

**Е. В. Афонасин. Гносис. Фрагменты и свидетельства**  
(СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008). 318 с.

В справке об авторе, сопровождающей книгу, Е. В. Афонасин представлен как “организатор Центра изучения древней философии и классической традиции, руководитель ряда международных научно-образовательных проектов, антиковед и путешественник из Новосибирского Академгородка”.

Работа состоит из Предисловия (с. 3–28), шестнадцати глав (с. 29–289; в каждой из них после краткого введения находится перевод древних текстов, относящихся к той или иной гностической системе), библиографии (с. 290–296), указателей (с. 297–306) и глоссария (с. 307–315).

Появление книги, посвященной такой малоисследованной в отечественной науке теме и содержащей достаточно полное собрание греческого и латинского материала, переведенного на русский язык, можно было бы приветствовать,<sup>1</sup> однако целый ряд серьезных замечаний, которые эта работа вызывает, заставляет не спешить с приветствием. Подробный разбор всех ошибок едва ли возможен; вот лишь некоторые из них.

Автор начинает книгу словами: “Гносис’ – базовый термин одноименного религиозно-философского учения, получившего распространение в поздней античности и означавший<sup>2</sup> откровенное знание, доступное избранным <...>” (с. 3), делая к этому пассажу

<sup>1</sup> Ср. также книгу, изданную несколькими годами раньше: *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. Предисловие, перевод и комментарий Е. В. Афонасина (СПб.: Алетейя, 2002), а также *Климент Александрийский. Строматы*. Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. I–III (СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003). Данный в этой книге перевод *Стромат* вряд ли можно признать удачным; не может также вызвать одобрения и, увы, распространенная теперь пиратская практика переводчиков и издателей приводить параллельно с русским переводом текст оригинала, как если бы они сами положили годы кропотливой работы на подготовку древнего текста к изданию.

<sup>2</sup> Вероятно, чтобы избежать такого неуклюжего синтаксиса, автору следовало бы пригласить редактора, а не печатать текст “в авторской редакции”. Впрочем, автор и сам мог бы более внимательно вычитать текст, чтобы избавиться от опечаток, особенно в греческой диакритике: так, вместо *πρόβνικος* находим *πρόβνικος* (с. 91, та же форма и в Глоссарии на с. 312), *τό* вместо *τοῦ*

примечание: “Именно так гностицизм был определен на Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. (Bianchi, 1968, XX–XXXII, XXVI–XXVII)”. Между тем, “именно так” в Мессине “был определен” не *гностицизм*, а *гносис*, и в “Окончательном документе”, принятом участниками этой конференции, термином ‘гностицизм’ предлагается обозначать “a certain group of systems of the Second Century A. D.”, а термином ‘гносис’ – “knowledge of the divine mysteries reserved for an élite”.<sup>3</sup>

В дальнейшем изложении автор также не делает никакого различия между понятиями ‘гносис’ и ‘гностицизм’ и, задавая вопрос: “Что же такое гносис?”, отвечает на него, используя уже термин ‘гностицизм’ (с. 3–4).<sup>4</sup> Вслед за этим, бегло перечислив Симона Мага, который был “древнейшим из ‘гностиков’ <...> и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения”, секту ессенов, “которая противопоставила себя официальному иудаизму” и которая “является, если угодно, образцом иудейского гностицизма”, два текста из Наг Хаммади (VII. 1 и VII. 5: о них см. ниже) и “учение пророка Мани”,<sup>5</sup> которое “является причудливым и довольно синкретичным опытом (sic. – А. Х.) пересадки иудео-христианского гносиса на почву ближневосточной религиозной традиции...”, Е. В. Афонасин подводит итог:

Именно эти религиозные направления (какие? Симон Маг? ессены? – А. Х.), в основном, благодаря учению Мани, вправе назы-

(с. 100), Χριστὸς вместо Χριστός (с. 314) и т. д.; я не перечисляю опечатки в русском и латинском текстах.

<sup>3</sup> См. английскую версию этого документа на с. XXVI издания: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*. Ed. U. Bianchi (Leiden 1967 [а не 1968, как указано у Е. В. Афонасина]).

<sup>4</sup> Правда, отвечая на возникший у него самого вопрос: “не пора ли прекратить бесконтрольный рост объема области его (т. е. термина ‘гностицизм’ – А. Х.) значений и попытаться более четко выявить его внутреннюю структуру?”, автор говорит о том, что “исследователями было предложено различить термины ‘гносис’ и ‘гностицизм’, придав первому самое широкое значение, а второй зарезервировав исключительно за тем религиозным явлением поздней античности и раннего средневековья, для обозначения которого он был изначально предложен” (с. 4). Однако вместо того, чтобы сослаться здесь на Documento finale (см. пред. прим.), в котором и было предложено “to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and Gnosticism”, Е. В. Афонасин почему-то отсылает нас к статье Мортон Смиа, посвященной истории термина ‘гностик’.

<sup>5</sup> Учение Мани автор называет ‘манихеизм’ (с. 5) – слово почерпнуто из англоязычной литературы, хотя в русской традиции все пользуются термином ‘манихейство’.

ваться отдельной мировой религией, оставшейся в прошлом <...>. В отличие от остальных мировых религий, гностицизм пошел на убыль в VI в. и практически исчез в X–XI вв. н.э. (с. 5).<sup>6</sup>

Однако за этим не следует объяснения, почему гностицизм “вправе называться мировой религией”<sup>7</sup> и почему временем, когда “гностицизм пошел на убыль”, выбран VI в.

Во всем разделе Предисловия под названием “Гносис и гностицизм” (с. 3–11) Е. В. Афонасин так и не дал себе труда ответить на вопрос, как он сам понимает эти понятия и каково, на его взгляд, было соотношение ‘христианства’ и ‘гностицизма’<sup>8</sup> (ключевая, на

---

<sup>6</sup> Автор утверждает, что “в чистом виде” древний гностицизм сохранился до наших дней в секте мандеев (или назареев), о которых впервые упоминают еще дохристианские (sic! – А. Х.) источники” (с. 5), однако не утруждает себя объяснением, что такое древний гностицизм “в чистом виде”. Замечу, что проблема происхождения мандейства – это область догадок и гипотез, поскольку для окончательного ответа на вопрос о времени его возникновения в нашем распоряжении нет надежных данных.

<sup>7</sup> Выше Е. В. Афонасин говорит о том, что “основоположники современных гностических исследований, такие как Ганс Йонас и Жиль Киспель (H. Jonas. *The Gnostic religion* [Boston 1963]; G. Quispel. *Gnosis als Weltreligion* [Zurich 1951]), настаивали на том, что гностицизм – это отдельная мировая религия” (с. 3). Однако называть этих, хотя и выдающихся, исследователей (замечу, что имя голландского ученого произносится как Гиллес Квиспел с ударением на первом слоге) основоположниками – значит игнорировать предшествующие сто с лишним лет работы европейских ученых; у истоков современного изучения гностицизма стоит Фердинанд Кристиан Баур (F. C. Baur) с его фундаментальным трудом *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen 1835); за ним последовала блестящая плеяда немецких ученых, среди которых был и Адольф Хильгенфельд (A. Hilgenfeld, а не Hindenfeld, как читаем на с. 31 в прим. 12, причем сам Е. В. Афонасин называет его работу “Die Ketzergeschichte...” (1884) “классической”; ср.: “Hindenfeld, Die Kerzergeschichte...” на с. 52, прим. 82 в книге “Школа Валентина”; правильную форму имени находим в Библиографии рецензируемой книги на с. 292, но через строку опять: “Hindenfeld, Die Kerzergeschichte...”). Еще меньше под пером Е. В. Афонасина повезло современному немецкому исследователю Вильгельму Шнеемелхеру (E. Hennecke, W. Schneemelcher [eds.]. *New Testament Apocrypha*, transl. into English by R. McL. Wilson I–II [London 1963–1965]), чье имя в форме Scheemelcher находим как в основном тексте книги (с. 29 прим. 2), так и в Библиографии (с. 292).

<sup>8</sup> Вместо этого мы находим ни к чему не обязывающие, сомнительные и противоречащие друг другу утверждения вроде: “Некоторые гностические тексты могут считаться христианскими...” (с. 4); “семя гносиса возшло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда она была монолитна только в своей бесформенности...” (с. 16); “первые

мой взгляд, проблема для понимания природы гностицизма; см. ниже); более того, его утверждения свидетельствуют о том, что он весьма туманно представляет себе эту проблему. Так, он пишет:

Среди христиан гносис распространился в первом и втором веках н. э. Первые христианские теологи,<sup>9</sup> такие как Карпократ, Маркион, Валентин, Василид и Гераклеон были гностиками. В полемике с ними возникло христианское вероучение. Против гностиков писали все ранние христианские авторы, начиная с Юстина и Ирины... (с. 6–7).

Но говорить о том, что “гносис распространился среди христиан”, – это значит считать, что изначально существовало некое “чистое” христианство, которое было “заражено” гносисом (впрочем, определение этому термину автор так и не дал). С другой стороны, если сами гностики были “первыми христианскими теологами”, то какое же “христианское вероучение” возникло в полемике с ними?

Такой терминологической аморфности можно было избежать, если бы автор сразу определил для себя и для нас, что именно он имеет в виду под терминами ‘гносис’ и ‘гностицизм’,<sup>10</sup> как это было сделано, например, в Мессине. Данное там определение ‘гностицизма’ представляется мне наиболее удобным, поскольку ставит хронологические границы возникновения и расцвета этого

гностики, которые несомненно были христианами...” (с. 38); пересказывая содержание трактата “Свидетельство истины” (*НHC IX. 3*), автор пишет: “Первая часть ‘Свидетельства истины’ направлена против христиан и культовой практики (явно католической) [sic! Е. В. Афонасин, очевидно, транслитерирует зд. англ. catholic, забывая о том, что ‘католический’ имеет в русском языке иное значение; англ. catholic в этом контексте должно быть передано по-русски как ‘относящийся к церковному христианству’ – А. Х.], вторая, к сожалению, очень фрагментарная, – против гностиков” (с. 14). Из такого утверждения непременно следует, что гностики христианами не были (подробнее о “Свидетельстве истины” с переводом трактата см.: А. Л. Хосроев. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* [М. 1991] 161–180, 223–232).

<sup>9</sup> Для понятий “теолог”, “теология”, которые автор здесь и далее употребляет на все лады, в русском языке есть общепринятые термины “богослов” “и богословие”. Вообще язык автора пестрит иностранными словами там, где для этого имеются вполне удобные русские соответствия.

<sup>10</sup> Уже Доддс (Е. R. Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* [Cambridge 1965] 18 n. 2) говорил о настоятельной необходимости четкого терминологического разграничения этих понятий: “much confusion arises from the different senses in which different writers have used the terms ‘Gnosticism’ and ‘Gnosis’”.

религиозного движения и позволяет говорить о нем не как о каком-то фантоме, а как о вполне конкретном (имеющем целый ряд общих отличительных признаков) направлении религиозной мысли внутри христианства;<sup>11</sup> ‘гносис’ же, хотя использование этого слова в качестве термина представляется мне весьма неудачным (было бы правильнее говорить о “гностическом образе мыслей”<sup>12</sup> или т. п.), – это лишь один из способов постижения божества “мистическим знанием” (в отличие, скажем, от веры),<sup>13</sup> который исповедовали не только христианские гностики. Поэтому, коль скоро автор сосредоточил свое исследование исключительно на христианских гностиках II в. и оставил в стороне такие нехристианские религиозные движения, как ‘герметизм’ или учение, засвидетельствованное так называемыми “Халдейскими оракулами”, то и в названии книги следовало бы говорить не о ‘гносисе’, а о ‘гностицизме’.<sup>14</sup>

Говоря о том, что “гностицизм – это очень сложное культурное явление”, автор приводит в пример два текста из Наг Хаммади, которые, по его словам, “основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах (хотелось бы узнать, на каких – А. Х.) и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией” (хотелось бы узнать, до какого предела и какой именно терминологией – А. Х.): это “Парафраз Сема” и “Три опоры Сема” (с. 4). Однако среди текстов из Наг Хаммади есть сочинение под названием “Парафраз Сима” (*NHC VII. 1*), где имя, переданное в коптском тексте в форме снѐм (греч. Σήμ), принадлежит одному из сыновей Ноя (*Быт* 6. 10); сочинения же “Три опоры Сема” не существует вовсе, а есть сочинение под названием “Три стелы Сифа” (*NHC VII. 5*), где за именем снѐ стоит библейский Сиф, третий сын Адама (*Быт* 4. 25).<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Подробнее см.: А. Л. Хосроев. *Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади* (М., 1997) 254–284.

<sup>12</sup> См., например: “Das gnostische Denken” (H. Leisegang. *Die Gnosis* [Leipzig 1924] 9 сл.), или “une tendance gnostiques d’où sont issus les systèmes (gnostiques)” (E. de Faye. *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles* [Paris 1925] 469).

<sup>13</sup> В Глоссарии терминов Е. В. Афонасин определяет ‘гносис’ как “откровенное знание в противоположность вере” (с. 308).

<sup>14</sup> В конечном счете, дело автора, использовать ли термин ‘гносис’ (следуя немецкой традиции: Gnosis) или ‘гностицизм’ (как это принято во французской и англоязычной литературе: Gnosticisme / Gnosticism). Проблема заключается в том, что в работе, претендующей на статус научного исследования, терминологическая точность является условием *sine qua non*!

<sup>15</sup> Само имя Сиф выступает у автора в форме Сет, а отсюда и название секты сетиане (с. 101) вместо сифиане. Не только здесь, но и повсюду в книге

Добросовестность работы автора с древними текстами и язык перевода вызывают серьезные сомнения. Вот лишь один из примеров. Пытаясь анализировать коптский трактат “Толкование о душе” (ННС II. 6), Е. В. Афонасин пользуется английским переводом текста;<sup>16</sup> в результате мы находим здесь такие пассажи: душа, упав в этот мир, “стала проституткой” и “злодеи (т. е. страсти – А. Х.)

автор игнорирует русскую традицию передачи имен собственных. Так перед нами появляются и Доситей (с. 31, 36) вместо Досифей, и Керинт (с. 38, 40) вместо Керинф, и Теодот (с. 203) вместо Феодот (на с. 202 появляется еще и Теодор), и т. д.; исключение сделано для имени Феодорит. Очевидно, что наш автор черпал эти имена из зарубежной научной литературы, и мне вспоминается возмущение арх. Антония (Храповицкого) в его рецензии на С. Трубецкого: последний в своих трудах приводил библейские имена в форме, отражающей не русскую, а западноевропейскую традицию, на что Антоний предложил князю зваться отныне не Сергей, а Серж, и не Трубецкой, а Флейтов (Библейское учение о Слове в современном его истолковании // Полн. собр. соч. III [СПб. 21911] 193).

Нет единой нормы и в написании других имен: так, мы встречаем имя ангела Михаэль (вместо Михаил), но тут же привычные Рафаил и Гавриил (с. 98–99), или Кельс, но через две строки Цельс (с. 30). Иногда автор просто не понимает, какой именно персонаж стоит за тем или иным именем: так, например, трактат “Свидетельство истины” исследователи приписывали не Гиераклу (с. 14), а Гиеракасу (Γερακάς); по словам Е. В. Афонасина, Матфей передал Василиду и его сыну сокровенное учение (с. 77), однако у Ипполита речь идет об ап. Матфее (Ματθαίος; *Ref.* VII. 20. 1; см. *Деян* I. 26), а не о Матфее (Ματθαῖος); к восточной школе валентиниан у Е. В. Афонасина принадлежит загадочный Ардесан (с. 122, 157), хотя очевидно, что за испорченной формой <В>αρδῆσιάνης (*Hipp., Ref.* VI. 35. 7) скрывается Бардайсан; как один из источников по валентинианству у автора появляется некий Марцелий (с. 106; ср. с. 109: Marcellius), однако речь должна идти о Маркелле еп. Анкирском, сподвижнике Афанасия в борьбе против ариан; автор не говорит ни о том, какому времени принадлежит этот источник, ни о том, что в рукописи это сочинение приписано Анфиму, еп. Никомедии, и что авторство Маркелла было впервые предложено Марселем Ришаром в 1949 г. (M. Richard. Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre // *idem. Opera minora* II [Turnhout 1977] № 33. 1–24), ни о том, кто издал этот текст. Очевидно, что автор не видел издания этого текста, сделанного Меркати в 1901 (G. Mercati, *Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia // Note di letteratura Biblica e Christiana Antica* [Roma 1901] 87–98), и, как и во многих других случаях, пользовался для греческого текста школьной хрестоматией: W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tübingen 1932), на что и нужно было указать. Это не помешало ему, однако, рассуждать о том, что “доверять этому свидетельству <...> нет никаких оснований” (с. 106).

<sup>16</sup> Между тем существует два перевода трактата на русский, сделанные с коптского: М. К. Трофимова. *Историко-философские вопросы гностицизма* (М. 1979) 188–193; Хосроев (см. прим. 8) 205–211.

пустили ее по кругу” (с. 32). Автор трактата, по словам Е. В. Афонасина, чтобы проиллюстрировать миф о падении души,

приводит и комментирует несколько мест из Ветхого и Нового Заветов, которые касаются проституток. В частности он приводит слова Павла, которые, очевидно, заряжены гностически (sic! – А. Х.): “Я написал в письме: ‘Избегайте общения с проститутками’, – имея в виду не мирских проституток...” и т. д.

Свое рассуждение Е. В. Афонасин заканчивает словами:

из этого текста легко сделать вывод, что с *мирскими* проститутками апостол общаться не запретил (sic! – А. Х.), напротив, именно они, подобно Марии Магдалине, являются заблудшими душами, ждущими спасения... (с. 32).

Между тем, отвлекаясь от того, что при переводе религиозного текста такие выражения, свойственные скорее бульварной прессе, как “пустили ее по кругу”, едва ли уместны,<sup>17</sup> предложенное толкование слов Павла просто повергает в изумление: ведь апостол при-

<sup>17</sup> В другом месте Е. В. Афонасин, комментируя тот же миф, который он характеризует как “сексуально заряженную мифологию”, говорит уже о “всех сущностях мужского пола, которые ‘пустили ее (т. е. душу – А. Х.) по кругу бытия””, но в конце концов душа и небесный спаситель “достигают полной сексуальной гармонии” (с. 88). Пересказ этого мифа автор завершает фразой: “Прокреативная мифология как фиговым листком прикрывается pietas метафоры”!

В своих переводах автор охотно пользуется такими режущими ухо словами и сочетаниями, как, например, “бордель” (с. 30, 33 et passim; лат. fornic), “воздерживаться от секса” (с. 72; греч. ἐγκράτεια включает в себя все виды “воздержания”) “сексуальное желание” (с. 72; греч. τὰ ἀφροδίσια), “сексуальный акт” (с. 110; фразу ὁ ἄνθρωπος παραμοιώθη τοῖς κτήνεσιν εἰς συνδουσίαν ἀφκνοόμενος [Clem. Strom. III 102. 3] Е. В. Афонасин переводит: “сексуальный акт превращает человека в племенное животное”, что тем более удивительно, так как эта же фраза в его переводе “Стромат” [т. I с. 450] была передана ближе к оригиналу: “Люди превращаются в животных, стремясь к совокуплению”); “Змей научил Адама и Еву сексуальному акту” (с. 110; греч. κοίτωνία); “жена-стерва” (с. 71; греч. μαχίτη γυνή); “ублюдок” (с. 152; греч. ἔκτρομα) и т. д., и т. п. Впрочем, Е. В. Афонасин, кажется, видит “причинные места” везде и всюду; так, он дает такой перевод Strom. III. 29. 1: апокриф, который послужил источником валентинианам, – это “то материнское чрево, которое зачало все их несуразные доктрины” (с. 115); у Климента же и речи нет ни о чреве, ни о зачатии: апокриф назван τὴν τῆς τοῦτων (т. е. оппонентов Климента) ἀσελείας μητέρα.

Трогательный и наивный миф о падении души (“Толкование о душе”, 131, 18 сл.) видится ему в таком свете: “Душа <...> даже имеет матку, причем ‘восстановление’ ее сопровождается выворачиванием матки изнутри наружу

зывает  $\mu\eta$  συναναμίγνυσθαι πόρνοις (замечу для Е. В. Афонасина, что слово стоит в м. р.), и если бы автор дал себе труд прочитать послание далее, то он бы увидел, кого именно имеет в виду Павел: “Я писал вам не общаться с тем, кто называя себя братом, продолжает оставаться блудником (ἐὰν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἦ πόρνος...), лихоимцем, идолослужителем <...> Извергните развращенного (τὸν πονηρόν) из среды вас” (1Кор 5. 11). Таким образом, Павел не призывает к общению “с мирскими проститутками”, а лишь предлагает коринфянам изгнать из своей общины недостойных.

Отношение автора к самому древнему тексту никак нельзя назвать профессиональным.<sup>18</sup> Так, он приводит свидетельство Ипполита о ператах (Ref. V. 12. 1): “Существует и другая ересь – ператы (ἡ Περαιτική) – основателями которой были Акемв Каристийский и Евфрат Ператик>...” (с. 244), а в примечании добавляет: “Почти

---

так, что она начинает напоминать мужской половой орган. Образ этот зрительно ясен (sic! – А. Х.): поскольку небесный спаситель, в отличие от земных любовников, овладевает душой изнутри, то и влагалище должно быть обращено наружу...” (с. 87). Сказанное не нуждается в комментарии, но если бы Афонасин внимательно прочитал существующие русские переводы трактата (см. выше прим. 16), то его воображение, думаю, не рисовало бы таких картин.

<sup>18</sup> Хотя Е. В. Афонасин авторитетно заявляет: “Лучшие издания конкретных текстов перечислены в библиографическом списке” (с. 18 прим. 10), “Лучшее издание ‘Послания к Флоре’ подготовлено Жилем Киспелем” (с. 160; ср. выше прим. 7); “стандартный текст *Извлечений* (из Феодота – А. Х.) издан О. Stählin <...> Однако наиболее полным и точным является издание Sagnard 1972” (с. 200 прим. 1) – но нигде не объясняет нам, почему то или иное издание является “лучшим” и т. д. Нигде при переводах текста Иринея мы не найдем ссылки на издание, которыми пользовался Е. В. Афонасин, и хотя в Библиографии указано последнее и действительно лучшее издание *Adversus haereses* (A. Rousseau, L. Doutreleau [éds.], Irénée de Lyon. Contre les hérésies I, vol. 1–2 [Paris 1979] SC 263–264), ничто не свидетельствует о том, что он этим изданием пользовался. Так, например, в пассаже Iren. Adv. haer. I. 29. 4: “От первого из ангелов, которые стоят около Единородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Пруникос (ὁ Σοφίαν καὶ Προύνικον)” (с. 90; сразу замечу, что возле Единородного стоит только один первый ангел: ex primo angelo qui adstat Monogeni), – Афонасин вставляет то латинское, то греческие слова. Между тем греческий текст этой главы до нас не дошел, и только у Феодорита сохранился ее краткий пересказ, который в издании Harvey (*Sancti Irenaei Libri quinque adversus Haereses* ed. W. W. Harvey I [Cantabrigiae 1857]) был приведен как подлинный текст Иринея. Если бы Е. В. Афонасин пользовался этим “наиболее полным и точным изданием”, то он бы не повторил опечатки старого издания (ὁ Σοφίαν...) и не вставлял бы в текст Иринея слов из пересказа Феодорита, а если бы лучше знал греческий, то понял бы всю нелепость приведенного им греческого сочетания, в котором артикль м. р. совершенно неуместен; верный текст выглядит так: πνεῦμα ἄγιον ὁ καὶ Σοφίαν καὶ Προύνικον προσήγούρευσαν.



наверняка позднейшая глосса”. Между тем, если бы Е. В. Афонасин посмотрел критический аппарат издания Марковича,<sup>19</sup> он бы увидел, что поставленные издателями в угловые скобки слова указывают не на глоссу, а на лакуну, которая на основе трех параллельных мест (*Ref.* IV. 2. 1; V. 13. 9; X. 10. 1) была надежно восстановлена уже Якобом Бернайсом в 1885 г.

Работа пестрит ошибочными утверждениями: так, например, трактат Иринейя “Против ересей” состоит не из четырех книг (с. 19), а из пяти; дата смерти Оригена не “после 240 г.” (с. 25), а около 254 г. (ведь еще около 248 г. он написал трактат “Против Цельса”); Сатурнин, по словам автора, был “старше Василида (до 150 г.)” (с. 39), однако, по свидетельству Ипполита, Σατορνεῖλος (т. е. Сатурнин – А. Х.) <...> συνακμάσας τῷ Βασιλείδῃ (*Ref.* VII. 28. 1); свидетельство Иринейя о Маркионе переведено так: “Маркион <...> также удалил (из канона – А. Х.) все послания Павла” (с. 52), что показывает, насколько неверно понимает Е. В. Афонасин переводимый им текст: Маркион был страстным почитателем этого апостола, и у Иринейя говорится о том, что он лишь “сократил послания апостола Павла” (apostoli Pauli epistolas abscidit), устранив из них те пассажи, в которых, по его мнению, говорилось о злом Космократоре (*Adv. haer.* I. 27. 2); “Климент говорит о некоей школе Продика, которые считали себя последователями Зороастра” (с. 115 со ссылкой на *Strom.* III. 30. 1–2), однако у Климента нет речи о такой претензии учеников Продика: они только хвалились тем, что имели у себя апокрифические книги Зороастра (βιβλούς ἀλοκρούφους: *Strom.* I. 69. 6) и т. д.

Вот такие “принес учености фрукты”<sup>20</sup> нам Е. В. Афонасин, видимо, из Америки, где он, по его словам, имел возможность получить от зарубежных коллег “редкую литературу<sup>21</sup> и многочисленные консультации”, что позволило выполнить “основную часть работы” (с. 28). Я не мог бы рекомендовать книгу ни студентам,

<sup>19</sup> А именно этим изданием он и пользовался: “Перевод выполнен по изданию Marcovich 1986; с учетом Völker...” (с. 236); но если под руками есть критическое издание, зачем же сверяться еще с хрестоматией Фелькера (прим. 15), а не, например, с изданием Вендланда 1916 г.?

<sup>20</sup> Ср. перевод Е. В. Афонасиным (с. 85) рассказа Ипполита о Василиде (*Ref.* VII. 27. 13): “Все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них [у египтян?] он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт” (ἐκαρλοφόρησε τοιοῦτους καρπούς).

<sup>21</sup> Такое сочетание предполагает скорее работу библиотека-антиквара, а не ученого исследователя, которому следовало бы говорить о “труднодоступной в России научной литературе”.

ни преподавателям университетов, ни кому бы то ни было еще (а именно на такую аудиторию указывает нам аннотация). Вероятно, на качестве рецензируемой книги сказался широкий диапазон деятельности Е. В. Афонасина (организатор, руководитель, антиковед и путешественник), и мне кажется, что если бы автор сосредоточился только на антиковедении, то это позволило бы ему хотя бы частично избежать столь очевидных промахов.

Александр Хосроев

*Институт восточных рукописей РАН*