УДК 14:27 ББК 86.37:87.3(4)

ГНОСТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ МАРКИОНА ДО НАШИХ ДНЕЙ

[Рец. на:] Евлампиев И. И. Неискаженное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016, № 4; 2017, № 1–4).

А.Л. РЫЧКОВ

В 2016–2017 гг. журналом «Соловьёвские исследования» опубликована в пяти частях журнальная версия монографии Игоря Ивановича Евлампиева «Неискаженное христианство и его первоисточники». На протяжении двух последних десятилетий автор в целом ряде работ последовательно развивает взгляды о том, что гностическая версия раннего христианства оказалась «очень существенной для формирования наиболее оригинальных систем европейской философии» и «не осталась изолированным эпизодом в интеллектуальной истории Европы, а породила влиятельное направление философского развития, охватывающее множество известнейших мыслителей»², в числе которых многие представители русской религиозно-философской мысли. Появление рецензируемой книги является закономерным этапом историко-философского осмысления И.И. Евлампиевым означенной темы: от выявления преемственности ряда гностико-христианских идей в философии новейшего времени автор обращается к первоначальному становлению этих идей. На примере рассмотрения гностических апокрифов в книге обсуждается авторская концепция истории превращения гетеродоксального раннего христианства из чисто религиозной в религиозно-философскую традицию, сохранившуюся в европейской философии до наших дней. Согласно обосновываемой на протяжении всей книги гипотезе, «в середине II в. произошло разделение гностического христианства на два направления, которые можно условно назвать мифологическим и философским гностицизмом» (2017, № 4. С. 177³). Следуя этой логике, в первой главе книги «Канонические евангелия и Евангелие от Фомы» рассматриваются наиболее ранние маргинальные тексты христианства, так называемые «Евангелие Маркиона» и Евангелие от Фомы (ЕвФом), которые были созданы до середины II в., т.е., по мнению автора, ранее, чем канонические («синоптические») евангелия, и отражают, таким образом, неискаженные взгляды представителей раннего христианства до его разделения. Во второй главе, назван-

¹ См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. СПб., 2000. Ч. І. С. 20.

 $^{^{2}}$ См.: Евлампиев И.И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1. С. 24.

³ Здесь и далее пагинация выдержек из журнальной версии монографии И.И. Евлампиева осуществляется в тексте в круглых скобках.

ной «Апокриф Иоанна», в качестве одной из наиболее древних и популярных уже во II-III вв. иллюстраций «религиозно-мифологической тенденции» раннего христианства в его гностической версии анализируются Апокриф Иоанна (АпИн), а также другие гностические апокрифы, родственные по сотериологии и описанию сотворения мира. Третья глава «Евангелие от Филиппа» посвящена рассмотрению «гностических памятников, показывающих процесс перехода от религиозно-мифологической системы взглядов системе философской» (2017, № 4. С. 178). Главным сочинением здесь, по мнению И.И. Евлампиева, является Eвангелие от Филиппа (Eв Φ ил), где «учение, очищаясь от прямолинейной и наглядной мифологии, все больше и больше тяготеет к философской форме. <...> Еще более явно философское измерение преобладает в Евангелии Истины» (2017, № 4. С. 178). В главе предложено систематическое изложение религиозно-философских идей ЕвФил. Согласно выводам автора, именно «в рамках этого направления возникла та философская традиция мистического пантеизма, которая проходит через всю историю европейской философии» (2017, № 4. С. 177). Эту традицию И.И. Евлампиев прослеживает от Иоанна Скота Эриугены - через Иоганна Экхарта, Николая Кузанского, Джордано Бруно, Якоба Бёме, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Достоевского, Ницше, Вл. Соловьева – до Анри Бергсона.

Из Предисловия и Заключения становятся понятны задачи книги, предлагающей оригинальный рецепт для выхода из кризиса современной европейской философии. Его истоки видятся автору в роковом разделении двух версий христианского движения во II в. н.э., в итоге которого политически и организационно возобладавшее иерковное христианство начало гонения на тех, кто оставался верен альтернативной «гетеродоксальной» версии (по доводам автора – более ранней), названных «гностиками» и объявленных главными врагами восторжествовавшей церкви. Поскольку христианские представления легли в основание европейской философии, ее дальнейшая история, в своей сущности, изображается автором как борьба традиции мистического пантеизма, отражающей мировоззрение «гетеродоксальной» версии христианства, с различными течениями, основанными на ортодоксальном христианстве. Живые традиции «гетеродоксальной», первичной версии христианства автор находит в русской философии Серебряного века, в частности у Вл. Соловьева. Отсюда в заключении книги развивается тезис, который автор именует «главным выводом» своей работы: «Единственной формой, в которой подлинное христианство продолжает жить в современном мире, является серьезная философия» (2017, № 4. С. 190).

Можно сказать, что новая книга И.И. Евлампиева обращена не к формулировке очередных рецептов преодоления кризиса современной философии, но к постановке вопросов, которые бросают вызов его предполагаемым виновникам — секулярной философии и церковному догматизму — от имени двухтысячелетней традиции христианской метафизики, вне которой философия утрачивает свое содержание. Потому, по глубокому убеждению автора, возрождение содержательной философии может произойти лишь на основе восстановления

«самых оригинальных форм религиозной метафизики», сохранивших взгляды первоначального, неискаженного христианства, которые эта философия вернет в европейскую культуру. Таким образом, в лучших традициях русской религиозной философии Серебряного века И.И. Евлампиев утверждает за философией право не только в прошлом, но и в настоящем пребывать носителем религиозной метафизики, более того — «совершенно новой модели философского описания мира и человека», которую породило «неискаженное христианство» и изза которой «свободные мыслители … вступали в резкое противоречие с ортодоксальным учением. В этом смысле историю европейской философии можно назвать историей борьбы за подлинное христианство против христианства искаженного» (2017, № 4. С. 187).

Таково краткое содержание рецензируемой книги, автор которой обращается за подтверждением своих тезисов к богатому библиографическому материалу, опираясь на фундаментальный обзор античного гностицизма Е.В. Афонасина, переводы апокрифов с коптского А.И. Еланской, М.К. Трофимовой, Д. Алексеева, В. Айзенберга (для «Тhe Nag Hammadi Library in English») и др., комментарии к ним И.С. Свенцицкой, классические работы библеистов А. Гарнака, В. Бауэра, Дж. Нокса и мандеиста Р. Мацуха, исследования Нового Завета Б. Мецгера (1987 г.), а также на ряд ныне ставших едва ли не каноническими статей о рукописях Наг-Хаммади их издателей и комментаторов Г.-М. Шенке (1981 г.), Л. Пэншо (1999 г.) и Г. Кёстера (1980 г., 1990 г.). В ракурсе преемственности раннехристианской метафизики европейской философией в книге рассматриваются взгляды Экхарта, Фихте и Шеллинга. Не забыта и русская религиозная философия: к анализу привлекаются сочинения Вл. Соловьева, С. Булгакова и Л. Карсавина. Все это придает большую убедительность привлекаемым автором фактам и предлагаемым выводам.

Однако перечень более современных западных библейских исследований нынешнего века, увы, не столь обширен. Это ряд книг американского текстолога Нового Завета Барта Эрмана и новаторская монография по АпИн проф. Гарвардского университета Карен Кинг (к сожалению, лишь вскользь упомянутая в ссылках). Поэтому никак нельзя согласиться с заявлением автора о том, что «все, на что может опираться непредвзятый исследователь, сводится к двум-трем десяткам работ, созданным в последние десятилетия, их мы и использовали в предшествующем изложении» (2017, № 4. С. 178). За истекшее с издания цитируемых в монографии классических работ время многие содержащиеся в них выводы, обсуждаемые И.И. Евлампиевым, были подвергнуты корректировке и уточнены или даже опровергнуты (как, например, обстоит дело с книгами Уайта, Гарнака и Нокса о Маркионе). Наоборот, практическое отсутствие отсылок к современному научному аппарату библейских исследований, конкордансу и комментариям к текстам Наг-Хаммади в некоторой степени подрывает доверие к выводам автора, оставляя вопрос: каково отношение к обсуждаемым темам у отечественных и европейских исследователей на исходе второго десятилетия XXI в.?

В этой связи рассмотрим вкратце некоторые наиболее существенные религиоведческие достижения последних лет в ракурсе смелых и предполагаю-

щих весьма вескую аргументацию взглядов И.И. Евлампиева, ведущих к ревизии истории раннего христианства.

В первой главе автор, опираясь на текстологические работы по восстановлению маркионовой версии евангелия Ч. Уайта (1881 г.), А. Гарнака (1921 г.) и Дж. Нокса (1942 г.), доказывает, что Маркион не исправлял текст привезенного римской общине Евангелия, а оно «действительно является более древним памятником, на основе которого позднее было создано Евангелие от Луки» (2016, № 4, С. 76). При этом обратные свидетельства древних ересиологов отвергаются как заведомо ложные: «их свидетельства вряд ли могут быть основой содержательного исследования; в них мы находим скорее карикатуру...» (2017, № 4. С. 178). Здесь следует заметить, что на противоречивость и полемическую тенденциозность данных ересиологов о Маркионе действительно указывали уже первые российские богословы-исследователи истории гностицизма. Так, проф. Киевской Духовной Академии М.Э. Поснов отмечал в своем классическом труде «Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним», что Ириней приписывает Маркиону учение, которое ему «никоим образом не может быть усвоено»⁴, и объяснял это так: «У отцов и писателей древней церкви Маркион возбуждал какую-то особую ненависть к себе; излагать его учение как бы не доставало терпения; неудержимо хотелось порицать его и порицать»⁵. Между тем Поснов указывал: «Маркион на целые 17-ть веков предупредил Новотюбингенскую или Бауровскую школу, высказав тезис, что ап. Петр и другие апостолы-столпы не поняли христианства, примешав к нему иудаизм»⁶. Закономерно, что в своей работе И.И. Евлампиев также критически обращается к книгам о жизни Иисуса таких известных сторонников (ново-)тюбингенской школы, как Д. Штраус и Э. Ренан (2016, № 4. С. 88, 101–103).

Современные исследователи рассматривают реформаторскую для христианской церкви роль Маркиона вне опоры на свидетельства ересиологов, показавшие себя ныне научно недостоверными. В целом такой подход в последние десятилетия отражен в многочисленных работах по методологии и истории «гностицизма» и средневекового дуализма⁷, в том числе в привлекаемой И.И. Евлампиевым монографии Е.В. Афонасина «Античный гности-

⁴ Поснов М. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 380.

⁷ О причинах критичной оценки данных ересиологов см., напр.: Хосроев А.Л. Два раннехристианских «еретика» — Керинф и Кердон: путь к Маркиону // Страны и народы Востока. Вып.
XXXVI. М., 2015. С. 403–411. После критических научных монографий Майкла Аллена Вильямса «Rethinking "Gnosticism": an argument for dismantling a dubious category» (1996 г.), Карен Кинг
«What is Gnosticism?» (2003 г.), Ролофа ван ден Брука «Gnostic Religion in Antiquity» (2013 г.) и
др., введенные ересиологами определения «гностицизм», «сифиане» и т.п. ныне принято брать в
кавычки, указывающие их искусственный характер. Потому нельзя согласиться с упреком автора
в том, что «большинство современных исследователей идут по тому ложному пути, который
задали первые борцы с ересями (Ириней, Ипполит, Епифаний и др.), пытаясь построить различные классификации гностических течений (сифиане, офиты ...» (№ 2, 2017. С. 206).

⁵ Там же. С. 409.

⁶ Там же. С. V.

цизм», где резюмируется: «Мы не найдем в работах христианских авторов сколь либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках ... хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность»⁸.

Маркион, как «создатель первого канона Нового Завета, который, возможно, и ввел в него понятия Евангелие и Новый Завет»⁹, в последние годы вновь привлек пристальное внимание европейских библеистов, поскольку произощел грандиозный прорыв в работах над восстановлением его утраченного евангелия. И.И. Евлампиев пишет о том, что благодаря ересеологической критике Маркионово евангелие удалось с достаточной полнотой восстановить. Однако дело в том, что Уайт. Гарнак и Нокс, на которых ссылается автор, имели в своем распоряжении недостаточно легитимный объем оригинального маркионова текста для доказательства большинства своих выводов, которые были справедливо раскритикованы целой плеядой исследователей и к концу XX в. «сданы в архив» истории науки¹⁰. Однако в 2015 г. Дитер Т. Рот опубликовал расширенную критическую реконструкцию Евангелия Маркиона, сопроводив греческий текст различными уровнями достоверности чтений. Дополнительно использовав, в частности, ранние «западные» латинские редакции *Евангелия от Луки*, в том же году Маттиас Клингхардт¹¹ опубликовал итоговую реконструкцию греческого текста Евангелия Маркиона, сопроводив ее текстологической сверкой с синоптическими евангелиями. Его анализ доказывает, что каноническое Евангелие от Луки является пересмотренным изданием Евангелия Маркиона, на этом основании текст Маркиона был идентифицирован исследователем как «пресиноптический», датировка Евангелия от Луки отнесена ко ІІ столетию н.э., а существование гипотетического «источника логий Q» поставлено под сомнение. В 2016 г. утверждения М. Клингхардта были заслушаны и обсуждены в Монреале на сессии «Ouaestiones debatae» Общества исследователей Нового Завета (SNTS), где ведущие исследователи Маркиона выступили с докладами под единым названием «Евангелие Марсиона и Новый Завет: катализатор или последствия?» 12. Что касается критики, ее своеобразным современным итогом стало издание в 2017 г. книги известного исследователя Тертуллиана П.А. Грамальи «Un confronto con Matthias Klinghardt» 13, в которой был проведен сопоставительный лексический анализ греческого текста, опубликованного Клингхардтом, и выявлены общие «луканизмы». В попытке отсто-

_

⁸ См.: Афонасин Е. В. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 10.

⁹ См.: Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб., 2016. С. 293.

¹⁰ См.: Обзор критики см.: Roth D. The Text of Marcion's Gospel. Leiden, 2015. P. 7–45.

¹¹ Cm.: Klinghardt M. Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien. Bd. I–II. Tübingen, 2015.

¹² См.: Klinghardt M. Marcion's Gospel and the New Testament: Catalyst or Consequence? // New Testament Studies. 2017. Vol. 63 (2). P. 318–323 (там же см. другие статьи с этим заглавием).

¹³ Cm.: Gramaglia P.A. Marcione e il Vangelo (di Luca). Un confronto con Matthias Klinghardt (Collana di studi del Centro interdipartimentale di scienze religiose, 7). Torino, 2017.

ять независимость канона, Грамалья предложил «гипотезу двух изданий Луки», первое из которых оказалось у Маркиона: ««Я полностью согласен с Клингхардтом, что Евангелие Маркиона не было разрушительной манипуляцией фанатичного еретика, который сфальсифицировал тексты. Я думаю, что <...> Евангелие Маркиона было фактически первым изданием Евангелия *от Луки*, а не пресиноптическим текстом» ¹⁴. В споре с римскими епископами, которые располагали «вторым изданием Луки», «Маркион оставался верен этому первому изданию», заключает Грамалья 15. Таким образом, осуществленное Клингхардтом полноценное критическое издание Евангелия Маркиона в целом подтвердило мнение Дж. Нокса и тех предшествовавших ему исследователей, кто указывал на это евангелие как на более раннее по отношению к синоптическому. Спустя восемнадцать (!) столетий догматической критики усилиями западных библеистов на сегодняшний день репу-Маркиона можно считать восстановленной, а И.И. Евлампиева в рецензируемой книге, соответственно, имеющей веские научные основания 16.

Следует сказать несколько слов и о другом апокрифе гностического христианства, разбираемом И.И. Евлампиевым в первой главе, — $Eв\Phi om$. К сожалению, автор не воспользовался современными изданиями этого уникального раннехристианского памятника, а также не привлек к анализу его более древние греческие фрагменты, текст которых не во всем сходен с коптской версией В этой связи следует сделать несколько поправок к цитируемым в книге логиям. В рассматриваемой И.И. Евлампиевым логии $Eв\Phi om$ 55 используемый в книге ранний перевод М.К. Трофимовой содержит многоточие, которое восстанавливается в современных публикациях: «Он <утвердился и проявился в>их (вариант: «нашем») образе» В делении $Eв\Phi om$ на 118 логий М.К. Трофимова следует за Ж. Дорессом (J. Doresse, 1959 г.), что не соответствует современному пониманию структуры текста 19 и его цитированию с разделением на 114 логий. Соответственно, для удобства дальнейшей работы с текстом желательно, чтобы ссылки на логии $Eв\Phi om$ имели двойную нумерацию: Доресса—

¹⁴ Cm.: Gramaglia P.A. Marcione e il Vangelo (di Luca). P. XIII.

¹⁵ Там же. Р. 364.

¹⁶ Заметим, что еще в 1920-30е гг., опираясь на реконструкцию текстов Маркиона А. Гарнаком, аналогичную попытку ввести в философский дискурс взгляд на Маркиона как оболганного канонизатора наиболее ранних версий Нового Завета предпринял французский приверженец бауэровской школы философ-мифологист Поль-Луи Кушу (P.-L. Couchoud), однако в то время его работы подверглись уничтожительному остракизму прокатолической научной критики.

 $^{^{17}}$ Перевод греческих фрагментов $Eв\Phi$ ом, найденных в Оксиринхе, см.: Мирошников И.Ю. Евангелие от Фомы. Evangelium secundum Thomam // Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры. Т. 2. М., 2012. С. 445–448.

¹⁸ Там же. С. 435. Другой вариант перевода и синоптические параллели см.: Евангелие от Фомы / пер. с копт. и примеч. Дм. Алексеева // Дельфис. 2011. № 68 (4). С. 78.

¹⁹ Cm.: Pokorný P. A Commentary on the Gospel of Thomas: From Interpretations to the Interpreted. London, 2009; Gathercole S.J. The Gospel of Thomas: Introduction and Commentary. Leiden, 2014.

Трофимовой и современную, где цитируемые в книге логии 2 и 3 = 3; 6 (5); 15 (14); 19 (18); 20 (19); 27 (22); 32 (27); 33 (28); 47 (42); 49 (44); 52 (47); 55 (50); 57 (52); 58 (53); 61 (56); 63 (58); 71 (67); 74 (70); 81 (77); 85 (81); 110 (106); 112 (108); 114 (110); 115 (111); 117 (113); 118 (114).

В последующей, второй главе, посвященной «Апокрифу Иоанна», И.И. Евлампиев также обращается к переводу М.К. Трофимовой при обсуждении структуры и образа божественного мира в АпИн. Рассматривая мифологему о сыне Барбело Аутогене, автор вносит в перевод некорректную правку со следующим комментарием: «"И он (сын) попросил дать ему сотоварища по труду, то есть Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился. Ум обнаружился и предстал близ Блага и восхвалил его <Духа> и Барбело" (Апокриф Ин. 6:30-7:5; в соответствии с изложенными выше аргументами, мы в последней фразе при цитировании поставили термин "Благо", а не имя Христа, как это сделала переводчица М.К. Трофимова)» (2017, № 1. С. 211). И.И. Евлампиев объясняет это путаницей слов Холото́с (Помазанник, Христос) / χρηστός (благо) и указывает, что «в русском издании в скобках стоит примечание М.К. Трофимовой: «"...близ Христа (или: блага χρηστός)", т. е. переводчица признает, что контекст не позволяет сказать, "благо" или "Христос" ("Хрестос") имелись в виду в исходном греческом тексте. Вероятно, позднейшие переписчики греческого текста сначала стали путаться в этом месте между "благом" и "Христом", а ... коптский перевод уже окончательно зафиксировал это чтение» (2017, № 1. С. 210). Не вдаваясь в давнюю дискуссию по христологии АпИн, отметим, что с этим утверждением трудно согласиться по трем причинам. 1) В книге И.И. Евлампиева анализируется пространная версия АпИн из NHC II,1. Однако сохранилось четыре версии ÂnИн, причем коптский перевод двух кратких версий АпИн (BG 2 и NH III,2) выполнен разными переводчиками, третий перевел пространную версию, найденную в двух списках (NH II,1 и IV,1). Автор не учитывает другие версии AnUH, обращение к которым показывает, что все три коптских перевода содержат одинаковые сокращения nomen sacrum XT или XPT (а не слова хрιστος / хрηστος, как указано в книге), которые в ряде случаев имеют двойственное чтение. Однако ошибки и редакции вряд ли могли быть трижды повторены независимыми переводами. 2) Изменяемая И.И. Евлампиевым цитата – единственное место, где во всех версиях перед nomen sacrum XT стоит огласованный определенный артикль мужского рода ($\Pi \epsilon$)²⁰: как специально поясняла авторитетный

20

²⁰ Все 4 версии фрагмента см.: Waldstein M., Wisse F. The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2. NHMS 33. Leiden, 1995. P. 44–45. В других случаях употребления nomen sacrum **XC** к сыну Барбело, перед сокращением встречается артикль женского рода «**T**», и Синопсис оставляет оба смысла: χριστός / χρηστός (Там же. P. 42–43), несмотря на ясный пассаж в AnИн 30. 15–18, согласно которому Незримый Дух помазал рожденного Барбело Светоча своим благом (**MNT**-χρηστός), так что тот стал совершенным.

коптолог А.И. Еланская, «всегда ставится (этот) артикль перед именем "Христос" (ПЕХС)»²¹. Таким образом, чтение фрагмента имеет только один вариант: «Христос». 3) Около 180 г. н.э. ересиолог Ириней Лионский составил конспект греческой протоверсии АпИн, где уже присутствовал рассматриваемый фрагмент, именующий сына Мысли-Барбело Помазанником или Христом, но не Аутогеном, рожденным в данной версии позже (Iren. Adv. Haer. I. 29, 1). Текст Иринея дошел до нас на латыни, но Феодорит Кирский сохранил греческий оригинал этого конспекта (в нашем переводе): «Возрадовавшись, Барбелоф зачала и породила Свет ($\Phi \hat{\omega} \varsigma$), Он (Свет), говорят они, будучи помазан (χρισθέν) совершенством Духа, был назван Помазанником (Χριστόν). Теперь уже этот Помазаник (ὁ Χριστὸς) попросил [дать ему] Ума (Νοῦν) и получил его. Отец добавил ещё и Слово (Λόγον). <...> После того, в свой черед, говорят они, от Мысли (Έννοια) и Слова (Λόγος) изошел Самородный (Аὐτογενῆ)» (Theodor., Haer.fab. I. 13, 8–15). Таким образом, «ошибка переписчика» на поверку оказывается свидетельством коренной поэтапной христианизации текста $AnUh^{22}$.

Поскольку вопросу вторичной христианизации текстов «дохристианского гностицизма» автор посвящает отдельную часть второй главы, в заключение отметим, что комментаторы наиболее современного издания AnIH²³ склоняются к внехристианскому, отсылающему к литературе Премудрости, происхождению основного ядра текста. Это в целом согласуется с версией, рассматриваемой И.И. Евлампиевым. Однако, хотя современный научный консенсус за фундаментально еврейское происхождение «гностицизма», большинство исследователей ныне отвергает дохристианскую версию «неудавшейся еврейской апокалиптики» как первоисточника гностического мифа. Фокус сегодняшней научной дискуссии переместился к идее о том, что становление сифианской мифологии и другие ранние проявления представлений о гнозисе как необходимой составляющей спасения – следует понимать как часть первоначального опыта христианского богословия, признание и изучение которых является критически важным направлением для описания истории раннего христианства²⁴. С этой последней позицией библеистов полностью согласуется основополагающий сюжет книги И.И. Евлампиева о более раннем происхождении гностического христианства перед *церковным*²⁵, который и не нуждается, согласно

_

²¹ См.: Еланская А.И. Грамматика коптского языка. Саидский диалект. СПб., 2010. С. 87.

²² Р. ван ден Брук в ряде работ показал, что источник Иринея содержал первоначальный вариант мифа об Аутогене или Самородном, рождающемся от Мысли и Слова. Затем этот фрагмент был сознательно удален более поздним редактором *АпИн*, который отождествил Аутогена с третьим Лицом Троицы, Христом, как Сыном Незримого Духа-Отца и Барбело (van den Broek R. Gnostic Religion in Antiquity. Cambridge, 2013. P. 161).

²³ Barc B., Funk W.-P. Le Livre des secrets de Jean. Recension brève (NH III,1 et BG 2). Quebec, 2012.

²⁴ См. об этом: Schmid H. Christen und Sethianer: ein Beitrag zur Diskussion um den religionsgeschichtlichen un der kirchengeschichtlichen Bregriff der Gnosis. Leiden, 2018.

²⁵ В рецензии применена терминология, несколько отличная от используемой в книге И.И. Евлампиева, предложенная ведущим отечественным исследователем раннего христианства А.Л. Хосрое-

современной исследовательской «волне», в дополнительной дохристианской «родословной».

В третьей главе, разбирающей $Eв \Phi u \pi$, автор соотносит текст «с философскими идеями, которые станут нормой для европейской культуры только много столетий спустя» (2017, № 4. С. 159), что по достоинству соответствует заявленным задачам книги, но выходит за рамки нашего библиографического анализа.

К сказанному необходимо добавить ряд технических замечаний по публикации. К сожалению, при верстке «слетела» диакритика, вместо которой остались чуждые знаки, в № 1, 2017 следует читать: на с. $207 - \pi \rho \acute{o}$ voiα (2 pa-3a); c. 208 – μήτηρ; c. 209–210 (8 pas) – χρηστός; Χριστός; c. 213 – Άδάμας. Ha с. 94 (2016, № 4) древнееврейское nēşer передано как nêçer (дважды), там же на цитате должно быть: «manda γνῶσις \underline{d} -hiia = γνῶσις τῆς ζωῆς». При наборе греческого текста без диакритики в том же номере допущено несколько опечаток: на с. $81 - \tau$ ои $\upsilon \pi \alpha \gamma$ ει вместо π ου υπάγει (β цитате, οτςылающей κ UH. 3:8); на с. 98 – έυ Ναζάροις вместо έν Ναζάροις; на с. 121 - ακούσουσι βμεστο ακούσουσιν (β цитате из <math>Ин. 5:28). Также присутствуют недосмотры, допущенные в указаниях имен и датировок. Так, на с. 74 (2016, № 4) Маркион трижды именуется как «Маркин», Епифаний как «Епифани», а Ириней как «Ириной». Трактат «Пистис София» справедливо датируется «достаточно поздним сочинением», но относится к концу II в. (2017, № 3. С. 191), тогда как следует указать: «конец IV в.».

Несмотря на ряд текстологических, библиографических и технических замечаний к рецензируемой книге, можно с уверенностью утверждать, что новая книга И.И. Евлампиева, актуализующая в философском дискурсе апокрифическую герменевтику Библиотеки Наг-Хаммади, тем самым предоставляет читателю незаменимый инструмент для критической дистанции в оценке синоптической традиции зарождения христианства. Поднимаемые автором вопросы истории подлинного, доканонического христианства соответствуют наиболее современным трендам среди западных исследований гностического христианства и потому опыт его реконструкции через философские традиции, которые впоследствии станут нормой для европейской культуры, в частности – русского Серебряного века, представляется крайне актуальным.

вым, который посвятил первую главу своей новой книги «"Другое благовестие". II» идентификации двух направлений раннего христианства, представителей которых он именует *церковными* и *гностическими* христианами (появление последних он относит ко II в.). При этом А.Л. Хосроев подчеркивает, что *гностическое* христианство «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 становления» (см.: Хосроев А.Л. «Другое благовестие». II. С. 8).