweisen...» (Schoenborn, 1995, 47); «as if he is about to reprove (?) ...» (Havelaar, 1999, 33 с примечанием, что «до тех пор, пока не будет найдено удовлетворительного объяснения

Первое видение Петра (72. 4—73. 10)

Когда же он (еще) говорил это, (5) увидел я священников и народ (λαός)¹³²⁰, бегущих к нам с камнями, как если бы они собирались убить нас¹³²¹. И испугался я, что мы умрем. И (10) сказал он мне:

«Петр, я говорил тебе много раз, что они слепы (и) нет у них поводья¹³²². Если ты хочешь знать их (15) слепоту, возложи свои руки на глаза твоей одежды (ποδήρης)¹³²³ и скажи, что ты видишь».

Но когда я сделал это, то не увидел ничего и сказал: «Ничего нельзя (20) увидеть».

всего пассажа, a translation of this verb must be tentative»: *ibid.* 58; хотя далее автор замечает: «It is possible that a reference to the betrayal of Jude is intended here»: *ibid.* 83); ср.: Koschorke, 1978, 30, который считался с возможностью того, что речь здесь могла идти о троекратном вопросе воскресшего Иисуса к Петру («Любишь ли ты меня?»: *Ин* 21. 15 сл.). — Однако, скорее всего, прав был Шенке, предположивший, что здесь имеется в виду рассказ о троекратном отречении Петра (см.: *Мф* 26. 57–74), и давший перевод: «damit er dich <...> zum Abfall bewege» (Schenke, 1975a, 279 = Werner, 1989, 638).

¹³²⁰ ποῦννη νῆ πλάος «священники и народ» — сочетание встречается еще раз в 73. 1, но ни разу в *НЗ*; ср., однако, *Лк* 23. 13: «первосвященники, начальники и народ» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἀρχοντες καὶ ὁ λαός); *Лк* 23. 4: «первосвященники и толпа» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὄχλοι); *Мф* 2. 4: «первосвященники и книжники народа» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ). Заметим, что в коптском переводе евангельских текстов слово ἀρχιερεῖς всегда передается греческим словом, в то время как иερεῖς — коптским οὐννη.

¹³²¹ Вероятно, аллюзия к *Мф* 23. 37, где Иисус обличает иудеев (под собирательным понятием «Иерусалим») за то, что они всегда побивали камнями пророков, к ним посланных. О попытках иудеев побить самого Иисуса камнями см.: *Ин* 8. 59, 10. 31–33. — На основе того, что в этом пассаже (а также и там, где рассказывается о распятии Иисуса: 81. 3 сл.) нигде не упоминаются римские власти, Молинари делает вывод: «Since Romans are nowhere to be found in *Apos. Pet.* it seems fair to describe the historical milieu of this text as one in which the Romans are not persecuting Christians and are, quite apparently, not a even source of anxiety as potential persecutors», поскольку источником всех несчастий для гностической общины последователей Петра являются «церковные христиане, а не римские власти» (ecclesiastical, not Roman political authorities), то, следовательно, речь может идти только о начале IV в. как о времени создания памятника, т. е. времени, когда христианство уже имело «status of a *religio licita*» (Molinari, 2006, 596–598).

¹³²² γεννηλασευε νε емῆ χαυνοειτ πταυ; далее Спаситель постоянно будет подчеркивать слепоту своих противников (73. 13; 76. 22; 81. 30). В канонических евангелиях Иисус не раз обвиняет книжников и фарисеев в слепоте (*Мф.* 15. 14; 23. 16, 24: ὀφθαῖμοι τυφλοῖ = πῆλαε πᾶχαυνοειτ).

¹³²³ ρῖπῆ νῆαλ πῆπολннрῆ πтак букв. «на глаза твоего подира». После опред. артикля мн. ч. нῆ переписчик начал новую строку (стк. 16) словом полннрῆ, но, заметив свою ошибку, дописал уже за зеркалом текста вал нῆ в стк. 15 и артикль πῆ перед полннрῆ. — Субстантивированное греческое прилагательное ποδήρης (первоначально только в сочетании χιτῶν ποδήρης со значением «длинная до ног одежда» встречается в *НЗ* лишь однажды: *Откр* 1. 13 (в саидском переводе передано словом φῆτο, а в бохайрском оставлена греческая форма). Понимание слова в этом сочетании вызывало у исследователей затруднения, и были предложены различные толкования: «vor die Augen mit deinem Gewand» (Krause, 1973c, 157); «upon (your) eyes — your robe» (Brashler–Bullard, 1988, 373); «put your hands <and> your robe over (your) eyes» (Brashler, 1977, 25; Desjardins–Brashler, 1996, 223, предлагая в нῆ перед πῆπολннрῆ видеть не показатель генитива, а усеченную форму союза нῆ «и»); «on the eyes with (?) your cloak» (Havelaar, 1999, 33); ср., однако, *id.*, 2003, 596: «auf die Augen deines Leibes (wörtl. “deines Gewandes”)». — Кошорке, на мой взгляд, верно понял, что «одежда» здесь является метафорой «тела», и перевел: «lege deine Hände auf die Augen deines (leiblichen) Gewandes...» (Koschorke, 1978, 18); это предположение принял Werner, 1989, 638, замечая при этом, что редкий греческий terminus technicus ποδήρης для обозначения «тела» заставляет осторожно относиться к этому толкованию (= Schoenborn, 1995, 42; Meyer, 2007, 492); ср.: Havelaar, 1999, 58 о том, что обычным словом для обозначения тела было не «подир», а ἔνδυμα «одежда». Нужно, однако, заметить, что метафорой тела в гностических текстах часто выступают и более конкретные обозначения одежды: так, например, валентиниане называли тело «кожаным хитоном» (χιτῶν δερμάτινος, см.: *Быт* 3. 21) (Ign., *Adv. haer.* I. 5. 5; ср.: Clem., *Exc. Theod.* 55. 1). — Таким образом, Спаситель предлагает Петру закрыть телесные глаза и постараться увидеть то, что произойдет, глазами ума.

Снова (λόλιv) сказал он мне: «Сделай это еще раз».

И нашел на меня (тогда) страх вместе с радостью¹³²⁴, ведь (γάρ) увидел я новый свет, причем был он ярче света дневного. (25) Сошел он после этого на Спасителя (σωτήρ)¹³²⁵, и я рассказал ему о том, что я увидел.

И сказал он мне снова: «Подними (30) свои руки и послушай¹³²⁶, что говорят [73] священники и народ (λαός)¹³²⁷».

И я услышал (как говорили) священники, когда сидели они с учителями¹³²⁸, а толпы (народа) тем временем кричали в голос¹³²⁹. Когда он (5) услышал это от меня, сказал он мне: «Обрати уши¹³³⁰ и послушай то, что они говорят».

И я снова стал слушать <и сказал ему>: «В то время, как ты (сейчас здесь) сидишь, (10) они славят тебя»¹³³¹.

¹³²⁴ ουροτε γη ουραφε рукописи (букв. «страх в радости») следует, вероятно, исправить на ουροτε (ν)π ουραφε «страх вместе с радостью» (ср.: Desjardins–Brashler, 1996, примеч. ad loc.); ср.: ουροτε νπ ουνοб πραφε (Mф 28. 8: φόβος καὶ χαρὰ μεγάλη). Такой же оказывается и реакция Иакова на слова Иисуса во 2 *Апокиак* (57. 18–19 (NHC V. 4)): «... и испугался (ἀπυροτε) и обрадовался (ἀεραφε) великой радостью».

¹³²⁵ Ср. у синоптиков рассказ о преображении Иисуса, которое происходит на его пути в Иерусалим в присутствии Петра, Иакова и Иоанна (Mф 17. 1 сл. и пар.; ср. 2 *Петр* 1. 16 сл.). В нашем тексте Петр получает свое видение только со второй попытки; так же и во 2 *Апокиак* (NHC V. 4) Иаков лишь со второго раза понимает то, что хотел открыть ему Иисус (56. 16 сл.).

¹³²⁶ τωων πνεκκix ερραi λγω σωтπ — зачем при слушании поднимать руки, мне не ясно; ср.: Havelaar, 1999, 84 о том, что это поднятие рук «has the appearance of a ritual action accompanying the receiving of a revelation».

¹³²⁷ Здесь слово «народ» неожиданно употреблено во мн. ч.: πλλαοο (ср. верное ед. ч. πλλοοο в 72. 6, а также везде в *H3*).

¹³²⁸ πноутиv <...> нп нса? «священники и учителя» — сочетание не встречается в *H3*; копт. са? передает греч. διδάσκαλοο, но в канонических евангелиях слово применяется, как правило, только к Иисусу; лишь один пример находим в *Лк* 2. 46, где διδάσκαλοο использовано применительно к иудейским учителям. Для *H3* обычным обозначением учителей (знатоков Закона) является οi γραμματεiοο, которые часто выступают в паре с οi αρχιερεiοο (Mф 2. 4; 16. 21; *Лк* 22. 2 и т. д.).

¹³²⁹ ηερεπнннше ωυεвол γη τοуσнн. В тексте не говорится, что именно кричала толпа, но контекст позволяет думать, что она вместе со священниками требовала предать Спасителя смерти через распятие; ср.: *Лк* 23. 23, где, как и в нашем тексте, требования толпы произносятся γη γεπнноб πснн (φωναiοο μεγάλαiοο) букв. «сильными голосами».

¹³³⁰ τωων πннмаαхе πте текапе букв.: «Подними уши своей головы», т. е. «наостри уши»; избыточное уточнение показывает, что речь идет, вероятно, о чисто физическом слушании, а не о слушании «ушами ума».

¹³³¹ Так же, как и в эпизоде с видением Петра, только со второй попытки Петр понимает, о чем именно говорили священники. — Фраза λγω δεiσωтπ он екρнноοο еут еооу наκ букв. «и я снова послушал, причем ты сидишь, (и) они славят тебя» вызывает затруднения, поскольку, очевидно, из нее выпала какая-то часть. С одной стороны, после слов «и я снова послушал» отсутствует ожидаемый глагол «сказал» (πεχαi) или т. п., который вводил следующую далее прямую речь; с другой стороны, слова о том, что священники и учителя (или толпа) прославляют Спасителя, никак не вытекают ни из предыдущего, ни из последующего (см. 73. 12–14) рассказа — священники и толпа всегда враждебно настроены к Спасителю. Вернер, заметив, что «коптская конструкция не дает ясного смысла», предположил, что часть текста после слова «послушал», в которой произошла смена подлежащего, выпала, и поэтому сочетание «прославляют тебя» относится не к священникам, которые ранее собирались убить Спасителя и Петра (72. 6–8), а к каким-то другим лицам, лояльным Спасителю (ср., например, Никодим в *Ин* 3. 1–2 или Гамалиил в *Деян* 5. 34); см., однако, его перевод: «und ich hörte wiederum <...und sagte zu ihm>: “Während du (hier) sitzt, preisen sie dich”» (Werner, 1989, 639); так же и Havelaar, 1999, 35 («And, I listened again (and said): “you are glorified while you are sitting”»), которая считает, что «прославляют тебя» «takes place on a Pleromatic level», однако не объясняет, кто именно прославляет Спасителя. — Можно думать, что первоначально фраза выглядела примерно так: «И я снова стал слушать <и сказал ему>: «В то время, как ты (сейчас здесь) сидишь, <многое <...> проклинают тебя, и лишь немногие> прославляют тебя» (ср. Mф 22. 14: πολλοi γάρ ειcν κλητοι, ολιγοi δē εκλεκτοι; в коптском переводе Mф этому соответствует γα? <...> γεпнкоу, т. е. «многое <...> немногие»). Шенке также допускал, что после частицы он из текста выпал какой-то кусок, и на основе 82. 11–14 предложил

[Откровение Спасителя: 73. 10—81. 3]

И когда я (еще) говорил это, ответил Спаситель (σωτήρ): «Я говорил тебе, что они слепы и глухи¹³³². Теперь же послушай (15) то, что будет сказано тебе втайне (μυστήριον), сохрани это и не рассказывай этого сынам века (αἰών) сего¹³³³. Ибо (γάρ) они будут поносить (20) тебя в этих веках (αἰών), не зная тебя¹³³⁴. Но (δέ) (те, кто имеет) знание (γνῶσις), будут тебя славить¹³³⁵.

¹³³⁶Ведь (γάρ) многие примут начатки (ἀρχή) (25) нашего учения¹³³⁷ и (все-таки) снова возвратятся к ним¹³³⁸ по воле отца их заблуждения (πλάγη), пото-

востановить пропущенное так: <Und ich sagte zu hm: “Da sind viele unbeschreibliche und unsichtbare Engel>, die dich, der du hier sitzt, <umgeben und> preisen” (Schenke, 1975, 131

¹³³² ρενῖλλεεε <...> λγω ρенкоур (так же и 76. 21) — то же сочетание см. в 2СлСиф: ρенкоур <...> λγω ρенῖλλεεε (56. 1–2). Ср. Мф 11. 5: τυφλοί <...> καὶ κωφοί, что в бохайрском переводе передано, как и в нашем тексте, через нивελλεε <...> никоур, а в саидском пῖλλε <...> пал; см. ниже: примеч. 1479.

¹³³³ ρῖ ουνῖστῖριον. — О получении одним из апостолов учения «втайне» от других см. выше: примеч. 860, 949, 1277. — нῖнре пῖ те палон «сыны века сего»; ср. Лк 16. 8: πῖнре πῖπελαων, где они противопоставляются «сынам света» (πῖнре πῖποουεи). Как станет ясно из дальнейшего рассказа «сыны века сего» — это многочисленные противники гностической общины Петра, члены которой названы «сынами света» и теми, «которые принадлежат другому роду и которые не от века сего»; см. ниже: 78. 25–26 и след. примеч.; ср. также комментарий к 83. 15 сл.

¹³³⁴ екеϕωπε гар пῖток еухе оуа ерок пῖраῖ ρῖ пῖеῖ αἰων — Спаситель предсказывает Петру его будущее непризнание большинством христиан («сынами века сего»), а точнее неправильное понимание подлинного учения Петра этим большинством. Таким образом, здесь Спаситель противопоставляет «Петра гностиков — Петру Церкви» (Koschorke, 1978, 33; ср. след. примеч.).

¹³³⁵ еуῖ еооу де нак ρῖ оунῖσῖс, букв. «но они славят тебя в знании» (ср. Brashler, 1977, 31: «but you will be praised in Gnosticism (γνῶσις)» — вероятно, ошибочно вместо gnosis); речь идет об истинных гностиках. Ср. выше: 73. 10, где находим то же сочетание еуῖ еооу нак «они славят тебя», правда, в испорченном тексте; см. выше: примеч. 1331.

¹³³⁶ В разделе 73. 23–74. 22 Спаситель говорит о судьбе тех христиан, которые приняли «основы» (см. след. примеч.) гностического (подлинного) учения, но не устояли в этой вере и снова вернулись к своим заблуждениям, т. е. к церковному христианству. Однако далеко идущими представляются выводы, сделанные на основе этого отрывка: «There was ostensibly a time when the Petrine Gnostics were the majority and their views were the accepted ones» (Brashler, 1977, 217); «the Petrine Gnostics originally formed part of a proto-orthodox Christian community there they became more and more unwanted because of their explicitly deviating beliefs. The conflict escalated to such an extent that the Petrine Gnostics had to leave the community» (Havelaar, 1999, 201).

¹³³⁷ оуῖ оунῖнῖн гар нахи евол ρῖ тархн пῖтепῖахе, букв. «ибо многие возьмут от начатков нашего учения», а не как предлагают переводчики: «...many will accept our teaching in the beginning» (Brashler, 1977, 31; Brashler–Bullard, 1988, 374; Desjardins–Brashler, 1996, 225); «»; «At first many will accept our words» (Meyer, 2007, 492); ср. также Krause, 1973c, 159: «...eine Menge wird vom Anfang unseres Wortes empfangen»; Koschorke, 1978, 37: «...eine Menge wird am Anfang unserer Verkündigung (diese) annehmen»; Werner, 1989, 639: «...viele werden am Anfang unsere Verkündigung annehmen»; Schoenborn, 1995, 49: «Eine Menge wird also am Anfang von unserer Rede ergriffen werden»; ср. достаточно обтекаемое: «...many will be partakers of the beginning of our word» (Havelaar, 1999, 35 и комментарий: 59; ср. id., 2003, 597: «...viele werden teilhaben an dem Anfang unseres Wortes»). — Шенке считал, что между χῖ евол и ρῖ выпало какое-то существительное во мн. числе с предлогом пῖ, к которому относилось следующее далее местоимение ерооу (см. след. примеч.), и предложил дополнить текст <ρῖ поупланн> с вытекающим отсюда переводом: «Ибо многие освободятся от <своих заблуждений> в начале нашей проповеди, но (все же) вернуться к ним снова» (Schenke, 1975, 131). — В приведенном словосочетании я рассматриваю χῖ евол ρῖ как эквивалент греческого λαβῶν ἄλθ, поэтому предлог ρῖ не связываю с последующим тархн (т. е. «в начале», как в названных переводах). Значение ἀρχή здесь следует сравнить с Евр 5. 12 (тархн пῖнῖахе пῖпоуῖте) и б. 1; ср. также Iren., Adv. haer. I. Praef. 3: σπῆρματα καὶ ἀρχὰς (подлинного учения) λαβὼν παρ’ ἡμῶν.

¹³³⁸ λγω сенактоу ерооу он букв. «и они об(воз)вратятся к ним (или: к себе) снова»; в этой фразе первой является значение как самого глагола кῖте, так и дополнения ерооу — относится ли оно к подлежащему (т. е. «обратятся к себе самим»), т. е. к своим прежним заблуждениям; так, например,

му что они делали то, что ему угодно¹³³⁹. — И он¹³⁴⁰ явит (30) этих служителей слова¹³⁴¹ на суде своем¹³⁴². — Те же, которые [74] примешались к ним, станут их пленниками (αἰχμάλωτος), поскольку они неразумные (ἀνοήσθητος)¹³⁴³. Чистого (ἀκέραιος) же (δέ) (человека), простодушного <i> доброго (ἀγαθός)¹³⁴⁴, (5)

Krause, 1973c, 159: «sie werden sich wieder zu sich wenden»; Brashler, 1977, 31: «but they will turn themselves again» с примечанием, что εροοϋ в этой возвратной конструкции является избыточной; ср. *ibid.* 137), или за ним скрывается что-то иное. — В большинстве переводов глагол был понят в значении «отвращающую, отпадают» или т. п. (Koschorke, 1978, 37: «und sich (dann) wieder davon abwenden» = Werner, 1989, 639 — оба для εροοϋ употребляют нейтральное davon; Desjardins–Brashler, 1996, 225, Meyer, 2007, 492: «they will turn away again», оставляя εροοϋ без перевода; Havelaar, 1999, 35: «they will turn themselves to (sic. — вместо from, как следует из ее же комментария. — A. X.) them again», поясняя, что значение этого перевода следующее: «many, who initially joined the group behind Apoc. Pet., have left “our word” again»; 87; ср. *id.*, 2003, 597: «aber sie werden sich wieder abwenden»); Schoenborn, 1995, 49: «Dann werden sie sich wieder abwenden von ihr (Pl.)» с пояснением (*ibid.*, примеч. 37), что «von ihr» (εροοϋ) относится здесь к «нашему учению» (πενταρχε). Однако при значении «sich abwenden von» или т. п. мы должны были бы ожидать глагол с послелогом εως; см., например, в Лк 8. 13 притчу о тех, кто сначала радостно принимают учение, а во времена искушения от него «отпадают»: ἀφίστανται = ψαύκοτοϋ εως). — Я думаю, однако, что возвратный глагол κωτε (κωτ) употреблен здесь в своем привычном значении, передающем греч. глагол (ἀνα-, ἐπι-, ὑπο-)στρέφω πρός, т. е. «обращаюсь к, возвращаюсь» или т. п., а за местоимением εροοϋ «к ним» скрываются все прежние ложные учения (хотя о самих учениях прямо и не говорилось), которых эти «многие» придерживались до того, как приняли «начатки нашего учения» (см. пред. примеч.), и к которым все-таки опять вернулись.

¹³³⁹ πῶτ πτε τοϋπλάνη «отец их заблуждения», вероятно, низший Демиург, по воле (2π ποϋωϋ) которого эти «многие», не знающие о существовании верховного Бога (как не знает о его существовании и сам Демиург), пребывают в заблуждении. Впрочем, нельзя исключать и возможности того, что этим «отцом» наш автор называл своего главного оппонента. В дальнейшем слово πλάνη автор не раз будет использовать для обозначения любого еретического учения, противостоящего истинному учению последователей Петра (74. 17; 75. 5; 77. 25, 26; 80. 10, 13, 17); ср. πλανάω и πλάνη во 2Περ 2. 15, 18; 3. 17.

¹³⁴⁰ Хавелаар справедливо считает, что здесь произошла смена подлежащего, и «он» — это уже не Демиург, а верховный Бог (Havelaar, 1999, 87–88).

¹³⁴¹ πρεϋψίττε πτε πφαχε, т. е. «эти служители слова», тождественно сочетанию ὑππρέτα <...> τοῦ λόγου в Лк 1. 2 (наш текст следует бохайрскому πρεϋψίττι ππсахи, а не саидскому πρϋπερτнс πпфахе). — Подробнее см.: приложение 2. — Кошорке (Koschorke, 1978, 84) считал, что под «служителями слова» имеются в виду последователи Петра, т. е. «гностики», которые «будут явлены на суде Демиурга» (см. пред. примеч.); они, по его мнению, противопоставляются тем, «которые распространяют ложь» (74. 10–11), и тем, которые «являются вестниками заблуждения» (77. 24–25), т. е. церковным христианам (ср. также Schoenborn, 1995, 134: «Mit “Diener des Wortes” <...> können nur die Gnostiker selber gemeint sein»). — Очевидно, однако, права Хавелаар, которая видит в «этих служителях слова» противников подлинного учения Петра (Havelaar, 1999, 87). В пользу такого отождествления говорит и определенный артикль η- перед сочетанием, который отсылает нас ко «многим», действовавшим по воле Демиурга.

¹³⁴² πτραί 2π πεϋραп «на своем суде» — К теме своего «пришествия» (παρουσία) для прощения грешных душ Спаситель возвратится ниже: 78. 6 сл.; ср. также 75. 29 о грядущем суде.

¹³⁴³ Слово ни разу не встречается в НЗ и, кроме нашего случая, лишь однажды засвидетельствовано в *ПарСум* 2. 16 (НЧС VII. 1), где Тьма названа «неразумной», поскольку она считала, что выше нее ничего не существует; в пассаже речь идет о том, что «эти служители слова», т. е. церковные христиане (см. ниже), пленяют своим учением людей «неразумных». О передаче греч. ἀνοήσθητος через копт. атеине см.: *Сум*, 78а.

¹³⁴⁴ πακераион <...> πаткроϋ <и>π нагаϋон букв. «беспримесного, бесхитроного <и> доброго, ...» с незначительным исправлением текста: не имеющее смысла π на <и>π, т. е. «и». πακераион (ср.: *Мф* 10. 16) я рассматриваю как субстантивированное греч. ἀκέραιος (букв. «беспримесный» человек; здесь πακераион воспроизводит форму вин. падежа греческого оригинала; ср. выше: примеч. 1311), от которого зависит при помощи обычной генетивной конструкции с π- два прилагательных без артикля. Ср., однако, Havelaar, 1999, 37: «the unforged and good pureness» с примечанием, что «πακераион is an abstract, impersonal noun “the purity”» (*ibid.* 88) — толкование, которое не меняет смысла фразы. То же сочетание ακераиос и агаϋос применительно к членам гностической общины находим в 2Сл-Сиф 60. 9–10: «мы являемся неслобивыми, чистыми (ἀκέραιος) и добрыми (ἀγαθός)». — По поводу аткроϋ (= ἄβολος) см. ниже: приложение 2, комм. к 74. 4.

они толкают к делателю смерти¹³⁴⁵ и под власть тех, которые славят Христа¹³⁴⁶ в некоем восстановлении (ἀλοκατάστασις)¹³⁴⁷. (10) И они славят тех людей

¹³⁴⁵ Сочетание πρεσβῶν πτε πνοῦ, т. е. «делатель (или: работник) смерти», очевидно, передает греч. ὁ ἐργάτης τοῦ θανάτου (ср. библейское ἐργάται ἀδικίας (ἀνομίας); см., например: Лк 13. 27, а также Флп 3. 2). Едва ли следует толковать это понятие буквально в значении «палач» («Henker»): Werner, 1989, 639; Schoenborn, 1995, 50; Havelaar, 2003, 597; ср. также: Brashler, 1977, 33 и Desjardins—Brashler, 1996, 227: «the executioner»; Havelaar, 1999, 88: «the executioner of the crucifixion»). На основе так понятого сочетания («делатель смерти») Брашлер предполагал даже, что «различия между гностиками и их оппонентами вели к суровым столкновениям (to bitter struggles)» и что (хотя нельзя не считать) и с возможностью риторического преувеличения автора «lives (гностиков) were imperiled and — probably as an alternative — acceptance of membership in the orthodox church was required» (Brashler, 1977, 218). — Скорее всего, речь идет все о том же (поэтому и определенный артикль πτε-; ср. выше: «отец их заблуждения» в 73. 27) злом и завистливым Демииурге (слово πρεσβῶν вполне может быть переводом греч. δημιουργός; см. Siebert, 1982, 160 и πρεσβῶν в *ТрехТр* 100. 28–29 выше; примеч. 1221), который является виновником всех лжеучений, и о его противопоставлении высшему Богу, который мог бы быть назван «делателем жизни». Ср. нейтральное: «the worker of death» (Brashler—Bullard, 1988, 374); ср.: «the dealer in death» or «executioner» (Meyer, 2007, 493). Ср., однако, Molinari, 2006, 595, где автор в этом сочетании видит «a polemical term for the theological opponents of the author of *Apoc. Pet.*».

¹³⁴⁶ Спаситель говорит не «славят меня», но «славят Христа» (εὐτ' εὐοῦ πῖπῃς), тем самым, очевидно, отделяя себя от Христа, которого исповедуют церковные христиане.

¹³⁴⁷ Λυθ φαρραῖ ἐπιπῆρο πτε наῖ εὐτ' εὐοῦ πῖπῃς πῆραῖ πῖ οὐλοκατάστασις букв. «и вплоть до царства тех, которые дают славу Христу в некоем восстановлении». Хавелаар (Havelaar, 1999, 37) переводит пассаж так: «And during their reign Christ is glorified in a restoration» (ср., однако: «Und bis zu ihrer Herrschaft wird Christus gepriesen in Wiederherstellung», id., 2003, 597), считая, что здесь начинается новое предложение. Между тем, эта фраза, вводимая союзом «и», продолжает предыдущую (εὐτ'ωπῖ πνοῦ ερραῖ ἐπρεσβῶν πτε πνοῦ «они толкают его к делателю смерти») и зависит от того же глагола τωβῖπ, который управляет в первом случае предлогом ερраῖ ε- («к»), а во втором — синонимичным ему предлогом φα ρραῖ ε-, причем оба в значении направления; значение же «during» для φαρραῖ ε- не засвидетельствовано (см. Crum, 699b: up to, even to). Ср. также вольный перевод: «Und bis diese zur Herrschaft kommen...» (Werner, 1974, 579 = id., 1989, 639); верно, как продолжение предыдущей фразы: «even to the kingdom of those...» (Desjardins—Brashler, 1996, 227). — Πῖπῆρο я понимаю не в нейтральном значении «царство», а в значении «τυραννίς» или т. п. (см.: Crum, 299b), т. е. «власть» тех, кто принадлежит церкви и, по убеждению автора, под влиянием Демииурга исповедует ложное учение. «Враждебное употребление» (hostile use) слова «царство» отметил уже Брашлер, считавший, что наш автор под этим словом имел в виду побеждающее к тому времени церковное христианство (the great church) (Brashler, 1977, 218). Однако для Молилари это слово явилось важным свидетельством того, что церковные христиане уже полностью контролируют ситуацию в Церкви (т. е. они царствуют), подавив всех еретиков, и поскольку такое положение дел сложилось лишь в 20-е годы IV в., то и наш текст возник в это время (Molinari, 2006, 597). Автор, однако, не считается с тем фактом, что нам ничего не известно о том, сколь велика была община этих гностических последователей Петра — может быть, она, сосуществуя с общиной церковных христиан, была настолько мала, что церковные христиане превосходили ее в численности и влиянии (или со временем, усиливаясь, стали превосходить), а это не могло не вызывать своего рода апокалиптических преувеличений. Так или иначе, едва ли есть основания проецировать ситуацию, сложившуюся в одной из христианских общин, на религиозную ситуацию в Римской империи и на общую историю христианства. — Сочетание πῖπῃς πῆραῖ πῖ οὐλοκατάστασις «...Христос в некоем восстановлении» (зд. неопределенный артикль с оттенком пренебрежения) толковали по-разному: «der “erneuerte” Christus» (Werner, 1974, 579 = id., 1989, 639); «Christ in a restoration» (Brashler, 1977, 33 с довольно фантастическим предположением, что мы имеем дело с «a gloss referring to Origen», которая могла быть добавлена позднейшим читателем текста, каким-нибудь монахом Пахомиева монастыря: ibid. 219–220); «a Christ of a future restored world» (Meyer, 2007, 493 с примечанием, что, по учению Василида, «all things will be restored at the time of Jesus's return»). Хавелаар считает, что вся фраза должна быть понята так: «as long as the adversaries of the Petrine Gnostics are in power, the Saviour will not be glorified on earth, but in the Pleroma» (Havelaar, 1999, 88). — Я, напротив, считаю, что фразу следует понимать в свете полемики гностиков с учением церковных христиан о том, что Христос, сошедший на землю, воплотившийся, пострадавший, умерший и воскресший, в конце концов возвратился на небо (о «восстановлении» как о «возвращении на небо» см., например, Eus., *H. E.* I. 2. 23: ἡ εἰς οὐρανὸς ἔθηκε ἀλοκατάστασις αὐτοῦ). Для автора трактата и его единомышленников такое понимание Христа ложно: он никогда не нарушал своей божественной целостности и, следовательно, не нуждается в каком бы ни было восстановлении (см. выше: примеч. 68 и 997).

«отказа от лжи»¹³⁴⁸, которые будут после тебя¹³⁴⁹. И они будут привержены имени мертвеца¹³⁵⁰, думая (15), что они очистятся¹³⁵¹. И осквернятся они еще больше и упадут в имя заблуждения (πλάγη) и в руки некоего гнусного мошенника (-τέχνη)¹³⁵² с (его) учением (δόγμα), (20) которое имеет множество образов (μορφή)¹³⁵³, и они будут править (ἄρχω) ими еретически (-αἵρεσις)¹³⁵⁴.

¹³⁴⁸ εὐτ' εὐοῦ πῖρῳνε πτε πκω εεραῖ πῖπῖτοῦχ — очевидно, цитата из *Ефес* 4. 25, причем в соответствии с бохайрским переводом: χω εεрни πῖπне-επιοῦχ; подробнее см.: приложение 2.

¹³⁴⁹ Возможно, Спаситель противопоставляет одного из первых своих учеников Петра, который сопровождал и слушал его, Павлу, который явился позднее и этой возможности был лишен; см. след. примечания.

¹³⁵⁰ εὐπῖατῳε εεραῖ επραῖπῖτε οὔρεϑι οοῦт (ср. ниже: 78. 17–18, где находим то же слово ρεϑι οοῦт, т. е. «мертвец»). — Очевидно, перед нами полемика с учением церковных христиан (основным проповедником которого был ап. Павел; см. ниже: примеч. 1352) о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей. Христос, согласно учению нашего автора, не причастен страданию и материи. Сходную полемику находим во *2СлСиф* (60. 13 сл.), где учение церковных христиан противопоставляется учению «детей света», а «совершенная Церковь» гностиков — Церкви-подражанию (цитату см. выше: примеч. 1311, а также примеч. к *АпокПетр* 71. 22–23). Также и в *ПослПетр* (136. 16–22 (*NHC* VIII. 2)) Иисус сетует: когда «я был послан в тело», люди «не узнали меня и думали обо мне, что я — какой-то смертный человек» (οὔρῳνε εϑι οοῦт = οὔρεϑι-οῦ в *CodTch* 1: 4. 27).

¹³⁵¹ Ср.: *Римл.* 10. 9: «Ибо если устами своими будешь исповедовать Господа Иисуса и сердцем своим верить, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься» (σωθήσῃ; в саидском переводе: κῖακῳηε «будешь жить»); для Павла нет сомнения в том, что «всякий, кто призывает имя Господа, спасется» (*ibid.* 10. 13). Впрочем, нельзя исключать и возможности того, что в нашем тексте сочетание εὐπῖατῳε («они очистятся») имеет иное, нежели «спасение», значение: копт. глагол τῖῳо чаще всего передает греч. καθαρῖζω (в *H3* 29 случаев) или ἀγῖάζω (в *H3* 21 случаев), и можно также допустить, что здесь подразумевается или обряд крещения (см., например, *Ефес* 5. 25–26: «Христос возлюбил Церковь и предал себя за нее, чтобы освятить ее (ἀγιάσῃ = εϑετῖῳε), очистив (καθαρίσας = εαϑκαθαρίε) баней водной...»; ср.: Koschorke, 1978, 38), или простое «освящение» через веру в Христа (как, например, в *1Кор* 1. 2, где Павел обращается к «освященным во Христе» (ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ = πῖνεταγῖῳε зῖп пε:хс)).

¹³⁵² οὔρεϑῖ τεχῖн — вероятно, передает греч. τεχνίτης, хотя в саидских и бохайрских переводах библейских текстов или сохраняется греч. слово (*Деян* 19. 24, 38), или используются такие эквиваленты, как ρεϑῖ ειοπε, ρεϑи свнт (см.: *Спут*, 933 s. v.). Употребляя эпитет εϑεοῦ, который обозначает «плохой» или т. п. в нравственном значении, автор имеет в виду не прямое значение слова («ремесленник»; ср.: *Деян* 18. 3 о том, что ремеслом Павла было «изготовление палаток»: σκηνοποιοῖ τῇ τέχνη), а производное — «хитрец, ловкач»; именно так понимают слово и большинство переводчиков. — Под «неким гнусным мошенником» (οὔρεϑῖ τεχῖн εϑεοῦ) автор, возможно, имел в виду апостола Павла (или какого-то своего современника, последователя Павла), учение которого об искуплении человечества через крестную смерть Иисуса стало краеугольным камнем богословия церковных христиан; ср.: Werner, 1974, 576 («Möglicherweise <...> Paulus»); Koschorke, 1978, 39; более осторожно: Brashler, 1977, 221–222 («The description in Apok. Pet. is too general, however, to verify such an identification, and it could apply to almost any representative of the orthodox theological tradition from Paul to Athanasius»); ср. также: Schoenborn, 1995, 135–136. — О разногласиях последователей Петра с Павлом свидетельствуют уже новозаветные тексты; см., например: *2Петр* 3. 16 о труднопонимаемости посланий Павла (δυσνοητά); *Гал* 2. 14 о возражении Павла Петру; полемика Петра с Павлом занимает одно из центральных мест в «Псевдо-Климентинах», где, однако, настоящее имя оппонента Петра либо не названо («беззаконное учение вредоносного человека» (τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομον <...> διδασκαλίαν); *EpPetr.* 2. 3), либо скрыто за именем Симона Мага («Симон (= Павел), который до меня первым пришел к язычникам»: *Ном* II. 17. 3). Автор нашего сочинения находится в русле той же традиции, но вкладывает полемику с Павлом в уста Спасителя, а не Петра.

¹³⁵³ οὔδοгна πῳпнннеε πῳрфн букв.: «учение множества образов»; ср.: «разнообразные учения погибли» (δόγματα ποικίλα τῆς ἀπολείας), против которых предостерегает христиан автор греческого «Апокалипсиса Петра» (Preuschen, 48. 3–4), а также «пагубные ереси» (αἱρέσεις ἀπωλείας) во *2Петр* 2. 1; ср. ниже: 74. 32–33.

¹³⁵⁴ εὐρῳрхеῖ εχῳоу зῖп оупῖтзεресис букв. «причем они правят над ними в некоей ереси»; зῖп оупῖтзεресис следует, вероятно, понимать как наречие = αἱρετικῳс (о сочетании зῖп оу- в этом значении см.: Till, § 240; Еланская, § 473). «Они» — это последователи «гнусного мошенника» (см. выше: 74. 19). Таким образом, противопоставление (своего) подлинного учения ереси, т. е. чужому учению, было характерно не только для церковных христиан, но и для гностиков различных толков.

¹³⁵⁵ Ибо (γάρ) некоторые из них будут поносить истину¹³⁵⁶ и (25) произносить дурные речи. И будут они злословить друг друга¹³⁵⁷.

Некоторые же (μὲν) дадут себе имя¹³⁵⁸ — поскольку они находятся под воздействием (30) архонтов (ἄρχων)¹³⁵⁹ — некоего мужа и некой нагой женщины¹³⁶⁰, которая имеет множество образов (μορφῆ)¹³⁶¹ и множество страстей¹³⁶². И те,

¹³⁵⁵ Отсюда начинается долгий перечень (своего рода каталог) противников подлинного учения, участники которого вводятся словами: $\zeta\epsilon\eta\gamma\omicron\epsilon\iota\eta\eta\epsilon \gamma\alpha\rho\ldots$ («ибо некоторые...»: 74. 22), $\zeta\epsilon\eta\gamma\omicron\epsilon\iota\eta\eta\epsilon \mu\epsilon\lambda\ldots$ (еще одни «некоторые...»: 74. 27–28), $\zeta\epsilon\eta\gamma\omicron\iota\eta\eta\epsilon$ («некоторые...»: 76. 27), $\zeta\epsilon\eta\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon \lambda\epsilon\ldots$ («другие же...»: 77. 22), $\zeta\epsilon\eta\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon \lambda\epsilon\ldots$ («другие же...»: 78. 31), $\zeta\epsilon\eta\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon$ («другие...»: 79. 22). Я думаю, однако, что прав Кошорке, который считал, что мы имеем здесь дело не с несколькими группами оппонентов автора, а только с одной, а именно с церковными христианами: «ΑρϰΡτ ist das Dokument der Auseinandersetzung zwischen gnostischen und orthodoxem Christentum...» (Koschorke, 1978, 89); ср. Desjardins–Brashler, 1996, 212, примеч. 40: «...this is a rhetorical device used to focus on different aspects of the same opposing group». Обзор различных точек зрения на природу оппонентов автора *АнокПемр* см.: Havelaar, 1999, 193–197. Ср., однако, ниже: примеч. 1360–1365 о том, что по крайней мере одна из названных групп оппонентов (74. 28 сл.) едва ли принадлежала церковному христианству.

¹³⁵⁶ $\zeta\epsilon\eta\gamma\omicron\epsilon\iota\eta\eta\epsilon \gamma\alpha\rho \epsilon\upsilon\omicron\lambda \pi\epsilon\gamma\eta\tau\omicron\upsilon \epsilon\upsilon\eta\mu\alpha\omega\pi\eta \epsilon\upsilon\chi\epsilon \omicron\upsilon\lambda \epsilon\tau\eta\eta\iota\tau\epsilon$; ср. *2Пемр* 2. 2: «И многие последуют их разврату, через которых путь истины будет в поношении»; о бохайрском колорите этой фразы см. приложение 1.

¹³⁵⁷ Если бы автор действительно хотел представить здесь своего рода «каталог ересей», как это мы видим, например, у Иринея (ср. выше: примеч. 676, 687, 724), то при описании этой группы противников он, скорее всего, привел бы какие-то конкретные факты: однако мы не находим здесь ничего, кроме общих слов, которые скорее напоминают парафраз на тему *Мф* 24. 10 и пар. («И тогда многие впадут в искушение и будут предавать друг друга, возненавидят друг друга...» и т. д.). См. Brashler, 1977, 223: «There is nothing specific in this description that would permit an identification with a particular group in early Christian history».

¹³⁵⁸ $\varsigma\epsilon\eta\alpha\tau \rho\alpha\eta \epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon\ldots$ — грамматически верен и перевод: «некоторым дадут имя» (в коптском нет пассива, и он выражается личной формой глагола 3 л. мн. ч.), однако перевод, в котором речь идет о самоназвании, представляется в этом контексте предпочтительнее; так, например, Koschorke, 1978, 41: «Einige werden sich danach benennen, daß...»; Havelaar, 1999, 37: «Some will call themselves...».

¹³⁵⁹ $\varsigma\epsilon\eta\alpha\tau \rho\alpha\eta \epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon \chi\epsilon \epsilon\upsilon\gamma\alpha\zeta\epsilon\rho\alpha\tau\omicron\upsilon \gamma\eta \omicron\upsilon\beta\omicron\eta\eta \pi\tau\epsilon \eta\alpha\rho\chi\eta\eta \beta\upsilon\kappa$. «...дадут имя, поскольку они стоят в силе архонтов...». Эта фраза заставила Вернера (Werner, 1974, 576–577) предположить, что за этим именем могли скрываться «архонтики» (ἄρχοντικοί), гностическая ересь, которую в первой половине IV в. распространял в Палестине некий Петр и подробное описание которой нам оставил Епифаний (*Pan.* 40). От этой идеи Вернер позднее отказался, поскольку датировал уже текст рубежом III/IV в. (Werner, 1989, 634; ср. выше: примеч. 1284).

¹³⁶⁰ $\zeta\epsilon\eta\gamma\omicron\epsilon\iota\eta\eta\epsilon \mu\epsilon\lambda \varsigma\epsilon\eta\alpha\tau \rho\alpha\eta \epsilon\rho\omicron\omicron\upsilon \langle \dots \rangle \pi\tau\epsilon \omicron\upsilon\rho\eta\eta\epsilon \eta\eta \omicron\upsilon\varsigma \zeta\eta\eta\epsilon \epsilon\sigma\kappa\eta\kappa \lambda\gamma\eta\omicron\upsilon$ — Возможно, автор говорит о симонианах, имея в виду, что они назывались не только по имени Симона, но и по имени Елены «елениане» (см. выше: примеч. 735), что предположил уже Шенке (Schenke, 1975a, 281–283). — О полемике апостола Петра с Симоном рассказывают многие раннехристианские тексты, начиная с *Деян* 8. 9–24 (ср.: *Нот.* III. 29. 1 сл., см. также выше: примеч. 696, 697), и уже с ранних пор, по словам Кошорке, «Überhaupt ist “Simon” ja in der christlichen Überlieferung zunehmend zu einer Chiffre für Irrglauben jeder Art geworden» (Koschorke, 1978, 41, примеч. 9); впрочем, сам Кошорке, исходя из этого убеждения, считал, что здесь речь шла о Павле и его спутнице Фекле (*ibid.*: «Zu bedenken wäre auch das Paar Paulus — Thekla»).

¹³⁶¹ Сочетание $\omicron\upsilon\eta\eta\eta\eta\epsilon \pi\eta\eta\mu\omicron\rho\eta$ «множество образов»; ср. выше: примеч. 1353. Если речь идет о Елене (см. пред. примеч. и примеч. 708, 709, 713), то наличие у нее «множества образов» вполне объяснимо. Так, по свидетельству Иринея, эта Елена, которая была продажной женщиной, ранее «была в той Елене, из-за которой случилась Троянская война, <...> и, переходя из тела в тело и терпя от него всегда унижение (contumeliam), оказалась она в конце концов в доме терпимости» (*Adv. haer.* I. 23. 2); о том, что последователи Симона имели у себя изображение этой Елены в образе Афины см. выше: примеч. 712.

¹³⁶² $\omicron\upsilon\eta\eta\eta\eta\epsilon \pi\eta\eta\mu\omicron\rho\eta$. Копт. сущ. $\mu\eta\kappa\alpha\zeta$ может передавать греч. ἄλγος, ὀδύνη, κάκωσις, μόχθος, ἔβρις и т. п., отсюда и различные переводы: «Schmerz» (Krause, 1973c, 161); «Leiden» (Werner, 1989, 639); «suffering» (Brashler–Bullard, 1988, 374); «sensual» (Desjardins–Brashler, 1996, 227) и т. п. В греч. оригинале, возможно, стояло слово $\lambda\omicron\lambda\upsilon\mu\omicron\chi\theta\omicron\varsigma$ «многострадальная» (ср. contumelia в пред. примеч.) или т. п. Ср. это же слово в 78. 33.

[75] которые говорят это¹³⁶³, будут разузнавать о каких-то снах¹³⁶⁴. И даже если (καὶν) они говорят, что тот или иной сон произошел от какого-то демона (δαίμων), (5) достойного их заблуждения (πλάνη), тогда (τότε) будет дана им погибель¹³⁶⁵, а не нетленность (ἀφθαρσία).

¹³⁶⁶Ведь (γάρ) зло (κακόν) не может давать хорошего (ἀγαθός) плода (καρπός)¹³⁶⁷.

¹³⁶³ ἡν ἐτῶ ἦνάϊ букв. «те, которые говорят эти (вещи)». Выше, однако, не говорилось о содержании этих речей, и, возможно, из текста выпал какой-то кусок.

¹³⁶⁴ εὔψινε εἴτε ρεπρασοῦ букв. «спрашивая (разузнавая) о каких-то снах»; сочетание ψινε εἴτε соответствует греч. ἐξετάζω περί (см.: *Мф* 2. 8) или πυνθάνομαι περί (*Деян* 23. 20). — Зд., вероятно, означает «ища подтверждений (правоты своей веры или т. п.) в снах». — По всей вероятности, речь идет о претензиях оппонентов нашего автора на обладание истинным знанием, которое они получили через «видения» (ср., например: *2Кор* 12. 1–2). В коптском тексте здесь стоит слово ρερασου, что соответствует греч. ὕπνος, ὄναρ, т. е. «сон», но, очевидно, прав Кошорке (Koschorke, 1978, 50), говоря о том, что, скорее всего, понятие «сон» используется здесь как синоним «видения» («“Traum” und “Vision” als deckungsgleiche Begriffe») и что подтверждение этому мы находим в Ps. Clem., *Hom.* XVII. 13–19 в спорах Петра и Симона (= Павла; ср. выше: примеч. 1279) о том, может ли по-настоящему понять учение Иисуса только тот, кто все это видел и слышал наяву (ἐναργεία), или это доступно и тому, кому это учение было открыто в видении (ὀράματι ἢ ὄπτασίᾳ: 13. 1); по убеждению Симона, видения и сны (ὀράματα καὶ ἐνύπνια) посылаются Богом, и поэтому они не обманывают (οὐ ψεύδεται: 15. 1), более того, нечестивые люди (ἀσεβεῖς ἀνθρώπους), считает он, вообще не могут получить от Бога сновидений (ὕπν θεοῦ <...> ὀνειρολεῖσθαι: 15. 7); ср. след. примеч., а также выше: примеч. 23 о «видениях» как способе получения «откровения».

¹³⁶⁵ καθ εὐψιανθοος χε οὐρασου ἀσῆт евол ρῆ οὐλαινῶν ἦψα πῆεγπαλιν· тоте еуе† нау ἦпπαго... Буквальный перевод не дает хорошего смысла, и, возможно, текст испорчен; ср. Havelaar, 1999, 91: «The phrase is <...> difficult to explain»; уже Schenke, 1975, 132 допускал, что из предложения перед τότε выпала какая-то часть. Смысл фразы должен бы, как мне кажется, быть следующим: «даже если они говорят, что видение произошло <от Бога, а не> от демона..., то и тогда им (все равно) уготована погибель». Вероятно, автор вложил в уста Спасителя те же представления, которые засвидетельствованы в «Псевдо-Климентинах»: там на речи Симона (см. пред. примеч.) Петр отвечает: «Тот, кто верит явлению, видению или сновидению, — ненадежен (ὁ δὲ ὀπτασία πιστεύων ἢ ὀράματι καὶ ἐνύπνιῳ ἐπισφαλῆς ἐστίν), ибо не знает (ἀγνοεῖ), во что верит»: ведь эти видения могут исходить или от злого демона (δαίμονα κακόν), или от духа заблуждения (πνεῦμα πλάνον) (*Hom.* XVII. 14. 3); по убеждению Петра, «если кто-то увидит явление (ὀπτασίαν) (Бога), пусть знает, что это (явление) злого демона (какоῦ δαίμονος)» (ibid. 16. 6). — Против видений Петр высказывается и в других гностических текстах; так, например, в *ЕвМар* подлинным гностиком оказывается Мария Магдалина, которая утешает апостолов в скорби и которая «увидела Господа в видении (ρῆ οὐροном)» (10. 10–11 (*BG* 1)), Петр же выступает как ее ярый противник: Мария рассказала апостолам свое видение, но Петр и Андрей не поверили ей, считая, что свое видение она просто выдумала. — Парадоксально, но вкладывая в уста Спасителя обличения против тех, кто выходит на истину подержку своему учению в видениях, автор нашего сочинения заставляет Петра познавать истину именно через видения; само слово ὀραμα или т. п. в тексте, правда, не встречается, но заключительная фраза сочинения (84. 11–13; см. примеч. ad loc.) говорит о том, что все описанное в *АпокПетр* было открыто Петру именно в видении (ср. также «видение» (ὄραμα) Петра в *ДеянПетр* (131. 16 (*BG* 4))).

¹³⁶⁶ Хавелаар допускает, что следующий отрывок (75. 7–76. 23), стилистически отличный от остального повествования, мог быть взят из какого-то другого сочинения (Havelaar, 1999, 92), а обращение «О Петр» (75. 27) было вставлено редактором, чтобы подогнать рассказ к контексту. В подтверждение этого предположения она говорит о том, что в этом отрывке мы находим «a striking number of untranslated Greek words» почти в три раза больше, чем в остальном тексте; это, однако, не так — на предыдущих и последующих страницах их ничуть не меньше. Так или иначе, этот отрывок действительно является пространном отступлением от темы, т. е. от полемики автора с оппонентами. В нем автор подробно рассказывает о двух видах души, об их природе и судьбе, и поэтому отрывок изобилует γάρ explicativum (7 раз).

¹³⁶⁷ Ср.: *Мф* 7. 17–18, где противопоставляются καρπὸς καλοῦς и καρπὸς πονηροῦς (ср.: *Лк* 6. 43), — очевидно, мы имеем дело не с прямой цитатой евангельского текста, а с парафразой; см. также ниже в 77. 31 сл., где говорится о том, что оппоненты автора «думают, что хорошие (вещи) (ἡγαθόν)

Ведь (γάρ) каждое (10), откуда бы оно ни происходило, дает (только) то, что ему подобно¹³⁶⁸.

¹³⁶⁹Ведь (γάρ) не (οὔτε) каждая душа (ψυχή) происходит от истины, и не (οὔτε) (каждая душа) от бессмертия. (15) Ведь (γάρ) любая душа (ψυχή) этих веков (αἰών), по нашему убеждению¹³⁷⁰, обречена на смерть, поскольку (καθότι) она всегда остается рабом, так как она создана для (20) своих вожделений (ἐπιθυμία) и их вечной гибели, той, в которой они пребывают, и той, из которой они происходят. (Такие души) любят (ἀγαλῶ) создания (25) материи (ύλη), которая появилась вместе с ними¹³⁷¹.

Души (ψυχή) же (δέ) бессмертные, о Петр, не похожи на них, но пока (ἀλλὰ ἐφόσον μὲν) не исполнилось (30) время, она действительно (μὲν) похожа на ту, которая смертна¹³⁷². Но (ἀλλά) не откроет она свою (подлинную) природу

и плохие (πῶνον) происходят из одного (источника)» (ср.: *Мф* 5. 45; 22. 10); ср. также *ПрМир* (120. 11–12 (*ННС* II. 5)): «Невозможно породить хорошее (ἀγαθόν) из плохого (πῶνον)»; *2СлСиф* (69. 15–20 (*ННС* VII. 2)): «свет имеет общение (κοινωνέω) только со светом и тьма с тьмой, то, что грязное, — с тем, что подвержено гибели, а нетленное — с тем, что не подвержено осквернению» (ср.: *2Кор* 6. 14).

¹³⁶⁸ ποῦα γὰρ ποῦα πᾶσα ἐτε οὐεβολ ἴμοοῦ πε ψααϕ ἴππιν ετεηε ἴμοα, букв. «Ведь каждое место, из которого что-то (происходит), дает то, что ему подобно». Предлагались исправления этого неуклюжего выражения: вместо ἴμοοῦ — ἴππ<α>γ (Schenke, 1975, 132) или ἴππ<α>ϕ (Brashler, 1977, 36); подробнее см.: Havelaar, 1999, 60–61.

¹³⁶⁹Смертные души противопоставляются душам бессмертным: смертные души, которые не получают спасения, — это все противники автора, бессмертные же души, которые будут спасены, — это его сторонники. Автор не рассказывает нам о том, как, по его представлениям, возникла душа, как она оказалась в теле и почему изначально существует два вида души, однако его слова о том, что «не каждая душа происходит от истины и бессмертия» (οὔτε γὰρ ἴχην ἢν ἴρεν εβολ εἴ ἴππῆτιε ἀν ἢε· οὔτε εβολ εἴ ἴππῆτα τνοῦ·: 75. 12–14) и что «каждая душа этих веков <...> обречена на смерть» (ἴχην γὰρ ἢν ἴτε νεῖαῶν οἰνοῦ τετοῦπ ερος: 75. 15–16), позволяют думать, что эти души, по его убеждению, имеют различную природу: бессмертные души получили возможность спасения от Верховного Бога; смертные, которые остаются рабами своих желаний и поэтому обречены на гибель, — творение низшего Демурга (ср. 75. 20–24 о том, что они происходят от гибели: οὔταко <...> ετοῦσοоп εβολ ἴππῆτῆ); ср. противопоставление «сынов века сего» (73. 17–18), т. е. оппонентов автора, и тех, «которые принадлежат другому роду и которые не от века сего» (83. 17–19), т. е. его последователей. — В конечном счете, мы имеем дело с гностически переосмысленным пассажем *Римл* 2. 5 сл., где речь идет о воздаянии «на праведном суде Бога, который воздаст каждому по делам его»: праведному, «который ищет нетления (ἀφθαρσίαν) — жизнь вечную», а тому, кто «не покоряется истине, — вечную скорбь».

¹³⁷⁰ ἴππᾶ ραν букв. «согласно нам»; здесь автор трактата переходит неожиданно от 1-го лица ед. ч. (Спаситель) к 1-му лицу мн. ч. (единомышленники Спасителя и автора). Ср. Havelaar, 1999, 71: «The use of the plural form here reminds one of the speech of a religious teacher rather than that of a celestial revealer» с предположением, что наш текст мог быть переработкой одного или нескольких более ранних текстов. Подобный переход от ед. ч. к мн. ч. ср. ниже: 80. 1.

¹³⁷¹ εὔραγαλα ἴππῶν ἴτε ἴχην εταспре εβολ ἴππᾶγ — Теме души, оказавшейся в теле и терпящей от него всевозможные надругательства, посвящен трактат *ТолкДуш* (*ННС* II. 6), в котором, однако, нет противопоставления смертных душ и бессмертных: здесь любая оскверненная душа, раскаявшись в своем блуде, получает спасение, которое зависит от нее самой: «... следует, чтобы душа (возродилась сама и оказалась в своем первоначальном положении» (134. 6 сл.). В трактате *Пуч* 24. 11–13 (*ННС* VI. 3) прямо говорится о том, что спасение любой души, оскверненной материей, зависит от ее свободного выбора; цитату см. выше: примеч. 200. Для автора «Послания к Диогнету» есть только одна душа, которая бессмертна (ἀθάνατος ἡ ψυχή), но которая «обитает в смертном жилище» (ἐν θνητῷ σκηνώματι κατοικεῖ), т. е. в теле, и терпит из-за него всевозможные лишения (*Diogn.* 6. 8–9).

¹³⁷² Итак, пока души обитают в материальных созданиях, внешне они похожи друг на друга, хотя смертные души наслаждаются своим пребыванием в теле, а бессмертные стремятся от него освободиться; лишь при конечном Суде становится очевидным их различие. Подобная мысль со всей наглядностью выражена, например, в «Пастыре» Гермы, где оппозиция «смертная — бессмертная душа» выражена противопоставлением «грешный — праведный человек» (δίκαιος — ἀκαρτῶλος): «В этом веке (ἐν τῷ

(φύσις), причем только она является [76] бессмертной¹³⁷³, думая о бессмертии, веря (πιστεύω) (и) страстно желая (ἐπιθυμέω) оставить их¹³⁷⁴.

Ведь (γάρ) не (οὔτε) собирают смокв (5) с терния или (ἢ) с колючего кустарника, если речь идет о разумных людях, ни (οὔτε) виноград с терновника¹³⁷⁵. Ведь (γάρ) (каждое) действительно (μὲν) происходит (10) всегда (только) от того, в котором оно пребывает¹³⁷⁶, и если это происходит от того, что ему несоответствует, то это становится для <него> погибелью и смертью¹³⁷⁷.

А (δέ) та пребывает в (15) Вечном, в Том, от которого (происходит) жизнь и бессмертие жизни, которые подобны Ему¹³⁷⁸. Итак (οὖν), все то, что не суще-

αἰὼνι τούτῳ) нельзя распознать праведных и грешных, они похожи друг на друга (ὁμοίῳ εἶσιν); этот век является зимой для праведников <...> век же грядущий (ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος) является летом для праведников, но зимой для грешников. Так вот, когда возсияет милость Господа (= страшный Суд), тогда явятся «плоды праведников», а «грешники будут преданы огню» (Herm., Sim. III–IV (52. 1 сл.)).

¹³⁷³ εσσοοп науаас ентос те татноу — в одних переводах εσσοοп (букв. «причем она является») было понято как вводящее уступительное придаточное: «although it alone is the immortal one» (Brashler, 1977, 41; Desjardins–Brashler, 1996, 231); «auch wenn sie allein die Unsterbliche ist» (Schoenborn, 1995, 51), в других — как вводящее придаточное определительное: «that it alone is the immortal one» (Havelaar, 1999, 39); в третьих — как самостоятельное предложение: «sie, die allein unsterblich ist» (Werner, 1974, 579; ср. id., 1989, 640: «denn sie allein ist es, die unsterblich ist»).

¹³⁷⁴ есрпстееуе ау есррепуэне еку п̄сас п̄на̄ — здесь для «оставить» употреблено иное, нежели в 74. 10–11, глагольное сочетание: еку п̄сас̄ п̄-; ср. ниже: приложение 3. Местоимением на̄ (букв. «эти») обозначена вся совокупность «материального».

¹³⁷⁵ оуте гар наукет̄ к̄п̄те евол з̄п̄ зенсоуре · н̄ евол з̄п̄ зенфонте <...> оуле елооле евол з̄п̄ соуре п̄нохе, ср.: *Мф* 7. 16–18; *Лк* 6. 43–44. Брашлер подробно разбирает эти новозаветные параллели и приходит к выводу, что наш автор демонстрирует «skillful reinterpretation of early Christian tradition <...> when he quotes saying of Jesus», но в данном случае он «used a common adage rather than a saying of Jesus» (Brashler, 1977, 150–151). Хавелаар не менее подробно останавливается на этом вопросе и склоняется к тому, что основой для автора *АпоклПетр* послужил *Лк* 6. 43–44 (Havelaar, 1995, 148–149); ср. Desjardins–Brashler, 1996, 230. Это речение следует также сравнить с *ЕвФом* (40. 31 сл.: log. 45 (NHC II. 2)): «Не собирают виноград (ελοоле) с колючего кустарника (εвол з̄п̄ фонте), и не собирают смокв (оуте науκωτ̄ к̄п̄те) с терновника. О бохайрской форме соуре п̄нохе см. приложение 2.

¹³⁷⁶ пн мен гар ецацшопе п̄оуеку нн з̄п̄ пн етеццооп евол п̄нт̄ — букв. «ведь то (м. р.) действительно всегда происходит от того, в котором оно пребывает». — Эта неуклюжая фраза понималась по-разному: «jene (Frucht) entsteht nämlich immer an dem (Gewächs), zu dem sie gehört» (Werner, 1974, 579 = id., 1989, 640); «For on the one hand, this one (the mortal soul) always remains in that from which it is» (Brashler, 1977, 41; замечу, что «this one» (= пн) не может быть смертной душой, поскольку это указ. местоимение м.р.); ср.: «for on the one hand, a particular thing (masc.) always remains in that (condition) in which it exists» (Desjardins–Brashler, 1996, 231) с пояснением, что сочетание «пн мен (8–9) and тн ле (14) referring to the material soul in the masculine and the immortal soul in the feminine»; ср. также: Schoenborn, 1995, 52, примеч. 45, 46. — Смысл этого обобщения в том, что виноград, например, может порожать только виноград (или т. п.), т. е. здесь повторяется другими словами уже ранее высказанная мысль: «Ведь каждое, откуда бы оно ни происходило, дает (только) то, что ему подобно» (75. 9–11); ср. также ниже: против тех, кто думает, что «добро и зло происходят из одного (источника)» (77. 30–32).

¹³⁷⁷ есцооп евол з̄п̄ пн етнаноуц ан ецацшопе еутако нас̄ н̄п̄ оуноу букв. «если он происходит от того, что нехорошее, то случается ей погибель и смерть» — не менее неуклюжее продолжение предыдущей фразы; здесь местоимение ж.р. (на̄с, зд. «ей») никак не согласуется с предыдущим текстом, в котором все местоимения были м.р. Современные переводы никак не передают ни этой трудности, ни вообще смысла этого пассажа (см., например, Brashler, 1977, 231: «Since it is from what is not good, that becomes its destruction and death»). Я думаю, что сочетание пн етнаноуц ан в этой фразе следует понимать не в моральном значении: «то, что не хорошее», а в практическом: «то, что не подходящее»; нас̄, по всей вероятности, следует исправить на на̄ц, т. е. «ему».

¹³⁷⁸ тн ле ецацшопе з̄п̄ п̄ца̄ енез̄ з̄п̄ п̄н̄те п̄н̄з̄ н̄п̄ т̄п̄татноӯп̄те п̄н̄з̄ етоуеине п̄ноц̄ букв. «а та пребывает в Вечном, в Том (от) жизни и бессмертия той жизни, которые подобны Ему». Фраза, очевидно, испорчена (Werner, 1974, 582, примеч. 15), отсюда и разные варианты ее перевода: «Jene (andere Seele) aber entsteht am ewigen (Baum), an jenem (Baum) des Lebens und der Unsterblichkeit <Und

ствуует, превратится в то, (20) что не существует. Ведь (γάρ) глухие и слепые общаются (только) с теми, которые им подобны¹³⁷⁹. — Но (δέ) другие (все-таки) отойдут от¹³⁸⁰ (25) дурных (πονηρός) учений и таинств (μυστήριον), которые ведут народ (λαός) к заблуждению.

Некоторые не знают (подлинных) таинств (μυστήριον), говоря о вещах, которые (30) они не понимают, но (ἀλλά) они (все равно) будут хвастаться, что (только) им принадлежит таинство (μυστήριον) истины¹³⁸¹. И высокомерно [77] начнут они {высокомерие} завидовать¹³⁸² (φθονέω) бессмертной душе (ψυχή),

ihre Früchte stammen von jenem (Baum) > des Lebens, dem sie gleichen» (ibid., 579 = id., 1989, 640 с дополнением в угловых скобках фразы, которая, по его мнению, выпала из текста); подобное восстановление текста находим и у Шенке (Schenke, 1975, 132); такую реконструкцию Брашлер справедливо назвал «imaginative alteration» (Brashler, 1977, 41, 43 в примечании); глагол ἐνε он рассматривал не в значении «быть подобным», а в значении «нести» и поэтому перевел как «which uphold it», имея в виду, что «Вечного поддерживают жизнь и бессмертие», допуская при этом (с чем можно согласиться), что второе πτε πωνε может быть диттографией; ср. также: Schoenborn, 1995, 52, примеч. 47. — В этой фразе «та» (τη) — это, очевидно, «бессмертная душа» (см. выше: 75. 27–28); «в Вечном, в Том...» (ἡν πια ενεε εἰ πн...) относится к Верховному Богу.

¹³⁷⁹ εἰροτῆ πῆ πете ποου, букв. «общаются с теми, которые их»; автор еще раз возвращается к своей мысли о том, что все, что появляется на свет, появляется только от себе подобного и имеет общение только с себе подобным; ср. выше: 75. 7 сл.; 76. 4 сл.

¹³⁸⁰ Как отметил Кошорке (Koschorke, 1978, 52), трудность в понимании этого места вызывает глагол οὔτῃ εἶολ (εἰ-) (Crum, 496а сл.), обычное значение которого с этими послелогам «уходить из» (μεταβαίνω ἐκ) или т. п. Его перевод гласит: «Andere aber werden ablassen von (Krause, 1973с, 165: «vorübergehen an») schlechten Worten und irreführenden Mysterien», хотя, по его же словам, такой перевод создает несколько неожиданную ситуацию, когда при перечне различных ересей вдруг речь заходит о тех, кто эту ересь оставляет. Английские переводы исходят из того же значения глагола: «But some will depart from...» (Brashler, 1977, 43) с примечанием, что эта группа «контрастирует с другими», поскольку ее участники оставляют ложное учение: возможно, речь идет о «Petrine Gnostics themselves», которые отошли от официальной Церкви и больше не придерживаются ее «дурных учений» и церковных «таинств» (ibid. 224); ср.: Desjardins–Brashler, 1996, 231); «Others will wander from...» (Meyer, 2007, 494); «Others, however, shall take a start from evil words and mysteries...» (Havelaar, 1999, 41) с пояснением, что «take a start from» является синонимом «depart from» (ibid. 61). — Противоположный по смыслу перевод дал Вернер: «Andere aber werden zu (?) bösen Lehren übergehen in Verbindung mit Mysterien...» (Werner, 1989, 640); за ним последовал Шёнборн: «Andere aber werden sich hinwenden (zu den toten Seelen) aufgrund von bösen Reden...» (Schoenborn, 1995, 52), с пояснением, что такое понимание пассажи соответствует общему настрою (dem Tenor) всего антиеретического списка, хотя и с неполной уверенностью в том, что смысл пассажа был именно таким (ibid. 152). — Свой старый перевод («изменяются под воздействием»: Хосроев, 1997, 319) я признаю неверным (глагол тогда был понят в значении μεταβάλλω, т. е. «меняю свое мнение», см.: Crum, 496а); ср.: «But others shall change from...» (Brashler–Bullard, 1988, 375). Я думаю, что эту фразу надо понимать как отступление, вставленное в перечень заблуждений оппонентов автора, которое имеет, скорее всего, уступительное значение: хотя нас окружают еретики, «но (δέ) найдутся и другие (= некоторые), которые отойдут от этих заблуждений»; возможно, автор имел в виду какое-то уже случившееся событие (vaticinium ex eventu). — Об этом глаголе см. также ниже: примеч. 1457.

¹³⁸¹ Очевидная полемика с претензией церковных христиан на исключительное обладание истиной; см. выше в примеч. 215 цитаты из Иринея (*Adv. Haer.* IV. 33. 7) и Климента (*Strom.* VII. 107. 3).

¹³⁸² ἀυη πῆραἰ εἰ οὔχισε πῆт εὑεἰ тооту εἰтῆтχасἰтн: ерфоне... «Und voller Hochmut werden sie Hand an den Hochmut legen, um <...> zu beneiden» (Krause, 1973с, 165). Существительное тῆтχасἰтн, т. е. «высокомерие», с начальным формантом ε- («an den Hochmut») явно выпадает из структуры фразы. Шенке предположил в этом месте выпадение куска текста и восстановил: «И, полные высокомерия, попытаются они <совратить души. Ведь необходимо для> высокомерия быть завистливым...» (Schenke, 1975, 132). Вернер, отметив, что текст испорчен, оставил непонятное место без перевода: «Und voller Hochmut werden sie versuchen <...> <...> der Hochmut, neidisch zu sein...» (Werner, 1974, 580 и примеч. 16; ср., однако, id., 1989, 640: «Und in ihrem Hochmut werden sie so weit gehen, neidisch zu sein...»). Ср. также Brashler, 1977, 45: «And in haughtiness they will begin {in arrogance} to envy...», считая, что тῆтχасἰтн является ошибочным повтором οὔχισε πῆт (оба слова — полные синонимы); Schoenborn, 1995, 53: «Und voller Hochmut werden sie versuchen... neidisch zu sein»; Havelaar, 1999, 41: «Full of haughtiness they shall begin to {haughtiness} envy...» (комментарий на с. 62).

которая стала залогом¹³⁸³. Ведь (γάρ) каждая власть (ἐξουσία), (каждое) начало (ἀρχή) (5) и сила¹³⁸⁴ этих веков (αἰών) хотят быть с этими (бессмертными душами) в этом тварном мире (κόσμος), чтобы (ἵνα) они, которые не существуют¹³⁸⁵, (10) теми, которые (истинно) существуют — хотя они и забыли себя¹³⁸⁶ — были прославлены, хотя они не спасли (их)¹³⁸⁷ и не (οὐτε) показали им пути, поскольку они (сами) все время желают (15) (+ ἵνα) стать неразрушимыми. Ведь (γάρ) если бессмертная душа (ψυχή) получает силу от умного (νοερός) духа (πνεῦμα)¹³⁸⁸, тотчас (20) (+ δέ) они устремляются (ὀρμάζω) на одного из тех¹³⁸⁹, кого они (раньше уже) совратили.

Однако, скорее всего, слово, бывшее первоначально глоссой на полях (как один из вариантов перевода οὐχίσε πῆντ), было по ошибке вписано в текст (Desjardins–Brashler, 1996, 232, примеч.).

¹³⁸³ ετασρ̄ εογω̄ букв. «которая сделала(сь) залог(ом)»; сущ. ε(ο)γω̄ передает, как правило, греч. ἐνεχούρασα, συνθήκη (в значении «договор, условие, залог»). В коптском *НЗ* слово встречается дважды в рассказе об отречении Петра, но в зависимости от другого глагола и в другом значении, а именно: κα-εγω̄ ερᾱи, что передает греч. κατα(ἀνο)θεματίζω (*Мф* 26. 74: τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνεῖν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον; в *Мк* 14. 71 — ἀνοθεματίζειν). — То же глагольное сочетание, но в значении «оставлять в залог», дважды находим в *ЕвФил* (53. 5, 11 (*НС* II. 3)); здесь речь идет также о душе, «которая была оставлена как (в) залог» (πταγκαас̄ п̄неоу); это «оставление в залог» (т. е. заключение души в тело) привело к тому, что душа «оказалась у разбойников (ληστής), и они взяли ее как пленницу (αἰχμάλωτος), но (Христос) освободил ее (ἀφιορнес)»; ср.: *ТолкДуш* 127. 25 сл. (*НС* II. 6), где душа, «упавшая в тело (σῶμα), <...> оказалась в руках многочисленных разбойников (ληστής)».

¹³⁸⁴ εζογσία гар пин · оуархн · агу оубон... То же сочетание, но в ином порядке находим в *1Кор* 15. 24: ...πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν, что в саидском переводе передано как архн пин зи εζογσία пин зи бон пин. В трактате *ЛУч* (*НС* VI. 3) эти враждебные силы стремятся удержать «душу праведности» (т̄г̄хн <...> п̄телекаюс̄нн (22. 13–14), она же т̄г̄хн п̄п̄п̄т̄г̄н, т. е. «духовная душа» (23. 12–13) = «бессмертная душа» в *АпокПетр*) в «мирах <...> в которых царит всеобщая (καθόλου) смерть» (26. 26 сл.).

¹³⁸⁵ нн ете̄ п̄сецоо̄п̄ ан, т. е. существование всех этих враждебных «властей, начал и сил», порожденных несовершенным Демургом, характеризуется как «несуществование» и противопоставляется небесному происхождению и истинному бытию бессмертных душ. Ср. *ЛУч* 25. 29 (*НС* VI. 3), где небесному Отцу, «который (истинно) существует» (πετцоо̄п̄) противопоставляются «начала и т. д.» (ср. пред. примеч.).

¹³⁸⁶ εαγ̄ω̄н̄т̄ ерооӯ букв. «причем они забыли себя». О том, что души, оказавшиеся заключенными в материю, «забыли» свое подлинное происхождение, см. выше: примеч. 199; ср. также ниже: примеч. к 78. 1–2.

¹³⁸⁷ εп̄поуноӯг̄п̄ букв. «причем они не спасли» (без прямого дополнения), т. е. «хотя власти, начала и силы не спасли бессмертные души».

¹³⁸⁸ Сочетание оуп̄п̄х̄ п̄ноерон «умный дух» встречается далее еще раз (уже с определенным артиклем) в 83. 8–9, где Спаситель говорит о себе: «Я же — умный Дух (п̄ноерон п̄п̄п̄х̄), который полон сияющего света». Вероятно, в нашем пассаже речь идет о получении «бессмертной души» знания, которое делает эту душу уже неподвластной демоническим силам (ср.: Brashler, 1977, 201).

¹³⁸⁹ цаγ̄орназе̄ ех̄п̄ п̄п̄те̄ п̄н... Хотя в тексте стоит местоимение м.р. п̄н «этот (человек)», очевидно, что подразумевается «душа». Проблема оказывается понимание глагола ρорназе̄ в этом контексте: является ли он поздней формой глагола ὀρμόζω в значении «прилаживать, соединять» или т. п. («ὀρμάζειν is a late form of ὀρμόζειν “to join, attach oneself to”»: Desjardins–Brashler, 1996, 233, примеч.; ср.: Brashler, 1977, 47, примеч.; «ρорназе̄ entspricht eher ὀρμόζειν»: Schoenborn, 1995, 53, примеч. 55), или перед нами форма *ὀρμάζω (= ὀρμάω) (Krause, 1973с, 167). — Исходя из первой возможности предлагались такие переводы пассажи: «then immediately she (= душа) is joined by one of those...» (Desjardins–Brashler, 1996, 233); ср., однако: «then immediately they join one of those...» (Brashler, 1977, 47); «...passen sie sich sofort einem von denen an, ...» (Schoenborn, 1995, 53); «it is joined by one of those...» (Meयर, 2007, 494 с примечанием, что возможен перевод: «they are joined»). — Все эти переводы, однако, не учитывают следующего за глаголом предлога ех̄п̄ (= ἐπ̄ или т. п.); нет также никаких оснований переводить форму действительного залога ρорназе̄ страдательным. — Между тем, *ὀρμόζω более подходит к контексту и не создает грамматических трудностей. Именно так, на мой взгляд, верно (однако никак не комментируя) поняли фразу Краузе («...bewegen sie sich sofort aber auf den von denen...»: Krause, 1973с, 167), Вернер («...dringen sogleich auf diesen ein <die Dämonen> der...»: Werner, 1974, 580) и Хавелаар («then immediately they move towards the one of those...»: Havelaar,

Многочисленные же (δέ) другие¹³⁹⁰, которые противостоят истине¹³⁹¹ и являются вестниками (ἄγγελος) (25) заблуждения (πλάνη), утверждают свое заблуждение (πλάνη) и закон (νόμος) против моих чистых мыслей, поскольку (ὥς) они смотрят (30) (лишь) с одной (точки зрения) и думают, что добро (ἀγαθόν) и зло (πονηρόν) происходят из одного (и того же источника)¹³⁹², и таким образом нечестно поступают [78] с моим словом¹³⁹³.¹³⁹⁴ И они устанавливают (?) неизбежную судьбу (εἰμαρμένη)¹³⁹⁵, от которой напрасно будет бе-

1999, 41). Таким образом, в нашем пассаже речь, очевидно, идет о том, что душа, получившая часть умного духа, уже не подвластна власти демонических сил, и поэтому они вынуждены («устремляться») в своих губительных действиях на те души, которые этой частицы не имеют. Нет никакой необходимости считать, что из фразы выпало подлежащее <πῶς ἰδιδάμιων> (Werner, 1974, 582, примеч. 18; Schenke, 1975, 132), поскольку оно надежно восстанавливается из контекста.

¹³⁹⁰ Единственный раз при перечислении своих противников автор говорит о том, что они «многочисленны» (πᾶσιθεν), имея в виду при этом, что их гораздо больше, чем его сторонников, «истинных христиан». О расхожем представлении, что «многие» не в состоянии понять истину, обладание которой является уделом лишь немногих, см. выше: примеч. 84.

¹³⁹¹ О возможной аллюзии к 2Тим 3. 8 (οἱ τοὶ ἀντίστοιχοι τῇ ἀλήθειᾳ) см. ниже: приложение 2, комм. к 77. 23–24.

¹³⁹² εὐνεεεε χε παγαθον η̄η πιπονηρον χε γενεραο ρῆ ουα ηε. Polemica с теми христианами, которые считали, что один Бог является источником всего. Ср. выше: примеч. 1367.

¹³⁹³ εὐρ̄ ε̄ιεπ̄ωшт̄ η̄ρᾱι ρῆ παφαχε — очевидно (как отметил уже Brashler, 1977, 49), ссылка на 2Кор 2. 17: οἱ κολλημένοι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (ср. Plat., Prot. 313C–D); подробнее о бохайризме этой фразы см. приложение 2, комм. к 77. 3–78. 1.

¹³⁹⁴ Нижеследующее предложение, очевидно, испорчено, и его смысл может быть восстановлен весьма гипотетически; перевод вызывает затруднения. Вернер вставил для пояснения часть текста и сделалвольный перевод: «ведь возникнут из их круга (люди, которые искажают мое слово), и мое прощение...» (Werner, 1989, 641). Кошорке также вынужден вносить пояснения в перевод: «...до моего пришествия — ведь они (гностики) будут находиться среди них (церковных христиан) — и (до) моего прощения...» (Koschorke, 1978, 54). Противопоставление «истинных христиан» всем остальным является продолжением полемики против тех, которые считают, что добро и зло происходят из одного источника (см. выше: примеч. 1367, 1392).

¹³⁹⁵ αὐω ε̄εεω ε̄ρᾱῑ ποῦ̄η̄μᾱρη̄νη̄ӣ еснаϋт̄ — проблемой в этой фразе является понимание глагольного сочетания κω ε̄ρᾱῑ η̄, которое еще дважды встречается в кодексе VII: в нашем сочинении (74. 10–11) и во 2СлСиф (58. 34 сл.), причем оба раза в значении «откладывать, оставлять» (= ἀποτίθημι; подробно об этом бохайризме см. приложение 2 к этой главе). Однако значение «откладывать» едва ли дает хороший смысл разбираемому пассажи. — Исходя из контекста, предлагались различные переводы, хотя ни к одному из них не было дано никакого комментария к значению этого глагола: «Und sie werden eine harte Heimarmene bekannt machen...» (Krause, 1973c, 167); «Und sie werden eine harte Heimarmene einrichten» (Werner, 1974, 580 = id., 1989, 641; ср. «aufrichten (oder: verkündigen)»: Koschorke, 1978, 54); «And they set forth a harsh fate...» (Brashler, 1977, 49 = Desjardins–Brashler, 1996, 235); «Es wird auch ein hartes Schicksal eingesetzt werden» (Schoenborn, 1995, 54); «And they shall establish a rough fate» (Havelaar, 1999, 43); «An they will establish harsh fate» (Meyer, 2007, 494). По смыслу можно восстановить значение этого глагола лишь приблизительно: «установить (власть)» судьбы или т. п. — Хотя христиане не признавали господства судьбы (εἰμαρμένη), которое закончилось с приходом Христа (см., например, Clem., Exh. Theod. 74. 2: «Господь <...> сошел на землю, чтобы верующих в Христа отратить от судьбы к своему промыслу (πρόνοια)»; ср. ibid. 76. 1: ...ἡ γέννησις τοῦ σωτήρος γενέσεως ἡμῶς καὶ εἰμαρμένης ἐξέβολεν), автор нашего сочинения, по всей вероятности, считал, что те, с кем он полемизирует (а это в первую очередь именно церковные христиане), вынудят (хотя только на время; см. ниже: «до моего пришествия» в 78. 6) его сторонников находиться под их властью, которую он называет «судьбой». — Для пояснения вопроса о том, как некоторые гностики понимали εἰμαρμένη, интересен пассаж из трактата ПСиф 131 (332. 11 сл.), где на вопрос Марии: «Кто понуждает (ἀναγκάζω) человека грешить?» Спаситель отвечает: «Архонты судьбы (πάρχωη̄ η̄ε̄μᾱρη̄νη̄ӣ) понуждают человека грешить», а на следующий вопрос: «Разве архонты спускаются в мир (κόσμος) и понуждают человека грешить?» Спаситель дает такой ответ: хотя архонты прямо и не спускаются в этот мир, но дают душе «некий кубок забвения (οὐραποτ̄ η̄ψε̄) из семени зла, полный всяких вождений и всякого забвения (ε̄ε̄με̄ε̄ ε̄вол̄ ρῆ̄ е̄ӣε̄η̄μᾱ η̄ӣӣ е̄т̄цовε̄· αὐω̄ η̄η̄ η̄ψε̄ η̄ӣӣ)»; ср. выше: примеч. к 77. 10–11. Ср. рассуждения Климента на эту тему в его комментарии к учению валентиниан: «Судьба (εἰμαρμένη) — это схождение (σύνβολος) многих и противоположных сил (ἐναντίων δυνάμεων); они, невидимые и скрытые, направляют ход звезд и через

жать род (γένος) (5) бессмертных душ (ψυχή)¹³⁹⁶, вплоть до моего пришествия (παρουσία)¹³⁹⁷ — ибо (γάρ) будут они находиться среди них¹³⁹⁸ — и (вплоть до) моего прощения их грехов (παράπτωμα)¹³⁹⁹, в которые (10) они упали под воздействием противников (ἀντικείμενος)¹⁴⁰⁰. Их я выкупил из (πρός) рабства¹⁴⁰¹, в котором они были, чтобы дать им (15) свободу¹⁴⁰², чтобы они создали¹⁴⁰³ некий поддельный (ἀντίμυον) остаток¹⁴⁰⁴ во имя мертвеца — (а) это основа первородной несправедности (ἀδικία), — (20) для того чтобы (ἵνα) малые сии¹⁴⁰⁵

них управляют <...>; эти невидимые силы (ἀόρατοι δυνάμεις), обитающие на звездах и планетах, распоряжаются рождениями (τοσιεύουσι τὰς γενέσεις) и надзирают (за ними)» (*Exc. Theod.* 68. 1–70. 1); см. также: Sagnard, 1947, 225–228, где автор говорит о том, что язык Климента в этом пассаже принадлежит («l'astrologie traditionnelle») (225).

¹³⁹⁶ εὐναπτῷ πῆραϊ πῆρτῷ εἰ ποῦετωοῦετ ἡβι πῆεнос πῆτε нῆγῆхн ἡατпоу — глагольное сочетание πῆт πῆраϊ πῆрτῷ букв. «в (под) которой (scil. εἰσορμήνῃ) будут бегать» подразумевает, что даже бессмертные души, до тех пор пока они связаны с этим миром, безуспешно будут пытаться освободиться от власти вселившей судьбы, которую олицетворяют противники гностической общины сторонников Петра, действующие под влиянием «противников», т. е. злых сил (см. пред. примеч.).

¹³⁹⁷ φαρραῖ εἰαπαρουσία «до моего пришествия» является, как кажется, частью не придаточного («от которой напрасно...»), а главного предложения («они установят (?) <...> вплоть до моего пришествия»), и таким образом Спаситель говорит о том, что с его пришествием власть всех демонических сил (а следовательно, и всех противников гностической общины) будет упразднена.

¹³⁹⁸ εὐεωφπε γαρ εвол πῆтῷ т. е. бессмертные души (= истинные христиане) будут находиться под властью своих противников.

¹³⁹⁹ λῡω πκω εвол ἡтаϊ ἡте ноῦπαρпτῷα букв. «и мое прощение их грехов» связано с предшествующим «вплоть до моего пришествия». Таким образом, Спаситель связывает свое «второе пришествие» с прощением грехов, но прощение будет дано не всем, как верил ап. Павел (ср. *1 Кор* 15. 22–23: «...во Христе все (πάντες) сделаются живыми <...> при его пришествии (ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ)», но только бессмертным душам. — Коптское сочетание соответствует греч. ἡ ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων в *Ефес* 1. 7, что в бохайрском переводе имеет форму близкую к нашему тексту: πκω εвол ἡте неἡπαρпτῷα (см. приложение 2), а в саидском: πκω εвол ἡноε.

¹⁴⁰⁰ Под «противниками» я понимаю «власти, начала и силы этих вышних», о которых речь шла выше (77. 4–5); так же толкует ναντικίμενος и Havelaar, 1999, 96 («...as a reference to the archons»). Ср.: *1 Кор* 15. 24 о том, что Христос при своем пришествии упраздняет «всякое начало, всякую власть и силу» (см. выше: примеч. 226). Ср., однако, Molinari, 2006, 596: «...the adversaries who cause the immortal souls to sin in 78. 8–11 are ecclesiastical, not Roman political authorities».

¹⁴⁰¹ ете аἰχῖ ἡπсωте ἡтау прос ἡἡтῷπῆαλ букв. «которых я взял их выкуп у рабства»; сочетание χῖ ἡπсωте соответствует греч. λύτρον λαμβάνω (Crum, 362b).

¹⁴⁰² еἡ нау ἡоῦнἡтῷре — противопоставление свободы (ἐλευθερία) во Христе рабству (δουλεία) лжеучителей см.: *Гал* 2. 4; 5. 1. Следует заметить, что лексика в этом пассаже (παρουσία, παράπτωμα, ἀντικείμενος, ἐλευθερία δουλεία) повторяет лексику, которой охотно пользовался Павел.

¹⁴⁰³ хе еуετано — сочетание хе с последующим Fut. III. имеет значение «с тем, чтобы» (= ἵνα; Till, § 361; Еланская, § 1459–1460; ср. ниже: 78. 20–21) — верный перевод: «damit sie <...> schaffen» (Krause, 1973c, 169); «so that they might create» (Brashler, 1977, 49). Остальные переводчики, чтобы избежать трудностей, не переводят союз хе: «und sie werden <...> zustande bringen» (Werner, 1974, 580; ср. id., 1989, 641: «Denn sie werden...»); «Denn sie werden schaffen» (Koschorke, 1978, 54); «(Im übrigen) werden sie (sc. die Mächte) <...> schaffen» (Schoenborn, 1995, 55; автор ошибочно делает подлежащим не «тех, кого Спаситель искупил», а враждебные «силы»; ср. его комм. на с. 161); «For they shall create» (Desjardins–Brashler, 1996, 235 = Havelaar, 1999, 43). — В этой неуклюжей фразе (три придаточных цели, зависящие одно от другого) мы, по всей вероятности, имеем дело с иронией Спасителя — я-то их искупил, а получается лишь «для того, чтобы они создали» еще одно ущербное создание.

¹⁴⁰⁴ Комментарий к этому пассажи (до слов: «...первородной несправедности») см. ниже: приложение 5.

¹⁴⁰⁵ нкоуеῖ «малы сии» (ср.: 79. 19; 80. 11) — это обозначение (возможно, самоназвание) членов гностической общины восходит в конечном счете к языку *Мф* 10. 42; 18. 6 и т. д. (= οἱ μικροί). Все другие христиане, и в первую очередь церковные, противопоставляются им как «многие» (73. 23), «некоторые» (74. 22), «другие» (78. 33); см. также выше: примеч. 271 о том, что нкоуеῖ в значении νῆτος или т. п. могло применяться гностиками по отношению к церковным христианам. — В другом месте он говорит о них как о «сынах света» (нсῆре ἡте поуоεи: 78. 25–26; см. ниже: примеч. 1409)

не поверили¹⁴⁰⁶ в свет, который действительно существует. Но (люди) такого сорта — делатели (ἐργάτης)¹⁴⁰⁷, которые будут выброшены во тьму внешнюю¹⁴⁰⁸ (25) от сынов света¹⁴⁰⁹. Весть (γάρ) они сами не (οὐτε) войдут (в царство света), но (ἀλλά) также и (οὐτε) тем не дадут возможности (войти)¹⁴¹⁰, которые стремятся достичь (30) (+ πρὸς) освобождения от них¹⁴¹¹.

¹⁴¹²Другие же (δέ) из них, которые имеют наглость (?)¹⁴¹³ думать, что они смогут достичь [79] мудрости братства¹⁴¹⁴, — которое действительно (ὄντως) существует (и) которое является духовным (πνεύμα) товариществом тех, которые имеют одно и то же происхождение, — в некоем общении (κοινωνία), (5)

и противопоставляет их «детям этого века» (νῆφρε ἵτε παιῶν: 73. 17–18), т. е. всем тем, кто исповедует ложное учение; только «те, которые свыше и принадлежат Отцу», т. е. гностики, способны отличать праведность (δικαιοσύνη) от неправедности (ἀδικία) (70. 20–32), а их противники могут лишь «подражать праведности» (παντήνιον ἵτε †δικαιοσύνη: 71. 22–24).

¹⁴⁰⁶ ἴνα <...> хе ἵноунаzte «чтобы <...> они не поверили» — бохайрская конструкция: предлог ἴна хе + отрицательный Fut. III (зд. бох. формант ἵноу- вместо саид. ἵнеу-; примеры этой конструкции см.: Stern, § 613).

¹⁴⁰⁷ Хотя при ἐργάτης («работник, делатель») отсутствует определение, слово употреблено здесь в отрицательном значении («нечестивые работники» или т. п.); ср., например, Лк 13. 27: «делатель неправды» или 2Кор 11. 13: «лукавые делатели»; ср. также ρεϋρῶν в 74. 6.

¹⁴⁰⁸ πикаке етсавол «тьма внешняя»; о бохайризме этого сочетания см. приложение 2 комм. к 78. 24.

¹⁴⁰⁹ νῆφρε ἵτε ποуоєи «сыны света»; ср. οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός (Лк 16. 8); см. также φнре ἵпоуоєи (= τέκνα φωτός в Еф 5. 8 и υἱοὶ φωτός в 1Фес 5. 5) и выше: примеч. 1405.

¹⁴¹⁰ οὔτε γάρ ἵтооу ἵсеἵнноу езоун аη· аλλα οὔτε ἵсеκх аη ἵнн етннῷ букв. «ведь ни сами не войдут внутрь, но и не пустят тех, кто собирается войти» — цитата из Мф 23. 13, приспособленная к контексту. О соответствии нашего пассажа бохайрскому (а не саидскому) переводу евангельского текста см. приложение 2, комм. к 78. 26–29.

¹⁴¹¹ Т. е. от всего, что принадлежит этому миру.

¹⁴¹² Точный перевод этого грамматически не всегда прозрачного пассажа едва ли возможен. Его смысл можно передать примерно так: церковные христиане, имея не духовные а чувственные помышления, своей общиной (κοινωνία), которая принадлежит этому несовершенному миру (ср.: 75. 12 сл.), пытаются подражать духовному братству истинных христиан — т. е. тех, которые происходят из Плеромы (ср. 71. 1–2) и, следовательно, имея одно и то же, небесное, происхождение со Спасителем, «единосушны» ему и составляют «небесную церковь» (ср. 71. 14 сл. и выше: примеч. 265 сл.) — и считают, что этим они могут достичь «нетленного супружества», т. е. спасения; однако это, как и всякое их подражание истине, может дать лишь ущербный результат (ср. след. примеч.). В конечном счете здесь следует видеть полемику нашего автора с учением церковных христиан о том, что спасение возможно только в Церкви (ср., например: «Salus extra ecclesiam non est»: Cyprian, Epist. 73. 21).

¹⁴¹³ еῦἵтау ннау ἵпἵпикаz букв. «причем они имеют пἵпикаz» (об этом слове см. выше: 74. 34). Фраза толковалась по-разному. Кошорке считал, что речь, возможно, идет о вере церковных христиан в Христа, подверженного страданию, и переводил «die das Leid haben» (Koschorke, 1978, 63, примеч. 44; тот же перевод: Krause, 1973c, 169; Werner, 1989, 641, ср., однако, id., 1974, 580: «weil sie Mühsal haben»); Schoenborn, 1995, 55: «die sich selbst in Betrübniß bringen, (leiden...)»); Desjardins-Brashler, 1996, 237: «who have sensual (natures)»; Хосроев, 1997, 320: «которые имеют чувственные (помышления)». Брашлер, переведя сочетание как «those who suffer», считал, что речь о мученичестве, которое церковные христиане признавали «as an expression of the highest form of piety» (Brashler, 1977, 232–233); вслед за ним Хавелаар, переведя фразу как «because they have suffering», также видела здесь указание на «мученичество» (Havelaar, 1999, 43–45, 98). — Я не вижу, однако, никаких оснований считать, что за словом пἵкаz скрывается «мученичество» (слово в этом значении не засвидетельствовано) — по всей вероятности, слово употреблено здесь в значении «наглость, спесь» или т. п. (ср.: Grun, 163b), и в этом случае смысл фразы должен быть таким: «они имеют наглость думать, что смогут...», или т. п.

¹⁴¹⁴ хе еῦнахжк евол ἵ†ἵпἵтсаве ἵте †ἵпἵтсон букв. «что они смогут завершить мудрость братства».

через которое (им) явится нетленный (ἀφθαρσία) брак¹⁴¹⁵. (Однако вместо этого) явится подобие рода (γένος) (10) сестринства¹⁴¹⁶ как (κατά) некое подражание (ἀντίμιμον)¹⁴¹⁷. Они — это те, которые притесняют своих братьев¹⁴¹⁸, говоря им: “Посредством этого¹⁴¹⁹ наш Бог дарит милость, (15) поскольку спасение для нас может иметь место (только) в нем”¹⁴²⁰. При этом они не знают о наказании (κόλασις) (для) тех, которые радовались тому, что было сделано малым сим¹⁴²¹, (20) (и) которые (только) смотрели на то, как их поработщали (αἰχμαλωτεύω)¹⁴²².

Но (δέ) будут и другие из тех, которые не принадлежат к нашему числу: они называют себя (25) епископом (ἐπίσκοπος)¹⁴²³, а (δέ) также (ἔτι) дьяконами (διάκονος)¹⁴²⁴, как если бы (ὡς) они получили свою власть (ἐξουσία)

¹⁴¹⁵ ετε εβολ ριτοοτϭ εσεφουωηϭ εβολ π̄βι π̄χι φελεет π̄те ϭαφφαρсиа. — Сочетание π̄χι φελεет (букв. «получение невесты») соответствует греч. γάμος; «нетленное супружество» (ὁ ἀφθαρτος γάμος) — это окончательное спасение, доступное лишь «бессмертным душам». Этот образ известен многим гностическим текстам; см., например: *2СлСиф* 67. 5–7 (NHC VII. 2): «И это есть истинное супружество (π̄χι φελεет π̄те ϭ̄π̄т̄не) и нетленный покой (οῡπ̄т̄он π̄те οῡαφφαρсиа)» (ср. 66. 1–2: χι φελεет π̄π̄икон); *ТолкДуш* 132. 9 сл. (NHC II. 6) и т. д. О «духовном супружестве» см. выше: примеч. 138, 139.

¹⁴¹⁶ Слово н̄птсωне, переведенное зд. как «сестринство», противостоит слову н̄птсон «братство»; в конечном счете здесь противопоставляется «мужское», как принадлежащее «уму», «духу» или «совершенному», «женскому» как принадлежащему «плоти», «чувству» или «несовершенному» (см.: Хосроев, 1991, 117–118). В конечном счете, «братство», или «духовное товарищество» (ϭ̄п̄т̄ц̄внρ н̄п̄на), т. е. гностическая община, противопоставляется здесь «сестринству», т. е. господствующей Церкви, которая преследует гностиков.

¹⁴¹⁷ ката οῡαν̄т̄имон: ср. примеч. 1311. Поскольку господствующая Церковь — это всего лишь жалкое «подражание» (ἀντίμιμον) «истинной Церкви» гностиков, она несовершенна.

¹⁴¹⁸ νᾱι не нн етаωχ̄ π̄неγсн̄н̄ — глагол ωχ̄ в этом случае соответствует греч. ἐκθλίβω или т. п. (Срут, 151а); ср. сущ. ωχ̄ в саидском переводе посланий Павла (например, *2Кор* 12. 10: ϭ̄π̄ ρен̄диωгнос ϭ̄π̄ ρен̄диωχ̄ ρ̄ап̄ε̄χ̄с) для передачи греч. στενοχωρία.

¹⁴¹⁹ εβολ ρ̄т̄π̄ па̄ι букв. «через это» — указательное местоимение м. р. может относиться только к ант̄имон; таким образом, автор имеет в виду господствующую Церковь (см. пред. и след. примеч.).

¹⁴²⁰ ερεφουγ̄χᾱι φωπε нан ρ̄π̄ па̄ι букв.: «поскольку спасение нам случается через него»; местоимение м.р. в сочетании ρ̄π̄ па̄ι относится к ант̄имон (см. пред. примеч.). Таким образом, автор полемизирует с теми христианами, которые утверждали, что спасение возможно только в Церкви; см. выше: примеч. 1412, а также: Koschorke, 1978, 63–64.

¹⁴²¹ О н̄коуе̄ см. 78. 20 сл. и выше: примеч. 1405.

¹⁴²² Речь идет здесь о том, что наказание предостит даже тем, кто только с удовлетворением взирал на преследования истинных христиан; разумеется, что наказание для тех, кто активно в этом участвовал, будет неизмеримо большим.

¹⁴²³ εϭ̄т̄ран̄ ерооу же епископос — грамматически возможен и перевод: «кого называют епископом». Слово епископос не имеет артикля, и его, кажется, следует переводить ед. ч. (в отличие от мн. ч. с неопред. артиклем следующего далее слова ρен̄диакон̄); такое словоупотребление может свидетельствовать о том, что наш автор имел в виду какого-то своего конкретного оппонента, хотя и не назвал его по имени; впрочем, нельзя, конечно, исключить и выпадения артикля ρ̄ε̄ч̄, в этом случае речь шла о «епископах».

¹⁴²⁴ ρен̄диакон̄ — необычная форма написания объясняется из бохайрского оригинала; ср., например: *1Тим* 3. 8 и 12, где в бохайрском переводе имеем форму (также с неопределенным артиклем) ρ̄ан̄диакон̄, а в саидском — форму (но уже с определенным артиклем) π̄лиакон̄ос; для передачи греч. διάκονος без артикля. — Заметим, что здесь речь идет только о епископах и диаконах (именно эти церковные должности знает ап. Павел: *Флп* 1. 1), а не епископах, пресвитерах и диаконах (как в значительно более поздних Пастырских посланиях (например: *1Тим* 3. 1 сл. и 5. 17 сл.); подробнее о том, что должность пресвитера возникла в Церкви позднее, чем должности епископа и диаконов, см.: Young, 1994.

от Бога¹⁴²⁵. При этом они обращаются к суду тех, кто занимает первые места¹⁴²⁶. (30) (Но) они — каналы безводные»¹⁴²⁷.

Я же (δέ) сказал: «Я боюсь относительно того, что Ты сказал мне¹⁴²⁸. [80] “Некоторые малыи (+μέν), согласно нашему убеждению¹⁴²⁹, окажутся¹⁴³⁰ фальшивыми монетами (παρά-)»¹⁴³¹. Действительно (μέν), многие совратят многих живых¹⁴³², (5) и они¹⁴³³ погубят себя среди них¹⁴³⁴. И когда они будут произносить твое имя¹⁴³⁵, им будут верить”»¹⁴³⁶.

Ответил Спаситель (σωτήρ): «(Лишь то) время (χρόνος), которое отведено им в соответствии с (10) их заблуждением (πλάνη), будут править они над

¹⁴²⁵ Церковная иерархия как институт неприемлема для автора *АпоклПетр*, и словами $\eta\eta \epsilon\tau\sigma\alpha\upsilon\omicron\lambda \pi\tau\epsilon \tau\epsilon\eta\eta\pi\epsilon$, т. е. «те, которые не принадлежат к нашему числу», он подчеркивает, что истинные христиане, составляющие духовное братство, не имеют никакого отношения к Церкви. Внешняя власть не может быть получена от Бога; от него исходит лишь внутренний дар быть истинными христианами; эти последние происходят от верховного Бога, прочие же — от Демиурга. Ср. 75. 11 сл. о том, что не каждая душа происходит из бессмертия или истины и что души «этих веков», под которыми автор имеет в виду своих оппонентов, обречены на смерть.

¹⁴²⁶ О влиянии бохайрского во фразе $\epsilon\upsilon\gamma\eta\kappa\epsilon \pi\acute{\iota}\mu\omicron\upsilon\omicron \gamma\alpha \pi\iota\alpha\pi \pi\tau\epsilon \eta\kappa\omega\tau\epsilon\rho\acute{\iota} \pi\eta\alpha \pi\acute{\rho}\mu\omicron\omicron\sigma$ см. ниже в приложении 2, комм. 79. 29–30. $\gamma\alpha\pi$ обычно передает греч. $\kappa\rho\acute{\iota}\mu\alpha$, $\kappa\rho\acute{\iota}\varsigma$ или т. п. Кого имеет в виду автор, когда говорит о том, что «церковные власти» обращаются к «суду занимающих первые места», не ясно. Едва ли он хотел сказать, что эти власти прибегают к помощи властей государственных, когда преследуют его единомышленников. Учитывая, однако, очевидную аллюзию на *Мф* 23. 6 ($\eta\kappa\omega\tau\epsilon\rho\acute{\iota} \pi\eta\alpha \pi\acute{\rho}\mu\omicron\omicron\sigma$ = $\pi\rho\omega\tau\omicron\kappa\alpha\theta\epsilon\delta\rho\acute{\iota}\alpha$), можно думать, что он соотносит здесь церковных иерархов с фарисеями, которые любят везде быть на виду и первыми; см.: Smith, 1985, 133–134. Ср. осуждение языческих философов Татианом за такое же стремление «из-за тщеславия выбирать себе лучшие места» ($\delta\iota\alpha \acute{\alpha}\lambda\alpha\zeta\omicron\nu\epsilon\iota\alpha \tau\omicron\pi\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\pi\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ [...] $\tau\omicron\upsilon\varsigma \pi\rho\omicron\chi\omicron\nu\omicron\tau\alpha\varsigma$. *Orat.* 3. 3).

¹⁴²⁷ Пирсон предположил, что «безводные источники» ($\pi\eta\gamma\alpha\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\upsilon\delta\rho\omicron\iota$: *2Петр* 2. 17) могли стать «безводными каналами» ($\eta\mu\omicron\sigma\rho \pi\acute{\alpha}\tau\mu\omicron\upsilon\omicron\upsilon$) только в Египте, т. е. там, где каналы играют важнейшую роль (Pearson, 1990, 70–71). Однако едва ли можно быть уверенным в том, что в греческом уже стояло $\delta\iota\omega\delta\upsilon\tau\epsilon\varsigma$ или т. п., и на этом основании делать вывод о месте происхождения текста; это понятие вполне могло возникнуть под пером копта-переводчика, для которого канал был, очевидно, более близкой реалией. — В бохайрском переводе *2Петр* греч. $\pi\eta\gamma\acute{\eta}$ передано, как и обычно в этом диалекте, словом $\mu\omicron\upsilon\eta\tau\iota$, в то время как $\acute{\alpha}\nu\upsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ прилагательным $\pi\acute{\alpha}\phi\eta\omega\upsilon\sigma$ (ср. в саидском: $\gamma\epsilon\eta\eta\eta\eta\eta\eta < \dots > \epsilon\eta\eta \mu\omicron\upsilon\upsilon \pi\acute{\rho}\eta\eta\tau\omicron\upsilon$).

¹⁴²⁸ Союз $\chi[\epsilon]$ передает здесь $\delta\tau\iota$ *recitativum*, после которого, как и повсюду в нашем тексте, следует прямая речь (Blass–Debrunner, 1990, § 470), т. е. Петр воспроизводит слова Спасителя.

¹⁴²⁹ $\pi\eta\alpha \gamma\alpha\pi\alpha\eta$ — Автор переходит от 1-го лица ед. ч. к 1-му лицу мн. ч. (Спаситель и его единомышленники); ср. выше: 75. 16–17.

¹⁴³⁰ Настоящее время ($\eta\epsilon$) имеет здесь значение будущего, поскольку в рассказе речь идет не о том, что происходит сейчас, а о том, что произойдет.

¹⁴³¹ О значении ($\eta\eta$) $\pi\acute{\alpha}\rho\alpha\pi\omega\psi\omega\lambda\tilde{\zeta}$ см. ниже: приложение 4.

¹⁴³² «Многие» — это те, кто принадлежат Церкви, «многие живые» — это истинные христиане. Аллюзия к *Мф* 24. 11: «многие лжепророки восстанут и многих введут в заблуждение». Здесь начинается собственно *апокалипсис*, в основе которого лежат образы апокалиптических пассажей канонических евангелий (*Мк* 13. 1–37 и пар.; наш автор следует традиции Матфея): Петр описывает ситуацию, которая будет предшествовать концу века, а Спаситель поясняет и уточняет.

¹⁴³³ Т. е. истинные христиане-гностики.

¹⁴³⁴ Т. е. среди церковных христиан.

¹⁴³⁵ $\pi\epsilon\kappa\rho\alpha\eta$ — Автор (или переводчик) сбивается с прямой речи, в которой мы ожидали бы «мое имя», на косвенную.

¹⁴³⁶ Ср. *Мф* 24. 4–5: «Смотрите, чтобы кто не ввел вас в заблуждение. Ибо многие придут под именем моим, говоря: “Я Христос”, и многих введут в заблуждение». Автор проецирует это высказывание Иисуса на церковных христиан, которые, по его мнению, хотя и называют себя христианами, таковыми не являются.

малыми сими¹⁴³⁷. После же окончания заблуждения (πλάνη) возобновится не имеющий возраста (век) бессмертного понимания (διάνοια), (15) и (теперь уже) они будут править над своими правителями. Он вырвет корень их заблуждения (πλάνη) и выставит его на позор, и оно явится (20) во всей своей наготе, которая ему присуща. А такие люди останутся неизменными¹⁴³⁸. Итак (οὖν), о (ὦ) Петр, пойдем и исполним (25) волю Отца, который не подвержен осквернению. Ведь (γάρ) вот те, которые осудят себя самих, грядут. И выставят они себя на позор. Мне же (δέ) (30) они не смогут ничего сделать. А (δέ) ты, о (ὦ) Петр, будешь стоять среди них. Не бойся своей слабости, [81] их понимание (διάνοια) будет закрыто: ведь (γάρ) невидимый (ἀόρατος) будет стоять он возле них»¹⁴³⁹.

[Зторое видение Петра: 81. 3–82. 16]

Как только он сказал это, увидел я, как он (5) был схвачен ими. И сказал я: «Что я вижу, о (ὦ) Господи? Ты ли это, которого они хватают, когда ты (10) держишься за меня? Или (ἦ) кто это тот, который стоит у креста, радостный и улыбающийся? Это кто-то другой, (а не тот) чьи ноги и руки они приколачивают гвоздями?»¹⁴⁴⁰.

Сказал мне (15) Спаситель (σωτήρ): «Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося»¹⁴⁴¹, есть живой Иисус¹⁴⁴². А (δέ) тот, в чьи руки и (20) ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая (все-го лишь) подмена¹⁴⁴³. Они предают позору то, что существует по (κατά) его подобию. Но (δέ) взгляни на него и на меня»¹⁴⁴⁴.

¹⁴³⁷ Спаситель предсказывает временную победу церковных христиан, однако срок их господства ограничен Богом; ср.: *Мф* 24. 22 сл. о том, что ради избранных дни скорби, предшествующие приходу Сына Человеческого, будут сокращены.

¹⁴³⁸ По всей вероятности, имеются в виду истинные христиане, природа которых не подвержена никакому изменению.

¹⁴³⁹ Спаситель описывает ситуацию, которая предшествует его аресту в Гефсиманском саду и вместе с этим подготавливает Петра к восприятию учения о том, что смерть на кресте примет лишь его мнимая телесная оболочка («невидимый он будет стоять возле них»; подробнее см. ниже). Как успех тех, кто распял Спасителя, был лишь кажущимся, так, по убеждению автора, и победа Церкви в ее борьбе против истинных христиан может быть лишь временной.

¹⁴⁴⁰ Эти вопросы Петра показывают, что он еще не понимает происходящего.

¹⁴⁴¹ Мотив «смеющегося Спасителя» можно рассматривать в контексте евангельского рассказа о том, как прохаживе и священники хулили распятого Иисуса и издевались над ним (*Мк* 15. 29 сл. и пар.): здесь роли поменялись. Подробнее о «смехе Спасителя» см. выше: примеч. 113, 121.

¹⁴⁴² παιπε петонг ις. *Иисус* как имя Спасителя встречается в нашем тексте лишь однажды; «живой Иисус» — это небесный Христос. Ср. также в *ЕвЕг* 64. 1–3 (*NHC* III. 2) о том, что «великий Сиф надел на себя живого Иисуса» (ιςс петонг).

¹⁴⁴³ ετε πιφевш пе букв. «т. е. подмена»; это слово ж.р., которое здесь имеет артикль м.р. (ср. ниже: 83. 6 с артиклем ж. р.), переводили и понимали по-разному: «der Wechsel (= Ausgetauschte)» (Krause, 1973с, 175); «Lösegeld» (Schenke, 1975, 133 с пространным комментарием; Werner, 1989, 642); «the substitute» (Brashler, 1977, 59; Desjardins–Brashler, 1996, 241; Havelaar, 1999, 49); «der Ausgetauschte» (Schoenborn, 1995, 58); ср. Nagel, 2007, 268: «Ersatzmann». — φβεω передает, как правило, греч. ἄλλαγμα, ἀντάλλαγμα (Crum, 552b); и здесь, и далее речь идет о том, что страданию подвержена лишь «плотская оболочка», в которой обитает «живой Иисус».

¹⁴⁴⁴ Христология нашего автора *докетическая* (см. выше: примеч. 107 сл.), и подобное представление мы находим в других текстах из Наг Хаммади; например: *2СлСиф* 55. 30 сл. (*NHC* VII. 2); подробнее об этом пассаже см. выше: примеч. 118 сл.); ср. также: *Постигение* 40. 24 сл. (*NHC* VI. 4), где говорится о том, что архонты (ἄρχων) восстали против «Человека, который знает Великую Силу» (т. е. против Спасителя, хотя этот термин ни разу не появляется в трактате) и который «будет возвещать грядущий

(25) Когда же (δέ) я взглянул, сказал я: «Господи, никто не смотрит на тебя. Давай убежим из этого места».

Он же (δέ) сказал мне: «Я сказал тебе: (30) “Оставь слепых! И обрати внимание на то, что (πῶς) они не знают, что они говорят”. [82] Ведь (ῥά) сына своей славы, а не моего слугу (δῖάκονος) выставили они на позор»¹⁴⁴⁵.

Увидел же (δέ) я кого-то, который собирался подойти (5) к нам, который был похож на него, т. е. того, который улыбался у креста. Был же (δέ) он <исполнен?>¹⁴⁴⁶ некоего чистого духа (πνεῦμα)¹⁴⁴⁷, и это был Спаситель (σωτήρ). Был же (δέ) великий (10) свет вокруг них и множество невыразимых и невидимых ангелов (ἄγγελος), которые благословляли их¹⁴⁴⁸. (15) Что же касается (δέ) меня, то я увидел его, в то время как они являлись тому, который воздает славу¹⁴⁴⁹.

Эон», и захотели отдать его в руки владыки преисподней; для этого они использовали одного из его учеников (имя Иуды также не названо), который предал (παραδίδομι) его, но владыка «не нашел способа (τρόπος), чтобы схватить (постичь? ἐναρτῆ) его плоть (σάρξ) и явить ее архонтам...»; фраза 42. 1–2 букв. «и трлос его плоти, он (scil. владыка) не нашел его, чтобы его схватить», возможно, испорчена, но смысл ее достаточно ясен: речь идет о неподверженности тела (небесного) Христа какому-либо ущербу со стороны враждебных архонтов. Ср. слова Иакова, обращенные к Господу: «Равви, <...> услышал я о страданиях, которые ты принял», и его ответ: «Не заботься обо мне, <...> я тот, который был все время в себе (ἀνοκ πε πн ете неψσοοп п̄нт, т. е. не претерпел изменений), и ни в чем не принял страдания» (*ИанокИак* 31. 5 сл. (NHC V. 3)); издатель замечает по поводу этого пассажа: «une expression <...> du docétisme caractéristique de la christologie valentinienne de l'école orientale» (Veilleux, 1986, 84; о двух школах валентиниан см. выше: примеч. 105, 1044 сл.). Отметим и вариант этого высказывания в другой версии сочинения: «Ибо я есмь тот, который предсуществует в самом себе (ἀνοκ γαρ [πε] π̄тψσοοп хп̄ п̄форп [п̄]нт оуаат); не пострадал я ни в чем и не умер» (*ИанокИак* 18. 6–9 (*CodTch.* 2)).

¹⁴⁴⁵ «Сына своей славы» означает здесь, вероятно, плотское тело Спасителя, которое подвержено страданию; «моего слугу» подразумевает его «бестелесное тело» (ср. ниже 83. 7–8: πασωμα πε παтσωма, т. е. «мое тело бестелесно»). Слуги Демидурга, а вместе с тем и те, кто им служит, т. е. фарисеи и церковные христиане (ср. выше: примеч. 1426), разумеется, не понимают этого и своим незнанием выставляют себя на позор и уже осуждены (80. 28 сл.).

¹⁴⁴⁶ Рукопись дает чтение неψсоп, т. е. «написано», что в данном контексте не имеет смысла, если соп рассматривать как форму квалитатива (статива) от соп (см., однако, Krause, 1973c, 175: «Es war aber mit einem heiligen Geist geschrieben...»; ср. Werner, 1974, 581 с вынужденным пояснением: «er war aber (wie ein Bild) gemahlt mit heiligem Geiste»). Предлагались различные объяснения этого темного места. Так, Шенке предложил видеть здесь не квалитатив от соп, т. е. «писать», а бохайрскую форму квалитатива от соп, т. е. «ткать» или т. п. и перевел: «es war aber gewebt in heiligem Geist» (Schenke, 1975a, 283–285 = Werner, 1989, 642). Вслед за ними (правда, не упоминая об авторстве Шенке) это отождествление приняла Хавелаар: «соп: An interpretation as the Bohairic stative of соп (weave) is possible <...> since there are Bohairic traits in Apos. Petr» (Havelaar, 1999, 66; ср. 28), отсюда и ее перевод: «He was woven in a holy Spirit...» (ibid., 49). Брашлер предложил исправление, а именно сн(γ), т. е. квалитатив от глагола сеп со значением «наполнять», и перевел: «And he was <filled> with pure spirit...» (Brashler, 1977, 61 = Schoenborn, 1995, 59); иное исправление, которое, однако, не меняет смысла предыдущего: (н)н, т. е. квалитатив от глагола нон (с «быть полным»), и которое основано на 83. 8 сл., см.: Desjardins–Brashler, 1996, 242. В переводе я следую этой конъектуре, хотя, учитывая бохайрский колорит языка нашего сочинения, не исключаю и возможность, что мы имеем здесь форму сн (бох. сн) от соп.

¹⁴⁴⁷ ουπ̄на εσοуааа — речь, конечно, идет не о Святом Духе, поскольку слово употребляется с неопределенным артиклем.

¹⁴⁴⁸ Мн. число «их» вводит новую сложную реалию в христологическое учение: текст следует, вероятно, понимать в том смысле, что природа собственно Спасителя, отвлекаясь от его «плотского тела», была двойной: с одной стороны, это «умный дух» (см. ниже: 83. 9–10), с другой — «бестелесное тело». Если вспомнить, как гностические христиане воспринимали себя самих, а именно как состоящих из трех природ: умной (духовной, небесной = πνευματικός) душевной (ψυχικός) и телесной (плотской, земной = σαρκικός, χοϊκός), то можно думать, что эту концепцию они проецировали и на Спасителя, который также состоит из трех природ.

¹⁴⁴⁹ ἀνοκ δε етап̄ау ероч еуоуωп̄т евол п̄пн ет† еооу. Предложение мало понятно и, очевидно, испорчено. Предлагались различные его исправления. Так, Шенке исправил еуоуωп̄т на е(с)оуωп̄т

[Заключение: 82. 17–84. 14]

Сказал же (δέ) он мне: «Будь сильным! Ибо (γάρ) тебе были даны тайны (μυστήριον) (20) познать через откровение, что тот, кого они распяли, является первородным¹⁴⁵⁰, домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом¹⁴⁵¹, в котором они обитают и который принадлежит (25) Элохиму и кресту (σταυρός), находящемуся под законом (νόμος)¹⁴⁵². Тот же (δέ), который стоит возле него, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили. (30) И он освободился и стоит радостно, взирая на тех, которые его преследовали. И они разделились между собой. [83] Поэтому он смеется над их непониманием и знает, что они слепорожденные. Так вот (οὖν ἄρα), останется (5) то, что подвержено страданию, поскольку тело — это подражание¹⁴⁵³. А (δέ) то, что было освобождено, — это мое бестелесное (-σῶμα) тело (σῶμα). Я же (δέ) — умный (σοφόν) дух (πνεῦμα), полный (10) сияющего света. Тот, которого ты увидел, когда он подходил ко мне, — это наша умная (σοφόν) Плерома (πλήρωμα), та, которая соединяет совершенный (τέλειος) свет с (15) моим святым духом (πνεῦμα). Так вот (οὖν) то, что ты увидел, ты представишь тем, которые принадлежат другому роду (ἄλλογενής) и которые не от века (αἰών) сего¹⁴⁵⁴. Ведь не (οὐ γάρ) будет благодати (20) тому, кто не бессмертный, но только (εἰμήτι) тем, которые были

и перевел: «ich aber bin es, der gesehen hat, wie er sich offenbart in jenem, der (ihm) Herrlichkeit verleiht» (Schenke, 1975, 132). Брашлер исправляет ετ† εοογ на ε(γ)† εοογ и дает такой перевод: «And it is I who saw him as they appeared to him and gave praise», замечая при этом, что «ε(γ)† is parallel to εγοςωη† and has the same object (ππн) understood elliptically» (Brashler, 1977, 62–63); ср., однако, Desjardins–Brashler, 1996, 243, где издатели, сохраняя исправление Брашлера, переводят этот текст иначе: «And it was I who saw him when this one who glorifies was revealed»; Хавелаар, сохраняя чтение рукописи, понимает текст так: «And I, I saw that the one who glorifies was revealed» (Havelaar, 1999, 49, 66).

¹⁴⁵⁰ ππωρπ̄ π̄нсе — уничтожительное обозначение плотского Иисуса, умершего на кресте (ср. выше в 78. 18–19: «первородный неправедности»). Ср.: *Мелх* 5. 28 и 16. 28 (NHC IX. 1), где этим термином почетливо обозначается Барбело; в *ПСил* 112. 35 (NHC VII. 4) Христос назван «Первородным, Мудростью» и т. д.; многочисленные примеры употребления термина см.: PGL, 1201–1202.

¹⁴⁵¹ кап̄ π̄нн. — Уже Шенке (Schenke, 1975, 133) объяснил слово кап̄, оставленное Краузе без перевода (Краузе, 1973с, 177, примеч. 1: «Die Bedeutung кап̄ ist nicht geklärt»), как «сосуд» (ср.: *Стм*, 113b: «censetacle or measure for corn»), отметив при этом связь этого образа с легендой о Соломоне, заключившем демонов в сосуд (ὄδρια); ср.: *СвИст* 70. 11 сл. (NHC IX. 3). Отметим бохайрскую форму πн̄ (вместо саид. шне в 72. 7).

¹⁴⁵² πн̄ εταγ† εи† нац̄ πп̄ωрп̄ π̄нсе пе н̄н̄ п̄н̄ε π̄те п̄даиων̄ · н̄н̄ п̄икап̄ π̄нн̄ εαυακωρ̄б̄ π̄н̄т̄π̄ π̄те ελωεπ̄ · π̄те п̄ис̄рос̄ εт̄ ωооπ̄ га̄ π̄нонос̄. — Вспомним, что неприятие тела как творения Демиурга и, следовательно, вместительца пороков является одной из ключевых концепций гностицизма вообще (см. выше: примеч. 148, 149, 1258). Демиург мог получать различные библейские имена: Элохим, Саваоф, Яхве и т. д.; здесь, с одной стороны, — аллюзия к библейскому рассказу о том, что Элохим создал тело из праха (*Быт* 2. 7), с другой — к крику Иисуса на кресте: «Элои, Элои...» (*Мк* 15. 34), т. е. обращение к тому, кто это порочное тело создал. Все, что связано с плотью, принадлежит этому несовершенному Богу и, следовательно, Ветхому Завету, т. е. Закону, создателем которого является этот Бог. С этим Законом истинный христианин не имеет ничего общего. С одной стороны, автор понимает крестную смерть Иисуса как исполнение Закона и Пророков (ср. слова воскресшего Христа в *Лк* 24. 44: «надлежит исполниться всему, написанному в Законе Моисея и у Пророков <...> обо мне»; ср.: *Лк* 24. 27), с другой стороны, как затронувшую только плотского Иисуса, а не истинного Спасителя.

¹⁴⁵³ Зд. †щевш — см. выше: примеч. к 81. 21.

¹⁴⁵⁴ Речь идет о сторонниках автора, которые противопоставляются его противникам (ср. выше: 73. 17–18: «сохрани это и не рассказывай этого сынам века сего»). — О самоназваниях гностиков (в том числе и «принадлежащие к другому роду») см. выше: примеч. 585–594.

избраны от бессмертной сущности (οὐσία)¹⁴⁵⁵, той, которая явила (25), что она способна принять того, который дает ей богатство. Поэтому я сказал: “Всякому, кто имеет, будет дано, и он будет иметь в изобилии. (30) А (δέ) тот, кто не имеет¹⁴⁵⁶, — то есть человек, который принадлежит этому месту (τόπος) и является совершенно мертвым, поскольку он продукт (только телесного) рождения¹⁴⁵⁷, [84] и который, при появлении того, кто принадлежит бессмертной сущности (οὐσία), думает, что этот последний будет схвачен, — у него (5) будет взято¹⁴⁵⁸ и добавлено тому, который (истинно) существует¹⁴⁵⁹”.

Итак (οὖν) будь сильным и ничего не бойся! Ведь (γάρ) я буду с тобой, так что никто (10) из твоих врагов не одолеет тебя. Мир (εἰρήνη) с тобой. Будь сильным!»

Когда он сказал это, пришел (Петр) в себя¹⁴⁶⁰.

Апокалипсис (ἀποκάλυψις) Петра.

¹⁴⁵⁵ Комментарий к этому пассажиру см. выше: примеч. 193, 194.

¹⁴⁵⁶ Издатели (Desjardins—Brashler, 1996, 246; ср.: Werner, 1989, 643) считают, что место 83. 27–84. 5 испорчено, поскольку оно не соответствует дальше тексту *Мф* 13. 12 или 25. 29 («...а кто не имеет, у того будет взято и то, что имеет»), и после слов «тот, кто не имеет», закрывают цитату, начиная ее лишь в 84. 4–5 словами «у него будет взято». Хотя текст действительно представляется испорченным и не поддается гладкому переводу (Кошорке, например, оставляет это трудное место без комментария: 1978, 36), предполагать, что слова, выделенные мною с двух сторон тире, не относятся к изречению Спасителя, нет оснований.

¹⁴⁵⁷ εϋχοϋοτῆ̄ ε̄βολ ρῆ̄ π̄τω̄κ[ε]̄ π̄τε̄ π̄σῑων̄τ̄̄ π̄τε̄ π̄ῑχ̄π̄[ο], — если глагол οϋχοῦτῆ̄ ε̄βολ ρῆ̄ (ср. выше: примеч. 1380) понимать здесь в значении μεταβαίνω̄ ἐκ (Crum, 497a), то буквальным переводом с нагромождением генитивов будет: «происходя из насаждения создания рождения»; ср., однако, значение διαφέρω̄ или т. п., «отличаюсь от» (Crum, 496b), которое избрали некоторые исследователи. О том, что это темное место, переведенное мною описательно как «поскольку он продукт телесного рождения» (как противопоставление тому, кто имеет «бессмертную сущность»), вызывало непреодолимые трудности, свидетельствуют такие не совпадающие друг с другом переводы: «der aus der Pflanzung der Schöpfung der Zeugung gegangen ist» (Krause, 1973c, 179); «wenn er die Pflanzung dieser Schöpfung verläßt» (Werner, 1974, 582 и примеч. 32); «da er ein ganz anderer ist aufgrund der Verbindung (mit) der Schöpfung (und) der Erzeugung» (Schoenborn, 1995, 61); «and transformed into the planting of the begotten creation of the birth» (Brashler, 1977, 69); «who is removed from the planting of the creation of what is begotten» (Brashler—Bullard, 1988, 378); «and changed by the planting of creation and begetting» (Desjardins—Brashler, 1996, 247); «who has come forth from the implantation of the habit (?) of procreation» (Havelaar, 1999, 51 и комм.: 68); «der aus der natürlichen Neigung zur Fortpflanzung stammt» (Havelaar, 2003, 600).

¹⁴⁵⁸ О бохайрском влиянии во фразе: «Всякому, кто имеет <...> у него будет взято» см. приложение 2, комм. к 83. 27 сл.

¹⁴⁵⁹ Сочетание π̄ν̄ ε̄τ̄ῑσο̄ο̄п̄ «тот, который существует» (в значении подлинного существования) часто встречается в текстах из Наг Хаммади (ср. выше: примеч. 472); в этом пассаже оно является синонимом сочетания «те, которые были избраны от бессмертной сущности» (83. 22–24).

¹⁴⁶⁰ νᾱῑ π̄τᾱϋ̄χο̄ο̄ϋ̄ ρ̄ᾱῑ π̄ρ̄ν̄τ̄ῑϋ̄ — По всей вероятности, формант π̄τᾱϋ̄ выступает здесь не в роли Perfectum II, а в роли Temporalis (особенность, характерная для бохайрского диалекта, многочисленные следы которого присутствуют в нашем тексте), и в этом случае первая часть фразы является не самостоятельным предложением (хотя грамматически и это возможно), а придаточным времени: «когда (или: после того, как) он сказал эти (слова), он пришел в себя». Шенке, который назвал эту завершающую фразу «загадочной» («der rätselhafte Schlußsatz»), поскольку ρ̄ᾱῑ π̄ρ̄ν̄τ̄ῑϋ̄, как он считал, «повисает в воздухе», дал такой перевод: «Als er diese (Worte) sprach, war er (Jesus) in ihm (scil. dem Geist)» (Schenke, 1975, 131). Однако сочетание «in ihm» при таком понимании непременно требует какого-то пояснения, которого коптский текст не дает. — Сочетание ρ̄ᾱῑ π̄ρ̄ν̄τ̄ῑϋ̄, как предложил Бёлиг (Böhlig, 1973), представляет собой перевод-кальку греч. ἐγένετο ἐν ἑαυτῷ (т. е. «он пришел к себя»; в коптском переводе *Деян* 12. 11 это сочетание имеет, однако, форму π̄ν̄τε̄ρε̄ πεϋ̄ϋ̄ν̄τ̄ῑϋ̄ π̄ῑνοϋ̄ πε̄χᾱϋ̄... букв. «когда его сердце оказалось в нем, сказал он...»); эта фраза отсылает нас

КОПТСКИЙ ТЕКСТ «АПОКАЛИПСИСА ПЕТРА»

Рукопись

Кодекс VII в кожаном переплете состоял из одной тетради — 32 двойных листа, вложенные друг в друга¹⁴⁶¹. Ширина страницы колеблется от 17.5 см в начале и конце тетради до 15.2 — в середине; высота страницы — около 29.2 см. Зеркало текста составляет 10/11 см × 22/22.5 см.¹⁴⁶²

Текст написан в одну колонку¹⁴⁶³. На страницах, которые занимает наше сочинение, находится, как правило, 32–34 строки (исключением является страница 76 с 35 строками)¹⁴⁶⁴; количество букв в строке колеблется от 16 до 19, хотя встречаются строки и с большим количеством букв (например, 73. 2, 3 — по 20 букв; 74. 17; 77. 17 — по 21 букве). Левое поле текста всегда ровное¹⁴⁶⁵, правое же представляет собой неровную линию. Все страницы рукописи пагинированы, наше сочинение находится на страницах ᠐–᠓᠘, т. е. 70–84. Письмо унциальное и довольно правильное (образец текста см. ил. 2)¹⁴⁶⁶. Незначительные лакуны в одну-две буквы без труда восстанавливаются.

к Деян 12. 6–11, где находим следующий рассказ: Петр спит, ангел будит его и выводит из темницы, но Петр «думает, что он видит видение (᠔ραση)»; затем ангел оставляет Петра, и тот, «придя в себя (ἐν ἑαυτῷ γενόμενος)», понимает, что все это произошло с ним не во сне, а наяву (ἀληθῶς). — Контекст свидетельствует о том, что местоимение «он» (᠓τ᠗ϭ-) в придаточном должно относиться к Спасителю, а «он» (᠗ϭ) в главном — к Петру, и, таким образом, речь идет о том, что все рассказанное Петр получил в видении. Против данного толкования говорит, однако, то обстоятельство, что Петр ранее все время говорил о себе в первом лице, поэтому здесь также мы должны были бы ожидать «пришел я в себя»; кроме того, следует иметь в виду и то обстоятельство, что ранее (75. 1 сл.) Спаситель порицал тех, кто пытался апеллировать к видениям (см. выше примеч. ad loc.). Краузе остался при убеждении, что все описанное Петр видел наяву: «Das Geschehen spielt sich nicht in Ekstase oder Traum ab. Das Geschaute sind keine Bilder, sondern ist eine Vorschau kommender Ereignisse, die aber “richtig” gesehen und gehört werden müssen» (Krause, 1989, 628); ср. Smith, 1985, 126: «...the entire Apocalypse should be regarded as a vision, since the closing words observe that after Jesus had finished speaking Peter “came to himself”». — Ср. слова Иринея о том, что пророки, пребывая на земле (prophetae ipsi, cum essent in terra), могли видеть духовным взглядом «видения небесных» (spiritaliter <...> visiones caelestium), но затем, «возвратившись в обычное состояние» (in hominem conversi), рассказывали остальным о том, что увидели (*Adv. haer.* II. 33. 3).

¹⁴⁶¹ Теперь эти двойные листы, удаленные из переплета, разрезаны пополам, и каждый одинарный лист помещен в флексигласовый контейнер.

¹⁴⁶² Подробный кодикологический анализ кодекса см.: Robinson, *Facsimile VII*, 1972, VII–XIII; Wisse, 1996, 1–13.

¹⁴⁶³ Что характерно не только для рукописей из Наг Хаммади, но и вообще для всех ранних (IV–V вв.) коптских рукописей.

¹⁴⁶⁴ Для сравнения: в предшествующем нашему сочинению трактате *2СлСиф* (см. выше: примеч. 1) на странице находится 34–36 строк (на стр. 65–37 строк, на стр. 62–38 строк, а на стр. 64–39 строк).

¹⁴⁶⁵ Исключением является первое слово сочинения εϭϩμοοϩ, в котором буква ε выступает за левый край поля и гораздо больше остальных букв (своего рода аналог нашей заглавной букве); также и там, где строка начинается буквой τ, левая половина ее перекладины выступает за край поля; ср. также 72. 16 (комм. ad loc.).

¹⁴⁶⁶ Наш переписчик переписал также третье и четвертое сочинения кодекса XI. О переписчиках рукописей из Наг Хаммади и об особенностях их почерка см.: Хосроев, 1997, 211–229.

Особенности языка

Текст написан на саидском диалекте коптского языка, но диалект этот далек от той стандартной (чистой) формы, какую мы видим в переводах канонических сочинений Нового Завета. Целый ряд фонетических, морфологических и синтаксических показателей говорит о влиянии на язык нашего сочинения в первую очередь бохайрского диалекта¹⁴⁶⁷.

Так, например, мы находим в тексте такие бохайрские формы, $\omega\eta\iota$ (82. 23; ср. саид. $\omega\eta\epsilon$ в 72. 7), $\tau\omicron\upsilon\eta\nu\omicron\tau^+$ (77. 28; ср. саид. $\tau\acute{\epsilon}\beta\eta\nu\eta$), $\text{COYPE } \bar{\eta}\text{NOX}\epsilon$ (76. 8; для бох. $\text{C}\epsilon\text{POX}\iota$; ср. нормативное саид. COYPE в 76. 5).

Греческий союз $\gamma\iota\alpha$ употреблен с конъюнктивом (77. 8–11), как это обычно бывает в бохайрском, чему в саидском соответствует, как правило, союз $\chi\epsilon\kappa\alpha\varsigma$ с Fut. 3; $\gamma\iota\alpha$ <...> $\chi\epsilon$ $\bar{\eta}\text{NOY}\eta\alpha\gamma\tau\epsilon$ (78. 20–21) также является бохайрской конструкцией ($\gamma\iota\alpha$ $\chi\epsilon$ и форма отрицательного Fut. 3 $\bar{\eta}\text{NOY}$ -), которая в саидском должна была иметь вид $\chi\epsilon\kappa\alpha\varsigma$ $\bar{\eta}\text{NE}\eta\alpha\gamma\tau\epsilon$ (Stern, § 613).

Конструкция $\text{пн } \epsilon\tau\dots$ (указательное местоимение + относительный союз, вводящий придаточное определительное), которую постоянно встречаем в нашем тексте (77. 23, 27; 71. 5, 18 и т. д.) и которая характерна для бохайрского, в саидском имеет, как правило, форму $\text{п}\epsilon\tau\dots$ (Stern, § 246).

Формант род. падежа $\bar{\eta}\tau\epsilon$ часто используется после имени с сильным определенным артиклем пн , \dagger , ни (например, 71. 12: $\text{п}\omega\eta\eta\epsilon$ $\bar{\eta}\tau\epsilon$ $\text{п}\eta\omega\eta\epsilon$; 73. 17–18: $\text{ни}\omega\eta\eta\epsilon$ $\bar{\eta}\tau\epsilon$ $\text{п}\omega\eta\omega$ и т. д.), что обычно для бохайрского и что в саидском соответствует конструкции: артикль п , т , н с формантом род. падежа $\bar{\eta}$ (ср., например, *Мф* 13. 11: бох. $\text{п}\eta\mu\text{C}\tau\eta\eta\text{P}\iota\text{O}\bar{\eta}\text{N}$ $\bar{\eta}\tau\epsilon$ $\dagger\eta\epsilon\tau\omicron\upsilon\text{P}\omicron$ $\bar{\eta}\tau\epsilon$ $\text{ни}\phi\text{NOY}\iota$ и саид. $\bar{\eta}\mu\text{C}\tau\eta\eta\text{P}\iota\text{O}\bar{\eta}\text{N}$ $\bar{\eta}\tau\eta\bar{\eta}\tau\epsilon\text{P}\omicron$ $\bar{\eta}\text{M}\text{п}\eta\eta\epsilon$) (Stern, § 294).

Показатель притяжательности $\bar{\eta}\tau\alpha\epsilon$, стоящий после существительного с сильным артиклем пн , \dagger , ни (например, 72. 16: $\text{п}\eta\text{п}\omega\delta\eta\eta\eta$ $\bar{\eta}\tau\alpha\epsilon$; 75. 19–20: $\text{ни}\epsilon\text{п}\eta\epsilon\upsilon\eta\mu\alpha$ $\bar{\eta}\tau\alpha\epsilon$; 83. 12: $\text{п}\eta\text{п}\eta\eta\omega\mu\alpha$ $\bar{\eta}\tau\alpha\eta$) характерен скорее для бохайрского, чем для саидского, где в таких случаях обычно используется притяжательный артикль (ср. *Ин* 1. 37: бох. $\text{п}\eta\mu\alpha\epsilon\eta\eta\text{т}\eta\text{C}$ $\bar{\eta}$ $\bar{\eta}\tau\alpha\epsilon$ и саид. $\text{п}\epsilon\epsilon\mu\alpha\epsilon\eta\eta\text{т}\eta\text{C}$ $\bar{\eta}$) (Stern, § 299).

Графические особенности¹⁴⁶⁸

Средняя перекладина буквы ϵ , стоящей в конце строки, всегда значительна продолжена за контуры буквы.

Буква τ имеет с правой стороны перекладины росчерк назад (τ^+) в следующих случаях: 1. в относительном местоимении $\epsilon\tau$ и в отрицательном префиксе $\alpha\tau$ -,

¹⁴⁶⁷ Подробнее о языке *АпокПетр* см.: Havelaar, 1999, 22–29; о языке сочинений, входящих в кодекс VII, см.: Хосроев, 1997, 55–57. Языковые свидетельства говорят в пользу того, что наше сочинение и предшествующее ему в рукописи *2СлСиф* были переведены одним переводчиком; ср., например, оставленные в обоих случаях без перевода греческие названия сочинений, общие для них бохайрские синтаксические особенности, а также лексические совпадения и совпадения с бохайрскими (не с саидскими) переводами новозаветных текстов (Khosrojev, 2009 и ниже: приложения 2 и 3). Это заставляет предположить, что оба сочинения были переведены в языковой среде, где бохайрский был разговорным, т. е. на севере Египта, и до того, как попасть в район Наг Хаммади (где они были найдены), т. е. на юг Египта, проделали длинный и, вероятно, долгий путь.

¹⁴⁶⁸ Детальный анализ палеографических особенностей сочинений кодекса VII см.: Wisse, 1996, 5–10.

кроме тех случаев, когда за т следует гласная, $\bar{\rho}$ или $\bar{\mu}$ (м); 2. в префиксе $\bar{m}\bar{n}\bar{t}$ - (например, $\bar{m}\bar{n}\bar{t}\alpha\tau\mu\omicron\upsilon$: 75. 14; $\bar{m}\bar{n}\bar{t}\varsigma\alpha\upsilon\epsilon$: 79. 1) кроме случаев, когда за ним следует н ($\bar{m}\bar{n}\bar{t}\nu\omicron\beta$: 70. 19; ср., однако, $\bar{m}\bar{n}\bar{t}\nu\omicron\upsilon\chi$ в 74. 11), м ($\bar{m}\bar{n}\bar{t}\mu\epsilon$: 71. 3; 74. 24; 75. 13), $\bar{\rho}$ ($\bar{m}\bar{n}\bar{t}\bar{\rho}\rho\omicron$: 74. 7; $\bar{m}\bar{n}\bar{t}\bar{\rho}\mu\epsilon$: 78. 15; 80. 20); 3. когда слово заканчивается на т.

Использование надстрочной слогообразующей черты также имеет свои особенности: префикс $\bar{m}\bar{n}\bar{t}$ - получает форму $\bar{m}\bar{n}\bar{t}$, когда т имеет росчерк назад (70. 30; 74. 11; 75. 14; 79. 1; причем черта слегка выходит вправо и влево за контуры н; ср., однако, $\bar{m}\bar{n}\bar{t}\bar{\rho}\lambda\lambda\epsilon$ в 72. 14), а если т без росчерка — форму $\bar{m}\bar{n}\bar{t}$ (70. 19; 71. 3; 74. 24; 75. 13; 78. 15; 80. 20). Можно думать, что эти графические особенности отражали особенности артикуляции.

Надстрочная слогообразующая черта над одной или двумя буквами часто имеет форму не прямой черты, а киркумфлекса (\bar{n} -, $\bar{\mu}$, $\bar{\rho}\bar{n}$, $\bar{m}\bar{n}$ и т. п.), что, скорее всего, обязано скорости письма.

Киркумфлекс (а не слогообразующая черта), захватывающий обе буквы, всегда получает сочетание $\bar{\rho}\bar{n}$ как в греческих (например, $\bar{\rho}\bar{n}\alpha$, $\bar{\rho}\bar{n}\alpha\rho\mu\epsilon\bar{n}\bar{n}$), так и в коптских ($\bar{\rho}\bar{n}\tau\bar{n}$, $\bar{\rho}\bar{n}\chi\bar{n}$ и т. д.) словах; киркумфлекс получает глагол $\bar{\epsilon}\bar{n}$ (72. 26; 75. 4)¹⁴⁶⁹, а также $\bar{\omega}$ в греческом вокативе $\bar{\omega}$ (80. 23, 31; 81. 8; ср., однако, $\omega\pi\epsilon\tau\rho\epsilon$ в 75. 27) и однажды греческий союз η (\bar{n} в 76. 5; ср., однако, н в 81. 10).

Трема стоит регулярно над \bar{i} в конце слова: в указательных местоимениях $\bar{\rho}\bar{a}\bar{i}$ и $\bar{n}\bar{a}\bar{i}$, в указательных артиклях $\bar{\rho}\bar{\epsilon}\bar{i}$, $\bar{t}\bar{\epsilon}\bar{i}$ и $\bar{n}\bar{\epsilon}\bar{i}$, в предложе $\bar{\rho}\bar{r}\bar{a}\bar{i}$, в сочетаниях $\bar{n}\bar{m}\bar{m}\bar{a}\bar{i}$ и $\bar{m}\bar{m}\bar{o}\bar{i}$, а также от случая к случаю в форманте 1-го лица ед. ч. перфекта: $\bar{a}\bar{i}$ - (соотв. $\epsilon\tau\bar{a}\bar{i}$ -)¹⁴⁷⁰ и однажды в 1-м лице обстоятельственного предложения: $\bar{\epsilon}\bar{i}$ - — во всех случаях, очевидно, для того, чтобы показать, что речь идет о дифтонге¹⁴⁷¹.

В греческих словах ударный дифтонг $\alpha\bar{i}$ передается через ϵ ($\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\omicron\varsigma$ — $\alpha\bar{n}\epsilon\varsigma\epsilon\bar{n}\tau\omicron\bar{n}$: 74. 3; $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\iota\varsigma$ — $\bar{\rho}\epsilon\bar{r}\epsilon\varsigma\iota\varsigma$: 74. 22), а безударный сохраняет свою форму ($\acute{\alpha}\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\varsigma$ — $\alpha\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\bar{n}$: 74. 4; $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ — $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\bar{u}\bar{n}\bar{n}$: 70. 32; 71. 23; $\alpha\acute{\iota}\omega\bar{n}$ — $\alpha\bar{i}\omega\bar{n}$: 73. 18, 20 и т. д.; $\alpha\acute{\iota}\chi\mu\acute{\alpha}\lambda\omega\tau\omicron\varsigma$ — $\alpha\bar{i}\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\omicron\varsigma$: 74. 2; ср. 79. 20).

Дифтонг $\epsilon\bar{i}$ в греческих словах передается всегда через \bar{i} ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ — $\bar{t}\epsilon\bar{l}\bar{i}\omicron\varsigma$: 71. 16; 83. 14; $\epsilon\acute{\iota}\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ — $\bar{\rho}\bar{i}\mu\alpha\rho\mu\epsilon\bar{n}\bar{n}$: 78. 2; $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ — $\bar{a}\bar{n}\bar{t}\bar{i}\bar{k}\bar{i}\bar{m}\bar{\epsilon}\bar{n}\bar{o}\varsigma$: 78. 11; $\epsilon\pi\bar{i}\theta\acute{\upsilon}\mu\epsilon\bar{i}$ — $\bar{r}\epsilon\bar{p}\bar{i}\theta\bar{u}\bar{m}\bar{i}$: 76. 3; $\phi\theta\acute{\nu}\omicron\bar{i}$ — $\bar{r}\bar{f}\bar{h}\bar{o}\bar{n}\bar{i}$ ¹⁴⁷²: 77. 2; $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\eta\eta$ — $\bar{t}\bar{r}\bar{n}\bar{n}\bar{n}$: 84. 11).

Переписчик использовал два знака препинания, а именно : и \cdot . Первый встречается лишь дважды: после окончания текста (84. 13) и после названия сочинения (84. 14)¹⁴⁷³; второй употребляется часто и выполняет различные функции: отмечая конец предложения и соответствуя нашей точке (70. 22

¹⁴⁶⁹ Сочетание $\bar{\epsilon}\bar{n}$ в слове $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\bar{i}$ один раз написано как $\kappa\omicron\upsilon\epsilon\bar{i}$ (79. 19).

¹⁴⁷⁰ Однако в тексте преобладает графически иная форма, а именно $\lambda\epsilon\bar{i}$ -; см., например, $\lambda\acute{\iota}\nu\alpha\upsilon$ (81. 4) и $\lambda\epsilon\bar{i}\nu\alpha\upsilon$ (72. 5, 28), т. е. «я увидел»; $\lambda\acute{\iota}\chi\bar{i}$ (78. 12) и $\lambda\epsilon\bar{i}\chi\omicron\omicron\varsigma$ (73. 12) и т. д.

¹⁴⁷¹ Однажды в тексте встречается форма $\bar{\rho}\bar{o}\bar{i}\bar{n}\bar{\epsilon}$ (76. 27) и дважды $\bar{\rho}\bar{o}\bar{i}\bar{n}\bar{\epsilon}$ (74. 22; 74. 27).

¹⁴⁷² Греческие глаголы в нашем тексте выступают в форме императива ед. ч., что обычно для саидского диалекта (в бохайрском, как правило, в форме инфинитива), но всегда с предшествующим вспомогательным глаголом $\epsilon\bar{r}\bar{e}$ в stat. constr. (\bar{r} -), что обычно для бохайрского ($\epsilon\bar{r}$ -), но не для саидского. Окончание \bar{i} получают греч. глаголы с ударением на окончании (verba contracta), но глаголы с ударением на основе сохраняют нормативную греч. форму: $\bar{r}\bar{o}\bar{r}\eta\bar{n}\alpha\zeta\epsilon$ (77. 22), $\bar{r}\bar{i}\bar{s}\bar{t}\bar{e}\bar{t}\bar{e}\bar{t}\bar{e}$ (76. 2); $\bar{r}\bar{a}\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\bar{e}\bar{t}\bar{e}\bar{t}\bar{e}$ (79. 20–21); ср., однако, $\bar{r}\bar{a}\bar{r}\chi\bar{e}\bar{i}$ (74. 21).

¹⁴⁷³ В других сочинениях рукописи переписчик использовал этот знак (правда, нерегулярно) либо в конце сочинения (*ПарСим*: 49. 9; *ЛСим*: 118. 17), либо после названия сочинения (*ЛСим*: 84. 15) или

et passim); перед придаточным предложением, соответствуя нашей запятой (70. 27 et passim); перед однородными членами (74. 22–27). Никогда колон не употребляется перед прямой речью с союзом $\chi\epsilon$ (70. 20 et passim).

$\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ лишь однажды написано как *nomem sacrum* ($\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$: 70. 14), еще однажды в необычной форме ($\Sigma\omega\tau\eta\rho$: 82. 28), в остальных случаях выписано полностью ($\Sigma\omega\tau\eta\rho$); $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ встречается лишь однажды в форме *nomem sacrum* ($\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$: 82. 25); $\tau\nu\epsilon\upsilon\delta\mu\alpha$, безотносительно к тому, идет ли речь о Святом Духе или о каком-то другом, всегда написано как *nomem sacrum* ($\tau\nu\epsilon\upsilon\delta\mu\alpha$); по одному разу встречающиеся имена $\text{'}\eta\theta\sigma\acute{o}\varsigma$ и $\text{X}\rho\iota\sigma\acute{o}\varsigma$ также имеют форму *nomem sacrum* ($\text{'}\eta\theta\sigma\acute{o}\varsigma$: 81. 18; $\text{X}\rho\iota\sigma\acute{o}\varsigma$: 74. 8); однажды встречающемуся имени Элохим надстрочной чертой над всем словом придана форма *nomem sacrum*: $\epsilon\lambda\omega\epsilon\imath\mu$ (82. 25).

Замечания к изданию коптского текста

В ряде мест *АпокПетр* — грамматически темное сочинение, многие пассажи которого не могут быть однозначно истолкованы¹⁴⁷⁴, и это приводило издателей и исследователей к многочисленным исправлениям коптского текста¹⁴⁷⁵. По всей вероятности, отсутствием ясности текст обязан в первую очередь тому, что коптский переводчик сам часто не понимал свой греческий оригинал; с другой стороны, искажения текста могли произойти в ходе рукописной передачи текста уже на коптской почве. Все эти трудные и спорные места были подробно разобраны в комментариях к переводу.

При издании коптского текста словораздел, который отсутствует в оригинале, сделан в соответствии с современными нормами коптской грамматики. В коптском тексте и в аппарате знак \square обозначает лауну в тексте; знак \diamond — исправление, предложенное издателями; знак $\{$ — слова или буквы, ошибочно вставленные переписчиком.

Текст издается по факсимильному изданию (*Facsimile VII*, табл. 76–90), в котором прекрасное качество фотографий не уступает качеству самой рукописи, с которой я имел возможность познакомиться в оригинале в Каирском музее в январе 1998 г. (инвентарный номер 10546). В аппарате используются следующие сокращения: Ms. — рукопись; Br. — Brashler, 1975; D.-Br. — Desjardins–Brashler, 1996; Nav. — Navelaar, 1999; Kr. — Krause, 1973c.

Мы располагаем лишь единственным экземпляром этого сочинения, и невозможность сверить то или иное чтение с чтением другой рукописи делает большую часть конъектур предыдущих издателей весьма, на мой взгляд, гипотетическими. По этой причине я воспроизвожу текст так, как я читаю его в рукописи (ср. под-

названия его раздела (*3СтелСиф*: 121. 17; 124. 15), либо после окончания большого раздела сочинения (*3СтелСиф*: 121. 16; 124. 13).

¹⁴⁷⁴ Один из первых исследователей текста справедливо отметил: «The excellent external condition of the text itself is counterbalanced by the perplexing and in some cases virtually impenetrable Coptic style of the document» (Brashler, 1977, 8). Шенке даже предполагал, что многочисленные ошибки в коптском тексте («meist durch Homoioteleuton oder versehentliche Auslassung einer ganzen Zeile») возникли в результате того, что переписчик был крайне невнимателен при своей работе («...der Schläfrigkeit eines Abschreiber zu verdanken ist»: Schenke, 1975, 131); ср.: «Almost every page contains one or more grammatically unclear phrases. <...> On several occasions we have no other choice than to accept that the text of the only surviving manuscript is corrupt» (Lutikhuizen, 2003, 187–188).

¹⁴⁷⁵ Исправления, предложенные издателями, будут указаны в примечаниях к переводу.

строчный аппарат к тексту), но в примечаниях к переводу отмечаю все предложенные ранее конъектуры, с частью из которых я соглашаюсь.

Текст

ⲟ [70]

(15) ἀποκαλυφῆς πέτρου
εϋζμοος β̅βι π̅ϫω̅ρ̅ β̅ρ̅ραῖ ᾗ
π̅ρ̅πε β̅ρ̅ραῖ ᾗ τ̅μερ̅τ̅ ἄτε
π̅ϫ̅ἡνε· ἡ̅ν π̅τ̅ματε β̅
τεπ̅μαζ̅μητ̅ β̅στ̅γ̅λος· ἀγ̅ω
εϋμοτῆ β̅μοϋ ᾗδ̅ἡ τ̅ηπε
(20) β̅τε τ̅μ̅ἡτ̅νοϋ ε̅τοἡ· β̅
ατ̅ωᾗ πεχαϋ β̅αῖ χ̅ε πε
τρε σεσ̅μαμαατ̅ β̅βι β̅απ̅
ωτ̅· ε̅γ̅σατ̅πε β̅ἡβ̅ηγε·
π̅η ε̅ταϋοϋωἡ β̅εολ β̅π̅
ωἡ β̅ἡβ̅εολ ᾗ π̅ωἡ β̅εολ
(25) ᾗτ̅οοτ̅ ε̅λεῖτ̅μεεγε· ε̅
τε β̅τ̅οοϋ πετοϋκωτ̅ β̅
μοοϋ β̅ρ̅ραῖ ᾗ π̅η ε̅τ̅χοορ·
χε ε̅γ̅εσωτῆ ε̅παϋαχε
(30) χ̅ε β̅τε τ̅αδικ̅ια· ἡ̅ν ο̅υ̅μ̅β̅τ̅
παρ̅ανομ̅ος β̅τε ο̅υ̅νομ̅ο[ϫ]
αγ̅ω ο̅υ̅δικ̅αιος̅υ̅η β̅ϫ̅

[71] ⲟ̅

εϋωοοπ̅ ε̅βολ ᾗ π̅χ̅ισ̅ε β̅
ϋαχε β̅ἡβ̅τε πεῖπ̅ληρω
μα β̅τε τ̅μ̅ἡτ̅με· ε̅αγ̅χι
ο̅υ̅ο̅ειν ᾗ ο̅υ̅τ̅ μετε· ε̅βολ
(5) ᾗτ̅ἡ π̅η ε̅τοϋκωτε β̅σωϋ
β̅βι β̅ιαρχ̅η· αγ̅ω ε̅ἡποϋ
δ̅ητ̅ϫ̅· ο̅υ̅δε ε̅ἡποϋϋαχε β̅
μοϋ ρ̅ατῆ σ̅περ̅να β̅ἡβ̅
τεβ̅ἡπροφ̅ητ̅ης· ε̅αϋοϋω
(10) β̅ᾗ ε̅βολ τ̅ἡοϋ β̅ρ̅ραῖ ᾗ β̅αῖ
β̅αῖ· β̅ρ̅ραῖ ᾗ πετοϋωἡ ε̅
τε π̅ωηρε πε β̅τε π̅ρωμε
ε̅τ̅χοσε ε̅β̅ἡβ̅ηγε β̅ρ̅ραῖ ᾗ
ο̅υ̅ρ̅οτε β̅τε β̅ἡρωμε β̅ωβ̅ηρ̅
(15) β̅οϋϫ̅ια· β̅τοκ̅ δε ρ̅ωωκ̅ πε
τρε ω̅ωπε ε̅κε β̅τελιος̅ β̅
ρ̅ραῖ ᾗ πεκραν β̅ἡβ̅αῖ ρ̅ω
π̅η ε̅ταϋ σωτῆ β̅μοκ̅· χ̅ε
ε̅βολ β̅μοκ̅ αῖεῖρε β̅ογ̅αρ̅
(20) χ̅η β̅π̅ικεσεεπε ε̅ταῖτα
ρ̅μοϋ ε̅ροϋν ε̅ϫ̅οοϋν·
ρ̅ωσ̅τε δ̅ἡβ̅ομ̅ ω̅αν̅τε π̅αν̅
τιβ̅ἡμον β̅τε τ̅δικ̅αιος̅ϫ̅
ἡβ̅ β̅τε π̅η ε̅ταϋϫ̅ ω̅ορ̅τ̅ι β̅τω
(25) ᾗ β̅μοκ̅· ε̅αϋταρ̅μεκ̅ χ̅ε
ε̅κεσοϋωἡ β̅ἡε̅ ε̅τε σ̅β̅
π̅ωα β̅αα̅ς· ε̅τ̅βε τ̅αποχ̅η
ε̅τ̅π̅ηρ̅ ε̅ροϋ· ἡ̅ν β̅ἡμοϋτ̅
β̅τε β̅εϫ̅β̅ιχ̅· αγ̅ω β̅εϫ̅οϋ
(30) ε̅ρετ̅η· ἡ̅ν π̅ιτ̅ κ̅λον ε̅
βολ ᾗτῆ β̅ἡβ̅τε τ̅μεσο
τ̅ης β̅ἡβ̅ π̅ισωμα β̅τε β̅ρ̅
[ο̅υ̅]ο̅ειν β̅ταϋ· ε̅γ̅εινε β̅
[β̅]οϋ ᾗτῆ ο̅]γ̅ρ̅εαπ̅ις β̅τε

70. 15. Ms.: τ̅μερ̅τ̅ (= Hav.); Kr.: τ̅μερ̅τ̅; D.-Br.: <π̅>μερ̅τ̅; 70. 15. Br.: τ̅μερ̅τ̅ <β̅β̅ρωμ̅πε> β̅τε; Hav.: τ̅μερ̅τ̅(…) β̅τε; 70. 21. σεσ̅μαμαατ̅ — исправлено, очевидно, той же рукой из σεσ̅μασαατ̅; 71. 14. Br.: ο̅υ̅ρ̅ο(ϫ̅)ε; D.-Br.: ο̅υ̅ρ̅ο(ϫ̅ο) (= Hav.)

ΟΒ [72]

ΟΥΔΙΑΚΟΝΙΑ ΕΤΒΕ ΟΥΒΕΚΕ
 ΠΤΕ ΟΥΤΑΕΙΟ·ΖΩС ΕϞΝΑСО
 ΟΖΕ ΠΜΟΚ ΠΨΟΜΤ΄ ΠСОΠ
 ΖΗ ΤΕΪΟΥΨΗ· ΝΑΪ ΔΕ ΕϞΧΩ
 (5) ΠΜΟΟΥ ΔΕΙΝΑΥ ΕΠΟΥΗΗВ
 ΜΗ ΠΙΛΑΟС ΕϞΠΗΤ΄ ΕΖΡΑΪ Ε
 ΧΩΗ ΜΗ ΖΕΝΩΗΕ ΖΩС ΕΥ
 ΝΑΖΟΤΒΗ· ΔНОК ΔΕ ΔΕΙΨΟΤΡ
 ΤΡ ΧΕ ΠΝΕΝМОУ· ΑΥΨ ΠΕ
 (10) ΧΑϞ ΝΑΪ ΧΕ ΠЕТΡΕ ΔΕΙΧΟОС
 ΝΑК ΠΟΥΗΗΨΕ ΠСОΠ ΧΕ
 ΖΕΝΒΛΑΕΕΥ ΝΕ ΕΗΠ ΧΑΥ
 ΜΟΕΙΤ΄ ΠΤΑΥ· ΕΨΧΕ ΚΟΥ
 Ψ ΕСОУΩΗ ΤΕΥΗΠΤ΄
 (15) ΒΛΛΕ ΚΩ ΠΝЕКΙΧ ΖΗΠΗ ΝΙΒΑΛ Π
 ΠΠΟΔΗΡΗ ΠТАК· ΑΥΨ ΔΧΙС ΧΕ
 ΟΥ ΠΕΤΚΗΝΑΥ ΕΡΟΥ· ΔНОК
 ΔΕ ΠТАРΙΑΔС ΠΠΙΝΑΥ ΕΛΑ
 ΑΥ· ΔΕΙΧΟОС ΧΕ ΜΗΠ ΛΑΑΥ
 (20) ΝΑΥ· ΠΑΛΙΝ ΠΕΧΑϞ ΝΑΪ ΧΕ
 ΔΡΙ ΠΑΪ ΟΝ· ΑΥΨ ΔСΨΨΠΕ
 ΠΜΟΪ ΠΒΙ ΟΥΖΟΤΕ ΖΗ ΟΥ
 ΡΑΨΕ· ΔΕΙΝΑΥ ΓАР ΕΥΟΥ
 ΟΕΙΝ ΒΒΡΡΕ ΕΠΕΑϞ ΕΠΟΥΟ
 (25) ΕΙΝ ΠΤΕ ΠΕΖООУ· ΠМΗ
 ΠСΩС ΔϞΕΪ ΕΖΡΑΪ ΕΧМ ПСΩ
 ТΗΡ· ΑΥΨ ΔΕΙТАМОϞ ΕΗН
 ΕΤΑΕΙΝΑΥ ΕΡООУ· ΑΥΨ
 ΠΕΧΑϞ ΝΑΪ ΟΝ ΧΕ ΤΩΩΗ
 (30) ΠΝЕКΙΧ ΕΖΡΑΪ· ΑΥΨ СΩ
 ТΗ ΕΠΗ ΕΤΟΥΧΩ ΠМО[Ϟ Π]

[73] ΟΓ

ΒΙΝΙΟΥΗΗВ ΜΗ ΝΙΛΑΟС· ΑΥΨ
 ΔΕΙСΩТΗ ΕΠΙΟΥΗΗВ ΕΥΖМО
 ΟС ΜΗ ΝΙСАΖ· ΠΕΡΕΠΙΗΗΨΕ
 ΨΨ ΕΒΟΛ ΖΗ ΤΟΥСМΗ· ΕΤΑϞ
 (5) СΩТΗ ΕΝΑΪ ΕΒΟΛ ΖΗТООТ΄ ПЕ
 ΧΑϞ ΝΑΪ ΧΕ ΤΩΩΗ ΠΝИМАΔ
 ΧΕ ΠΤΕ ТЕКАΠЕ· ΑΥΨ СΩ
 ТΗ ΕΗН ΕΤΟΥΧΩ ΠΜΟΟΥ
 ΑΥΨ ΔΕΙСΩТΗ ΟН ΕΚΖМО
 (10) ΟС ΕΥ† ΕООУ ΝΑК· ΑΥΨ
 ΝΑΪ ΕΪΧΩ ΠΜΟΟΥ ΠΕΧΕ ПСΩ
 ТΗΡ ΧΕ ΔΕΙΧΟОС ΝΑК ΧΕ ΝΑΪ
 ΖΕΝΒΛΑΕΕΥΕ ΝΕ ΑΥΨ ΖΕΝ
 ΚΟΥР ΝΕ· СΩТΗ ΒЕ †НОУ
 (15) ΕΗН ΕΤΟΥΧΩ ΠΜΟΟΥ ΝΑК
 ΖΗ ΟΥМΥСТΗΡΙОН· ΑΥΨ Δ
 ΡΕΖ ΕΡООУ ΠΠΡΧООУ ΕН
 ΨΗРЕ ΠΤΕ ΠΑΙΩΗ· ΕΚЕ
 ΨΨΠЕ ΓАР ΠТОК ΕΥΧΕ ΟΥΔ
 (20) ΕΡΟК ΠΖРАΪ ΖΗ НΕΪΔΙΩΗ· ΕΥ
 Ε ΠНАТ΄ СООУН ΕΡΟК· ΕΥ
 †ЕООУ ΔΕ ΝΑК ΖΗ ΟΥГНΩ
 СΙС· ΟΥΠ ΟΥМΗΗΨΕ ΓАР
 ΝΑΧΙ ΕΒΟΛ ΖΗ †АРХΗ ΠΤЕ
 (25) ΠΕΝΨΑΧЕ· ΑΥΨ СЕНАКО
 ТΟΥ ΕΡООУ ΟН ΖΗ ΠΟΥΨ
 ΠΤЕ ΠΩТ΄ ΠΤЕ ТΟΥΠΛΑ
 НΗ ΧΕ ΑΥΕΙРЕ ΠΠЕТЕ ΖНАϞ
 ΑΥΨ ϞНАΟΥОНΖΟΥ ΕΒΟΛ Π
 (30) ΖРАΪ ΖΗ ПЕϞΖΑΠ· ΕΤЕ ΠΑΪ
 ПЕ ΠРЕϞΨМΨЕ ΠΤЕ ПΨА
 ΧЕ· НН ΔΕ ΕΤΑΨΨΠЕ ΕΥ

72. 15–16. ΖΗΠΗ ΝΙΒΑΛ ΠΠΠΟΔΗΡΗ ΠТАК — После ni переписчик начал новую строку (стк. 16) словом ПОДНРН, но, заметив ошибку, дописал уже за зеркалом текста ВАЛ Π в стк. 15 и пи перед ПОДНРН. 72. 15. D.-Br.: Μ(η).

ⲟⲗ [74]

ⲙⲟⲩⲃ ⲙ̀ⲛ ⲛⲁⲓ· ⲉϥⲉⲱⲱⲡⲉ
 ⲛ̀ⲗⲓⲭⲏⲗⲗⲱⲧⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲟⲟⲧⲟϥ
 ⲉϥⲉ ⲛ̀ⲗⲏⲥⲉⲛⲧⲟⲛ· ⲡⲓⲗⲕⲉ
 ⲣⲁⲒⲞⲛ ⲗⲉ ⲛ̀ⲗⲁⲧⲕⲣⲟϥ ⲛ̀ⲛⲁⲒⲁ
 (5) ⲑⲟⲛ· ⲉϥⲧⲱⲃⲛ ⲛ̀ⲙⲟϥ ⲉⲣⲣⲁⲓ
 ⲉⲡⲓⲣⲉϥⲣ̅ⲓⲱⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲛⲟϥ·
 ⲗϥⲱ ⲱⲗⲣⲁⲓ ⲉⲧⲙ̀ⲛⲧ̅ⲣⲣⲟ ⲛ̀
 ⲧⲉ ⲛ̀ⲗⲁⲓ ⲉϥⲧⲉⲟⲟϥ ⲙ̀ⲡⲓⲭⲥ ⲛ̀
 ⲣⲁⲓ ⲓ̀ⲛ ⲟϥⲗⲡⲟⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ·
 (10) ⲗϥⲉϥⲧⲉⲟⲟϥ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲛⲉ
 ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲕⲱ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲛ̀ⲛ̀ⲛⲧ̅ⲛⲟϥⲭ
 ⲛ̀ⲛ ⲉⲧⲛⲗⲱⲱⲡⲉ ⲙ̀ⲛ̀ⲛ ⲛ̀ⲥⲱⲕ·
 ⲗϥⲉϥⲛⲁⲧⲱⲃⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉⲡⲣⲁⲛ
 ⲛ̀ⲧⲉ ⲟϥⲣⲉϥⲙⲟⲟϥⲧ̅· ⲉϥⲙⲉ
 (15) ⲉϥⲉ ⲭⲉ ⲉϥⲛⲁⲧ̅ⲃⲱⲟ· ⲗϥⲉϥ
 ⲛⲁⲧⲱⲗⲏ ⲛ̀ⲓⲣⲟϥⲟ· ⲗϥⲉ ⲛ̀ⲥⲉ
 ⲱⲉ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲉϥⲣⲁⲛ ⲛ̀ⲧⲉⲧ̅ⲡⲗⲁⲛⲏ
 ⲗϥⲉ ⲉⲧⲟⲟⲧ̅ϥ ⲛ̀ⲟϥⲣⲉϥⲣ̅ⲧⲉ
 (20) ⲭⲏⲏ ⲉϥⲣⲟⲟϥ· ⲙ̀ⲛⲟϥⲗⲟⲒⲙⲁ
 ⲛ̀ⲟϥⲙⲏⲏⲱⲉ ⲛ̀ⲙⲟⲣⲑⲏ· ⲉϥ
 ⲣ̅ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϥⲭⲱⲟϥ ⲓ̀ⲛ ⲟϥⲙ̀ⲛⲧ̅
 ⲣⲉⲣⲉⲥⲓⲥ· ⲣⲉⲛⲣⲟⲉⲓⲛⲉ Ⲓⲁⲣ
 ⲉⲱⲟⲗ ⲛ̀ⲓⲛⲧⲟϥ ⲉϥⲛⲗⲱⲱⲡⲉ
 ⲉϥⲭⲉ ⲟϥⲗⲉ ⲉⲧⲙ̀ⲛⲧⲉ· ⲗϥⲱ
 (25) ⲉϥⲭⲉ ⲱⲗⲭⲉ ⲉϥⲣⲟⲟϥ· ⲗϥⲱ
 ⲥⲉⲛⲗⲭⲱ ⲛ̀ⲓⲣⲉⲛⲡⲉⲧ̅ⲣⲟⲟϥ
 ⲉⲛⲉϥⲣⲏⲕ· ⲣⲉⲛⲣⲟⲉⲓⲛⲉ
 ⲙⲉⲛ ⲥⲉⲛⲗⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟⲟϥ ⲭⲉ
 ⲉϥⲗⲁⲣⲉⲣⲁⲧⲟϥ ⲓ̀ⲛ ⲟϥⲃⲟⲛ ⲛ̀
 (30) ⲧⲉⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ· ⲛ̀ⲧⲉ ⲟϥⲣⲱ
 ⲙⲉ ⲙ̀ⲛ ⲟϥⲥⲓⲙⲉ ⲉⲥⲕⲏⲕⲁ
 ⲣⲏⲟϥⲥⲉ ⲛ̀ⲟϥⲙⲏⲏⲱⲉ
 ⲛ̀ⲙⲟⲣⲑⲏ ⲙ̀ⲛ ⲟϥⲙⲏⲏⲱⲉ
 ⲛ̀ⲛ̀ⲛⲕⲁⲣ· ⲗϥⲱ ⲉϥⲉⲱⲱ

[75] ⲟⲉ

ⲡⲉ ⲛ̀ⲃⲓ ⲛ̀ⲏ ⲉⲧ̅ ⲭⲱ ⲛ̀ⲛⲗⲁⲓ ⲉϥϥⲓ
 ⲛⲉ ⲉⲧⲱⲉ ⲣⲉⲛⲣⲁⲥⲟϥ· ⲕⲁⲛ ⲉϥ
 ⲱⲗⲛⲭⲟⲟⲥ ⲭⲉ ⲟϥⲣⲁⲥⲟϥ ⲗⲥ
 ⲉⲓ ⲉⲱⲟⲗ ⲓ̀ⲛ ⲟϥⲗⲁⲓⲙⲱⲛ ⲉϥ
 (5) ⲛ̀ⲡⲱⲗⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥϥⲗⲁⲛⲏ· ⲧⲟⲧⲉ
 ⲉϥⲉⲧ̅ⲛⲗϥ ⲛ̀ⲡⲓⲧⲁⲕⲟ ⲉⲡⲛⲗⲁ
 ⲛ̀ⲧ̅ⲗⲁⲑⲑⲁⲣⲥⲓⲁ· ⲡⲓⲕⲁⲕⲟⲛ Ⲓⲁⲣ
 ⲛ̀ⲛ̀ⲛ ⲱⲃⲟⲛ ⲛ̀ϥⲧ̅ⲡⲟϥⲕⲁⲣ
 ⲡⲟⲥ ⲛ̀ⲗⲁⲒⲁⲑⲟⲛ· ⲡⲟϥⲗⲁ Ⲓⲁⲣ ⲡⲟϥ
 (10) ⲗⲁ ⲡⲓⲙⲗⲉ ⲉⲧⲉ ⲟϥⲉⲱⲟⲗ ⲛ̀ⲙⲟⲟϥ
 ⲡⲉ ⲱⲗϥⲧ̅ⲡⲓⲛ ⲉⲧ̅ⲉⲓⲛⲉ ⲛ̀ⲙⲟϥ·
 ⲟϥⲧⲉ Ⲓⲁⲣ ⲧ̅ϥⲭⲏⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲓⲣⲉⲛ
 ⲉⲱⲟⲗ ⲓ̀ⲛⲧ̅ⲡⲓⲛⲧⲙⲉ ⲗⲏ ⲛⲉ· ⲟϥ
 ⲧⲉ ⲉⲱⲟⲗ ⲓ̀ⲛ ⲧ̅ⲙ̀ⲛⲧ̅ⲁⲧⲙⲟϥ·
 (15) ⲧ̅ϥⲧ̅ⲏ Ⲓⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲓⲗⲱⲛ
 ⲟϥⲙⲟϥ ⲡⲉⲧⲟϥⲏⲡⲉⲣⲟϥ ⲛ̀
 ⲛⲗⲁⲣⲁⲛ· ⲕⲁⲑⲟⲧⲓ ⲭⲉ ⲟϥⲣⲉϥ
 ⲱⲙⲱⲉ ⲧⲉ ⲛ̀ⲟϥⲟⲉⲓⲱ ⲛⲓⲙ·
 ⲉϥⲧⲁⲛⲓⲟ ⲛ̀ⲙⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲡⲓ
 (20) ⲑⲱⲙⲓⲗ ⲛ̀ⲧⲁⲥ· ⲙ̀ⲛ ⲟϥⲧⲁⲕⲟ
 ⲛ̀ⲱⲗⲁ ⲉⲛⲉⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲁϥ ⲉⲧⲉ ⲡⲉ
 ⲧⲟϥϱⲟⲟⲡ ⲛ̀ⲙⲟϥ ⲡⲉ· ⲗϥⲱ
 ⲡⲏ ⲉⲧⲟϥϱⲟⲟⲡ ⲉⲱⲟⲗ ⲛ̀ⲓⲣⲏ
 ⲧ̅ϥ ⲉϥⲣ̅ⲁⲒⲁⲒⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲱⲛⲧ̅ⲡ̅ ⲛ̀
 (25) ⲧⲉ ⲧ̅ⲣϥⲗⲏ ⲉⲧⲁⲥⲡⲓⲣⲉ ⲉⲱⲟⲗ
 ⲛ̀ⲙⲙⲗ· ⲛ̀ⲥⲉⲉⲓⲛⲉ ⲗⲉ ⲛ̀ⲛⲗⲁⲓ
 ⲗⲏ ⲱ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲛ̀ⲃⲓ ⲛ̀ⲓⲧ̅ϥⲭⲏ ⲛ̀
 ⲗⲧⲙⲟϥ· ⲗⲗⲗⲁ ⲉⲑⲟⲥⲟⲛ ⲛⲉⲛ
 ⲉⲥϱⲟⲟⲡ ⲛ̀ⲓⲣⲁⲓ ⲓ̀ⲛ ⲟϥⲉⲓ ⲗⲏ
 (30) ⲛ̀ⲃⲓ ⲧⲟϥⲛⲟϥ· ⲉⲥⲉⲱⲱⲡⲉ
 ⲙⲉⲛ ⲉⲥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̀ⲧⲏ ⲉⲧⲙⲟ
 ⲟϥⲧ̅· ⲗⲗⲗⲁ ⲥⲛⲗⲟϥⲱⲛⲓⲣ̅ⲓ
 ⲛ̀ⲧⲉⲑ̅ϥϥⲓⲥ ⲉⲱⲟⲗ· ⲉⲥϱⲟ
 ⲟⲡ ⲙⲗⲁⲗⲁⲥ ⲉⲛⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲧ̅

74. 17. В написании слова *πλάνη* правая ножка *η* служит одновременно левой ножкой *η*.

75. 4. Ms.: *δαίμων*; D.-Br.: *δαίμων*.

ⲟⲩ [76]

ⲁⲧⲛⲟϥ· ⲉⲥⲱⲟⲩⲛⲉ ⲉⲧⲃⲉ
 ⲟϥⲁⲧⲛⲟϥ· ⲉⲥⲣ̅ⲡⲓⲥⲧⲉϥⲉ
 ⲁϥⲱ ⲉⲥⲣ̅ⲉⲡⲓϥⲟⲙⲓ ⲉⲕⲱ ⲛⲥⲱⲥ
 ⲛ̅ⲛⲁⲓ· ⲟϥⲧⲉ ⲓⲁⲣ ⲛⲁϥⲕⲉⲧ̅ϥ̅ ⲕ̅ⲛ̅
 (5) ⲧⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛⲥⲟϥⲣⲉ· ⲛ̅ ⲉⲃⲟⲗ
 ϩ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛϩⲟⲛⲧⲉ· ⲉϩⲱⲡⲉ ⲉϥ
 ϩⲁⲛ̅Ⲣ̅ⲥⲁⲃⲉ· ⲟϥⲁⲉ ⲉⲗⲟⲟⲗⲉ
 ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲥⲟϥⲣⲉ ⲛ̅ⲛⲟⲩⲉ· ⲡⲛ̅
 ⲛⲉⲛ ⲓⲁⲣ ⲉϩⲁϥⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲟϥ
 (10) ⲟⲉⲓϩ ⲛⲓⲛ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲛ̅ ⲉⲧⲉϥⲱⲟⲟⲡ
 ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ϩⲛⲧ̅ϥ̅· ⲉϥϩⲱⲟⲟⲡ ⲉⲃⲟⲗ
 ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲛ̅ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟϥϥ̅ ⲁⲛ· ⲉϩⲁϥ
 ϩⲱⲡⲉ ⲉϥⲧⲁⲕⲟ ⲛⲁⲥ ⲛ̅ⲛ̅ ⲟϥ
 ⲛⲟϥ· ⲧⲛ̅ ⲁⲉ ⲉϩⲁⲥⲱⲡⲉ
 (15) ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲓϩⲁ ⲉⲛⲉϩ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲛ̅ ⲛ̅ⲧⲉ
 ⲡⲱⲛ̅ϩ̅· ⲛ̅ⲛ̅ †ⲛ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲁⲧⲛⲟϥ̅ ⲛ̅
 ⲧⲉ ⲡⲓϩⲁⲛ̅ϩ̅ ⲉⲧⲟϥⲉⲓⲛⲉ ⲛ̅ⲛⲟϥ·
 ⲡⲛ̅ ⲟϥⲛ̅ ⲧⲛ̅ⲣ̅ϥ̅ ⲉⲧⲉ ⲛ̅ϥⲱⲟⲟⲡ
 ⲁⲛ ⲉϥⲛⲁⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲉ
 (20) ⲧⲉ ⲛ̅ϥⲱⲟⲟⲡ ⲁⲛ· ⲥⲉϩⲱⲟⲟⲡ
 ⲓⲁⲣ ⲛ̅ⲃⲓ ϩⲉⲛⲕⲟϥⲣ ⲁϥϩ ϩⲉⲛ
 ⲃ̅ⲗⲗⲉⲉϥⲉ ⲉϥϩⲟⲧ̅ⲡⲓ ⲛ̅ⲛ̅ ⲛⲉ
 ⲧⲉ ⲛⲟϥⲟϥ ⲛⲁϥⲁⲁϥ· ϩⲉⲛ
 ⲕⲟⲟϥⲉ ⲁⲉ ⲉϥⲉⲟϥϩⲱⲧ̅ⲃ̅
 (25) ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛϩⲁⲩⲉ ⲛ̅ⲡⲟⲛⲛ
 ⲣⲟⲛ ⲛ̅ⲧ̅ⲛ̅ ϩⲉⲛⲛϥⲥⲧⲛⲣⲓⲟⲛ
 ⲛ̅ⲥⲉⲣ̅ⲛ̅ ⲗⲁⲟⲥ· ϩⲉⲛϩⲟⲓⲛⲉ
 ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲟϥⲛ̅ ⲛ̅ⲛϥⲥⲧⲛⲣⲓ
 ⲟⲛ ⲁⲛ· ⲉϥϩⲱ ⲛ̅ⲛⲛ ⲉⲧⲉ ⲛ̅
 (30) ⲥⲉⲥⲟⲟϥⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲟⲟϥ̅ ⲁⲛ·
 ⲁⲗⲗⲁ ⲥⲉⲛⲁϩⲱⲟϥϩⲱⲟϥ̅ ⲛ̅
 ⲛⲟⲟϥ̅ ϩⲉ ⲉϥⲛ̅ⲧⲟⲟⲧⲟϥ̅
 ⲛ̅ⲃⲓ ⲡⲓⲛϥⲥⲧⲛⲣⲓⲟⲛ ⲛⲁϥ
 ⲁⲁϥ̅ ⲛ̅ⲧⲉ †ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲛⲉ· ⲁϥϩ
 ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ϩ̅ⲛ̅ ⲟϥϩⲓⲥⲉ ⲛ̅ϩⲛⲧ̅

[77] ⲟⲩ

ⲉϥⲉϩ̅ⲓ ⲧⲟⲟⲧⲟϥ̅ ⲉⲧⲛ̅ⲛ̅ⲧ̅
 ϩⲁⲥⲓϩⲛⲧ̅· ⲉⲣ̅ϥ̅ⲑⲟⲛⲓ ⲉⲧ̅†ϥ̅
 †ⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲧⲛⲟϥ̅ ⲉⲧⲁⲥⲣ̅ ⲉⲟϥϩ̅·
 ⲉϩⲟϥϥⲓⲁ ⲓⲁⲣ ⲛⲓⲛ· ⲟϥⲁⲣϫⲛ·
 ⲁϥϩ ⲟϥⲃⲟⲛ ⲛ̅ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲱⲛ·
 ϩⲁϩⲟϥϩⲱⲡⲉ ⲉϩⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲛ̅
 ⲛⲁⲓ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ϩ̅ⲛ̅ ⲡⲓⲥⲱⲛ̅ⲧ̅ ⲛ̅ⲧⲉ
 ⲡⲓⲕⲟⲥⲓⲛⲟⲥ· ϩ̅ⲛ̅ⲁ ⲛⲛ̅ ⲉⲧⲉ
 ⲛ̅ⲥⲉϩⲱⲟⲟⲡ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲓⲧⲟⲟ
 (5) ⲧⲟϥ̅ ⲛ̅ⲛⲛ̅ ⲉⲧ̅ϩⲱⲟⲟⲡ ⲉⲁϥϩ
 ⲃ̅ϩ̅ ⲉⲣⲟⲟϥ̅ ⲛ̅ⲥⲉ† ⲉⲟⲟϥ̅ ⲛⲁϥ
 ⲉⲛⲡⲟϥⲛⲟϥϩ̅ⲛ̅· ⲟϥⲧⲉ ⲛ̅ⲡⲟϥ̅
 ⲛ̅ⲧⲟϥ̅ ⲉⲧⲉϩ̅ⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲓⲧⲟⲟⲧⲟϥ̅·
 ⲉϥⲟϥϩⲱⲡⲉ ⲛ̅ⲟϥⲟⲉⲓϩ ⲛⲓⲛ
 (15) ϩ̅ⲛ̅ⲁ ϩⲉ ⲉϥⲛⲁϩⲱⲡⲉ ⲉⲛ̅ⲧⲟ
 ⲟϥ̅ ⲛⲉ ⲛⲓⲁⲧ̅ⲃⲱⲗ ⲉⲣⲟⲗ· ⲉϩⲱ
 ⲡⲉ ⲓⲁⲣ ⲉⲣϩⲁⲛ ††ϥ̅ϫⲛ̅ ⲛ̅ⲁⲧⲛⲟϥ̅·
 ⲉⲥϩⲁⲛϩⲓ ⲃⲟⲛ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ϩ̅ⲛ̅ ⲟϥ
 ⲡ̅ⲛ̅ⲁ ⲛ̅ⲛⲟⲉⲣⲟⲛ· ⲛ̅ⲧⲉϥⲛⲟϥ̅
 ⲁⲉ ϩⲁϥⲣ̅ϩⲟⲣⲛⲁⲩⲉ ⲉϩ̅ⲛ̅ ⲡⲛ̅
 (20) ⲛ̅ⲧⲉ ⲛ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲧⲁϥⲥⲱⲣ̅ⲛ̅ ⲛ̅ⲛⲟ
 ⲟϥ̅· ϩⲧⲛⲕⲟⲟϥⲉ ⲁⲉ ⲉⲛⲁ
 ϩⲱⲟϥ̅ ⲉϥ† ⲉϩⲟϥⲛ̅ ⲉϩ̅ⲛ̅ †
 ⲛ̅ⲛ̅ⲧⲛⲉ ⲉⲧⲉ ⲛⲓⲁⲓⲓⲉⲗⲟⲥ
 (25) ⲛⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲡⲗⲁⲛⲛ· ⲉϥⲛⲁ
 ⲃⲱⲣ̅ⲃ̅ ⲛ̅ⲧⲉϥⲡⲗⲁⲛⲛ ⲛ̅ⲛ̅
 ⲡⲓⲛⲟⲛⲟⲥ ⲛ̅ⲧⲁϥ̅ ⲟϥⲃⲉ ⲛⲓ
 ⲛⲉⲉϥⲉ ⲛ̅ⲧⲛⲉⲓ ⲉⲧ̅ⲧⲟϥ̅
 ⲃⲛⲟϥⲧ̅· ϩⲱⲥ ⲉϥⲃⲱⲱⲧ̅
 (30) ⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲟϥⲁ ⲉϥⲛⲉⲉϥⲉ
 ϩⲉ ⲛⲓⲁⲓⲁⲑⲟⲛ ⲛ̅ⲛ̅ ⲛⲓⲡⲟ
 ⲣⲟⲛ ϩⲉ ϩⲉⲛⲉⲃⲟⲗ ϩ̅ⲛ̅ ⲟϥⲁ ⲛⲉ·
 ⲉϥⲣ̅ ⲉⲓ ⲉⲡϩⲱⲧ̅ ⲛ̅ϩⲣⲁⲓ ϩ̅ⲛ̅

77. 1–2. Br.: {ⲉⲧⲛ̅ⲛ̅ⲧ̅ⲁⲧⲛⲟϥ̅} = D.-Br.; Nav.

77. 2. Колон (видимо, внесенный при правке) стоит не в верхней части, как обычно, а в середине строки, под перекладиной буквы т с правой стороны.

77. 13. В ḡITOOTOY последняя буква o (значительно меньше по размеру) или вставлена при правке под перекладину т с правой стороны, или является приемом переписчика: см. такую же особенность при написании THPOY в конце строки в 121. 7.

ⲟⲩ [78]

παϱαξε· αϥω εϥεκω ερραϊ
 ⲛⲟϥḡιμαρμενη εснаϣⲓ
 εϥηαπωτ̄ ⲛ̄ρραϊ ⲛ̄ρητ̄ϥ ḡⲓ
 οϥπετ̄ϥοϥειτ̄ ⲛ̄βι πιγε
 (5) nos ⲛ̄τε niϥϥη ⲛ̄ατμοϥ
 ϣαρραϊ εταπαροϥcia· εϥ
 εϣωπε γαρ εβολ ⲛ̄ρητοϥ
 αϥω πικω εβολ ⲛ̄ταϊ ⲛ̄τε
 νοϥπαρπτωμα· ηη ⲛ̄ταϥ
 (10) ρε ⲛ̄ρραϊ ⲛ̄ρητοϥ εβολ ḡιτο
 οτοϥ ⲛ̄νιαantikimenoc·
 ετε αἰχι ⲛ̄πιϥωτε ⲛ̄ταϥ
 προς τ̄μητ̄ḡιḡαλ ⲛ̄ταϥ
 ϣωπε ⲛ̄ρητ̄ϥ ετ̄ ηαϥ ⲛ̄οϥ
 (15) ⲛ̄ητ̄ρ̄ηε· ξε εϥεταμιο
 ⲛ̄οϥϣωϣ̄π̄ι ⲛ̄αντιμιμον
 επραη ⲛ̄τε οϥρεϥμοοϥτ̄
 ετε ρερμα πε ⲛ̄τε πιϣο
 ρ̄π̄ι ⲛ̄νισε ⲛ̄τε αδικια·
 (20) ḡινα πιοϥοειη ετ̄ϣοοπ
 ξε ⲛ̄νοϥηαρτε εροϥ εβολ
 ḡιτοοτοϥ ⲛ̄νικοϥει· ηαι
 δε ⲛ̄πιρητε ηε ηιεργατ̄ηc
 εϥηαποχοϥ επικακε ετ
 (25) σαβολ· ⲛ̄σαβολ ⲛ̄νιϣηρε
 ⲛ̄τε ποϥοειη· οϥτε γαρ
 ⲛ̄τοοϥ ⲛ̄σεⲛ̄ηνοϥ εροϥη
 αν· αλλα οϥτε ⲛ̄σεκω αν
 ⲛ̄ηηετ̄ηηϥ ϣα ρραϊ επιτ̄
 (30) μετε ⲛ̄ταϥ προς πιβωλ ε
 vol ⲛ̄τε ηη· ρενκοοϥε δε
 οη εβολ ⲛ̄ρητοϥ εϥⲛ̄ταϥ
 ⲛ̄μαϥ ⲛ̄πιⲛ̄καρ· εϥμε
 εϥε ξε εϥηαϣικ εβολ [ⲛ̄]

[79] ⲟⲩ

τ̄μητ̄σαβε ⲛ̄τε τ̄μητ̄con
 ετ̄ϣοοπ οητωc ετετ̄
 ηητ̄ϣβηρ ⲛ̄π̄ηα τε ηη ηη
 ϣβηρ ⲛ̄νοϥηε ḡⲓ οϥκοι
 (5) ηωνια· ετε εβολ ḡιτοοτ̄ϥ
 εϥεοϥωηḡ εβολ ⲛ̄βι πι
 χιϣελεετ̄ ⲛ̄τε τ̄αφθαρ
 cia· εϥηαοϥωηḡ εβολ ⲛ̄
 βι πιεηε ⲛ̄γενoc ⲛ̄τε τ̄
 (10) ⲛ̄ητ̄ϥωηε κατα οϥαντι
 μιμον· ηαι ηε ηη ετ̄λω
 ϣḡ ⲛ̄ηεϥcηηϥ εϥϣω ⲛ̄
 ηoc ηαϥ ξε εβολ ḡιτ̄η παϊ
 εϣαϥηα ⲛ̄βι πεηηοϥτε·
 (15) εϣωπε ερεοϥοϥϣαϊ ϣω
 πε ηαν ḡη παϊ· εηεcεοοϥη
 αν ⲛ̄τ̄κολαcic ⲛ̄τε ηη ετ
 ροοϥτ̄ εβολ ḡιτ̄η ηη ⲛ̄ταϥ
 ειρε ⲛ̄πιρωβ ⲛ̄νικοϥει ⲛ̄
 (20) ταϥηαϥ εροοϥ ⲛ̄ταϥραϊ
 χηαλωτεϥε ⲛ̄μοοϥ· εϥ
 ϣωπε δε ⲛ̄βι ρενκοοϥε
 ⲛ̄τε ηη ετ̄σαβολ ⲛ̄τε τ̄εη
 ηπε· εϥτ̄ραη εροοϥ ξε
 (25) επισκοποc· ετι δε ρεν
 διακων ρωc εαϥχι ⲛ̄νοϥ
 εροϥcia εβολ ḡιτ̄η πινοϥ
 τε εϥρικε ⲛ̄μοοϥ ρα πι
 ραπ ⲛ̄τε ηιϣορ̄π̄ι ⲛ̄μα ⲛ̄
 (30) ρμοoc ηη ετ̄ημαϥ ηε
 ηιοορ ⲛ̄ατμοϥ· α[η]οκ
 δε πεχαϊ ξε τ̄ρ̄οτε [ε]τ̄βε
 ηη ⲛ̄τακχοοϥ ηαι· ϣ[ε] ρεν

79. 23. ετσαβολ написано как ετσαβϑλ.

π [80]

ΚΟΥΕΙ ΜΕΝ ΠΝΑΖΡΑΝ ΝΕ ΝΙ
 ΠΑΡΑ·ΠΩΩΛ̅· ΕΥ̅Ν̅ ΖΕΝ ΜΗ
 ΗΥΕ ΜΕΝ ΕΥΝΑΩΡ̅Π̅ Ν̅ΖΕΝ
 ΚΕΜΗΗΥΕ Π̅ΤΕ ΝΕΤΟΠ̅·
 (5) ΕΥΟΥΩΔ̅Π̅ Π̅ΜΟΟΥ̅ Π̅ΖΡΑΪ
 Π̅ΖΗΤΟΥ· ΑΥΩ ΕΥΧΩ ΜΠΕ
 ΚΡΑΝ ΣΕΝΑΤΑΝΖΟΥΤΟΥ·
 ΠΕΧΕ ΠΩΤΗΡ ΧΕ ΟΥΧΡΟ
 ΝΟΣ ΠΕΤ̅ΤΗΩ ΝΑΥ Ζ̅Π̅ ΟΥ
 (10) ΗΠΕ Π̅ΤΕ ΤΟΥΠΛΑΝΗ ΕΥΝΑ
 Ρ̅Ρ̅ΡΟ ΕΧ̅Π̅ ΝΙΚΟΥΕΙ· ΑΥΩ Π̅
 Μ̅Π̅Ν̅ΣΑ ΠΙΧΩΚ ΕΒΟΛ Π̅ΤΕ
 †ΠΛΑΝΗ ΕΥΕΡ̅ Β̅Ρ̅ΡΕ Π̅ΒΙ ΠΙΑ
 Τ̅Ρ̅ Ζ̅ΛΛΟ Π̅ΤΕ †ΔΙΑΝΟΙΑ Π̅ΑΤ̅
 (15) ΜΟΥ· ΑΥΩ ΕΥΕΡ̅Ρ̅ΡΟ ΕΧ̅Π̅
 ΗΗ ΕΤΕ Π̅Ρ̅Ρ̅ΡΟ ΕΖΡΑΪ ΕΧΩΟΥ·
 ΑΥΩ ΤΟΥΠΛΑΝΗ ΕΥΕΤΩ
 Κ̅Π̅ Π̅ΤΕΣΝΟΥΝΕ· ΑΥΩ ΕΥΕ
 ΑΑΣ Π̅ΣΤΡΑΖ̅ Π̅ΣΟΥΩΠ̅Ζ̅ ΕΒΟΛ
 (20) Π̅ΖΡΑΪ Ζ̅Π̅ Μ̅Π̅Τ̅Ρ̅Π̅Ζ̅Ε ΝΙΜ· Ε
 ΔΩΩΠ̅ Π̅ΜΟΣ ΕΡΟΣ· ΑΥΩ
 ΝΑΪ Π̅Π̅Ρ̅ΗΤΕ ΕΥΕΩΩΠ̅
 Π̅ΝΑΤ̅ΩΒΕ Ω Π̅ΕΤΡΕ· ΑΝΟΥ
 ΟΥΝ ΜΑΡΟΝ ΕΧ̅Π̅ ΠΙΧΩΚ
 (25) Π̅ΤΕ ΠΙ† ΜΑΤΕ Π̅ΤΕ ΠΙΩ†
 Π̅ΑΤ̅ΧΩΖ̅Π̅· ΕΙΣ Ζ̅ΗΝΤΕ
 ΓΑΡ ΣΕ̅Π̅ΗΝΥ̅Π̅ΒΙ ΝΑΪ ΕΤΝΑ
 ΣΩΚ ΝΑΥ Π̅Π̅ΙΖΑΠ̅· ΑΥΩ ΕΥ
 Π̅ΑΑΑΥ Π̅ΣΡΑΖ̅· ΑΝΟΚ ΔΕ
 (30) Π̅Μ̅Π̅ ΒΟΜ Π̅ΣΕΧΩΖ̅ ΕΡΟΕΙ·
 Π̅ΤΟΚ ΔΕ Ω Π̅ΕΤΡΕ ΕΚΕΑΖ̅Ε
 Ρ̅Α[Τ]Κ̅ Ζ̅Π̅ Τ̅ΕΥ̅ΗΝΤΕ· Π̅Π̅Ρ̅ Ρ̅
 Ζ̅ΟΤ̅Ε ΕΤΒΕ ΤΕΚ̅Π̅Π̅Τ̅ΒΑΒ

[81] π̅Α

ΖΗΤ̅· ΕΥΕΤΩΜ Π̅ΒΙ ΝΕΥ
 ΔΙΑΝΟΙΑ· ΑΥΑΖΕΡΑΤ̅Υ̅ ΓΑΡ ΝΑΥ
 Π̅ΒΙ ΠΙΑΖΟΡΑΤΟΣ· ΝΑΪ Π̅ΤΑ
 ΡΕΥΧΟΟΥ· ΑΪΝΑΥ ΕΡΟΥ ΕΥΕ
 (5) Π̅Π̅Ρ̅ΗΤΕ ΕΩΧΕ ΕΥΑΜΑΖΤΕ
 Π̅ΜΟΥ ΕΒΟΛ Ζ̅Π̅ΤΟΟΥΤΟΥ· ΑΥΩ
 ΠΕΧΑΪ ΧΕ ΟΥ ΠΕ†ΝΑΥ ΕΡΟΥ
 Ω Π̅ΧΟΕΙΣ ΧΕ Π̅ΤΟΚ ΜΑΥΑΑΚ
 ΕΤΟΥΧΙ Π̅ΜΟΚ· ΑΥΩ ΕΚΑ
 (10) ΜΑΖΤΕ Π̅ΜΟΙ· Η ΝΙΜ ΠΕ ΠΑΪ
 Ε†Ρ̅ΟΟΥ† Ζ̅Π̅Ζ̅Π̅ ΠΙΩΕ Ε†
 ΣΩΒΕ· ΑΥΩ ΚΕΟΥΑ ΣΕΖ̅Π̅ΟΥ
 Ε ΕΧ̅Π̅ ΝΕΥΟΥΕΡΗΤΕ ΑΥΩ
 ΕΧ̅Π̅ ΝΕΥΒΙΧ· ΠΕΧΑΥ ΝΑΪ Π̅
 (15) ΒΙ ΠΩΤΗΡ ΧΕ ΠΗ Ε†Κ̅ΝΑΥ
 ΕΡΟΥ Ζ̅Π̅Ζ̅Π̅ ΠΙΩΕ ΕΥΡ̅ΟΟΥ†
 ΑΥΩ ΕΥΣΩΒΕ· ΠΑΪ ΠΕ ΠΕ
 ΤΟΠ̅Ζ̅ Π̅· ΠΗ ΔΕ ΕΤΟΥΚΩ
 Λ̅Ζ̅ Π̅ΝΙΕΙΟΥ† ΕΝΕΥΒΙΧ Μ̅Π̅ ΝΕΥ
 (20) ΟΥΕΡΗΤΕ· ΠΙΣΑΡΚΙΚΟΝ Π̅
 ΤΑΥ ΠΕ· ΕΤΕ ΠΙΩΕΒΙΩ ΠΕ
 ΕΥΕΙΡΕ Π̅ΜΟΥ Π̅ΣΡΑΖ̅· ΠΗ
 ΕΤΑΥΩΠ̅Ε ΚΑΤΑ ΠΕΥΕΙΝΕ
 ΑΝΑΥ ΔΕ ΕΡΟΥ Π̅Π̅ΜΑΪ· ΑΝΟΚ
 (25) ΔΕ Π̅ΤΕΡΙΝΑΥ ΠΕΧΑΪ ΧΕ
 Π̅ΧΟΕΙΣ Π̅Π̅Π̅ ΛΑΑΥ ΝΑΥ Ε
 ΡΟΚ ΜΑΡ̅Π̅Π̅Ω† ΕΒΟΛ Π̅Π̅
 ΜΑ· Π̅ΤΟΥ ΔΕ ΠΕΧΑΥ ΝΑΪ
 ΧΕ ΔΕΙΧΟΟΣ ΝΑΚ ΧΕ Ζ̅ΕΝ
 (30) Β̅Λ̅ΛΕΕΥΕ ΑΛΟΚ Ζ̅ΑΡ̅ΟΟΥ·
 ΑΥΩ Π̅ΤΟΚ ΑΝΑΥ ΧΕ Π[Ω]Σ
 Π̅ΣΕΕΙΜΕ ΑΝ ΕΠΗ ΕΤΟ[Υ]ΧΩ

80. 2. В сочетании пара·πωωλ̅ — помимо неожиданного колона, стоящего в середине строки над спинкой буквы λ (так что следующая буква π вплотную к ней примыкает), — от левой ножки π отходит вниз значок в форме перевернутого на спину полукруга (.), заходящий под букву λ.

80. 13–14 Нав.: πιατ̅ρ̅ζ̅λλο (π̅Γ̅ΕΝΟΣ) Π̅ΤΕ.

π̄β [82]

ἦμοϋ · π̄ωηρε γαρ ἦτε πι
 εοοϋ ἦταϋ · ἦπμα ἦπαδια
 κων ἀγααϋ ἦστραϋ · ἀνοκ
 δε ἀειναϋ εοϋα εϋναϋων
 (5) ερον εϋεινε ἦμοϋ ἦν πη
 ενεϋσωβε ϋ̄ἱϋ̄η πιϋε ·
 νεϋσχηϋ δε πε ἦϋραῖ ϋ̄η οϋ
 π̄ἠἄ εϋοϋααβ ἀϋω ἦτοϋ πι
 σωτηρ · νεϋἦ πϋνοϋ δε
 (10) ἦοϋοειν εϋκωτε εροοϋ
 ἦατ̄ψαϋε ἦμοϋ ἦν πα
 ψαῖ ἦτε ϋ̄εναγγελοϋ ἦατ̄
 ψαϋε εροοϋ ἀϋω ἦατ̄ναϋ
 εροοϋ εϋσμοϋ εροοϋ ·
 (15) ἀνοκ δε εταῖ ναϋ εροϋ εϋ
 οϋωἦϋ εβολ ἦπη ετ̄ϋεο
 οϋ · ἦτοϋ δε πεχαϋ ναῖ ϋε
 δἦδον ἦτοκ γαρ εταϋτ̄
 νακ ἦἠεῖμϋστηριον ε
 (20) σοϋωνοϋ ϋ̄η οϋωἦϋ εβολ ·
 ϋε πη εταϋτ̄ εἰϋτ̄ ναϋ πι
 ψορ̄π ἦμισε πε ἦν πηει
 ἦτε ἠιδαιμων · ἦν πικαπ
 ἦωη εψαϋδορ̄β ἦϋητ̄ϋ
 (25) ἦτε ε̄λ̄ωεῖμ̄ · ἦτε π̄ιϋϋ̄ϋ̄ϋ̄
 ετ̄ψοοπ ϋα π̄νομοϋ · πη
 δε εταϋερατ̄ϋ εϋρηη εροϋ
 π̄ιϋωτηρ̄ πε ετοϋωἦϋ · πιϋω
 ϋ̄π ηϋητ̄ϋ εταϋαμαϋτε ἦ
 (30) μοϋ · ἀϋω ἀϋκααϋ εβολ
 εϋ[α]ϋερατ̄ϋ ϋ̄η οϋραϋε ·
 ε[ϋ]ναϋ εηη εταϋϋιτ̄ϋ ἦ
 δ[ο]ἦϋ εϋπορ̄ϋ εβολ ἦνε[ϋ]

[83] π̄π

ερηϋ · ετβε παῖ εϋσωβε
 ἦσα τεϋἠἦἦτατειϋρ̄ϋ · εϋ
 σοοϋη ϋε ϋ̄εη β̄λε ἦμισε
 νε · εϋεψωπε οϋη ἀρα ἦ
 (5) δι πιρεϋϋι ἦκαϋ επ̄ιϋσμα
 πε τ̄ψεβιω · πη δε ἦταϋ
 κααϋ εβολ πασωμα πε ἦατ̄
 σωμα · ἀνοκ δε π̄ινοερον
 ἠ̄π̄ἠἄ παῖ ετ̄μεϋ εβολ ἦοϋ
 (10) οειν εϋπ̄ρειωοϋ εβολ · πη
 ἦτακ ναϋ εροϋ εϋηηϋ ψα
 ϋοῖ · π̄ιπληρωμα ἦταν πε
 ἦνοερον · πη ετ̄νοϋϋ̄β ἦ
 π̄ιοϋοειν ἦτελιοϋ ἦν πι
 (15) π̄ἠἄ ετοϋααβ ἦταῖ · ναῖ οϋη
 ετακναϋ εροοϋ εκετααϋ
 ετοοτοϋ ἦἠαλλογενηϋ
 ετε ϋ̄ενεβολ ϋ̄η παιων ἀη
 νε · οϋ γαρ ἠἠἦ ταειο να
 (20) ψωπε ἦϋραῖ ϋ̄η ϋωμε ηη
 ετε ἦϋενατ̄μοϋ ἀη νε · εἰ
 ἠητι ηη εταϋσωτ̄π ἦμο
 οϋ εβολ ϋ̄η οϋοϋϋα ἦἠατ̄
 μοϋ τη ετασοϋωἦϋ εβολ
 (25) εσε ἦδον εϋωπ εροϋ ἦπη
 ετ̄τ̄ ἠπεϋοϋο ἦταϋ · ετβε
 παῖ ἀειϋοοϋ ϋε οϋον ηη
 ετε οϋἦταϋ σενατ̄ ναϋ ἀϋ
 ω οϋον ναρ̄ ϋοϋο εροϋ · πη
 (30) δε ετε ἠἠἦταϋ ετε παῖ πε
 π̄ρωμε ἦτε π̄ιτοποϋ εϋ
 ψοοπ τηρ̄ϋ εϋμοοϋ[τ̄] εϋ
 οϋοτ̄β εβολ ϋ̄η π̄ιτωδ[ε] ἦ
 τε π̄ιϋωἦτ̄ ἦτε π̄ιϋπ[ο]

82. 7. Ms.: νεϋσχηϋ; Br.: νεϋσχη(ϋ); D.-Br.: νεϋ(μ)ηϋ.

82. 16–17. Ms.: ετ̄ϋεοοϋ (= Kr.; Hav.); Br.: ε(ϋ)τ̄εοοϋ (= D.-Br.).

πΔ [84]

ετε εψωπε ερψανουα

ουωηε εвол нте †ουσια

πατμου· ψαυμεεγε χε

σεαμαετε нмоц· сенаци

(5) τц нтоотц· ауω сенаоу

αεц епн ετψооπ· нток

оуη тахро нэнт' ауω нгпр

ρεоте λααγ· †наψωπε гар

ннмак хекаас ннеλααγ

(10) нте неκψαχε δнбom ерок·

†рнне наκ δм номте· наї

нтацхооу ацψωπε εραї н

энтц:

αποκαλυψις πετροу:

84. 3. Колон (видимо, внесенный при правке) стоит не в верхней части, как обычно, а в середине строки, под крышкой буквы γ.

Приложение 2

НОВЫЙ ЗАВЕТ

в *АпокПетр*

Уже давно было отмечено, что саидский диалект *АпокПетр* содержит многочисленные следы влияния бохайрского диалекта¹⁴⁷⁶. Прежде всего это касается фонетических, синтаксических и лексических отклонений от нормативного саидского. С другой стороны, было отмечено и то, что автор *АпокПетр* среди прочих новозаветных сочинений чаще всего обращается к *Мф* и к *1* и *2Петр*¹⁴⁷⁷. Исследование последней проблемы не пошло, однако, дальше констатации проблемы, причем предполагаемые новозаветные цитаты в *АпокПетр* сравнивались не с коптским переводом Нового Завета, а (в лучшем случае) с греческим текстом.

В нижеследующем я постараюсь показать, что положение о влиянии на язык нашего сочинения бохайрского диалекта может быть подкреплено анализом некоторых новозаветных цитат (которые, впрочем, являются не точными цитатами, а скорее парафразами). Вот некоторые примеры:

¹⁴⁷⁶ См. выше: примеч. 1467.

¹⁴⁷⁷ Tuckett, 1986, 117–124; Pearson, 1990, 67–74; Havelaar, 1999, 131–169.

71. 30. Словосочетание π† κлом (букв. «давание венца»), которое отсылает нас к *Мф* 27. 29 (καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ), мы находим в бохайрском переводе этого пассажа: † κлом: οὐχлом <...> αὐτνιϋ εχεν τεϋαφε, саидский же текст использует другой глагол, а именно αὐταλοϋ¹⁴⁷⁸.

73. 3–4. неренимннѳе ѱѳ евол з̄н̄ тоϋсн, т. е. «а толпы (народа) тем временем кричали в голос». Очевидно, эта фраза подразумевает рассказ *Мф* 27. 23; *Мк* 15. 13–14 (...ἐκραξάν· Σταύρωσον αὐτόν). В бохайрском переводе для κραυγάζω использован глагол ѱѳ евол (как и в нашем тексте), в саидском — глагол χιϱкак евол.

73. 13–14 и **76. 21–22.** зен̄λλееϋе <...> аϋϋ зенкоϋр. Это сочетание, восходящее к *Мф* 11. 5 (τυφλοί <...> καὶ κωφοί), в бохайрском переводе передано как нивελλеϋ <...> никоϋр¹⁴⁷⁹, а в саидском имеет форму н̄в̄λλе <...> н̄алл.

73. 31–32. нирεϋѳ̄м̄ѳе н̄те пѳахе. Сочетание передает греч. ὑπηρεῖται <...> τοῦ λόγου (*Лк* 1. 2). В бохайрском переводе оно передано как н̄ирεϋѳ̄м̄ѳи м̄писахи, в то время как в саидском тексте греч. ὑπηρεῖται оставлено без перевода (н̄з̄γ̄перε̄тнс̄ н̄пѳахе).

74. 4. аткроϋ передает греч. ἄδολος (в Новом Завете однажды в *1Петр* 2. 2). В бохайрском переводе находим ту же форму атχροϋ, в саидском же переводе для этого прилагательного использована описательная конструкция (ε̄т̄ε̄м̄н̄ кроϋ н̄з̄нт̄̄).

74. 22–24. зензоеине гар евол н̄з̄нтоϋ еϋнаѱѳе еϋхе оϋа ε̄т̄м̄пт̄ме «Ибо некоторые из них будут поносить истину». Здесь мы имеем дело с вольной цитатой из *2Петр* 2. 2: καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις δι’ οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. В бохайрском переводе последняя часть фразы (начиная с δι’ οὓς...) гласит: евол з̄т̄отоϋ еϋхе оϋа ε̄т̄м̄пт̄ н̄те †ме̄м̄ни (что полностью соответствует нашему тексту — без ф̄м̄пт̄ н̄те), в саидском же переводе засвидетельствовано другое чтение пассажа, а именно пеооϋ н̄т̄м̄н̄т̄еро, т. е. речь в нем идет о «поношении славы царства» (пеооϋ н̄т̄м̄н̄т̄еро).

76. 8. соϋре н̄нохе является саидизированной формой бохайрского слова серохи (Crum, 354b: «thistle»), которому в греческом соответствует τρίβολος (*Мф* 7. 16), а в саидском переводе арооϋе.

77. 23–24 еϋ† ε̄зоϋн̄ ех̄н̄ †м̄пт̄ме «причем они противостоят истине. По всей вероятности, мы имеем дело с аллюзией к *2Тим* 3. 8: οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀλήθειᾳ. Совершенно очевидно, что наш текст стоит гораздо ближе к бохайрскому переводу (се† ε̄зоϋн̄ ε̄з̄рен̄ †м̄пт̄ме), чем к саидскому (еϋ† оϋве т̄ме).

77. 33–78. 1. еϋ̄ре̄ӣε̄ѱѳт̄ н̄з̄ра̄ӣ з̄н̄ паѳахе букв. «они поступают с моим словом, как торговцы». Фраза является приспособленной к контексту цитатой из *2Кор* 2. 17 (οἱ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, т. е. «торгующие словом Божиим»). В бохайрском переводе текст имеет вид: еϋ̄ре̄ӣε̄ѱѳт̄ н̄п̄сахӣ н̄ф†,

¹⁴⁷⁸ То же словосочетание († н̄п̄κлом) появляется при описании крестной смерти Иисуса и во *2Сл-Сиф* 56. 12–13 (*NHC VII. 2*).

¹⁴⁷⁹ Следует отметить и форму мн. ч. в̄λλеϋеϋе — веллеϋе в обоих текстах.

в саидском же — ετ(pl.)ο βεωωτ βπωαχε βππουτε. Таким образом, мы видим, что глагольное сочетание β βεωωτ (= κληλεύω) представляет собой саидизированную форму бохайрского ερ βεωωτ (ср. саидское β βεωωτ)¹⁴⁸⁰.

78. 24. πικαке εтсавол «тьма внешняя» (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον: *Mf* 8. 12; 22. 13; 25. 30). Это выражение в бохайрском переводе имеет ту же форму, что и в нашем тексте: πιχαки εтсавол, в саидском же — пикаке εтзвол.

78. 26–29. ουτε гар βтоοу βσεβнноу εζοуη αν· αλλα ουτε βσεκω αν ββнн εтннυ букв. «ведь ни сами не войдут внутрь, но и не пустят тех, кто собирается войти». Перед нами приспособленная к контексту цитата из *Mf* 23. 13 (2 лицо мн. ч. оригинала заменено на 3 лицо мн. ч., а настоящее время — на конъюнктив в значении будущего). Наш текст соответствует бохайрскому переводу: βωωтен гар тетεβнннуу εζοуη αν· ουδε нн εβннуу тетεηω βмωου αν εβεζοуη; саидский же имеет форму: βтωтβ гар βтетβннк ан εζοуη ουδε нетβнк εζοуη βтетβκω βмооу ан βωк εζοуη).

79. 29–30. ευρικε βмооу за пизап βте нцорβ βма βζмоос букв.: «причем они обращаются к суду первых мест для сидения». Сочетание нцорβ βма βζмоос, отсылающее нас к *Mf* 23. 6 (αί πρωτοκαθεδρία), имеет в *АнокПетр* ту же форму, что в бохайрском переводе евангельского текста (нцорβ βма βζемси; ср.: βма βζмоос βцорβ в саидском). рике <...> за- также является бохайризмом (в саидском рике ца-), что соответствует греч. ἐκκλίνω πρὸς (Crut, 292a).

83. 27 сл. ουон ннм ете ουβтац сена† нац аγω ουон наβ зоуо ероц· пн де ете βмβтац <...>¹⁴⁸¹ сенацитβ βтоотβ «Всякому, кто имеет, будет дано, и он будет иметь в изобилии. А тот, кто не имеет <...> у него будет взято...». Перед нами цитата из *Mf* 13. 12: ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, <καὶ ὃ ἔχει>¹⁴⁸² ἀρθήσεται ὑπ’ αὐτοῦ (ср. *Mf* 25. 29). В бохайрском переводе читаем: фн гар εтеоуон βтац еуе† нац оуоэ ере оуон ер зоуо ероц· фн де ете ммон βтац <фн ететотц> еуеолц βтотц; в саидском — петеоуβтац гар сена† нац нцβрзоуо· аγω петεβмβтац <пкеεтеоуβтацсβ> сенацитβ βтоотβ. Мы видим, что цитата в нашем сочинении и бохайрский перевод *Mf* 13. 12 (отвлекаясь от Fut. I и формы глагола цит в первом случае и Fut. III и характерной для бохайрского формы ол во втором) являются почти идентичными¹⁴⁸³.

Мне кажется, что приведенные примеры достаточно надежно показывают, что переводчик *АнокПетр* имел в своем распоряжении коптский текст Нового Завета, язык которого был скорее бохайрским, нежели саидским.

¹⁴⁸⁰ Ср.: βπρωωπε еко ββεωωт βπωαχε βππουτε, т. е. «не уподобляйся торговцам слова Божиего» в *ПСил* (117. 29–30 (*NHC* VII. 4)).

¹⁴⁸¹ Я опустил текст, который прерывает цитату и является отступлением от темы.

¹⁴⁸² Здесь и далее в угловые скобки взят текст, опущенный в нашей цитате.

¹⁴⁸³ Со ссылкой на Полоцкого (Polotsky, 1987, 69, Anm. 17) Хавелаар исправляет текст и после аγω вставляет еще <ουβ> (Havelaar, 1999, 67, 50). Однако в приведенном месте Полоцкий, ссылаясь именно на наш пассаж, пишет: «Im Boh. und Fajj. fällt das Existenzwort vollständig mit dem unbestimmten Pronomen zusammen» и поэтому «unterdrückt das Boh. das eine οιον (“haplographische Ellipse” oder “Teleskopierung”)» <...> so auch *NHC* VII 83:29». Если смотреть на этот пассаж как на бохайрский (хотя и сильно саидизированный) текст, предложенная издательницей правка оказывается совершенно ненужной.

ЦИТАТА

из *Ефес* 4. 25 (?) в *АпокПетр* (74. 10–11)

Итак, наблюдение о том, что переводчик *АпокПетр* имел в своем распоряжении не саидский, а бохайрский перевод Нового Завета (см. приложение 2), представляется важным еще и потому, что позволяет иногда по-иному понимать некоторые пассажи нашего сочинения, поскольку одно и то же слово в бохайрском и саидском диалектах может иметь различное значение. Вот один пример.

Слова Спасителя ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲧⲉ ⲉⲟⲟⲩ ⲛⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲕⲱ ⲉⲩⲣⲁⲓ ⲛⲓⲛⲧⲛⲟⲩⲭ ⲛⲏ ⲉⲧⲛⲁⲩⲱⲡⲉ ⲛⲓⲛⲧⲛⲟⲩⲕ (74. 10–11) всеми без исключения исследователями переводились в общем и целом одинаково¹⁴⁸⁴:

«...und sie preisen die Menschen *der lügnerischen Behandlung*, die nach dir kommen werden»¹⁴⁸⁵;

«...und werden (zugleich) gepriesen *die Begründer dieser erlogenen Erneuerung*, jene, die nach dir kommen werden»¹⁴⁸⁶;

«Und sie geben den *Lügenpredigern* Lob. Sie (sind es), die nach dir kommen werden»¹⁴⁸⁷;

«And they praise the men of *the dissemination of falsehood* who will come after you»¹⁴⁸⁸;

«...but the men of *the false proclamation* are glorified, those who will come after you»¹⁴⁸⁹;

«And they also praise people who *preach this falsehood*, people who will come after you»¹⁴⁹⁰.

Приведенные переводы, хотя и различные по форме, имеют один и тот же смысл: «и они (имеются в виду церковные христиане. — А. Х.) будут воздавать хвалу людям, которые распространяют ложь и которые придут после тебя (имеются в виду апостол Павел и его последователи)».

Все переводчики, исходя из контекста, единодушно поняли субстантивированное (при помощи артикля ⲡⲓ-) выражение ⲡⲓⲕⲱ ⲉⲩⲣⲁⲓ ⲛⲓⲛⲧⲛⲟⲩⲭ в значении «основывать (распространять или т. п.) ложное учение», т. е. глагол ⲕⲱ ⲉⲩⲣⲁⲓ ⲛ- (+ прямое дополнение) был понят как эквивалент греческого τὴθημι (παρορτῆθημι или т. п.). Однако такое толкование пассажа представляется едва ли оправданным.

¹⁴⁸⁴ Курсивом я выделял перевод интересующего нас сочетания ⲡⲓⲕⲱ ⲉⲩⲣⲁⲓ ⲛⲓⲛⲧⲛⲟⲩⲭ.

¹⁴⁸⁵ Krause, 1973c, 159.

¹⁴⁸⁶ Werner, 1989, 639; ср. id., 1974, 579 с примечанием, что ⲡⲓⲕⲱ ⲉⲩⲣⲁⲓ является «das koptische Äquivalent» греческого слова ἀποκαταστασις, которое находится выше в строке 9 на той же странице (ibid., 589, Anm. 11).

¹⁴⁸⁷ Schoenborn, 1995, 50.

¹⁴⁸⁸ Brashler, 1977, 33; ср.: «and they praise the men of *the propagation of falsehood*» (Brashler–Bullard, 1988, 374 (= Desjardins–Brashler, 1996, 227); «die Männer der Lügenverkündigung» (Koschorke, 1978, 37).

¹⁴⁸⁹ Havelaar, 1999, 37; ср.: «...aber die Leute *der falschen Verkündigung* werden gepriesen» (id., 2003, 597).

¹⁴⁹⁰ Meyer, 2007, 493.

Глагол $\kappa\omega \epsilon\rho\rho\alpha\dot{\iota}\bar{\pi}$ - (+ прямое дополнение) еще дважды встречается в нашей рукописи: один раз в *2СлСиф* (58. 34 сл.)¹⁴⁹¹ во фразе: $\epsilon\alpha\gamma\kappa\omega \epsilon\rho\rho\alpha\dot{\iota} \bar{\pi}\omicron\upsilon\kappa\omega\bar{\rho} \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\varsigma}\omicron\omicron\upsilon\bar{\eta}$, в которой глагол, совершенно очевидно, имеет значение «оставлять» («они оставили завистливое незнание»); другой раз — в нашем сочинении (78. 1–2), но здесь глагол, хотя в этом месте текст испорчен и не поддается надежному пониманию, имеет иное значение, которое может быть восстановлено только из контекста: $\epsilon\upsilon\epsilon\kappa\omega \epsilon\rho\rho\alpha\dot{\iota} \bar{\pi}\omicron\upsilon\zeta\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\epsilon} \epsilon\varsigma\bar{\nu}\bar{\alpha}\omega\bar{\tau}$, т. е. «и они устаноят (?) неизбежную судьбу ($\epsilon\dot{\iota}\mu\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\eta$)».

Принимая во внимание ощущение влияния бохайрского диалекта на саидский язык нашего сочинения, а также и тот факт, что цитаты из Нового Завета у нашего автора восходят не к саидскому, а к какому-то бохайрскому переводу, обратимся к пассажиру *Ефес* 4. 25 в его бохайрской версии. Текст гласит: $\epsilon\text{-}\theta\epsilon\text{-}\phi\alpha\dot{\iota} \chi\omega \epsilon\rho\rho\bar{\iota} \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\theta}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\chi}$ $\varsigma\alpha\chi\bar{\iota} \bar{\pi}\bar{\theta}\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\iota}$... ($\delta\dot{\iota}\delta\ \acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\upsilon\iota\ \tau\acute{o}\ \psi\epsilon\bar{\upsilon}\delta\omicron\varsigma\ \lambda\alpha\lambda\epsilon\dot{\iota}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\epsilon}\iota\alpha\upsilon$...), т. е. «отложив ложь, говорите правду». Как видим, словосочетание $\kappa\omega \epsilon\rho\rho\alpha\dot{\iota} \bar{\pi}\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\chi}$ в *АнокПетр* полностью (отвлекаясь от графических вариантов) соответствует этому новозаветному пассажиру¹⁴⁹².

Но если в нашем пассаже мы действительно имеем скрытую цитату из *Ефес* 4. 25, то как объяснить то обстоятельство, что автор, полемизируя со своими оппонентами, называет их «теми, кто отказывается ото лжи» и таким образом дает им положительную характеристику? Я думаю, что автор, говоря здесь о своих оппонентах, но никогда не называя их по имени, приводит эти слова из «Послания к ефессянам» саркастически, желая этим показать, что его противники лишь на словах «отложили ложь», а на деле были и остались лжецами. Он использует эту цитату для того, чтобы дать своим противникам своего рода *Gattungsname*, что-то вроде «люди отрицания лжи»¹⁴⁹³.

Если предложенное объяснение верно, то в этом месте следует видеть еще одну нападку автора на учение ап. Павла¹⁴⁹⁴ и, следовательно, в заключительной части пассажа ($\bar{\eta}\bar{\eta} \epsilon\bar{\tau}\bar{\eta}\bar{\alpha}\omega\bar{\psi}\bar{\rho}\bar{\mu}\bar{\epsilon} \bar{\mu}\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\pi}\bar{\varsigma}\omega\bar{\kappa}$, т. е. «те, которые будут после тебя») противопоставляются Петр, который один имеет $\gamma\upsilon\delta\omicron\varsigma\varsigma$ (ср.: 73. 21–23) и которому Спаситель открыл свое тайное учение, и Павел, ставший последователем учения Христа гораздо позднее.

¹⁴⁹¹ См. выше: примеч. 1395.

¹⁴⁹² Таким образом, в этом месте мы имеем дело не с глаголом $\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$, а с глаголом $\acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$ в значении «откладывать, отказываться от» или т. п. Во всех других случаях в Новом Завете, где глагол $\acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$ выступает в значении «отказываться (от пагубных привычек)», в бохайрском переводе мы находим один и тот же глагол $\chi\omega \epsilon\rho\rho\bar{\iota} \bar{\pi}$ - (*Римл* 13. 12; *Ефес* 4. 22; *Кол* 3. 8; *1Петр* 2. 1; ср., однако, $\chi\omega \bar{\pi}\bar{\varsigma}\omega\text{-}\bar{\pi}$ - в *Евр* 12. 1, как и в саидском переводе: см. ниже). — В саидском переводе *Ефес* 4. 25 для $\acute{\alpha}\lambda\omicron\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$ $\tau\acute{o}\ \psi\epsilon\bar{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ выступает другое сочетание, а именно $\kappa\omega \bar{\pi}\bar{\varsigma}\omega\text{-}\bar{\pi}\bar{\rho}\bar{\kappa}\bar{\omicron}\bar{\alpha}$, которое повторяется во всех названных местах (ср., однако, $\kappa\omega \epsilon\rho\rho\bar{\iota} \bar{\pi}$ - в *1Петр* 2. 1, как и в бохайрском переводе). $\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$ ($\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\rho}\bar{\alpha}\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$) передается в саидском иногда через $\kappa\omega \epsilon\rho\rho\bar{\iota} \bar{\pi}$ - соотв. $\kappa\alpha$ - или $\kappa\alpha\lambda\text{-}$ + $\epsilon\rho\rho\bar{\iota}$ (*Мф* 13. 24, 31; *Лк* 19. 21; *Ин* 2. 10; 13. 4; *1Кор* 3. 10, 11; *Гал* 2. 2), однако чаще через $\kappa\omega \bar{\pi}$ - (как и в бохайрском).

¹⁴⁹³ Очевидно, что при этом он должен был быть уверен в том, что его товарищи по общине, к которым он обращается, сразу поймут, кого он имеет в виду. Можно допустить, что его аудитория понимала этот намек, поскольку этот пассаж из *Ефес* был ей известен из литургии или т. п. — Глагол получил в нашем тексте вид субстантивированного определения ($\bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\epsilon} \bar{\pi}\bar{\iota}$ -), с одной стороны, потому, что в коптском от глагола $\kappa\omega$ не может быть с помощью форманта $\rho\epsilon\bar{\upsilon}$ - или т. п. образовано *nomen agentis* (как, впрочем, и в греческом от ($\acute{\alpha}\lambda\omicron$) $\tau\acute{\iota}\theta\eta\bar{\mu}\bar{\iota}$), с другой стороны, потому, что переводчик, используя это субстантивированное выражение, хотел оставить текст цитаты без изменения.

¹⁴⁹⁴ См. выше: примеч. 1279, 1349 сл.

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ΠΑΡΑΨΩΛ̄ в *АпокПетр* и во *2СлСиф* (ННС VII. 3 И 2)

В *АпокПетр* небесный Спаситель, облаченный в тело Иисуса, рассказывает апостолу Петру о будущей судьбе гностической общины, главой которой должен стать Петр¹⁴⁹⁵: члены этой общины, которых автор называет «малые»¹⁴⁹⁶, жестоко преследуются противниками, которые названы «многочисленными и противостоящими истине»¹⁴⁹⁷. Само собой разумеется, что речь идет здесь о *vaticinia ex eventu*, однако установить, какая именно гностическая община за этим скрывается, когда и где разыгрывались эти события, едва ли возможно по той причине, что ее противникам даны весьма расплывчатые характеристики.

Среди несчастий, которые предстоят этой гностической общине, произойдет, по словам Спасителя, и такое: под давление церковных начальников, которые названы «вестниками заблуждения (πλάνη)» (77. 24–25) и которых «называют епископом (ἐπίσκοπος) и диаконами (διάκονος)» (79. 24–26), попадут также и некоторые из «бессмертных душ (ψυχή)» (78. 4–5), т. е. те, кто раньше принадлежал общине. На это отвечает Петр:

[Пример 1] «Я боюсь относительно того, что Ты сказал мне: “Некоторые малыи <...> действительно (μὲν) окажутся *πῖ παραψωλ̄*»¹⁴⁹⁸. В самом деле (μὲν), многие совратят многих живых, (5) и они погубят себя среди них”» (79. 32–80. 6).

Загадочное *πῖ παραψωλ̄* (здесь мн. ч. с определенным артиклем πῖ-) исследователи понимали и переводили по-разному.

В переводе, который сопровождает первое издание коптского текста *АпокПетр*, Краузе понял *πῖ παραψωλ̄* как «die entsprechend (παρά) der Eigenart»¹⁴⁹⁹.

Зигерт предложил иное объяснение: «παρα ψωλ̄ (sic. — A. X.) — nach dem Abdruck (oder) Abbild»¹⁵⁰⁰.

Вернер дал еще одно толкование: «die außerhalb (der Verführung)»¹⁵⁰¹.

Шёнборн в переводе, снабженном пространным комментарием, предложил свой вариант: «mit (παρά) dem (Erkennungs-)Zeichen»¹⁵⁰².

В издании коптского текста, который также сопровождает всесторонний комментарий, Хавелаар перевела *πῖ παραψωλ̄* как «in accordance with the mark (?)»¹⁵⁰³.

¹⁴⁹⁵ Этот рассказ (73. 10–81. 3) является смысловым центром сочинения.

¹⁴⁹⁶ Об обозначении *νικοῦει* (80. 2; ср.: 79. 19; 80. 11) см. выше: примеч. 1405.

¹⁴⁹⁷ *ναψωου εϋτ̄ ερωοῡν εχπ̄ τ̄μ̄π̄тне* (77. 22–24) — об этой цитате из *2Тим* 3. 8 см. выше: приложение 2.

¹⁴⁹⁸ Выше в своей речи Спаситель не использовал это слово, и создается впечатление, что из текста выпал какой-то кусок. Тем не менее очевидно, что этим понятием Петр дает сжатую характеристику тем членам общины, которые не устояли в гностической вере и перешли в Церковь.

¹⁴⁹⁹ Krause, 1973c, 171.

¹⁵⁰⁰ Siegert, 1982, 141.

¹⁵⁰¹ Werner, 1974, 580 (= id., 1989, 642).

¹⁵⁰² Schoenborn, 1995, 56 с примечанием: «Die Substantivierung (πῖ) des präpositionalen Ausdrucks *πῖ παραψωλ̄* ist im Koptischen eigentlich unzulässig»; на стр. 138 в комментарии он ссылается уже на перевод Вернера (см. пред. примеч.).

¹⁵⁰³ Havelaar, 1999, 45 с пояснением: «= meet the demands» (p. 65); ср., однако, далее: «The translation of this phrase is uncertain» (p. 99, note 199); в ее новом немецком переводе для *πῖ παραψωλ̄* находим такой перевод: «den Anforderungen gewachsen sind» (id., 2003, 598).

Кошорке, автор фундаментальной монографии, в которой исследуются все богословски важные проблемы *АпокПетр*, в комментарии к этому пассажиру на месте интересующего нас слова поставил многоточие¹⁵⁰⁴.

Только Брашлер в своей диссертации, посвященной *АпокПетр*, верно понял значение παραψωλῶ и, хотя никак не комментируя, перевел: «counterfeit ones»¹⁵⁰⁵.

Между тем это ранее не засвидетельствованное понятие мы встречаем еще четыре раза в трактате *2СлСиф* (*ННС VII. 2*)¹⁵⁰⁶. Здесь небесный Христос (он же Сиф и одновременно рассказчик) противопоставляет гностиков, которых (так же, как и в *АпокПетр*) преследуют церковные христиане¹⁵⁰⁷ и которые не подчиняются закону, установленному Иалдабаофом, и их противников. Затем он обращается к ветхозаветной истории. В этой истории, как он себе ее представляет, ни Иалдабаоф, ни его архонты при сотворении мира не имели знания о верховном Боге¹⁵⁰⁸, и поэтому все, что они создали, может вызвать только смех (60. 13 сл.). Далее рассказчик поясняет положение дел при помощи следующих ветхозаветных сюжетов:

[Пример 2] «Ведь (γάρ) Адам был посмешищем: он был создан Седьмым¹⁵⁰⁹ παραψωλῶ как некий образец (τύπος) человека¹⁵¹⁰» (62. 27–30)¹⁵¹¹.

¹⁵⁰⁴ Koschorke, 1978, 42.

¹⁵⁰⁵ Brashler, 1977, 55 (очевидно, следуя в этом за Bethge, 1975; см. след. примеч.). Тот же перевод находим в: Brashler—Bullard, 1988, 376; Desjardins—Brashler, 1996, 239; ср. свободную передачу пассажа, хотя и с верной передачей смысла παραψωλῶ: «Although there are only a few phonies among us...» (Meyer, 2007, 495).

¹⁵⁰⁶ Об этом сочинении см. выше: примеч. 1113, 1190. Исследователи уже не раз отмечали, что *АпокПетр* и *2СлСиф* имеют между собой тесное родство как в терминологии, так и в языковых особенностях (существенное влияние бохайрского диалекта), и можно допустить, что оба сочинения были переведены одним переводчиком (см. выше: примеч. 1467). Вместе с тем уже давно было отмечено, что текст *2СлСиф* (как и текст *АпокПетр*) является «an auffallend vielen Stellen korrupt, so daß es sich relativ oft als notwendig erweist, Konjekturen vorzunehmen» (Bethge, 1975, 100).

¹⁵⁰⁷ См. *2СлСиф* 59. 22 сл.: «...они ненавидели нас и преследовали нас. Не только те, которые являются незнающими (ἀτσοοῦν), но также и те, которые думают, что через имя Христа они преуспевают (εὐτορέω)».

¹⁵⁰⁸ В отличие от «детей света» (πίσινε πτε ποουεи: *2СлСиф* 60. 19), т. е. от гностиков, которые изначально обладают этим знанием. — О Иалдабаофе и его других именах см. выше: примеч. 225 сл.

¹⁵⁰⁹ В тексте: εвол ριτοотῆ ππινερσαψῆ (букв. «седьмым», т. е. седьмым и главным архонтом), однако очевидно, что за этим понятием скрывается не один только Иалдабаоф, но и все его окружение (παρχων πικωте πἰαλδαβαωφ: *2СлСиф* 68. 28–29), состоящее из «семи сил» (τσαψε πνεζουεи: 58. 18–19), но едва ли верно переводить это порядковое числительное существительным Hebdomad (Riley, 1996, 181), как если бы в тексте стояло πανσαψῆ ἑβδομάς (о словообразовании этого рода см.: Еланская, 2010, § 260). — Замечу, однако, что, согласно учению валентиниан, «став отцом и богом всего того, что находилось вне Плеромы, творцом всего душевного и духовного, <...> Демург создал семь небес, поверх которых находился он сам, — поэтому и называют его Седьмерица...» (...καὶ διὰ τοῦτο ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 2).

¹⁵¹⁰ πἰουτυπος πτε ουрне — этот «некий образец (τύπος) человека» противопоставляется «Человеку Величия» (πρωне πте τῆπτιнос: *2СлСиф* 53. 4–5), т. е. верховному совершенному Богу, о существовании которого ущербные архонты не знали; поэтому творение архонтов, Адам, оказалось несовершенным. Нужно заметить, что речь идет здесь о «некоем человеке» (ουρνε), следовательно, это понятие ни в коем случае нельзя переводить как «l'Homme» (Painchaud, 1982, 55). — Возможно, здесь следует видеть скрытую полемику против *Римл* 5. 14, где Адам представлен как τύπος τοῦ μέλλοντος, т. е. «образ будущего» (Адам = Христос).

¹⁵¹¹ πταутамоч параψωλῶ πἰουτυπος (τύπος) πте ουрне εвол ριτοотῆ ππινερσαψῆ. Исходя из контекста, Бетге верно понял смысл παραψωλῶ и перевел: «...Adam, der in Fälschung als Abbild eines Menschen geschaffen wurde durch den Siebenten» (Bethge, 1975, 105 = Pellegrini, 2003, 586). Ср.: Adam «a été modelé comme contrefaçon du modèle de l'Homme» (Painchaud, 1982, 55), а также два английских перевода: «...since he was made a counterfeit type of man by the Hebdomad» (Bullard—Gibbons, 1988, 368); «Adam <...> was created by the ruler of the seventh realm in a phony way, in the shape of a human» (Meyer, 2007, 483). — В других переводах были предложены такие варианты: «...Adam, der entsprechend (παρά) der Eigenart einer menschlichen Gestalt (τύπος) vom Siebenten geschaffen worden ist» (Krause, 1973b, 135); «he was created from (παρά) the image of a pattern (τύπος) of a man by the Hebdomad» (Riley, 1996, 181).

[Пример 3] «Но (δέ) посмешимъ был и Авраамъ вместе с Исаакомъ и Иаковомъ, которымъ имя “отцы парапцωλῶ” было дано через Седьмого» (62. 34–38)¹⁵¹².

[Пример 4] «Посмешимъ были двенадцать пророковъ (προφήτης), которые вышли как подражание (ἀντίμιμον) истинным пророкамъ: через Седьмого оказались они парапцωλῶ» (63. 18–22)¹⁵¹³.

Каждый из этих пассажей (примеры 2–4) заканчивается одной и той же фразой: «...как будто (ὡς) он (т. е. Седьмой) был сильней меня и моих братьев» (62. 31–32; 62. 38–63. 2; 63. 22–24)¹⁵¹⁴, в которой еще раз подчеркивается неудача архонтов и вся смехотворность их деятельности: они смогли создать лишь парапцωλῶ.

Есть в нашем тексте еще одно место, которое, вероятно, испорчено, однако смысл фразы, в которой встречается интересующее нас понятие, достаточно прозрачен.

[Пример 5] Архонты создали для себя «некий союз» (οὐρωτῆ: 68. 32) как подражание истинной церкви (†εκκλησία), однако в результате «явили они некое смешение — в незнании¹⁵¹⁵ — ἡ οὐπαρπαцωλῶ огня, земли и мертвецца¹⁵¹⁶» (69. 9–10)¹⁵¹⁷.

¹⁵¹² ...εαυτῶν ραν εροου εвол ριτῆ πιμερσαυῶ ἡβῆ ἡειοτε παραпцωλῶ. Частица ἡβῆ в этой фразе вызывает затруднения, и Бетге предложил исправить ее на хε (Bethge, 1975, 110, Anm. 47); ср., однако, Quecke, 1985, 451 о «необычном употреблении» частицы ἡβῆ в этом сочинении. — Ср. следующие переводы: «...denen die Väter *entsprechend* (παρά) der Eigenart durch den Siebenten Namen gegeben haben» (Krause, 1973b, 135); «...insofern als sie *in Fälschung* “die Väter” genannt wurden durch den Siebenten» (Bethge, 1975, 105 = Pellegrini, 2003, 587); «...since they, the *counterfeit* fathers, were given a name by the Hebdomad» (Bullard–Gibbons, 1988, 368); «...qui requèrent *faussetment* de l’Hebdomade le nom de pères» (Painchaud, 1982, 55); «since they were given a name by the Hebdomad, namely “the fathers from (παρά) the image”» (Riley, 1996, 181–182); «since they were called patriarchs *in a phony way* by the ruler of the seventh realm» (Meyer, 2007, 483).

¹⁵¹³ ...εαυσειεвол ἡαντιμιμον ἡτε ἡπροφῆτης ἡἡε· αὐωπε παραпцωλῶ εвол ριτοотῶ ἡπιμερσαυῶ. Ср. переводы: «...die aufgetretenen waren als Nachahmer der wahrhaften Propheten. Sie entstanden *entsprechend* (παρά) der Eigenart durch den Siebenten» (Krause, 1973b, 137); «...insofern als sie *in Fälschung* auftraten als Abklatsch der wahren Propheten auf Veranlassung des Siebenten» (Bethge, 1975, 106 = Schenke, 1994, 179 = Pellegrini, 2003, 587); «since they have come forth as imitations of the true prophets. They came into being *as counterfeit*s through the Hebdomad» (Bullard–Gibbons, 1988, 368); «...qui furent une fausse imitation des vrais prophètes: ils furent *une contrefaçon* produite par l’Hebdomade» (Painchaud, 1982, 55); «...since they have come forth as imitations of the true prophets. They came into being *from* (παρά) the image through the Hebdomad» (Riley, 1996, 183).

¹⁵¹⁴ ρωс (ὡς) εαυωπε εцхоор εжωῖ ἡἡ наснῆ.

¹⁵¹⁵ αἰουωῖ εвол ἡноуноχῶ ἡἡноуῖтаτσοоῖ... — Удвоенное ἡἡ (вместо одного), которое тут и там встречается в тексте, затемняет смысл фразы: мы не можем решить, имеем ли мы здесь дело с орфографическим вариантом, но обладающим самостоятельным значением, или за одним ἡ скрывается предлог (например, ἐν, κατά, ἐπί и т. п.; см.: Crum, 215a–216b). Поэтому и фразу можно понимать по-разному: «они явили некое смешение незнания...» (т. е. в обоих случаях ἡἡ = ἡ) или «они явили смешение в незнании» (ср. 59. 27: ἡἡ οὐἡἡтаτσοоῖ = ἐν ἄγνοια) или даже: «в смешении (ср. 68. 34: ἡἡραῖ ἡἡ οὐноχῶ) они явили незнание...». В любом случае едва ли оправданно устранять из текста одно ἡ с тем, чтобы язык стал соответствовать нормативному сайдскому, как это делают издатели в этой фразе (Painchaud, 1982, 54 и Riley, 1996, 196).

¹⁵¹⁶ ἡте οὐκρωῖ· ἡἡ οὐκαῖ ἡἡ οὐρερρωτῆ — я не знаю, как объяснить сочетание «огня и земли...» в этом контексте (ср., однако, Лк 12. 49: πῦρ ἡλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν), но слово οὐρερρωτῆ, я думаю, обозначает здесь не «убийца» (хотя это обычное значение этого слова) — так, например, Krause, 1973b, 149: «ein Mörder»; Bethge, 1975, 108: «mörderischer <Geist>», ср. Pellegrini, 2003, 589; Riley, 1996, 197: «a murderer»; Bullard–Gibbons, 1988, 370 = Meyer, 2007, 486: «a murderer» с примечанием: «the murderer may be Yaldabaoth or Cain», — но скорее «мертвый человек», т. е. в том же значении, что и οὐρερρωτῆ (= νεκρός) в 60. 22 применительно к Иисусу, который умер на кресте; ведь именно с этим учением воюет автор 2СлСиф (ср.: АпокТемп 74. 14). В бохайрском диалекте, многочисленные следы которого находим в этом тексте, словом ρωтῆ можно передать не только понятие «убийство», но и «смерть» (ср. Иез 32. 18: ρωтῆ для νεκρός, в сайдском: нооут; см. Crum, 724a).

¹⁵¹⁷ Весь пассаж выглядит так: αἰουωῖ εвол ἡноуноχῶ ἡἡноуῖтаτσοоῖ ἡἡ οὐπαρπαцωλῶ ἡте οὐκρωῖ· ἡἡ οὐκαῖ ἡἡ οὐρερρωтῆ. — Для сочетания ἡἡ οὐπαρπαцωλῶ были предложены различные

До сих пор никто не попытался объяснить это слово (или словосочетание), хотя иногда, исходя из контекста, его значение и было верно понято исследователями. Я думаю, что за странным сочетанием ΠΑΡΑΠΩΛῚ скрывается не сочетание существительного (Π-ΩΛῚ) с предлогом (παρά), как это было понято всеми издателями и переводчиками¹⁵¹⁸, а существительное παραχάραγμα, т. е. «фальшивая монета»¹⁵¹⁹, которое стояло в греческом оригинале сочинения.

Это слово (как и весь его ряд) не встречается в библейских текстах, и переводчик, который не встречался с этим словом и не был знаком с ситуациями, с ним связанными, вполне мог не понять его¹⁵²⁰. По всей вероятности, он принял παραχάραγμα за два слова, а именно за существительное с предлогом (παρὰ χάραγμα); оставив приставку παρά- без перевода¹⁵²¹, он перевел только основу слова χάραγμα, снабдив ее при этом определенным артиклем Π-¹⁵²².

В бохайрском диалекте, следы которого отчетливо видны во 2*СлСиф*, греч. χάραγμα, т. е. «знак, отметина» или т. п., могло передаваться через ΩΛῚ, как это можно видеть, например, в *Откр* 14. 11: τὸ χάραγμα = ΠΩΛῚ (ср. ibid. 13. 16, где сочетанию δίδωμι χάραγμα в коптском переводе соответствует глагол ΩΛῚ).

Если принимать это предположение, тогда приведенные выше тексты следует понимать так:

[Пример 1] «Я боюсь относительно того, что Ты сказал мне: “Некоторые малыи <...> действительно окажутся фальшивыми монетами...”»¹⁵²³.

переводы: «in einer Art-Gemäßheit» (Krause, 1973b, 149); «in unerlaubter Weise» (Bethge, 1975, 108); «in a counterfeit» (Bullard—Gibbons, 1988, 370); «dans une contrefaçon» (Painchaud, 1982, 71); «in a counterfeit (παρά) image» (Riley, 1996, 197); «in Verfälschung» (Pellegrini, 2003, 589); «through a phony image» (Meyer, 2007, 486).

¹⁵¹⁸ Во всех изданиях текста παραπΩΛῚ напечатано в два слова: παρα πΩΛῚ; так же и в конкордансе к кодексу VII: предлог παρά (Charron, 1992, 656).

¹⁵¹⁹ Ср. понятийный ряд παραχάραξις, παραχαράξιμος, παραχαράκτης и т. п. → παραχάρασσω «делаю фальшивую монету», а отсюда «изготавливаю фальшивки, порчу» и т. п.

¹⁵²⁰ В греческих документальных папирусах я нашел лишь один случай употребления παραχάραγμα (Kießling, 1969, 214): в частном письме I—II в. (контекст не ясен) речь идет о τὸν στατήρα παραχάραγμα (Micha. 12. 2: Crawford, 1955, 23—24); в коптских документах понятие встречается также однажды (Förster, 623): в письме речь идет о монете, которая, против ожидания, имеет слишком малый вес (παραχαράξιμον) (P. Lond. Copt. 1110: Crum, 1905, 466). — В метафорическом же значении христианские авторы охотно используют это понятие в своей полемике с оппонентами; см., например, Clem., *Strom.* VI. 81. 2 (διακρίναι τὸ ἀκίβηθλον νόμισμα τοῦ παραχαράγματος); Eriph., *Pan.* 41. 11. 11 (παραχάραξις по поводу учения Маркиона); Socr., *H. E.* II. 17. 7 (τὴν πίστιν <...> παραχαράττουσι).

¹⁵²¹ Этот предлог (наряду с κατά) был одним из самых распространенных греческих предлогов в коптском языке, однако удивительным образом он появляется в *АпоклПетр* и 2*СлСиф* только в сочетании с (Π)ΩΛῚ.

¹⁵²² Примеры тому, что слово, не имеющее в греческом артикля, получает в коптском переводе артикль, находим в коптских переводах библейских текстов. Так, παρ' ἀγγέλους получает в коптском форму пара п̄аγγелос (*Пс* 8. 5) — единственная возможность для коптского показать с помощью артикля п̄-, что слово стоит во мн. ч.; ср. παρ' ἐλίδα и пара оузепис (*Римл* 4. 18), где неопределенный артикль оу- передает отсутствие артикля в греческом; слово καθρός (ουweis) во фразе παρὰ καθρὸν ἡλικίας получает в коптском переводе определенный артикль: пара пе поуweis п̄тессот (*Евр* 11. 11); χωρίς νόμου, но ажп̄ пинос (*Римл* 3. 21) и т. д.

¹⁵²³ Сочетание пара πΩΛῚ, в котором определенный артикль π- стоит перед пара, указывает на то, что переводчик им самим разделенное слово (для него словосочетание) понял как определение к «некоторые малыи»; ср., например, *Ин* 1. 46: ιωσνφ̄ певол з̄п̄ назарεθ̄ (для Ἰωσήφ ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ).

[Пример 2] «Ведь Адам был посмешищем: он был создан Седьмым как фальшивая монета (и) как некий образец (τύπος) человека»¹⁵²⁴.

[Пример 3] «Но посмешищем был и Авраам вместе с Исааком и Иаковом, которым Седьмой дал имя “отцы — фальшивые монеты”».

[Пример 4] «Посмешищем были двенадцать пророков, которые вышли как подражание¹⁵²⁵ истинным пророкам: через Седьмого оказались они фальшивыми монетами».

[Пример 5] Архонты «в (своем) незнании¹⁵²⁶ явили некое смещение — (как) в фальшивой монете¹⁵²⁷ — огня, земли и мертвеца».

Приложение 5

ЕЩЕ РАЗ О СЛОВЕ $\overline{\zeta\epsilon\rho\mu\alpha}$ в *АпокПетр* (78. 18)

Обратимся к контексту, в котором находится интересующее нас слово (текст см. ил. 3): толкуя первое видение Петра, Спаситель перечисляет тех, кто исповедует ложное учение, и разделяет их на *анонимные* группы, вводя каждую словами: «некоторые...» (74. 27), «другие же...» (76. 23–24), «многочисленные же другие...» (77. 22), «другие же...» (78. 31–32), «другие же...» (79. 22)¹⁵²⁸. Фраза, о которой пойдет речь, находится в группе «многочисленные же другие...» ($\zeta\epsilon\eta\kappa\omicron\omicron\upsilon\epsilon\ \delta\epsilon\ \epsilon\eta\alpha\psi\omega\omicron\upsilon\ \dots$: 77. 22–78. 31), которые «думают, что добро и зло происходит из одного и того же (источника)» (77. 30–32)¹⁵²⁹; и вот для того, чтобы «малыи сии» (78. 22)¹⁵³⁰ не уверовали в подлинный свет, эти еретики создали $\eta\omicron\upsilon\psi\omega\chi\eta\bar{\eta}\ \bar{\eta}\alpha\eta\tau\iota\mu\iota\eta\eta\omicron\eta\ \epsilon\bar{\rho}\rho\alpha\eta\ \bar{\eta}\tau\epsilon\ \omicron\upsilon\bar{\rho}\epsilon\tau\mu\omicron\omicron\upsilon\tau\ \epsilon\tau\epsilon\ \zeta\epsilon\rho\mu\alpha\ \bar{\eta}\tau\epsilon\ \bar{\eta}\tau\epsilon\ \bar{\eta}\psi\omega\bar{\rho}\bar{\eta}\ \bar{\eta}\mu\iota\varsigma\epsilon\ \bar{\eta}\tau\epsilon\ \tau\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$, т. е. «подражательный ($\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\iota\omega\nu$) остаток¹⁵³¹

¹⁵²⁴ Этому («некоему образцу») рассказчик (= Христос) противопоставляет свой собственный подлинный (68. б: $\pi\alpha\tau\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$, «мой образец»), и *гностики* — это те, которые стали подобны этому образцу (67. 36 сл.: «они объединены знанием ($\gamma\upsilon\omega\beta\iota\varsigma$) меня»).

¹⁵²⁵ Ср. выше рассказ о том, что архонты-творцы из истины, которой обладают лишь «дети света», смогли сделать только жалкое подражание ($\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\iota\omega\nu$) (60. 13 сл.). К понятию $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\mu\iota\omega\nu$, которое является здесь синонимом «фальшивой монеты», я надеюсь вернуться в отдельной заметке.

¹⁵²⁶ $\bar{\eta}\bar{\eta}\tau\alpha\tau\varsigma\omicron\omicron\upsilon\eta\bar{\eta}$ = $\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omega\alpha$ (ср. $\tau\eta\eta\sigma\iota\varsigma\ \bar{\eta}\tau\epsilon\ \tau\eta\bar{\eta}\tau\eta\kappa\omicron\varsigma$ в 60. 36 сл.). Над незнанием архонтов Христос (Сиф) смеялся уже раньше (56. 18–19).

¹⁵²⁷ $\zeta\eta\ \omicron\upsilon\bar{\rho}\epsilon\tau\mu\omicron\omicron\upsilon\tau$ можно рассматривать и как наречное выражение (для $\zeta\eta\ \omicron\upsilon\bar{\rho}$ - в значении наречия см.: Till, § 240; Еланская, § 473), в этом случае словосочетание следует понимать как * $\bar{\eta}\rho\alpha\chi\eta\bar{\rho}\alpha\gamma\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ (см., например, *АпокПетр* 74. 21–22: $\zeta\eta\ \omicron\upsilon\bar{\rho}\eta\bar{\eta}\tau\ \zeta\epsilon\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ = $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$).

¹⁵²⁸ Это деление противников на группы является скорее риторическим приемом, при помощи которого автор смог подчеркнуть различные аспекты учения церковных христиан (ср. выше в примеч. 307 цитату из *Adv. haer.* V. 19. 2); см. также: Desjardins–Brashler, 1996, 212, примеч. 40. Исключение представляет первая группа (74. 27 сл.), участники которой «дадут себе имя <...> некоего мужа и нагой женщины»; см. выше: примеч. 1358, 1360.

¹⁵²⁹ Об этой фразе см. выше: примеч. 1367, 1392.

¹⁵³⁰ О понятии $\eta\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$ = $\omicron\iota\ \mu\iota\kappa\rho\acute{\omicron}\iota$ см. выше: примеч. 1405.

¹⁵³¹ $\omicron\upsilon\bar{\rho}\psi\omega\chi\eta\bar{\eta}\ \bar{\eta}\alpha\eta\tau\iota\mu\iota\eta\eta\omicron\eta$, букв. «подражательный остаток», или просто «подражание». — Понимание и перевод этого сочетания вызвали у исследователей серьезные трудности и разногласия; ср.: «eine Nachahme-Rest» (Krause, 1973c, 169); «keine bloße Nachahmung (der wahren Vergebung)...» (Werner, 1989, 641, имея в виду «прощение грехов», о котором Спаситель говорил выше: 78. 8–10); «a counterfeit

во имя мертвеца¹⁵³² — т. е. зєрма первородной несправедности (ἀδικία)» (78. 15–19).

Слово зєрма всеми комментаторами было понято как имя собственное, и многие отождествили его с автором раннехристианского сочинения «Пастырь»¹⁵³³, т. е. с Гермой¹⁵³⁴. Такое решение вызывает, однако, целый ряд вопросов¹⁵³⁵.

remnant» (Brashler, 1977, 51); «ein Fragment von Nachahmung» (Schoenborn, 1995, 55); «an imitation remnant» (Desjardins–Brashler, 1996, 235); «a mere imitation of the remnant» (Meyer, 2007, 494). — Эпитетом ἀντιμιμον, т. е. «подражательный» (или: «передразнивающий»), автор придает понятию ϕωχῆ (соответствует, как правило, греч. (κατά-, ὑπό-) λείψα, «остаток»), — которое в библейских текстах не несет отрицательных коннотаций (см., например, *Исаия* 10. 20–22, где говорится об «остатке» (ὑλόμενα = ϕωχῆ, т. е. не обо всех) верующих, которые будут спасены; ср.: *Римл* 9. 27 с цитатой из этого места, а также *Римл* 11. 5 с пояснением, что спасен «этот остаток» будет «по избранию благодати»), — сугубо отрицательное значение. Тем не менее автор (точнее, переводчик) своих сторонников называет не ϕωχῆ, что мы впрямь были бы ожидать, имея в виду, что этому «подражательному остатку» (οὐϕωχῆ ἀντιμιμον) должен противопоставляться подлинный «остаток», а πικεσееπε (ед. ч. πικεσееπε передает, как правило, греч. мн. ч. οἱ λοιποῖ, т. е. «эти остальные», «эти оставшиеся», которые «были призваны к знанию» (...εζουνη εὑσοουνη (= γυβοις): 71. 20–21). Таким образом, πικεсееπε в этом контексте близко по значению к понятию «сливки» (т. е. лучший «остаток»), а οὐϕωχῆ ἀντιμιμον соответствует понятию «подонки», т. е. худший «остаток» продукта, противоположный лучшему. Чуть далее автор, говоря уже о «других», хотя, очевидно, имея в виду все тех же церковных христиан, утверждает, что они, стремясь «достичь мудрости братства (μῆτρσον)», смогут создать лишь «сестринство (μῆτρσωνε) как некое подражание (ἀντιμιμον)» (78. 31 сл.); понятию μῆτρσον противостоит μῆτρσωνε: первое, как соответствующее «мужскому» началу, принадлежит «уму», «духу», «совершенному», второе, «женское», принадлежит «плоти», «чувству», «несовершенному» (см.: Хосроев, 1991, 117–118). — В конечном счете, «братство», или «духовное товарищество» (τῆμῆτρσωνε μῆτρσωνε), т. е. гностическая община, противопоставляется здесь «сестринству», которое не более, чем «подражание братству» т. е. господствующей Церкви, которая преследует гностиков. Также и в *2СлСиф* (*ННС* VII. 2) понятию ἀντιμιμον определяется «несовершенная церковь» церковных христиан, которые «не познали знания (γυβοις) Величия» (60. 36 сл., т. е. не знают о существовании высшего Бога); поэтому их церковь является лишь подражанием «совершенной (τέλειος, scil. небесной) церкви» (ἐκκλησία) гностиков (60. 24–25).

¹⁵³² εἰραμῆτε οὐρεμνοут; то же сочетание применительно к Иисусу встречаем и выше (74. 13–14); в *2СлСиф*, во многих отношениях родственном *АпокПетр*, также говорится о противниках «детей света», которые из «неоскверняемой истины» «создали всего лишь подражание (οὐαντιμιμον), провозглашая какое-то учение мертвеца (οὐεμῆτε ἡοуреμνοут; или: «какое-то учение о мертвеце», если рассматривать последнюю форму как genitivus objectivus) и всякую ложь» (60. 18–23). — И в том, и в другом текстах речь идет о полемике гностиков с учением церковных христиан о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей; Христос же, согласно учению, изложенному в этих сочинениях, не причастен ни страданию, ни материи; ср. также выше οὐρμεε εἰρмоут (*ПослПетр* 136. 22) в примеч. 1350. — Во всех этих случаях неопределенный артикль οὐ- при словесεμνοут, «какой-то мертвец» (следовательно, в греческом оригинале или не было артикля: «во имя мертвеца» = *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ, или было неопределенное местоимение: *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ τινος) подчеркивает пренебрежительное отношение авторов к учению о подлинности крестной смерти.

¹⁵³³ Это сочинение, возникшее, очевидно, в первой четверти II в., еще в IV в. имело по сути дела канонический авторитет.

¹⁵³⁴ «Der “Hermas” <...> ist dann der *Hermas des Hirten*» (Koschorke, 1978, 58); «...we assume that with the mention of Hermas, in *Apok. Petr* (78. 18), the author of *Shepherd of Hermas* is intended» (Havelaar, 1999, 16); так же и Werner, 1989, 641, примеч. 28; Molinari, 2006, 591–592. Для этих авторов упоминание «Гермы» служит terminus a quo (т. е. ок. 150 г.) для возникновения греческого оригинала *АпокПетр*; см. также ниже: примеч. 18–19. — Другая часть исследователей, также поняв зєрма как имя собственное, тем не менее отказалась видеть в нем автора «Пастыря»: «How the Hermas mentioned in 78. 18 fits into this picture and exactly who he is remains unclear. He should not be identified with Hermas of Rome, however» (Brashler, 1977, 231–232); «Wer mit “Hermas” gemeint ist, muß offen bleiben» (Schoenborn, 1995, 158). — Desjardins–Brashler, 1996 никак не комментируют этот пассаж.

¹⁵³⁵ В старом комментарии к переводу (см. выше: примеч. 1) я ограничился лишь замечанием: «Объяснение имени *Герма* остается весьма проблематичным» (Хосроев, 1997, 335, примеч. 678).

Прежде всего, форма $\zeta\epsilon\rho\mu\alpha$ (= * $\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}$) для имени, насколько мне известно, ни разу не засвидетельствована¹⁵³⁶; мы имеем дело всегда лишь с формой $\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (= $\zeta\epsilon\rho\mu\alpha\varsigma$)¹⁵³⁷.

Во-вторых, для объяснения того факта, что от имени собственного зависит косвенное дополнение в форме родительного падежа ($\epsilon\tau\epsilon\ \zeta\epsilon\rho\mu\alpha\ \pi\epsilon\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \pi\iota\omega\rho\bar{\rho}\bar{\iota}\ \bar{\nu}\mu\iota\varsigma\ \bar{\nu}\tau\epsilon\ \tau\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$, т. е. «Герма первородной неправедности»¹⁵³⁸), переводчикам приходилось или пренебрегать грамматическим формантом $\bar{\nu}\tau\epsilon$ -¹⁵³⁹, или вносить, иногда пространные, пояснения в этот пассаж, скорее толкуя его, чем давая собственно перевод¹⁵⁴⁰.

Наконец, теория о том, что речь в этом пассаже идет о повторном покаянии, против которого как дающего возможность согрешить, а затем покаяться якобы выступает автор *АпокПетр* и которое (scil. второе покаяние) допускал автор «Пастыря»¹⁵⁴¹, — конструкция, построенная только на основе упоминания имени $\zeta\epsilon\rho\mu\alpha$ ¹⁵⁴², — также не имеет под собой прочных оснований хотя бы потому, что само понятие *покаяние* ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) ни разу не встречается в тексте¹⁵⁴³.

Теперь могу предложить более простое решение, которое, думаю, устраняет все эти сложности. В слове $\zeta\epsilon\rho\mu\alpha$ я вижу не имя собственное, а оставленное без перевода греческое существительное $\epsilon\rho\mu\alpha$, т. е. «опора, основание,

¹⁵³⁶ См., например: Heuser, 1929 и словари имен: Pape, 1884; Preisigke, 1967.

¹⁵³⁷ Если, конечно, речь не идет о дат. или зват. падежах, которые от $\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}\varsigma$ имеет форму $\epsilon\rho\mu\acute{\alpha}$.

¹⁵³⁸ Уже Кошорке отметил, что фраза начиная с $\omega\upsilon\chi\bar{\rho}\bar{\iota}$ была бы более прозрачной, если бы из нее вычеркнуть сочетание «это Герма...», неуклюже находящееся между двумя генитивами («wenn man das ohnehin etwas ungenlenk zwischen zwei Genetiven stehende “das ist Hermas” streichen würde»: Koschorke, 1978, 56).

¹⁵³⁹ Например: «...in the name of a dead man, who is Hermas, the first-born of unrighteousness» (Desjardins–Brashler, 1996, 235); ср.: «...in the name of a dead man — that is Hermas — of the first-born of unrighteousness» (Havelaar, 1999, 43), хотя и с сохранением $\bar{\nu}\tau\epsilon$ - (первое *of*), но с неправильным толкованием, согласно которому «a dead man» относится к Герме («...explicitly mentions Hermas (78. 18). He is called “a dead man” and “the first-born of injustice”»: ibid., 97). О том, что понятие «мертвец» применяется к земному Иисусу, см. выше: примеч. 1279, 1350, 1532.

¹⁵⁴⁰ Ср.: «...in the name of a dead man. He is Hermas, (son) of the first-born of unrighteousness» (Brashler, 1977, 51); «...auf den Namen eines Toten, das ist (die Vergebung, die verkündet wird in den Schriften) des Hermas, des Erstgeborenen der Ungerechtigkeit» (Werner, 1989, 641); «...im Namen eines Toten — das ist Hermas, der (Sohn) des Erstgeborenen der Ungerechtigkeit» (Schoenborn, 1995, 55).

¹⁵⁴¹ Имеется в виду следующее утверждение, допускающее возможность второго покаяния: «Если кто-нибудь, — говорит Пастырь, — после этого великого и святого призвания (т. е. крещения. — А. Х.) по искушению дьявола согрешил ($\epsilon\acute{\alpha}\nu\ \tau\iota\varsigma\ \langle\dots\rangle\ \delta\iota\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\sigma\eta$), то он имеет (еще) одно покаяние ($\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha\ \epsilon\chi\epsilon\iota$)» (Herm., *Mand.* IV. 3 (31. 6)).

¹⁵⁴² Эту точку зрения, высказанную уже ранее (Colpe, 1973, 120), развернуто обосновывал Кошорке (ср.: Хосроев, 1997, 334–335, примеч. 676), который, рассмотрев различные варианты перевода сочетания $\omega\upsilon\chi\bar{\rho}\bar{\iota}\ \bar{\nu}\alpha\bar{\nu}\tau\iota\mu\bar{\nu}\nu\omicron\bar{\nu}$, предложил понимать его в значении «eine weitere Nachahmung», т. е. «еще одно подражание» (ср. «a further imitation»: Havelaar, 1999, 43), считая, что речь здесь идет о церковной практике повторного «покаяния» («das kirchliche Bußinstitut»: Koschorke, 1978, 57 и сл.); его аргументы приняла Хавелаар: «Apok. Pet. <...> rejects the developments by which the bishop obtained the right to repeatedly forgive sins. This makes it possible that the adversaries attacked in this passage (77. 22–78. 31) are orthodox leaders who, inspired by Hermas, have facilitated the possibility of penance and forgiveness» (Havelaar, 1999, 97).

¹⁵⁴³ Возражения против того, что здесь имеется в виду «a second forgiveness of sins», см.: Brashler, 1977, 226–232; ср. также: «Die Frage der zweiten Buße spielt für den Sprecher (т. е. для автора трактата) jedoch keine Rolle» (Schoenborn, 1995, 158).

краеугольный камень» или т. п.¹⁵⁴⁴ Таким образом, смысл предложения таков: еретики, исповедуя веру в то, что Спаситель претерпел на кресте настоящую смерть (οὐρεψμοῦτ) и затем воскрес¹⁵⁴⁵, создали, искажая, по мнению гностического автора, подлинное учение, лишь некое «подражание» (οὐψωξῆ Πᾶντιμιμον), можно сказать, карикатуру; это ложное учение и является «основой первородной неправедности¹⁵⁴⁶» (ετε ζερμα πε πτε пшорп̄ м̄нисε...) ¹⁵⁴⁷, т. е., попросту говоря, наиглавнейшей ересью.

Синтаксическая конструкция ετε + сущ. (с неопределенным, а чаще с определенным артиклем) + πε¹⁵⁴⁸, в которой относительное местоимение ετε является подлежащим, служит пояснением к предшествующему слову или предложению¹⁵⁴⁹ и в переводных коптских текстах передает греческое сочетание ὁ ἔστιν + сущ. (как правило, без артикля) с экспликативным значением «т. е.»¹⁵⁵⁰.

Единственным затруднением при таком решении оказывается отсутствие артикля при ζερμα; следует ли это объяснить случайным пропуском переписчика, и тогда исправный текст выглядел как <π>ζερμα или <οὐ>ζερμα¹⁵⁵¹, или это нужно отнести к особенностям языка самого переводчика¹⁵⁵², я решить не могу.

¹⁵⁴⁴ Слово, хотя ранее и не засвидетельствованное в коптских текстах, многократно встречается в греческих; см., например: ἔρμα πλῆως (Plat., Res. 737A); ср.: ἔρμα и κρητίς как синонимы (Eus., Praep. ev. VI. 7. 2) и т. п.

¹⁵⁴⁵ Именно против такого понимания выступает автор *АпокПетр*, возражая тем, кто «славит Христа в *каком-то* восстановлении (ἀλοκατάστασις) (...πῆχ π̄ζραῖ ρ̄π̄ οὐαποκατάστασις: 74. 8–9); см. выше: примеч. 1347.

¹⁵⁴⁶ π̄τε пшорп̄ м̄нисε π̄те та дика передает греч. род. пад. *τῆς πρωτοτόκου ἀδικίας (ср. ἐργάται ἀδικίας, «делатели неправедности»: Лк 13. 27). — Слово πρωτότοκος использует и Поликарп Смирнский, называя своих оппонентов, которые, как и наш автор, исповедовали *докетическую* христологию, «первенцами Сатаны»: «Всякий, кто не исповедует, что Иисус Христос пришел в плоти (ἐν σαρκί) <...>, и говорит, что нег воскресения (ἀνάστασιν), <...> — тот первенец Сатаны (οὗτος πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ)» (Phil. 7. 1). Тот же эпитет автор *АпокПетр* применяет к своим противникам; далее он уничижительно называет плотского Иисуса тем, «кого распяли», и «первородным (пшорп̄ м̄нисε), домом (scil. вместилищем) бесов (δαίμων)» (82. 21–22).

¹⁵⁴⁷ Точно такая конструкция встречается ранее в тексте (71. 11–14): πε τοῦωνῆ ετε пшорп̄ пе π̄те пр̄вне..., «тот, кого можно видеть, т. е. Сын Человеческий...»; см. также: 2СлСиф 53. 3–5 (NHC VII. 2).

¹⁵⁴⁸ Такая форма характерна для бохайрского диалекта, хотя встречается и в саидском, где более обычной является конструкция ετε па пе + сущ. (см.: Polotsky, 1987, 104–105); о влиянии бохайрского на саидский диалект *АпокПетр* см., например: Хосроев, 2013.

¹⁵⁴⁹ «...als erklärender Beisatz» (Till, § 464); ср. «der hermeneutische Adjektivsatz» (Polotsky, 1987, 104).

¹⁵⁵⁰ Вот некоторые примеры: Мк 7. 11: ὁ ἔστιν δῶρον, что в бох. передано через ετε οὐταῖο пе (ср. саид. ετε па пе οὐωрон); Мк 12. 42: ὁ ἔστιν κοβράντης, переданное в бох. как ετε οὐκονδρανтнс (sic) пе (саид. εте па пе οὐкоδрантнс); Мк 15. 16: ὁ ἔστιν πραιτόριον в саид. εте пепрайтωριон пе. — Сущ. может быть расширено и зависимыми от него словами: ...τὴν ἀγαπῆν ὁ ἔστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Кол 3. 14), которые в коптском переводе могут стоять после пе: ...ταγαπ̄ εте п̄ноур̄ пе π̄те п̄шж̄ εвол (бох.)

¹⁵⁵¹ См., например, отсутствие артикля при слове епископос, хотя в следующем за ним слове ζεν.λακονос (однородные члены) артикль есть (79. 25–26). — Замечу, что пропуски переписчика в тексте находятся в достаточном количестве; например: 71. 25 пропущен глагол, 72. 22 вместо м̄п̄, т. е. союз «и», читаем π̄, т. е. показатель род. пад.

¹⁵⁵² Так, например, фраза ὁ ἔστιν εἰδωλόατρης (Ефес 5. 5), «т. е. идолослужитель» (без артикля) в бох. переводе передана с определенным артиклем ετε η̄μετωμαψεειδωλον те, а в саид. вообще без артикля: εте па пе реψ̄ψ̄εειδωλον.

РАННЕХРИСТИАНСКИЕ СОЧИНЕНИЯ ПОД ИМЕНЕМ АПОСТОЛА ПЕТРА

В канон Нового Завета вошли лишь два небольших сочинения, а именно два «Послания», приписываемые апостолу Петру, но, очевидно, составленные значительно позднее времени его жизни: *1Петр* возникло, по всей вероятности, не ранее начала II в., хотя у Евсевия не было никаких сомнений в его подлинности (τὴν Πέτροῦ κυρωτέον ἐπιστολήν: *Н. Е.* III. 25. 2), а *2Петр*, которое, по словам Евсевия, в его время не входило еще в новозаветный канон (οὐκ ἐνδιάθηκον), «хотя многие и считали его полезным» (*ibid.* III. 3. 1), было написано ближе к середине II в.¹⁵⁵³

Сохранился большой отрывок греческого «Апокалипсиса Петра»¹⁵⁵⁴, который, однако, не имеет ничего общего с апокалипсисом собрания из Наг Хаммади. В пользу достаточно раннего происхождения сочинения (вероятно, первая половина II в., Египет) говорит тот факт, что Климент Александрийский несколько раз цитирует этот текст (при этом одна цитата совпадает с текстом из Ахмима), и его подлинность не вызывала у него сомнений (Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησί: *Eclog. proph.* 41. 2–3; 48. 1). Евсевий отказывает этому сочинению в подлинности (*Н. Е.* III. 3. 2), а в другом месте говорит о том, что Климент в своих (не дошедших до нас) «Очерках» дал среди прочего пересказ (διήγησις) и этого сочинения (*ibid.* VI. 14. 1). Наконец, не забудем и том, что в так называемом «Каноне Муратори» (датировка которого колеблется от II до IV в.; рукопись VIII в.) «Апокалипсис Петра» (если, конечно, речь шла об этом, а не одноименном сочинении), хотя и с оговорками, признается текстом, имеющим у христиан несомненный авторитет (*Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*)¹⁵⁵⁵.

В той же рукописи из Ахмима сохранился и значительный отрывок какого-то сочинения (без начала и конца), содержащий рассказ, известный нам из канонических евангелий (от умывания Пилатом рук (ср.: *Мф* 27. 24) до событий, связанных с воскресением Иисуса), но снабженный рядом новых деталей. На основании бесспорного родства с каноническими евангелиями как по стилю, так и по характеру изложения, а также заключительных слов отрывка: «Я же, Симон Петр...» текст единодушно был отождествлен с «Евангелием от Петра»,

¹⁵⁵³ Подробнее о проблемах датировки этих сочинений см., например: Kümmel, 1970, 292–299, 302–305.

¹⁵⁵⁴ Был обнаружен в конце XIX в. при раскопках в могиле египетского монаха (Ахмим) в составе пергаменной рукописи VIII/IX в., в которой сохранились и греческие фрагменты «Евангелия Петра» (см. ниже: примеч. 1558) и «Книги Еноха». Текст: Preuschen, 1901, 48–51; первое фундаментальное исследование этого сочинения см.: Hamack, 1893. Полный текст дошел только в эфиопском переводе; подробнее с литературой вопроса см.: Müller, 1989, 562 сл.

¹⁵⁵⁵ Текст «канона»: Klijn, 1980, 218–221; зд. 220 (9–12). — Различным аспектам *АпоклПетр* посвящен сборник статей: Bremmer, 2003; там же библиография изданий и исследований сочинения: 200–203; см. также Hamack, 1893 в пред. примеч.

которое несколько раз упоминают (но ни разу не цитируют) церковные авторы. Ориген относился с сомнением к авторству сочинения (τὸ ἐπιγεγραμμένον κατὰ Πέτρον εὐαγγέλιον: *Comm. Matth.* X. 17), Евсевий же вовсе не признает его подлинности (*H. E.* III. 3. 2) и приводит пространную цитату из послания антиохийского епископа Серапиона (190–209 гг.) своей пастве, в котором последний отвергает это евангелие на том основании, что в нем содержится докетическое учение (*ibid.* VI. 12. 2–6). Феодорит свидетельствует, что этим евангелием пользовались назореи, которые почитали Христа «как праведного человека» (ὡς ἄνθρωπον δίκαιον: *Haer. fab.* II. 2). Ничего нельзя сказать определенного о времени и месте возникновения этого сочинения кроме того, что на рубеже II и III вв. оно уже имело широкое хождение, о чем свидетельствует как послание Серапиона, так и папирусный фрагмент из Египта, датируемый тем же временем¹⁵⁵⁶. Фрагментарное состояние текста не позволяет установить и его принадлежность к тому или иному направлению внутри христианства (так, например, здесь нет выраженных следов *докетизма*, против которого выступал Серапион), но одно можно утверждать: никаких отчетливых следов гностических представлений здесь не засвидетельствовано¹⁵⁵⁷.

Еще одно сочинение, имевшее широкое хождение, но дошедшее лишь в цитатах у Климента Александрийского (хотя и упоминается другими авторами), — это «Проповедь Петра» (Κήρυγμα Πέτρον). Климент, как и Гераклеон (см. выше: примеч. 90), считал его подлинным (Πέτρος ἐν τῷ Κηρύγματι <...> φησίν...: *Strom.* VI. 128. 1; VI. 39. 1), Ориген был более критичен в отношении этого сочинения, предлагая сначала выяснить, является ли оно «подлинным, поддельным или сомнительным» (γνήσιον <...> ἢ νόθον¹⁵⁵⁸ ἢ μικτόν: *Comm. Joh.* XIII. 17 (104))¹⁵⁵⁹, а для Евсевия уже не было никакого сомнения в его подложности (*H. E.* III. 3. 2). Ничего определенного нельзя сказать ни о времени, ни о месте возникновения этого сочинения, и можно лишь предположить, что возникло оно в первой половине II в. в Египте. По вырванным из контекста цитатам¹⁵⁶⁰ не представляется возможным опре-

¹⁵⁵⁶ *POxy* 2949; отождествление фрагмента и издание см.: Lührmann, 1981. — Маловероятное предположение о том, что появление сочинения можно датировать временем ок. 90 г., см.: Gardner-Smith, 1924, 407; в пользу первой половины II в. см.: Brown, 1987.

¹⁵⁵⁷ Текст: Preuschen, 1901, 14–18; русский перевод и комментарий: Свенцицкая–Трофимова, 1989, 75–100, 157–159. Подробнее с литературой вопроса см.: Maurer–Schneemelcher, 1990, 180–185.

¹⁵⁵⁸ О понятии νόθος см. выше: примеч. 222.

¹⁵⁵⁹ В другом месте Ориген упоминает какое-то сочинение под названием Petri Doctrina, в котором Спаситель говорит ученикам: «Я не бестелесный демон» (non sum daemonium incorporeum) и о котором сам Ориген говорит как о не принадлежащем к «церковным книгам» (libros ecclesiasticos) и не принадлежащем перу Петра (neque Petri est ipsa scriptura: *De princ.* I. Praef. 8), но утверждать, что в латинском переводе Руфина речь идет о Πέτρον Κήρυγμα, нет весомых оснований из-за недостатка сравнительного материала (для doctrina следовало бы ожидать скорее διδασκαλία).

¹⁵⁶⁰ Причем границы такой цитаты иногда трудно установить: так, Климент, приведя одну цитату из «Проповеди Петра», которая гласит: «Почитайте Бога не как язычники (μὴ κατὰ τοὺς Ἑλληνας)...» (*Strom.* VI. 39. 4), поясняет это высказывание другой цитатой из того же сочинения: «Ведь они, видимые незнанием и не знающие Бога, [как (знаем его) мы согласно совершенному знанию]» (ὅτι ἀγνοῖα φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν [ὡς ἡμεῖς κατὰ τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν]), почитают бездушных идолов (*ibid.* VI. 40. 1)... — Взятые в этом пассаже в квадратные скобки одними исследователями рассматриваются как составляющая часть цитаты (Nautin, 1974a, 104), другими — как пояснение Климента (Schneemelcher, 1989, 39, примеч. 12).

делить, какому жанру и какому течению внутри христианства¹⁵⁶¹ оно принадлежало¹⁵⁶².

Рано получили хождение различные апокрифические «Деяния Петра» (Πράξεις Πέτρου τοῦ ἀποστόλου). Очевидно, именно из какой-то их разновидности Климент почерпнул сведения о том, что апостолы Петр и Филипп имели детей (*Strom.* III. 52. 4)¹⁵⁶³, и рассказ о Петре, ободряющем свою жену, которую вели на казнь (*ibid.* VII. 63. 3). По всей видимости, из этих же «Деяний» Ориген узнал о том, что Петр в Риме был распят вниз головой (ἀνεσκολπίσθη κατὰ κεφαλῆς; свидетельство: *Eus.*, *H. E.* III. 1. 2), поскольку в «Мученичестве Петра» находим тот же рассказ, в котором апостол сам просит распять его именно таким образом (οὕτως με σταυρώσατε, ἐπὶ τὴν κεφαλὴν καὶ μὴ ἄλλως; *Mart. Petr.* 8 (*Lipsius*, 92. 18–19)). От первоначального греческого корпуса «Деяний», которые завершались «Мученичеством» (сохранилось по-гречески), дошли лишь фрагменты; более или менее полный текст, стоящий, очевидно, ближе всего к утерянному оригиналу, сохранился в латинских «Acta Petri» (в единственной рукописи: так называемый Кодекс из Верчелли, VI–VII в.)¹⁵⁶⁴. Вопреки тому, что уже ранние авторы отказывались пользоваться «Деяниями» как подложными (*Eus.*, *H. E.* III. 3. 2), сохранилось множество их переводов на восточные языки (коптский, сирийский, армянский, арабский, эфиопский), каждый из которых перерабатывал и дополнял материал оригинала на свой вкус.

Еще три сочинения, о которых речь шла выше, а именно *ДеянПетр* (BG 4), *ДеянПетр* (ННС VI. 1) и *ПослПетр* (в двух версиях: ННС VIII. 2 и *CodTch* 1), прямо связаны с именем Петра, которому здесь отводится роль главного апостола¹⁵⁶⁵.

¹⁵⁶¹ В цитате из этого сочинения у Климента мы находим вложенный в уста Петра яркий образец апофатического богословия, который немногим отличается от богословских постулатов целого ряда гностических сочинений: «Знайτε (γινώσκετε), что один Бог, который создал начало всего и который имеет власть конца (всего). <...> Невидимый, он видит все; невместимый, он вмещает все; не нуждающийся (ни в чем), в котором нуждается все и через которого (все) существует; непостижимый, вечный, нетленный, несотворенный, который создал все Словом своей силы...» (ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὄρα, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπίδεῖς, οὗ τὰ πάντα ἐπίδεεται καὶ δι' ὃν ἔστιν, ἀκατάληπτος, ἀέναιος, ἄφθαρτος, ἀποίητος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ (ср.: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ в *Есп* 1. 3): *Strom.* VI. 39. 2–3).

¹⁵⁶² Подробнее с полным собранием цитат из этого сочинения и с литературой вопроса см: Schneemelcher, 1989.

¹⁵⁶³ О совместной деятельности Петра и Филиппа см. выше: примеч. 1088.

¹⁵⁶⁴ Издание текста: *Lipsius*, 1903. Из солидной по объему литературы назову лишь: Schneemelcher, 1989a, 243–288; см. также сборник статей: Bremmer, 1998 с подробной библиографией (P. J. Lalleman — J. N. Brenner, 200–202).

¹⁵⁶⁵ Об этих сочинениях см. выше: примеч. 1070, 1086, 1088, 1160.

СВЕДЕНИЯ О ДРЕВНИХ АВТОРАХ И ИХ СОЧИНЕНИЯХ, СЛУЖИВШИХ ИСТОЧНИКАМИ ДЛЯ ИССЛЕДОВАНИЯ¹⁵⁶⁶

Епифаний Кипрский (ок. 315–403)

В сочинении «Панарий» (Πανάριον = лат. Panarium; сокр.: Eriph., *Pan.*), написанном около 375 г., Епифаний, епископ Саламина на Кипре (с 376 г.), опровергает не только христианские ереси (*Pan.* 21–80), но и учения греческих философских школ (пифагорейцы, платоники и т. д.) и иудейских сект (фарисеи, саддукеи и т. д.: *Pan.* 1–20). Основным источником для разделов о христианских еретиках II в. ему служили Иринея и, возможно, «Синтагма» Ипполита (см. ниже: Ипполит), однако целый ряд свидетельств Епифаний черпал из не дошедших до нас (в том числе и устных) источников. По-прежнему ценным руководством в этом вопросе остается: Lipsius, 1865 (автор разбирает ереси 13–57); ср.: Vardenhewer, 1912, 298. — Издание: Holl, 1915, 1922, 1933.

Ипполит Римский († 235 г.)

Часть большого сочинения под названием «Обличение всех ересей» (Ὁ κατὰ πᾶσῶν αἱρέσεων ἔλεγχος = *Refutatio omnium haeresium*), в которой опровергаются многочисленные раннехристианские ереси (книги IV–X; сокр.: Hippol., *Ref.*), стала известна лишь в 1841 г. и дошла до нас в единственной рукописи XIV в., в которой имя автора не указано. Книга I того же сочинения (известная уже византийскому автору XII в.), дошедшая до нас в 5 рукописях XIV–XVI вв. и в одной из рукописей названная Τὰ φιλοσοφούμενα, посвящена обзору греческой философии, начиная с Фалеса; в нескольких рукописях автором назван Ориген, и под этим именем весь текст впервые был издан в 1851 г. (Miller, 1851). Позднее авторство Оригена было отвергнуто (ср. в старой научной литературе: Pseudo-Origenes), и теперь на основе солидных аргументов (например, сам автор говорит о себе, что он был римским епископом (*Ref.* I. Proem. 6; возможно, он сам провозгласил себя антипапой), который противостоял реформам папы Каллиста (217–222 гг.)), сочинение многими исследователями приписывается Ипполиту Римскому (ученику (?) Иринея; см.: Phot., *Bibl. cod.* 121: μαθητῆς Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος), а временем составления «Обличения» услов-

¹⁵⁶⁶ Ссылки на авторов и их сочинения можно найти в Index nominum и Index locorum, а также в Terminii technici; см. также в Главе 3 раздел «Гностические ереси и их предтечи...».

но считается 225 г. (подробно см.: Bergman, 1977, 74–75; Marcovich, 1986, 8–17). В работе для краткости я называю автора *Ипполитом*, помня, однако, о том, что это отождествление остается лишь гипотезой (ср., например, «Pseudo-Hippolytus»: Logan, 2006, 1, 6, примеч. 1). — Последнее издание: Marcovich, 1986, содержащее, правда, множество, на мой взгляд, не необходимых исправлений текста, поэтому в большинстве случаев я цитировал по старому, но надежному изданию: Wendland, 1915. — По свидетельству церковных авторов, до «Обличения» Ипполит написал другое сочинение под названием «Πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις» (Eus., *H. E.* VI. 22; ср.: «Adversus omnes haereses» у Иеронима (*De vir. ill.* 61)), которое Фотий называет Σύναγμα κατὰ αἱρέσεων λβ' (*Bibl. cod.* 121), т. е. «Сочинение против 32 ересей». Оригинальный текст не сохранился, но исследователи, начиная с: Lipsius, 1865, допускают (чисто умозрительно, за неимением другой подходящей кандидатуры), что значительная часть его содержания может быть восстановлена из сочинений Псевдо-Тертуллиана, Епифания и Филастрия, которые, наряду с обильным цитированием Ириней, черпали свои сведения также и из «Синтагмы» Ипполита.

Ириней Лионский (ок. 130 — ок. 200)

Написанный около 185 г. по-гречески полемический труд лионского епископа Ириней «Обличение и опровержение “лжеименного знания”» (*Ἐλεγχοῦ καὶ ἀνατροπῆ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*; сокр.: *Iren., Adv. haer.*) является самым ранним и одним из основных источников наших знаний о христианских ересях II в. Уже Липсиус (Lipsius, 1865) предположил, что одним из источников для самого Ириней (для глав I. 23–31. 2, в которых речь идет о предшественниках Валентина) могла быть «Синтаagma» Иустина (см. ниже: Иустин) или какой-то другой более поздний, почти современный Иринейю, «каталог ересей» с изложением (уже основательно вульгаризированных) учений этих еретиков. Сам Ириней говорит о том, что свой материал для опровержения ереси валентиниан он черпал из сочинений (ὀλομνῆματα) учеников Валентина и из устных бесед с ними (*Adv. haer.* I. Praef. 2). Подробнее о современном состоянии вопроса о возможных источниках сочинения см.: Wisse, 1971. — Оригинальный греческий текст сочинения дошел лишь в цитатах и пересказах последующих христианских авторов (Ипполит, Евсевий, Епифаний, Феодорит): они сохранили три четверти первой книги, которая содержит изложение различных ересей. Полный текст сочинения сохранился только в латинском переводе (*Libros quinque adversus haereses*; древнейшая рукопись датируется X/XI в.), время возникновения которого может быть установлено лишь приблизительно: не позднее 422 г., когда Августин цитировал его в своем трактате «Против Юлиана» (подробно о состоянии текста см.: Rousseau, 1965). В работе цитировался греческий текст, а в случае, если он не сохранился, — латинский. — Издание: Rousseau, 1965; Rousseau–Doutreleau, 1969, 1974, 1979, 1982.

Евсевий (*H. E.* V. 26) называет еще несколько работ Ириней: «Доказательство апостольской проповеди» (*Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*; текст дошел в армянском переводе в рукописи VI в., ставшей известной лишь в начале XX в.). Послание к некоему Флорину, которого Ириней знал еще в юности и который в конце концов попал под влияние «заблуждения Валентина»; в этом сочинении, пространную цитату из которого сохранил Евсевий (*ibid.*

V. 20. 4–8), Ириней, как явствует из заглавия послания (Πρὸς Φλωρίνον περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν: *ibid.* V. 20. 1; ср. выше в примеч. 595 название трактата Плотина «Против тех, кто утверждает, что творец мира плох и сам мир плох»), отстаивал, полемизируя с валентинианами единство и единственность Бога-Творца. К этому же Флорину было обращено и не дошедшее до нас сочинение «О восьмерице» (Περὶ ὀγδοάδος), также направленное против валентиниан. О жизни и трудах Ириней см.: Osborn, 2003, 1–7.

Иустин «философ и мученик» († ок. 165 г.)

Один из первых христианских богословов, прошедший до обращения в христианство через увлечение стоической, перипатетической, пифагорейской и, наконец, платоновской философией (Just., *Dial.* 2. 3 сл.), был автором по крайней мере восьми сочинений (перечень: Eus., *H. E.* IV. 18), из которых дошло лишь три: две «Апологии» (1-я ок. 155 г.; 2-я после 160 г.) и «Беседа с Трифоном Иудеем» (ок. 160 г.; сокр.: Just., *1–2 Apol., Dial.*); все они являются бесценным источником о положении и многообразии христианства в середине II в., о его взаимоотношениях с иудаизмом, и т. д. — Издание: Marcovich, 1995, *id.*, 1997. — Утерянный труд Иустина под названием Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων (*1Apol.* 26. 4), одно из самых ранних христианских полемических (антигностических) сочинений, мог быть одним из источников для «Обличения» Ириней (см. выше: Ириней; ср. ниже: Ориген «Против Цельса»); подробнее о «Синтагме» см.: Hilgenfeldt, 1884, 21–30. Не дошел и другой полемический трактат Иустина «Против Маркиона».

Климент Александрийский († до 215 г.)

Из сочинений Тита Флавия Климента, значительную часть жизни учившего в Александрии, до нас дошли «Протрептик» (или «Увещание к язычникам»: Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας), «Педагог» в трех книгах (Παιδαγωγός) и, вероятно, незаконченные «Строматы» (или «Пестрые ковры»: Στρωματεῖς) в восьми книгах — своего рода трилогия (сокр.: Clem., *Protr., Paed., Strom.*). Особенно последнее из них (ок. 200 г.) содержит огромное собрание свидетельств и цитат из не дошедших до нас сочинений античных и раннехристианских авторов, среди которых особую важность для нашего исследования представляют многочисленные выдержки из трудов Карпократа, Василида, Валентина и других гностиков. Еще одно произведение, а именно «Извлечения из сочинений Феодота и из учения так называемой восточной школы времен Валентина» (Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί; сокр.: *Exc. Theod.*), представляет собой бесценное собрание цитат из сочинений этого (из других источников не известного) последователя Валентина. Издание всех сочинений: Stählin, 1936, 1960, 1970. Пространственный труд, как и «Строматы», в восьми книгах под названием «Очерки» (Ἰσοτομώσεις), который читал еще Евсевий (*H. E.* VI. 13. 1; ср.: *ibid.* II. 1. 3–4), посвященный новозаветным сочинениям (в том числе и «спорным», но признаваемым Климентом), до нас не дошел (см. выше: примеч. 288); гипотезу о том, что *Exc. Theod.* первоначально были частью этих утерянных «Очерков», см.: Nautin, 1976. В изложении христианских ересей Климент остается одним

из самых достоверных источников; он настолько самостоятелен в своем толковании ересей, зная их по большей части из первых рук, что нет оснований делать его зависимым от предшествующей ересиологической традиции.

Ориген (ок. 185 — ок. 254)

В сочинении «Против Цельса» (Κατὰ Κέλσου; сокр.: Orig., *Cels.*), написанном ок. 248 г. (о времени написания см.: Eus., *H. E.* VI. 36. 2), великий александрийский богослов Ориген сохранил пространные выдержки из трактата языческого философа Цельса (см. ниже) под названием «Истинное учение» (Ἀληθὴς λόγος), который был направлен против учения христиан: полемизируя со своим оппонентом, Ориген цитирует его фразу за фразой, и поэтому значительная часть трактата Цельса, в котором, среди прочего, содержались ценные сведения о ранних гностиках, дошла до нас в подлинном виде. Издание: Koetschau, 1899. — В других сочинениях Оригена гностики разных толков упоминаются не раз, но особого внимания заслуживает его «Комментарий к Евангелию от Иоанна» (сокр.: *Comm. Joh.*), в котором Ориген полемизирует с одним из главных последователей школы Валентина, Гераклеоном, и приводит многочисленные цитаты из его толкования на это Евангелие.

Плотин (205–270)

В «Энеадах» (сокр.: Plot., *Enn.*), собрании разнородных трактатов, в которых Плотин подвел итог развитию к тому времени уже многовековой традиции платонизма и которые Порфирий через тридцать лет после смерти учителя систематизировал и опубликовал, предпослав изданию им написанную биографию Плотина под названием «О жизни Плотина и о порядке его книг» (περὶ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ; сокр.: Porph., *Vit. Plot.*) и разделив все собрание на шесть книг, в каждой поместив по 9 трактатов (отсюда и название Ἐννεάδες, т. е. «девятки»; издание: Henry–Schwyzer), есть и трактат под названием «Против гностиков» (Πρὸς τοὺς γνωστικούς (*Enn.* II. 9; см.: примеч. 566). В этом сочинении противник христианства Плотин с иной точки зрения, нежели церковные ересиологи, а именно с точки зрения классической греческой философии, полемизировал с теми христианами, которые, оказавшись слушателями в его философской школе в Риме, отказывали философии в праве постичь истину (см. выше: примеч. 557 сл., 595); споры о том, к какому направлению внутри гностицизма принадлежали эти гностики, валентиниане или сифиане, продолжаются до сих пор (см. выше: примеч. 599). О философских аспектах мысли Плотина см.: Armstrong, 1953; Rist, 1967; о его антигностической полемике: Alt, 1990.

Псевдо-Тертуллиан (ок. середины III в.)

Сочинение «Adversus omnes haereses», приписываемое рукописной традицией Тертуллиану (сокр.: Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.*), но являющееся латинским переводом утерянного греческого сочинения, содержит описание 32 ересей. Точка зрения старых исследователей, согласно которой греческим оригиналом была утерянная «Синтагма» Ипполита Римского (Lipsius, 1865; Hilgenfeld, 1884, 9–15; 58–63), была оспорена в пользу авторства папы Зефирина (198–217) или кого-то из его окружения; латинский же перевод был сделан, вероятно,

Викторином из Петавии († 304) (Altaner–Stuiber, 1980, 154, 182–183). Издание: Kroymann, 1906, 213–226.

Тертуллиан (ок. 160 — ок. 220)

Среди его (прекрасного знатока греческого, но писавшего по-латыни) многочисленных полемических сочинений, в которых рассеяна бесценная информация о различных еретиках, особый интерес для нас представляют следующие. «О прескрипции еретиков» («De praescriptione haereticorum»; ок. 200 г.; сокр.: *Praescr.*) — юридический термин римского права *praescriptio* (т. е. такой довод истца, после которого судья вправе прекратить дальнейшее судопроизводство) в его названии свидетельствует сам за себя: для Тертуллиана в его споре, прежде всего, с маркионитами и валентинианами таким неоспоримым доводом является убеждение в том, что истина принадлежит только Христу и установленной апостолами Церкви. — Трактат «Против валентиниан» («Adversus Valentinianos»; между 207 и 212 гг.; сокр.: *Adv. Val.*), хотя и обязан во многом сведениям, почерпнутым у Иринейя, содержит целый ряд свидетельств, не известных другим ересиологам. Издание: Fredouille, 1980, 1981. — Трактат «Против Маркиона» в пяти книгах («Adversus Marcionem»; сокр.: *Adv. Marc.*), самое пространное сочинение Тертуллиана, претерпел несколько редакций самого автора, из которых до нас дошла последняя (начата ок. 207 г.; Braun, 1990, 11–19); для своего опровержения Тертуллиан пользовался трудами самого Маркиона, из которых он называет Ἀντιθέσεως (см. выше: примеч. 815) и какое-то (не дошедшее) послание Маркиона (*epistula ipsius*: *Adv. Marc.* IV. 4. 3), в котором тот, очевидно, излагал основы своей веры. Издание: Kroymann, 1906, 290–650; Braun, 1990, 1991. Поскольку другие ересиологические труды против Маркиона не сохранились (см. выше: примеч. 805), трактат остается нашим главным источником в этом вопросе. — Другой трактат Тертуллиана «О плоти Христа» (ок. 200 г.; сокр.: *Carn. Christ.*), посвященный опровержению учений Валентина, Маркиона и Апеллеса, не признававших «воскресения плоти» и «телесной природы» Христа (см. выше: примеч. 104, 109), содержит ряд не известных из других источников свидетельств. Издание: Mahé, 1975.

Феодорит Кирский (ок. 393 — ок. 466)

В сочинении «Свод еретических басен» в пяти книгах (*Αἰρετικῆς κοκομυθίας ἐπιτομή*; сокр.: Theod., *Haer. fab.*), написанном ок. 453 г., первые четыре книги автор посвятил рассказу о различных ересьях (от Симона Мага до Нестория), а последнюю — систематическому изложению учения Церкви. Среди своих источников он называет Иустина, Иринейя, Климента Александрийского, Евсевия и других, ссылается на 10 книгу «Обличения» Ипполита, приписывая ее авторство Оригену (см. выше: Ипполит), но, странным образом, ни разу не ссылается на «Панарий» Епифания. О том, что одним из источников для этого труда послужил Псевдо-Тертуллиан, см.: Lipsius, 1865.

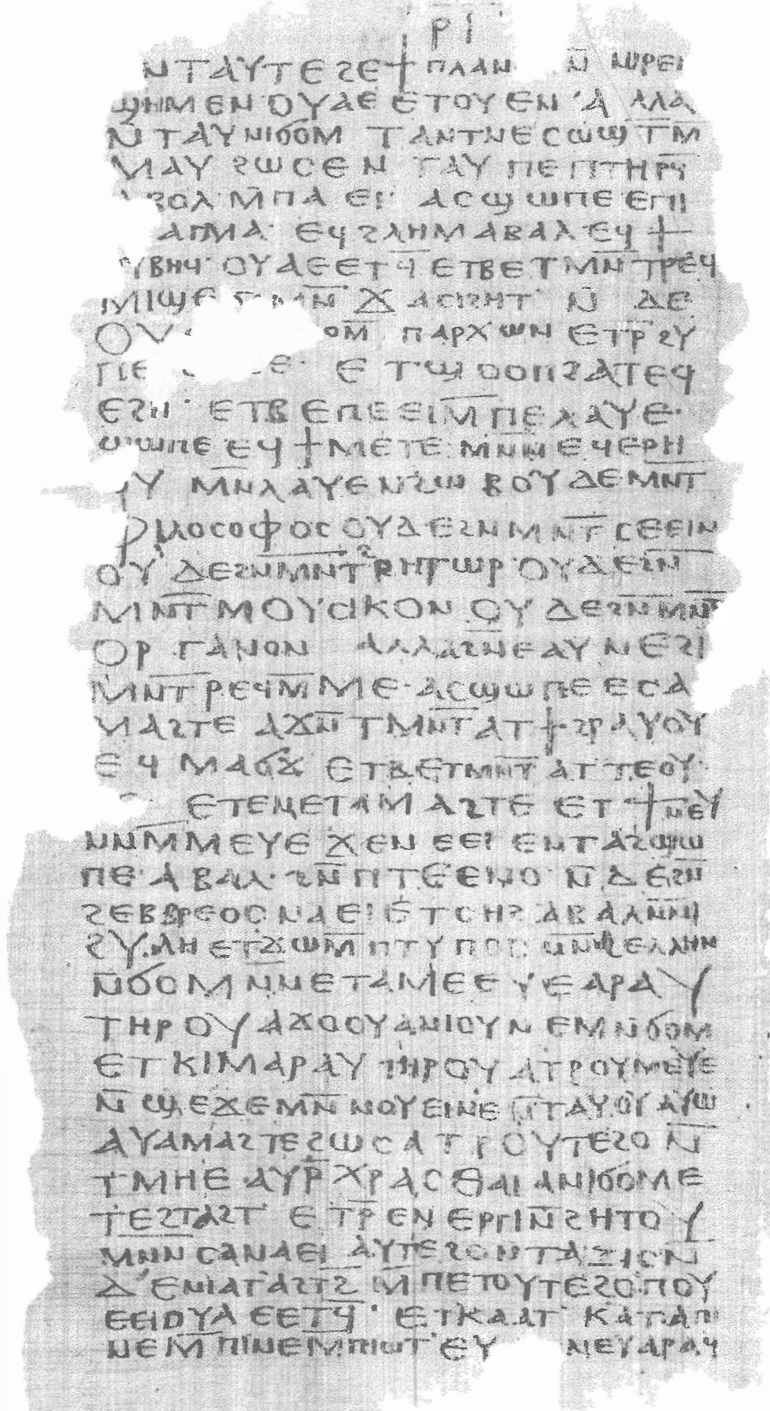
Филастрий из Брешии (2-я половина IV в.)

Составил между 385 и 391 гг. «Книгу о различных ересьях» («*Diversarum hereseon liber*»; сокр.: Filastr., *Haer.*), в которую включил описание 156 ересей.

О том, что основным источником для него была не «Синтагма» Ипполита (Lipsius, 1865), а Ириней и Епифаний, см.: Altaner–Stuiber, 1980, 369 со ссылками на литературу.

Цельс (последняя треть II в.)

О самом Цельсе, против сочинения которого под названием Ἰατρικὸς λόγος полемизировал Ориген, мы не располагаем никакими надежными сведениями, но последний, который сам имел весьма смутное представление о том, кем именно был его противник, допускает, что Цельс был последователем Эпикура и жил «во времена Адриана и позднее» (Ἐπικούρειος ὢν <...> κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω *Cels.* I. 8); возможно, именно этому Цельсу, который был еще и автором сочинения «Против магов» (Κατὰ μάγων: Luc., *Alex.* 21), посвятил один из своих памфлетов Лукиан (*Alex.* 1); о том, что Цельс написал также и κατὰ μαγείας βιβλία πλείονα, см.: *Cels.* I. 68; Гален, современник Лукиана, упоминает свое послание «К Цельсу эпикурейцу» (πρὸς Κέλσον Ἐπικούρειον: *Libr. propr.* XVI). — Тем не менее отчетливых следов эпикуреизма в уцелевших частях Ἰατρικὸς λόγος не видно: высказывания автора свидетельствуют скорее о его платонизме (ср. *Cels.* IV. 83: Κέλσος <...> ἐν πολλοῖς Πλατονίζειν θέλει), и это подтверждает, что отождествление с эпикурейцем Цельсом, учитывая вдобавок и широкую распространенность имени в то время, нельзя признать окончательным. Можно думать, что Цельс написал свой трактат между 177 и 180 гг. или в Александрии, или в Риме (подробно: Chadwick, 1980, XXII–XXIX). Не раз высказывалось предположение, что и Цельсу, и Иринею источником служила не дошедшая до нас Σύνταγμα Иустина (см. выше: Иустин): см.: Le Boulluc, 1985, 165, 454, примеч. 62; Layton, 1995, 339 («both using Justin Martyr's lost Syntagma?»); о том, что Цельс написал свое сочинение в Риме и не был знаком с «Синтагмой», см.: Logan, 2006, 36–39.



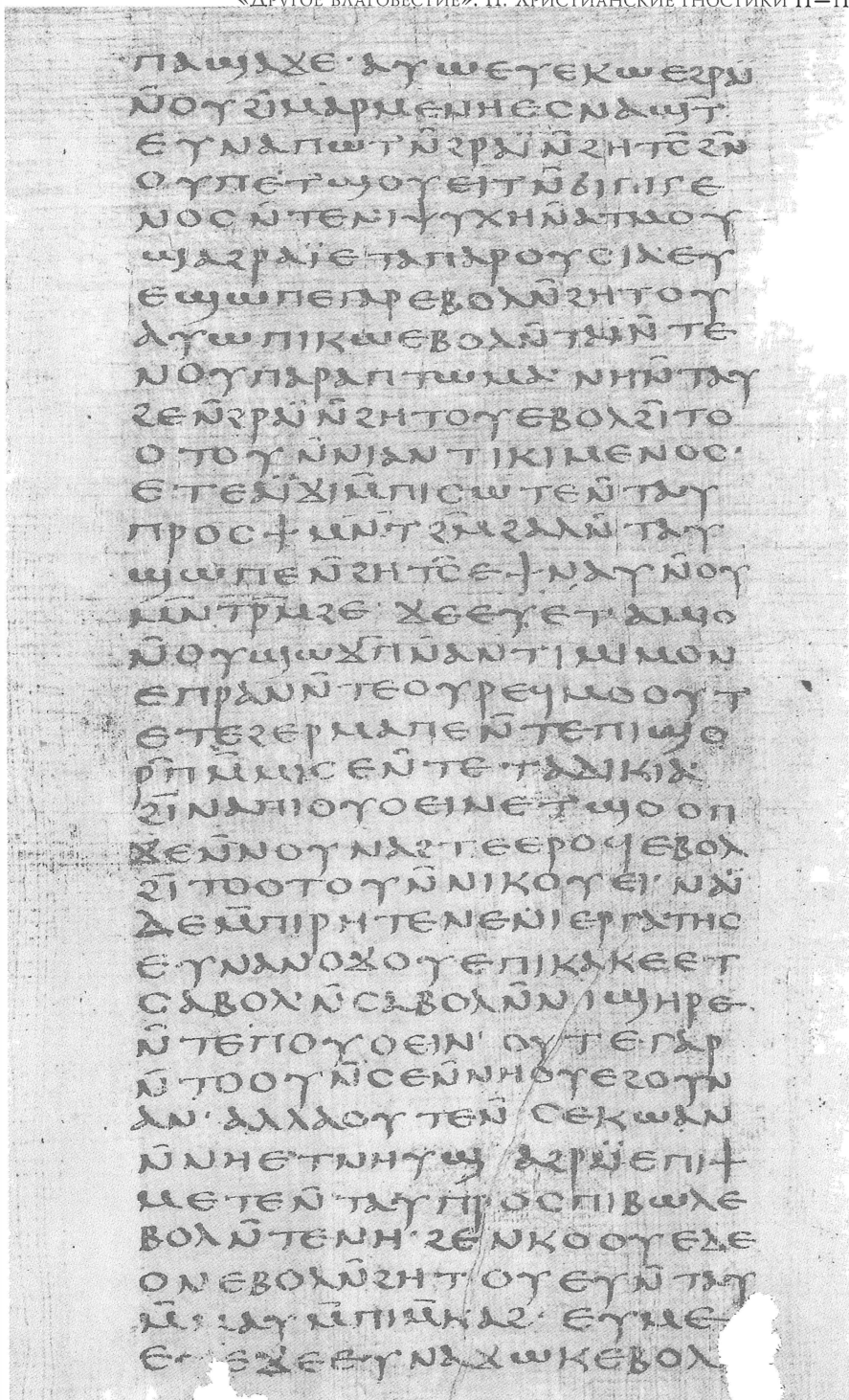
Ил. 1. Страница 110 кодекса I из Наг Хаммади
(из: Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex I. Leiden, Brill. 1977;
см. прил. 3 к гл. 1)

ΟΥΡΑΝΟΥ ΤῆΣ ΤΕΤΡΑΚΤΑΡΟΣ
 ΕΝΟΜΟΛΟΓΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΚΛΕΙΣΤΗΣ ΣΑΡ
 ΚΑΝΤΟΣ ΕΡΓΩΝ ΒΕΒΕΡΩΤΗ ΔΑΝΟΚ
 ΔΕΛΕΓΡΩΝ ΒΗΡΩΤΕ ΤΟΣΟΦΙΔΟΥ
 ΔΕΕΤ ΔΑΝΟΚ ΔΕΙΨΑ ΠΕΓΝΚΟΥ
 ΝΥΨΑΙ ΤΩΤ ΧΙΝ ΝΥΨΑΥ ΟΡΤΙ ΓΥΜΝΑ
 ΝΥΨΑΥ ΗΡΕΥ ΤΕ ΤΙΝ ΤΑ ΔΕ ΔΥΩ
 ΗΥ ΤΟΥ ΟΒ Α ΤΟ ΝΒΕ ΝΥΨΑΥ
 ΝΥΨΑΥ ΒΗΡΩ ΤΙΝ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΟΥ ΝΥΨΑΥ ΝΒΕ :

— ΔΕΥΤΕΡΟΒ ΛΟΓΟΣ —
 — ΤΟΥ ΜΕΤΑΛΟΥ ΣΗΜ —
 — ΛΟΚΑΛΟΥ ΤΗΣ ΠΕΤΡΟΥ —

ΕΥΕΛΕΩΘΕ ΝΑΙ ΠΕΝΤΑ ΓΡΑΨΙΝ
 ΠΡΟΣ ΕΥΕΛΕΩΘΕ ΚΑΙ ΤΕ
 ΠΙΣΙΝΕ ΕΑΝ ΠΙ ΠΙ ΤΕΝ
 ΤΕ ΠΙ ΜΑΓΩΤ ΤΟΥ ΣΤΥΛΟΣ ΔΥΩ
 ΒΥΜΟΤ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΝΥΨΑΥ ΤΕ ΤΙΝ ΤΟΥ ΟΒ ΤΟΝ Ε Ν
 ΔΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΤΡΕΣ ΕΣ ΜΑΡΑΧΑ ΤΟΥ ΝΥΨΑΥ
 ΑΥ Τ ΕΥΟΛ Τ ΠΕΝΝΙ ΠΗ ΤΕ
 ΠΗ ΤΕ ΤΟΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΝΥΨΑΥ ΤΕ ΔΕΙ Τ ΜΕ ΒΕ ΤΕ Ε
 ΤΕ Ν ΤΟΥ ΟΥ ΤΕ ΤΟΥ ΚΩ ΤΟΥ
 ΜΟΟΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΧΕ ΕΥΕΣ ΑΥ ΤΕ ΠΑΥ ΔΧΕ
 ΔΥΨΑΥ ΕΥΕΣ ΑΥ ΤΕ ΝΥΨΑΥ
 ΧΕ ΝΥΨΑΥ ΤΕ ΔΥΨΑΥ ΝΥΨΑΥ
 ΠΑΡΑ ΝΟ ΜΩ Ο Ν ΤΟΥ ΟΥ ΝΕ
 ΔΥΨΑΥ ΟΥ ΔΥΨΑΥ ΟΥ ΝΕ

Ил. 2. Страница 70 кодекса VII из Наг Хаммади, на которой заканчивается 2СлСиф и начинается *АпокПетр* (из: Facsimile VII; см. библиографию)



Ил. 3. Страница 78 кодекса VII из Наг Хаммади
(из: Facsimile VII; см. прил. 5 к гл. 4)

SIGLA

- {абв} — слова, удаленные из текста переводчиком как ошибочные
(абв) — слова-пояснения, вставленные в перевод
[...] — незаполненные лакуны
[абв] — заполненные лакуны
<абв> — слова или буквы, добавленные в текст для устранения неисправности
<...> — кусок текста, опущенный в цитате
⤵ — точка под буквой означает, что читается лишь остаток этой буквы

Сокращения названий библейских текстов можно найти в любом издании Библии; сокращения для сочинений и изданий античных авторов см. в словаре: *A Greek-English Lexicon / Comp. by H. G. Liddell and R. Scott. A New Edition Rev. and Augm. by H. S. Jones. Oxford, 1966 (LSJ).*

СОКРАЩЕНИЯ

Периодические издания и справочники

- ВДИ* — Вестник древней истории
ППВ — Письменные памятники Востока
ANRW — *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*
BCNH — *Bibliothèque copte de Nag Hammadi*
BHT — *Beiträge zur historischen Theologie*
CE — *The Coptic Encyclopedia, vol. 1–8*
CIL — *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CQ — *Classical Quarterly*
CSCO — *Corpus scriptorum christianorum orientalium*
CSEL — *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*
DCB — *Dictionary of Christian Biography. I / Ed. W. Smith and H. Wace. London, 1877*
DGWE — *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. W. J. Hanegraaf. Leiden, 2006*
EAC — *Entretiens sur l'antiquité classique*
EPRO — *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*
ERE — *Encyclopedia of Religion and Ethics*
FRLANT — *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*
GCS — *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*
GGA — *Göttingische gelehrte Anzeigen*
GM — *Göttinger Miszellen*
GOr — *Göttinger Orientforschungen*
GTA — *Göttinger theologische Arbeiten*
HR — *History of Religions*
HTR — *Harvard Theological Review*
JbAC — *Jahrbuch für Antike und Christentum*

- JCS* — Journal of Coptic Studies
JHS — Journal of Hellenic Studies
JJP — The Journal of Juristic Papyrology
JRS — Journal of Roman Studies
JTS — Journal of Theological Studies
KuD — Kerygma und Dogma
LTP — Laval théologique et philosophique
NHC — Nag Hammadi Codices
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies
NT — Novum Testamentum
NTS — New Testament Studies
OCA — Orientalia Christiana Analecta
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung
PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca
PL — Patrologiae cursus completus. Series Latina
PTS — Patristische Texte und Studien
RAC — Reallexicon für Antike und Christentum
RÉA — Revue des études augustiniennes
SBL — Society of Biblical Literature
SC — Sources chrétiennes
SecCent — Second Century
ST — Studia Theologica
StUNT — Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TDNT — Theological Dictionary of the New Testament
ThR — Theologische Rundschau
TLZ — Theologische Literaturzeitung
TRE — Theologische Realencyclopädie
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC — Vigiliae christianae
WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAC — Zeitschrift für Antikes Christentum
ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Сборники

- Apokryphen* — Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd., 1–2 Teilbd.: Evangelien u. Verwandtes / Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Classification* — Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993 / Éd. par L. Painchaud et A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3).
- Colloque* — Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978) / Éd. par B. Barc. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1981 (BCNH. Section «Études», 1).
- Colloque 2* — Colloque international «L'Évangile selon Thomas et les textes de Nag Hammadi» (Québec, 29–31 mai 2003) / Éd. par L. Painchaud et P.-H. Poirier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2007 (BCNH. Section «Études», 8).
- Companion* — A Companion to Second-Century Christian “Heretics” / Ed. by A. Marjanen & P. Luomanen. Leiden; Boston: Brill, 2005 (Supplements to Vigiliae Christianae, 76).
- Congress I* — Nag Hammadi and Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976) / Ed. by R. McL. Wilson. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 14).

- Congress VI* — Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses Münster, 20–26. Juli 1996. Bd. 1–2 / Hrsg. von S. Emmel et al. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999.
- Congress VIII* — Actes du huitième congrès international d'études coptes. Paris, 28 juin — 3 juillet 2004. Vol. 1–2 / Éd. par N. Bosson et A. Boud'hors. Leuven et al.: Peeters, 2007 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 163. 1–2).
- Festschrift Böhlig* — Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 3).
- Festschrift Jonas* — Gnosis. Festschrift für Hans Jonas / Hrsg. von B. Aland et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- Festschrift Labib* — Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6).
- Festschrift Puech* — Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech. Paris: Presses univ. de France, 1974.
- Festschrift Turner* — Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner / Ed. by K. Corrigan and T. Rasimus. Leiden; Boston: Brill, 2013 (NHMS, 82).
- Festschrift Wilson* — New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson / Ed. by H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983.
- Gnosis* — Gnosis and Gnosticism / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1977 (NHS, 8).
- Gnosis2* — Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 8th Intern. Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 3rd–8th 1979) / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 17).
- Gnostic Religion* — Was There a Gnostic Religion? / Ed. by A. Marjanen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Gnosticism & Later Platonism* — Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts / Eds J. D. Turner & R. Majerick. Atlanta: Soc. of Biblical Literature, 2000.
- Images* — Images of the Feminine in Gnosticism / Ed. K. L. King. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Jesus* — Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen / Hrsg. von J. Frey u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010 (WUNT, 254).
- Les Textes* — Les Textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque intern. réuni les 11 et 12 déc. 2008 à la fondation S. et C. del Duca et à l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres / Éd. J.-P. Mahé et al. Paris: AIBL, 2010.
- Marcion* — Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Intern. Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15. — 18. August 2001 in Mainz / Hrsg. v. G. May u. K. Greschat. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 2002 (TU, 150). — ⁸³¹
- Menschenbild* — Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus / Hrsg. von P. Nagel. Halle (Saale), Martin-Luther-Uni. Halle; Wittenberg, 1979.
- Nag Hammadi* — Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity / Ed. by Ch. W. Hedrick and R. Hodgson, Jr. Peabody, Hendrickson Publishers, 1986.
- Nag Hammadi Library* — The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration / Ed. by J. D. Turner and A. McGuire. Leiden et al.: Brill, 1997 (NHMS, 44).
- Neoplatonism & Gnosticism* — Neoplatonism and Gnosticism / Ed. by R. T. Wallis and J. Bregman. Albany: State Univ. of N.Y. Press, 1992 (Studies in Neoplatonism, 6).
- NHD* — Nag Hammadi Deutsch. 1. Bd.: NHC I, 1 — V, 1; 2. Bd.: NHC V, 2 — XIII, 1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften / Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 2001, 2003.
- NHLE* — The Nag Hammadi Library in English / J. M. Robinson, Dir. Leiden: Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an afterword by R. Smith. Leiden et al.: Brill, 1988.

- NTA 1–2* — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990; Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Origini* — Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi. Leiden: Brill, 1967, 496–507 (Suppl. to Numen, 12).
- Orthodoxie* — Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles. Genève..., 1993 (Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 17).
- Proceedings* — Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20–25 1973 / Ed. by G. Widengren. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1977.
- Rediscovery I–II* — Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus; Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980–1981.
- Roots* — The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B. A. Pearson & J. E. Goehring. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Self-Definition* — Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 1. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries / Ed. by E. P. Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Vie de Plotin* — Porphyre. La Vie de Plotin. II / Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson [et al.]. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992.

Словари и грамматики

- Еланская* — *Еланская А. И.* Грамматика коптского языка. Саидский диалект / Под ред. А. Л. Хосроева. СПб.: Нестор-История, 2010.
- Ast, 1908* — Lexicon platiconicum sive vocum platicarum index. Cond. Fr. Astius. Vol. 1–3. 2. Aufl. Berlin: Hermann Barsdorf Verl., 1908.
- Bauer* — Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer. 6., völlig neu bearb. Auflage / Hrsg. von K. Aland und B. Aland. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1988. — ³³⁷
- Blass–Debrunner* — *Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Crum* — *Crum W. E.* A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Černý* — Coptic Etymological Dictionary / Compiled by J. Černý. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976.
- Förster* — Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten / Hrsg. von H. Förster. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2002 (TU, 148).
- Gesenius* — *Gesenius W.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Begonnen von D. R. Meyer, bearb. u. hrsg. von H. Donner. 18. Aufl. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag, 2009.
- Gignac* — *Gignac F. Th.* A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. 1. Phonology. Milano: La Golliardica, 1976. — ¹⁷⁰
- Lampe* — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LSJ* — A Greek-English Lexicon / Comp. by H. G. Liddell & R. Scott. Revised and augmented by H. S. Jones <...>. With a revised supplement 1996. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mallon* — *Mallon A.* Grammaire copte avec bibliographie, chrestomatie et vocabulaire. 3 édition. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1926.
- Mayser, 1970* — *Mayser E.* Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Bd. 1. III. Teil: Stammbildung. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1970. — ⁵⁵¹
- OLD* — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PGL* — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Stern* — *Stern L.* Koptische Grammatik. Leipzig: T. O. Weigel, 1880.

Till — *Till W. C.* Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt). Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.

Westendorf — Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1965.

Исследования и издания текстов

- Адо, 2002* — *Адо И.* Свободные искусства и философия в античной мысли. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2002. — ⁵⁰⁴
- Ауни, 2000* — *Ауни Д.* Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000 (англ. оригинал 1987). — ^{279, 1077}
- Бикерман, 1975* — *Бикерман Э.* Хронология Древнего мира. М.: Наука, ГРВЛ, 1975. — ¹⁰¹³
- Гаспаров, 1979* — Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979 (Приложение: Порфирий. «Жизнь Плотина»: с. 462–476). — ⁵⁵⁹
- Гатри, 1996* — *Гатри Д.* Введение в Новый Завет / Пер. с англ. Одесса: Богомыслие, 1996. — ²¹²
- Егоренков, 2005* — *Егоренков И. С.* Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII. 1). Введение, перевод с коптского и комментарии // ППВ 2 (3). 2005. С. 84–112. — ¹¹¹⁴
- Еланская* — «Трехчастный трактат» (*NHC I. 5*) / Пер. и коммент. А. И. Еланской (рукопись). — ^{386, 399, 401, 452, 488, 522}
- Еланская, 2001* — Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введение, пер. с коптского и коммент. А. И. Еланской. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Алетейя, 2001. — ¹¹⁰⁴
- Еланская, 2004* — «Премудрость Иисуса Христа». Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер., вступ. статья и коммент. А. И. Еланской. СПб.: Алетейя, 2004. — ^{1057, 1068, 1069, 1125}
- Зайцев, 2001* — *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции. 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. — ^{24, 865}
- Карсавин, 1994* — *Карсавин Л. П.* Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). М.: Изд. Моск. ун-та, 1994 (первое издание: Париж, 1926). — ^{953, 958}
- Кривошеин, 2011* — *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Кафоличность и структуры Церкви. — *id.* Богословские труды / Сост. и автор биографических вступлений диакон А. Мусин. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2011. С. 587–599 (впервые: 1972). — ²⁹⁴
- Лосский, 1972* — *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М.: Издание Московской патриархии, 1972. С. 129–183. — ³¹³
- Миллер, 2001* — *Миллер Т.* Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород: Изд-во братства <...> Александра Невского, 2001. С. 204–253. — ⁶⁶⁵
- Нок, 2011* — *Нок А. Д.* Обращение / Пер. с англ. под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия, 2011. — ⁸
- Пономарев, 2006* — *Пономарев А. В.* Гностицизм // Православная энциклопедия. Т. XI. 2006. С. 628–637. — ⁶⁶⁵
- Свенцицкая–Трофимова, 1989* — Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии [И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой]. М.: Мысль, 1989. — ¹⁵⁵⁷
- Смагина, 1995* — *Смагина Е. Б.* «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // ВДИ. 1995. № 2. С. 230–251. — ¹⁰⁸¹
- Смирнов, 1901* — *Смирнов Я. И.* ΑΓΙΟΝ ΟΝΟΜΑ ΑΒΡΑΣΑΕ ΤΕΕ // Commentationes Nikipianae: Сб. статей по классической филологии в честь П. В. Никитина. СПб., 1901. С. 350–353. — ⁹³³
- Трофимова, 1979* — *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М.: Наука, ГРВЛ, 1979. — ^{1078, 1080, 1144, 1145}

- Трофимова, 1989* — Гностические апокрифы из Наг Хаммади / Вступ. статья, коммент., пер. текстов и примеч. М. К. Трофимовой // Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. М.: Мысль, 1989. С. 161–334. — ¹⁰⁶⁸
- Унт, 1985* — Марк Аврелий Антонин, Размышления / Изд. подгот. А. И. Доватур, А. К. Гаврилов, Ян Унт. Л.: Наука, 1985. — ^{72, 177}
- Хосроев, 1991* — *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: Наука, ГРВЛ, 1991. — ^{25, 27, 74, 93, 137, 152, 154, 279, 294, 304, 673, 714, 1142–1144, 1152, 1157, 1198, 1269, 1270, 1416}
- Хосроев, 1991a* — *Хосроев А. Л.* «Апокалипсис Павла» (Наг Хаммади V. 2). Введение, перевод, примечания // Восток. № 6. 1991. С. 96–101. — ¹⁰⁹⁷
- Хосроев, 1997* — *Хосроев А. Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Присцельс, 1997. — ^{7, 294, 1041, 1055, 1072, 1285, 1311, 1380, 1413, 1466, 1467, 1535, 1542}
- Хосроев, 1998* — *Хосроев А. Л.* Из раннехристианской литературы: «Деяния Петра и двенадцати апостолов» (Наг Хаммади VI. 1) и «Деяния Петра» (BG 4) // Мир Востока. Вып. 1. 1998. С. 5–16. — ^{1070, 1086}
- Хосроев, 2007* — *Хосроев А. Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2007. — ^{9, 12, 228, 294, 661, 673, 794, 824, 916, 971, 1046, 1104, 1149}
- Хосроев, 2008* — *Хосроев А. Л.* [Рец.:] Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства // *Hypoboreus*. Vol. 14. 2008. Fasc. 1. P. 143–152. — ⁶⁶⁵
- Хосроев, 2008/2009* — *Хосроев А. Л.* Еще раз о термине *гностик* // *Hypoboreus* 14. 2008. Fasc. 1. P. 91–117; 15. 2009. Fasc. 1. P. 101–109. — ^{531, 665}
- Хосроев, 2013* — *Хосроев А. Л.* Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (Nag Hammadi Codex VII. 3) // ППВ 1 (18). 2013. С. 79–83. — ¹⁵⁴⁸
- Хосроев, 2014* — *Хосроев А. Л.* «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014. — ^{121, 130, 152, 225, 328, 757, 816, 931, 938, 940, 1053, 1181, 1229, 1234, 1297}
- Хосроев, 2014a* — *Хосроев А. Л.* «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII. 2. 132. 10–140. 27; *CodTch* 1. 1–9. 17). Введение, перевод, комментарий // ППВ 1 (20). 2014. С. 5–30. — ^{29, 121, 1088, 1251}
- Четверухин, 2004* — Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и копт., доп. примеч. и главы А. С. Четверухина. СПб.: Алетейя, 2004 (см.: *Till-Schenke, 1972*). — ^{1067, 1068–1070}
- Шодем, 1984* — *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. I. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1984. — ⁵⁹
- Abramowski, 1983* — *Abramowski L.* Nag Hammadi 8, 1 «Zostrianus», das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2. 9 (33) // *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* / Hrsg. v. H.-D. Blume u. Fr. Mann. Münster: Aschendorf Verlag, 1983. S. 1–10 (JbAC, Ergänzungsband 10). — ¹¹⁹⁸
- Aland, 1973* — *Aland B.* Marcion. Versuch einer neuen Interpretation // *ZThG*. 70. 1973. S. 420–447. — ^{813, 814, 831, 832}
- Aland, 1975* — *Aland B.* Mani und Bardesanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems // *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet* / Hrsg. von A. Dietrich. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. S. 123–143. — ¹⁰⁴⁶
- Aland, 1977* — *Aland B.* Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis? // *Gnosis*. 1977. S. 148–181. — ¹⁸⁰
- Aland, 1977a* — *Aland B.* Gnosis und Philosophie // *Proceedings*. 1977a. S. 34–73. — ⁷³⁰
- Aland, 1978* — *Aland B.* Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums // *Festschrift Jonas*. 1978. S. 158–215. — ^{169, 171, 180, 1028}
- Aland, 1978a* — *Aland B.* Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung // *Congress I*. 1978a. S. 75–90. — ^{687, 1114}
- Aland, 1992* — *Aland B.* Marcion (ca. 85–160) / Marcioniten // *TRE*. 22. 1992. S. 89–101. —

- Aland, 2009* — *Aland B.* Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? // id. Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Markion und zur kaiserzeitlichen Philosophie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. S. 241–255 (WUNT, 239). — ^{654, 670}
- Alt, 1990* — *Alt K.* Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II. 9. Stuttgart: Steiner, 1990 (Akad. der Wiss. u. d. Literatur. Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Kl. Jhr. 1990. № 7). — ^{599, 345}
- Altaner-Stuiber, 1980* — *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg im Breisgau et al.: Herder, 1980. — ^{1087, 346, 347}
- Ammann, 1953* — *Ammann A.* ΙΚΟΣ bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung. Freiburg: Paulusdruckerei, 1953. — ⁵⁵¹
- Andresen, 1952* — *Andresen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNW. 44. 1952/1953. S. 157–195. — ³¹⁷
- Arai, 1977* — *Arai S.* Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele* // Gnosis. 1977. S. 185–203. — ^{714, 716}
- Armstrong, 1953* — *Armstrong A. H.* Plotinus. N.-Y.: Collier Books, 1953. — 345
- Armstrong, 1978* — *Armstrong A. H.* Gnosis and Greek Philosophy // Festschrift Jonas. 1978. P. 87–124. — ²⁵
- Armstrong, 1992* — *Armstrong A. H.* Dualism: Platonic, Gnostic and Christian // Neoplatonism & Gnosticism. 1992. P. 33–54. — ²⁵
- Attridge, 1985* — Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices; Vol. 2: Notes. Contributors: H. W. Attridge, E. H. Pagels [et al.] / Vol. Editor H. W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 22, 23). — ^{49, 51, 86, 380, 386, 399, 400, 409, 410, 417, 452, 463, 474, 475, 477, 479, 480, 518, 522, 1083, 1091, 1093, 1094, 1131, 1135, 1165}
- Attridge, 1989* — *Attridge H. W.* The Greek Fragments [of the Gospel according Thomas] // Layton, 1989. 1. P. 96–128. — ¹⁰⁷³
- Barc, 1981* — *Barc B.* Samaël — Saklas — Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique // Colloque. 1981. P. 123–150. — ²²⁵
- Barc-Roberge, 1980* — L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4) par B. Barc; suivi de Noréa (NH IX, 2) par M. Roberge. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1980 (BCNH. Section «Textes», 5). — ^{1129, 1130, 1139}
- Barc-Funk, 2012* — Le livre des secrets de Jean. Recension brève (NH III, 1 et BG, 2) par B. Barc et W.-P. Funk. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 2012 (BCNH. Section «Textes», 35). — ¹¹³³
- Bardenhewer, 1913* — *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 1. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 1913. — ⁶⁷⁵
- Bardenhewer, 1912* — *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 3. Freiburg im Breisgau: Herder, 1912. — 342
- Barnes, 1973* — *Barnes T. D.* Porphyry *Against the Christians*: Date and the Attribution of Fragments // JTS. 24. 1973. P. 424–442. — ⁵⁶⁶
- Barry, 1993* — La Sagesse de Jésus-Christ (NH III, 4; BG 3) par C. Barry. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 20). — ¹¹⁴⁸
- Barry et al., 2000* — Zostrien (NH VIII, 1) par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 24). — ^{599, 1180, 1181}
- Bauckham, 1985* — *Bauckham R.* The Fall of Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria // VC. 39. 1985. P. 313–330. — ⁴⁷⁹
- Bauer, 1964* — *Bauer W.* Rechgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. durchgesehene Aufl. mit einem Nachtrag / Hrsg. von G. Strecker. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964 (BHT, 10). — ^{212, 263}
- Baumeister, 1985* — *Baumeister Th.* Die Rolle des Petrus in gnostischen Texten // Acts of the Second Intern. Congress of Coptic Studies (Roma, 22–26 September 1980) / Ed. by T. Orlandi and Fr. Wisse. Roma: C.I.M., 1985. S. 3–12. — ¹²⁷⁶
- Baynes, 1933* — *Baynes Ch. A.* A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]. A Translation from the Coptic: Transcript and Commentary. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1933. — ¹⁰⁶⁵

- Bazán, 1992* — *Bazán F. G.* The “Second God” in Gnosticism and Plotinus’s Anti-Gnostic Polemic // *Neoplatonism & Gnosticism*. 1992. P. 55–83. — ⁵⁹⁹
- Benko, 1967* — *Benko S.* The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius // *VC*. 21. 1967. P. 103–119. — ¹³⁶
- Berger, 1984* — *Berger K.* Hellenistische Gattungen im Neuen Testament // *ANRW*. II. 25, 2, 1034–1432; 1831–1885. — ²⁷⁹
- Bergman, 1977* — *Bergman J.* Kleine Beiträge zum Naassenertraktat // *Proceedings*. 1977. S. 74–100. — 343
- Bergmeier, 1982* — *Bergmeier R.* “Königlosigkeit” als nachvalentinianisches Heilsprädikat // *NT*. 24. 1982. S. 316–339. — ⁵⁹²
- Bermejo Rubio, 2009* — *Bermejo Rubio F.* Laughing at Judas. Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel // *The Codex Judas Papers* / Ed. by A. D. DeConick. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 153–180 (NHMS, 71). — ¹¹³
- Besnier, 1902* — *Besnier M.* L’île Tibérine dans l’antiquité. Paris: Albert Fontemoing, 1902. — ^{705, 712}
- Bethge, 1975* — «Zweiter Logos des großen Seth». Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII. Eingeleitet und übersetzt von H.-G. Bethge // *TLZ*. 100. 1975. S. 97–110. — ^{1505, 1506, 1511–1513, 1516, 1517}
- Bethge, 1997* — Der Brief des Petrus an Philippus. Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII, 2) / Hrsg., übers. u. komm. von H.-G. Bethge. Berlin: Akademie-Verl., 1997 (TU, 141). — ¹⁰⁸⁸
- Bettiolo et al., 1995* — Ascensio Isaiae. Textus / Cura P. Bettiolo, A. D. Kossova, C. Leonardi, E. Norelli, L. Perrone. Turnhout: Brepols, 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum). — ⁹⁴⁶
- Betz, 1970* — *Betz H. D.* The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation // *HTR*. 63. 1970. P. 465–484. — ⁷⁴
- Beyschlag, 1972* — *Beyschlag K.* Christentum und Veränderung in der Alten Kirche // *KuD*. 18. 1972. S. 26–55. — ⁸⁷⁴
- Beyschlag, 1974* — *Beyschlag K.* Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1974 (WUNT, 16). — ^{701, 704, 707, 709, 711, 715, 718, 724, 726, 732, 734, 874, 906}
- Bianchi, 1965* — *Bianchi U.* Le problème des origines du gnosticisme et l’histoire des religions // *Numen*. 12. 1965. P. 161–178. — ²⁴⁶
- Bianchi, 1967* — *Bianchi U.* Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme // *Origeni*. 1967. P. 716–746. — ¹¹⁹⁶
- Bianchi, 1967a* — *Bianchi U.* Marcion: théologien biblique ou docteur gnostique // *VC*. 21. 1967. P. 141–149. — ⁸²⁶
- Bieler, 1935* — ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des ‘göttlichen Menschen’ in Spätantike und Frühchristentum. Bd. 1. Wien: Buchhandlung Oskar Höfels, 1935. — ⁷⁰¹
- Black, 1983* — An Aramaic Etymology for Jaldabaoth? // *Festschrift Wilson*. 1983. P. 69–72. — ²²⁵
- Böhlig, 1953* — *Böhlig A.* Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. München: Verl. Robert Lerche, 1953. — ^{468, 543}
- Böhlig, 1962* — Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. Berlin: Akademie-Verl., 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientforschung, 58). — ^{1138, 1248}
- Böhlig, 1963* — Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V im Koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg., übers. u. Bearb. von A. Böhlig u. P. Labib. Halle; Wittenberg: Martin-Luther-Univ., 1963. — ^{1097, 1099, 1103, 1104}
- Böhlig, 1967* — *Böhlig A.* Addenda et postscripta II // *Origeni*. 1967. P. 702–710. — ⁶⁷³
- Böhlig, 1968* — *Böhlig A.* Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten // *id.* *Mysterion und Wahrheit*. Leiden: Brill, 1968. S. 162–174. — ²⁶⁹
- Böhlig, 1973* — *Böhlig A.* Zur Apokalypse des Petrus // *GM*. 8. 1973. S. 11–13. — ¹⁴⁶⁰
- Böhlig-Wisse, 1975* — Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) / Ed. with Translation and Comment. by A. Böhlig and Fr. Wisse in Coop. with P. Labib. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 4). — ¹⁰⁸¹

- Böhlig-Wisse, 1975a* — *Böhlig A., Wisse Fr.* Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi: A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, 9–53; Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, 55–86. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975 (GOR. VI. Reihe: Hellenistica, 2). — ²⁵
- Bonner, 1950* — *Bonner C.* Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1950. — ⁹³³
- Bonnet* — Acta apostolorum apocrypha. Acta Philippi et Acta Thomae... Vol. 2. Pt. 2 / Ed. M. Bonnet. Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1903. — См.: Index locorum.
- Booth, 1976* — *Booth K. N.* 'Deficiency': a Gnostic Technical Term // Studia Patristica. Vol. XIV. Pt. 3 / Ed. E. Livingstone. Berlin: Akademie-Verl., 1976 (TU, 117). P. 191–202. — ¹²⁵¹
- Bos, 2000* — *Bos A. P.* Basilides as an Aristotelianizing Gnostic // VC. 54. 2000. P. 44–60. — ⁹⁵⁴
- Bos, 2005* — *Bos A. P.* Basilides of Alexandria: Matthias (Matthew) and Aristotle as the Sources of Inspiration for the Gnostic Theology in Hippolytus' *Refutatio* // The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of G. P. Luttikhuisen / Ed. by A. Hilhorst and G. H. van Kooten. Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 397–418. — ⁹⁵⁴
- Bousset, 1907* — *Bousset W.* Hauptproblem der Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907 (FRLANT, 10). — ^{916, 946}
- Bousset, 1914* — *Bousset W.* [Rez.:] Kroll J. Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, 1914 // GGA. 176. 1914. S. 697–755. — ²⁴⁵
- Bousset, 1970* — *Bousset W.* Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus / Transl. by J. E. Steely. Nashville; New York: Abingdon Press, 1970 (оригинал по-немецки в 1913 г.). — ⁶⁶⁹
- Bovon, 2001* — *Bovon F.* Names and Numbers in Early Christianity // NTS. 47. P. 267–288. — ⁹³³
- Bowersock, 1969* — *Bowersock G. W.* Greek Sophists in the Roman Empire. Oxford: Clarendon Press, 1969. — ^{494, 533}
- Brakke, 2010* — *Brakke D.* The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 2010. — ⁶⁵⁰
- Brankaer-Bethge, 2007* — Codex Tchacos. Texte und Analysen / Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161). — ¹¹⁵⁸
- Brashler, 1977* — *Brashler J. A.* The Coptic «Apocalypse of Peter»: A Genre Analysis and Interpretation. Claremont Graduate School, Ph.D., 1977. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1980. — ^{1279, 1284, 1287–1289, 1298, 1307, 1313, 1314, 1319, 1323, 1335–1338, 1345, 1347, 1352, 1357, 1368, 1373, 1375–1377, 1380, 1382, 1388, 1389, 1393, 1395, 1403, 1413, 1446, 1449, 1457, 1474, 1488, 1505, 1531, 1534, 1540, 1543}
- Brashler-Bullard, 1988* — *Brashler J., Bullard R. A.* Apocalypse of Peter (VII. 3) // NHLE. 1988. P. 372–378. — ^{1287, 1289–1291, 1293, 1302, 1305, 1311, 1314, 1319, 1323, 1337, 1345, 1362, 1380, 1457, 1488, 1505}
- Braun, 1990, 1991* — Tertullien, Contre Marcion / Introd., texte critique, trad. et notes par R. Braun. T. 1–2. Paris: Les éditions du Cerf, 1990, 1991 (SC, 365, 368). — ²⁵²
- Bremmer, 1998* — The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven: Peeters, 1998. — ¹⁵⁶⁴
- Bremmer, 2003* — The Apocalypse of Peter / Ed by J. N. Bremer and I. Czachesz. Leuven: Peeters, 2003. — ¹⁵⁵⁵
- Broek, 1981* — *van den Broek R.* Frühchristliche Religion // Die orientalischen Religionen im Römerreich / Hrsg. von M. J. Vermaseren. Leiden: Brill, 1981. S. 363–381 (EPRO, 93). — ²⁸¹
- Broek, 1986* — *van den Broek R.* Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen // Roots. 1986. P. 190–203. — ¹¹⁸⁵
- Broek, 1996* — *van den Broek R.* Eugnostos and Aristides on the Ineffable God // id. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden et al.: Brill, 1996. P. 22–41 (NHMS, 39). — ^{409, 439}
- Broek, 2006* — *van den Broek R.* Gnosticism I: Gnostic Religion // DGWE. 2006. P. 403–416. — ^{669, 673}

- Broek, 2006a* — van den Broek R. Gnosticism II: Gnostic Literature // DGWE. 2006. P. 417–432. — ^{912, 1192}
- Broek, 2006b* — van den Broek R. Saturnilus // DGWE. 2006. P. 1037–1038. — ⁹¹²
- Brookins, 2011* — Brookins T. The Wise Corinthians: their Stoic Education and Outlook // JTS. 2001. 62. P. 51–76. — ¹²²
- Brown, 1987* — Brown R. E. The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority // NTS. 33. 1987. P. 321–343. — ¹⁵⁵⁶
- Brown-Griggs, 1991* — Brown S. K., Griggs C. W. Apocalypse of Peter // Copt. Enc. Vol. 1. 1991. P. 160–161. — ¹²⁸⁴
- Brox, 1965* — Brox N. Nikolaos und Nikolaiten // VC. 19. 1965. S. 23–30. — ^{740, 752}
- Brox, 1966* — Brox N. Γνωστικοί als häresiologischer Terminus // ZNW. 57. 1966. S. 105–114. — ^{553, 606, 609, 630}
- Bullard, 1970* — The Hypostasis of the Archons; The Coptic Text with Translation and Commentary by R. A. Bullard with a Contribution by M. Krause. Berlin: Walter de Gruyter, 1970 (PTS, 10). — ¹¹³⁹
- Bullard-Gibbons, 1988* — The Second Treatise of the Great Seth / Introd. by J. A. Gibbons; transl. by R. A. Bullard and J. A. Gibbons // NHLE. 1988. P. 362–371. — ^{1511–1513, 1516, 1517}
- Bultmann, 1964* — Bultmann R. γνώσκω, γινώσκεις... // TDNT. Vol. 1. 1964. P. 689–719. — ²⁹
- Burkitt, 1922* — Burkitt F. C. Pistis Sophia // JTS. 23. 1922. P. 271–280. — ²³⁵
- Burkitt, 1932* — Burkitt F. C. Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1932. — ^{13, 309, 327}
- Campenhausen, 1963* — von Campenhausen H. Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1963 (BHT, 14). — ^{57, 288}
- Carabine, 1995* — Carabine D. The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain: Peeters, 1995 (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 19). — ³¹⁶
- Carpenter, 1963* — Carpenter H. J. Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries // JTS. 14. 1963. P. 294–310. — ²
- Casey, 1930* — Casey R. P. Two Notes on Valentinian Theology // HTR. 23. 1930. P. 275–297. — ³⁰⁹
- Casey, 1935* — Casey R. P. The Study of Gnosticism // JTS. 36. 1935. P. 45–60. — ^{606, 610}
- Celly, 1980* — Celly J. N. D. Early Christian Doctrines. 5th, rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980. — ⁶⁷⁴
- Cerfaux, 1950* — Cerfaux L. Barbelo-Gnostiker // RAC. 1. 1950. P. 1176–1180. — ^{882, 1229}
- Chadwick, 1948* — Chadwick H. Origenes, Celsus and the Resurrection of the Body // HTR. 41. 1948. P. 83–102. — ⁹³
- Chadwick, 1959* — The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics / Ed. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959. — ^{1154, 1155, 1198}
- Chadwick, 1960* — Chadwick H. Enkrateia // RAC. 5. 1960. P. 343–365. — ^{160, 162}
- Chadwick, 1968* — Chadwick H. Florilegium // RAC. 7. 1968. P. 1131–1159. — ²⁵
- Chadwick, 1980* — Origen. Contra Celsum / Transl. with an Introd. and Notes by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980. — ^{12, 680}
- Chadwick, 1980a* — Chadwick H. The Domestication of Gnosis // Rediscovery I. 1980. P. 3–16. — ¹⁰⁴³
- Chadwick-Oulton, 1954* — Chadwick H., Oulton J. E. L. Alexandrian Christianity / Selected Translations of Clement and Origen with Introductions and Notes. London: Westminster Press, 1954. — ^{850, 869, 871, 885}
- Chantraine, 1933* — Chantraine P. La formation des noms en grec ancien. Paris: H. Champion, 1933 (Société de linguistique de Paris. Collection linguistique, 38). — ^{551, 632}
- Charron, 1992* — Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII. Par R. Charron. Louvain; Paris, 1992 (BCNH. Section «Concordances»). — ¹⁵¹⁸

- Claude, 1983* — Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII, 5). Par P. Claude. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 8). —
- ¹¹¹⁷
Collins, 1979 — *Collins J. J.* Towards the Morphology of a Genre // Apocalypse. The Morphology of a Genre / Ed. by J. J. Collins. Missoula: The Society of Biblical Literature, 1979. P. 1–20 (Semeia, 14). — ¹⁰⁹⁶
- Colpe, 1973* — *Colpe C.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II // JbAC. 16. 1973. S. 106–126. — ¹⁵⁴²
- Courcelle, 1976* — *Courcelle P.* Gefängnis (der Seele) // RAC. 9. 1976. S. 294–318. — ¹⁴⁸
- Crawford, 1955* — Papyri Michaelidae. A Catalogue of the Greek and Latin Papyri... / Ed. by D. S. Crawford. Aberdeen, 1955. — ¹⁵²⁰
- Crum, 1905* — *Crum W. E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London: British Museum, 1905. — ¹⁵²⁰
- Dahl, 1981* — *Dahl N. A.* The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt // Rediscovery II. 1981. P. 689–712. — ²³⁰
- Daniélou, 1958* — *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai, 1958. — ⁸⁹³
- Daniélou, 1967* — *Daniélou J.* Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme // Origini. 1967. P. 448–456. — ⁷¹⁷
- Deakle, 2002* — Deakle, Harnack & Cerdo. A Reexamination of the Patristic Evidence for Marcion's Mentor // Marcion. 2002. P. 177–190. — ⁷⁹²
- Desjardins, 1990* — *Desjardins M. R.* Sin in Valentianism. Atlanta: Scholars Press, 1990 (SBL. Dissertations Series, № 108). — ⁶⁹¹
- Desjardins-Brashler, 1996* — NHC VII, 3: Apokalypse of Peter / Introd. by Michel Desjardins; Text, Translation, and Notes by James Brashler // Pearson. 1996. P. 201–247. — ^{1268, 1279, 1284, 1286, 1287, 1289–1291, 1293, 1302, 1305–1307, 1311, 1313, 1314, 1319, 1323, 1324, 1337, 1338, 1345, 1347, 1355, 1361, 1373, 1375, 1380, 1382, 1389, 1395, 1403, 1413, 1443, 1446, 1449, 1456, 1457, 1488, 1505, 1528, 1531, 1534, 1539}
- Dibelius, 1908* — *Dibelius O.* Studien zur Geschichte der Valentinianer. I–II // ZNW. 9. 1908. S. 230–247; 329–340. — ¹⁰⁵¹
- Dihle, 1982* — *Dihle A.* The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley et al.: Univ. of California Press, 1982 (Sather Classical Lectures, 48). — ^{182, 187}
- Dillon, 1977* — *Dillon J.* The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. New York: Cornell Univ. Press, 1977. — ^{25, 316, 868}
- Dillon, 1995* — Alcinoüs. Handbook of Platonism / Transl. with an Introd. and Comment. by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1995. — ^{316, 506, 521}
- Dillon, 2000* — *Dillon M.* Philosophy // Cambridge Ancient History. 2 Ed. Vol. XI. The High Empire, A. D. 70–192 / Ed. by A. K. Bowman et al. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000. P. 922–942. — ^{25, 27}
- Dodd, 1978* — *Dodd C. H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1978. — ³⁴¹
- Dodds, 1928* — *Dodds E. R.* The Parmenides of Plato and the Origin of the Neuplatonic "One" // CQ. 22. 1928. P. 129–142. — ³¹⁵
- Dodds, 1947* — *Dodds E. R.* Theurgy and its Relationship to Neoplatonism // JRS. 37. 1947. P. 55–69. — ³⁵
- Dodds, 1963* — Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds. 2 Ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 1963. — ^{327, 410}
- Dodds, 1965* — *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1965. — ^{9, 35, 148, 177, 245}
- Dörrie, 1957* — *Dörrie H.* Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus // Hermes. 85. 1957. S. 414–435. — ⁸⁵⁵
- Dörrie, 1971* — *Dörrie H.* Was ist "spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum // ThR. 36. 1971. S. 285–302. — ⁶⁴²

- Dörrie et al., 2008* — *Dörrie H. et al.* Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung. Bd. 7. 1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 2008. — ³⁴⁰
- Dörrie–Baltes, 1993* — *Dörrie H., Baltes M.* Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung. Bd. 3: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-holzboog, 1993. — ⁵¹⁴
- Doresse, 1950* — Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien de Nicothée... (Porphyre, *Vie de Plotin*, 16) // Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum / Ed. by M. Malinine. Boston: The Byzantine Institute, 1950. P. 255–263. — ⁵⁶⁵
- Doresse, 1960* — *Doresse J.* The Secret Books of the Egyptian Gnostics. London; N. Y.: Viking Press, 1960. — ¹³⁶
- Dornseiff, 1964* — *Dornseiff F.* Der -ismus // id. Kleine Schriften. Bd. II: Sprache und Sprechender / Hrsg. von J. Werner. Lpz.: Koehler & Amelang, 1964. S. 318–329. — ⁶⁴²
- Drecoll, 2013* — *Drecoll V. H.* Martin Hengel and the Origins of Gnosticism // Gnosticism & Platonism. 2013. P. 139–165. — ⁶⁵⁰
- Drijvers, 1974* — *Drijvers H. J. W.* Mani und Bardaisan // Festschrift Puech. 1974. S. 459–469. — ¹⁰⁴⁶
- Dubois, 1982* — *Dubois J.-D.* Le préambule de l'Apocalypse de Pierre (Nag Hammadi VII, 70, 14–20) // Gnosticisme et monde hellénistique / Éd. J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 384–392. — ^{1288–1290}
- Dubois, 1983* — *Dubois J.-D.* L'Apocalypse de Pierre (Nag Hammadi VII, 3) et le Nouveau Testament // Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes Strassbourg 28 mai 1982. Louvain: Peeters, 1983. P. 117–125 (CBC, 1). — ¹²⁷⁸
- Duensing–Santos Otero, 1989* — *Duensing H., de Santos Otero A.* Apokalypse des Paulus // NTA. 1989. Bd. 2. S. 644–675. — ¹⁰⁹⁷
- Dunderberg, 2005* — *Dunderberg I.* The School of Valentinus // Companion. 2005. P. 64–99. — ^{692, 1168}
- Edwards, 1989* — *Edwards M. J.* Gnostics and Valentinians in the Church Fathers // JTS. 40. 1989. P. 26–47. — ^{553, 574, 613}
- Edwards, 1990* — *Edwards M. J.* Neglected Texts in the Study of Gnosticism // JTS. 41. 1990. P. 27–50. — ^{560, 561}
- Edwards, 2000* — Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students / Transl. with an Introd. by M. Edwards. Liverpool: Liverpool Univ. Press, 2000. — ⁵⁶³
- Edwards, 2011* — *Edwards M.* Christians and the *Parmenides* // *Turner–Corrigan*, 2011. P. 189–198. — ³²⁴
- Emmel, 1984* — Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior / Ed. S. Emmel. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 26). — ¹¹⁴⁶
- Facsimile VII* — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden: Brill, 1972. — ¹⁴⁶²
- Facsimile XI–XIII* — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codices XI, XII and XIII. Leiden: Brill, 1973. — ¹²¹²
- Fallon, 1979* — *Fallon F. T.* The Gnostics: the Undominated Race // NT. 21. 1979. P. 271–288. — ⁵⁹²
- Faye, 1925* — *de Faye E.* Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II et III siècles. 2 éd. Paris, 1925. — ^{691, 732, 738, 740, 765, 778, 859, 927, 953, 961, 995, 996, 1009}
- Festugière, 1944* — *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 1: L'astrologie et les sciences occultes. Paris: J. Gabalda, 1944. — ²⁷
- Festugière, 1949* — *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 2: Le dieu cosmique. Paris: J. Gabalda, 1949. — ²⁵
- Festugière, 1953* — *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 3: Les doctrines de l'âme. Paris: J. Gabalda, 1953. — ⁵⁶²
- Festugière, 1954* — *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le dieu inconnu et la gnose. Paris: J. Gabalda, 1954. — ^{48, 316}

- Filoramo*, 1991 — *Filoramo G.* A History of Gnosticism. Oxford: Basil Blackwell, 1991. — ^{9, 677}
- Finney*, 1980 — *Finney P. C.* Did Gnostic Make Pictures? // *Rediscovery I.* 1980. P. 434–454. — ¹²
- Fischer*, 1975 — *Fischer K.-M.* Die Paraphrase des Sëem // *Festschrift Labib.* 1975. S. 255–267. — ¹¹⁸⁹
- Flammarion*, 1888 — *Flammarion C.* L'atmosphère: météorologie populaire. Paris: Librairie Hachette, 1888. — ¹¹
- Flemming-Radermacher*, 1901 — Das Buch Henoch / Hrsg. von J. Flemming u. L. Radermacher. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901. — ²⁴⁷
- Flügel*, 1862 — *Flügel G.* Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig: Brockhaus, 1862. — ⁸⁰¹
- Foerster*, 1963 — *Foerster W.* Das System des Basilides // *NTS.* 9. 1962/1963. P. 233–255. — ^{955, 958, 991, 1041, 1042}
- Foerster*, 1967 — *Foerster W.* Die "ersten Gnostiker" Simon und Menander // *Origini.* 1967. S. 190–196. — ⁷⁰³
- Foerster*, 1969 — *Foerster W.* Die Gnosis. Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter / Unter Mitarbeit von E. Haenchen u. M. Krause. Zürich, 1969. — ⁷⁰¹
- Foerster*, 1997 — Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter / Unter Mitwirkung von E. Haenchen und M. Krause eingeleitet, übersetzt u. Erläutert von W. Foerster. Düsseldorf; Zürich: Artemis & Winkler, 1997. — ^{167, 168}
- Förster*, 1999 — *Förster N.* Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. — ¹²⁷
- Fowden*, 1977 — *Fowden G.* The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity // *Philosophia.* 7. 1977. P. 359–383. — ⁶⁵³
- Fowden*, 1982 — *Fowden G.* The Pagan Holy Man in Late Antique Society // *JHS.* 71. 1982. P. 33–59.
- Fowden*, 1986 — *Fowden G.* The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986. — ²³
- Fredouille*, 1972 — *Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. Paris: Études augustiniennes, 1972. — ⁵⁸
- Fredouille*, 1980, 1981 — Tertullien. Contre les Valentiniens. T. I: Introd., texte critique, trad. T. II: Commentaire et index par J.-C. Fredouille. Paris: Les éditions du Cerf, 1980, 1981 (SC, 280, 281).
- Fredouille*, 1980a — *Fredouille J.-C.* Points de vue gnostique sur la religion et la philosophie païennes // *RÉA.* 26. 1980. P. 207–213. — ²⁵
- Frend*, 1983 — *Frend W. H. C.* Early Christianity and Society: a Jewish Legacy in the Pre-Constantian Era // *HTR.* 76. 1983. P. 53–71. — ²¹³
- Frenschkowski*, 2003 — *Frenschkowski M.* Vision I–V // *TRE.* 35. 2003. P. 117–137. — ²³
- Frickel*, 1968 — *Frickel J.* Die "Apophasis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9–18): eine Paraphrase zur Apophasis Simons. Roma: PIOS, 1968 (OCA, 182). — ^{688, 729–732, 953}
- Frickel*, 1984 — *Frickel J.* Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naasenerschrift. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 19). — ⁵⁷⁹
- Friedländer*, 1898 — *Friedländer M.* Der vorchristliche jüdische Gnostizismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1898. — ⁶⁶⁷
- Fuchs*, 1962 — *Fuchs H.* Enkyklios Paideia // *RAC.* 5. 1962. P. 366–398. — ⁴⁹⁰
- Funk* — Die apostolischen Väter / Hrsg. von F. X. Funk. 2. verbesserte Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906. — *См.*: Index locorum.
- Funk*, 1976 — Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi Codex V / Neu hrsg., übersetzt u. erklärt von W.-P. Funk. Berlin: Akademie-Verl., 1976 (TU, 119). — ^{1103, 1289}
- Funk*, 1976a — *Funk W.-P.* Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Wahrheit // *ZÄS.* 103. 1976. S. 8–21. — ^{1073, 1153}
- Funk et al.*, 2000 — Marsanès (NH X). Par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 27). — ¹¹¹⁰

- Funk et al., 2001* — Melchisédek (NH IX, 1). Par W.-P. Funk, C. Gianotto, J.-P. Mahé. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2001 (BCNH. Section «Textes», 28). — ¹¹⁰⁷
- Funk, 2003* — *Funk W.-P.* Allogenes (NHC XI, 3) // NHD. Bd. 2. 2003. P. 763–787. — ³¹
- Funk et al., 2004* — L'Allogène (NH XI, 3). Par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello, J. D. Turner. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 30). — ^{31, 1111}
- Funk et al., 2010* — L'interprétation de la gnose (NH XI, 1). Par W.-P. Funk, L. Painchaud, E. Thomassen. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2010 (BCNH. Section «Textes», 34). — ¹¹⁴¹
- Gager, 1972* — *Gager J. G.* Marcion and Philosophy // VC. 26. 1972. P. 53–59. — ⁸²⁷
- Gardner-Smith, 1924* — *Gardner-Smith P.* The Date of the Gospel of Peter // JTS. 27. 1924. P. 401–407. — ¹⁵⁵⁶
- Gero, 1986* — *Gero S.* With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity // Nag Hammadi. 1986. P. 287–307. — ⁶¹⁴
- Goehring, 1988* — *Goehring J. E.* Libertine or Liberated: Women in So-called Libertine Gnostic Communities // Images. 1988. P. 329–344. — ^{136, 139}
- Goodenough, 1940* — *Goodenough E.* An Introduction to Philo Judeus. New Haven: Yale Univ. Press, 1940.
- Goodspeed* — Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen / Hrsg. von E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1914. — ⁴⁰⁹
- Gottschalk, 1990* — *Gottschalk H. B.* The Earliest Aristotelian Commentators // Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence / Ed. by R. Sorabji. London: Duckworth, 1990. P. 55–81. — ^{509, 516}
- Goulet-Cazé, 1992* — *Goulet-Cazé M.-O.* La syntaxe et le style de Porphyre dans la *Vita Plotini* // Vie de Plotin. 1992. P. 87–115. — ⁵⁵⁹
- Grant, 1949* — *Grant R. M.* Irenaeus and Hellenistic Culture // HTR. 42. 1949. P. 41–51. — ⁶⁷⁷
- Grant, 1959* — *Grant R. M.* Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus // VC. 13. 1959. P. 121–125. — ¹¹³
- Grant, 1966* — *Grant R. M.* Gnosticism and Early Christianity. 2nd ed. N.-Y.; London: Columbia Univ. Press, 1966. — ⁶⁶⁶
- Grant, 1967* — *Grant R. M.* Les êtres intermédiaires dans le judaïsme tardif // Origini. 1967. P. 141–154. — ⁶⁶⁶
- Grant, 1979* — *Grant R. M.* Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne // RĒA. XXV. 1–2. 1979. P. 201–216. — ^{918, 919, 930}
- Grant, 1986* — *Grant R. M.* Carpocratians and Curriculum: Irenaeus' Reply // HTR. 79. 1986. P. 127–136. — ⁸⁵⁸
- Green, 1985* — *Green H. A.* The economic and social origins of Gnosticism. Atlanta: Scholars Press, 1985 (SBL. Dissertations Series, 77). — ²⁴⁶
- Greer, 1980* — *Greer R.* The Dog and the Mushrooms. Irenaeus View of the Valentinians Assessed // Rediscovery I. 1980. P. 146–171. — ⁶⁸⁸
- Grillmeier, 1990* — *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1990. — ¹⁰⁷
- Guillaumont et al., 1959* — Evangelium nach Thomas. Koptischer Text hrsg. u. übers. von A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, u. Yassah 'abd al Masīh. Leiden: Brill, 1959. — ¹⁰⁷⁸
- Guillaumont, 1987* — *Guillaumont A.* Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique // ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert. Paris: Les éditions du Cerf, 1987. P. 195–201. — ⁶²⁸
- Gwynn, 1888* — *Gwynn J.* Hippolytus and his 'Heads against Gaius' // Hermathena. 6. 1888. P. 397–418. — ⁷⁶⁸
- Hadot, 1984* — *Hadot I.* Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Paris: Études augustiniennes, 1984. — ^{490, 502, 504}
- Hadot, 1979* — *Hadot P.* Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité // Museum Helveticum. 36. 1979. P. 201–223. — ⁵¹¹

- Hadot, 1990* — *Hadot P.* La logique, partie ou instrument de la philosophie? // *Simplicius. Commentaire sur les Catégories / Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. Fasc. 1. Leiden. ...: Brill, 1990. Appendice I: 183–188 (Philosophia antiqua, 50).* — ^{513, 514}
- Haenchen, 1952* — *Haenchen E.* Gab es eine vorchristliche Gnosis? // *ZThK. 49. 1952. S. 316–349.* — ⁷²⁹
- Haenchen, 1971* — *Haenchen E.* The Acts of the Apostles. A Commentary. Oxford: Basil Blackwell, 1971. — ⁶⁹⁶
- Haenchen, 1973* — *Haenchen E.* Simon Magus in der Apostelgeschichte // *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie / Hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin: Evangelische Verlagshaus, 1973. S. 267–279.* — ⁶⁹⁶
- Hällström, 1984* — *af Hällström G.* Fides Simpliciorum according to Origen of Alexandria. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1984 (*Commentationes Humanarum Litterarum, 76*). — ⁸⁴
- Hancock, 1992* — *Hancock C. L.* Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism // *Neoplatonism & Gnosticism. 1992. P. 167–186.* — ³¹⁸
- Hanegraaf, 2005* — *Hanegraaf W. J.* Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research // *Aries. 5/2. 2005. P. 225–254.* — ⁶⁶²
- Hanson* — *Hermias.* Satire des philosophes païens // *Introd., texte critique, notes, appendices et index par R. P. C. Hanson. Paris: Les éditions du Cerf, 1993 (SC, 388).* — *См.: Index locorum.*
- Harder, 1936* — *Harder R.* Eine neue Schrift Plotins // *Hermes. 71. 1936. S. 1–10.* — ⁵⁶⁶
- Harnack, 1893* — *Harnack A.* Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. 2. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1893. — ^{1554–1556}
- Harnack, 1897* — *Harnack A.* Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius. 1. Bd. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1897. — ^{799, 802}
- Harnack, 1911* — *Harnack A.* Zehn Gebote für Autoren, die mit Anmerkungen umgehen // *id. Aus Wissenschaft und Leben. Giessen, 1911. S. 161–162 (перепечатано: ZPE. 11. 1973. S. 32).* — ⁶
- Harnack, 1916* — *Harnack A. v.* Porphyrius. «Gegen die Christen», 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate // *Abh. 1916. № 1 (Repr.: Harnack A. v. Kleine Schriften zur Alten Kirche // Opuscula. Bd. IX. 2. Lpz.: Zentralantiquariat, 1980. S. 362–475; + Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen /1921/ — ibid., 475–493).* — ⁵⁶⁶
- Harnack, 1924* — *Harnack A. v.* Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. — ^{780, 793, 795, 801, 803, 807, 813, 825, 827–831}
- Harris* — *The Apology of Aristides on behalf of the Christians. From a Syriac Ms. Preserved on Mount Sinai / Ed. with an Introd. and Transl. by J. Rendel Harris; with an Appendix Containing the Main Portion of the Original Greek Text by J. A. Robinson. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1893.* — ⁴⁰⁹
- Harvey, 1857* — *Sancii Irenaei Libros quinque adversus Haereses / Ed. W. W. Harvey. T. 1. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1857.* — ^{571, 573, 1245}
- Hauschild, 1977* — *Hauschild W.-D.* Christologie und Humanismus bei dem 'Gnostiker' Basilides // *ZNW. 68. 1/2. 1977. S. 67–92.* — ^{953, 958, 963, 1042}
- Havelaar, 1999* — *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3) / Ed. by H. W. Havelaar. Berlin: Akademie-Verl., 1999 (TU, 144).* — ^{1266, 1278, 1279, 1284, 1286–1291, 1293, 1296, 1302, 1305–1307, 1311, 1313, 1314, 1317, 1318, 1323, 1326, 1331, 1336–1338, 1340, 1341, 1345, 1347, 1355, 1358, 1365, 1366, 1368, 1370, 1373, 1375, 1380, 1382, 1389, 1399, 1403, 1413, 1443, 1446, 1449, 1457, 1467, 1477, 1483, 1489, 1503, 1534, 1539, 1542}
- Havelaar, 2003* — *Havelaar H.* Die Apokalypse des Petrus (NHC VII, 3) // *NHD. Bd. 2. 2003. S. 590–600.* — ^{1284, 1287, 1289, 1313, 1323, 1338, 1345, 1347, 1489, 1503}
- Hedrick, 1990* — *Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E. H. Pagels, J. M. Robinson, J. D. Turner, A. C. Wire et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28).* — ^{31, 274, 275, 345, 1111, 1125, 1137, 1141, 1154, 1200, 1212, 1217}
- Heil* — *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Hrsg. von G. Heil u. A. M. Ritter. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1991 (PTS, 36).* — *См.: Index locorum.*

- Heldermann, 1984* — *Heldermann J.* Die Anapausis im Evangelium Veritatis: eine vergleichende Untersuchung des valentinianisch-gnostischen Heilsgutes. Der Ruhe im Evangelium Veritatis und anderen Schriften der Nag Hammadi Bibliothek. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 18). — ⁶⁹
- Hellholm, 1995* — *Hellholm D.* The Mighty Minority of Gnostic Christians // *Studia Theologica* 1. 49. 1995. P. 41–66. — ²⁷¹
- Hengel, 2008* — *Hengel M.* Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum // id. Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI / Hrsg. v. C.-J. Thornton. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (WUNT, 234) (впервые в 1997 г.) — ^{246, 561, 653, 668}
- Henry — Schwyzer* — Plotini opera. T. 1–3 / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Paris: Desclée de Brouwer, 1951, 1959, 1971. — См.: Index locorum.
- Heuser, 1929* — *Heuser G.* Die Personennamen der Kopten. I. Untersuchungen. Leipzig: Dieterich'sche Verlag, 1929. — ¹⁵³⁶
- Hilgenfeld, 1884* — *Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte des Urchristentums. Urkundlich dargestellt. Leipzig, 1986 (Repr.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963). — ^{606, 693, 726, 867, 871, 882, 885, 914, 928, 930, 945, 345}
- Hill, 2000* — *Hill C. H.* Cerinthus, Gnostic or Chiliast? A new solution to an old problem // *JECS*. 8. 2000. P. 135–172. — ⁷⁷⁸
- Hoffmann, 1988* — *Hoffmann R. J.* How Then Know This Troublous Teacher? Further Reflections on Marcion and his Church // *SecCent*. 6. 1987/1988. № 3. P. 173–191. — ⁷⁹⁵
- Hofius, 1978* — *Hofius O.* Agrapha // *TRE*. 2. 1978. P. 103–110. — ²⁹¹
- Hoheisel, 1985* — *Hoheisel K.* Das frühe Christentum und die Seelenwanderung // *JbAC*. 27/28. 1984/1985. S. 24–46. — ⁸⁵⁵
- Holl* — Epiphanius. Anchoratus und Panarion / Hrsg. von K. Holl. Bd. 1–3. Leipzig: J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915, 1922, 1933 (GCS, 25, 31, 37). — ³⁴² и Index locorum
- Holzhausen, 2001* — *Holzhausen J.* Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie // *JbAC*. 44. 2001. S. 58–74. — ^{551, 552, 553, 556, 566, 571, 573, 575, 609, 649}
- Holzhausen, 2001a* — *Holzhausen J.* Irenäus und die valentinianische Schule. Zur *Praefatio* von *Adv. Haer.* I // *VC*. 55. 2001. S. 341–355. — ^{180, 188}
- Holzhausen, 2003* — *Holzhausen J.* Über den Titel von Nag Hammadi Codex I, 3 // *ZAC*. 7. 2003. S. 91–98. — ¹⁰⁸³
- Hort, 1877* — *Hort F. J. A.* Basilides // *DCB*. I. 1877. P. 268–281. — ^{898, 951, 953, 1019}
- Hübner, 1997* — *Hübner R. M.* Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien // *ZAC*. 1. 1997. S. 44–72. — ⁴³
- Hunt, 1911* — The Oxyrhynchus Papyri. Pt. VIII / Ed. with Transl. and Notes by A. S. Hunt. London, 1911. — ⁴⁴⁹
- Hyldahl, 1991* — *Hyldahl N.* The Corinthian “Parties” and the Corinthian Crisis // *ST*. 45. 1991. P. 19–32. — ²⁰¹
- Igal, 1981* — *Igal J.* The Gnostics and ‘the Ancient philosophy’ in Porphyry and Plotinus // *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*. London, 1981. P. 138–149. — ^{558, 559, 560, 561}
- Jaeger, 1961* — *Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1961. — ^{26, 621, 855}
- Janssens, 1978* — La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII. 1). Texte établi et présenté par Y. Janssens. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH. Section «Textes», 4). — ¹¹²⁵
- Janssens, 1983* — Les Leçons de Silvanos (NH VII, 4). Texte établi et présenté par Y. Janssens. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 13). — ¹¹⁵²
- Johnston, 2007* — *Johnston S.* La correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens: problèmes reliés à l'identification des adversaires // *Colloque 2*. 2007. P. 187–230. — ^{300, 306}
- Jonas, 1963* — *Jonas H.* The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the beginnings of Christianity. 2nd ed. Boston: Beacon Press, 1963. — ^{13, 135}
- Jonas, 1964* — *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis. Teil 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. 3. verbesserte u. vermehrte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 (1. Aufl.: 1934, 1954). — ^{246, 309, 654}

- Jones, 1919* — *Jones R. M.* Studies in Mystical Religion. London: Macmillan, 1919 (впервые в 1909). — ⁵⁹
- Jufresa, 1981* — *Jufresa M.* Basilides, a Path to Plotinus // VC. 35. 1981. P. 1–15. — ³²⁵
- Kaestli, 1980* — *Kaestli J.-D.* Valentinisme italien et valentinisme oriental: leur divergences à propos de la nature du corps de Jésus // Rediscovery I. 1980. P. 391–403. — ¹⁰⁵
- Kaiser, 2006* — Die Hypostase der Archonten (Nag-Hammadi-Codex II, 4) / Neu hrsg., übers. u. erklärt von U. U. Kaiser. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 2006 (TU, 156). — ¹¹³⁹
- Kasser et al., 1973, 1975* — *Kasser R. et al.* Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern: Francke, 1973. Pars II: De creatione hominis; pars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern: Francke, 1975. — ^{49, 389, 407, 475, 479, 486, 488, 522, 1131, 1135}
- Kasser et al., 2007* — The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurst / Introd., Transl., and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and Fr. Gaudard. Washington: National Geographic, 2007. — ¹¹⁵⁸
- Kelhoffer, 2005* — *Kelhoffer J. A.* Basilides's Gospel and *Exegetica (Treatises)* // VC. 59. 2005. P. 115–134. — ⁹²⁰
- Keller, 1977* — *Keller C.-A.* Das Problem des Bösen in Apokalyptik und Gnostik // Gnosis. 1977. S. 70–90. — ¹³⁶
- Kenney, 1992* — *Kenney J. P.* The Platonism of the *Tripartite Tractate* (NH I. 5) // Neoplatonism & Gnosticism. 1992. P. 187–206. — ¹¹³⁵
- Kenney, 2000* — *Kenney J. P.* Ancient Apophatic Theology // Gnosticism and Later Platonism / Ed. by J. D. Turner & R. Mejerck. Atlanta: SBL, 2000. P. 259–276. — ³¹⁸
- Khosroyev, 1995* — *Khosroyev A.* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7). — ^{7, 1043, 1055}
- Khosroyev, 1999* — *Khosroyev A.* Der Eugnostosbrief (NHC III, 3) und die Sophia Jesu Christi (NHC III, 4) // Congress VI. 2. 1999. S. 495–506. — ⁴³⁴
- Khosroyev, 2002* — *Khosroyev A.* Zur Frage nach *Eugnostos* in Codex III von Nag Hammadi // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the Intern. Conf. at the Royal Acad. of Sciences and Letters in Copenhagen, Sept. 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery / Ed. by S. Giversen et al. Copenhagen, 2002. P. 24–34. — ¹⁰⁸¹
- Khosroyev, 2009* — *Khosroyev A.* Eine Bemerkung zur Apokalypse des Petrus (NHC VII. 3) // GM. 223. 2009. S. 69–71. — ^{1278, 1467}
- Khosroyev, 2009a* — *Khosroyev A. L.* Zum Wort ΠΑΡΑΠΩΛΩ̅ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth (NHC VII. 3 und 2) // Hyperboreus. 15. 2009. Fasc. 2. S. 340–349. — ⁴⁶⁹
- Kießling, 1969* — Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten / Hrsg. von E. Kießling. Supplement 1. 2. Lief. (Λ-Ω). Amsterdam: Verl. Adolf M. Hakkert, 1969. — ¹⁵²⁰
- King, 1995* — *King K. L.* Revelation of the Unknowable God with Text, Translation and Notes to NHC XI, 3 Allogenes. Santa Rosa, CA: Polebridge, 1995. — ^{31, 1111}
- King, 2003* — *King K. L.* What is Gnosticism? Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 2003. — ^{650, 662}
- King, 2005* — *King K. L.* The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity // Gnostic Religion. 2005. P. 103–120. — ⁶⁶⁴
- Kinzig, 1994* — *Kinzig W.* Καινή διαθήκη: The Titles of the New Testament in the Second and Third Centuries // JTS. 45. 1994. P. 519–544. — ⁸³⁰
- Kippenberg, 1970* — *Kippenberg H. G.* Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // Numen. 17. 1970. S. 211–231. — ²⁴⁶
- Kippenberg, 1983* — *Kippenberg H. G.* Gnostiker zweiten Ranges: zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie // Numen. 30. 1983. S. 146–173. — ¹⁹⁷

- Kirchner, 1989* — *Kirchner D.* Epistula Jacobi apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I. Neu herausgegeben, übers. und komm. Berlin: Akademie-Verl., 1989 (TU, 136). —
- ^{150, 1091, 1093}
Klijn, 1963 — *Klijn A. F. J.* The Apocryphal Correspondence Between Paul and the Corinthians // VC. 17. 1963. P. 2–23. — ³⁰⁶
- Klijn, 1977* — *Klijn A. F. J.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden: Brill, 1977 (Supplements to Novum Testamentum, 46). — ^{1174, 1177}
- Klijn, 1980* — *Klijn A. F. J.* An Introduction to the New Testament. Leiden: Brill, 1980. — ^{122, 896,}
- ¹⁵⁵⁵
Klijn-Reinick, 1973 — *Klijn A. F. J., Reinink G. J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973. — ⁷⁶⁸
- Klimkeit, 1982* — *Klimkeit H.-J.* Manichaean Art and Calligraphy. Leiden: Brill, 1982 (Iconography of Religions, XX). — ¹²
- Koester, 1968* — *Koester H.* One Jesus and Four Primitive Gospels // HTR. 61. 1968. P. 203–247. — ¹⁰⁷⁷
- Köster, 1984* — *Köster H.* Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur // ANRW. II. 25. 2. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1984. S. 1463–1542. — ²⁰³
- Koester, 1987* — *Koester H.* Introduction to the New Testament. Vol. 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity. N.-Y.; Berlin: Walter de Gruyter, 1987 (немецкий оригинал: 1980). — ¹²²
- Koschorke, 1978* — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12). — ^{107, 280, 735, 858, 1188, 1279, 1283, 1284, 1287, 1311, 1313, 1314, 1317, 1319, 1323, 1334, 1337,}
- ^{1338, 1341, 1351, 1352, 1355, 1358, 1360, 1364, 1380, 1394, 1395, 1403, 1413, 1420, 1456, 1488, 1504, 1534, 1538, 1542}
Koschorke, 1979 — *Koschorke K.* Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung. Zum Thema Geist und Amt im frühen Christentum // ZThK. 76. 1979. S. 30–60. — ^{274, 276}
- Koschorke, 1981* — *Koschorke K.* Patristische Materialien zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis // Gnosis2. 1981. S. 120–139. — ^{308, 1043}
- Krämer, 1967* — *Krämer H. J.* Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2. Aufl. Amsterdam: B. R. Grüner, 1967. — ^{417, 869}
- Kraft, 1952* — *Kraft H.* Gab es einen Gnostiker Karpokrates? // ThZ. 8. Jhrg., 1952. S. 434–443. —
- ⁸³⁶
Krause, 1962 — Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg. von M. Krause u. P. Labib. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962. — ¹¹³³
- Krause, 1964* — *Krause M.* Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964. S. 215–223 (JbAC, Ergänzungsband 1). — ^{434, 1148}
- Krause, 1971* — Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI. Von M. Krause u. P. Labib. Glückstadt: Verlag J. J. Augustin, 1971. — ^{1086, 1121, 1123, 1132, 1143–1145, 1150, 1151}
- Krause, 1973a* — *Krause M.* Die Paraphrase des Sêem // Christentum am Roten Meer. Bd. 2 / Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 2–105. —
- ¹¹¹⁴
Krause, 1973b — *Krause M.* Der zweite Logos des Großen Seth // *ibid.* S. 106–151. — ^{1113, 1511–1513,}
- ^{1516, 1517}
Krause, 1973c — *Krause M.* Die Petrusapokalypse // *ibid.* S. 151–179. — ^{1287, 1289–1291, 1293, 1306, 1307,}
- ^{1311, 1313, 1314, 1317, 1319, 1323, 1337, 1338, 1362, 1380, 1382, 1389, 1395, 1403, 1413, 1443, 1446, 1451, 1457, 1485, 1499, 1531}
Krause, 1973d — *Krause M.* Die drei Stelen des Seth // *ibid.* S. 180–199. — ¹¹¹⁷
- Krause, 1975* — *Krause M.* Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi // Festschrift Labib. 1975. S. 65–89. — ¹¹⁹⁴
- Krause, 1977* — *Krause M.* Die Paraphrase des Sêem und der Bericht Hippolyts // Proceedings. 1977. S. 101–110. — ⁷⁴⁹
- Krause, 1980* — *Krause M.* Koptische Literatur // Lexikon der Ägyptologie. Hrsg. von W. Helck u. E. Otto. Bd. III. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980. S. 694–728. — ⁴⁶⁵

- Krause, 1983* — *Krause M.* The Christianisation of Gnostic Texts // Festschrift Wilson. 1983. P. 187–194. — ¹¹⁹⁴
- Krause, 1989* — *Krause M.* Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi // Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the Intern. Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, Aug. 12–17, 1979 / Ed. by D. Hellholm. 2nd Edition. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. S. 621–637. — ^{1096, 1460}
- Kretschmar, 1989* — *Kretschmar G.* Katechumenat/Katechumenen // TRE. 18. 1989. S. 1–5. — ²⁶⁰
- Kroll, 1928* — *Kroll J.* Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster i. W., 1928. — ⁵⁰
- Kroymann* — Pseudo-Tertullian, Adversus omnes haereses / Ed. E. Kroymann. Vindobonae: F. Tempsky, 1906. P. 213–226 (CSEL, 47). — См. Index locorum.
- Kudlien, 1976* — *Kudlien F.* Medicine as a “Liberal art” and the Question of the Physician’s Income // Journal of the History of Medicine. 31. 1976. P. 448–459. — ⁴⁹⁵
- Kümmel, 1970* — *Kümmel W. G.* Introduction to the New Testament. London: SCM Press Ltd, 1970. — ^{122, 203, 212, 231, 1553}
- Kuntzmann, 1986* — Le Livre de Thomas (NH II, 7) / Texte établi et présenté par R. Kuntzmann. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1986 (BCNH. Section «Textes», 16). — ¹¹⁴⁵
- Kunze, 1894* — *Kunze J.* De historiae gnosticismi fontibus. Novae questiones critica. Lipsiae: Typis Ackermanni et Glaseri, 1894. — ^{755, 857}
- Lagarde, 1886* — Catenae in Evangelia aegyptiaca quae supersunt / Ed. P. de Lagarde. Gottingae, 1886. — ⁵³⁰
- Lahe, 2012* — *Lahe J.* Gnosis und Judentum. Alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungs Problem der Gnosis. Leiden; Boston: Brill, 2012 (NHMS, 75). — ⁶⁴⁷
- Lampe, 2003* — *Lampe P.* Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus. London: T & T Clark Intern., 2003. — ^{680, 827}
- Langerbeck, 1967* — *Langerbeck H.* Aufsätze zur Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. — ^{167, 169, 171, 173, 179, 646, 683, 685, 1023, 1026, 1028}
- Layton, 1979* — The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi / Ed. with Transl. and Comment. by B. Layton. Missoula: Mt., Scholar Press, 1979 (Harvard Dissertations on Religion, 12). — ^{70, 140, 1094}
- Layton, 1981* — *Layton B.* Vision and Revision: a Gnostic View of Resurrection // Colloque. 1981. P. 190–217. — ⁶⁵
- Layton, 1989* — Nag Hammadi Codex II, 2–7. With Contributions by many Scholars. Vol. 1–2 / Ed. by B. Layton. Leiden et al.: Brill, 1989 (NHS, 20, 21). — ^{1078, 1080, 1138, 1139, 1144, 1145}
- Layton, 1989a* — *Layton B.* The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought // Representations. 28. 1989. P. 135–151. — ^{916–918, 930, 951, 953, 1040, 1042}
- Layton, 1995* — *Layton B.* Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // The Social World of the First Christians. Essays in Honor of W. A. Meeks / Ed. by L. M. White and O. L. Yarbrough. Minneapolis: Fortress Press, 1995. P. 334–350. — ^{551, 552, 553, 584, 635, 647}
- Layton, 1995a* — *Layton B.* The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions. New York [et al.]: Doubleday, 1995. — ^{563, 1023, 1027}
- Le Boulluec, 1985* — *Le Boulluec A.* La notion d’hérésie dans la littérature grecque de II–IIIe siècles. T. 1–2. Paris: Études Augustiniennes, 1985. — ^{862, 873, 1023}
- Leisegang, 1926, 1930* — Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. VII: Indices ad Philonis Alexandrini opera. Comp. I. Leisegang. Pars I, II. Berolini: Walter de Gruyter, 1926, 1930. — См.: Index locorum.
- Leisegang, 1955* — *Leisegang H.* Die Gnosis. 4. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955. — ^{184, 654, 836, 885, 951, 955, 958, 961, 962, 964, 1006, 1023}
- Lemm, 1890* — *Lemm O. v.* Koptische apokryphe Apostelakten: I–II // ИАН 33 (нов. сер. т. 1). 1890. S. 509–581. — ¹⁰⁸⁸
- Létourneau, 2003* — Le Dialogue du Sauveur (NH III, 5). Texte établi, traduit et présenté par P. Létourneau. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 2003 (BCNH. Section «Textes», 29). —

- Lewy, 1978* — *Lewy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire / Nouvelle éd. par M. Tardieu. Paris: Études Augustiniennes, 1978. — ⁴⁹
- Liboron, 1938* — *Liboron H.* Die karpokratianische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Anschauungswelt eines spätgnostischen Systems. Leipzig: C & E. Vogel, 1938. — ^{833, 876, 881}
- Lilla, 1971* — *Lilla S. R. C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford: Oxford Univ. Press, 1971. — ^{172, 316, 624}
- Lipsius, 1865* — *Lipsius R. A.* Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien: Braumüller, 1865. — ^{928, 342, 343, 345-347}
- Lipsius, 1875* — *Lipsius R. A.* Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Leipzig: J. A. Barth, 1875. — ^{553, 609}
- Lipsius* — Acta apostolorum apocrypha. Acta Petri, Acta Pauli... Vol. 1. Pt. 1 / Ed. R. A. Lipsius. Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1891. — ¹⁵⁶⁴
- Löhr, 1992* — *Löhr W. A.* Gnostic Determinism Reconsidered // VC. 46. 1992. P. 381–390. — ¹⁸⁰
- Löhr, 1993* — *Löhr W. A.* Epiphanes' Schrift "Περὶ δικαιοσύνης" (= Clemens Alexandrinus, Str. III. 6. 1–9. 3) // Logos. Festschrift für L. Abramowski / Hrg. von M. C. Brennecke et al. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1993. S. 12–29 (Beihefte zur ZNW, 67). — ^{869, 877}
- Löhr, 1995* — *Löhr W. A.* Karpokratianisches // VC. 49. 1995. S. 23–48. — ^{858, 859, 889, 891}
- Löhr, 1996* — *Löhr W. A.* Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. — ^{167, 169, 171, 172, 692, 916, 928, 953, 1009, 1011, 1014, 1023, 1031, 1034, 1037}
- Löhr, 2006* — *Löhr W. A.* Sethians // DGWE. 2006. S. 1063–1069. — ¹¹⁸⁰
- Löhr, 2012* — *Löhr W.* Markion // RAC. 24. 2012. S. 147–173. — ⁸³¹
- Logan, 1981* — *Logan A. H. B.* The Epistle of Eugnostos and Valentianism // Gnosis. 2. 1981. P. 66–75. — ¹¹⁸⁵
- Logan, 1996* — *Logan A. H. B.* Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Hendrickson Publishers, 1996. — ¹²²⁹
- Logan, 1997* — *Logan A. H. B.* The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered // VC. 51. 1997. P. 188–206. — ²⁹⁶
- Logan, 2000* — *Logan A. H. B.* Marcellus of Ancyra (Pseudo-Anthimus), "On the Holy Church": Text, Translation and Commentary // JTS. 51. 2000. P. 81–112. — ^{619, 734}
- Logan, 2006* — *Logan A. H. B.* The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult. London: T. & T. Clark, 2006. — ^{296, 553, 561, 599, 1052, 343}
- Lüdemann, 1975* — *Lüdemann G.* Untersuchungen zur simonianischen Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (GTA, 1). — ⁷²⁴
- Lührmann, 1981* — *Lührmann D.* POx 2949: EvPt 3–5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts // ZNW. 72. 1981. S. 217–226. — ¹⁵⁵⁶
- Lührmann, 1988* — *Lührmann D.* Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums Pox 3525 und PRyl 463 // NT. 30. 1988. S. 321–338. — ¹⁰⁶⁷
- Luttikhuisen, 1996* — *Luttikhuisen G. P.* The Apocryphal Correspondence with the Corinthians and the Acts of Paul // The Apocryphal Acts of Paul and Thecla / Ed. J. N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos, 1996. P. 75–91. — ³⁰⁶
- Luttikhuisen, 2003* — *Luttikhuisen G. P.* The Suffering Jesus and the Invulnerable Christ in the Gnostic *Apocalypse of Peter* // Bremmer. 2003. P. 187–199. — ^{1288, 1474}
- Luttikhuisen, 2009* — *Luttikhuisen G. P.* Sethianer? // ZAC. 13. 2009. P. 76–86. — ¹¹⁸²
- MacDermot, 1978a* — Pistis Sophia / Text edited by C. Schmidt; transl. and notes by V. MacDermot. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 9). — ^{1057, 1060}
- MacDermot, 1978b* — The Books of Jeu and Untitled Text in the Bruce Codex / Text edited by C. Schmidt; transl. and notes by V. MacDermot. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 13). — ^{1061, см.: Index locorum.}
- MacRae, 1967* — *MacRae G.* Sleep and Awakening in Gnostic Texts // Origini. 1967. P. 496–507. — ^{192, 199}

- MacRae, 1970* — *MacRae G.* The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth // NT. 12. 1970. P. 86–101. — ^{1183, 1208}
- MacRae, 1980* — *MacRae G.* Why the Church Rejected Gnosticism // Self-Definition. 1980. P. 126–133 (примеч.: 236–238). — ¹⁴⁴
- MacRae, 1987* — *MacRae G.* Prayer and Knowledge of Self in Gnosticism // id. Studies in the New Testament and Gnosticism. Wilmington: Michael Glazier, 1987. P. 218–236. — ⁶⁷¹
- Mahé, 1975* — Tertullien. La chair du Christ. T. 1: Introd., texte critique, trad. et commentaire de J.-P. Mahé; t. II: Commentaire et index. Paris: Les éditions du Cerf, 1975 (SC, 216, 217). — ¹⁰⁸ и Index locorum.
- Mahé, 1978* — *Mahé J.-P.* Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins. T. 1. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH. Section «Textes», 3). — ^{1132, 1150}
- Mahé, 1982* — *Mahé J.-P.* Hermès en Haute-Égypte. Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI. 8. 8a). T. 2. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH. Section «Textes», 7). — ¹¹⁵¹
- Mahé, 1995* — *Mahé J.-P.* Le Témoignage véritable et quelques écrits valentiniens de Nag Hammadi // Classification. 1995. P. 233–242. — ¹¹⁹¹
- Mahé, 1996* — Le Témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et Martyre. Texte établi et présenté par A. et J.-P. Mahé. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval; Louvain-Paris: Éd. Peeters, 1996 (BCNH. Section «Textes», 23). — ^{152, 1142}
- McGowan, 2001* — *McGowan A.* Marcion's Love of Creation // JECS. 9. 2001. 3. P. 295–311. — ⁸¹⁵
- Majercik* — The Chaldean Oracles / Text, Transl., and Comment. by R. Majercik. Leiden et al.: Brill, 1989 (Studies in Greek and Roman Religion. Vol. 5). — См.: Index locorum.
- Majercik, 2005* — *Majercik R.* Porphyry and Gnosticism // CQ. 55. 1. 2005. P. 277–292. — ⁵⁵⁹
- Malinine et al., 1956* — Evangelium Veritatis / Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich: Rascher Verlag, 1956. + Supplementum (с участием: W. Till). Zürich, 1961. — ¹⁰⁸³
- Malinine et al., 1963* — De resurrectione (Epistula ad Rheginum) / Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till... Zürich; Stuttgart: Rascher Verlag, 1963. — ^{65, 1094}
- Malinine et al., 1968* — Epistula Iacobi apocrypha / Ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. Kasser. Zürich; Stuttgart: Rascher Verlag, 1968. — ¹⁰⁹³
- Mansfeld, 1981* — *Mansfeld J.* Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi // VC. 35. 1981. P. 174–182. — ⁴⁸
- Marcovich* — Hippolytus. Refutatio omnium haeresium / Ed. by M. Marcovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986 (PTS, 25). — ³⁴³ и Index locorum
- Marcovich, 1995* — Iustini Martyris Apologiae pro Christianis / Ed. by M. Marcovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1995 (PTS, 38). — ³⁴⁴
- Marcovich, 1997* — Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone / Ed. by M. Marcovich. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997 (PTS, 47). — ³⁴⁴
- Marjanen, 2005* — *Marjanen A.* What is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph // Gnostic Religion. 2005. P. 1–53. — ^{553, 662}
- Markschies, 1992* — *Markschies C.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. — ^{570, 692, 1047, 1051}
- Markschies, 1997* — *Markschies C.* Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, Haer. I. 30. 15 und Tertullian, Val. 4. 2 // VC. 51. 1997. S. 179–187. — ⁵⁷³
- Markschies, 1998* — *Markschies C.* Kerinthos. Wer war er und was lehrte er? // JbAC. 41. 1998. S. 48–76. — ⁷⁷⁸
- Markschies, 2004* — *Markschies C.* Kerinthos // RAC. 20. 2004. S. 755–766. — ⁷⁷⁸
- Markschies, 2005* — *Markschies C.* Gnostische und andere Bilderbücher in der Antike // ZAC. 9. 2005. S. 100–121. — ¹²
- Markschies, 2010* — *Markschies C.* Die Gnosis. 3. Aufl. München: Verlag C. H. Beck, 2010. —

- Markschies, 2012* — *Markschies C.* Von Afrika bis China // *Varietäten von Gnosis*. — Zugänge zur Gnosis / Hrsg. von C. Markschies u. J. van Oort. Leuven: Peeters, 2012. S. 1–24. —
- ⁶⁴⁷
Martin, 1973 — *Martin L. H.* The Anti-Philosophical Polemic and Gnostic Soteriology in ‘The Treatise on the Resurrection’ (CG I. 3) // *Numen*. 20. 1973. P. 20–37. — ^{43, 65}
- Marx* — *Sancti Filastrii episcopi Brixiensis Diversarum Hereseon Liber*. Rec. Fr. Marx. Vindobonae: F. Tempsky, 1898 (CSEL, 38). — См.: *Index locorum*.
- Maurer–Schneemelcher, 1990* — *Maurer Chr., Schneemelcher W.* Petrusvangelium // *NTA* 1. 1990. S. 180–188. — ¹⁵⁵⁷
- May, 1988* — *May G.* Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions // *SecCent*. 6. 1987/1988. № 3. P. 129–151. — ^{795, 817, 822, 826, 827, 831}
- May, 2005* — *May G.* Markion und der Gnostiker Kerdon // *idem., Markion. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser. Mainz: Philipp von Zabern, 2005. S. 63–73. — ^{793,}
- ^{798, 831}
May, 2005a — *May G.* Der “Schiffsreeder” Markion // *ibid.* S. 51–62. — ⁷⁹⁸
- May, 2006* — *May G.* Marcion // *DGWE*. 2006. S. 765–768. — ^{826, 827}
- McKechnie, 2001* — *McKechnie P.* Flavia Sophe in Context // *ZPE*. 135. 2001. P. 117–124. —
- ¹⁰⁵¹
Meeks, 1974 — *Meeks W. A.* The Image of the Androgyne: some Uses of a Symbol in Earliest Christianity // *HR*. 13. 1974. P. 165–208. — ¹³⁷
- Méhat, 1956* — *Méhat A.* «APOKATASTASE», Origène, Clément d’Alexandrie, *Act.* 3, 21 // *VC*. 10. 1956. P. 196–214. — ⁹⁹⁷
- Méhat, 1974* — *Méhat A.* APOKATASTASIS chez Basilide // *Festschrift Puech*. 1974. P. 365–373. — ⁹⁹⁷
- Méhat, 1980* — *Méhat A.* «Vraie» et «fausse» gnose d’après Clément d’Alexandrie // *Rediscovery* 1. 1980. P. 426–433. — ⁶²¹
- Ménard, 1967* — *L’Évangile selon Philippe* / *Introd., texte, trad., commentaire par J.-É. Ménard*. Strasbourg: Univ. de Strasbourg, 1967. — ¹⁰⁸⁰
- Ménard, 1972* — *Ménard J.-É.* L’Évangile de Vérité. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 2). — ¹⁰¹
- Ménard, 1977* — *La lettre de Pierre à Philippe (NH VIII, 2)* / *Texte établi et présenté par J. É. Ménard*. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1977 (BCNH. Section «Textes», 1). —
- ¹⁰⁸⁸
Ménard, 1977a — *L’Authentikos Logos (NH VI, 3)* / *Texte établi et présenté par J. É. Ménard*. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1977 (BCNH. Section «Textes», 2). — ¹¹⁴³
- Ménard, 1983* — *Le Traité sur la résurrection (NH I, 4)* / *Texte établi et présenté par J. E. Ménard*. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 12). — ¹⁰⁹⁴
- Ménard, 1985* — *L’Exposé valentinien. Les fragments sur le baptême et sur l’eucharistie (NH XI. 2)* / *Texte établi et présenté par J. E. Ménard*. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1985 (BCNH. Section «Textes», 14). — ¹¹³⁷
- Mercati, 1901* — *Mercati G.* Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia // *id. Note di letteratura Biblica e Christiana Antica*. Roma: Tipografia Vaticana, 1901 (Studi e testi, 5). P. 87–98. — ^{618, 620}
- Merkel, 1990* — *Merkel H.* Das “geheime Evangelium” nach Markus // *NTA* 1. 1990. S. 89–92. — ⁸⁶⁴
- Metzger, 1975* — *Metzger B.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. 3rd ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975. — ^{210, 725}
- Meyer, 1980* — *Meyer M.* The Letter of Peter to Philip (NHC VIII, 2) / *Text, Translation, and Commentary*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1980. — ¹⁰⁸⁸
- Meyer, 2007* — *The Revelation of Peter* / *Intr. and Transl. by M. Meyer* // *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition* / *Ed. by M. Meyer*. New York: Harper One, 2007. P. 487–503. — ^{1307, 1311, 1313, 1314, 1323, 1337, 1338, 1345, 1347, 1380, 1389, 1395, 1490, 1505, 1511, 1512, 1516, 1517, 1531}
- Milik, 1976* — *Milik J. T.* The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Oxford: Clarendon Press, 1976. — ²¹¹

- Miller, 1851* — Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio, e codice Parisino nunc primum edidit Em. Miller. Oxonii, 1851. — 342
- Molinari, 2000* — *Molinari L.* «I never knew the man»: The Coptic Act of Peter (Papyrus Berolinensis 8502. 4). Its Independence from the Apocryphal Acts of Peter, Genre and Legendary Origins. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Études», 2). — ¹⁰⁷⁰
- Molinari, 2006* — *Molinari L.* The Apocalypse of Peter and its Dating // *Coptica-Gnostica-Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk / Éd. par L. Painchaud et P.-H. Poirier.* Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2006. P. 585–605. — ^{1284, 1321, 1345, 1347, 1400, 1534}
- Morard, 1980* — *Morard Fr.* Encore quelques réflexions sur monachos // *VC.* 34. 1980. P. 376–385. — ¹³⁷
- Morard, 1985* — L'Apocalypse d'Adam (NH 5, 5) / Texte établi et présenté par Fr. Morard. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1985 (BCNH. Section «Textes», 15). — ^{1104, 1105}
- Mortley, 1972* — *Mortley R.* Apuleius and Platonic Theology // *The American Journal of Philology.* Vol. 92. № 4. 1972. P. 584–590. — ^{318, 334}
- Mortley, 1986* — *Mortley R.* From Word to Silence. I: The Rise and Fall of Logos; II: The Way of Negation, Christian and Greek. Bonn: Hanstein, 1986. — ^{315, 318, 325}
- Mosheim, 1746* — *von Mosheim J. L.* Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Helmstedt, 1746 (Neu hrsg. u. eingeleitet von D. Fleischer (Reken). Waltrup: Hartmut Spenner, 1995). — ^{579, 648}
- Mühlenberg, 1972* — *Mühlenberg E.* Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnostiker Basilides // *KuD.* 18. S. 161–175. — ^{954, 1023, 1028, 1072,}
- Mühlenberg, 1975* — *Mühlenberg E.* Wieviele Erlösungen kennt der Gnostiker Herakleon // *ZNW.* 64. 1975. S. 170–193. — ¹⁸⁰
- Müller, 1989* — *Müller C. D. G.* Offenbarung des Petrus // *NTA.* 2. 1989. S. 562–578. — ¹⁵⁵⁴
- Myllykoski, 2005* — *Myllykoski M.* Cerinthus // *Companion.* 2005. P. 213–246. — ⁷⁷⁸
- Nagel, 1970* — Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi. Koptischer Text, deutsche Übersetzung u. griechische Rückübersetzung, Konkordanz u. Indizes von P. Nagel. Halle; Wittenberg, 1970. — ¹¹³⁹
- Nagel, 1979* — *Nagel P.* Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht // *Menschenbild.* 1979. S. 67–94. — ¹⁴⁹
- Nagel, 1991* — *Nagel P.* Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmimic). The Coptic Encyclopedia. Vol. 8. N. Y.: Macmillan, 1991. P. 151–159. — ¹⁰⁷²
- Nagel, 1998* — Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung). Neu übersetzt von P. Nagel. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 1). — ^{50, 51, 53, 387, 399, 410, 417, 452, 458, 475, 477, 480, 488, 489, 518, 522}
- Nagel, 2007* — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // *ZNW.* 98. 2007. S. 213–276. — ¹⁴⁴³
- Narbonne, 2011* — *Narbonne J.-M.* Plotinus in Dialogue with the Gnostics. Leiden; Boston: Brill, 2011 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition. Vol. 11). — ³⁵
- Nautin, 1974* — *Nautin P.* Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène // *Festschrift Puech.* 1974. P. 393–403. — ^{1023, 1028, 1037,}
- Nautin, 1974a* — *Nautin P.* Les citations de la 'Prédication de Pierre' dans Clément d'Alexandrie: Strom. VI. v. 39–41 // *JTS.* 25. 1974. P. 98–105. — ¹⁵⁶⁰
- Nautin, 1976* — *Nautin P.* La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie // *VC.* 30. 1976. P. 268–302. — 344
- Nilsson, 1950* — *Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950. — ⁹⁷¹
- Nock, 1933* — *Nock A. D.* Conversion. The Old and the New in Religion from Alexandr the Great to Augustine of Hippo. Oxford: Clarendon Press, 1933 (repr.: 1998). — ^{8, 23}
- Nock, 1936* — *Nock A. D.* Rev.: Jonas H. Gnosis und spätantiker Geist. Bd. I // *Gnomon.* 12. 1936. S. 605–612 = id. Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited <...> by Z. Stewart. Vol. 1. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1972. S. 444–451. — ^{27, 245}
- Nock, 1962* — *Nock A. D.* The Exegesis of Timaeus 28C // *VC.* 16. 1962. P. 79–86. — ^{39, 315}

- Nock, 1964* — *Nock A. D.* Gnosticism // HTR. 57. 1964. P. 255–279 = id. Essays on Religion and the Ancient World / Selected and edited <...> by Z. Stewart. Vol. 2. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1972. P. 940–959. — ^{25, 654}
- Nock-Festugière* — Corpus Hermeticum. T. I–IV / Texte établi par A. D. Nock et traduit par A. J. Festugière. 6 edition. Paris: Les Belles Lettres, 1983 (первое издание: 1946). — ^{40, 74, 75, 100, 137, 335, 393, 394, 533, 962, 1073}. см. также: Index locorum.
- Norden, 1913* — *Norden E.* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede. Lpz.; Berlin: Teubner, 1913. — ^{24, 29, 39, 74, 327}
- Nutton, 1979* — Galen. «On Prognosis» / Edition, Transl. and Commentary by V. Nutton. Berlin: Akademie-Verl., 1979 (Corpus medicorum graecorum, V. 8, 1). — ⁴⁹⁵
- Oeyen, 1975* — *Oeyen C.* Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen “Schrift ohne Titel” // Festschrift Labib. 1975. S. 125–144. — ¹⁰⁷³
- Orlandi, 1986* — *Orlandi T.* Coptic Literature // Roots. 1986. P. 51–81. — ⁴⁶⁵
- Osborn, 2003* — *Osborn E.* Irenaeus of Lyons. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003. — ⁵⁸
- Owen, 1936* — *Owen E. C. E.* Αἰών and αἰώνιος // JTS. 37. 1936. P. 265–283. — ³²²
- Pagels, 1974* — *Pagels E. H.* Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus’ Treatise vs. the Excerpta from Theodotus // HTR. 67. 1974. P. 35–53. — ¹⁸⁰
- Pagels, 1975* — *Pagels E. H.* The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. Philadelphia: Fortress Press, 1975. — ^{639, 1280}
- Pagels, 1978* — *Pagels E. H.* Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions // Festschrift Jonas. 1978. P. 415–430. — ¹⁴⁹
- Pagels, 1979* — *Pagels E. H.* The Gnostic Gospels. N. Y.: Random House, 1979. — ²⁶²
- Painchaud, 1981* — *Painchaud L.* La polémique anti-ecclésiale et l’exégèse de la passion dans le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2) // Colloque. 1981. P. 340–351. — ¹¹⁸⁸
- Painchaud, 1982* — Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2) / Texte établi et présenté par L. Painchaud. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1982 (BCNH. Section «Textes», 6). — ^{270, 271, 1113, 1510, 1511–1513, 1515–1517}
- Painchaud, 1983* см.: *Poirier-Painchaud, 1983*. — ⁴⁶⁶
- Painchaud, 1995* — L’Écrit sans titre. Traité sur l’origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926, avec deux contributions de W.-P. Funk. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1982 (BCNH. Section «Textes», 21). — ¹¹³⁸
- Painchaud, 2010* — *Painchaud L.* Le Codex Tchacos et les Codices de Nag Hammadi // Les textes. 2010. P. 215–238. — ¹¹⁵⁹
- Pape, 1884* — W. Pape’s Wörterbuch der griechischen Eigennamen. 3. Aufl. Neu bearbeitet von G. E. Benseler. 1. Hälfte. Braunschweig, 1884. — ¹⁵³⁶
- Parrott, 1979* — Nag Hammadi Codices V. 2–5 and VI with Pap. Berol. 8502, 1 and 4. Contributors J. Brashler, P. A. Dirkse, Ch. W. Hedrick et al. Volume Ed. D. M. Parrott. Leiden: Brill, 1979 (NHS, 11). — ^{1067, 1070, 1086, 1097, 1099, 1103, 1104, 1121, 1123, 1132, 1143, 1150, 1151}
- Parrott, 1988* — *Parrott D. M.* Euginostos and “All the Philosophers” // Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig / Hrsq. von M. Görg. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. S. 153–167 (Ägypten u. Altes Testament, 14). — ³⁷
- Parrott, 1991* — Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Euginostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. by D. M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27). — ^{37, 46, 434, 1089, 1148}
- Pasquier, 1983* — L’Évangile selon Marie (BG 1) / Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 10). — ¹⁰⁶⁷
- Pasquier, 2000* — Euginoste. Lettre sur le Dieu transcendent (NH III, 3 et V, 1) / Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec: Les Presses de l’Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 26). — ^{434, 1089}
- Pasquier, 2006* — *Pasquier A.* The Valentinian Exegesis // Ch. Kannengiesser. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. With Special Contributions by Various Scholars. Leiden; Boston: Brill, 2006. P. 454–470. — ²²²

- Pasquier, 2010* — Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendent (NH III, 3 et V, 1) / Commentaire par A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2010 (BCNH. Section «Textes», 33). — ^{47, 1089}
- Peake, 1909* — *Peake A. S.* Basilides, Basilidians // ERE. 2. 1909. P. 426–433. — ^{951, 953}
- Pearson, 1975* — *Pearson B. A.* Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi // Festschrift Labib. 1975. P. 145–154. — ^{263, 1188}
- Pearson, 1977* — *Pearson B. A.* The Figure of Norea in Gnostic Literature // Proceedings. 1977. P. 143–152. — ¹¹²⁹
- Pearson, 1981* — Nag Hammadi Codices IX and X. Contributors B. A. Pearson — S. Giversen. Volume Editor B. A. Pearson. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 15). — ^{735, 1107, 1110, 1129, 1130, 1142}
- Pearson, 1990* — *Pearson B. A.* The Apocalypse of Peter and Canonical 2 Peter // Gnosticism and the Early Christian World. In Honor of James M. Robinson / Ed. by J. E. Goehring et al. Sonoma; Polebridge, 1990. P. 67–74. — ^{594, 1278, 1284, 1443, 1477}
- Pearson, 1990a* — *Pearson B. A.* Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // id. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 124–135. — ⁶⁹¹
- Pearson, 1990b* — *Pearson B. A.* Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins // *ibid.* P. 10–28. — ⁶⁶⁷
- Pearson, 1990c* — *Pearson B. A.* The Figure of Seth in Gnostic Literature // *ibid.* P. 52–94. — ⁷⁷
- Pearson, 1990d* — *Pearson B. A.* Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // *ibid.* P. 124–135. — ^{666, 1196}
- Pearson, 1990e* — *Pearson B. A.* Philo, Gnosis and the New Testament // *ibid.* P. 165–182. — ⁶⁷⁰
- Pearson, 1992* — *Pearson B. A.* Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy // Neoplatonism & Gnosticism. 1992. P. 253–275. — ⁵⁹⁹
- Pearson, 1996* — Nag Hammadi Codex VII. Contributors Fr. Wisse, G. J. Riley [et al.]. Vol. Ed. B. A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996 (NHMS, 30). — ^{1113, 1114, 1117}
- Pearson, 2004* — *Pearson B. A.* Gnosticism as a Religion // id. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. N. Y.; London: T. & T. Clark, 2004. P. 201–223. — ^{13, 584, 671}
- Pearson, 2007* — *Pearson B. A.* Ancient Gnosticism. Tradition and Literature. Minneapolis: Fortress Press, 2007. — ^{671, 754, 894, 928, 1165, 1284}
- Pellegrini, 2003* — *Pellegrini S.* Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII, 2) // NHD. Bd. 2. 2003. S. 569–590. — ^{271, 1511–1513, 1516, 1517}
- Pépin, 1972* — *Pépin J.* La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Publ. par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. Paris: Beauchesne, 1972. P. 375–383. — ⁵⁰⁵
- Peppler, 1910* — *Peppler Ch. W.* The Termination -κός as used by Aristophanes from Comic Effect // American Journal of Philology. 1910. 31. № 4. P. 428–444. — ⁵⁵¹
- Perkins, 1974* — *Perkins Ph.* Peter in Gnostic Revelation // Society of Biblical Literature. 1974. Seminar Papers, vol. II / Ed. by G. MacRae. Cambridge (Mass.): SBL, 1974. P. 1–13. — ¹²⁶⁶
- Perkins, 1976* — *Perkins Ph.* Ireneus and the Gnostic. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One // VC. 30. 1976. P. 193–200. — ^{128, 574, 677}
- Perkins, 1980* — *Perkins Ph.* The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism. N. Y.: Paulist Press, 1980. — ¹²⁶⁹
- Petersen, 1999* — *Petersen S.* “Zerstört die Werke der Weiblichkeit!” Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften. Leiden et al.: Brill, 1999 (NHMS, 48). — ¹¹⁴⁷
- Peterson, 1959* — *Peterson E.* Christianus // id. Frükirche, Judentum und Gnosis. Rom: Herder, 1959. S. 64–87. — ⁶³²
- Peterson, 1959a* — *Peterson E.* Das Problem des Nationalismus im alten Christentum // *ibid.* S. 51–63. — ^{907, 935}
- Pétrément, 1984* — *Pétrément S.* Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1984. — ^{109, 309, 552, 571, 573, 574, 596, 670, 843, 847, 892, 953, 1004, 1017}

- Petty, 2012* — *Petty R.* Fragments of Numenius of Apamea. Translation and Commentary. Westbury: The Prometheus Trust, 2012 (Platonic Texts and Translations. Vol. 7). — См.: Index locorum.
- PGM* — Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri / Hrsg. von K. Preisendanz I—II. 2. verb. Aufl. Stuttgart: Teubner, 1973, 1974. — См.: Index locorum.
- Plisch, 1996* — Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI, 1) / Hrsg., übers. u. erklärt von U.-K. Plisch. Berlin: Akademie-Verl., 1996 (TU, 142). — 275, 1141
- Poirier–Painchaud, 1983* — Les Sentences de Sextus (NH XII, 1). Fragments (NH XII, 3) par P.-H. Poirier. Fragment de la République de Platon (NH VI, 5) par L. Painchaud. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 11). — 1154
- Poirier, 1986* — *Poirier P.-H.* La bibliothèque copte de Nag Hammadi: sa nature et son importance // *Studies in Religions*. 15. 1986. P. 303–316. — 1166, 1168, 1171, 1185, 1187
- Poirier, 1995* — Le Tonnerre, Intellect Parfait (NH VI, 2) / Texte établi et présenté par P.-H. Poirier avec deux contributions de W.-P. Funk. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Textes», 22). — 1123
- Poirier, 2006* — La Pensée Première à la Triple Forme (NH XIII, 1) / Texte établi, traduit et présenté par P.-H. Poirier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2006 (BCNH. Section «Textes», 32). — 1125
- Polotsky, 1987* — *Polotsky H. J.* Grundlagen des koptischen Satzbaus. Decatur: Scholars Press, 1987. — 1483, 1448, 1549
- Pourkier, 1992* — *Pourkier A.* L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine. Paris: Beauchesne, 1992. — 928
- Preisigke, 1967* — Namenbuch enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen <...> Menschnamen, soweit sie in griechischen Urkunden <...> Ägyptens sich vorfinden. Amsterdam: Verlag Hakkert, 1967. — 1536
- Preuschen, 1901* — Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen ueberlieferungen / Hrsg. und übersetzt von E. Preuschen. Giessen: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1901. — 1554, 1557
- Prigent, 1977* — *Prigent P.* L'hérésie asiatic et l'église confessante: de l'Apocalypse à Ignace // VC. 31. 1977. P. 1–22. — 107, 752, 754
- Puech, 1960* — *Puech H.-Ch.* Plotin et les Gnostiques // Les sources de Plotin. Genève, 1960. P. 161–174 (EAC, 5). — 558, 560
- Puech, 1978* — *Puech H.-Ch.* Plotin et les Gnostiques // id. En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais. Paris: Gallimard, 1978. P. 83–109. — 558, 562, 565
- Puech–Blatz, 1990* — *Puech H.-Ch.* (mit B. Blatz), Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur // NTA 1. 1990. S. 285–327. — 752, 920
- Puech–Quispel, 1955* — *Puech H.-Ch., Quispel G.* Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung // VC 9. 1955. P. 65–102. — 385
- Quecke, 1985* — *Quecke H.* [Rez.:] Painchaud L. Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2) / Texte établi et présenté par... Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (BCNH. Section «Textes», 6) // *Orientalia*. 54. Fasc. 3. 1985. P. 447–452. — 1512
- Quecke, 1993* — *Quecke H.* [Rez.:] Thomassen E., Painchaud L. Le Traité Tripartite. Québec: 1989 // *Orientalia*. 62. 1993. P. 299–301. — 518
- Quispel, 1951* — *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion. Zürich: Origo Verlag, 1951. — 654, 738
- Quispel, 1954* — *Quispel G.* Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition // *Eranos-Jahrbuch*. 1954. Bd. 12. S. 195–234. — 667
- Quispel, 1965* — *Quispel G.* Gnosticism and the New Testament // VC. 19. 1965. P. 65–85. — 163
- Quispel, 1966* — Ptolémé. Lettre à Flora / Texte, trad. et introd. de G. Quispel. Paris: Les éditions du Cerf, 1966 (SC, 24). — 238, 1050
- Quispel, 1974* — *Quispel G.* Gnostic man: the Doctrine of Basilides // id. *Gnostic Studies*, I. Istanbul, 1974. P. 103–133 (Uitgaven v. h. Nederlands hist.-arch. Inst. te Istanbul, 34.1) (впервые в 1948 г. по-фр.). — 916, 953, 958, 962

- Quispel, 1974a* — *Quispel G.* The Origins of the Gnostic Demiurge // *ibid.* P. 213–220. — ²²⁵
- Quispel, 1980* — *Quispel G.* Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John // *Rediscovery I.* 1980. P. 118–129 (дискуссия: 128–132). — ^{575, 603}
- Quispel, 1981* — *Quispel G.* Gnosis // *Die orientalischen Religionen im Römerreich* / Hrsg. von M. J. Vermaseren. Leiden: Brill, 1981. S. 413–435 (EPRO, 93).
- Quispel, 1983* — *Quispel G.* Judaism, Judaic Christianity and Gnosis // *Festschrift Wilson.* 1983. P. 46–68. — ⁶⁰³
- Quispel, 2008* — *Quispel G.* Plotinus and the Jewish Gnostikoi // *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel* / Ed. by J. van Oort. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 583–626 (NHMS, 55). — ^{563, 564, 566, 1065}
- Raj, 2006* — *Raj M. H.* Médecins et maladies de l'Égypte Romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et ses praticiens du Ier au IVe siècle ap. J.-C. Leiden; Boston: Brill, 2006 (Studies in Ancient medicine, 32). — ^{494, 495}
- Rasimus, 2005* — *Rasimus T.* Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library // VC. 59. 2005. P. 235–263. — ¹¹⁹⁶
- Rasimus, 2009* — *Rasimus T.* Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden; Boston: Brill, 2009 (NHMS, 68). — ^{12, 228, 1186}
- Reis, 1999* — *Reis B.* Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999 (Serta Graeca, 7). — ⁵¹³
- Resch, 1889* — *Agrapha.* Aussercanonische Evangelienfragmente gesammelt u. Untersucht von A. Resch. Lpz.: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1889 (TU, 5. 4). — ²²³
- Richard, 1977* — *Richard M.* Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre // *id.* Opera minora. T. 2. Turnhout: Brepols, 1977 [№ 33. 1–24]. — ⁶¹⁹
- Riley, 1996* — NHC VII, 2: Second Treatise of the Great Seth / Introduction, Text, Translation, and Notes by G. Riley. Pearson, 1996. P. 129–199. — ^{271, 1509, 1511–1513, 1515–1517,}
- Rist, 1942* — *Rist M.* Pseudoepigraphic Refutations of Marcionism // *Journal of Religion.* 22. 1942. P. 39–62. — ³⁰⁶
- Rist, 1967* — *Rist J. M.* Plotinus: The Road to Reality. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1967. — ^{35, 345}
- Roberge, 1980* см. *Barc–Roberge, 1980.*
- Roberge, 1992* — *Roberge M.* La crucifixion du Sauveur dans la Paraphrase de Sem (NH VII, 1) // Actes du IV^e Congrès Copte. Louvain-la-Neuve, 5–10 sept. 1988. Vol. 2. Ed. par M. M. Rassart-Debergh et J. Ries. Louvain-la-Neuve: Inst. Orientaliste, 1992. P. 381–387. — ¹¹⁸⁹
- Roberge, 2000* — La Paraphrase de Sem (NH VII, 1) / Texte établi et présenté par M. Roberge. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 25). — ¹¹¹⁴
- Roberge, 2010* — The Paraphrase of Shem (NH VII, 1) / Introduction, Translation and Commentary by M. Roberge. Leiden; Boston: Brill, 2010 (NHMS, 72). — ^{1114, 1189}
- Roberts, 1938* — *Roberts C. H.* Two Oxford Papyri // ZNW. 37. 1938. P. 184–188. — ¹⁰⁴³
- Robinson, 2014* — *Robinson J. M.* The Nag Hammadi Story. Vol. 1: The Discovery and Monopoly. Vol. 2: The Publication. Leiden; Boston: Brill, 2014. — ^{10a}
- Rordorf, 1993* — *Rordorf W.* Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul // *Orthodoxie.* 1993. P. 21–63. — ^{300, 306}
- Rosentiehl–Kaler, 2005* — L'Apocalypse de Paul (NH 5, 2) par J.-M. Rosentiehl et M. Kaler. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2005 (BCHN. Section «Textes», 31).
- Rouleau–Roy, 1987* — L'Épître apocryphe de Jacques (NH I, 2) par D. Rouleau. L'Acte de Pierre (BG 4) par L. Roy. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1987 (BCNH. Section «Textes», 18). — ¹⁰⁹³
- Rousseau, 1965* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique ... sous la direction A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger et al. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. Paris: Les éditions du Cerf, 1965 (SC, 100). — См.: Index locorum.

- Rousseau–Doutreleau, 1969* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V. Édition critique par A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1969 (SC, 152, 153). — См.: Index locorum.
- Rousseau–Doutreleau, 1974* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1974 (SC, 210, 211). — См.: Index locorum.
- Rousseau–Doutreleau, 1979* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1979 (SC, 263, 264). — 20, 571, 573, 936
- Rousseau–Doutreleau, 1982* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1982 (SC, 294, 293). — 472, 570, 609
- Roy, 1987* см.: *Rouleau–Roy, 1987*. — 1070
- Rudolph, 1968* — *Rudolph K.* Der gnostische ‘Dialog’ als literarisches Genus // Probleme der koptischen Literatur / Hrsg. von P. Nagel. Halle/S., 1968. S. 85–107 (Wiss. Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968 /1/K 2/). — 1269
- Rudolph, 1969* — *Rudolph K.* Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht // ThR. 34. 1969. S. 121–175. — 1167
- Rudolph, 1977* — *Rudolph K.* Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz.: Koehler & Amelang, 1977. — 13, 71, 197, 246, 295, 594, 654, 691, 777, 793, 826
- Rudolph, 1977a* — *Rudolph K.* Simon — Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte // ThR. 42. 1977. S. 279–359. — 701
- Rudolph, 1996* — *Rudolph K.* Gnosis — Weltreligion oder Sekte // id. Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden et al.: Brill, 1996. S. 53–65 (NHMS, 42) (первые: 1979). — 647, 649, 664
- Sagnard, 1947* — *Sagnard F.-M.-M.* La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947. — 1395
- Sagnard, 1948* — Clément d’Alexandrie. Extraits de Théodote / Texte grec, introd., trad. et notes par F. Sagnard. Paris: Les éditions du Cerf, 1948 (SC, 23). — 186, 1049, 1216 H Index locorum.
- Salmon, 1877* — *Salmon G.* Carpocrates // DCB. I. 1877. 1877. P. 407–409. — 885
- Schenke, 1984* — *Schenke G.* Die Dreigestaltige Protennoia / Hrsg., übers. u. Kommentiert von G. Schenke. Berlin: Akademie-Verl., 1984 (TU, 132). — 1125
- Schenke-Robinson, 2004* — Das Berliner “Koptische Buch” (P 20915). Eine wiederhergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung / Bearb. Von G. Schenke-Robinson u. Mitarbeit von H.-M.-Schenke u. U.-K. Plisch. Lovanii: Peeters, 2004 (CSCO, 610, 611). — 1173
- Schenke-Robinson, 2009* — *Schenke-Robinson G.* The Gospel of Judas. Its Protagonist, its Composition, and its Community // The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008 / Ed. by A. D. DeConick. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 75–94 (NHMS, 71). — 1173
- Schenke, 1971* — *Schenke H.-M.* Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung // OLZ. 66. 1971. S. 117–130. — 763, 1091
- Schenke, 1974* — *Schenke H.-M.* Das sethianische System nach Nag-Hammadi Handschriften // Studia Coptica / Hrsg. von P. Nagel. Berlin: Akademie-Verl., 1974. S. 165–173 (Berliner Byzantinische Arbeiten, 45). — 1172
- Schenke, 1975* — *Schenke H.-M.* Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Die Schriften des Codex VII // ZÄS. 102. 1975. S. 123–138. — 1287, 1289, 1293, 1331, 1337, 1365, 1368, 1378, 1382, 1389, 1443, 1449, 1451, 1460, 1474
- Schenke, 1975a* — *Schenke H.-M.* Bemerkungen zur Apokalypse des Petrus // Festschrift Labib. 1975. S. 277–285. — 1287, 1306, 1307, 1311, 1313, 1314, 1316, 1317, 1318, 1319, 1360, 1446
- Schenke, 1981* — *Schenke H.-M.* The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // Rediscovery II. 1981. P. 588–616. — 599, 667, 1172, 1181, 1195

- Schenke, 1983* — *Schenke H.-M.* The Problem of Gnosis // *SecCent.* 3. 1981. № 2. P. 73–87. —
309, 667
- Schenke, 1989* — Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II, 7) / Neu hrsg., übers u. erklärt von
H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verl., 1989 (TU, 138). — 1145
- Schenke, 1994* — *Schenke H.-M.* Was ist Gnosis? Neue Aspekte der alten Fragen nach dem Ur-
sprung und dem Wesen Gnosis // *Gnosis* / Hrsg. von J. B. Bauer u. Gr. Larentzakis. Graz,
1994. S. 179–203 (Grazer theologische Studien, 16). — 1513
- Schenke, 1997* — Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3) / Neu hrsg., übers. u.
erklärt von H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verl., 1997 (TU, 143). — 1080
- Schenke, 2001* — *Schenke H.-M.* Tractatus Tripartitus (NHC I, 5) // *NHD.* 1. S. 53–93. — 50, 452,
475, 477, 480, 488, 522
- Schenke, 2003* — *Schenke H.-M.* Das Verständnis unserer großen Kraft (NHC VI, 4) // *NHD.*
Bd. 2. S. 483–493. — 1122
- Scherbenske, 2010* — *Scherbenske E. W.* Marcion's *Antitheses* and the Isagogic Genre // *VC.* 64.
2010. P. 255–279. — 817
- Schmidt, 1892* — Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus / Hrsg.
von C. Schmidt. Lpz., 1892 (TU, 8). — 1061
- Schmidt, 1901* — *Schmidt C.* Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum.
Lpz.: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901 (TU, NF. 5. 4). — 562, 575
- Schmidt, 1903* — *Schmidt C.* Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apo-
stelliteratur nebst einem neuentdeckten Fragment. Leipzig: Hinrichs, 1903 (TU, 24. 1). —
1070
- Schmidt, 1907* — *Schmidt C.* Irenäus und seine Quelle in *adv. haer.* I. 29 // *Philotesia.* Paul Klei-
nert zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von A.v. Harnack et. al. Berlin: Trowzisch, 1907.
S. 317–336. — 572
- Schmidt, 1919* — *Schmidt C.* Gespräche Jesu mit seinen Jüngen. Lpz.: J. C. Hinrichs'sche Buch-
handlung, 1919 (= Hildesheim, 1967). — 754, 763
- Schmidt, 1925* — *Schmidt C.* Pistis Sophia. Coptica 2. Kopenhagen: Gyldendalske Boghandel-
Nosdisk Forlag, 1925. — 1057
- Schmidt-Till, 1954* — Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Bd. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher
Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk / Hrsg. von C. Schmidt. 2. Aufl. bearb. <...> von W. Till.
Berlin: Akademie-Verl., 1954. — 1057, 1058, 1060, 1064, 1065
- Schneemelcher, 1989* — *Schneemelcher W.* Das Kerygma Petri // *NTA* 2. 1989. S. 34–41. — 1560,
1562
- Schneemelcher, 1989a* — *Schneemelcher W.* Petrusakten // *NTA* 2. 1989. S. 243–288. — 1564
- Schneemelcher, 1989b* — *Schneemelcher W.* Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts.
Einleitung // *NTA* 2. 1989. S. 71–93. — 162
- Schneemelcher, 1990* — *Schneemelcher W.* Haupeinleitung // *NTA* 1. 1990. S. 1–61. — 203, 222
- Schoedel, 1959* — *Schoedel W. R.* Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus //
VC. 13. 1959. P. 22–32. — 58, 677
- Schoedel, 1972* — *Schoedel W. R.* "Topological" Theology and Some Monistic Tendencies
in Gnosticism // *Festschrift Böhlig.* 1972. P. 88–108. — 399
- Schoenborn, 1995* — *Schoenborn U.* Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von litera-
rischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der kop-
tischen Apokalypse des Petrus aus Nag Hammadi (NHC VII, 3). Göttingen: Vandenhoeck &
Ruprecht, 1995 (StUNT, 19). — 1266, 1279, 1287, 1289, 1293, 1305, 1307, 1310, 1311, 1313, 1314, 1317, 1319, 1323, 1337, 1338,
1341, 1345, 1352, 1373, 1376, 1378, 1380, 1382, 1389, 1395, 1403, 1413, 1443, 1446, 1457, 1487, 1502, 1531, 1534, 1540, 1543
- Scholem, 1961* — *Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. 3 rev. edition. N. Y.: Schocken
Books, 1961. — 59
- Scholem, 1974* — Jaldabaoth Reconsidered // *Festschrift Puech.* 1974. P. 405–421. — 225
- Scholer, 1971* — *Scholer D. M.* Nag Hammadi Bibliography. 1948–1969. Leiden: Brill, 1971
(NHS, 1). — 1053, 1078

- Scholer, 1997* — *Scholer D. M. Nag Hammadi Bibliography. 1970–1994.* Leiden et al.: Brill, 1997 (NHMS, 32). — ¹⁰⁵³
- Scholer, 2009* — *Scholer D. M. Nag Hammadi Bibliography. 1995–2006.* Leiden et al.: Brill, 2009 (NHMS, 65). — ¹⁰⁵³
- Scholten, 1988* — *Scholten C. Gibt es Quellen zur Sozialgeschichte der Valentinianer Roms? // ZNW. 79. 1988. S. 244–261.* — ²⁹⁵
- Scholten, 1988a* — *Scholten C. Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz Pachomianer // JbAC. 31. 1988. S. 144–172.* — ¹¹⁸⁵
- Scholten, 2004* — *Scholten C. Karpokrates (Karpokratianer) // RAC. 20. 2004. S. 173–186.* — ^{554, 843, 858, 864, 894}
- Schotroff, 1969* — *Schotroff L. Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers // Christentum und Gnosis / Hrsg. Von W. Eltester. Berlin: Alfred Töpelmann, 1969. S. 65–97.* — ^{180, 670}
- Schüngel, 1999* — *Schüngel P. Gnostische Gotteslehren. Zum 7. und 8. Fragment des Basilides, zu Valentinus 5. Fragment und zwei antiken Kommentaren zu diesem Fragment // VC. 55. 1999. S. 361–394.* — ^{1014, 1016, 1023, 1024}
- Schultz, 2000* — *Schultz W. Dokumente der Gnosis. Augsburg: Bechtermünz, 2000 (впервые: 1910).* — ⁸³⁶
- Schwartz, 1851* — *Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descriptum / Latine vertit M. G. Schwartz. Ed. J. H. Petermann. Berlin, 1851.* — ¹⁰⁵⁷
- Scopello, 1981* — *Scopello M. Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène // Colloque. 1981. P. 374–382.* — ³⁰
- Seibt, 1994* — *Seibt K. Die Theologie des Markell von Ankyra. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1994.* — ⁶¹⁹
- Sevrin, 1983* — *L'Exégèse de l'Âme / Texte établi et présenté par J.-M. Sevrin. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 2).* — ¹¹⁴⁴
- Sevrin, 1986* — *Sevrin J.-M. Le dossier baptismal Séthien. Études sur la sacramentaire gnostique. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1986 (BCNH. Section «Études», 2).* — ²⁹⁶
- Sieber, 1991* — *Nag Hammadi Codex VIII. Contributors B. Layton, M. Meyer, J. H. Sieber, F. Wisse. Vol. Ed. J. H. Sieber. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 31).* — ^{561, 565, 1088}
- Siebert, 1980* — *Siebert F. Selbstbezeichnungen der Gnostiker in den Nag Hammadi Texten // ZNW. 71. 1980. S. 129–132.* — ⁵⁹⁴
- Siebert, 1982* — *Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F. Siebert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).* — ^{336, 410, 489, 522, 524, 1311, 1319, 1345, 1500}
- Simon, 1960* — *Simon M. Les sectes juives au temps de Jésus. Paris: Presses universitaires de France, 1960.* — ⁶⁷⁹
- Slusser, 1981* — *Slusser M. Docetism: a Historical Definition // SecCent. 1. 1981. № 3. P. 163–172.* — ¹⁰⁷
- Smith, 1973* — *Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1973.* — ^{135, 834, 850, 863, 864, 890, 892}
- Smith, 1981* — *Smith M. The History of the Term Gnosticos // Rediscovery II. 1981. P. 796–807.* — ^{552, 553, 559, 566}
- Smith, 1985* — *Smith T. V. Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1985.* — ^{1276, 1278, 1284, 1286, 1426, 1460}
- Sorabji, 1990* — *Sorabji R. The Ancient Commentators on Aristotle // Aristotle Transformed... (см.: Gottschalk, 1990), 1–30.* — ⁵⁰⁹
- Speyer, 1963* — *Speyer W. Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen // JbAC. 6. 1963. S. 129–135.* — ¹³⁶
- Speyer, 1971* — *Speyer W. Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1971.* — ²²²

- Staden, 1997* — *Staden H. v. Galen and the “Second Sophistic” // Aristotle and After / Ed. by R. Sorabji. London: Inst. of Classical Stud., 1997. P. 33–54 (Bull. of the Inst. of Classical Stud. Supplement, 68).* — ^{532, 533}
- Stählin, 1936, 1960, 1970* — Clemens Alexandrinus / Hrsg. von O. Stählin. Berlin: Akademie-Verl., Bd. I, 1936 (2. Aufl.); Bd. 2, 1960 (3. Aufl.); Bd. 3, 1970 (2 Aufl.); Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung: Bd. 4 (Register), 1936 (GCS, 12, 52 /15/, 17, 39). — См.: Index locorum.
- Stead, 1969* — *Stead G. C. The Valentinian Myth of Sophia // JTS. 20. 1969. P. 75–104.* — ¹²⁰⁸
- Stemberger, 2001* — *Stemberger G. Judenchristen // RAC. 19. 2001. S. 228–245.* — ²¹³
- Stroumsa, 1984* — *Stroumsa G. A. G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 24).* — ²⁹⁵
- Stroumsa, 1999* — *Stroumsa G. G. Gnostic Justice and antinomianism: Epiphanes' On Justice in context // Id., Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (WUNT, 112).* — ⁸⁷²
- Suggs, 1976* — *Suggs M. J. Gospel, Genre // The Interpreter's Dictionary of Bible. Supplementary Volume. Nashville: Abingdon, 1976. P. 370–372.* — ¹⁰⁷⁷
- Tardieu, 1975* — *Tardieu M. ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΤΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart // RĒA. 21. 1975. P. 225–255.* — ⁹⁰⁵
- Tardieu, 1978* — *Tardieu M. Le Congrès de Yale sur le gnosticisme (28–31 mars 1978) // RĒA. 24. 1978. P. 188–209.* — ^{1168, 1171, 1185}
- Tardieu, 1984* — *Tardieu M. Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.* — ^{47, 345, 488, 1134, 1185, 1194}
- Tardieu, 1986* — *Tardieu M. Histoire du mot 'gnostique' // Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. Paris: Les éditions du Cerf, 1986. P. 21–37.* — ⁵⁵³
- Tardieu, 1992* — *Tardieu M. Les Gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16 // Vie de Plotin. 1992. P. 503–563.* — ^{558, 559, 560, 562, 565}
- Tardieu-Dubois, 1986* — *Tardieu M., Dubois J.-D. Introduction à la littérature gnostique. Paris: Les éditions du Cerf, 1986.* — ^{777, 793}
- Taylor, 1990* — *Taylor J. E. The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention? // VC. 44. 1990. P. 313–334.* — ²¹³
- Testuz, 1959* — *Papyrus Bodmer X–XII. X: Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul... / Publié par M. Testuz. Cologne; Genève: Bibliotheca Bodmeriana, 1959.* — ³⁰⁰
- Thomassen, 1980* — *Thomassen E. The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate // VC. 34. 1980. P. 358–375.* — ³⁹³
- Thomassen, 1989* — *Le Traité Tripartite (NH I, 5) / Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen; traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1989 (BCNH. Section «Textes», 19).* — ^{49, 50, 51, 380, 381, 386, 394, 399, 409, 410, 417, 418, 419, 452, 474, 475, 477, 480, 486, 488, 518, 522, 1135}
- Thomassen, 1995* — *Thomassen E. Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi // Classification. 1995. P. 243–259.* — ^{1168, 1183, 1191}
- Thomassen, 2006* — *Thomassen E. The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”. Leiden; Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60).* — ^{475, 522, 692}
- Till, 1963* — *Das Evangelium nach Philippos / Hrsg. u. übers. von W. C. Till. Berlin: Walter de Gruyter, 1963 (PTS, 2).* — ¹⁰⁸⁰
- Till-Schenke, 1972* — *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 / Hrsg., übers. und bearb. von W. C. Till. Zweite erweiterte Aufl. bearb. von H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verl., 1972 (TU, 60).* — ^{1067, 1066, 1068–1070}
- Torm, 1936* — *Torm F. Das Wort γνωστικός // ZNW. 35. 1936. S. 70–75.* — ^{552, 553, 609}
- Tornau, 2011* — *Tornau Chr. Materie // RAC. Lieferung 188. 2011. P. 346–410.* — ⁵²
- Trakatelis, 1991* — *Trakatelis D. The Transcendent God of Eugnostos. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press, 1991.* — ^{434, 1089}

- Trautmann, 1981* — *Trautmann C.* La parenté dans l'Évangile selon Philippe // Colloque. 1981. P. 267–278. — ¹³⁹
- Tripp, 1987* — *Tripp D. H.* 'Gnostic Worship': the State of the Question // *Studia Liturgica. An International Ecumenical Review.* Vol. 17. 1987. P. 210–220. — ²⁹⁶
- Tröger, 1971* — *Tröger K.-W.* *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII.* Berlin: Akademie-Verl., 1971 (TU, 110). — ²³
- Tröger, 1979* — *Tröger K.-W.* Moral in der Gnosis // *Menschenbild.* 1979. S. 95–106. — ¹³⁶
- Tröger, 1980* — *Tröger K.-W.* Gnosis und Judentum // *Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis. Neue Studien zu "Gnosis und Bibel"* / Hrsg. v. K.-W. Tröger. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 1980. S. 155–168. — ^{246, 1185}
- Tröger, 1981* — *Tröger K.-W.* Die gnostische Anthropologie // *Kairos.* 23. 1981. S. 31–42. — ¹⁸²
- Tröger, 1981a* — *Tröger K.-W.* The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives // Colloque. 1981. P. 86–98. — ⁶⁷³
- Tuckett, 1986* — *Tuckett C. M.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986. — ^{1278, 1477}
- Turner, 1975* — The Book of Thomas the Contender from Codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG II, 7) / The Coptic Text with Translation, Intro. and Commentary by J. D. Turner. Missoula: Scholars Press, 1975. — ¹¹⁴⁵
- Turner, 1980* — *Turner J. D.* The Gnostic Threefold Path to Enlightenment. The Ascent of Mind and the Descent of Wisdom // *NT.* 22. 1980. P. 325–351. — ¹¹⁹⁸
- Turner, 1986* — *Turner J. D.* Sethian Gnosticism: A Literary History // Nag Hammadi. 1986. P. 55–86. — ¹¹⁹⁵
- Turner, 1995* — *Turner J. D.* Typologies of the Sethian Gnostic Treatises from Nag Hammadi // Classification. 1995. P. 169–217. — ¹¹⁹⁴
- Turner, 2000* — *Turner J. D.* Ritual in Gnosticism // *Gnosticism & Later Platonism.* 2000. P. 83–139. — ¹³⁹
- Turner, 2001* — *Turner J. D.* Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2001 (BCNH. Section «Études», 6). — ^{565, 1170, 1192}
- Turner, 2007* — *Turner J. D.* Sethian Gnosticism. A Revised Literary History // *Congrès VIII.* 2007. P. 899–908. — ^{1195, 1196}
- Turner–Corrigan, 2010* — *Plato's Parmenides and Its Heritage.* Vol. 1: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. — ³¹⁵
- Turner–Corrigan, 2011* — *Plato's Parmenides and Its Heritage.* Vol. 2: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts / Ed. by J. D. Turner & K. Corrigan. Leiden; Boston: Brill, 2011. — ³¹⁵
- Unnik, 1972* — van Unnik W. C. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten // *Festschrift Böhlig.* 1972. S. 120–132. — ²³⁰
- Usener, 1887* — *Epicurea* / Ed. H. Usener. Lipsiae: Teubner, 1887. — ¹⁸⁴
- Valantasis, 2000* — *Religions of Late Antiquity in Practice* / Ed. by R. Valantasis. Princeton: Princeton Univ. Press, 2000. — ⁵⁵⁹
- Veilleux, 1986* — La première Apocalypse de Jacques (NH V, 3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V, 4) / Texte établi et présenté par A. Veilleux. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1986 (BCNH. Section «Textes», 17). — ^{946, 1099, 1103, 1444}
- Vielhauer–Strecker, 1989* — *Vielhauer Ph., Strecker G.* Apokalypsen und Verwandtes // *NTA.* Bd. 2. 1989. S. 492–515. — ¹⁰⁷⁷
- Vielhauer–Strecker, 1989a* — *Vielhauer Ph., Strecker G.* Apokalyptik des Urchristentums // *NTA.* Bd. 2. S. 516–547. — ¹⁰⁹⁶
- Vliet, 1999* — *van der Vliet J.* The Coptic Gnostic Texts as Christian Apocryphal Literature // *Congress VI.* 2. P. 553–562. — ¹¹⁸⁴
- Völker, 1952* — *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin: Akademie-Verl., 1952 (TU, 57). — ^{622, 624}

- Walch, 1762* — *Walch C. W. F.* Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und die Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. Lpz., 1762 (Repr.: Hildesheim: Weidmannsche Verlag, 2003). — 609
- Waldstein–Wisse, 1995* — The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV. 1 with BG 8502, 2 / Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al.: Brill, 1995 (NHS, 33). — 328, 1054, 1133
- Waszink, 1950* — *Waszink J. H.* Basilides // RAC. 1. 1950. P. 1217–1225. — 953
- Welburn, 1981* — *Welburn A.* Reconstructing the Ophite Diagram // NT. 23. 1981. P. 261–287. — 12
- Wendland* — Hippolytus Werke. 3. Bd.: Refutatio omnium haeresium. Hrsg. v. P. Wendland. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916 (GCS, 26). — 343 и Index locorum
- Werner, 1974* — *Werner A.* Die Apokalypse des Petrus. Die dritte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften // TLZ. 99. 1974. S. 575–584. — 1307, 1347, 1352, 1359, 1373, 1376, 1378, 1382, 1395, 1403, 1413, 1446, 1457, 1486, 1501
- Werner, 1989* — *Werner A.* Koptisch-gnostische Apokalypse des Petrus // NTA. Bd. 2. 1989. S. 633–643. — 1284, 1287, 1289, 1293, 1298, 1302, 1305, 1307, 1311, 1313, 1314, 1319, 1323, 1331, 1337, 1338, 1345, 1347, 1359, 1362, 1373, 1376, 1378, 1380, 1382, 1389, 1394, 1395, 1403, 1413, 1446, 1456, 1486, 1501, 1531, 1534, 1540
- Whittaker, 1969* — *Whittaker J.* Epekeina nou kai ousias // VC. 23. 1969. S. 91–104. — 419
- Williams, 1987* — The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book 1 (Sects 1–46) / Transl. by Fr. Williams. Leiden et al.: Brill, 1987 (NHS, 35). — 735
- Williams, 2001* — *Williams F. E.* Mental Perception. A Commentary on NHC VI. 4: The Concept of our Great Power. Leiden et. Al.: Brill, 2001 (NHMS, 51). — 1121, 1122
- Williams, 1985* — *Williams M. A.* The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 29). — 85, 180, 192, 388, 394
- Williams, 1995* — *Williams M. A.* Interpreting the Nag Hammadi Library as “Collection(s)” in the History of “Gnosticism(s)” // Classification. 1995. P. 3–50. — 1193
- Williams, 1996* — *Williams M. A.* Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996. — 132, 180, 225, 553, 578, 609, 650, 1182, 1187
- Williams, 2005* — *Williams M. A.* Was There a Gnostic Religion? Strategies for a Clear Analysis // Gnostic Religion. 2005. P. 55–79. — 650
- Williams, 2005a* — *Williams M. A.* Sethianism // Companion. 2005. P. 32–63. — 1182
- Wilmet* — Concordance du Nouveau Testament sahidique. Par M. Wilmet. T. 1–4. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1957–1960 (CSCO, Subsidia. T. 11, 13, 15, 16). — 526
- Wilson, 1964* — *Wilson R. McL.* The Gnostic Problem. London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1964. — 914, 928
- Wilson, 1974* — *Wilson R. McL.* From Gnosis to Gnosticism // Festschrift Puech. 1974. P. 423–429. — 654
- Wilson, 1994* — *Wilson R. McL.* Gnosis and Gnosticism: the Messina Definition // Ἀγαθὴ ἐλπὶς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi a cura di G. Sfameni Gasparro. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1994. P. 539–551. — 665, 670
- Windisch, 1906* — *Windisch H.* Das Evangelium des Basilides // ZNW. 7. 1906. S. 236–246. — 920
- Wisse, 1971* — *Wisse F.* The Nag Hammadi Library and Heresiologists // VC. 25. 1971. P. 205–223. — 574, 1168, 1171, 1190, 343
- Wisse, 1975* — см.: Böhlig–Wisse, 1975. — 135, 136, 197
- Wisse, 1981* — *Wisse F.* The “opponents” in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings // Colloque. 1981. P. 99–120. — 1195
- Wisse, 1981a* — *Wisse F.* Stalking Those Elusive Sethians // Rediscovery II. 1981. P. 563–576. — 1180
- Wisse, 1983* — *Wisse F.* Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis // Festschrift Wilson. 1983. P. 138–145. — 687
- Wisse, 1985* — *Wisse F.* Fragments of the Gospel of Truth from Codex XII // Attridge. 1985. 1. P. 119–122. — 1083

- Wisse, 1986* — *Wisse F.* The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // Nag Hammadi. 1986. P. 177–190. — ⁶⁸⁷
- Wisse, 1988* — *Wisse F.* Flee Femininity: Antifemininity in Gnostic Texts and the Question of Social Milieu // Images. 1988. P. 297–307. — ¹⁴⁶
- Wisse, 1992* — *Wisse F.* Peter, Apocalypse of (NHC VII, 3) // Anchor Bible Dictionary. 5. 1992. P. 268–269. — ¹²⁸⁴
- Wisse, 1996* — *Wisse F.* Introduction to Codex VII // Pearson. 1996. P. 1–13. — ^{1462, 1468}
- Wisse, 1997* — *Wisse F.* After the *Synopsis*: Prospects and Problems in Establishing a Critical Text of the Apocryphon of John and in Defining its Historical Location // Nag Hammadi Library. 1997. P. 138–153. — ¹⁰⁷⁵
- Witt, 1931* — *Witt R. E.* The Hellenism of Clement of Alexandria // CQ. 25. 1931. P. 195–204. — ⁸⁶
- Witte, 1993* — *Witte B.* Das Ophiten-diagramm nach Origines' Contra Celsum VI. 22–38. Altenberge: Oros Verlag, 1993. — ¹²
- Wlosok, 1960* — *Wlosok A.* Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchung zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1960. — ^{199, 315}
- Wolfson, 1952* — *Wolfson H. A.* Albinus and Plotinus on Divine Attributes // HTR. 45. 1952. P. 115–130. — ³¹⁶
- Wolfson, 1957* — *Wolfson H. A.* Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // HTR. 50. 1957. P. 145–156. — ³²⁵
- Wright, 1984* — *Wright B. G. III.* Cerinthus *apud* Hippolytus: An Inquiry into the Traditions about Cerinthus's Provenance // SecCent. 4. 1984. № 2. P. 103–115. — ⁷⁵⁶
- Wucherpennig, 2002* — *Wucherpennig A.* Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2002 (WUNT, 142). — ^{92, 93, 322, 1048}
- Wyrwa, 1983* — *Wyrwa D.* Die christliche Platonisierung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Berlin; N. Y.: Walter de Gruyter, 1983 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 53). — ⁸⁷³
- Zandee, 1961* — *Zandee J.* The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex. Istanbul: Nederlands hist.-archaeologisch Institut in Het Nabije Oosten, 1961. — ^{50, 1135}
- Zandee, 1972* — *Zandee J.* L'exemplarisme du monde transcendant par rapport au monde visible dans le Tractatus Tripartitus du Codex Jung // Revue d'Égyptologie. T. 24. Mélanges dédiés à Michel Malinine. Paris, 1972. P. 224–228. — ⁴⁷¹
- Yamauchi, 1983* — *Yamauchi E. M.* Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences. 2 Ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1983. — ⁶⁷⁰
- Yamauchi, 1997* — *Yamauchi E. M.* The Issue of the Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts // Nag Hammadi Library. 1997. P. 72–88. — ⁶⁷⁰
- Young, 1994* — *Young F. M.* On ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ and ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ // JTS. 45. 1994. P. 142–148. — ¹⁴²⁴

INDEX LOCORUM

Ветхий Завет

Быт

1. 3 — 16, 960
1. 3–4 — 48
1. 4 сл. — 878
1. 26 — 77, 90, 249, 904
2. 3 — 51
2. 7 — 304, 1452
3. 5 — 226
3. 21 — 1323
3. 22 — 249
4. 1 сл. — 909
4. 1–2 — 77, 1174
4. 25 — 77, 1174
23. 4 — 194

Исх

3. 14 — 435
6. 2–3 — 976
20. 5 — 230, 248
20. 13 — 872, 880
20. 17 — 871
20. 21 — 318

Втор

5. 9 — 1038
22. 30 — 122
32. 8 — 907, 935

Исаия

1. 24 — 969
10. 20–22 — 1531
28. 10 — 945
29. 16 — 304
43. 10 — 230
45. 5–6 — 230
45. 6–7 — 253, 809, 810
53. 3 сл. — 62
65. 17 сл. — 766

Иез

32. 18 — 1516

Дан

2. 14 — 542

3. 10 — 469

4. 7 сл. — 727

Псал

- 2 — 113

8. 5 — 1522

38. 13 — 194

44. 8 — 1297

68. 29 — 14

84. 11 — 1020

102. 6 сл. — 374

Одае (LXX)

12. 6 — 446

Еккл

1. 16–17 — 526

2. 15 — 546

7. 24 — 546

Притч

1. 7 — 983, 1015

Прем

2. 24 — 231

13. 1 сл. — 474

Иов

14. 4 — 1033

42. 6 — 625

Сирах

10. 27 — 546

2Мак

1. 24 — 334

2. 21 — 644

Новый Завет

Мф

1. 1–17 — 840

2. 4 — 1320

2. 8 — 1364

2. 14 — 1328

3. 10 — 727

3. 11 — 863

4. 23 — 1085

5. 14 — 274

5. 21–22 — 920

5. 25–26 — 856

5. 27–28 — 920

5. 28 — 872, 1030

5. 42 — 872

5. 45 — 1367

5. 48 — 1306

7. 6 — 949

7. 7 — 219, 235

7. 17–18 — 1367, 1375

9. 10 — 530

9. 17 — 242

9. 29 — 186

9. 34 — 231

10. 16 — 1344

10. 25 — 231

10. 42 — 1405

11. 5 — 1332

11. 17 — 469

11. 27 — 22, 327

12. 31 — 231

13. 12 — 1456

13. 25 — 231, 880

13. 43 — 453

15. 14 — 1322

16. 13–20 — 1308

16. 15 сл. — 1275

16. 17 — 1292

16. 18 — 1296

16. 21 — 1328

16. 26 — 274

17. 1 сл. — 1325

18. 6 — 1405

18. 12 — 715

19. 11–12 — 184

19. 17 — 1033

19. 20 — 399

20. 16 — 84
 21. 9 — 381
 21. 11 — 1432
 21. 12 сл. — 1288
 22. 6 — 1307
 22. 10 — 1367
 22. 13 — 1314
 22. 14 — 184, 1331
 22. 23 — 94
 23. 6 — 1426
 23. 10 — 550
 23. 13 — 1410
 23. 16 — 1322
 23. 37 — 1321
 24. 4–5 — 1436
 24. 10 — 1357
 24. 22 сл. — 1437
 25. 29 — 1456
 25. 34 — 1292
 25. 41 — 231
 26. 35 — 1313
 26. 37 — 1277
 26. 55 — 1288
 26. 56 — 1313
 26. 57–74 — 1319
 26. 58 — 1312
 26. 74 — 1383
 27. 2 — 1314, 1317
 27. 24 — 339
 27. 49 — 1307
 27. 53 — 99
 28. 8 — 1324
Мк
 1. 1 — 1077
 7. 11 — 1550
 12. 42 — 1550
 13. 1–37 — 1432
 14. 3 — 550
 14. 33 — 39
 14. 49 — 1288
 14. 71 — 1383
 15. 13–14 — 327
 15. 16 — 1550
 15. 29 сл. — 1441
 15. 34 — 1452

Лк

1. 2 — 1341
 1. 35 — 988, 992
 1. 77 — 62
 2. 42–46 — 223
 2. 46 — 1328
 3. 1 — 820
 4. 30 — 108
 6. 9 — 528
 6. 43 — 1367
 6. 43–44 — 809, 1375
 8. 13 — 1338
 9. 43 — 272
 12. 49 — 1516
 12. 58–59 — 856
 13. 27 — 1345, 1407, 1546
 15. 4–6 — 715
 16. 8 — 1333, 1409
 18. 19 — 373
 19. 47 — 1288
 22. 2 — 1328
 22. 25 — 528
 22. 32 — 1296
 22. 54 — 39
 23. 4 — 1320
 23. 13 — 1320
 23. 23 — 1329
 23. 48 — 525
 24. 27 — 1452
 24. 44 — 1452

Ин

1. 3 — 322
 1. 4 — 370
 1. 9 — 960
 1. 14 — 110
 1. 18 — 367
 1. 26–27 — 1014
 1. 46 — 1523
 2. 4 — 998
 2. 12 — 79
 2. 13–16 — 90
 2. 19 — 93
 3. 1–2 — 1331
 4. 23 — 258
 4. 24 — 341
 4. 46 — 79
 4. 48 — 71

5. 14 — 530
 6. 53 — 104
 8. 4 — 66
 8. 32 — 70
 8. 59 — 1321
 10. 23 — 1289
 10. 30 — 61
 10. 31–33 — 1321
 10. 38 — 61
 12. 3 — 550
 14. 6 — 70
 14. 8 сл. — 61
 14. 12 — 849
 16. 12 — 399
 17. 2 — 1295
 17. 6–8 — 1295
 17. 20–21 — 1295
 18. 13 — 1314, 1317
 18. 24 — 1314
 20. 19 сл. — 149
 21. 15 сл. — 1319
Деян
 1. 3 — 223
 1. 24 — 527
 2. 23 — 468
 2. 42 сл. — 884
 3. 21 — 998
 4. 32 — 884
 5. 34 — 1331
 5. 36–37 — 725
 6. 5 сл. — 740
 8. 5 сл. — 696
 8. 9 сл. — 697, 725, 1360
 8. 20–23 — 697
 9. 3 — 149
 12. 6–11 — 1460
 15. 8 — 527
 15. 30 — 555
 16. 17 — 62
 17. 23 — 421
 18. 1–3 — 796
 18. 3 — 1352
 19. 9 — 555
 19. 24 — 1352
 20. 24 — 1085
 21. 11 — 1314

УКАЗАТЕЛИ

23. 20 — 1364

26. 3 — 527

Иак

3. 17 — 354

1Петр

1. 1 — 796

1. 2 — 468

1. 16 — 1306

2. 1 — 1352

2. 2 — 550

2. 7 сл. — 194

2. 14 — 528

3. 20 — 1178

4. 15–16 — 1025

4. 19 — 528

5. 12 — 1153

2Петр

1. 16 сл. — 1325

2. 1 — 1353

2. 2 — 1356

2. 15 — 1339

2. 17 — 1284, 1427

3. 16 — 1352

3. 17 — 1339

1Ин

1. 5 — 351

4. 2–3 — 107

5. 13 — 62

2Ин

1 — 70

Римл

1. 1–5 — 62

1. 9 — 1085

1. 10 — 145

1. 16 — 62

1. 17 — 886

1. 21 — 476

2. 5 сл. — 1369

2. 7 — 530

2. 20 — 550

3. 3 — 43

3. 5 — 886

3. 8 — 43, 888

3. 21 — 1522

3. 21–22 — 887

5. 5 — 1205

5. 10–11 — 62

5. 13 — 972

5. 14 — 1510

5. 15 сл. — 454

6. 14 — 862

6. 15 — 888

7. 7 — 872

7. 9 — 1040

7. 21–22 — 92

8. 2 — 887

8. 3 — 813

8. 11 — 93

8. 19 — 978

8. 19–23 — 1008

8. 22–23 — 978

8. 28–30 — 1008

9. 8 — 981

9. 14 — 1008

9. 20 — 304

9. 27 — 1531

10. 4 — 887

10. 9 — 1351

10. 9–10 — 62

10. 13 — 1351

11. 5 — 1018, 1531

11. 28 — 1018

11. 33 — 446

12. 1 — 550

12. 5 — 559

12. 6 — 276

14. 1 — 354

14. 17 — 1020

1Кор

1. 2 — 1351

1. 8 — 210

1. 11–13 — 122

1. 21 — 62

2. 5–6 — 39

2. 6–7 — 288, 485

2. 10 — 623

2. 14–15 — 639

2. 14–3. 1 — 76

3. 19 — 530, 545

3. 20 — 476, 540

5. 1–2 — 122, 206

5. 9 — 122

7. 2 сл. — 160

8. 1 — 578

8. 1 сл. — 206

8. 2–3 — 29

8. 7 — 122

10. 17 — 559

11. 19 — 5

12. 1 сл. — 277

12. 10 — 276

13. 9 — 623

13. 12 — 29

13. 13 — 861, 1208

14. 20 — 271

15. 1 — 62

15. 2–3 — 93

15. 3–5 — 62

15. 8 — 987

15. 12–13 — 93, 122, 63

15. 22–23 — 1399

15. 24 — 1384, 1400

15. 44 — 93

15. 48 — 639

15. 50 — 104

2Кор

1. 19 — 62, 1153

2. 6 — 76

2. 17 — 532, 1393

4. 3–4 — 772

4. 4 — 809

4. 6 — 210

4. 16 — 92

5. 21 — 886

6. 7 — 66

6. 14 — 1297, 1367

6. 15 — 231

6. 15–16 — 172

11. 4 — 201

11. 7 — 201

11. 13 — 1407

11. 13–15 — 201

12. 1–2 — 1364

12. 2–4 — 33, 211, 1098

12. 10 — 1418

Гал

1. 6 — 201, 1085

1. 7 — 285

1. 12 — 285
 1. 13 — 644
 2. 2 — 202
 2. 4 — 1352, 1402
 2. 11–14 — 819
 2. 20 — 61
 2. 21 — 887
 3. 2–3 — 772
 3. 13 — 813
 3. 26–28 — 578
 4. 1 — 271
 4. 3 — 70
 4. 4–5 — 29
 4. 8 — 205
 4. 8–9 — 29
 5. 1 — 1402
 5. 4 сл. — 205
 5. 13 сл. — 888
 6. 2 — 887
Ефес
 1. 7 — 63, 1399
 1. 13 — 66
 1. 17 — 29
 1. 21 — 325, 981
 2. 3 — 145
 2. 8 — 62
 3. 3 — 285
 3. 10 — 438, 1300
 3. 18 — 417
 3. 21 — 322
 4. 6 — 336
 4. 14 — 545
 4. 25 — 1348
 5. 5 — 1552
 5. 8 — 1409
 5. 15 — 543
 5. 25–26 — 1351
Флп
 1. 1 — 1424
 1. 14 — 63
 2. 7 — 813, 1217
 2. 12 — 62
 3. 2 — 1345
 3. 2 сл. — 206
 3. 20–21 — 62
Кол

1. 16 — 331
 2. 2–3 — 210
 2. 3 — 526
 2. 8 — 474
 3. 14 — 1550
1Фес
 5. 5 — 1409
 5. 6 — 199
 5. 8 — 861
2Фес
 2. 2 — 204
 3. 6 сл. — 206
1Тим
 1. 3 — 43
 1. 3–7 — 212
 1. 4 — 18
 1. 14 — 861
 1. 17 — 338
 2. 2 — 530
 2. 4 — 70
 2. 10 — 528
 2. 15 — 469, 530, 861
 3. 1 сл. — 1424
 3. 2 — 550
 3. 8 — 1424
 4. 1–3 — 160
 4. 3 — 156
 5. 17 сл. — 1424
 6. 3–5 — 476, 540
 6. 5 — 530
 6. 10 — 43
 6. 16 — 404
 6. 20 — 2126 601
2Тим
 2. 17–18 — 103
 2. 23 — 271
 2. 24 — 550
 2. 25 — 70
 3. 6–7 — 124
 3. 7 — 70
 3. 8 — 1391
 3. 15 — 271
Тит
 1. 1 — 70
Евр
 1. 3 — 381, 1561

1. 9 — 1297
 3. 14 — 171
 5. 12 — 1337
 5. 13 — 271
 7. 1–3 — 1109
 9. 28 — 62
 11. 1 — 171
 11. 3 — 171
 11. 11 — 1522
 12. 1 — 1492
Откр
 1. 1–3 — 1096
 1. 13 — 1323
 2. 6 — 739
 2. 14–15 — 739, 740
 12. 9 — 231
 13. 16 — 334
 14. 11 — 334
 18. 22 — 469
 20. 1–6 — 766

АПОКРИФЫ

Asc. Is. — «Вознесение
 Исаии»
 7. 2 — 247
 9. 16 — 223
 10. 7–12 — 946
1Енох — «Книга Еноха»
 17–36 — 247
Act. PaulTh. — «Деяния Пав-
 ла и Фекль»
 5 — 162
Act. Petr. — «Деяния Петра»
 10 — 705
 23 сл. — 697
Act. Phil. — «Деяния Филип-
 па»
 VIII. 15. 3 — 581
Act. Thom. — «Деяния Фомы»
 15 — 72
 38 — 1079
Mart. Petr. — «Мученичество
 Петра»
 8 — 341
 «Апокалипсис Петра» (Preu-
 schen)

48. 3–4 — 1353
 «Евангелие от египтян» (фрагменты)
 Фг. 3 — 141
ЗКор — (3-е) «Послание коринфянам»
 II. 2 — 300
 II. 10 — 301
 II. 11 — 302
 II. 12 — 303
 II. 13 — 304
 II. 14 — 305
 II. 15 — 306
- Тексты из Наг Хаммади (NHC)**
МолПавл (I. 1) — «Молитва апостола Павла» (Kasser et al., 1975, 243–285; Attridge, 1985: Mueller, 5–11)
 В 8–9 — 1131
АпИак (I. 2) — «Апокриф Иакова» (Malinine et al., 1968; Attridge, 1985: Williams, 13–53; Rouleau, 1987, 1–161; Kirchner, 1989)
 1. 10–12 — 1277
 1. 15–25 — 949
 1. 29–32 — 1092
 1. 35 — 763, 1091
 2. 18–20 — 223
 8. 24–26 — 1165
 10. 1 — 589
 12. 12–13 — 150
ЕвИст (I. 3) — «Евангелие истинь» (Malinine et al., 1956; Attridge, 1985: Attridge–MacRae, 55–122)
 16. 31 — 1083
 16. 31–33 — 22
 17. 8 — 424
 17. 24–35 — 79
 18. 7–11 — 199
18. 17–18 — 199
 19. 4–5 — 14
 19. 27–30 — 14
 21. 3 сл. — 14
 21. 25–27 — 14
 21. 29 сл. — 87
 22. 5 сл. — 200
 22. 9–12 — 69
 22. 13–15 — 72
 24. 25–27 — 101
 24. 28–32 — 1225
 25. 10–19 — 101
ТрВоскр (I. 4) — «Трактат о воскресении» (Malinine et al., 1963; Layton, 1979; Attridge, 1985: Peel, 123–157;
 43. 25 сл. — 71
 44. 13–27 — 68
 45. 26–27 — 1095
 45. 40 — 103
 46. 3–8 — 71
 46. 14–17 — 71
 46. 25–32 — 196
 48. 11–12 — 521
 48. 15 — 100
 48. 27–28 — 100
 48. 30 сл. — 103
 49. 11–12 — 143
 50. 15–16 — 1095
 50. 17–18 — 1094
ТрехТр (I. 5) — «Трехчастный трактат» (Attridge, 1985: Attridge–Pagels, 159–337; Thomassen, 1989)
 51. 1–104. 3 — 1136
 51. 3 сл. — 114
 51. 3–4 — 335
 51. 4–5 — 22
 51. 8–13 — 109
 51. 15–17 — 454
 51. 17–19 — 464
 52. 23 — 399
 53. 2–3 — 377
 53. 27–39 — 56
 53. 34–35 — 419
54. 18–23 — 20
 55. 20–26 — 20
 55. 27–35 — 22
 57. 18 сл. — 1206
 57. 40 сл. — 454
 60. 1–4 — 1209
 60. 29–35 — 1209
 61. 1–6 — 54
 66. 30–31 — 454
 67. 17 — 366
 73. 7 сл. — 322
 73. 17 сл. — 1205
 75. 13–16 — 1212
 75. 17 сл. — 1210
 77. 11 сл. — 1225
 78. 5 — 115
 78. 11–13 — 1226
 79. 18 — 115
 79. 24–25 — 114
 79. 26–27 — 115
 80. 15 — 1225
 81. 24–29 — 90
 82. 15–17 — 90
 83. 13–14 — 90
 83. 18–21 — 90
 83. 27–28 — 90
 94. 10 сл. — 1226
 97. 7–9 — 1206
 98. 15–17 — 90
 98. 17–20 — 89, 115
 98. 22–23 — 90
 100. 18 сл. — 1221, 1345
 103. 13 сл. — 54
 104. 4–108. 12 — 1136
 105. 1–2 — 54
 108. 13–138. 27 — 1136
 108. 35 сл. — 472
 109. 5–21 — 473
 109. 7–9 — 45
 109. 15–17 — 46
 109. 20–21 — 44
 109. 21–110. 22 — 118
 110. 7 — 528
 110. 16–17 — 118
 110. 17–18 — 125
 110. 18 — 486, 125

110. 22 сл. — 475
 110. 25 — 475
 111. 8–9 — 475
 111. 5–22 — 90
 112. 11 — 126
 112. 13 — 126
 112. 18–20 — 90, 249
 113. 2 — 528
 118. 14–119. 34 — 91
 119. 22–24 — 181
 119. 27–33 — 196
 121. 3 — 528
 122. 5–8 — 89
 123. 3–11 — 62
 123. 21–22 — 68
 126. 10–24 — 22
 128. 27–28 — 394
 129. 11–12 — 395
АпИп (II. 1) — «Апокриф Иоанна» (Krause, 1962, 109–199; Waldstein-Wis-se, 1995)
 1. 1–4 — 1134
 2. 26 сл. — 688
 2. 26 — 333
 2. 27 — 335
 2. 30 — 338
 2. 33 — 341
 3. 4–5 — 347
 3. 6–7 — 350
 4. 3 сл. — 369
 4. 5–6 — 372
 4. 8 — 375
 5. 4–10 — 1229
 5. 15 сл. — 1232
 6. 2 сл. — 1233
 6. 13–18 — 1234
 6. 15 — 468
 6. 23–24 — 1235
 6. 26 — 1228
 6. 33–34 — 1235
 7. 1–2 — 1235
 8. 30 сл. — 1240
 9. 11–14 — 1241
 9. 15–17 — 1242
 9. 18–23 — 1243
 9. 25–35 — 1244
 10. 6 сл. — 1247
 10. 12 сл. — 1248
 10. 24 сл. — 1249
 10. 29 — 228
 11. 7 сл. — 1250
 11. 15–19 — 225
 11. 19–21 — 230
 11. 22 сл. — 931
 13. 13 сл. — 1251
 15. 27–19. 10 — 1133
 19. 10 сл. — 904
 24. 15 сл. — 1252
 25. 2 — 1253
 25. 22 сл. — 1256
 25. 23 — 1176
 26. 20–22 — 1257
 26. 33 сл. — 1257
 28. 26–29 — 230
 31. 31–32 — 1134
ЕвФом (II. 2) — «Евангелие от Фомы» (Guillaumont et al., 1959; Layton, 1989, 1, 37–93)
 32. 10 — 1079
 34. 25–26 (log. 12) — 1079
 34. 32–33 (log. 13) — 1276
 36. 9 (log. 18) — 1079
 37. 22 сл. (log. 22) — 141
 38. 1–2 (log. 23) — 947
 40. 31 сл. (log. 45) — 1375
 41. 27–30 (log. 49) — 137
 46. 12–13 (log. 75) — 137
 51. 18 сл. (log. 114) — 146
 51. 27–28 — 1078
ЕвФил (II. 3) — «Евангелие от Филиппа» (Till, 1963; Ménard, 1967; Layton, 1989, 1, 129–217; Schenke, 1997)
 52. 21–25 — 948
 53. 5 — 1383
 53. 11 — 1383
 53. 23 сл. — 60
 56. 15–20 — 103
 56. 26 — 143
 56. 33–35 — 104
 57. 1–7 — 104
 57. 19–22 — 104
 57. 23–24 — 103
 60. 10–15 — 1214
 61. 20 сл. — 61
 64. 31–33 — 142
 66. 4–6 — 143
 66. 7 сл. — 82
 66. 10–13 — 144
 67. 27–30 — 139
 68. 22–26 — 141
 69. 1–4 — 144
 69. 14 сл. — 139
 70. 5–6 — 139
 70. 9–17 — 141
 70. 17–20 — 142
 73. 1–4 — 103
 77. 15–17 — эпиграф
 78. 16 — 142
 84. 20–21 — 223
 84. 23 сл. — 1217
 86. 4–7 — 103
 86. 18–19 — 1080
ИпАрх (II. 4) — «Ипостась архонтов» (Bullard, 1970; Nagel, 1970; Barc, 1980; Layton, 1989, 1; Bullard-Layton, 220–259; Kaiser, 2006)
 87. 3 — 225
 87. 4 — 230
 90. 29 — 230
 91. 34 — 1129
 92. 14 — 1129
 93. 8–9 — 23
 94. 5 сл. — 1244
 94. 17–18 — 1247
 95. 7 — 225
 96. 11 сл. — 453
 96. 19–27 — 91, 195
 97. 4–5 — 592
 97. 13–15 — 588
 97. 22–23 — 1139
ПрМир (II. 5) — «О происхождении мира» (Böhlig, 1962; Layton, 1989, 2:

- Layton–Bethge, 11–134; Painchaud, 1995)
97. 3 — 48
97. 24 сл. — 48
98. 10 сл. — 1244
98. 13 сл. — 1251
98. 25–27 — 48
99. 19–20 — 48
99. 29–30 — 1251
100. 6 — 1247
100. 12–14 — 1248
101. 23 сл. — 228
102. 10–11 — 1129
102. 11 — 225
102. 24–25 — 1129
103. 12–14 — 230
103. 18 — 230
106. 20 сл. — 230
109. 25–30 — 158
112. 33–35 — 158
114. 29 сл. — 904
117. 28–35 — 85
120. 11–12 — 1367
122. 6–9 — 85
125. 6–12 — 592
127. 5–6 — 390
127. 10 — 1306
127. 14–17 — 197
- ТолкДуш* (II. 6) — «Толкование о душе» (Krause, 1971, 68–87; Sevrin, 1983; Layton, 1989, 2; Robinson, Jr–Layton, 135–169)
127. 24 — 137
127. 25 сл. — 1245, 1383
132. 9 сл. — 1415
132. 19 сл. — 199
132. 24 сл. — 139
134. 6 сл. — 1245, 1371
137. 27 — 1144
- ФомАтл* (II. 7) — «Книга Фомы Атлета» (Krause, 1971, 88–106; Kuntzmann, 1986; Layton, 1989, 2; Turner–Layton, 171–205)
138. 1 сл. — 1277
138. 4–18 — 74
138. 15–16 — 583
138. 35–36 — 181
139. 11–12 — 1306
140. 10 сл. — 181
140. 42 сл. — 69
143. 10 сл. — 148, 151
144. 8–12 — 151
145. 18–20 — 1145
- АпИп* (III. 1) — «Апокриф Иоанна» (Krause, 1962, 55–108; Waldstein–Wisse, 1995)
5. 2–3 — 355
5. 4 — 356
5. 20–22 — 364
6. 16–17 — 378
7. 9–11 — 449
11. 17 сл. — 1237
12. 1–15 — 1239
13. 1–4 — 1240
13. 21 — 1177
14. 9 сл. — 1244
16. 20 — 228
23. 21–22 — 1246
30. 4 — 53
32. 9 сл. — 1255
34. 4–9 — 905
- ЕвЕг* (III. 2) — «Евангелие египтян» (Böhlig–Wisse, 1975)
40. 13–14 — 341
41. 7–12 — 1232
42. 5 сл. — 1232
42. 11–21 — 1232
49. 14 — 407
51. 5–9 — 1176, 1252
51. 17–19 — 1237
52. 26 сл. — 933
54. 10–11 — 1177
56. 14–22 — 1242
60. 6 — 468
64. 1–3 — 1442
64. 24 сл. — 933
68. 1–2 — 1082
69. 6 — 1081
69. 16–20 — 1081
- БлЕвг* (III. 3) — «Блаженный Евгност» (Parrott, 1991; Pasquier, 2000)
70. 1–3 — 1090
70. 3 сл. — 48
71. 9–13 — 91
71. 13 сл. — 107
72. 3 сл. — 318
72. 12–13 — 366
72. 14 — 377
72. 17 — 388
75. 2–5 — 366
75. 17–18 — 592
84. 1 сл. — 931
85. 7–9 — 1251
90. 5–11 — 669
90. 12 — 1089
- ПремИХ* (III. 4) — «Премудрость Иисуса Христа» (Parrott, 1991; Barry, 1993)
90. 15–18 — 1276
91. 24 сл. — 113
92. 7 сл. — 36
93. 16–24 — 153, 192
95. 5 — 440
95. 14–15 — 446
95. 19–20 — 192
97. 23–24 — 192
108. 22–24 — 192
- ДиалСпас* (III. 5) — «Диалог Спасителя» (Emmel, 1984; Létourneau, 2003)
120. 1–2 — 286
120. 24–26 — 137
144. 16–20 — 1147
147. 23 — 1146
- АпИп* (IV. 1) — «Апокриф Иоанна» (Krause, 1962, 201–255; Waldstein–Wisse, 1995)
3. 19 — 468
3. 19–21 — 85
4. 2–3 — 341
4. 11–12 — 347
8. 1 — 468

- ЕвЕг* (IV. 2) — «Евангелие египтян» (Böhlig–Wisse, 1975)
52. 17–18 — 1232
71. 5 — 468
- БлЕвг* (V. 1) — «Блаженный Евгност» (Parrott, 1991; Pasquier, 2000)
1. 22–23 — 46
2. 11 — 437
4. 7–8 — 447
4. 17 — 449
13. 6–7 — 1251
- АпокПавл* (V. 2) — «Апокалипсис Павла» (Böhlig, 1963, 15–26; Parrott, 1979; Murdock–MacRae, 47–63; Rosenthal–Kaler, 2005)
20. 7–8 — 247
24. 6–7 — 247
24. 10 — 1097
- 1АпокИак* (V. 3) — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (Böhlig, 1963, 27–55; Parrott, 1979; Schoedel, 65–103; Veilleux, 1986, 21–63)
24. 6–7 — 1277
24. 10 — 1099
24. 10–11 — 286
25. 7–8 — 1268
28. 7 сл. — 199
31. 5 сл. — 1444
33. 16 сл. — 946
35. 5 сл. — 1214
36. 13–23 — 949
41. 15–18 — 140
44. 9–10 — 1099
- 2АпокИак* (V. 4) — «(2-й) Апокалипсис Иакова» (Böhlig, 1963, 56–85; Funk, 1976; Parrott, 1979; Hedrick, 105–149; Veilleux, 1986, 115–157)
44. 11–12 — 1103
45. 20–25 — 1289
52. 9–13 — 234
53. 8 сл. — 234
56. 15 сл. — 1325
57. 18–19 — 1324
- АпокАдам* (V. 5) — «Апокалипсис Адама» (Böhlig, 1963, 86–117; Parrott, 1979; MacRae, 151–195; Morard, 1985)
64. 1 — 1104
64. 13–14 — 140
64. 20–23 — 140
65. 6–8 — 1252
65. 8 — 1177
70. 16–19 — 1105
75. 22 сл. — 933
85. 32 — 1104
- ДеянПетр12* (VI. 1) — «Деяния Петра и 12 апостолов» (Krause, 1971, 107–121; Parrott, 1979; Wilson–Parrott, 204–229)
12. 20–22 — 1086
- Гром* (VI. 2) — «Гром. Совершенный ум» (Krause, 1971, 122–132; Parrott, 1979; MacRae, 231–255; Poirier, 1995)
13. 1 — 1123
13. 16 сл. — 1124
- ПУч* (VI. 3) — «Подлинное учение» (Krause, 1971, 133–149; Ménard, 1977; Parrott, 1979; MacRae, 257–289)
22. 13–14 — 1384
23. 12–13 — 1384
24. 11–13 — 200, 1371
24. 17 сл. — 199
25. 29 — 1385
26. 26 сл. — 1384
35. 23–24 — 1143
- Постижение* (VI. 4) — «Постижение (нашей) великой Силы» (Parrott, 1979; Wisse–Williams, 291–323)
36. 1–2 — 1121
38. 26 — 530
39. 33 сл. — 199
40. 24 сл. — 1444
42. 1–2 — 1444
45. 1–2 — 1311
48. 14–15 — 1121
- Платон *Res.* (VI. 5) — «Отрывок из «Государства» (Parrott, 1979; Brashler, 325–339; Painchaud, 1983, 109–161)
48. 22 — 519
49. 20 — 466
51. 21 — 466
- Рассужд* (VI. 6) — «Рассуждение о восьмерице и девятирице» (Krause, 1971, 170–184; Mahe, 1978, 64–134; Parrott, 1979; Dirkse et al., 341–373)
61. 18–22 — 1150
- МолБлаг* (VI. 7) — «Молитва благодарения» (Krause, 1971, 185–186; Mahé, 1978, 160–167; Parrott, 1979; Dirkse et al., 375–387)
63. 33 — 1132
- Аскл* (VI. 8) — «Асклепий» (Krause, 1971, 187–206; Parrott, 1979; Dirkse–Parrott, 395–451; Mahé, 1982, 145–272)
66. 9–11 — 1149
66. 11–13 — 29
- ПарСим* (VII. 1) — «Парафраз Симы» (Krause, 1973а, 2–105; Pearson, 1996; Wisse, 15–127; Roberge, 2000)
1. 1 — 1114
1. 14–17 — 30
1. 18–21 — 1115
1. 25–28 — 749
2. 6–7 — 749
2. 16 — 1343
4. 22–24 — 749

6. 13 — 79
 25. 11–15 — 1189
 29. 12–14 — 1189
 30. 21–27 — 1189
 30. 32–33 — 121
 39. 30–31 — 121
 40. 13 сл. — 1189
 41. 21–23 — 30
 2*СлСиф* (VII. 2) — «Второе слово великого Сифа» (Krause, 1973b, 106–151; Painchaud, 1982; Pearson, 1996: Riley, 129–200)
 49. 20 сл. — 23
 49. 27–29 — 115
 50. 24 — 85
 50. 26 сл. — 1246
 51. 15–16 — 333, 869
 52. 2–3 — 1304
 52. 27 — 225
 53. 4–5 — 1510, 1547
 53. 18–19 — 304
 53. 30–31 — 230
 55. 18–19 — 117
 55. 30–34 — 118, 1444
 56. 1–2 — 1332
 56. 9 сл. — 121
 56. 12–13 — 1478
 56. 18–19 — 1526
 56. 21–25 — 946
 58. 18–19 — 1509
 58. 34 сл. — 1395
 59. 22–30 — 265
 59. 22 сл. — 1507
 59. 27 — 1514
 60. 7–12 — 198
 60. 9–10 — 1344
 60. 13 сл. — 1350, 1525
 60. 15 сл. — 273
 60. 18–23 — 1532
 60. 19 — 588, 1508
 60. 20–21 — 1311
 60. 22 — 1516
 60. 24–25 — 1531
 60. 36 сл. — 198, 1526
 62. 19–25 — 198
 62. 27 сл. — 1301, 332
 62. 31–32 — 333
 62. 32–34 — 198
 62. 34–38 — 333
 63. 2 сл. — 198
 63. 18–22 — 333
 64. 18–26 — 230
 64. 28–29 — 198
 65. 1–2 — 270
 66. 1–2 — 1415
 67. 5–7 — 1415
 67. 36 сл. — 1524
 68. 6 — 1524
 68. 28–29 — 1509
 68. 32 — 333
 68. 34 — 1514
 69. 2 — 1307
 69. 9–10 — 333
 69. 11–12 — 271
 69. 15–20 — 1367
 69. 21–22 — 1304
 69. 23 — 587
 70. 1–3 — 153
 70. 9 — 85
 70. 11–12 — 1113
АпокПетр (VII. 3) — «Апокалипсис Петра» (см. главу 4)
 70. 19–20 — 453
 70. 20 — 286
 70. 20–32 — 1405
 71. 1–2 — 1412
 71. 12 сл. — 149
 71. 14 сл. — 1412
 71. 18–21 — 1296
 71. 22–24 — 1405
 71. 25 — 1551
 72. 2–3 — 1268
 72. 4–9 — 1286
 72. 6 — 1327
 72. 21–28 — 1286
 72. 22 — 1551
 73. 12–14 — 1331
 73. 13 — 1322
 73. 17–18 — 1369, 1405, 1454
 73. 23 — 1405
 73. 23–74. 22 — 1336
 73. 27–28 — 1294
 74. 3–5 — 198
 74. 6 — 1407
 74. 8–9 — 1545
 74. 10–11 — 1341, 1374, 1395
 74. 13 сл. — 1279
 74. 17 — 1339
 74. 21–22 — 1527
 74. 22 — 1355, 1405
 74. 27–28 — 1355
 74. 27–32 — 737
 74. 28 сл. — 1355
 74. 32–33 — 1353
 75. 5 — 1339
 75. 7 — 1311
 75. 7–76.23 — 1366
 75. 9–11 — 1376
 75. 12 сл. — 1412
 75. 15 сл. — 152, 194
 75. 24–26 — 193
 75. 29 — 1342
 76. 21 — 1332
 76. 22 — 1322
 76. 27 — 1355
 77. 22 — 1355
 77. 22–24 — 1497
 77. 24–25 — 1341, 331
 77. 31–32 — 1311, 1376
 78. 4–5 — 331
 78. 6 сл. — 1342
 78. 8–11 — 1400
 78. 16 — 1311
 78. 17–18 — 1350
 78. 22 — 14
 78. 25–26 — 588, 1333, 1405
 78. 29–30 — 1290
 78. 31 — 1355
 78. 33 — 1362, 1405
 79. 2–3 — 85
 79. 10 — 1311
 79. 19 — 14, 1405
 79. 22 — 1355
 79. 24–26 — 331
 79. 27–28 — 1294
 79. 30–31 — 1284

79. 32–80. 6 — 331
 80. 11 — ¹⁴, 1405
 80. 25–26 — ¹²⁹⁴
 80. 31–32 — ¹³⁰⁶
 81. 3 сл. — ¹³²¹
 81. 4–14 — ¹²⁸⁶
 81. 15 сл. — ¹²¹
 81. 20 — ¹³¹¹
 81. 21 — ¹⁴⁵³
 81. 30 — ¹³²²
 82. 4–9 — ¹²⁸⁶
 82. 11–14 — ¹³³¹
 82. 18 — ¹³¹⁰
 83. 8–9 — ¹³⁸⁸
 83. 15–26 — ¹⁹⁴
 83. 9 сл. — ¹²⁹⁸
 83. 7–8 — ¹⁴⁴⁵
 83. 9–10 — ¹⁴⁴⁸
 83. 17 — ⁵⁹¹
 83. 17–19 — ¹³⁶⁹
 83. 27–84. 5 — ¹⁴⁵⁶
 83. 29 — ¹⁴⁸³
 84. 11 — ¹³¹⁰
 84. 11–13 — ¹³⁶⁵
Псил (VII. 4) — «Поучения Силуана» (Janssens, 1983; Zandee, 1991; Pearson, 1996: Peel–Zandee, 249–369)
 84. 15 — ¹¹⁵²
 88. 22–26 — ¹⁹⁹
 92. 4–6 — ¹⁵⁹
 92. 11–14 — ⁷⁴
 93. 3–5 — ¹⁴⁸
 93. 3–14 — ¹⁵⁴
 94. 19–22 — ¹⁹⁹
 94. 22–24 — ¹⁴⁸
 97. 14–15 — ⁵²⁴
 100. 3–5 — ³⁹⁹
 105. 13–14 — ¹⁴⁸
 106. 10–11 — ¹⁴⁸
 108. 14–15 — ¹³⁰⁶
 108. 35–36 — ⁵²⁸
 109. 1–2 — ⁵²⁸
 112. 35 — ¹⁴⁵⁰
 115. 3–5 — ⁷⁴
 117. 3–5 — ⁷⁴
 117. 29–30 — ¹⁴⁸⁰
СтелСиф (VII. 5) — «Три стелы Сифа» (Krause, 1973d, 180–199; Pearson, 1996: Goehring–Robinson, 371–421; Claude, 1983).
 118. 10–11 — ⁶⁹³
 118. 11–12 — ¹¹¹⁷
 121. 4 — ⁵⁸⁷
 126. 3 сл. — ²⁸
 127. 27 — ¹¹¹⁷
Зостр (VIII. 1) — «Зостриан» (Sieber, 1991: Sieber–Layton, 7–225; Barry et al., 2000)
 1. 10–14 — ¹⁵⁴
 2. 27–28 — ³⁴¹
 3. 22–23 — ¹⁵
 4. 17 — ⁵⁸⁶
 6. 16 — ¹¹⁸⁹
 7. 6–9 — ¹²⁴²
 19. 6–8 — ¹²³⁷
 20. 4 сл. — ¹²²⁹
 24. 22–23 — ¹⁹⁸
 25. 5–7 — ¹⁹⁸
 29. 1 сл. — ¹²³⁷
 29. 13–15 — ¹²³⁷
 30. 4–9 — ¹²⁴⁰
 45. 8–9 — ⁵⁸⁶
 52. 14 — ³⁵⁰
 53. 14–19 — ⁶¹
 58. 19–20 — ⁵²⁷
 128. 7–14 — ¹²⁴³
 131. 2–8 — ¹⁵⁴
 132. 7–9 — ⁵⁶⁵
ПослПетр (VIII. 2) — «Послание Петра Филиппу» (Sieber, 1991: Meyer–Wisse, 227–251; Bethge, 1997)
 133. 17 — ¹⁴⁹
 134. 9–10 — ¹⁴⁹
 134. 25–26 — ⁷²
 135. 9–14 — ¹²⁵¹
 135. 15–16 — ²³⁰
 135. 28 сл. — ²³⁰
 136. 5 сл. — ²³⁰
 136. 16–22 — ^{121, 1350}
 137. 6–9 — ¹⁵⁰
 140. 4–7 — ²⁹
Мелх (IX. 1) — «Мелхиседек» (Pearson, 1981: Pearson–Giversen, 19–85; Funk et al., 2001)
 1. 1 — ¹¹⁰⁷
 5. 28 — ¹⁴⁵⁰
 15. 9–10 — ¹¹⁰⁹
 16. 28 — ¹⁴⁵⁰
 27. 3–5 — ¹¹⁰⁸
Нор (IX. 2) — «Норейя» (Roberge, 1980, 149–171; Pearson, 1981: Pearson–Giversen, 87–99)
 27. 21 — ¹¹²⁹
 29. 23 — ¹¹²⁹
СвИст (IX. 3) — «Свидетельство истины» (Pearson, 1981: Pearson–Giversen, 101–203; Mahé, 1996)
 22. 19–22 — ⁶⁹
 29. 9–16 — ⁴⁸²
 29. 18 сл. — ²²⁶
 30. 2–14 — ¹⁴⁷
 30. 18–20 — ²²⁶
 31. 3–5 — ¹⁰¹⁴
 31. 22–32. 8 — ²⁹⁷
 32. 24 сл. — ²⁵⁴
 34. 26–35. 2 — ⁹⁹
 35. 25 сл. — ⁷²
 36. 27–37. 1 — ⁹⁹
 39. 1–6 — ¹⁵²
 41. 4–13 — ¹⁵²
 41. 27–42. 7 — ¹⁷
 45. 1–6 — ⁷⁴
 47. 14 сл. — ^{230, 254}
 56. 1 сл. — ^{43, 299}
 57. 6 — ²⁹⁹
 58. 2–3 — ⁷³⁵
 70. 11 сл. — ¹⁴⁵¹

- Марс* (X. 1) — «Марсан» (Pearson, 1981, 229–347; Funk et al., 2000)
 10. 17 — 586
 68. 18 — 1110
- ТолкЗнан* (XI. 1) — «Толкование знания» (Hedrick, 1990: Pagels–Turner, 21–88; Plisch, 1996)
 1. 14–19 — 71, 523
 5. 17 — 274
 5. 30 — 274
 6. 30–32 — 274
 6. 37–38 — 278
 9. 19 сл. — 274
 9. 31–32 — 277
 14. 22–23 — 274
 15. 26–36 — 277
 21. 35 — 1141
- ВалУч* (XI. 2) — «Валентирианское учение» (Ménard, 1985; Hedrick, 1990: Pagels–Turner, 89–172)
 22. 23–27 — 323
 22. 24–25 — 344
 22. 32–33 — 382
 22. 33–34 — 464
 23. 19–20 — 382
 23. 20–21 — 344
 23. 20 — 869
 26. 30–34 — 1217
 27. 30–38 — 1217
 27. 37–38 — 1212
 30. 29–35 — 1209
 36. 28–31 — 1211
- Аллог* (XI. 3) — «Аллоген» (Hedrick, 1990: Wire–Turner, 173–267; King, 1995; Funk et al., 2004)
 47. 9 сл. — 326
 47. 18–19 — 357
 47. 33–35 — 419
 49. 9–10 — 341
 50. 18–19 — 565
 52. 8–12 — 35
 52. 10–12 — 61
52. 28 — 348
 52. 30–32 — 373
 53. 18 — 348
 54. 11 сл. — 28
 57. 32–39 — 35
 58. 12 сл. — 35
 58. 23–24 — 343
 60. 27–28 — 352
 61. 11–12 — 348
 61. 15–16 — 356
 62. 17 сл. — 345
 62. 24–25 — 379
 62. 27–36 — 360
 63. 1–3 — 353
 63. 14–16 — 372
 65. 22–24 — 365
 69. 20 — 1111
- Гипсифрона* (XI. 4) — «Гипсифрона» (Hedrick, 1990: Turner, 269–279)
 69. 21 — 1156
 70. 22 — 1156
- Секст* (XII. 1) — «Изречения Секста» (Poigier–Painchaud, 1983: Poirier, 12–94; Hedrick, 1990: Wisse, 199–327).
 27. 20–21 — 1155
- Прот* (XIII. 1) — «Трехобразная Протенная» (Janssens, 1978; Schenke, 1984; Hedrick, 1990: Turner, 371–433; Poirier, 2006)
 38. 7–9 — 1127
 39. 21–22 — 225
 39. 26–27 — 225
 41. 1 — 588
 42. 3 — 1125
 41. 15–16 — 1128
 46. 4 — 1125
 50. 12–15 — 1317
 50. 21–22 — 1125
- 1972; Parrott, 1979: Wilson–MacRae, 453–471; Pasquier, 1983)
 10. 2 сл. — 1277
 10. 10–11 — 1365
 19. 3–5 — 1067
- АпИпн* (2) — «Апокриф Иоанна» (Till–Schenke, 1972; Waldstein–Wisse, 1995)
 22. 2 сл. — 72
 22. 12–15 — 1277
 22. 14 — 468
 22. 14–16 — 85
 22. 17 сл. — 688
 25. 12–13 — 272
 26. 6–7 — 468
 27. 1–4 — 449
 27. 10 сл. — 1230
 27. 19–21 — 1231
 28. 2–3 — 1229
 28. 7 сл. — 1232
 29. 18 — 390
 30. 1–6 — 1234
 30. 4–5 — 468
 31. 7–9 — 1235
 31. 17–18 — 1236
 32. 8–9 — 1236
 34. 13–15 — 1238
 35. 3–4 — 1231
 35. 5 — 1240
 36. 4 — 1242
 36. 8–9 — 1243
 37. 10–12 — 1246
 38. 14–15 — 225
 41. 16 сл. — 228
 43. 10 сл. — 225
 45. 7–8 — 113
 46. 1 — 1247
 49. 2 сл. — 1231
 50. 11 сл. — 904
 51. 3–4 — 1246
 55. 2 сл. — 149
 58. 3–4 — 113
 60. 3 — 53
 63. 17 сл. — 1255
 64. 18 сл. — 85

65. 6–8 — 1256
 67. 1–7 — 905
 75. 17–20 — 949
 76. 10–15 — 311
 77. 6–7 — 1068
ПремИХ (3) — «Премудрость Иисуса Христа» (Till–Schenke, 1972)
 77. 8 — 1069
 78. 11–15 — 149
 79. 14 сл. — 113
 80. 4 сл. — 36
 81. 11 — 46
 82. 9–14 — 153
 83. 9–10 — 438
 85. 3 сл. — 441
 85. 9 — 442
 86. 6–9 — 192
 92. 6–7 — 592
 102. 3–5 — 351
 117. 12–17 — 72
 119. 8–9 — 302
 125. 15–19 — 225
ДеянПетр (4) — «Деяния Петра» (Till–Schenke, 1972; Parrott, 1979; Brashler–Parrott, 473–493)
 131. 16 — 1365
 141. 7 — 1070
- Кодекс Брюса (*CodBruc*)**
КнЙеу (1) — «Книги Йеу» (MacDermot, 1978b, 1–211)
 1 (39. 5) — 1062
 3 (41. 16 сл.) — эпиграф
 5 (48. 4–5) — 1063
 43 (100. 8 сл.) — 136, 311
 43 (100. 18 сл.) — 136
 52 (127. 5–12) — 1064
 99. 2–3 — 1062
Тракт (2) — «Трактат без названия» (Ваунес, 1933; MacDermot, 1978b, 213–277)
 2 (228. 18–22) — 448
- 2 (229. 5–6) — 333
 2 (229. 18–20) — 338
 5 (232. 19–20) — 416
 5 (232. 26–27) — 435
 7 (235. 14–23) — 1065
 7 (237. 11) — 420
 7 (237. 12) — 433
 7 (237. 13–14) — 355, 435
 9 (240. 9) — 394
 17 (258. 10–11) — 421
 17 (258. 14–15) — 412
 17 (258. 22) — 419
 17 (259. 18–19) — 342
 17 (259. 21–22) — 334
 20 (262. 11–12) — 388
 20 (262. 11–18) — 421
 20 (262. 20–21) — 403
 20 (262. 21–22) — 370
 21 (270. 15 сл.) — 351
 22 (272. 8–11) — 354
 22 (276. 1–2) — 343
 22 (276. 17–19) — 426
- Кодекс Эскью (*CodAsc*)**
ЛСоф — «Пистис София» (MacDermot, 1978a)
 1 (2. 1–3) — 223
 7 (11. 18–23) — 195
 7 (12. 6 сл.) — 1059
 8 (13. 18 сл.) — 1059
 91 (210. 18) — 530
 96 (230. 4 сл.) — 91
 99 (247. 4–5) — 1062
 100 (250. 4 сл.) — 235
 113 (294. 15 сл.) — 856
 131 (332 сл.) — 1395
 132 (347. 5 сл.) — 235
 134 (349. 23) — 1062
 135 (350. 11–12) — 947
 147 (380. 16 сл.) — 136
- Кодекс Чакоз (*CodTch*)**
ПослПетр (1) — «Послание Петра Филиппу» (Kasser et al., 2007, 79–114)
 3. 17 — 1251
3. 26 — 230
 4. 27 — 1350
 9. 13–15 — 1160
АпокИак (2) — «(Первый) апокалипсис Иакова» (Kasser et al., 2007, 115–176)
 11. 8–9 — 1277
 18. 6–9 — 1444
 20. 12 сл. — 946
 24. 4 сл. — 1214
 28. 18–21 — 140
 30. 28 — 1161
ЕвИуд (3) — «Евангелие Иудь» (Kasser et al., 2007, 184–252)
 33. 1–3 — 1277
 33. 6–8 — 938
 33. 10–14 — 1297
 34. 1 сл. — 113
 35. 18–19 — 1229
 37. 22 — 23
 42. 13–14 — 1176
 42. 20–21 — 1176
 43. 15 сл. — 940
 44. 15 сл. — 23
 47. 19–21 — 1234
 49. 5 сл. — 931, 1176
 51. 15–17 — 225
 53. 24 — 592
 56. 18–21 — 121
 58/ 27–28 — 1162
Аллоген (4) — «Аллоген» (Kasser et al., 2007, 260–279)
 59. 9–13 — 72
 60. 19–23 — 591
- Кельнский манихейский кодекс (*СМС*)**
 49. 16 сл. — 1104
- Языческие авторы**
Александр Афродисийский
De anima (Bruns)

98. 24 — 502
In Apr (Wallies)
 1. 8–9 — 124
In Metaph. (Hayduck)
 728 (750. 26–27) — 455

Алкиной

Didasc.

4. 3 — 521
 7. 2 — 503
 7. 3 — 506
 7. 2–4 — 496
 7. 5 — 499
 8. 2 — 52
 9. 1 — 49, 336
 10. 2–5 — 316
 10. 3 — 347, 350, 356, 367, 373, 376, 423,
 428, 429, 432
 10. 4 — 327, 363, 459
 10. 7 — 388
 10. 8 — 361
 27. 1 — 39
 28. 3 — 360
 30. 3 — 502
 35. 1 — 533

Аммоний

In Apr (Wallies)
 8. 15–16 — 512
 8. 20–22 — 512

Апулей

Flor.

15 — 855
Plat. dogm.
 I. 5 — 318, 355, 356, 357, 361, 370
 II. 9 — 502

Аристотель

De anima
 412A. 27–28 — 970
 415A. 8 — 500
Eth. Nic.
 1139A. 3 сл. — 502
Magn. mor.
 1182A. 18–20 — 502

Met.

982b. 20–21 — 24
 1021a. 12–14 — 455
 1074b. 33–35 — 956
 1088a. 4–8 — 455
Top.
 126a. 30 — 539

Аристофан

Av.

693 сл. — 48
Eq.
 1375–1381 — 551

Гален

De progn. (Nutton)

1. 13–16 — 495
 1. 15 — 120, 533
Libr. propr.
 XVI — 347
Protr. (Marquardt)
 XIV (129. 26–27) — 494
SVF
 II. 416 — 341

Герметический корпус

(*Corp. Herm.*)

I. 1 — эпиграф
 I. 6 — 23
 I. 9 — 40, 46
 I. 15 — 85
 I. 18 — 74
 I. 19 — 47
 I. 21 — 336, 351
 I. 21–22 — 75
 I. 26 — 61
 I. 27 — 199
 II. 4 — 390
 II. 12 — 432
 II. 14 — 341
 IV. 4 — 200
 IV. 6–7 — 200
 IV. 10 — 335, 456
 IV. 11 — 340, 399
 V. 1 — 336
 V. 2 — 335, 410

VI. 1 — 373

VI. 4 — 245

VII. 2 — 148

IX. 4 — 75, 245

X. 4 — 23

X. 9 — 29

XI. 14 — 55

XI. 20 — 61

XIII. 6 — 388, 420, 422

Fr. II A. 3–4 — 100

Ascl.

7 — 186

14 — 533

30 — 393, 433

32 — 962

41 — 22

Гесиод

Theog.

116 сл. — 48

**Греческие магические
папирусы (PGM)**

VIII. 49–50 — 933

XIII. 156 — 933

Демокрит

Fr. 58 (Лурье) — 24

**Диоген Лаэртский (Diog.
Laert.)**

III. 67 — 502

V. 28 — 124

V. 29 — 515

VI. 72 — 873

VII. 33 — 873

VII. 131 — 873

VII. 149 — 47

VII. 143 — 83

VII. 156 — 83

VII. 159 — 502

IX. 1 — 65

IX. 69 — 637

**Дионисий Галикарнасский
(Dion. Hal.)**

- Ant. Rom.*
II. 49 — 712
- Дионисий Фракийский**
(Dion.)
Ars gram. (Uhlig)
116. 1 сл. — 120
Schol. in Dion. (Hilgard)
112. 16–18 — 493
- Евклид**
Elem.
VII. Def. 2 — 455
Geom.
11. 1. 1 — 417
- Еврипид**
Fr. 910 — 72
- Иоанн Филопон**
In Cat. (Busse)
5. 18 сл. — 512
- Левкипп**
54A 17 (Diels) — 962
- Лукиан**
Alex.
1 — 347
13 — 28
21 — 347
De sacr.
5 — 559
Nigr.
2 — 12
Peregr.
13 — 4, 283, 884
- Максим Тирский** (Max.
Tyr.)
Orat. (Trapp)
10. 9 (220–221) — 502
11. 9 (204) — 340, 356
11. 10 (217) — 351
11. 11 (257–259) — 429
11. 11 (267–268) — 420
37. 3 — 120
- Никомах**
Theol. arith. (Ast)
1 (3. 2) — 456
1 (4. 22–24) — 451
1 (6. 9–10) — 457
1 (6. 19–20) — 459
Arith. Eisag. (Hoche)
I. 3. 1 — 487
I. 3. 1–3 — 503
I. 7. 1 — 459
- Нумений** (Petty)
Fr. 2 — 362, 379
Fr. 3 — 417
Fr. 5 — 346
Fr. 6 — 361
Fr. 7 — 361
Fr. 8 — 388
Fr. 11 — 56, 354, 459
Fr. 12 — 55, 56, 327
Fr. 15 — 56
Fr. 17 — 316
Fr. 18 — 56
- Овидий**
Fast.
VI. 216 — 712
- Платон**
Alc. Mai.
133C — 73
[*Amat.*]
135B — 490
Apol.
30C–D — 1021
Crat.
400C — 857
Crito
46B — 535
Def.
411C — 341
Epist. II
312E — 334
Epist. VII
- 340C–341A — 24
344B — 24
Gorg.
450D — 497
Leg.
644D — 177
804B — 177
819A — 65
Parm.
137D сл. — 450
137D — 352, 3926 420
138A — 399
141E — 346
142A — 315, 356
Phaed.
66B сл. — 148
Phaedr.
229E — 27, 73
243A–B — 712
246A сл. — 965
247A, C — 18, 29
247C — 327, 415, 420
247C–D — 842
248C–E — 842
249C — 842
275B — 125
Phileb
26E — 432
49A — 125
Polit.
258E — 492, 551
259D — 492
Prot.
313C–D — 532, 1393
317A — 84
Res.
433E — 868
737A — 1544
439D — 502
449D — 871
457D–466D — 873
477A–B — 29, 125
478A — 29, 125
479E — 125
480A — 125
494A — 84

505A — 167
 505B — 318
 509B — 419
 514B — 88
 519A-B — 1028
 524B — 500
 524C — 121, 505
 525D — 121
 526B — 121
 526C сл. — 503
 530D — 487
 532B — 501, 505
 533C-D — 501
 533D — 499
 534E — 501
 588B-589B — 466
 588B — 519
 588C — 466
 589A — 92
 61 IC сл. — 1028
Soph.
 226A — 538
 233C — 538
 239C — 538
 240D — 538
Symp.
 181B-C — 154
Theaet.
 161E — 125
 176B — 625
 176C — 248
 196D — 29
Tim.
 28A — 49, 472
 28C — 39, 315, 318, 875
 29D — 39
 29E — 230, 373
 29D-E — 711
 30A — 52
 37E сл. — 346
 48E — 50, 480
 50C — 52
 69C-D — 1028

Плиний
Epist.

Х. 96. 6 сл. — 796

Плотин

Enn.

I. 3. 4 (8-9) — 125
 I. 3. 5 (1) — 514
 I. 3. 5 (10-11) — 514
 I. 6. 7 (11-12) — 432
 II. 9 — 566
 II. 9. 6 (6 сл.) — 58
 II. 9. 6 (11-12) — 566
 II. 9. 9 (6-11) — 84
 II. 9. 9 (26-29) — 84
 II. 9. 9 (33-34) — 334
 II. 9. 9 (52-59) — 310
 II. 9. 9 (57) — 132
 II. 9. 10 (3-5) — 562
 II. 9. 10 (7-10) — 562
 II. 9. 12 (4-5) — 195
 II. 9. 13 (1-10) — 246
 II. 9. 14 (1 сл.) — 28
 II. 9. 14 (36-37) — 688
 II. 9. 15 (4-6) — 132
 II. 9. 15 (24) — 132
 II. 9. 16 (1-2) — 245
 II. 9. 17 (1-2) — 132
 II. 9. 17 (16-17) — 230
 II. 9. 18 (2) — 132
 III. 3. 7 — 452
 III. 8 — 566
 IV. 1 — 354
 IV. 3. 17 — 86
 IV. 8. 1 (1-8) — 35
 V. 3. 13 — 357
 V. 3. 17 — 86
 V. 5 — 566
 V. 5. 10 — 343, 353
 V. 5. 11 — 353, 420
 V. 8 — 566
 V. 10. 5 — 347
 V. 1. 26 — 363
 VI. 4. 2 — 336, 344, 412
 V. 9. 3 — 358, 363, 412, 420
 VI. 7. 17 — 452
 VI. 9. 5 — 44, 46
 VI. 9. 6 — 347

Плутарх

Marc.

14 — 488

Порфирий

Ad Marc.

24 — 27

De abst.

I. 27. 1 — 72

Vit. Plot.

1 (2) — 245

5 — 566

14 (7-10) — 488

16 (1-3) — 558

16 (5-7) — 565

16 (8-9) — 561

23 (15-16) — 27

23 (17-18) — 35

24 (56-57) — 595

Прокл

Elem. theol.

113 — 460

Светоний

De gramm.

IV — 504

Секст Эмпирик

Adv. Math.

IV. 4 — 456

IV. 8 — 457

VII. 359 — 502

VII. 434 — 47

IX. 29 — 42

Pyrr.

I. 4 — 10

Сенека

Ep.

88. 1 — 490

88. 23 — 490

Симплиций

In Epict. Ench.

XXXV — 256

Страбон

X. 13 — 865

Феон Смирнский

Expos. (Hiller)

1. 15–17 — 503

4. 19 сл. — 503

16. 16–17 — 503

18. 15–17 — 459

19. 18–20 — 454

20. 2–4 — 454

Фукидид

III. 56. 1 — 559

Халдейские оракулы

(Majercsik)

Fr. 8 — 962

Fr. 11 — 333

Fr. 27 — 335

Fr. 44 — 905

Fr. 53 — 962

Fr. 143 — 361

Цицерон

De fato

I. 1 — 548

Элиас

In Cat. (Busse)

115. 17 — 124

Эмпедокл

21A 44 — 962

21B 8–9 (Diels) — 961

Эпиктет

Diss.

I. 6. 25 — 72

I. 14. 6 — 83

II. 1. 22 — 84

II. 4. 8 — 873

Эпикур

Fr. 456 (Usener) — 184

Юлиан

Or. 6 — 850

Or. 7 — 850

Эпиграфика

C. I. G.

IV. 9595a — 1052

C. I. L.

VI. 567 — 705

VI. 568 — 705

Иудейские авторы

Иосиф Флавий

Bell. Jud.

V. 5. 2–3 — 1289

Филон Александрийский

(Philo)

Abrah.

20 — 533

Cher.

87 сл. — 51

Conf. ling.

96 — 394

168 сл. — 249, 710

Congr.

11 — 496

26 — 502

79 — 496

142 — 499

148 — 504

Fuga

198 — 370

Her.

62 — 336

160 — 52

183 — 333

187 — 333

190 — 456

236 — 459

Leg. All.

I. 31 — 304

I. 51 — 363, 390

II. 3 — 333

II. 33 — 388

III. 181 — 347

Migr. Abr.

146 — 334

Mut. nom.

14–15 — 316

175 — 347

Opif. mund.

8 — 52, 316, 360, 429

25 — 49

45 — 533

69 — 337

134 — 137, 304

141 — 50

Plant.

77 — 343

Post. Cain.

15 — 377

52–53 — 535

101 — 334, 533

Praem.

23 — 1105

Quod deter.

83 — 50

162 — 521

Quod Deus imm.

8 — 358

11 — 451

22 — 388

32 — 346

54–55 — 318

56 — 316

57 — 387

Sacr.

40 — 51

Somn.

I. 26 — 417

I. 67 — 356

I. 75 — 351, 370

Spec. Leg.

I. 209 — 371, 373

I. 277 — 360

IV. 230–231 — 868

Virt.

34 — 432

Vit. cont.

2 — 333, 451

Vit. Mos.

I. 166 — 340

Христианские авторы**Августин (August.)***Conf.*

V. 18 — 233

De civ. Dei

XIV. 20 — 850

XVIII. 19 — 712

De haer.

1 — 706

De ordine

II. 5. 14 — 503

II. 11. 31 — 502

Аристид (Arist.)*Apol.* (Harris)

25. 22 сл. (сир.) — 409

25. 29–30 (сир.) — 439

100. 8–9 (гр.) — 347

Арнобий*Adv. gent.*

II. 25 — 962

II. 55 — 262

Афинагор (Athenag.)*Legat.*

3. 1 — 136

4. 1 — 340

6 — 43

6. 1 — 451, 460

7. 2 — 42, 480

8. 2 — 459

13. 1 — 347

19 — 43

26. 2 — 373

31. 1 — 136

33. 2 — 155

Варнава (Ep. Barn.)

1. 5 — 210

2. 3 — 210

19. 8 — 884

21. 5 — 210

Герма (Herm.)*Mand.*

I (26. 1) — 399

IV. 3 (31/ 6) — 1541

Sim.

III–IV (52. 1 сл.) — 1372

Гермий*Irr. gent. phil.* (Hanson)

1 (96. 5) — 479

1 (96. 6) — 484

2 (98. 7–8) — 536

18 (118. 13–14) — 481

Григорий (Богослов)*Orat.*

28. 7 — 327

Григорий (Чудотворец)*Pan. Or.* (Crouzel)

VII (106) — 502

VIII (109) — 502

XIV (158–169) — 478

«Деяния Архелая»

(Act. Arch.)

67. 4 — 916

67. 5 — 920

Дидахе (Did.)

IV. 8 — 884

Евсевий (Eus.)*Chron.*

ССХХVIII Olymp. — 899

H. E.

I. 2. 23 — 1347

II. 1. 4 — 288

III. 1. 2 — 341

III. 3. 1 — 339

III. 3. 2 — 339, 340

III. 8. 10 — 796

III. 25. 2 — 339

III. 28. 2 — 764

III. 28. 4 — 765, 770

III. 28. 6 — 756

III. 29. 4 — 752

III. 32. 7–8 — 601

III. 39. 12 — 766

IV. 7. 3 — 895, 896, 901, 915

IV. 7. 5 — 918

IV. 7. 6 — 675

IV. 7. 7 — 920, 921, 923–925

IV. 7. 9 — 835, 852

IV. 7. 11 — 136

IV. 8. 2 — 675

IV. 11. 1–2 — 780

IV. 11. 1 — 783, 786

IV. 11. 2 — 785, 796

IV. 14. 6 — 756

IV. 18 — 344

IV. 18. 9 — 21, 675

IV. 22. 5 — 607, 676, 926

IV. 29. 2 — 157

IV. 29. 4 — 155

V. 13. 2–4 — 831

V. 13. 3 — 798

V. 16. 21 — 804

V. 18. 14 — 223

V. 20. 1 — 344

V. 20. 4–8 — 343–344

V. 26 — 343

V. 27 — 251, 675

VI. 2. 7–8 — 866

VI. 2. 12 — 867

VI. 2. 13–14 — 281

VI. 12. 2–6 — 340

VI. 14. 1 — 339

VI. 22 — 343

VI. 36. 2 — 345

VII. 18. 4 — 12

VII. 25. 3 — 765

Praep. Ev.

VI. 7. 2 — 1544

Епифаний (Epirh.)*Anaceph.*

2. 21. 3 — 706

2. 27. 1 — 836

Pan.

13. 1. 1 — 693

21. 1. 1 — 694, 695, 737

21. 1. 3 — 705, 706, 719
 21. 2. 1 — 737
 21. 2. 2 — 721
 21. 2. 3 — 707, 708
 21. 2. 4 — 718
 21. 2. 4-5 — 709
 21. 2. 6 — 713
 21. 3. 3 — 712
 21. 3. 4 — 737
 21. 4. 1 — 735
 21. 4. 5 — 720
 22. 1. 1 — 698
 22. 1. 1-2 — 702
 22. 2. 1 — 699
 23. 1. 2 — 896, 898
 23. 1. 3 — 902, 907
 23. 1. 8 — 905
 23. 1. 10 — 908
 23. 2. 2 — 905
 23. 2. 3 — 909, 934
 23. 2. 5 — 911
 23. 2. 6 — 913
 23. 2. 6-7 — 935
 24. 1. 1 — 896, 916
 24. 1. 4 — 916
 24. 1. 7-9 — 932
 24. 2. 4 — 934
 24. 3. 1 — 939
 24. 3. 6 — 936
 24. 3. 7-8 — 942
 24. 4. 1 — 924
 24. 5. 2-3 — 949
 24. 5. 4 — 947
 24. 6. 1 — 185
 25. 1. 2 — 740
 25. 2. 1 — 747
 25. 2. 2 — 748
 25. 3. 2 — 748
 25. 3. 4 — 748
 25. 3. 6 — 748, 945
 25. 4. 1-2 — 1245
 25. 4. 5 — 945
 25. 5. 1-2 — 748
 26. 1. 1 — 615
 26. 1. 3 — 615, 1170
 26. 1. 4 — 1129
 26. 2. 2 — 921
 26. 3. 5 — 614
 26. 3. 7 — 136, 614, 833
 26. 4. 1 — 136
 26. 8. 1 — 1104
 26. 8. 1-2 — 1170
 26. 10. 1-3 — 228
 26. 10. 3-4 — 225
 26. 10. 10 — 1229
 26. 13. 2 — 1080
 26. 17. 4 — 686
 26. 17. 9 — 617
 27. 1. 2 — 616
 27. 2. 1 — 839
 27. 2. 3 — 842
 27. 2. 5 — 844
 27. 2. 7 — 845
 27. 2. 10 — 848
 27. 2. 11 — 849
 27. 3. 3 — 834
 27. 3. 4 — 631
 27. 4. 3 — 851
 27. 4. 6 — 850
 27. 4. 7 — 852
 27. 5. 1 — 859
 27. 5. 3 — 856
 27. 5. 6 — 857
 27. 5. 9 — 863
 27. 6. 8 — 617
 27. 6. 9-10 — 12
 27. 6. 11 — 857
 28. 1. 1 — 755
 28. 1. 2-3 — 757
 28. 1. 5 — 758
 28. 1. 6 — 762
 28. 2. 4 — 756
 28. 4. 1-3 — 756
 28. 5. 1 СЛ. — 769
 28. 6. 1 — 761
 28. 6. 4 — 771
 29. 7. 2-3 — 213
 29. 7. 6 — 213
 30. 1. 1 — 608
 30. 1. 3 — 631
 30. 14. 1 — 840
 31. 1. 1-2 — 617
 31. 1. 5 — 617
 31. 2. 2-3 — 689
 31. 2. 3 — 58
 31. 4. 1 — 225
 31. 5. 1 — 388
 31. 5. 2 — 438
 31. 7. 6 — 110
 31. 9. 1 — 1206
 31. 9. 1-3 — 284
 31. 10. 5 — 323, 1204
 31. 10. 9-10 — 1207
 31. 10. 12 — 1208
 31. 10. 13 — 1209
 31. 11. 1 — 1210
 31. 11. 4 — 1211
 31. 11. 5 — 964
 31. 11. 6 — 1212
 31. 12. 7 — 1213
 31. 13. 1-4 — 1215
 31. 13. 7 — 1218
 31. 14. 4-5 — 322
 31. 15. 1 — 1217
 31. 16. 1 — 1214
 31. 16. 4 — 1217
 31. 16. 5 — 1218
 31. 17. 12 — 1219
 31. 18. 1-6 — 1221
 31. 18. 6 — 240
 31. 18. 6-9 — 1222
 31. 18. 12 — 79
 31. 19. 3 — 1223
 31. 19. 8-13 — 1224
 31. 19. 13 — 83
 31. 20. 1 — 89
 31. 20. 6 — 80
 31. 20. 7-9 — 124
 31. 20. 8 — 78
 31. 21. 4 — 124
 31. 21. 10 — 123
 31. 21. 11-13 — 79
 31. 23. 1-4 — 84
 31. 24. 1-3 — 292
 31. 31. 1 — 294
 31. 32. 2 — 569
 31. 32. 6 — 1215
 31. 32. 7 — 569, 1220

31. 35. 2-3 — 1225
 32. 1. 4-6 — 1207
 32. 1. 6 — 1210
 32. 2. 6 — 1225
 32. 3. 2 — 869
 32. 3. 5-8 — 865
 32. 4. 1 — 869
 32. 6. 1-2 — 869
 33. 1. 1 — 617
 33. 3. 2-3 — 238
 33. 3. 4 — 239
 33. 3. 7 — 242, 243
 33. 4. 1 сл. — 239
 33. 7. 4 — 241
 33. 7. 5 — 242, 243
 33. 7. 6-7 — 244
 33. 7. 7 — 1220
 33. 7. 9 — 237
 34. 2. 3 — 92
 34. 3. 3-6 — 127
 34. 13. 4 — 1225
 34. 20. 10-11 — 62
 34. 20. 12 — 92
 35. 1. 1 — 617
 35. 1. 3 — 1207
 36. 2. 2 — 1204
 36. 2. 3 — 1214
 36. 2. 7-8 — 946
 36. 3. 1-2 — 946
 37. 1. 2 — 574
 37. 3. 6 — 226, 906
 37. 6. 3-4 — 1234
 38. 2. 5 — 1098
 39. 1. 2 — 686
 39. 1. 3 — 1174, 1179
 39. 1. 4 — 710
 39. 2. 3-4 — 1178
 39. 2. 4 сл. — 905
 39. 2. 6-7 — 77, 1182
 39. 3. 2 — 1178
 39. 3. 5 — 1179
 39. 5. 1 — 1170
 39. 5. 2 — 1129
 39. 5. 4 — 1175
 40. 1. 5 — 298
 40. 2. 1 — 1170

40. 2. 2 — 946
 40. 2. 3 — 228
 40. 7. 2-3 — 1175
 40. 7. 6 — 1065
 41. 1. 1 — 781, 782
 41. 1. 5 — 783
 41. 1. 6 — 784, 785
 41. 1. 7 — 789
 41. 1. 9 — 791
 41. 3. 4 — 779, 786
 41. 11. 11 — 1520
 42. 1. 2 — 803
 42. 1. 3 — 795
 42. 1. 4-6 — 797
 42. 1. 7 — 798
 42. 3. 3 — 815
 42. 4. 2 — 811
 42. 4. 2-4 — 816
 42. 4. 6 — 816
 42. 8. 1-2 — 813
 42. 9. 3 — 817
 42. 9. 3-4 — 821
 42. 10. 2 — 817
 42. 11. 5 — 820
 42. 12. 3 — 822
 44. 1. 4-6 — 831
 44. 3. 1-2 — 831
 45. 1. 1 — 155
 45. 1. 5 — 158
 47. 1. 2-3 — 155
 47. 1-4 — 161
 47. 1. 7 — 158
 48 — 896
 48. 1. 2 — 802
 51. 1. 6-7 — 689
 51. 3. 1 — 768
 51. 3. 6 — 768

Игнатий Антиохийский
 (Ignat.)

Eph.

7. 1 — 43
 9. 1 — 43
 17. 2 — 210
Magn.
 7. 1 — 216

8. 2 — 214
 10. 1 — 643
 10. 3 — 644
 11 — 214
Phil.
 6. 1 — 644
Rom.
 3. 3 — 643
Smyrn.
Proem. — 409
 2. 1 — 43, 107
 3. 1 — 214
 5. 3 — 107
 8. 2 — 294, 555
Tral.
 3. 1 — 216
 7. 2 — 215
 9. 1-2 — 214
 10 — 107

Иероним (Hier.)

Ep. (PL 22)
 53. 6 — 508
 133. 3 — 1198
Comm. in Amos (PL 25)
 1018D — 933
Vir. ill.
 9 — 763
 21 — 675, 899, 918
 22 — 675
 61 — 343

Ипполит Римский
 (Hippol.)

Comm. in Matth (Bonwetsch)
 17. 23 — 536
 25. 24 сл. — 612
Ref. (Wendland; Marcovich)
 I. Proem. 6 — 342
 I. 2. 6 — 462
 I. 19. 3 — 361
 I. 21. 1 — 47
 I. 22. 3 — 47
 V. 2 — 74, 580
 V. 4 — 475
 V. 6. 4 — 579, 581

- V. 6. 6 — 74, 76, 581
 V. 6. 7 — 258
 V. 7. 1 — 57, 581
 V. 7. 31 — 1189
 V. 8. 1 — 641
 V. 8. 2 — 592
 V. 8. 4 — 137, 945
 V. 8. 9 — 580
 V. 8. 23–24 — 99
 V. 8. 25–26 — 1280
 V. 8. 27 — 640
 V. 8. 29 — 580
 V. 9. 3 — 580
 V. 9. 5 — 726
 V. 9. 21 — 580
 V. 9. 22 — 631
 V. 11. 1 — 579, 580
 V. 12. 1 сл. — 579
 V. 12. 4 — 76
 V. 13. 9 — 579
 V. 17. 9 — 980
 V. 19. 1 — 749, 1182
 V. 19. 1 сл. — 579
 V. 20. 1 — 734
 V. 22. 1 — 688
 V. 23. 3 — 613
 V. 24. 2 сл. — 684
 V. 28. 1 — 611
 V. 35. 5 — 1044
 V. 35. 6–7 — 1046
 V. 37. 7 — 1047
 VI. 7. 1 — 694, 695
 VI. 9. 4 — 726
 VI. 9. 4–6 — 727
 VI. 11. 1 — 726
 VI. 12. 1–3 — 728
 VI. 12. 1–VI. 13 — 729
 VI. 18. 2 — 726, 730
 VI. 18. 2 сл. — 731
 VI. 19. 1 — 712
 VI. 19. 1 сл. — 732
 VI. 19. 2 — 709
 VI. 19. 3 — 713
 VI. 19. 4 — 715
 VI. 19. 5 — 721
 VI. 19. 6 — 706, 716–719
 VI. 19. 7–8 — 722
 VI. 19. 8 — 723
 VI. 20. 1 — 712
 VI. 21. 1 — 58
 VI. 29. 1–2 — 323
 VI. 29. 3–4 — 299
 VI. 29. 5 — 323, 454
 VI. 30. 5 — 359
 VI. 30. 7 — 20, 1211, 1214
 VI. 30. 8 — 1213
 VI. 31. 2 — 1215
 VI. 31. 5 — 1213, 1217
 VI. 31. 8 — 1214
 VI. 32. 2 — 1218
 VI. 32. 4 — 1219
 VI. 33. 1 — 1221, 1222
 VI. 35. 5–7 — 105
 VI. 35. 6 — 1135
 VI. 38. 2 — 357, 869
 VI. 39. 1 сл. — 127
 VI. 42. 2–3 — 23
 VII. 7 — 756
 VII. 10 — 782
 VII. 12. 1 сл. — 684
 VII. 14. 1 — 58
 VII. 20–27 — 690
 VII. 20. 1 — 286, 897, 952, 953
 VII. 20. 2–4 — 325
 VII. 21. 1 — 52, 325
 VII. 21. 2 — 957, 961
 VII. 21. 4–5 — 959
 VII. 22. 2 — 957
 VII. 22. 3 — 16
 VII. 22. 4 — 960
 VII. 22. 6 — 955
 VII. 22. 7–10 — 965
 VII. 22. 8 — 1007
 VII. 22. 14 сл. — 965
 VII. 23. 1 — 965
 VII. 23. 3–4 — 968
 VII. 23. 4–7 — 972
 VII. 23. 6 — 955
 VII. 24. 1–2 — 970
 VII. 24. 3 — 971
 VII. 24. 3–4 — 976
 VII. 25. 1–2 — 978
 VII. 25. 2–3 — 972
 VII. 25. 4 — 973
 VII. 25. 5 — 131
 VII. 25. 4–5 — 976
 VII. 25. 5–7 — 981
 VII. 26. 1–2 — 983
 VII. 26. 2–5 — 987
 VII. 26. 6 — 985
 VII. 26. 7 — 987
 VII. 26. 8–10 — 992
 VII. 27. 1 — 993
 VII. 27. 1–3 — 995
 VII. 27. 3–6 — 998
 VII. 27. 7 — 638, 999, 1000
 VII. 27. 8 — 1001
 VII. 27. 8–9 — 1002
 VII. 27. 10 — 939
 VII. 27. 10–12 — 1003
 VII. 27. 13 — 896
 VII. 28. 1 — 698, 895, 898, 902
 VII. 28. 2 — 903
 VII. 28. 2–3 — 904
 VII. 28. 3 — 905, 906
 VII. 28. 4 — 908
 VII. 28. 5 — 907
 VII. 28. 6 — 909, 910
 VII. 28. 7 — 911, 913
 VII. 29. 2 сл. — 827
 VII. 30. 3 — 815
 VII. 31. 5 — 813
 VII. 32. 1 — 839–843
 VII. 32. 2 — 844–847
 VII. 32. 3 — 848
 VII. 32. 4 — 849
 VII. 32. 5 — 852, 853
 VII. 32. 7 — 855
 VII. 32. 8 — 863
 VII. 33. 1 — 756–760
 VII. 33. 2 — 762
 VII. 34. 1 — 774
 VII. 35. 1 — 613
 VII. 35. 1–2 — 762
 VII. 36. 2 — 613
 VII. 36. 3 — 740
 VII. 36. 2–3 — 747
 VII. 37. 1 — 780, 785

- VIII. 7 — 155
 VIII. 12. 1 сл. — 451
 VIII. 15. 1–2 — 74
 VIII. 20. 1 — 155, 158, 161
 VIII. 20. 1–3 — 156
 X. 12 — 728
 X. 14. 3 — 1007
 X. 14. 10 — 975
 X. 17. 1 — 451
 X. 19. 1 — 790, 831
 X. 19. 4 — 813, 815
 X. 21. 1–22. 1 — 613
 X. 21. 1 — 756, 757
 X. 23. 1 — 613
Trad. ap.
 17 — 260
- Ирней Лионский (Iren.)**
Adv. haer.
 I. Praef. 1 — 284
 I. Praef. 2 — 188, 686
 I. Praef. 3 — 1337
 I. 1. 1 — 323, 464, 676, 711, 1204, 1206, 1207
 I. 1. 2 — 359, 446, 1208
 I. 1. 3 — 120, 322, 1209
 I. 2. 1 — 272
 I. 2. 1–2 — 1210
 I. 2. 2 — 964, 1211, 1212
 I. 2. 2 сл. — 20
 I. 2. 4 — 1213, 1217
 I. 2. 5–6 — 1215, 1218
 I. 3. 1 — 322
 I. 3. 2 — 223
 I. 3. 5 — 1217
 I. 4. 1 — 1213, 1214, 1216–1218
 I. 4. 1–2 — 48
 I. 4. 3 — 282
 I. 4. 5 — 1218, 1219
 I. 5. 1 — 225, 1221
 I. 5. 2 — 228, 240, 1509
 I. 5. 2–3 — 1222
 I. 5. 3 — 79
 I. 5. 4 — 230, 1223
 I. 5. 5 — 1323
 I. 5. 5–6 — 1224
 I. 5. 6 — 83
- I. 6. 1 сл. — 258
 I. 6. 1 — 720
 I. 6. 2 — 78, 80, 89, 124, 290
 I. 6. 3 — 124, 128
 I. 6. 4 — 123, 197
 I. 7. 1 — 79, 139
 I. 7. 2 — 110
 I. 7. 3 — 276
 I. 7. 5 — 84, 165
 I. 8. 1 — 292
 I. 8. 3 — 639
 I. 8. 4 — 715
 I. 10. 1–2 — 294, 682
 I. 11 — 1046
 I. 11. 1 — 220, 323, 569, 1215, 1217, 1220
 I. 11. 1–3 — 1209
 I. 11. 3 — 333, 357, 869
 I. 11. 5 — 541, 630, 1209
 I. 11. 5 сл. — 299
 I. 12. 1 — 189
 I. 12. 2 — 1210
 I. 12. 2–3 — 1207
 I. 12. 3 — 570
 I. 12. 4 — 1303
 I. 13. 1 — 190, 630
 I. 13. 2 — 92
 I. 13. 3–4 — 276
 I. 13. 5–6 — 127
 I. 14. 1 — 23
 I. 15. 5 — 399
 I. 16. 3 — 1225
 I. 17. 2 — 1225
 I. 18. 1 — 219
 I. 20. 1 — 222
 I. 21. 1 — 220
 I. 21. 2 — 92
 I. 21. 3 — 139
 I. 21. 4 — 62, 92
 I. 21. 5 — 678, 946, 1183
 I. 22. 2 — 676
 I. 23. 1 — 694, 695, 705–707
 I. 23. 2 — 697, 708, 709, 711, 712, 715,
 1361
 I. 23. 3 — 716–720, 722
 I. 23. 4 — 721, 723, 735
 I. 23. 1–4 — 704
- I. 23. 3–5 — 683
 I. 23. 5 — 698, 702, 710
 I. 24. 1 — 710, 757, 895, 896, 902, 904, 906
 I. 24. 2 — 133, 683, 907–911, 913
 I. 24. 3 — 929, 930, 932, 1300
 I. 24. 3–7 — 690
 I. 24. 4 — 116, 712, 717, 757, 934, 935, 937,
 938
 I. 24. 5 — 129, 940, 941, 944, 1301
 I. 24. 6 — 925, 943, 947–949
 I. 24. 7 — 933
 I. 25. 1 — 72, 710, 838–845
 I. 25. 2 — 846–849
 I. 25. 3 — 577, 834, 852, 853
 I. 25. 4 — 850, 856, 857
 I. 25. 5 — 858–862
 I. 25. 6 — 12, 568, 609, 807, 863, 866
 I. 26. 1 — 710, 745, 755–760, 762–763
 I. 26. 2 — 608, 774
 I. 26. 3 — 740, 746
 I. 27. 1 — 685, 780, 782–785
 I. 27. 2 — 791, 796, 808, 809, 820
 I. 27. 3 — 816
 I. 27. 4 — 676, 790
 I. 28. 1 — 155, 158, 222
 I. 28. 2 — 129, 687, 870, 942
 I. 29. 1–31. 2 — 571
 I. 29. 1 — 1, 19, 210, 571, 602, 609, 687,
 1229, 1232, 1234, 1235
 I. 29. 1–2 — 1236
 I. 29. 2 — 1237
 I. 29. 3 — 1240
 I. 29. 4 — 225, 227, 230, 1239, 1244, 1246
 I. 30. 1–14 — 574
 I. 30. 1 — 339, 341
 I. 30. 1 сл. — 1303
 I. 30. 3–4 — 1246
 I. 30. 4 — 225
 I. 30. 5 — 228
 I. 30. 6 — 230
 I. 30. 9 — 1129, 1252
 I. 30. 10–11 — 226
 I. 30. 12 — 841, 1317
 I. 30. 13 — 105, 106
 I. 30. 14 — 223
 I. 30. 15 — 573

I. 31. 1 — 687, 757, 816
 I. 31. 1–2 — 574
 I. 31. 2 — 130
 I. 31. 3 — 126, 573
 II. Praef. 1 — 602
 II. 1. 1 — 232
 II. 10. 1 — 21
 II. 12. 4 — 101
 II. 13. 8 — 603
 II. 13. 10 — 570
 II. 14. 3 — 48, 472
 II. 14. 4 — 58
 II. 14. 6 — 451
 II. 19. 3 — 83
 II. 25. 3 — 623
 II. 25. 4 — 21
 II. 26. 1 — 21, 64,
 II. 28. 1–2 — 623
 II. 28. 3 — 683
 II. 28. 9 — 623
 II. 29. 2 — 93
 II. 29. 1–3 — 166
 II. 31. 1 — 19, 604
 II. 31. 2 — 96, 852
 II. 32. 2 — 850
 II. 32. 3 — 125, 849
 II. 32. 5 — 854
 II. 33. 1 — 854
 II. 33. 3 — 1460
 II. 35. 2 — 1301
 III. Praef. — 697
 III. 2. 1 — 289
 III. 3. 4 — 756, 802
 III. 4. 3 — 582, 602, 786, 791, 802, 807
 III. 7. 1–2 — 772
 III. 10. 4 — 606
 III. 11. 1 — 741–745
 III. 11. 2 — 605
 III. 11. 3 — 110
 III. 11. 7 — 762
 III. 11. 9 — 222, 823
 III. 12. 7 — 1276
 III. 12. 12 — 823
 III. 13. 1 — 1280
 III. 15. 2 — 87, 133, 283
 III. 16. 1 — 110

III. 16. 6 сл. — 298
 III. 17. 4 — 110
 III. 24. 2 — 220
 III. 25. 2–3 — 250
 IV Praef. 2 — 19
 IV. 2. 4 — 744
 IV. 6. 1 сл. — 327
 IV. 6. 2 — 21, 675
 IV. 6. 4 — 22
 IV. 11. 2 — 791
 IV. 26. 2 — 216, 257
 IV. 33. 2 — 808
 IV. 33. 3 — 232, 1225
 IV. 33. 7 — 215, 1381
 IV. 33. 8 — 293, 622
 IV. 35. 1 — 605
 IV. 37. 1 — 164
 IV. 37. 2 — 166
 IV. 37. 5 — 164, 178
 IV. 38. 4 — 236
 V. Praef. 1 — 686
 V. 2. 2 — 93
 V. 4. 1 — 232
 V. 6. 1 — 76
 V. 9. 1 — 104
 V. 19. 2 — 93, 307
 V. 20. 2 — 645
 V. 26. 2 — 605, 1301

Исидор Севильский (Isid.)

Etym.

I. 2. 1–3 — 507
 II. 22. 2 — 507

Иустин Мученик (Iust.)

IApol.

5. 1 — 1034
 14. 2 — 680
 15. 6 — 155
 15. 6–7 — 680
 15. 25 — 680
 16. 4 — 680
 26. 1 — 694
 26. 2 — 705
 26. 3 — 698, 708, 709, 736
 26. 4 — 631, 699, 796, 804

26. 3–4 — 704

26. 5 — 39, 808

26. 7 — 136, 721

26. 8 — 698, 704

29. 2 — 155

43. 2 — 47

56. 2 — 705

58. 2 — 796, 804

2Apol.

2. 9 — 189

3. 6 — 520

6. 1 — 357

7. 6 — 47

10. 8 — 680

12. 4 — 680

13. 4 — 27, 58

Dial.

1. 3 — 27

2. 2 — 43, 477, 573

2. 3 сл. — 344

3. 5 — 317

4. 1 — 420

5. 4 — 403

7. 1 сл. — 301

10. 1 — 52

16. 4 — 213

35. 6 — 607, 735, 900, 926

80. 5 — 766

81. 4 — 766

120. 8 — 736

Кассиодор (Cassiod.)

Inst.

II. Praef. 4 — 507

Киприан

Epist.

73. 21 — 1412

Кирилл Александрийский

(Cyr. Al.)

in Joh.

2. 8 — 363

Кирилл Иерусалимский

(Cyr. H.)

Catech.

4. 9 — 100

Климент Александрийский (Clem.)*Ecl. proph.* (Stählin)

19. 1 — 624

25. 1 — 863

41. 2–3 — 339

48. 1 — 339

Exc. Theod. (Sagnard, 1948)

1. 1 — 905

2. 1 — 1225

2. 2–3. 1 — 199

3. 1 — 905

7. 1 — 711

7. 5 — 97, 1220

9. 1 — 186

16 — 988

22. 1 — 1217

23. 1 — 1218

23. 2 — 1215

23. 2–3 — 97

23. 4 — 186

28 — 1038

29 — 379

31. 3 — 1213

31. 4 — 1216

32. 1 — 1211

34. 1 — 720

33. 3 — 1220

35. 1 — 1217

36. 1–2 — 101

42. 1 — 1217

45. 1 — 1219

47. 2 — 1221

47. 3 — 1220

49. 1 — 1222

54. 1–2 — 77

55. 1 — 1323

56. 2–3 — 84

67. 1 сл. — 1219

68. 1–70. 1 — 1395

74. 2 — 1395

76. 1 — 1395

78. 2 — 72, 330

80. 1–2 — 97

Paed. (Stählin)

I. 25. 1 — 578

I. 28. 3 — 93

I. 29. 3 — 69

I. 31. 2 — 578

I. 32. 2 — 575

I. 52. 2 — 575, 578

I. 71. 1 — 333

I. 102. 2 — 69

III. 1. 1 — 74

III. 1. 2 — 502

Protr. (Stählin)

56. 5 — 347

64. 1–2 — 43

66. 1–4 — 43

69. 2 — 461

70. 1 — 480

78. 2 — 272

98. 4 — 86

Strom. (Stählin)

I. 9. 2 — 532

I. 11. 1 — 532

I. 11. 3 — 288

I. 13. 2 — 288

I. 18. 3–4 — 479

I. 21. 1 — 622

I. 22. 1 — 540

I. 23. 3 — 540

I. 28. 3 — 479

I. 29. 1 — 5

I. 30. 1 — 123

I. 32. 4 — 70, 531

I. 34. 3–4 — 178

I. 34. 4 — 884

I. 35. 3 — 622

I. 35. 5 — 127

I. 37. 1 — 479

I. 37. 6 — 27

I. 38. 4 — 480

I. 39. 1–5 — 129

I. 40. 1 — 540

I. 42. 1 — 480

I. 42. 1–2 — 535

I. 43. 1 — 71

I. 43. 4 — 71

I. 44. 2 — 537

I. 44. 4 — 479

I. 47. 2 — 536

I. 48. 1 — 532

I. 50. 6 — 474

I. 52. 4 — 474

I. 53. 2 — 70

I. 54. 2 — 482

I. 69. 6 — 575

I. 71. 5 — 155

I. 80. 5 — 479

I. 80. 6 — 272, 531

I. 90. 2 — 482

I. 145. 6 — 1011

I. 146. 1 — 1013

I. 146. 3–4 — 1001

II. 6. 2–3 — 399

II. 8. 4 — 172

II. 9. 1 — 172

II. 10. 1 — 167, 183, 1011

II. 10. 2 — 175, 578

II. 10. 3 — 167

II. 11. 1 — 177, 186

II. 27. 2 — 172, 1011

II. 31. 1 — 624

II. 36. 1 — 167, 988, 1011, 1015

II. 36. 1–2 — 983

II. 36. 2 — 1047

II. 37. 1 — 1014

II. 37. 6 — 1015

II. 45. 4 — 952, 1081

II. 46. 1 — 627

II. 47. 4 — 623

II. 48. 1 — 475, 482, 622

II. 48. 2 — 186

II. 48. 4 — 624

II. 52. 2 — 735

II. 52. 6 — 212

II. 73. 4 — 884

II. 76. 1 — 534

II. 78. 2 — 432

II. 112. 1 — 1011, 1028

II. 113. 2 — 712

II. 113. 2–3 — 1028

II. 113. 3 — 897, 1011

II. 114. 1 — 1028

- II. 114. 5 — 274
 II. 117. 5 — 577
 II. 118. 3 — 752
 II. 118. 4 — 751
 II. 118. 4-5 — 577
 III. 1. 1 — 142
 III. 1. 2-3 — 184
 III. 2. 2 — 897, 1011
 III. 3. 1 — 942
 III. 3. 3 — 129, 176, 942
 III. 3. 4 — 631
 III. 4. 1-2 — 159
 III. 5. 1 — 870
 III. 5. 2 — 836, 867
 III. 5. 2-3 — 865
 III. 5. 3 — 866, 869
 III. 6. 1-9. 4 — 871
 III. 7. 1 — 875
 III. 7. 2 — 872
 III. 8. 4 — 872
 III. 9. 2 — 868
 III. 10. 1 — 868, 870
 III. 10. 1-2 — 873
 III. 12. 1 — 814, 827
 III. 12. 2 — 808
 III. 13. 1 — 827
 III. 15. 2 — 815
 III. 21. 2 — 827
 III. 25. 1 — 796
 III. 25. 5 — 862, 868
 III. 25. 6 — 577
 III. 26. 1 — 577
 III. 27. 2 — 869
 III. 26. 2-3 — 752
 III. 27. 3 — 872
 III. 29. 1-3 — 869
 III. 30. 1 — 131, 575, 877
 III. 34. 3-4 — 880
 III. 40. 2 — 133
 III. 42. 1 — 133
 III. 44. 3 — 628
 III. 45. 1 — 160
 III. 45. 3 — 1081
 III. 48. 1 — 103
 III. 49. 1 — 160
 III. 51. 2-3 — 160
 III. 52. 4 — 341
 III. 54. 1 — 868
 III. 58. 1 — 145
 III. 59. 3 — 1047
 III. 61. 1-2 — 862
 III. 63. 1 — 146, 1147
 III. 63. 4 — 1015
 III. 64. 1 — 1081
 III. 81. 1 СЛ. — 160
 III. 91. 1 — 155
 III. 92. 2 — 1081
 III. 92. 1 — 155
 III. 110. 3 — 601
 IV. 3. 2 — 1010
 IV. 16. 3 — 297
 IV. 17. 1-2 — 297
 IV. 71. 1 — 1135
 IV. 71. 2-4 — 197
 IV. 77. 1 — 297
 IV. 78. 1 — 1021
 IV. 80. 1 — 1021
 IV. 81. 1-2 — 1025
 IV. 81. 1 СЛ. — 690, 920
 IV. 81. 3 — 1026
 IV. 82. 1 — 1029
 IV. 82. 2 — 1030
 IV. 83. 1 — 1033
 IV. 83. 2 — 1037
 IV. 85. 1 — 1017
 IV. 86. 1 — 1011, 1012
 IV. 88. 3 — 1016
 IV. 89. 1 — 1047
 IV. 89. 2 — 176
 IV. 89. 4 — 176
 IV. 90. 2 — 1211
 IV. 93. 1 — 258
 IV. 153. 2-3 — 1012
 IV. 153. 4 — 1011
 IV. 154. 3 — 1012
 IV. 156. 1 — 622
 IV. 157. 2 — 869
 IV. 159. 2 — 971
 IV. 162. 1 — 930, 1011, 1020
 IV. 162. 5 — 343, 350
 IV. 165. 3 — 194, 1011
 IV. 167. 4 — 626
 IV. 168. 1-2 — 625
 V. 3. 2 — 173, 183, 1011
 V. 2. 4 — 186
 V. 3. 3 — 176
 V. 17. 4 СЛ. — 84
 V. 23. 1 — 74
 V. 66. 3 — 480
 V. 68. 1-3 — 318
 V. 71. 3 СЛ. — 317
 V. 74. 3 — 1011, 1014
 V. 74. 4 — 337
 V. 78. 1 — 39, 480
 V. 78. 1-3 — 318
 V. 78. 3 — 337
 V. 81. 4-5 — 458
 V. 81. 6 — 459
 V. 82. 1-2 — 317
 V. 83. 1 — 439
 V. 86. 1 — 172
 V. 92. 3 — 39
 VI. 39. 1 — 340
 VI. 39. 2-3 — 1561
 VI. 39. 3 — 337, 347, 377, 426
 VI. 39. 4 — 1560
 VI. 40. 1 — 1560
 VI. 43. 3 — 223
 VI. 44. 1 — 475
 VI. 52. 3 — 1047
 VI. 53. 2 — 921, 1011
 VI. 53. 2-4 — 897
 VI. 53. 3 — 1038
 VI. 61. 1-2 — 288
 VI. 65. 1 — 65
 VI. 71. 1 — 110
 VI. 76. 4 — 624
 VI. 81. 2 — 1520
 VI. 81. 4 — 505
 VI. 82. 1 — 65
 VI. 83. 1 — 629
 VI. 91. 1 — 496, 122
 VI. 96. 3 — 177
 VI. 96. 4 — 624
 VI. 110. 3 — 527
 VI. 110. 4 — 178
 VI. 128. 1 — 340
 VI. 132. 4 — 1308

- VI. 135. 2 — 502
 VI. 137. 4 — 347
 VI. 146. 3 — 622
 VI. 156. 2 — 502
 VI. 162. 1 — 531
 VI. 162. 4 — 622
 VII. 6. 4 — 479
 VII. 13. 3 — 624
 VII. 41. 1–3 — 575
 VII. 42. 4 — 373
 VII. 55. 1 — 624
 VII. 55. 5 — 624
 VII. 63. 3 — 341
 VII. 81. 2 — 1012
 VII. 82. 1 — 752, 952
 VII. 83. 4 — 272, 622
 VII. 92. 5 — 482
 VII. 96. 5 — 287
 VII. 103. 6 — 622
 VII. 104. 1–2 — 629
 VII. 106. 3–4 — 57
 VII. 106. 4 — 899
 VII. 107. 1 — 802
 VII. 107. 2 — 294
 VII. 107. 3 — 215, 1381
 VII. 108 — 693
 VII. 108. 1 — 952
 VII. 108. 2 — 735

Климент Римский
 (Clem.)

- 1 Clem.*
 1. 1 — 217
 3. 2 — 217
 42. 5 — 217
 57. 1 — 217
2 Clem.
 12. 2 — 141

Лактанций (Lact.)

- Div. inst.*
 4. 30. 10 — 633

Маркелл Анкирский

- De sanct. eccl.* (Mercati)
 96 (33–40) — 620

Минуций Феликс

- Ostav.*
 9 — 136
 19 — 43
 19. 14 — 39
 32. 4 сл. — 340
Ориген (Orig.)
Cels. (Koetschau)
 I. 8 — 347
 I. 57 — 693, 706, 725
 I. 59 — 684
 I. 68 — 347
 II. 1 — 608
 II. 16 — 110
 II. 27 — 294, 535
 III. 10 — 680
 III. 12 — 680, 681
 III. 13 — 5
 III. 19 — 533
 III. 80 — 643
 IV. 65 — 251
 IV. 83 — 642, 347
 V. 14 — 93
 V. 54 — 803
 V. 59 — 555
 V. 61 — 213, 555, 556, 575
 V. 62 — 554, 735, 737, 803, 837
 V. 63 — 850
 V. 64 — 863
 VI. 11 — 684, 725
 VI. 13 — 479, 485
 VI. 22 — 228
 VI. 23 — 247
 VI. 24 — 12, 684
 VI. 27 — 136, 226, 294
 VI. 28 — 226, 579
 VI. 30 — 228, 1247
 VI. 31 — 225
 VI. 32 — 228
 VI. 34–35 — 1246
 VI. 40 — 136
 VI. 61 — 51, 596
 VI. 62 — 317
 VI. 64 — 419, 420
 VI. 65 — 357
 VI. 71 — 341

- VI. 74 — 803, 812
 VII. 9 — 680
 VII. 41 — 2
 VII. 42 — 39
Comm. Joh.
 II. 14 (100) — 322
 VI. 39 (199–200) — 1014
 X. 11 (48) — 79
 X. 37 (248–250) — 93
 X. 33 (211) — 90
 XIII. 16 (97) — 90
 XIII. 17 (104) — 90, 340
 XIII. 19 (117) — 258
 XIII. 25 (147) — 341
 XIII. 27 (162) — 693, 706
 XIII. 34 (219) — 347
 XIII. 44 (294) — 71, 294
 XIII. 46 (299) — 68
 XIII. 60 (416) — 71, 79
 XIII. 60 (419) — 71
 Fr. 13 — 367
Comm. Matth. (PG 13)
 X. 17 (876C) — 340
 Ser. 38 (1652D сл.) — 943, 1039
De pass.
 I. 101 — 947
De princ.
 I. Praef. 8 — 361, 1559
 I. Praef. 10 — 231
 I. 1. 8 — 399
 I. 2. 10 — 385
 I. 5. 4–5 — 231
 III. 3. 2 — 485, 494
 IV. 2. 1 — 248
 IV. 3. 8 — 608
 IV. 4. 8 — 367, 399
Enarr. Job. (PG 17)
 21. 12 — 920
Ep. ad Greg.
 1 — 496
Hom. Jer.
 I. 10 — 304
Hom. Luc.
 I. 2 — 920, 952
Heract.
 2 — 392

In Rom (PG 14)

V. 1 — 1040

Поликарп Смирнский

(Pol.)

Phil.

7. 1 — 1546

Послание к Диогнету

(Diogn.)

6. 8–9 — 1371

8. 1 — 38

8. 2 — 474

8. 5–6 — 38

Псевдо-Дионисий Ареопагит
(Ps.-Dion.)

Div. nom.

II. 9 — 59

Hier.

II. 3 — 312

Myst.

3–5 — 314

4 — 369

5 — 458

Псевдо-Климентины

(Ps.-Clem.)

Ep. Petr.

2. 3 — 1352

Hom.

II. 7. 2 — 480

II. 8. 3 — 480, 535

II. 17. 3 — 1352

II. 22 сл. — 697

III. 29. 1 сл. — 1360

IV. 12. 1 — 479

IV. 12. 3 сл. — 47

XVII. 13. 1 — 1364

XVII. 14. 3 — 1365

XVII. 15. 1 — 1364

XVII. 15. 7 — 1364

XVII. 16. 6 — 1365

Rec.

I. 54. 3 — 693

II. 8. 1 — 693

II. 42. 3–4 — 907

Псевдо-Тертуллиан

(Ps.-Tert.)

Adv. omn. haer. (Kroymann)

1 (213. 4–6) — 693

1 (213. 13) — 697

1 (213. 13–15) — 695

1 (213. 15–16) — 707

1 (214. 1–2) — 698

1 (214. 3 сл.) — 702

1 (214. 6–8) — 902

1 (214. 14–15) — 908

1 (214. 16) — 898

1 (214. 17–18) — 933, 937

1 (214. 18) — 932

1 (214. 19) — 930

1 (215. 5) — 934

1 (215. 9–10) — 937

1 (215. 10–11) — 939

1 (215. 4) — 1301

1 (215. 14) — 924

1 (215. 15–16) — 940

1 (215. 18 сл.) — 748

2 (216. 3) — 574

2 (218. 3 сл.) — 1173, 1178

2 (218. 2–22) — 1173

2 (218. 21–22) — 1179

3 (218. 23 сл.) — 839

3 (219. 4) — 840

3 (219. 7–8) — 841, 857

3 (219. 9–10) — 755

3 (219. 10–11) — 757

3 (219. 11–13) — 758

3 (219. 16) — 774

4 (221. 8–9) — 96

5 (222. 4) — 617

6 (222. 18 сл.) — 780

6 (222. 18–19) — 784

6 (222. 19–20) — 785

6 (222. 20 сл.) — 789

6 (222. 22–24) — 788

6 (222. 24–25) — 787

6 (223. 2–3) — 790

6 (223. 3) — 796

6 (223. 4) — 797

6 (223. 6–7) — 809

6 (223. 13–15) — 831

Сократ (Socr.)

H. E.

II. 17. 7 — 1520

Татиан (Tat.)

Orat.

2–3 — 43

3. 3 — 478, 1426

4. 1 — 340, 343

4. 1–2 — 341

4. 2 — 347, 415

13. 3 — 1013

15. 2 — 361

25. 2 — 42, 361

Тертуллиан (Tert.)

Ad nat.

II. 1. 13 — 478

II. 2. 1 — 478

II. 2. 14 — 474

II. 3. 2 — 474

Adv. gent.

13 — 705

Adv. Hermog.

10. 1 — 251

Adv. Marc.

I. 1. 4 — 796

I. 1. 6 — 800

I. 2. 1 — 809

I. 2. 2 — 254

I. 2. 3 — 790

I. 9. 9 — 807

I. 11. 9 — 810

I. 15. 1 — 808

I. 15. 4 — 814

I. 15. 6 — 812

I. 19. 1–2 — 811

I. 19. 2 — 799, 801

I. 19. 2–3 — 802

I. 19. 6 — 818

I. 24. 3 — 816

I. 27. 2–3 — 808

I. 29. 1 — 815

I. 29. 2 — 740

I. 29. 5 — 815

III. 2. 3 — 812

III. 9. 1–2 — 813

III. 10. 1 — 813
 III. 24 — 766
 IV. 3. 2 — 819
 IV. 8. 2-3 — 108
 IV. 4. 3 — 800
 IV. 6. 1 — 830
 IV. 7. 1 — 820
 V. 1. 2 — 798
 V. 10. 3 — 816
 V. 11. 9 — 772, 809
 V. 17. 1 — 821
 V. 19. 4 — 817
 V. 19. 7 — 816, 827
 V. 21. 1 — 821
Adv. Prax.
 1. 1 — 811
 3 — 3, 576, 600
Adv. Val.
 1. 1 — 19
 4. 1 — 298
 4. 3 — 1045
 5. 1 — 675
 6. 1-2 — 333
 7. 3 — 381
 8. 2 — 359
 11. 2 — 1045
 29. 2 — 77
 30. 3 — 124
 34. 1-2 — 299
 39. 2 — 576
Apol.
 4. 7 — 136
Bapt.
 17 — 261
Carn. Christ.
 1. 1 — 104
 I. 3 — 831
 1. 4 — 813
 2. 1 — 812
 14. 5 — 608
 15. 1 — 104
 15. 3 — 109
 24. 3 — 104, 109
De anima
 18. 4 — 576
 23. 1 — 904, 905
 23. 2 — 125, 895

50 — 699
 58. 9 — 18
Praescr.
 2 — 820
 7. 3 — 58, 827
 7. 5 — 18, 251
 7. 6 — 510
 7. 7 — 18
 7. 11 — 510
 7. 12 — 18
 15. 2 — 283
 17. 1-2 — 292
 25. 1-2 — 289
 30. 1 — 798
 30. 2 — 800, 802
 33. 1 — 61
 33. 8 — 212
 33. 10 — 740
 34. 1 — 779
 34. 2 — 208
 37. 2 — 633
 38. 8 — 218
 41. 1-8 — 262, 276
 42. 1 — 283
 42. 9 — 221
 42. 10 — 290
 43. 2 — 219
Res. carn.
 1. 1 — 93
 2. 3 — 94, 95
 4. 2 — 95
 5. 2 — 701
 19. 3-4 — 96
 48. 1 — 104
Scorp.
 1. 5 — 576
 15. 6 — 576

**Тимофей Константино-
 польский (Tim.)**
De rec. haer. (PG 86)
 17B — 298

**Тит Бострийский
 (Tit.)**
Adv. man. (PG 18)
 I. 1 (1070A) — 255

Феодорит (Theod.)
Haer. fab. (PG 83)
 I. 1 (344B-C) — 705
 I. 1 (344C) — 728
 I. 1 (344D) — 694, 706, 707, 709
 I. 1 (345A) — 719
 I. 1 (345B) — 693, 735
 I. 2 (345C) — 698, 702
 I. 2 (345D) — 895
 I. 2 (348A) — 896, 899
 I. 3 (348A) — 902-905
 I. 3 (348B) — 907, 908, 910
 I. 3 (348C) — 909, 911, 913
 I. 4 (349A) — 937
 I. 4 (349B) — 114, 942, 944
 I. 4 (349C) — 897, 918, 922, 945
 I. 5 (349D) — 836
 I. 5 (352A) — 840, 851
 I. 5 (352B) — 855, 856
 I. 5 (352C) — 858-862
 I. 5 (352D) — 835
 I. 6 (352D) — 577
 I. 6 (353B) — 577
 I. 13 (361C) — 573, 579, 1173
 I. 13 (364A) — 1232, 1240
 I. 13 (364B) — 230
 I. 14 (364C) — 574, 1173
 I. 14 (364D) — 341
 I. 14 (365A) — 1246
 I. 16 (368C) — 879
 I. 20 (369D) — 158
 I. 21 (372B) — 155
 I. 24 (373A) — 783, 785
 I. 24 (373B) — 790
 I. 24 (376B) — 816
 I. 25 (376D) — 831
 II. 1 (388C) — 758
 II. 2 (389A) — 340
 II. 3 (389B) — 756, 758-760
 II. 3 (389C) — 764, 768

**Феофил Антиохийский
 (Theoph.)**
Autol.
 I. 2 сл. — 340
 I. 3 — 341, 376
 I. 4 — 403

- II. 4 — 43
 II. 6 — 48
 II. 8 — 480
 II. 10 сл. — 48
 III. 2 — 43, 47
 III. 5 — 42
 III. 7 — 44
 III. 12 — 42
- Филастрий из Брешии**
 (Filastr.)
Haer. (Marx)
 29. 8 (15. 14–15) — 712
 31. 1 (16. 2) — 895
 31. 1 (16. 4–5) — 907
 31. 6 (16. 17–20) — 908
 32. 2 (17. 2) — 930
 32. 6 (17. 16–17) — 939
 32. 7 (17. 19–20) — 942
 32. 7 (17. 20–21) — 924
 33. 1 (17. 26) — 740
 33. 2 (18. 5–6) — 571, 747
 33. 3 (18. 8) — 945
33. 3–4 (18. 8–13) — 748
 33. 6 (18. 18) — 921
 35. 1 (19. 10–11) — 902
 35. 2 (19. 13–14) — 840
 35. 4 (19. 18–20) — 857
 36. 1 (19. 22) — 755
 36. 1 (19. 23–24) — 757
 36. 2–3 (19. 26 сл.) — 769
 36. 2 (20. 1–2) — 761
 36. 3 (20. 2–5) — 769
 38. 1 (20. 23–24) — 58
 43 (23. 2) — 617
 44. 1 (23. 9) — 781
 44. 1 (23. 10) — 784
 44. 1 (23. 10–11) — 785
 44. 2 (23. 12) — 787
 44. 2 (23. 13) — 788
 45. 1 (23. 18) — 790
 45. 1 (23. 18–19) — 795
 45. 2 (23. 26 сл.) — 809
 45. 4 (24. 5–7) — 813
 57. 1 (30. 10) — 833
 57. 1 (30. 14) — 873

Фома Аквинский

Summa
 II ii q. 97, а. 2 — 59

Фотий

Bibl.
 cod. 121 — 342
 cod. 125 — 675

Папирусы

P. Ash. Inv.
 3 — 1043
P. Lond. Sopt.
 1110 — 1520
P. Micha.
 12 — 1520
P. Oxy
 1 — 1056, 1073
 654 — 1056, 1073
 655 — 1056, 1073
 1081 — 192, 449
 2949 — 1556
 3525 — 1067
P. Ryl
 463 — 1067

INDEX NOMINUM

(о древних авторах, чьи сочинения в работе цитируются,
 см. также: *Index locorum*)

- Августин — 8, 233, 503, 712, 343
 Агато — 1047
 Агриппа Кастор — 675, 918, 919
 Аделфий — 562
 Адриан (имп.) — 653, 802, 835, 850, 899, 926, 952, 1024,
 347
 Акилин — 562
 Аксионик — 1045
 Александра (мать Карпократа) — 836
 Анаксагор — 58
 Андроник Родосский — 512
 Аникита (папа) — 568, 582, 802, 835
 Антиной — 850
 Антоний (отец Симона Мага) — 697
 Антоний (авва) — 1153
 Антонин Пий (имп.) — 653, 783, 799, 801, 802, 899
 Апеллес — 94, 155, 306, 831
 Апион (ересиолог) — 675
 Аравиян — 675
- Аристотель — 58, 489, 509, 513–515, 549, 727, 866, 954
 Азций (еп.) — 298
- Бардайсан — 1046
- Валентин — 239–240 et passim
 Варфоломей (ап.) — 1276
 Василид — 211–239 et passim
 Василиск — 831
- Гай (пресвитер) — 764, 768
 Гален — 120
 Гегесипп — 601, 675, 676, 693, 755, 779, 837, 213, 239
 Гераклеон — 68, 71, 79, 90, 93, 139, 180, 197, 198, 258, 294, 297,
 322, 323, 341, 621, 782, 863, 869, 946, 1014, 239, 1048, 1135, 1204,
 1214, 1217
 Гераклит (ересиолог) — 675
 Герма — 1533, 1534
 Гермий — 479

- Гесиод — 48
 Гигин (папа) — 582, 183, 799
 Главкий — 57, 952, 1281
 Гомер — 253
- Деметрий (еп. александрийский) — 281
 Демокрит — 24, 48, 472, 962
 Дионисий (еп. александрийский) — 765, 767, 770
 Дионисий (еп. коринфский) — 805
 Дионисий Бар Салиби — 768
 Досифей — 676, 684, 693, 706, 735, 1118, 1119
- Евагрий — 628
 Евфрат (гностик) — 579
 Елена (спутница Симона) — 708, 709, 713, 733,
 735, 737
 Елизавета (мать Иоанна) — 1059
 Епифан — 136, 620, 194–207
 Епифаний — 342
- Иаков (ап.) — 57, 199, 234, 286, 288, 564, 581, 946, 949, 1091,
 1092, 1165, 1268, 1276, 1277, 1289, 1324, 1444
 Ибн ан-Надим — 801
 Игнатий — 43, 107, 915
 Иероним — 18, 253, 772
 Именей — 103
 Иоанн (ап.) — 72, 113, 288, 311, 329, 756, 763, 764, 766, 768,
 949, 1096, 1228, 1277, 1325
 Иоанн Креститель — 693, 697, 863, 1014, 1059, 1077, 1189,
 1301
 Ипполит — 342–343
 Иринея — 343–344
 Исидор — 57, 129, 299, 869, 897, 921, 942, 1011, 1012, 1028, 1038
 Иуда (Искариот) — 23, 262, 1277, 1444
 Иуда Фома (ап.) — 74, 151, 181, 583, 1147, 1276, 1277
 Иуда (Галилеянин) — 725
 Иустин (гностик) — 611, 684
 Иустин (Мученик) — 21, 25, 27, 52, 58, 155, 213, 301, 317,
 334, 357, 477, 520, 607, 611, 631, 675, 680, 693, 694, 697, 698, 704, 705,
 708, 712, 721, 733–736, 755, 766, 779, 804, 805, 807, 830, 900, 926,
 344
- Каллист (папа) — 342
 Кальвин — 649
 Кандид — 675
 Карпократ — 194–207
 Квадрат (апологет) — 1087
 Кердон — 183–185
 Керинф — 178–182
 Клавдий (имп.) — 694, 705
 Клеобий — 300, 676
- Климент Александрийский — 344–345
 Колорвас — 617, 782, 1207
 Крескент (киник) — 520
- Лейбниц — 649
- Марсим — 675
 Мани — 12, 294, 661, 794, 824, 916, 1104
 Мариам — 57, 554, 581, 837
 Мария (мать Иисуса) — 76, 110, 213, 214, 758, 840,
 988, 1059
 Мария (Магдалина) — 72, 146, 581, С., 1147, 1170, 1276,
 1277, 1365, 1395
 Марк (гностик) — 23, 62, 91, 92, 127, 139, 190, 220, 276, 630,
 1207, 1225
 Марк Аврелий — 72, 177
 Маркеллина — 554, 568, 582, 609, 617, 634, 807, 834, 835, 859, 866
 Маркион — 186–194
 Марфа — 837
 Матфей (ап.) — 608, 769, 1147, 1276, 1432
 Матфий (ап.) — 57, 752, 952
 Менандр — 165
 Мильтиад — 675
 Моноим-араб — 684
- Несторий — 346
 Николай (еретик) — 174–177
- Ориген — 345
- Павел (апостол) — 42, 61, 5, 29, 33, 39, 43, 57, 61, 66, 70,
 76, 85, 92, 93, 97, 104, 122, 128, 144, 145, 149, 156, 160, 201–206,
 210–212, 247, 274, 276, 277, 288, 300, 322, 417, 438, 474, 485, 540, 559,
 608, 639, 644, 737, 756, 768, 769, 772, 789, 796, 807, 813, 819, 823, 828,
 830, 861, 872, 886–888, 1008, 1018, 1098, 1198, 1208, 1276, 1279, 1280,
 1300, 1349–1352, 1360, 1364, 1399, 1402, 1418, 1424
 Павел (еретик) — 281
 Пантен — 1087
 Папий (Иерапольский) — 766
 Петр (апостол) — 12, 23, 57, 121, 42, 146, 223, 288, 696,
 697, 756, 819, 949, 1088, 1165, далее: *passim*
 Петр (архонт) — 298
 Пифагор — 58, 323, 855, 866
 Платон — 49, 52, 58, 315, 316, 318, 323, 327, 345, 361, 450, 480, 499,
 501–503, 511, 521, 538, 549, 551, 552, 561, 642, 727, 827, 854, 868, 873,
 892, 1021
- Плотин — 345
 Поликарп — 755, 756, 802, 1546
 Понтий Пилат — 214, 866, 1314, 1317, 339
 Порфирий — 557, 559, 560, 565, 566, 595, 609, 345
 Потит — 831
 Продик — 575–577, 592, 599, 600, 620, 877, 882

- Прокул — 675
 Псевдо-Тертуллиан — 345–346
 Птолемей (гностик) — 180, 188, 189, 231, 238, 288, 299,
 323, 333, 451, 570, 573, 597, 617, 623, 686, 711, 831, 869, 1199, 1206,
 1207, 1210, 1215, 1217, 1222
 Птолемей (мученик) — 189
- Рахиль (мать Симона Мага) — 697
 Родон — 788, 805, 831
 Руфин — 768, 1040, 1198, 1559
- Саломея — 554, 837
 Саторнил (Сагурнин) — 208–211
 Севир (энкратит) — 155
 Секст (ересиолог) — 675
 Секст (пифагореец) — 1155
 Секунд — 869, 1207, 1210, 1225
 Серапион (еп. антиохийский) — 340
 Симон (из Кирены) — 40, 813, 215, 924, 950
 Симон (Маг) — 164–174
 Синерос — 831
 София Флавия — 1052
 Стесихор — 712
- Татиан — 42, 155, 160, 361, 478, 798, 1426
 Тертуллиан — 346
- Тиберий (имп.) — 801, 820, 1001, 1013
 Трифон (иудей) — 27
- Фалес — 474, 342
 Февда (Φεῦδαξ, Θεῦδαξ) — 57, 725, 1280
 Фебуфис (Θεβουθις) — 676, 693
 Фелит — 103
 Феодор — 864
 Феодот — 84, 97, 1049, 344
 Феодориг — 346
 Филастрий — 346–347
 Филипп (ап.) — 61, 192, 581, 1088, 1276
 Филипп (еп. гортинский) — 805
 Флора — 70, 237
 Флорин — 343–344
 Фома (ап.) — см. Иуда Фома
 Фома Аквинский — 59
- Хрисипп — 47
- Цельс — 347
- Эмпедокл — 58, 782, 827, 961
 Эпикур — 47, 48, 184, 827, 850, 962, 347
- Юлий Кассиан — 152, 155

INDEX GEOGRAPHICUS

- Александрия — 58, 210, 281, 575, 582, 667, 697, 807, 831, 836,
 866, 867, 883, 896, 916, 928, 1011, 1173
 Антиохия — 698, 740, 896, 1045
 Аравия — 803
 Ахмим — 1554, 339
- Гитта — 694, 697
 Галатия — 771
 Галлия — 239
 Германия — 682
 Греция — 24
- Дафна — 896
- Египет — 136, 298, 665, 756, 803, 836, 896, 941, 1057, 1064,
 1065, 1157, 1284, 1427, 1467
- Иерусалим — 90, 213, 223, 666, 756, 764, 766, 1321, 1325
 Иордан — 1189
- Кефалления — 836, 865
 Кипр — 803, 342
 Коринф — 93, 122, 141, 201, 217, 278, 300, 306, 796
- Ливия — 682
 Лион — 1012
- Малая Азия — 665, 756, 799, 807, 836, 896, 239
- Наг Хаммади — 1071 et passim
- Оронт — 896
- Палестина — 298, 684, 803, 864, 1359
 Рим — 189, 298, 557, 568, 582, 694, 697, 705, 708, 790, 791, 802, 803,
 807, 831, 835, 859, 1052
- Сама — 865
 Самария — 694, 696, 697, 708, 712, 736

УКАЗАТЕЛИ

Синоп — 790, 795
Сирия — 665, 781, 790, 803, 807, 915

Тибери́на (остров) — 712
Тир — 708

Фиваида — 803
Фребонита (Φρεβωνίτης) — 689

Эль-Минья — 1157
Эфес — 212, 756

NOMINA MYTHOLOGICA

Абрасакс — 933, 950, 985

Авель — 77, 816, 905, 1178, 1252

Авраам — 224, 331, 335

Адам (земной) — 77, 85, 140, 149, 230, 249, 254, 304, 689, 904,
905, 909, 935, 1174, 1175, 262, 1252, 1301, 1510, 332, 335

Адам (ас небесный) — 74, 76, 945, 1186, 1231, 275, 1240,
1252

Адоней — 228

Аллоген — 30, 564, 565, 591, 1170

Аполлон — 680

Аполлоний Тианский — 701

Архонт (ἄρχων), см. Демиург

Архонты — 79, 106, 113, 121, 149, 195, 225, 226, 228, 235, 266,
304, 702, 847, 856, 904, 907, 946, 950, 976, 996, 1059, 1064, 1186, 1214,
1231, 1300, 1306, 1359, 1395, 1444, 1509, 1510, 1525, 1526

Асклепий — 680

Астафей — 228

Афина — 712, 1361

Афродита — 680

Ахамоф — 81, 83, 139, 225, 276, 715, 946, 1210, 1214, 1215, 1217,
1219, 1220, 1222, 1223, 1225, 1246, 1259

Барбело — 32, 225, 571, 602, 614, 661, 709, 748, 1059, 1127, 1229,
1231, 1232, 1234, 1450

Гавриил (арх.) — 1059

Гарпократ — 836, 863

Девкалион — 1105

Демиург (δημιουργός) — 52, 54–56, 58, 79, 82, 83, 90, 140,
225, 230, 231, 234, 239, 240, 248, 251, 258, 297, 302, 304, 317, 327,
638, 808, 810, 812, 813, 815, 825, 830, 831, 881, 903, 946, 972, 1014,
1175, 1217, 1220–1225, 1294, 1295, 1300, 1301, 1339–1341, 1345, 1347,
1369, 1385, 1425, 1445, 1452, 1509

Дердекия — 1116

Диавол (διάβολος) — 66, 161, 231, 238, 251, 479, 831, 856,
911, 1017, 1223, ср.: «Сатана»

Дионис — 680

Дух невидимый (πνεῦμα ἄορατον) — 19, 341,
1081, 259, 1228, 1232, 274

Ева — 140, 909, 1129, 1174, 1175, 1252

Евион — 608, 613, 762

Единородный (μονογενής) — 298, 745, 266, 1217,
1220, 274, 1239

Елена (троянская) — 712, 1361

Енох — 816

Захария (пророк) — 231

Зевс — 712

Зороастр — 565, 575, 1133, 1170

Зостриан — 154, 565, 599, 1106, 1170, 1242

Иаков — 564, 333, 335

Иаков (апостол) — 57, 199, 234, 286, 288, 581, 946, 1276,
1277, 1290, 1324, 1325, 1444

Иалдабаоф — 225, 226, 228, 230, 266, 302, 304, 597, 748, 906,
1170, 1173, 1186, 1234, 1246–1248, 1252, 1508, 1509

Иао — 226, 228, 1186

Иов — 231, 625

Иисус Навин — 226

Исаак — 224, 333, 335

Каин — 77, 535, 816, 904, 909, 1174, 1175, 1178, 1182, 1252–1254
Каулакау — 748, 945, 217

Логос — 23, 32, 90, 196, 322, 409, 468, 768, 251, 1210, 1221,
1225, 1232

Марс(и)ан — 1065, 1110

Мартиад — 1065

Месс — 564, 565, 1065, 1170

Митра — 933

Моисей — 226, 239, 318, 693, 706, 789, 871, 872, 960, 224,
976

Никофей — 564, 565, 1065, 1170

Ной — 816, 1105, 1115, 1129

Нория — 1129, 1252

Персефона — 680

Поймандр — 75

Пруник — 225, 230, 709, 718, 748, 906, 1234, 1239, 1244–1246, 1248, 1252, 1259

Ребуил — 1189

Саваоф — 225, 228, 230, 1186, 1452

Сакла(с) — 225

Самаил — 225, 230

Самородный (αὐτογενής) — 341, 433, 1196, 1229, 1234, 1236, 1237, 1239, 1240

Сатана (σατανᾶς) — 133, 201, 231, 591, 802, 834, 912, 913, 1546, ср.: «Дьявол»

Семо Санкус — 712

Сиф — 77, 140, 564, 688, 905, 1082, 1115, 1129, 1170, 1174–1179, 1182, 1196, 1241, 1242, 1252, 1253

Солдас — 1189

София — 79, 106, 1186, 1208, 1210, 1211, 1213–1215, 1219, 1222, 1225, 1239, 1244–1246, 1248, 1251

Хам — 1178

Хорей — 228

Элеф — 23, 933, 253

Элохим — 228, 1252, 282, 1452, 318

Юпитер — 712

TERMINI TECHNICI

адамиане (адамиты) (ἀδαμιανοί) — 577, 689

алоги (ἄλογοι) — 768

анабаптисты — 649

апокалипсис (ἀποκάλυψις) — 285, 1076, 1096

апостольское предание (ἀποστολικὴ παράδοσις) — 237, 288, 629, 752

апофатизм — 224, 87

архонтики (ἀρχοντικοί) — 228, 298, 782, 946, 1065, 1170,

1172, 1175, 1196, 1359

аудиане (αὐδιανοί) — 1196

борбориане (борбориты) (βορβοριανοί) — 614,

921, 1172, 1196

барбелиты (βαρβηλιώται) — 573, 579, 687, 1196,

1198

брачный чертог (νυμφών) — 103, 137, 139, 1052,

1219

валентиниане (Θυαλεντινιανοί) — passim

василидиане (Βασιλειδιανοί) — 167, 184, 186, 191,

926, et passim

видение (ὄραμα, ὄρασις) — 23, 30, 149, 154, 329, 1118,

1269, 1286, 1325, 1364, 1365, 1460

воскресение духовное (ἀνάστασις πνευματικῆ) — 71, 82, 92, 95, 97, 99, 103, 104, 139, 638, 702, 761,

816

воскресение мертвых (ἀνάστασις τῶν νεκρῶν) — 62, 93–97, 213, 214, 223, 288, 764, 766, 789, 857,

940, 1077, 1276, 1288, 1547

восстановление (ἀποκατάστασις) — 62, 68, 997,

1003, 1015, 1347, 1546

всё (τὰ πάντα, τὰ ὅλα, universitas, ΠΤΗΡΕ) —

74, 83, 238, 336, 344, 412

выкидыш (ἔκτρομα) — 986, 1213, 1215, 1219

гедбомада (ἑβδομάς) — 79, 227, 973, 974, 976, 987, 992,

997, 998, 1002, 1003, 1222, 1223, 1509, 1511–1513

герметизм — 23, 25, 199, 245, 316, 326, 467, 524, 653, 668, 671,

1149

гносис (γνώσις; ср. знание) — 29, 30, 62, 69, 70, 74,

101, 133, 196–199, 210, 230, 248, 288, 293, 372, 478, 527, 551, 575,

578, 581, 601, 622, 624, 628, 638, 645, 669, 735, 995, 1000, 1149, 1213,

1214, 1240, 1308, 1335, 1524, 1531

гностики (γνωστικοί) — 131–149

гидропарастаты (ὑδροπαραστάται) — 158

гимнософисты (γυμνοσοφισταί) — 155

диакон (διάκονος) — 216, 217, 740, 747, 1424

детерминизм — 84, 52, 172, 55–56, 192

догадка (у философов) — 90, 480

докетизм — 107, 719, 788, 825, 843, 1101, 1267, 1317

досифеане — 676, 693, 735

духовные, см.: «самоназвания гностиков»

душевные (ψυχικοί) — 62, 76, 77, 80, 84, 85, 88–90, 93,

97, 123, 144, 154, 258, 278, 475, 578, 1217, 1224

евангелие (жанр; εὐαγγέλιον) — 203, 1076

евонииты ((ἑβωνιαῖοι) — 213, 608, 613, 758, 762, 774,

840, 893

евхаристия (εὐχαριστία) — 92, 139, 158, 252

епископ (ἐπίσκοπος) — 215–217, 256, 293, 298, 676, 797,

802, 1423, 1424

завбение (λήθη) — 87, 199, 1214, 1225, 1255, 1258, 1395
 заблуждение (πλάνη) — 60, 120, 258, 481, 482, 1294, 1337,
 1339, 1341, 1345, 1365, 1432, 1436
 зависть (φθόνος) — 89, 101, 217, 230–232, 254, 78,
 167
 земное (начало) (χοϊκόν) — 76–78, 85, 258, 639, 1448;
 ср. «материальное»
 знание (ἐπιστήμη) — 17, 29, 188, 210, 249, 314, 316, 477,
 492, 499, 502, 123, 514, 521, 526, 527, 535, 538, 543, 550, 551, 622,
 628, 756, 804, 1560
 искупление (ἀπολύτρωσις) — 29, 62, 92, 139, 220,
 1008, 1183, 1352
 иудео-христианство — 107, 201, 213, 608, 769, 772, 774,
 778, 794, 828, 893, 907
 каиниты (Κοιανίται, Κοιανίται, Κοϊνιστοί) —
 687, 693, 735, 757, 1098
 катафригйцы — 896
 киники (κυνικοί) — 155, 282, 520, 850, 874
 крещение (βάπτισμα) — 92, 139, 144, 260, 261, 394, 702,
 760, 762, 815, 843, 988, 1001, 1012, 1013, 1189, 1189, 1196, 1351,
 1541
 левое (ἀριστερά) — 97, 720, 1207, 1221, 1246
 мандеи — 671
 манихеи — 9, 12, 233, 255, 294, 631, 652, 661, 664, 671, 971
 маркиане (Μαρκιανοί) — 807
 маркеллиане (Μαρκελλιανοί) — 554, 568
 маркиониты (Μαρκιωνιστοί) — 205, 238, 554, 631,
 633, 693, 801, 803, 804, 807, 810, 811, 815, 823, 831, 882, 952, 1280
 материальные (υλικοί) — 84, 89, 93, 144, 235, 475; ср.:
 «земное», «плотские»
 монада (μονάς) — 323, 333, 335, 344, 399, 451, 454, 456, 869,
 962, 1228
 μοναχός — 101, 137
 монашество — 163, 797
 монтанисты — 764, 896
 мученичество — 116, 297, 618, 924, 943, 950, 1021, 1037, 1039,
 1413
 наасены (ναασηνοί) — 57, 74, 76, 99, 137, 258, 574, 579–581,
 592, 631, 640, 726, 945, 1052, 1280
 назореи (ναζωραίοι) — 213, 340
 недостаток (δυστέρημα, ψΤΔ) — 62, 101, 225, 229,
 409, 1217, 1225, 1251, 1255
 незнание (ἀγνοια, ἀγνωσία) — 29, 42, 62, 113, 148,
 192, 196, 199, 230, 265, 297, 318, 534, 535, 625, 712, 995, 998, 1012,
 1248, 1515, 1526

образец (παράδειγμα, ἀρχέτυπος) — 49, 50, 346,
 976
 огдоада (ὀγδοάς) — 79, 97, 930, 962, 971, 973, 976, 997, 1020,
 1207, 1232
 откровение, см.: «апокалипсис»
 офиты (ὀφίται, ὀφιανοί) — 12, 225, 226, 228, 339, 574,
 579, 606, 610, 620, 661, 684, 687, 693, 904, 906, 1173, 1186, 1234, 1246,
 1303, 1317
 ператы (περάται) — 76, 574, 579, 611, 693, 980
 перипатетики — 477, 502, 512, 535
 платоники (Πλατονικοί) — 12, 27, 37, 340, 49, 51,
 56, 182, 316–318, 327, 346, 356, 357, 373, 376, 451, 454, 477, 653, 663,
 874
 плерома (πλήρωμα) — 48, 62, 68, 79, 90, 92, 101, 123, 139,
 166, 197, 223, 240, 272, 322, 336, 471, 472, 638, 715, 720, 745, 933,
 964, 1202, 1206, 1211, 1214, 1215, 1217–1220, 1226, 1238, 1244, 1288,
 1296, 1298, 1316, 1412, 1509
 плотские (σαρκικοί) — 76, 83, 99, 139, 143, 258, 304; ср.
 «земное», «материальные»
 плоть (σάρξ) — 82, 94, 101, 104, 110, 145, 148, 150, 752, 764,
 772, 813, 816, 825, 1219, 1308, 1444, 1452 (ср. тело)
 подражание (μίμησις, ἀντίμιμον) — 50, 89, 90,
 100, 227, 269, 376, 480, 976, 1211, 1225, 1231, 1311, 1350, 1405, 1417,
 1525, 1531–1533, 1543
 покой (ἀνάπαυσις) — 67, 69, 82, 394, 592
 помазание (χρῖσμα) — 139, 252
 правое (δεξιὰ) — 97, 720, 1207, 1221, 1246
 предел (ὄρος) — 964, 1212, 1217
 пресвитер (πρεσβύτερος) — 216, 1424
 промысел (πρόνοια) — 45, 47, 479, 1016, 1030, 1395
 простецы (ἀπλούστεροι, simpliciores) — 2, 3,
 174, 283, 284
 пустота (κένωμα) — 48, 322, 1216
 пьянство (духовное; μέθη) — 199
 самаритяне — 676, 679, 693, 696, 704, 712, 736
 самоназвания гностиков:
 бессмертные (ἀθάνατοι) — 13, 91, 176, 192–194,
 1244, 1369, 1371, 1372, 1398, 1399, 1415, 1457
 духовные (πνευματικοί) — 76, 77, 83–85, 87–90,
 92, 93, 97, 99, 105, 123, 135, 144, 182, 200, 278, 290, 475, 578, 580,
 625, 1217, 1256
 дети Бога (τέκνα τοῦ θεοῦ) — 131, 132, 259,
 589, 981
 сыны Света (υἱοὶ τοῦ φωτός) — 267, 588,
 1409
 избранные (ἐκλεκτοί) — 13, 77, 84, 137, 193, 194,
 586, 625, 638, 905, 933, 940, 993, 1037, 1182, 1260, 1296, 1301, 1308,
 1437

- род без царя (ἀβασίλευτος γενεά) — 192, 592
- род неколебимый (ἀσάλευτος γενεά) — 1120, 1176, 1256, 1258, 1277
- семья Сифа — 139, 1177, 1181, 1196
- совершенные (τέλειοι) — 13, 62, 87, 123, 124, 181, 192, 578, 580, 630, 1027, 1065, 1145, 1306
- товарищ по Духу (ὁμόπνευμα) — 85, 468, 949
- самопознание — 72–75, 197
- свобода воли (выбора) (τὸ αὐτεξούσιον, προαίρεσις) — 84, 90, 164, 172, 173, 178, 181, 186, 249, 847, 1012, 1210, 1371
- середина (μεσότης) — 79, 82, 166, 1059, 1223, 1295, 1316, 1318
- симониане (Σιμωνιανοί) — 554, 631, 676, 683, 684, 693, 165
- сифиане (Σηθιανοί, Σηθίται) — 77, 574, 579, 599, 650, 661, 667, 686–688, 710, 905, 1065, 1170–1175, 1178–1180, 1182, 1185, 1186, 1192, 1195, 1196, 1252
- сон (души) — 199
- софистика — 65, 127–129
- спасение (σωτηρία) — 27, 62, 67, 68, 78, 90, 182, 185, 187, 226, 307, 479, 624, 702, 811, 813, 816, 861, 889, 915, 938, 940, 1008, 1189, 1300, 1371, 1412
- спасаемые по природе (οἱ φύσει σωζόμενοι) — 91, 92, 181, 192, 193, 196, 197, 638, 942, 993, 994, 1295, 1369, 1415
- стоики — 47, 83, 122, 172, 177, 309, 316, 326, 341, 361, 467, 477, 502, 510–512, 514, 827, 862, 1201
- стратиотики (στρατιωτικοί) — 136
- супружество духовное (γάμος πνευματικός) — 92, 138, 139, 142, 144, 1412, 1415
- сыновство (υἰότης) — 219, 221–229
- тело (σῶμα) — 30, 34, 35, 62, 83, 92, 93, 99, 104, 105, 121, 132, 133, 143, 148, 149, 154, 159, 166, 235, 245, 274, 293, 107, 314, 361, 362, 429, 713, 788, 816, 854–857, 904, 940, 946, 970, 1008, 1028, 1038, 1059, 1064, 1245, 1258, 1299, 1317, 1323, 1350, 1361, 1369, 1371, 1372, 1383, 1444, 1445, 1448, 1452, 1533
- теодицея — 185, 249, 254, 255, 649, 710, 234, 1021, 237
- фибиониты (φιβωνίται) — 136, 686, 1196
- хилиазм — 766, 767
- храм (иерусалимский) — 90, 139, 666, 668, 1288–1290
- Церковь (ἐκκλησία)
- вселенская (καθολικὴ) — 1, 215, 217, 266, 270, 275, 276, 293, 294, 82, 311, 355, 576, 601, 146, 645, 661, 676, 682, 766, 768, 797, 1190
- небесная (истинная, совершенная и Т. П.) — 270, 275, 1206, 1296, 1308, 1311, 1350, 1412, 1417, 1531
- энкратиты (ἐγκρατηταί, ἐγκρατεῖς) — 103, 133, 141, 155–158, 161–163, 181, 815
- эпикурейцы — 47, 474, 510, 535
- эон (αἰών) — 32, 54, 79, 106, 120, 140, 195, 223, 235, 322, 359, 748, 906, 964, 1052, 1059, 1064, 1136, 1205–1207, 1209–1215, 1217, 1220, 1225, 1229, 1233, 1237, 1238, 1242, 1251, 1252, 1303, 1444

SUMMARY

The book that is brought to the notice is meant to be the result of the research into the texts from the Nag Hammadi Library and the other written sources about the religious movement within Christianity which various but typologically related (yet far from always being genetically done) images are now generalized as *Gnosticism*. Having manifested its ἕτερον εὐαγγέλιον (*Gal.* 1. 6; *2Cor.* 11. 4) and successfully competed with *Church* Christianity in the 2nd and 3rd centuries, that movement proved the strongest ferment for the creation of traditional Christian theology and morality as well. Here, we are dealing just with *a different Gospel* of a gnostic kind.

Chapter 1 concerns principal theological and ethic questions having answering which *gnostic Christians* sometimes disagreed and other times agreed with *church Christians*. The Chapter also refers to the following significant issues:

Although the disconnected Gnostics did not create any unified system similar to the one made by church Christianity, the general sense of various gnostic doctrines as well as the subjects meant to be common to the Gnostics make it possible to reduce all these diverse views to a common denominator;

Having flourished since the second third of the 2nd century, *gnostic* Christianity should be considered not as a kind of marginal deviation from some *standard* Christianity but as one of possible and fair ways to perceive and interpret the basics of the Christian doctrine at the dawn of its making.

The doctrines of the creators of the first systems of the Christian gnostic idea that at first occurred spontaneously here and there in the Christian world are far cry from their many follow-up imitators' doctrines having come down to us in original (ever anonymous) texts: all these imitators who drew a great amount of their ideological schemes from various originally untied doctrines steadily turned a unique theological idea of the founding fathers into but a set of loci communes and gnostic clichés.

Chapter 2 covers all principal pieces of evidence of the usage of the word *gnostic* in ancient polemic literature; there is also justified the old term *Gnosticism* that many contemporary scientists prefer to reject.

Chapter 3 is devoted to the critical analysis of the sources we have at our disposal: there given the church heresiologists' information about some early gnostic-related systems at first and then reviewed all now accessible gnostic works.

Chapter 4 presents an annotated translation of one of the most interesting gnostic works, namely "The Apocalypse of Peter". The Coptic text of the work along with the analysis of some issues of its history and theology are attached to the Chapter.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава 1. Введение в проблему	12
Приложение 1. Еще раз об апофатическом богословии гностиков	87
«Апокриф Иоанна» (20. 19 сл. (BG 2))	92
«Трехчастный трактат» (51. 1 сл. (NHC I. 5))	100
«Блаженный Евгност» (71. 13 сл. (NHC III. 3))	107
Приложение 2. К толкованию ΟΥΝΠЄ в апофатическом богословии <i>ТрехТр</i> (NHC I. 5: 51. 8–13)	109
Приложение 3. К толкованию некоторых терминов в <i>ТрехТр</i> (NHC I. 5: 109. 21–110. 22)	113
Глава 2. О терминах <i>гностики</i> и <i>гностицизм</i>	131
Глава 3. Источники	157
Предтечи и попутчики гностических ересей по свидетельствам ересиологов	157
Симон и Менандр (середина I–II вв.)	164
Николай и николаиты (2-я половина I в. — 1-я половина II в.)	174
Керинф (конец I — начало II в.)	178
Кердон (акме ок. 140 г.)	183
Маркион (конец I в. — ок. 160 г.)	186
Карпократ / Епифан (ок. середины II в.)	194
Саторнил (акме до середины II в.)	208
Василид (акме до середины II в.)	211
Валентин (середина II в.)	239
Оригинальные сочинения гностиков	240
Приложение 1. Об одной мифологеме гностиков (София/Ахамоф/Пруник — «недостаточность» — Архонт/Демииург)	265
Глава 4. «Апокалипсис Петра» (NHC VII. 3: 70. 13–84. 14)	281
Введение	281
Перевод и комментарий	286
[70. 13] Апокалипсис (ἀποκάλυψις) Петра	286

Приложение 1. Коптский текст «Апокалипсиса Петра»	315
Рукопись	315
Особенности языка	316
Графические особенности	316
Замечания к изданию коптского текста	318
Текст	319
Приложение 2. Новый Завет в <i>АпокПетр</i>	326
Приложение 3. Цитата из <i>Ефес</i> 4. 25 (?) в <i>АпокПетр</i> (74. 10–11)	329
Приложение 4. К вопросу о значении ΠΑΡΑΠΩΛῆ в <i>АпокПетр</i> и во <i>2СлСиф</i> (NHC VII. 3 и 2)	331
Приложение 5. Еще раз о слове ϷΕΡΜΑ в <i>АпокПетр</i> (78. 18)	335
Приложение 6. Раннехристианские сочинения под именем апостола Петра	339
Сведения о древних авторах и их сочинениях, служивших источниками для исследования	342
Sigla	351
Сокращения	351
Периодические издания и справочники	351
Сборники	352
Словари и грамматики	354
Исследования и издания текстов	355
Index locorum	385
Index nominum	412
Index geographicus	414
Nomina mythologica	415
Termini technici	416
Summary	419

CONTENTS

Foreword	7
Chapter One. Introduction to the Problem	12
Attachment 1. Apophatic Theology of the Gnostics	87
Attachment 2. To the Interpretation of ΟΥΗΠΕ in the Apophatic Theology of the <i>Tri. Trac</i> (51. 8–13 (<i>NHC</i> I. 5))	109
Attachment 3. To the Interpretation of Some Terms in <i>Tri. Trac</i> (<i>NHC</i> I. 5: 109. 21–110. 22).	113
Chapter Two. Once more on the Terms “Gnostic” and “Gnosticism”	131
Chapter Three. Sources	157
Gnostic “Heresies”, their Predecessors and Companions on the Evidence of the Heresiologists	157
Simon and Menander	164
Nicolas	174
Cerinthus	178
Cerdo	183
Marcion	186
Carpocrates	194
Saturnil	208
Basilides	211
Valentinus	239
The Original Works of Gnostics	240
Attachment 1. On one Mythologumenon of the Gnostics (Sophia/ Achamoth/Prunicus — “Deficiency” — Archon/Demiurge).	265
Chapter Four. “The Apocalypse of Peter” (<i>NHC</i> VII. 3: 70. 13–84. 14) . .	281
Introduction	281
Translation and Commentary	286
Attachment 1. Coptic Text of the <i>Apoc. Petr.</i>	315
Attachment 2. The New Testament in the <i>Apoc. Petr.</i>	326
Attachment 3. A Quotation from <i>Ephes</i> 4. 25 in the <i>Apoc. Petr.</i> (74. 10–11)	329
Attachment 4. On the Meaning of ΠΑΡΑΠΩΛῚ in the <i>Apoc. Petr.</i> and <i>Treat. Seth</i> (<i>NHC</i> VII. 3 и 2)	331

Attachment 5. Once more on the word $\zeta\epsilon\rho\mu\lambda$ in the <i>Apoc. Petr.</i> (78. 18).....	335
Attachment 6. Early Christian Works under the Name of the Apostle Peter	339
Brief Information about the Heresiologists and their Works.....	342
Sigla	351
Abbreviations	351
Index locorum.....	385
Index nominum.....	412
Index geographicus.....	414
Nomina mythologica	415
Termini technici	416
Summary.....	419

Научное издание

Хосроев Александр Леонович

«ДРУГОЕ БЛАГОВЕСТИЕ»

II

Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения

Выпускающий редактор *Е. П. Чебучева*

Технический редактор *Е. М. Денисова*

Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Подписано в печать 10.12.2016. Формат 70 × 100 1/16.

Тираж 1000 экз. Усл. печ. л. 34,45. Заказ № 1332.

Отпечатано в ООО «Контраст»

192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38, лит. А.

А. Л. Хосроев



*Alexander L.
Khosroyev*

*«A DIFFERENT
GOSPEL»
II*

*Christian Gnostics
of the Second and
Third Centuries:
Their Belief
and Texts*

**«ДРУГОЕ
БЛАГОВЕСТИЕ» II**

**Христианские гностики
II—III вв.: их вера и сочинения**

Александр Леонович Хосроев — главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН, исследователь проблем раннего христианства и коптской культуры, лауреат Макарьевской премии (2005) и премии имени С. Ф. Ольденбурга (2016). Автор 75 работ, в том числе монографий «Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади» (М., 1991); «Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte» (Altenberge, 1995); «Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади» (М., 1997); «Пахомий Великий. Из истории общежительного монашества в Египте» (СПб., 2004); «История манихейства (Prolegomena)» (СПб., 2007); «Другое благовестие. “Евангелие Иуды”» (СПб., 2014).

ISBN 978-5-4380-0170-6



9 785438 001706