
А.Л. Хосроев

**ДВА РАННЕХРИСТИАНСКИХ «ЕРЕТИКА» —
КЕРИНФ И КЕРДОН: ПУТЬ К МАРКИОНУ**
(материалы к истории раннего христианства)

На основе анализа древних источников автор рассматривает двух раннехристианских «еретиков», Керинфа и Кердона, не как предтеч философского гностицизма Валентина или Василида, а как тех, кто прокладывал дорогу той разновидности *радикального* христианства, которая нашла свое завершение в богословской системе Маркиона.

Ключевые слова: раннее христианство, иудео-христианство, гностицизм, ересиология, хилиазм, докетизм.

Вплоть до XX в. основным источником для изучения *гностических* и *гностицизирующих* ересей¹ первых веков н.э. 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 обстоятельства².

¹ О термине «гностики» в христианском контексте см.: Хосроев, 2008/2009; поскольку объем статьи не позволяет остановиться подробно на том, что такое в моем понимании «гностицизм», то отсылаю к своей работе, которая в 2015 г. сдана в печать: «„Другое благовестие“». Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения»; в ней можно будет найти и подробные сведения о других еретиках, упоминаемых в этой статье. Пока же см.: Хосроев, 1997, 254–285 («Еще раз о понятиях „гносис“ и „гностицизм“»).

² При этом всегда следует иметь в виду, что из обширной полемической литературы сохранилось далеко не все. Так, например, Тертуллиан утверждает, что для написания своего трактата «Против валентиниан» (ок. 210 г.) он пользовался трудами Иустина, Мильтиада, Проклула и Ириней (*Adv. Val.* 5. 1), однако, исключая Ириней (ок. 185 г.), ни

С одной стороны, в своем стремлении выводить одну ересь из другой, восстанавливая таким образом своего рода генеалогическое древо, показывающее, что все ереси происходят из одного корня³, ересиологи существенно затемнили для нас суть дела⁴. Их попытки уместить все многообразие раннехристианских ересей в простую линейную схему

одно из этих полемических сочинений до нас не дошло. Та же судьба постигла и труд Иустина «Против Маркиона» (Πρὸς Μαρκίωνος; возможно, это одна из книг, входившая в его утерянную «Синтагму»; ср. *Iren., Adv. haer.* IV. 6. 2; *Eus., H.E.* IV. 18. 9; *Phot., Bibl.* 125). Утерян и труд Агриппы Кастора против Василида (κατὰ Βασιλείδου ἑλεγχος), бывший еще в распоряжении Евсевия (*Eus., H.E.* IV. 7. 6; ср.: *Hier. Vir. ill.* 21), и пространственный труд Гегесиппа (ок. 180 г.), современника Иринея, под названием Ὑπομνήματα (*Eus., H.E.* IV. 8. 2; ср.: *Hier., Vir. ill.* 22), и т.д. Подробнее об утерянной ересиологической литературе см., например: *Bardenhewer O.*, 1913, 384–398.

³ Так, например, Гегесипп, свидетельство которого сохранил Евсевий, считал, что Церковь была изначально свободна от ересей («Церковь-дева»: ἡ ἐκκλησία παρθένος), но еще в апостольские времена первым еретиком стал некто Фебуфис (Θεβουθις; это имя другим источникам неизвестно) из-за того, что не был выбран епископом, за ним последовали «Симон и симониане, Клеобий и клеобиане, Досифей и досифеане <...>, а от них последователи Менандра, Маркиона(?), Карпократа, Валентина, Василида, Саторнилла <...>, которые разделили единство Церкви» (Σίμων, ὅθεν Σιμωνιανοί, καὶ Κλεόβιος, ὅθεν Κλεοβιηνοί, καὶ Δοσίθεος, ὅθεν Δοσιθιανοί <...> ἀπὸ τούτων Μενανδριανισταὶ καὶ Μαρκιανισταὶ (ср. Μαρκιωνισταὶ в ряде рукописей; ср. ниже, примеч. 65) καὶ Καρποκρατιανοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καὶ Βασιλειδιανοὶ Σατορνιλιανοὶ <...> οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας: *H.E.* IV. 22. 5); ту же идею в своем фундаментальном труде под названием «Обличение и опровержение „дженменного знания“» (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως) развивал его современник Иринея, по сути дела (принимая во внимание, что предшествующие ему полемические труды до нас не дошли), родоначальник ересиологии и наш основной источник для изучения раннехристианских ересей: «...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 Иринея предпосылает своему «каталогу еретиков» (*ibid.* I. 23–31. 2), заимствованному, как считают некоторые, из «Синтагмы» Иустина (см. пред. примеч.), 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), постиг и дерево, от которого произошли такие плоды» (*ibid.* I. 22. 2).

⁴ Оценивая состояние источников по изучению гностицизма до открытия текстов из Наг Хаммади (см. ниже, примеч. 11), Джованни 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 «фритозские клише», на примере Иринея см.: *Perkins*, 1976; о знании Иринея приемов эллинистической риторики с многочисленными примерами см.: *Grant*, 1949, 49 сл. (“...in rhetoric as in Christianity [Irenaeus] was an apt and intelligent pupil”: 51); ср.: *Schoedel*, 1959.

зависимости одного еретика от другого⁵ 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 периферии⁶, не говоря уже об обращенных язычниках; все они имели свое представление о Боге⁷, говорили на разных языках и, следовательно, мыслили в разных категориях, были

⁵ 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 «стараятся каждый день изобрести что-то новое, такое, чего никто и никогда [ранее] не выдумывал (...novum aliquid adinvenire <...> quod numquam quisquam excoGITAVIT)»; отсутствие какой бы то ни было системы в их мысли не позволяет, по его словам, дать четкое описание их учения (*Adv. haer.* I. 21. 5). Вспомним здесь и платонического оппонента христиан Цельса (ок. 180 г.) с его утверждением, 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, по его словам, к тому, что между различными христианскими учениями остается мало общего, кроме разве названия «христиане», да и его они стыдятся (αἰσχύνονται: *ibid.*, III. 12).

⁶ Например, самаритяне. О многообразии иудейских сект, существовавших ко времени Иисуса, см., например: Simon, 1960.

⁷ 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 τέχνας: *ibid.* 14. 2); были среди них как образованные (φιλόσοφοι и φιλόλογοι), так и совершенно необразованные (παντελῶς ἰδιῶται) (*2Apol.* 10. 8); были те, кто занимался делами и торговлей (*IApol.* 16. 4), кто владел рабами (οἰκέται: *2Apol.* 12. 4), были ремесленники (χειροτέχνοι); христианами были люди разных национальностей (πᾶν γένος ἀνθρώπων: *IApol.* 15. 6) и т.д. Подробнее см.: Lampe, 2003, 100–103.

А вот как примерно поколение спустя (очевидно, карикатурно и более упрощенно, чем Иустин) изобразил их посторонний наблюдатель Цельс (см. выше, примеч. 5), которому, впрочем, никак нельзя отказать в основательном знании современного ему христианства: этих безымянных людей — множество (πολλοί <...> ἄνῳνμοι); одни находятся в храмах, другие вне храмов, а третьи [просто] бродят, побираясь (ἀγείραντες), 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 пришел (εγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον. ἦκω 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 σφρατερίζεσθαι) так, как ему заблагорассудится» (*Orig., Cels.* VII. 9); см. также: Chadwick, 1980, 402–403, примеч. 6.

разбросаны по разным странам, принадлежали к различным социальным группам и имели различное образование⁸, были разных возрастов, полов, темпераментов, амбиций и т.п.⁹. Более того, та или иная ересь могла претерпевать существенные изменения в ходе своего развития и во времени, и в пространстве, а этого ересиологи, как правило, не учитывают¹⁰. Все эти особенности приводили к той удивительной пестроте богословских (а подчас и этических) воззрений, которую мы находим в еще не устоявшемся христианстве интересующего нас периода и которую теперь так наглядно подтверждают (хотя зачастую не укладывающиеся в ту классификацию, которую предложили ересиологи

⁸ Ориген (ок. 248 г.), полемизируя с Цельсом спустя несколько поколений после того, как тот написал свой труд (см. выше, примеч. 5), хорошо понимал, что христианство с самого начала было далеко не однородным: «Как только христианство (χριστιανισμός) показалось людям чем-то достойным (σεμνόν τι) — не только людям низших классов, как думает Цельс, но и многими из греческих ученых (οὐ μόνοις <...> τοῖς ἀνδραποδοθεστέροις, ἀλλὰ καὶ πολλοῖς τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλολόγων), — неизбежно появились разные в нем течения (αἰρέσεις), причем вовсе не из-за любви к спорам, но из-за того, что многие из ученых людей пытались постичь суть христианства (ἀλλὰ διὰ τὸ σπουδάσειν συνίναи τὰ χριστιανισμοῦ καὶ τῶν φιλολόγων πλείονας)» (Cels. III. 12).

⁹ Эти перечисленные обстоятельства позволяют утверждать, что к истине гораздо ближе был еретик Ориген (см. пред. примеч.), 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 разнообразию: 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); ср. свидетельство Гегесиппа выше, примеч. 3, и ниже, примеч. 64.

¹⁰ Так, например, Ириней, хотя и утверждает, что у последователей Валентина не было единодушия в их богословских построениях (см. выше, примеч. 5), 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 и симониане (Simon <...> Simoniani: Adv. haer. I. 23. 3 и 4); Менандр и его ученики (Menander <...> eius discipuli: ibid. I. 23. 5); Саторнил и его последователи (Saturninus <...> 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 всегда выступает вместе с учениками (Carpocrates autem et qui ab eo: ibid. I. 25. 1) и т.п.

Между тем, как давно (еще до введения в научный оборот текстов из Наг Хаммади; см. след. примеч.) 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, который Герман Лангербек определил как «die Verwischung aller Konturen der einzelnen Persönlichkeiten und ihrer Lehren» (Langerbeck, 1967, 27; 1-е изд. в 1951 г.).

ги) подлинные гностические тексты¹¹. Именно поэтому едва ли имеет смысл искать единый источник и строить какую-то стемму происхождения того религиозного явления, повсеместно распространившегося во II в., которое мы условно называем *гностицизм*¹².

С другой стороны, в поле зрения церковных ересиологов совершенно очевидно попадали (не в последнюю очередь вследствие случайности оказавшихся в их руках источников) не только те учения, которые имели множество последователей, но и такие, которые к этому времени или находились уже на грани полного исчезновения¹³, или изначально не играли в христианском пространстве никакой серьезной роли¹⁴; направляя свою полемику и на тех, и на других как на представляющих серьезную угрозу для Церкви, при этом в полемическом запале нередко очерняя своих оппонентов, приписывая им невероятные пороки, ересиологи и здесь изрядно исказили подлинную картину происходившего.

Наконец, для своей полемики с повсеместно распространенными ересями ересиологи пользовались, конечно, далеко не всеми оригиналь-

¹¹ Десятки ранее неизвестных гностических сочинений, правда, в переводе на коптский (греческий оригинал утерян), дошли до нас в составе так называемой библиотеки из Наг Хаммади (далее: *NHC*); подробнее о составе этого собрания рукописей (2-я пол. IV в.) см.: Хосроев, 1991.

¹² По поводу определения термина см. выше, примеч. 1. Нынешнее отношение к проблеме верно сформулировал Роберт М. Вильсон: «At one stage (прежде всего в XIX и в первой половине XX в. — *A.X.*) 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; курсив мой. — *A.X.*).

¹³ Ересиологи продолжали рассматривать как крайне опасные и требующие разоблачения даже те ереси, которые к их времени уже давно стали 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 последователях Досифея: *ibid.* VI. 11; о незначительном числе *офитов* см.: *ibid.* VI. 24), и *валентиниане*, которые, без всякого преувеличения, распространились на всю тогдашнюю ойкумену. К этому следует добавить, что многие второстепенные течения внутри христианства по причине отсутствия у них 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, свидетельства Ипполита о некоем Иустинегностике (*Ref.* V. 24. 2 сл.) или о Моноиме-арабе (*ibid.* VIII. 12. 1 сл.).

¹⁴ Так, учение Кердона, о котором очень кратко сообщает Ириней (*Adv. haer.* I. 27. 1) и о котором речь пойдет ниже, едва ли имело широкую известность (см. ниже, примеч. 46). 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).

ными сочинениями своих противников (если те вообще что-то писали), имевшими в то время хождение, а лишь теми, которые попадали к ним в руки¹⁵, принимая при этом каждое новое сочинение, богословские постулаты которого расходились с известными им из других сочинений, за продукт творчества новой гностической ереси¹⁶; кроме того, из

¹⁵ Так, Иринея, по его словам, пользовался как сочинениями валентиниан, так и устными беседами с ними и только после того, как «понял их взгляды» (*καταλάβομενος τὴν γνώμην αὐτῶν*), приступил к их опровержению (*Adv. haer.* I. Praef. 2); вместе с тем, хотя он поставил своей задачей опровержение в первую очередь взглядов учеников валентинианина Птолемея (*λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαίου, ἀπάνθισμα οὖσαν τῆς Οὐαλεντινίου σχολῆς*; *ibid.*), он нигде не говорит, что читал сочинения самого Птолемея. Завершая свой труд, Иринея подчеркивает, что, излагая учения различных еретиков, он пользовался не только их собственными сочинениями (...*doctrina, quam in suis conscriptis reliquerunt*), но и «общими рассуждениями» (*universibus ostensionibus*: *Adv. haer.* V. Praef. 1). Епифанию же, который в своем рассказе о Птолемеи опирался в основном на Иринея и Ипполита, посчастливилось получить подлинное сочинение Птолемея, а именно «Послание к Флоре», которое он полностью привел в своей книге (*Pan.* 33. 7). В другом месте этот ересиолог, свидетельствам которого, правда, далеко не всегда можно верить, если они не подкреплены другими источниками, утверждает, что сам столкнулся с ересью гностиков-фибионитов (*ταύτη γὰρ τῇ αἰρέσει καὶ αὐτὸς περιέτυχον*), в хитросплетениях которой его наставляли женщины, стремившиеся скорее свратить его по причине его молодости, чем научить (*Pan.* 26. 17. 4), но Епифанию все-таки удалось прочитать их книги (*μετὰ τὸ ἀναγνῶναι <...> τὰς βίβλους αὐτῶν*); ср. также его не внушающий большого доверия рассказ о сифианах, с которыми он «столкнулся, скорее всего, в земле египетской» (*τάχα δὲ οἶμαι ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρα*); при этом он уточняет, что не помнит точно страны (*οὐ γὰρ ἀκριβῶς τὴν χώραν μνημίμα*), но помнит, что многое узнал об их учении из непосредственного общения с еретиками (*ἀποτομία περὶ ταύτης ἐγυῶμεν*), а другое почерпнул из сочинений об этой [ереси] (*ἐκ συγγραμμάτων περὶ αὐτῆς ἐμάθομεν*: *ibid.* 39. 1. 2).

¹⁶ Это обстоятельство *expressis verbis* не раз подчеркивал Фредерик Виссе, убежденный в том, что эти расхождения обусловлены не принадлежностью их авторов к разным гностическим школам (или, 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 conductive 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» (Wisse, 1983, 140). Барбара Аланд, отталкиваясь от трактата «Парафраз Сима» (*NHC VII. 1*), 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, в «Апокрифе Иоанна» (*NHC II. 1* и пар.), «О происхождении мира» (*NHC II. 5*), «Ипостаси архонтов» (*NHC II. 4*) 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, 1978, 86–87).

своих источников они цитировали (или пересказывали) лишь то, что считали для своей полемики важным, опуская то, что считали второстепенным¹⁷. Нередко им приходилось довольствоваться (устными) сведениями, полученными из вторых или третьих рук¹⁸. Именно поэтому свидетельства ересиологов об одном и том же персонаже могут существенно отличаться друг от друга¹⁹, и нам часто не удастся примирить

¹⁷ Так, например, Ириней, добросовестно пересказывая текст, родственный тому, который засвидетельствовал «Апокриф Иоанна», опускает из своего рассказа простран- ный пассаж (прекрасный образец христианского апофатического богословия), содержащий выразительное описание природы верховного Бога (2. 26 сл. (*NHC* II. 1); 22. 17 сл. (*BG* 2); подробнее: Greer, 1980, 170 — с такими словами 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, изложив учение сифиан, он заключает: «Точка зрения сифиан (ἡ τῶν Σηθιανῶν 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, 48, примеч. 3; о строгом методе работы Ипполита с источниками см.: *ibid.*, 30–87.

Вспомним и Плотина, который, 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 καταλείπω ἀναγνώσκουσιν ἐπισκολεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ: *Enn.* II. 9. 14 (36–37).

¹⁸ См., например, рассказ Епифания о ереси адамиан (Ἀδομιανοί), о которой мы не располагаем другими свидетельствами: «...они назвали себя по имени Адама, я утверждаю это, потому что слышал от многих людей (τοῦτο δὲ ἀπὸ ἀκοῆς ἀνδρῶν πολλῶν ἀκτῆκοῦτες φασίεν) — ибо не нашел я [этого] ни в сочинениях (ἐν συγγράμμασιν), 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 слова 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] Фребонита» (*ibid.* 31. 2–3), и т.п.

¹⁹ Так, например, содержание учения Василида дошло до нас в трех совершенно различных вариантах: у Ириней (*Adv. haer.* I. 24. 3–7), Климента (например: *Strom.* IV. 81. 1 сл.) и Ипполита (*Ref.* VII. 20–27). Другой пример: Ириней говорит о сочинениях карпократиа́н (in conscriptionibus (ἐν συγγράμμασιν) autem illorum sic conscriptum est...: *Adv. haer.* I. 25. 5), стараясь убедить нас в том, что сам он читал эти сочинения, но его свидетельство о том, что, согласно карпократиа́нам, мир был сотворен низшими ангелами (см. ниже, примеч. 21), резко расходится с тем, что об их учении говорит Климент, много цитирующий из сочинения платонизирующего сына Карпократа Епифана под названием «О справедливости», в котором не было речи о низших ангелах и Бог был назван ὁ ποιητής τε καὶ πατήρ πάντων (*Strom.* III. 7. 1; ср.: Plat., *Tim.* 28C); этот Епифан, который «ввел *монадический гносис* и от которого пошла ересь карпократиа́н» (καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως ἀφ’ οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἵρεσις — (*Strom.* III. 5. 3), в свидетельствева Климента предстает платонизирующим христианином, получившим «от отца традиционное греческое образование и знание Платона» (ἐπαιδεύθη <...> παρὰ τῷ πατρὶ τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν καὶ τὰ Πλάτωνος — *ibid.*), а не

источники между собой; в конечном счете мы оказываемся перед проблемой нелегкого выбора, какому из свидетельств отдать предпочтение...

И все же церковные ересиологи, бывшие зачастую современниками и даже участниками богословских споров, остаются и поныне важнейшим (а подчас и единственным) источником для изучения гностических и гностицизирующих ересей первых веков н.э.; 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 сочинение²⁰. Одним словом, свидетельства церковных авторов создают нам тот каркас и точку отсчета, без которых лишенные хронологической и авторской привязки гностические тексты, в большом количестве имеющиеся теперь в нашем распоряжении, едва ли можно было бы надежно поместить в исторический и религиозный контекст.

А теперь, оглядываясь на сказанное, посмотрим на двух примерах, что говорили церковные ересиологи о раннем (*еретическом* с их точки зрения) христианстве и насколько наше сегодняшнее знание об этом явлении отвечает их изображению. И хотя учения Керинфа и Кердона, не нашедшие никакого отражения в сохранившихся подлинных гностических текстах, не получили во II и III вв. столь широкого распространения и признания, какие стали уделом религиозно-философских систем Василида и Валентина или «радикального» христианства Маркиона,

иудео-христианином, как рисует его Ириней и другие ересиологи. (О трудности согласовать между собой ересиологические свидетельства о Керинфе см. ниже.)

²⁰ См. выше, примеч. 11. Поэтому вряд 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 häresiologischen 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, 125–126).

Заметив, 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 (критикуя 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).

свидетельства о них, вышедшие из-под пера их оппонентов, помогут нам лучше понять тот религиозный контекст и духовный климат, в котором проявлялось все многообразие раннего христианства и возникал *гностицизм*.

Керинф (конец I — начало II в.)

Керинф (Κήρινθος), по словам Иринея²¹ живший в Ефесе²², учил, что верховному Богу противостоит некая низшая сила, которая, ничего не зная о существовании «высшего начала», сотворила мир²³. Иисус был

²¹ Именно Иринея 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. 3), ни Климент, ни Тертуллиан Керинфа не упоминают. Как и в каком виде содержание учения Керинфа стало известно Иринею, мы не знаем (из бесед с Поликарпом и его учениками? — см. след. примеч.).

У Иринея 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.* XXXVI. 1: *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 Иринея о Карпократе и Керинфе (и у того, и у другого: 1. мир создан какой-то низшей силой (ангелами: см. ниже, примеч. 23); 2. Иисус родился подобно всем прочим людям, но был более праведным (δικαιότερος); 3. на него от Отца сошла сила (δύναμις)), пришел к выводу, что Иринея hoc voluisse probare, Cerinthum multis in rebus Carpocratis asseclam factum esse, nonnullis in rebus ab illo discrepare (*Kunze*, 1894, 17); см. об этом же: *Ps.-Tert. Adv. omn. haer.* 3 о том, что учение Керинфа сходно с учением Карпократа (*Cerinthus* <...> *similia decens*); ср. также ниже, примеч. 28 о Феодоте, и выше, примеч. 19 о расхождении свидетельства о Карпократе. О времени жизни Карпократа Феодорит, вероятно опираясь на Евсевия (*H.E.* IV. 7. 9) и, по-видимому, ближе к истине, говорит: ересь Карпократа процветала в царствование Адриана (Ἀδριανῶν <...> βασιλεύοντος...: *Haer. fab.* I. 5 /352D), т.е. в 117–138 гг.

²² Ср. рассказ Иринея, услышанный им от учеников Поликарпа († 156 г.), о том, как «в Ефесе 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). Латинский перевод текста Иринея дает чтение: *et Cerinthus* <...> *quidam in Asia...* (*Adv. haer.* I. 26. 1), а Ипполит, ссылаясь на этот пассаж, говорит: Κήρινθος δέ τις, <καὶ> αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδεία ἄσκηθεὶς (*Ref.* VII. 33. 1; о том, что учение Керинфа восходит своими корнями к Египту, автор *Refutatio* говорит еще дважды: VII. 7 и VII. 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).

²³ «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 на-

рожден от Иосифа и Марии как простой человек²⁴, но, поскольку он отличался от прочих людей праведностью, благоразумием и мудростью²⁵, сошел на него после крещения в виде голубки Христос, посланный верховным Богом; именно этого «неведомого Отца» и возвещал затем Иисус Христос и совершал чудеса²⁶; перед крестной смертью Христос отлетел от Иисуса, который претерпел страдание и затем воскрес²⁷, а Христос, будучи духовным, остался неподвержен страда-

ходится над вселенной (sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate quae est super universa = ὑπὸ δυνάμεώς τινος <πὸλὺν> κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας); [при этом] она не знает того Бога, который надо всем (et ignorante eum qui est super omnia Deum = ἀγνοούσης 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; ср. creatura angelorum: Filastr., *Haer.* XXXVI. 1); ср. также: «Мир был порожден ангелами» (τὸν κόσμον <...> ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι: Eriph., *Pan.* 28. 1. 2); «Закон и пророки были даны ангелами и... один из этих ангелов и создал мир» (...ἓνα εἶνα τὸν ἀγγέλων τὸν 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).

²⁴ 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. — *A.X.*) родился от семени Иосифа и был только человеком, не имеющим в себе ничего божественного» (Christum ex semine Ioseph natum prononit, hominem illum tantummodo sine divinitate contendens: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* 3); ...τὸν Ἰησοῦν, τὸν ἐκ σπέρματος Ἰοσήφ 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 παραπλησίως: *Haer. fab.* II. 3); впрочем, если принять во внимание, что в «каталогах» еретиков Керинф, как правило, соседствует с во многом ему родственными «евионитами» (см. ниже, примеч. 28 и 41), которые также верили в то, что Иисус «родился от Иосифа и Марии» и «был человеком» (...ἄνθρωπον μὲν ὄντα: *Haer. fab.* II. 1), то неожиданному чтению τοῖς Ἑβραίοις нужно предпочесть τοῖς Ἑβριωνάοις, т.е. «почти так же, как евиониты» (так уже в PG 83, col. 389, аппарат).

²⁵ et plus potuisse iustitia et prudentia et sapientia ab omnibus (*Adv. haer.* I. 26. 1) = δικαιοτέρον γεγονέναι καὶ σοφώτερον <πάντων> (Hippol., *Ref.* VII. 33. 1); σοφοσύνη δέ, καὶ δικαιοσύνη καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς (Theod., *Haer. fab.* II. 3). Также и Карпократ (о нем см. выше, примеч. 19, 21) утверждал, что Иисус родился от Иосифа и от прочих людей отличался лишь тем, что имел «душу здоровую и чистую» (anima eius firma et munda = τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εὐτονον καὶ καθαρὰν: *Adv. haer.* I. 25. 1; *Ref.* VII. 32. 1).

²⁶ et post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia (= <ἐκ> τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας) Christum figura colombae, et tunc adnuntiasset incognitum Patrem (= τὸν <ἀ>γνωστον Πατέρα) et virtutes perfecisse (*Adv. haer.* I. 26. 1; *Ref.* VII. 33. 2; Theod., *Haer. fab.* II. 3).

²⁷ Согласно же другим свидетельствам, Керинф утверждал, что Христос (не Иисус) еще не воскрес, но воскреснет лишь при будущем общем воскресении мертвых (φάσκει <...> Χριστὸν πεπονήθει καὶ ἐσταυρώσθαι, μήπω δὲ ἐγήγερθαι, μᾶλλον δὲ

ниям²⁸. К этому свидетельству Ириной прибавляет и то, что каноническое «Евангелие от Иоанна» было написано именно как ответ на учение Керинфа²⁹.

Иной аспект учения Керинфа, о котором Ириной не упоминает, донес до нас Евсевий, сохранивший два свидетельства: одно пресвитера Гая

ἀνίστασθαι, ὅταν ἡ καθόλου γένηται νεκρῶν ἀνάστασις; Eriph., *Pan.* 28. 6. 1; Christum nondum resurrexisset a mortuis...: Filast., *Haer.* XXXVI. 3). 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.

²⁸ in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu, et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem (*Adv. haer.* I. 26. 1) = ... τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμνηκέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα (*Hippol., Ref.* VII. 33. 2); «Иисус принял страдание и был воскрешен, а Христос, сойдя на него свыше, вознеся, не пострадав <...> и этот Иисус — не Христос» (πεπονθότα δὲ τὸν Ἰησοῦν καὶ πάλιν ἐγηγερμένον, Χριστὸν δὲ τὸν ἄνωθεν ἐλθόντα εἰς αὐτὸν ἀπαθῆ ἀναπτάντα <...> καὶ οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι Χριστόν: Eriph., *Pan.* 28. 1. 6). В другом месте Ириной, 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. 36). Подобную христологию, используя термин более позднего времени (VIII в.), можно назвать *адоптионистской* (adoptionis), 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, как его передает Ириной (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 Еввиона (scil. евионитов; см. ниже, примеч. 41); ср. также ниже, примеч. 56 о *докетизме* Кердона.

²⁹ «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); ср. также Hier., *Vir. ill.* 9: «против Керинфа и прочих еретиков... (adversus Cerinthum aliosque haereticos...)». Далее, после слов «как они говорят» (quaenamodum illi dicunt, где illi подразумевает, что речь пойдет как о Керинфе, так и о николаитах), Ириной передается, правда, иными словами, чем ранее в *Adv. haer.* I. 26. 1, учение Керинфа, вставляя в этот пересказ термины, характерные скорее для учения валентиниан: «Плерома», «Едиnorodный» и т.д. В сочинении, условно называемом *Epistula apostolorum*, греческий оригинал которого (вероятно, сер. II в.) утерян, но сохранились эфиопский и (частично) коптский переводы, находим упоминание Керинфа вместе с Симоном (ΚΙΡΙΝΘΟΣ (sic, вместо верного ΚΙΡΙΝΘΟΣ) / ΜΠ 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 адресата послания (ΚΙΡΙΝΘΟΣ) в «Апокрифе Иакова» (1. 35 (*NHC* I. 2)), предложенная Гансом-Мартинем Шенке (Schenke, 1971, 118–119).

(акме ок. 200 г.)³⁰, другое Дионисия Александрийского (сер. III в.)³¹; оба красноречиво говорят в пользу того, что Керинф был иудео-христианским *хилиастом*, т.е. ожидавшим скорого наступления тысячелетнего царствия Христа³², но ни в том, ни в другом нет ни слова о «дуализме» Керинфа³³. По словам Евсевия, Гай также утверждал, что именно

³⁰ 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 вождлений и удовольствий», и царствие это будет длиться тысячу лет (χιλιονταετία; Euseb., *H.E.* III. 28. 2); пересказ этого свидетельства см.: Theod., *Haer. fab.* II. 3; ср. ниже, примеч. 34.

³¹ 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'apocalyphtique juive»: Faye, 1925, 435) Дионисий незатейливо объяснил тем, что сам Керинф был φιλοσώματος <...> καὶ πάνυ σαρκικός (ср.: *H.E.* VII. 25. 3).

³² 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 позднеиудейской апокалиптической традиции (например, *2Бар.*, *4Ездр.*, царствие Мессии), во II в. не несла в себе еще ничего «еретического» и воодушевляла таких церковных христиан, как Ириней (*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 произойдет: 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» (ἅμα τῷ ἀπονήσκειν τὸς 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 οἰκοδομηθεῖσθαι καὶ κοσμηθεῖσθαι καὶ πλατυνθεῖσθαι; *Dial.* 80); Иустин ссылается при этом на *Иса* 65. 17 сл., где, по его словам, «он (scil. автор. — *A.X.*) скрытым образом сообщает о тысячелетии» (χίλια ἔτη ἐν μυστηρίῳ μὴνύει), и на «Откровение» Иоанна, «одного из апостолов Христа» (*Dial.* 81); ср. выше, примеч. 30. Отсутствие у Ириней 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 τινά φησιν (Папий) ἐτῶν ἔσσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σαματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης), является всего лишь свидетельством малоумия автора (σικμικρὸς ὢν τὸν νοῦν; *H.E.* III. 39. 12).

³³ Евсевий хорошо знал свидетельство Ириней 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. при-

Керинф, получив знание от ангелов, написал «откровения», известные нам сейчас как «Откровение Иоанна»³⁴.

Другие подробности, а именно о том, что Керинф ревностно придерживался иудейских обычаев, сохранили авторы, почерпнувшие свои знания не только из Иринейя, но и из какого-то другого общего для них источника³⁵: это Епифаний и Филастрий³⁶, а первый из них говорит и о

меч.). Феодорит в своем рассказе о Керинфе совместил свидетельство Иринейя о дуализме «еретика» и свидетельства Евсевия о его «хилиазме» (*Haer. fab.* II. 3).

³⁴ «Но и Керинф при помощи откровений, написанных якобы великим апостолом (δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων; scil. Иоанном), приводит нам какие-то живые рассказы о чудесных явлениях (τερατολογίας; quaedam portenta в переводе Руфина), которые якобы были показаны ему ангелами (ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδευγμένας: Eus., *H.E.* III. 28. 2)»; Феодорит, используя это свидетельство Евсевия, говорит просто о «каких-то откровениях» (ἀποκαλύψεις τινάς), которые «состряпал» (ἐπλάσαστο) Керинф и в которых он «собрал учения каких-то ангелов» (ἀπειλῶν (рук.; читай: ἀγγέλων) τινῶν διδασκαλίας συνέθηκε: *Haer. fab.* II. 3). Вспомним также (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. ниже, примеч. 36): Керинф отставив 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 малоазийской 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 Κηρίνου: *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).

³⁵ Исследователи (начиная с: Lipsius, 1865, *passim*) чисто умозрительно (за неимением другой подходящей кандидатуры) предполагают, что этим источником был утерянный труд Ипполита «Πρὸς ἀπάσας τὰς αἱρέσεις» (Eus., *H.E.* VI. 22) «Против всех ересей», который Фотий называет *Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* λβ (*Bibl.*, cod. 121), т.е. «Сочинение против 32 ересей», и что значительная его часть может быть восстановлена из сочинений Псевдо-Тертуллиана, Епифания и Филастрия, которые наряду с обильным цитированием Иринейя, черпали также из «Синтагмы» Ипполита.

³⁶ Так, по словам Епифания, Керинф и его последователи, как и другие иудеохристиане, 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 ὅλα <...> φασί, περιετιμήθη ὁ Ἰησοῦς περιτιμήτηι 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 evangelia spernit, Actus apostolorum abjicit, beatos martyres blasphemat: Haer.* XXXVI. 3); ср. выше в примеч. 24 свидетельство Феодорита.

том, что у Керинфа были последователи (Κηρινθιανοί)³⁷, и о том, что в Малой Азии, в Галатии, даже успешно существовала их школа³⁸.

Если поставить себе задачу как-то примирить эти разноречивые свидетельства, то можно предположить, что Керинф был представителем одной из ветвей *радикального* иудео-христианства³⁹, внутри которого, вероятно уже на рубеже I и II вв., спонтанно (с одной стороны, из отчаянных попыток решить проблему *теодицеи*⁴⁰, с другой стороны,

³⁷ Здесь Епифаний, вероятно, отталкивался от слов Дионисия Александрийского в передаче Евсевия: «Керинф же, который создал ересь, названную по его имени керинфянской...» (...τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν αἵρεσιν: *Н.Е.* III. 28. 4).

³⁸ ...ἐν τῇ Γαλατία πάνυ ἤκμασε τὸ τούτων διδασκαλεῖον (*Ран.* 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.

³⁹ Определенный *радикализм* бесспорно, хотя и имплицитно, присутствует уже в посланиях Павла, который, противопоставляя Закон, отождествляемый им с плотью, и Евангелие, дающее дух (*Гал* 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» (2*Кор* 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 2*Кор* 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, приводя примеры не совсем обычного порядка слов в других посланиях Павла, утверждает, что единственно верным является понимание, в котором τὸ αἰῶνος τούτου следует связывать не с ὁ θεός, а с τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων, т.е. «мыслями 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. 61), предлагает такое же деление стиха: ...excaecavit mentes infidelium aevi huius (*Adv. Marc.* V. 11. 9). Заметим, что в коптском переводе этого пассажа предложено то же понимание, что у Иринея и Тертуллиана: «сердца неверующих этого века» (ḤṚNT ḤḤAḤḤSTOС ḤḤḤḤḤḤḤḤ).

⁴⁰ Желание решить проблему происхождения зла Тертуллиан считал ключевым для многих 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)» (Tert., *Adv. Hermog.* 10. 1).

Здесь нет места для того, чтобы подробно остановиться на том, что проблема происхождения зла была далеко не последней и для христиан, к гностикам вовсе 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 φιλοσοφήσαντι, ἔξαρκεῖ δ' εἰς πλήθος εἰρηθεῖν ὡς ἐκ θεοῦ

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 не знающий его Бог-творец⁴¹, 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 традиции⁴², 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 случайностью⁴³) 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 может⁴⁴: ведь не было у него никакого учения об особом *знании* и спасении *по природе*, которые доступны только избранным, не

μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὅλη 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.* IV. 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 γῶναι τῶν κακῶν) должен (помимо признания свободной воли человека) принять во внимание «дела дьявола и его ангелов», понять их природу и происхождение (*ibid.* 65) и т.д.

⁴¹ 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 ὄντως 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). Епифаний (*Pan.* 30), говоря о ереси евионитов, оставляет этот вопрос без внимания.

⁴² О том, что Керинф придерживался иудейских обычаев, см. выше, примеч. 36; заметим, что ни один из ересиологов не говорит о том, что Керинф отвергал Ветхий Завет, как это делали позднее Кердон и Маркион; см. ниже, примеч. 57, 61.

⁴³ А точнее, с легкой руки Иринея, чей авторитет у последующих ересиологов был непререкаемым и чей перечень имен еретиков II в. послужил моделью для всех ересиологических перечней.

⁴⁴ См., например, Rudolph, 1977, 317, где автор говорит о Керинфе и Карпократе (о последнем см. выше, примеч. 19, 21) как о «“christliche” Gnostiker»; по непонятным мне причинам и без объяснения французские исследователи помещают Керинфа (вместе с Менандром и Саторнилом) в разряд «des platoniciennes chaldaïsants» (Tardieu-Dubois, 1986, 27).

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 философизующие гностические системы, и поэтому в ряду тех, кто стоял у истоков собственно христианского *гностицизма*, ему следует отвести одно из видных мест⁴⁵.

Кердон (акме ок. 140 г.)

Об этой личности мы знаем гораздо меньше, чем о Керинфе⁴⁶. По свидетельству Иринейя, которое легло в основу рассказа всех последующих ересиологов⁴⁷, некто Кердон (Κέρδων), возможно, выходец из Сирии⁴⁸, заимствовав свое учение у симониан⁴⁹, придя в Рим при папе

⁴⁵ Ср., однако, более пессимистическое утверждение: «De lui (scil. о Керинфе. — А.Х.) comme de Simon, de Ménandre et même de Satornil, tout de 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: Hill, 2000; Myllykoski, 2005.

⁴⁶ 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 μαρτυρίων λέγειν), но предпочитает оставить этот вопрос в стороне (παρελεύσομαι: *Pan.* 41. 3. 4), является всего лишь риторическим клише. Очевидно, что уже ко времени Иринейя (который сам почерпнул свое знание о Кердоне, конечно, не из первых рук, а из какого-то ныне утерянного ересиологического источника; см. выше, примеч. 3) 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. 58, 59), 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. ниже, примеч. 51. Не забудем также, что ни Иустин, ни Гегесипп, ни Климент, ни Ориген ничего о Кердоне не знали.

⁴⁷ *Iren., Adv. haer.* I. 27. 1; ср.: *Hippol., Ref.* VII. 37. 1; *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 6; *Eus., H.E.* IV. 11. 1–2; *Ephiph., Pan.* 41; *Theod., Haer. fab.* I. 24; *Filastr., Haer.* XLIV. Собрание всех свидетельств и их критический анализ см.: Harnack, 1924, 31*–39*.

⁴⁸ Об этом говорят лишь Епифаний (μετανάστης <...> ἀπὸ τῆς Συρίας: *Pan.* 41. 1. 1) и Филастрий (de Syria: *Haer.* XLIV. 1); см. выше, примеч. 35.

⁴⁹ ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα (*Iren., Adv. haer.* I. 27. 1); здесь Ириней просто повторяет свое же «общее место» о том, что все ереси восходят к Симону (см. выше, примеч. 3). Епифаний, как обычно, раскрашивает эту простую информацию новыми и весьма сомнительными (ср. выше, примеч. 15) подробностями: «за архонтиками (см.: *Pan.* 40) и Гераклеоном (*Pan.* 36) 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 Σίμωνός τε καὶ Σατορνίλου

Гигине (137–142)⁵⁰, учил о существовании двух богов⁵¹, один из которых, бог-законодатель Ветхого Завета, был творцом всего, другой же, непознанный и благой, был Отцом Иисуса Христа⁵². Ириней, единственный из ересиологов, утверждает, что Кердон, 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 общины⁵³.

По другим свидетельствам, отсутствующим у Ириней и восходящим к какому-то ныне утерянному источнику⁵⁴, Кердон учил о том, что Христос не был рожден Марией⁵⁵; исповедуя докетическую христологию⁵⁶, он не верил в истинность его крестной смерти, отрицал воскре-

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 (τὰ Ἐμπεδοκλέους; *Ref.* VII. 10).

⁵⁰ ἐπὶ Ὑγίνου (*Iren., Adv. haer.* I. 27. 1 = *Eus., H.E.* IV. 11. 1 = *Eriph., 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)).

⁵¹ *Ps.-Tert. Adv. omn. haer.* 6 говорит о двух началах: *introducit initia duo, id est duos deos, unum bonum et alterum saevum...*; ср. *Eriph., Pan.* 41. 1. 6: δύο <...> ἀρχάς; *Filastr., Haer.* XLIV. 1: duo esse principia.

⁵² *Docuit eum qui a lege et prophetis adnuntiatus sit Deus non esse Patrem Domini nostri Christi Iesu. Hunc enim cognosci, illum autem ignorari (= ἄγνωστος); quidem iustum, alterum autem bonum esse (Iren., Adv. haer. I. 27. 1); греческий текст Ириней сохранили Ипполит (*Ref.* VII. 37. 1) и Евсевий (*H.E.* IV. 11. 2), у которых противопоставлению *iustus* — *bonus* соответствует δίκαιος — ἀγαθός; δίκαιος имеет здесь значение не «праведный, справедливый», а «устанавливающий закон, справедливость» и 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). Эту нечеткую оппозицию Епифаний меняет на недвусмысленную: «плохой — хороший» (πονηρός — ἀγαθός; *Pan.* 41. 1. 6); ср.: *unum bonum et alterum saevum...* (*Ps.-Tert. Adv. omn. haer.* 6); *unum deum bonum et unum malum (Filastr., Haer.* XLIV. 1).*

⁵³ *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 Ириней см.: *Eus., H.E.* IV. 11. 1. Ни Ириней, ни большинство других ересиологов нигде не отмечают, что у Кердона были последователи (ср., однако, ниже, примеч. 58); лишь Епифаний, как и в случае с Керинфом (см. выше, примеч. 37), говорит о «кердонианах» (Κερδωνιανοί), а также о том, что Кердон «создал свою школу» (σχολὴν ἐαυτῷ ἐποίησεν: *Pan.* 41. 3. 4).*

⁵⁴ О «Синтагме» Ипполита как о возможном источнике *Ps.-Tert.*, Епифания и Филастрия см. выше, примеч. 35.

⁵⁵ *nec ex virgine natum, sed omnino nec natum (Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 6); μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας (*Eriph., Pan.* 41. 1. 7); ...*salvatorem non natum <...> de virgine (Filastr., Haer.* XLIV. 2).

⁵⁶ Т.е. учение о том, что Христос явился в «мнимой плоти» и «мнимо» пострадал: [Кердон] hunc (scil. Христа. — *A.X.*) in substantia carnis negat, in phantasmate solo fuisse pronuntiat (*Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 6); μὴ εἶναι δὲ τὸν Χριστὸν γεγεννημένον ἐκ Μαρίας

сение плоти, отвергал Ветхий Завет, признавал только «евангелие от Луки» (да и то не полностью) и послания (не все и не полностью) Павла⁵⁷. У нас нет ни одного свидетельства о том, что сам Кердон писал какие-то сочинения.

Единодушное утверждение ересиологов о том, что Маркион⁵⁸ был учеником Кердона⁵⁹, может, однако, покоиться не только на расхожем ересиологическом клише, согласно которому все ереси вырастают из одного корня и каждый последующий еретик непременно заимствует у

μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκῆσει ὄντα καὶ δοκῆσει πεφηνότα (Eriph., *Pan.* 41. 1. 7); ...nec apparuisse in carne (Filastr., *Haer.* XLIV. 2). О докетизме см., например: Slusser, 1981, с обзором разных точек зрения на понимание термина; о том, что докетическая христология встречается не только в собственно гностических учениях, см.: Grillmeier, 1990, 184–197. Ср. выше, примеч. 28 об *адонтионизме* Керинфа.

⁵⁷ *Nic 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); только этот автор говорит о почитании Павла Кердоном; ...σαρκὸς ἀνάστασιν ἀποθεῖται. παλαιὰν δὲ ἀπγορεύει διαθήκην τὴν [τε] διὰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν θεοῦ (Eriph., *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 (см. выше, примеч. 35), автор которого подобным утверждением, вероятно, хотел максимально сблизить учение Кердона с учением Маркиона (см. ниже, примеч. 61).

⁵⁸ Наряду с *гностиком* Валентином Маркион (Μαρκίων; † ок. 160) был одним из главных противников церковных ересиологов II–IV вв. Уроженец Синопа, бывший, по некоторым (хотя и весьма сомнительным) свидетельствам, сыном тамошнего епископа, а по другим — судовладельцем, он, прийдя в Рим, основал (ок. 144 г.) свою, противостоящую господствующей, к которой он вначале принадлежал и сам, Церковь, процветавшую около двух столетий на всем пространстве Римской империи (Eriph., *Pan.* 42. 1. 1); полемике с Маркионом, который уже при жизни приобрел многих последователей (Iust., *IApol.* 58. 2), было посвящено множество сочинений, большая часть из которых до нас не дошла, но из дошедшего, хотя и разной степени достоверности и оригинальности, о его учении можно получить надежное представление; здесь мы стоим на более твердой, чем в случае с Кердоном, почве; основной источник: Tert., *Adv. Marc.*; см. ниже, примеч. 61.

⁵⁹ *Marcion discipulus ipsius* (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6) = Filastr., *Haer.* XLV. 1; (Маркион) *habuit et Cerdonem quendam informatorem scandali huius* (Tert., *Adv. Marc.* I. 2. 3); Κέρδων ὁ τοῦτου (scil. Маркиона) διδάσκαλος (Hippol., *Ref.* X. 19. 1); Маркион *παρὰ Κέρδωνος παιδευθεὶς* (Theod., *Haer. fab.* I. 24). 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, Иринея, 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. предыдущее примеч.) мог только тогда «учиться» у Кердона (из Сирии; см. выше, примеч. 48), когда оба оказались в Риме; ср. ниже, примеч. 65.

предыдущего⁶⁰. Роль здесь, безусловно, сыграло и разительное сходство учения Кердона с учением Маркиона: два бога, докетизм, отрицание воскресения плоти, полный отказ от Ветхого Завета⁶¹. 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» еретиков? 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*⁶²: ведь не учил он о том, что ущерб-

⁶⁰ См. выше, примеч. 3. Уверенность в том, что Маркион был учеником Кердона, возникла у последующих ересиологов не в последнюю очередь еще и из буквального понимания слов Ириней о том, что за ересью Кердона последовала ересь Маркиона, «который развил [его] учение» (succedens autem ei Marcion Ponticus ad ampliativum 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 (μεταδέδωκεν αὐτοῦ τὸν ἰὸν Μαρκίῳν), поэтому Маркион последовал за ним» (τοῦτον Μαρκίῳν διεδέξατο: *Pan.* 41. 1. 9).

⁶¹ Так же как и Кердон, Маркион учил о двух *изначально* сосуществующих богах: один — совершенный, благой, не причастный творению и до поры до времени непознанный, другой — мстительный и злой творец (Демииург) этого мира, людей и Ветхого Завета; этот Демииург, или «чужой бог», не знает о существовании благого Бога до тех пор, пока тот, не сжалившись над страданиями людей, находящимися под властью и законами Демииурга, не открывает себя миру через посланного им Христа, но Христос этот — не тот, приход которого предсказали ветхозаветные пророки, он не рожден Марией, но «вдруг (т.е. не предсказанный никакими пророками. — *A.X.*) Сын, вдруг посланный, вдруг Христос» (subito filius, subito missus, subito Christus: *Tert., Adv. Marc.* III. 2. 3); тело его — phantasma, и не имел он подлинной плоти (non in veritate carnis: *ibid.* III. 10. 1; здесь Маркион ссылался на *Рим* 8. 3, где речь идет о том, что Бог послал Сына «в подобии грешной плоти»: ἐν ὁμοίωματι σαρκὸς ἁμαρτίας; ср. также: *Флп* 2. 7; см. выше, примеч. 56 о докетизме), потому что не мог быть причастен гадкой материи (φύσιν κακῆν ἔκ τε ὕλης κακῆς: *Clem., Strom.* III. 12. 1); именно поэтому воскресение плоти невозможно. Эти идеи, покоящиеся на категорическом непризнании Ветхого Завета и его противопоставлении Новому, Маркион изложил в написанном им погречески (ныне утерянном) сочинении Ἀντιθέσεις (id est contrariae oppositiones, «т.е. взаимные противопоставления»: *Tert., Adv. Marc.* I. 19. 4), которым (также утерянным) пользовался Тертуллиан. В основу «противопоставлений» двух Заветов Маркион, ревностный почитатель апостола Павла (ср. выше, примеч. 39), положил Евангелие от Луки (поскольку он единственный из евангелистов был связан с Павлом), которое он избавил от, по его убеждению, иудейских вкраплений, и десять посланий Павла (без *1–2Тим* и *Тит*), также им отредактированных.

⁶² См., например: Маркион испытал «влияние сирийского гностика Кердона» («...unter Einfluß des syrischen Gnostikers Cerdo (Kerdon)»: *Rudolph, 1977, 335*; ср. ранее: «Cerdo war also ein syrischer Vulgärgnostiker» (*Harnack, 1924, 38**); Тардые и Дюбуа, весьма произвольно, помещают его (вместе с Маркионом) в разряд «des exégètes» (Тар-

ный 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 плоскостях⁶³, 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 (как, очевидно, и многие другие, неизвестные нам радикальные христиане)⁶⁴, подготовили появление Маркиона⁶⁵, который еще более видоизменил современное ему дуали-

dieu—Dubois, 1986, 26), хотя в источниках нигде нет речи о том, что он «толковал» Писание. Ср. также выше, примеч. 44.

⁶³ 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.

⁶⁴ Керинфа и Кердона наряду с другими раннехристианскими учителями и их учениями (Симон и симониане, Николай и николаиты, Маркион и маркиониты и т.п.) Ириней включил в свой труд (см. выше, примеч. 3), в котором всех оппонентов Церкви он объединил общим знаменателем: «лжеименное знание» (ср. ἡ ψευδώνυμος γνῶσις: *ITim* 6. 20), и с его легкой руки, уже не считаясь с тем, что первоначально *гностиками* называла себя лишь небольшая группа христиан (см.: Хосроев, 2008, 92 сл.), в ересиологический обиход вошло обозначение *гностик* в расширенном значении, т.е. всякий «носитель лжеименного знания». Примерно в то же время образ «лжеименного знания» использовал для обозначения всей совокупности еретиков и Гегесипп: пока были живы апостолы, «Церковь оставалась чистой и непорочной девой» (παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμενεν 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 ψευδώνυμον γνῶσις: Eus., *H.E.* III. 32. 7–8); подобным образом и Климент завершает третью книгу «Стромат», которую он, по его словам, посвятил «опровержению лицемеров лжеименного гносиса» (ἡ πρὸς τοὺς ψευδώνυμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς <...> ἀντιλογία: *Strom.* III. 110. 3).

⁶⁵ Ответ на вопрос, был ли Маркион дуалистом до того, как пришел в Рим, или только в Риме он попал под влияние дуалистической идеи (ср. выше, в примеч. 60 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, но не следует недооценивать и того обстоятельства, что Рим в правление Антонинов был подлинным «плавильным котлом», куда (уже не столько в Александрию) 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 Карпократа Маркеллина (Iren., *Adv. haer.* I. 25. 6), и Валентин (из Александрии: *ibid.* III. 4. 3), и Кердон (из Сирии, см. выше, примеч. 48), и Маркион (из Малой Азии, см. выше, примеч. 58), и прочие, и, конечно, у всякого, прибывшего сюда, были широкие возможности выбрать учение (или учения) на свой вкус.

стическое иудео-христианство⁶⁶, придав ему новое направление с полным уже отказом от всего того, что связывало христианство с иудаизмом, и создав на этом основании свою стройную богословскую, но совершенно далекую от философских влияний и спекуляций⁶⁷ систему⁶⁸.

Вспомним, что Иустин в «Диалоге с Трифоном» (ок. 160 г.), отражая положение дел, которое он видел 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»; они, хотя «и называют себя христианами» (καὶ Χριστιανὸς ἑαυτοὺς λέγουσιν: *Dial.* 35. 6), в конечном счете «получают название от родоначальника своей школы» (καὶ εἰσὶν αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλούμενοι 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 Μαρκιανοί, можно было бы думать, что речь идет о «маркианах», т.е. последователях (валентинианина) Марка, последователи же Маркиона, «маркиониты», назывались обычно Μαρκιωνιστοί; ср., однако, форму Μαρκιανιστοί выше, примеч. 3, а также подробно Harnack, 1924, 9*, примеч. 2 о том, что и Μαρκιανοί, и Μαρκιανιστοί все-таки обозначают «последователей Маркиона».

⁶⁶ Об иудейских корнях мироощущения Маркиона («он вырос с Ветхим Заветом»: *ibid.* 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[lten] 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 (Филон) и эллинистического христианства (Климент, Ориген) и остающийся на почве «буквализма», «не изменил в Ветхом Завете ни одной строки», а многие христианские Писания «рассматривал как фальсифицированным» (*ibid.* 67); см. выше, примеч. 61 о редакторской работе Маркиона с Новым Заветом.

⁶⁷ Утверждения ересиологов о влиянии на Маркиона философских идей (заимствовал у Платона: Clem., *Strom.* III. 21. 2; у Эмпедокла: Hippol., *Ref.* VII. 29. 2–3 (ср. выше, примеч. 49); у стоиков: Tert., *Praescr.* 7. 3; и даже у Эпикура: Tert., *Adv. Marc.* V. 19. 7; в защиту последнего тезиса см.: Gager, 1972; серьезное возражение: Lampe, 2003, 254–256) являются всего лишь банальным ересиологическим клише «все плохое в христианстве от философии»; распознать в свидетельствах о Маркионе следы какого бы то ни было серьезного воздействия на него философии не удастся; в лучшем случае речь может только идти о появлении у него тут и там расхожих в то время философских мест.

⁶⁸ Я далек от того, чтобы, повторяя ошибку ересиологов, утверждавших прямую зависимость того или иного последующего еретика от предыдущего, видеть в линии Керинф–Кердон–Маркион некое поступательное развитие (своего рода эволюцию) вроде: Керинф отвергал Павла (см. выше, примеч. 36), Кердон уже признавал его (см. выше, примеч. 57), а Маркион поставил «апостола язычников» во главу угла своего учения (см. выше, примеч. 61), 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 [благому] Богу» (см. выше, примеч. 57), 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

Отвергая Ветхий Завет, целиком оставаясь на почве Завета Нового, канон которого (заметим, *впервые* в христианском мире) он сам и создал, и не признавая иных (например, каких-то устных) традиций, Маркион пошел по пути, противоположному пути церковного христианства, безоговорочно признававшего Ветхий Завет и прочно стоящего на том, что обе части Писания происходят от одного и того же Бога. Путь Маркиона отличался и от того, по которому пошли другие его современники, Валентин, Василид и их последователи, при создании своих систем щедро черпавшие не только из Писания, но и из философской традиции и устного предания, вероятно ими самими создаваемого⁶⁹. Но это тема уже другой работы.

Библиография

- Сокращения для христианских авторов и их трудов см.: A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe. Oxf.: Clarendon Press, 1961.
- 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.
- Khosroyev A.L.* Aleksandrijskoje rhristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3) [Alexandrian Christianity according to the Nag Hammadi Texts. Moscow: Nauka, GRVL, 1991. (In Russian).
- Хосроев, 1997 — *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Присцельс, 1997.
- Khosroyev A.L.* Iz istorii rannego rhristianstva v Egipte. Na materiale koptskoj biblioteki iz Nag Hammadi [Essays on the History of Early Christianity in Egypt]. Moscow: Priszels, 1997. (In Russian).
- Хосроев, 2008/2009 — *Хосроев А.Л.* Еще раз о термине *гностики* // *Hyperboreus* 14. 2008, fasc.1, 91–117; 15, 2009, fasc. 1, 101–109.
- Khosroyev A.L.* Jeshche raz o termine *gnostik* [Once more on the term “Gnostikos”] // *Hyperboreus* 14, 2008, fasc. 1, 91–117; 15, 2009, fasc. 1, 101–109. (In Russian).
- Хосроев, 2014 — *Хосроев А.Л.* Евангелие Иуды. Введение, перевод, комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.

особый религиозно-дуалистический настрой, который был распространен среди широких кругов христиан (или христианствующих) и который в те же самые годы способствовал возникновению гностических систем Валентина, Василида и их последователей.

⁶⁹ Гностики, хотя во многом и обязанные философии (прежде всего платонической), возводили свои учения, конечно, не к философам, а к апостолам и их ученикам, и в этом у нас нет недостатка в свидетельствах: так, Василид 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, сын Василида Исидор утверждал, что «тайные учения передал им [апостол] Матфий» (...φησὶν εἰρηκεῖν Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους: Hippol., *Ref.* VII. 20. 1); Валентин был слушателем Февды (Φευδῶ), который, в свою очередь, был товарищем апостола Павла (γυνώριμος <...> Παύλου: *Strom.* VII. 106. 4); *наасены* получили свое знание от Мариам, а та от апостола Иакова (παραδεδοκεῖν Μαριάμμη τὸν Ἰάκωβον, τοῦ κυρίου τὸν ἀδελφόν: Hippol., *Ref.* V. 7. 1) и т.д.

Khosroyev A.L. Jevangelie Judi. Vvedenie, perevod, komentarii [A Different Gospel. "Gospel of Judas". Introduction, Translation, Commentary. Sankt-Peterburg: Nestor-istorija, 2014. (In Russian).

- Aland, 1978 — *Aland B.* Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung // Nag Hammadi and Gnosis. Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976). Ed. by R. McL. Wilson. Leiden: Brill, 1978, 75–90 (Nag Hammadi Studies, 14). (In German).
- Bardenhewer, 1913 — *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd 1. 2. Aufl. Freiburg im Breisgau, Herder, 1913. (In German).
- Chadwick, 1980 — Origen. Contra Celsum. Transl. with an Introduction and Notes by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980. (In English).
- Desjardins, 1990 — *Desjardins M.R.* Sin in Valentianism. Atlanta: Scholars Press, 1990 (SBL Dissertations Series, № 108). (In English).
- Faye, 1925 — Faye E. de. Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II et III siècles. 2 éd. Paris: Paul Geuthner, 1925. (In French).
- Filoramo, 1991 — *Filoramo G.* A History of Gnosticism. Oxf.: Basil Blackwell, 1991. (In English).
- Frickel, 1968 — *Frickel J.* Die "Apophysis Megale" in Hippolyt's Refutatio (VI 9–18): eine Paraphrase zur Apophysis Simons. Roma: PIOS, 1968 (Orientalia Christiana Analecta, 182). (In German).
- Gager, 1972 — *Gager J.G.* Marcion and Philosophy // *Vigiliae Christianae*, 26, 1972, 53–59. (In English).
- Grant, 1949 — *Grant R.M.* Irenaeus and Hellenistic Culture // *Harvard Theological Review*, 42, 1949, 41–51. (In English).
- Greer, 1980 — *Greer R.* The Dog and the Mushrooms. Irenaeus View of the Valentini-ans Assessed // *Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978.* Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden: Brill: 1980, 146–171. (In English).
- 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. (In German).
- Gwynn, 1888 — *Gwynn J.* Hippolytus and his "Heads against Gaius" // *Hermathena*, 6, 1888, 397–418. (In English).
- Harnack, 1924 — *Harnack A.* Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. Lpz.: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924. (In German).
- Hill, 2000 — *Hill C.E.* Cerinthus, Gnostic or Chiliast. A New Solution to an Old Problem // *Journal of Early Christian Studies*, 8, 2000, № 2, 135–172. (In English).
- Klijn-Reinink, 1973 — *Klijn A.F.J., Reinink G.J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 36). (In English).
- Kunze, 1894 — *Kunze J.* De historiae gnosticis fontibus. Novae questiones criticae. Lipsiae: Typis Ackermanni et Glaseri, 1894. (In Latin).
- Lampe, 2003 — *Lampe P.* Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus. L., T. & T. Clarc Intern., 2003. (In English).
- Langerbeck, 1967 — *Langerbeck H.* Aufsätze zur Gnosis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. (In German).
- Lipsius, 1865 — *Lipsius R.A.* Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien: Braumüller, 1865. (In German).

- Myllykoski, 2005 — *Myllykoski M.* Cerinthus // A Companion to Second-Century Christian “Heretics”. Ed. by A. Marjanen & P. Luomanen. Leiden; Boston: Brill, 2005, 213–246 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 76). (In English).
- Pearson, 1990 — *Pearson B.A.* Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // *Idem.* Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990, 124–135. (In English).
- Perkins, 1976 — *Perkins Ph.* Irenaeus and the Gnostic. Rhetoric and Composition in *Adversus Haereses* Book One // *Vigiliae Christianae*, 30, 1976, 193–200. (In English).
- Rudolph, 1977 — *Rudolph K.* Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz.: Koehler & Amelang, 1977. (In German).
- Schenke, 1971 — *Schenke H.-M.* Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung // *Orientalistische Literaturzeitung*, 66, 1971, 117–130. (In German).
- Schmidt, 1919 — *Schmidt C.* Gespräche Jesu mit seinen Jüngen. Lpz.: Hinrichs’sche Buchhandlung, 1919 (= Hildesheim, 1967). (In German).
- Schoedel, 1959 — *Schoedel W.R.* Philosophy and Rhetoric in the *Adversus Haereses* of Irenaeus // *Vigiliae Christianae*, 13, 1959, 22–32. (In English).
- Simon, 1960 — *Simon M.* Les sectes juives au temps de Jésus. Paris: Presses universitaires de France, 1960. (In French).
- Slusser, 1981 — *Slusser M.* Docetism: A Historical Definition // *Second Century*, 1, 1981, № 3, 163–172. (In English).
- Tardieu–Dubois, 1986 — *Tardieu M., Dubois J.-D.* Introduction à la littérature gnostique. Paris: Édition du CERF, 1986. (In French).
- Wilson, 1994 — *Wilson R.McL.* Gnosis and Gnosticism: the Messina Definition // Ἀγοθῆ ἐλπῖς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi a cura di G. Sfameni Gasparro. Roma: «L’Erma» di Bretschneider, 1994, 539–551. (In English).
- Wisse, 1983 — *Wisse F.* Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis // *New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson.* Ed. by H.B. Logan, A. J. M. Wedderburn. Edinburgh: T. & T. Clark, 1983, 138–145. (In English).
- Wisse, 1986 — *Wisse F.* The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity.* Ed. by Ch. W. Hedrick, R. Hodgson, Jr. Peabody. Hendrickson Publishers, 1986, 177–190. (In English).
- Wright, 1984 — *Wright B.G.* III. Cerinthus *apud* Hippolytus: An Inquiry into the Traditions about Cerinthus’s Provenance // *Second Century*, 4, 1984, № 2, 103–115. (In English).

A.L. Khosroev

**TWO EARLY CHRISTIAN “HERETICS”,
CERINTHUS AND CERDO ON THE ROAD TO MARCION**

(materials relevant to the history of early christianity)

Summary: On the basis of an analysis of ancient sources the author views two early Christian “heretics”, namely Cerinthus and Cerdo, not as forerunners of the philosophical Christian *Gnosticism*, but as those who paved the way for that kind of a *radical Christianity* which found its fulfillment in the theological system of Marcion.

Key words: early Christianity, Judeo-Christianity, Gnosticism, heresiology, chiliasm, docetism.