

«ЛЕРНЕЙСКАЯ ГИДРА» И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ ГНОСТИЦИЗМА

Е. В. АФОНАСИН

Центр изучения древней философии и классической традиции
Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
afonasin@gmail.com

Eugene Afonasin

(Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia)
THE «LERNAEAN HYDRA» AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF GNOSTICISM

ABSTRACT. In the second century A.D. the Mediterranean world underwent a profound change in ethical attitude towards the cosmos and human society, and the change is especially well reflected in one of the most controversial intellectual movement of the Late Antiquity, the so-called Gnostic tradition. Although attempts to draw a coherent picture of Gnosis which have been undertaken so far have yielded no satisfactory result, the basic patterns of thought, commonly labeled as 'Gnostic', are reasonably well known. Taken in the broadest sense of the word, Gnosticism is a specific world attitude. In the framework of Judeo-Christian world-view the Gnostics contemplated the world affairs from a global prospective, put them in the context of world history and developed a specific form of eschatology. In this paper (which is a revised Russian translation of the English original, published in *ΣΧΟΛΗ* 2.1 (2008) 125–132) the author undertakes to interpret select historical evidence, which can throw the light upon the development of this quite diverse and controversial tradition, including a passage from the *Stromateis* of Clement of Alexandria (*Strom.* III 29, 1–2 St), which, surprisingly enough, was not previously treated in this context.

KEYWORDS: Gnosticism, Irenaeus, Clement of Alexandria, Early Christian polemics

Преамбула

В последнее время гносис как оккультный «тип мировоззрения» вновь приобретает популярность. Трудно сказать, что явилось основной причиной такого положения дел. Возможно, это результат чрезвычайной публичности, которую

получила почти детективная история о неожиданном и счастливом обретении в 1945 г. корпуса гностических писаний. А может быть, дело обстоит прямо противоположным образом: гносис оказался в чем-то созвучным современной эпохе, и отсюда такая популярность, а как следствие внимание к находкам (ведь несколько коптских гностических кодексов было открыто еще в XIX в., но они не вызвали такого интереса и даже не были опубликованы). Как бы там ни было, во многих странах мира в настоящее время основываются гностические церкви и «тайные союзы», об этом снимаются художественные фильмы и пишутся романы, а каждая новая находка гностического текста приковывает всеобщее внимание, о чем свидетельствует, например, недавняя история с публикацией коптского Евангелия Иуды.¹

Мне представляется, что историко-философская наука должна адекватно отреагировать на сложившуюся ситуацию и дать по возможности достоверное описание этого явления, в том числе и ориентированное на восприятие широкой аудиторией. И хотя старое представление о гностицизме, равно как и сам этот термин, выкованный в 19 в., в настоящее время вызывают сомнение, мы еще очень далеки от окончательных выводов, и на данном этапе не вправе делать категоричных суждений. Самой главной задачей на настоящий момент представляется переоценка доступных нам исторических свидетельств в свете новых находок и новых достижений в области изучения позднеантичной и раннехристианской философии.

Мне кажется, что начать следует с попытки разрушить целый ряд стереотипов, которые укоренились в истории философии, однако не выдерживают внимательной критики.² К таким стереотипам относится, прежде всего, представление о том, что гностицизм это «христианская» ересь, некоторого рода смесь некритически воспринятых языческих культов, христианства и иудаизма, восходящее к авторам «истории догмы» (прежде всего, немецким историкам 19 века). Это положение должно быть оставлено как неисторичное. Можно показать, что более разумным и подтвержденным источниками является утверждение о том, что «гностицизм» – это отдельный *тип мировоззрения*, который лег в основу самостоятельной мировой религии, отличной от иудаизма и христианства.

Должно быть оставлено и другое распространенное представление, также восходящее к христианским ересиологам и «историкам догмы», о том, что для гностицизма характерен онтологический дуализм. Подробное исследование произведений таких раннехристианских авторов, как Ириней и Епифаний, и выявление теологических и политических мотивов их сочинений демонстри-

¹ Об этом см. замечательную книгу Robinson 2007 (есть русский перевод).

² См. материалы круглого стола «Освобождаясь от стереотипов в истории философии», *Философия в диалоге культур*. Всемирный день философии (Москва–Санкт-Петербург, 16–19 ноября 2009 г.), Москва, Прогресс-Традиция, 2010, 87 сл., моя статья: 206–220.

рует, что этот предрассудок также обусловлен «христано-центристской» методологией, и не подтверждается не только оригинальными произведениями гностиков, но и теми свидетельствами, которые приводят сами ересиологи.

Наконец, должно быть пересмотрено наше представление об институциональном аспекте гностицизма. Так гипотеза о существовании «школы Валентина» нуждается в значительной корректировке. Пересмотра требует также и весьма распространенная в исследовательской литературе аналогия между философскими и гностическими школами. Однако если гностицизм – это не религиозная секта и не философская школа (по крайней мере, в общепринятом смысле этих терминов), то что же это такое? Такие соображения привели автора этих строк к необходимости различения между «философским» и «радикально-мифологическим» гностицизмом. Однако и это только рабочая классификация, возможно первый шаг на пути к полной деструкции самого понятия «гностицизм». Гносис – это термин, нагруженный эпистемологически и мировоззренчески, однако в историчности такого явления как «гностицизм» приходится усомниться.

Для того, чтобы оценить действительное значение гностицизма как культурного явления необходимо возвратиться к истокам и попытаться ответить на вопрос о его происхождении, а начать следует с того момента, когда он, как считается, появился на исторической сцене.

I

Мир Средиземноморья претерпел во втором столетии нашей эры глубочайшие изменения, отразившиеся в разнообразных философских и религиозно-этических течениях поздней античности, одним из которых является так называемая гностическая традиция. В самом широком смысле слова гностицизм – это особый тип мировоззрения, который в иудео-христианской среде первых веков нашей эры развился в целый спектр своеобразных учений, рассматривающих мировую историю и место человека в ней в глобальной перспективе и в контексте особого типа эсхатологии.

Несмотря на открытие важных документов, прежде всего, Коптской гностической библиотеки, вопрос о происхождении гностицизма все еще темен и патристические свидетельства по-прежнему полезны в этом отношении.

Как известно, *opinio communis* Иридея, Ипполита, Климента и других раннехристианских авторов второго – начала третьего столетий сводится к примечательному утверждению, согласно которому истоки гносиса следует искать в древней доктрине неких «гностиков» (*gnosticoi*).³ Возможно, это имя восхо-

³ Нижеследующие идеи были впервые озвучены на международной конференции в Древней Олимпии в 2006 г. Английский вариант статьи (Religious Mind: Gnostic Ethos in the Period of the Cultural Transition”) опубликован в журнале ΣΚΕΠΣΙΣ 18 (2007) 11–23; перевод на новогреческий («Η Λερναία Ύδρα» και το πρόβλημα της καταγωγής του γνωστικισμού) вышел в журнале *Celestia* 1 (2008) 41–47.

дит к «лжеименному гносису» раннехристианской литературы, которая, в этом отношении, может считаться важным источником по истории гностицизма.⁴ Проблема, однако, состоит в том, что те сведения, которые можно извлечь из ранних источников, слишком фрагментарны и не могут быть адекватно поняты без дополнительных данных. Кроме того, тексты, впоследствии вошедшие в канон, постоянно корректировались в угоду текущим доктринальным изменениям. Следовательно, они важны для истории гностицизма, но едва ли могут считаться независимым источником.⁵ Это обстоятельство лишает смысла всякие разговоры о до-христианском, христианском и пост-христианском (христианизированном) гностицизме, потому что мы не знаем, что следует считать христианским в начале второго столетия, когда первые гностические школы вышли на историческую сцену.

Наше понимание гностической религии напрямую зависит от того институционального окружения, в которое мы готовы поместить ее. Приняв сообщения Юстина, Иринейя, Кельса, Гегисиппа, Климента и других авторов первых веков, мы могли бы, с определенной долей вероятности, принять, что, по крайней мере начиная с первой половины второго столетия, в Риме, Александрии, Иудее и других крупнейших культурных центрах существовали неформальные сообщества, пропагандирующие различного рода учения про-христианского и анти-иудейского содержания.

Более того, они располагали отдельными книгами и целыми собраниями сочинений, касающихся таких метафизических и этических вопросов первостепенного значения, как проблема происхождения мира и места, отведенного в его структуре человеку, и т. д. Ответы облекались в сложный миф и преподносились либо в форме оракулов, либо в виде собрания изречений, либо в обеих этих формах одновременно.⁶ Авторитетность подобной литературы базировалась на ее анонимности и, чаще всего, на предполагаемой древности. Напротив, труды таких авторов, как Василид или Валентин, не претендовали и не могли претендовать на подобный статус. В лучшем случае их тексты могли считаться искусным комментарием священных речений, авторитетным в определенных кругах.⁷ Однако подобного рода деятельность возможна лишь в хорошо структурированном и организованном социальном окружении.

Мы не знаем, кем эти люди считали себя сами, однако их оппоненты вполне резонно называли их «гностиками», поскольку их учение фокусировалось на гносисе, тайном знании, открываемом избранным. Эта черта объединяла их всех независимо от специфического содержания самого откровения и способа

⁴ Cf. Rudolph 1995, 34–52, esp. 50–52. Общий очерк: Robinson 1983, 1–18. См. также детальные исследования Koester 1980 и 1990 (где впервые гностическим текстам уделяется должное внимание).

⁵ Детальное исследование этой проблемы см. в книге Ehrman 1993.

⁶ О структуре и природе собраний подобного рода см., например, Turner 1997.

⁷ Этот факт подтверждается свидетельствами. См., напр. Eusebius, *Hist. Eccl.* IV 7, 6–8.

определения избранности.⁸ Среди высших божеств всегда присутствовала интеллектуальная сущность, обычно *Nous* или *Ennoia*; совершенный человек, *Adamas*, обычно ассоциировался с совершенным знанием; миссия Христа состояла в том, чтобы открыть знание⁹; древо познания также обычно играло центральную роль в этом мифе,¹⁰ и т. д. Вполне вероятно, как замечает Алерстер Логан,¹¹ в их числе была группа приверженцев того мифа, который затем материализовался в литературе, вроде *Апокрифа Иоанна*. Эта гипотеза кажется объясняет тот факт, что ересиологи единодушно говорят о неких «гностиках», утверждая, что остальные произошли от них.

Однако, учитывая вышесказанное, можем ли мы с уверенностью утверждать, что гностические «школы» или «секты» физически существовали в качестве социальных институтов? Существовали ли в это время школы (религиозные или философские), и если да, то как они были организованы, согласно каким принципам функционировали, и как выглядела их повседневная жизнь?

Этот вопрос в последнее время активно обсуждается. Джон Уиттакер полагает, что гностицизм едва ли мог существовать в институционализированной форме, вроде философской школы.¹² Напротив, Барбара Аланд, несмотря на очевидные отличия гносиса от философии, настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина.¹³ Вопросу о «школе Валентина» посвящено недавнее ценное исследование Кристофа Маркшица.¹⁴ Его диагноз таков: во-первых, по причине отсутствия надежных исторических свидетельств мы вынуждены смириться с тем, что сам факт существования школы носит гипотетический характер; и, во-вторых, есть основания сомневаться в том, что гностические школы вообще существовали по причине неинституционального характера гносиса. Я также обсуждал этот сюжет несколько лет назад,¹⁵ и мой диагноз близок к тому, что предлагает Маркшиц. В самом деле, если мы обратимся к доступным историческим свидетельствам, то увидим, что все наши информанты не только вызывают подозрение, но и зависят друг от друга. История о двух школах, основанных Валентином, которую рассказывает Ипполит, выглядит как анахронистическая попытка представить гностицизм организованным движением. Хотя относительная географическая изоляция безусловно могла привести к вариациям в исходном учении Валентина, небольшие доктринальные изменения едва ли могли стать основанием для раз-

⁸ Последнее было предметом жарких споров даже среди гностиков. См., например, трактат *Свидетельство истины* (NH IX, 55, 29).

⁹ См. *Евангелие истины* (NH 1, 3, 18, 1–11), *Iren.*, *АН I* 21, 4; 29, 1–3.

¹⁰ См. *Апокалипсис Адама* (NH V 5, 64, 6–19).

¹¹ Logan 1996, 10.

¹² В обсуждение статьи Стеда (Stead) в сборнике Layton 1980, 96.

¹³ Aland 1977, 34–73.

¹⁴ Marksches 1997b, 401–438.

¹⁵ Афонасин 2003а, 112–163.

деления.¹⁶ Однако эти различия вовсе не обязательно связаны с разделением на восточную и западную «школы». Почему, например, Гераклеон, наиболее значительный последователь Валентина, принадлежащий, по словам Ипполита, к западной школе, известен нам исключительно благодаря полемике с ним в трудах Александрийцев Климента и Оригена?¹⁷ И все же, словоупотребление Ипполита (*Ref.* VI 35, 5), равно как и саркастическое замечание Тертуллиана (*Adv. Val.* 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*¹⁸) может указывать на то, что последователи Валентина и другие гностики основывали какие-то институты, возможно с целью преподавания за деньги (как это делал Марк Маг, согласно Иринею). И это напоминает скорее школу, нежели «секту».¹⁹

В данной ситуации важной может оказаться любая новая информация или хотя бы новая перекрестная ссылка, касающаяся вопроса об истоках гностицизма и возможных формах его институционального бытования. К счастью, в дополнение к голым доксографическим сообщениям Иринея, Ипполита, Тертуллиана, Епифания и других ересиологов, мы располагаем свидетельством Климента Александрийского, который, к слову сказать, также был, как считается, членом или даже основателем христианской «школы». И хотя историчность сообщений об александрийской христианской школе вызывает сомнения, интересно, что Климент лишь в нескольких случаях говорит о гностических школах. Один раз упоминается «школа» Карпократа, а последователи Валентина и Василида (буквально, «те, которые вокруг» Ва-

¹⁶ Cf. Kaestli, in Layton 1980, 391–403.

¹⁷ Вообще-то наиболее важные теории распространялись в древнем мире довольно быстро. О контакте между Римом и Александрией см., например, историю, рассказанную Цицероном в *Academica Priora*, 11 sq., где живо описана реакция Антиоха на новую книгу Филона из Ларисы. Филон пытался доказать, что академическая традиция принципиально едина, Антиох придерживался диаметрально противоположной позиции, что делало конфликт неизбежным (подробнее см. Dillon 1996, 53 ff.). Представим теперь, что Аксионик, наиболее верный, по словам Тертуллиана (*Adv. Val.* 4, 3), сторонник Валентина, получил из Александрии книгу Гераклеона. Его реакция могла бы быть подобной (cf. Hipp. *Ref.* VI 35, 7).

¹⁸ Издатель трактата, J.-C. Fredouille (1980/2, 258–259), замечает в своем комментарии ad loc., что Тертуллиан говорит о философских кафедрах, кафедре Моисея, но никогда о кафедрах, основанных еретиками. По его мнению, это может указывать на то, что валентиниане основали кафедру, подобную тем философским кафедрам, которые примерно в это время были учреждены императорским постановлением.

¹⁹ Marksches (1997b, 438) тонко замечает: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is – at least in the sense of professional philosophy – not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery».

лентина или Василида и «те, кто следом за» Валентином или Василидом), как мы увидим ниже, несколько раз обвиняются в том, что ошибочно истолковали учение своих наставников.

II

Поскольку мы рассчитываем обнаружить истоки «философского» гносиса в учении неких древних *gnosticoi*, соберем теперь вместе все релевантные данные.²⁰

(1) ...Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντίνος)... – ...Валентин воспринял древние доктрины так называемого гностического толка и переложил их для своей школы... (Irenaeus, *Adv. Haer.* I 11,1; гр. Eriphanius, *Panarion* XXXI, 32, 2).

(2) ...necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti sublimissimum ipsorum Bythum cognoscens, intellegas arborem de qua defluerunt tales fructus. – ...прежде всего мы сочли необходимым указать их источник и корень, ведь познав их наиболее возвышенную Бездну, ты постигнешь и то древо, на котором вырос такой фрукт (Iren. I 22, 2).

(3) Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. – Кроме них от вышеупомянутых симониан произошло множество Гностиков [Барбело], они выросли подобно грибам из земли (Iren. I 29, 1).

(4) Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaean hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini schola generata est. – Таковы значит их речения, из которых, подобно Лернейской гидре, этому многоголовому чудищу, возникла школа Валентина (Iren. I 30, 15).²¹

(5) A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... – От таких матерей, отцов и пращуров произошли последователи Валентина, и их собственные речения и правила выдают их... (Iren. I 31, 3, последний раздел первой книги).

(6) Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus *colubro suo*²² viam delineavit. – Ополчившись против истины, он зачал от

²⁰ Текст: Rousseau–Doutreleau 1979; перевод мой, если не оговорено иное.

²¹ Текст может быть реконструирован так: τὸ πολυκεφαλαῖον θηρίον τῆς τοῦ Οὐαλεντίνου σχολῆς. Cf. Logan 1996, 7, note. 39. Более «изоощренный» перевод Lundström и комментарий к этому месту см. Quispel 1996a, 2. Если мы сохраним “de” манускрипта, текст изменит свое значение: «...из которых возникло подобное Лернейской гидре многоголовое чудище, выросшее из школы Валентина». Дальнейшие детали здесь неуместны. Заинтересованный читатель может ознакомиться с ними по указанной статье Киспеля и критическим замечаниям по ее поводу в Marksches 1997a, 180 f.

²² Kroymann (1906). MS: semini nactus colubroso; Fredouille (1980): semen nactus, Colorbaso. Предлагаемое исправление: ‘...et cuiusdam veteris opinionis semen nactus,

семени древних учений и сам повторил путь этого змея (Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4, 2).

Работая над переводом *Стромат* Климента Александрийского, я натолкнулся еще на один пассаж, который, судя по всему, может рассматриваться в качестве дополнительного свидетельства о связи Валентина и *gnosticoi*. Разумеется, этот текст хорошо известен, однако, насколько мне известно, не рассматривался в этом контексте. Говорится следующее (*Strom.* III 29, 1–2 St.-Fr.):²³

(7) Ἐρρῦη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παραθήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα· καὶ εἶτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὄρα τὴν ἀπόνοϊαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδονται δι' ἀκρασίαν), εἶτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκοότες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνόητι μὴ εἶναι μόνη, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὁραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένας» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην».

«А ведь их доктрина вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующее место буквально, – чрево, [породившее] их несуразности. [Не знаю,] сами ли они написали все это (в таком случае обрати внимание на их неразумие, если из невоздержанности они оболгали бога), или же, встретившись с кем-то еще и услышав чью-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее, однако текст таков: “[В начале] все было Одним. Но поскольку единству подобает не оставаться в одиночестве, оно испустило из себя Дыхание. Совокупившись с ним, оно породило Возлюбленного, который, в свою очередь, также испустил из себя Дыхание, совокупившись с которым породил силы, невиданные и неслыханные” и так далее до слов “каждая от своего имени”».

Не знаю, кем были эти гностики, однако важно то, что в следующем предложении они сопоставляются с последователями Валентина (III 29, 3):²⁴

«...εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· – ...если они, подобно последователям Валентина, считают сексуальный акт духовным (соединением), то их мнение можно понять...»

Затем Климент сопоставляет их с последователями Продика (οἱ ἀπὸ Προδίκου), «которые безосновательно называют себя гностиками и подлинными детьми первого бога», описывает их обычаи и упоминает использование

Colorbaso viam delineavit, не необходимо. Cf. Quispel 1996a, 3, который резонно указывает на происхождение этого образа: ‘...denique quid Cretae taurus Lernaeeque pestis / hydra venenatis posset vallata colubris?’ (Lucretius, *De rerum natura* V 26–27).

²³ См. Афонасин 2003b/1, 418.

²⁴ В своей статье ‘The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic’ Жиль Киспель (Quispel 1996b, 334) подчеркивает важность этой фразы и детально разбирает ее.

ими ненормативной лексики,²⁵ что напоминает каинитов Иринея и Епифания (*Adv. Haer.* 31, 2; *Panarion.* XXXVIII 2–5).²⁶ Несколько ранее (25, 5) Климент упоминает последователей Николая, а затем говорит о гностиках, придерживающихся доктрины, приписываемой Епифанием некоему Северу (34, 1, ср. Eriphanus, *Panarion* 45, 1–2; см. Афонасин 2008, 54), и о неких «противодействующих» (Ἀντιτάκτας). Трудно сказать, какие источники были в распоряжении у Климента: воспользовался ли александрийский интеллектual какой-либо ранней «синтагмой» (кратким пересказом различных толков), или же имел доступ к неизвестным нам исходным текстам. Как бы там ни было, примечательно, что в контексте обсуждения гностической молитвы в седьмой книге (VII 41, 3) Климент вновь обращается к ереси «тех, кто вокруг Продика» и обвиняет их в том, что они считают молитву бесполезной (впрочем, как ему кажется, заимствовав это воззрение у киренаиков) и стремятся «присвоить» себе гносис (доступный лишь праведным) и т. д.²⁷

Удивительно то, что в самом начале третьей книги (*Strom.* III 1, 1) Валентину и его последователям приписывается *абсолютно* то же представление о природе брака, что и нашим «гностикам» в 29, 3 (см. выше):

«Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου ἄνωθεν ἐκ τῶν θεῶν προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πυθόμενων» φασι «τῶν ἀποστόλων μή ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν» ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· «οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης». – В то время как *окружение Валентина*, возводя «сизигии» к высшей божественной эманации, одобряет брак, *последователи Василида...*»

Правда, в первом случае Климент использует другую конструкцию: οἱ ἀπὸ Χ, не οἱ ἀμφὶ Χ. Однако имеет ли это значение? Вкладывает ли Климент в эту конструкцию особый смысл? Мне кажется, едва ли. Ведь школа (или «толк») Продика в аналогичном контексте обозначается то как τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, то как οἱ ἀπὸ Προδίκου. Разве это означает, что в первом случае Климент говорит о Продике и его ближайших учениках, а во втором – о его сторонниках и последователях, но не о самом основателе школы? Мне так не кажется. По-видимому, спекуляции о том, принадлежит ли кто-либо к своему собственному кругу и иные геометрические ассоциации неуместны в случае подобных идиоматических выражений, которые утратили свое исходное зна-

²⁵ ... τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικούς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.

²⁶ G. Quispel ссылается на это место в своей статье в Layton 1980.

²⁷ Ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθην τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινῶν ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, παρεισαγομένων δογμάτων. ἴνα οὖν μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἵρέσει, μαθέτωσαν προειληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων· ἀντιρρήσεως δ' ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνώσις...

чение и широко употребляются в позднеантичной литературе (в особенности, философской) для того, чтобы обозначать «школу» в самом широком смысле этого слова.²⁸

Дабы прояснить этот сюжет, рассмотрим другие аналогичные случаи у Климента: *Strom.* II, 36, 1: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην; *Strom.* II 52, 1: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι; *Prot.* 26, 4: οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί; *Strom.* II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; *Strom.* VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

Два первых случая касаются соответственно школ Василида и Симона Мага, и словоупотребление вполне обычно, хотя, как показывает простой подсчет случаев, по каким-то причинам конструкцию с *apo-*, Климент употребляет чаще, нежели с *amphi-*. Третий случай – это упоминание некой «школы» сценических поэтов.²⁹ Четвертый пример иллюстрируют его употребление конструкции с *apo-*. Речь идет о философских школах в голом доксографическом контексте, что вполне типично. Однако последний случай довольно интересен: приверженцы «философской школы» (конструкция с *apo-*) противопоставляются учению (не школе) Христа, и это притом, что термин *διδασκαλία* чаще всего означает именно «школу», причем в физическом смысле этого слова. Говорится, что оставив философию (то есть философскую школу) ради учения Логоса (то есть, последовав за ним или, метафорически, став его учеником) можно достичь истинной философии.

Рассмотрим теперь несколько случаев, когда Валентин и Василид упоминаются по имени, без отсылки к их последователям. В *Strom.* III 102, 1 говорится: ...καὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνῳ τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν...; и в *Strom.* V 2, 5–3, 4: ...ὡς Βασιλείδης οἴεται... ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει...

Говорится ли здесь о самих школах или же только об их основателях? Контекст подсказывает, что верно второе.

Эти наблюдения показывают, что, говоря о «школе», Климент обычно имеет в виду приверженцев определенной традиции или даже стиля мышления (противопоставляя, например, философскую традицию и христианское учение). Следовательно, говоря о школе Валентина и даже критикуя неверных учеников основателя, он не обязательно подразумевает, что сам Валентин не придерживался этой точки зрения (когда же это действительно так, он явным образом на это указывает). С другой стороны, говоря о «Валентине» и «Василиде» он нередко имеет в виду воззрения приверженцев Валентина и Василида или, в целях полемики, их учения как целое. Исключением их этого правила являются, разумеется, немногочисленные точные цитаты из Валентина, Васи-

²⁸ Glucker (1978) подробно рассматривает словоупотребление подобного рода.

²⁹ Что бы это не означало; Климент говорит подобным образом о Гомере, а Еврипида называет «философом на сцене» (следует заметить, что этот титул достаточно традиционен в доксографической литературе).

лида, Исидора и других гностиков, большая часть которых, напомним, уникальна.³⁰ В этих случаях он точно указывает источник, и у нас нет оснований сомневаться в достоверности сообщаемой информации.

III

Вернемся к исходной проблеме. В интересующем нас высказывании (*Strom.* III 29) говорится, что поздние гностики заимствовали свои учения из некоей древней доктрины. И хотя Климент не утверждает эксплицитно, что это верно также и для Валентина, он упоминает его школу (конструкции с *apo-*) сразу после цитаты, очевидно, считая это сопоставление релевантным. Если мое допущение, что Климент в данном случае говорит о последователях Валентина в обобщенном смысле, верно,³¹ то это свидетельство подтверждает сказанное Иринеем и Тертуллианом. Фразы, вроде «чрево, [породившее] их несурности», также не выглядят случайными.³² Все это придает нам уверенности, хотя, конечно же, текстуальные наблюдения никогда не дают окончательного ответа. В конце концов, вся полемика между гностиками и ортодоксией выросла из попыток достичь «правильной» интерпретации нескольких «ключевых высказываний». И мы знаем, как далеко завела их эта герменевтика. Историческая достоверность и интеллектуальная правдоподобность должны дополнять друг друга.

И все же, какие предварительные выводы можно извлечь из этих наблюдений? Несмотря на серьезные возражения, высказанные известными исследователям, нам представляется, что по крайней мере некоторые гностические сообщества могли функционировать скорее как философские школы, нежели религиозные секты. Карпократ, Василид, Валентин и подобные им религиозные мыслители второго века не ограничивали себя иудео-христианскими религией и ритуалом и стремились переосмыслить базовые гностические идеи в терминах популярного платонизма и пифагореизма.³³ Они сознательно облачали наиболее теоретичные иудейские и христианские книги (вроде *Премудрости Соломона* и *Евангелия от Иоанна*) в платонические одеяния. В то же время очевидно, что гносис как социальное явление не может быть адекватно описан в терминах многочисленных «сект», постоянно полемизирующих с иудеями, христианами и друг с другом, как в этом пытаются убедить нас ересиологи. Напротив, разнообразие гностических «школ» мысли следует рассматри-

³⁰ Климент – это единственный автор, который сохранил для нас несколько высказываний самого Валентина, ученика Василида Исидора и целого ряда других гностиков. См. соответствующие разделы Афонасин 2008, 56–72, 106–131 и др.

³¹ См., например, его утверждение в *Strom.* I 37, 6.

³² Хорошо известные и часто обсуждаемые пассажи Irenaeus, *Adv. Haer.* 30, 15 и Tertullian, *Adv. Val.* 4, 2 (цит. выше). См. детальный разбор проблемы в статье Quispel 1996a, а также критические замечания по ее поводу Marksches 1997a.

³³ Подробнее см. Афонасин 2009, 59–65.

вать в качестве важного признака становления нового мировоззрения, заслуживающего, в этом качестве, самого серьезного изучения. Тексты Коптской гностической библиотеки очень хорошо иллюстрируют этот процесс, и не удивительно, что они абсолютно не укладываются в классификации, предложенные как ересиологами, так и следующими по их стопам современными авторами. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* «сетианским» трактатом, а *Евангелие истины* валентинианским лишь потому, что первый вероятно упомянут Ипполитом, а последний может быть идентифицирован с тем *euangelium veritatis*, которое, согласно Иринею, использовали в «школе» Валентина? Тогда как объяснить те особенности этих трактатов, которые не укладываются в стандартную «валентинианскую» и «сетианскую» схемы? Следует ли нам элиминировать их как гипотетические различия между западными и восточными школами, объявить «вторичной христианизацией», «сетизацией» или «валентинизацией», или же апеллировать к пресловутому синкретизму эллинистического ума?³⁴ Не разумнее ли вместо этого признать, что наши (и ересиологов) категории не годятся для того, чтобы понять столь сложное явление, как гностицизм, во всей его нестабильной сложности? Тертуллиан верно заметил, что гностики не признают единства и постоянно меняют одежды (*Adv. Val.* 4, 3), и вполне вероятно, что наши авторы не видели противоречия там, где мы готовы его увидеть, основываясь на своей категориальной схеме.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин Е. В. (2003а) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В., пер. (2003b) Климент Александрийский, *Строматы*, в 3-х тт. (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2009) «Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция», *ΣΧΟΛΗ* 3, 9–65
- Aland B. (1977) «Gnosis und Philosophie», Widergren G., ed., *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm) 34–73
- Attridge H. W., MacRae G. W. (1978, 1988³) «The Gospel of Truth. Introduction», Robinson J. M., ed. *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco)
- Böhlig A. (1989) *Gnosis und Synkretismus*, Teil 1–2 (Tübingen)
- Böhlig A., Wisse F. (1975) *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden)
- Dillon J. (1996²) *The Middle Platonists* (Ithaca; пер. на рус. яз: Санкт-Петербург, 2002)
- Ehrman B. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford)
- Fredouille, J.-C., ed. (1980) *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SCh 280 (Paris)
- Glucker J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen)

³⁴ Этот противоречивый сюжет обсуждается, к примеру, Böhlig–Wisse 1975, 9–54 (“Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi”) и Böhlig 1989.

- Kaestli J.-D. «Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus», Layton 1980, 391–403
- Koester H. (1980) *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Bd. 1–2 (Berlin, ET: Philadelphia, 1982)
- Koester H. (1990) *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia)
- Layton B., ed. (1980) *The Rediscovery of Gnosticism*, in two vols. (Leiden, 1980–1981), vol. 1
- Logan A. H. B. (1996) *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh)
- Markschies Ch. (1997a) «Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 51, 179–187
- Markschies Ch. (1997b) «Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School», Turner J., McGuire A., eds., *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden) 401–438
- Quispel G. (1996a) «Valentinus and the Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 50, 1–4
- Quispel G. (1996b) «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae* 50, 327–352
- Robinson J. M. (1983) «The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament», Logan A. H. B., Wedderburn A. J. M., eds. *The New Testament and Gnosis* (Edinburgh) 1–18.
- Robinson J. M. (2007) *The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel* (New York)
- Rousseau A., Doutreleau L., eds. (1979) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, vols. 1–2, SCH 263–264 (Paris)
- Rudolph K. (1995) «Gnosis and Gnosticism – the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament», *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (Leiden) 34–52
- Sinnige Th. G. (1999) *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism* (Dortrecht), a review: G. Quispel, *Vigiliae Christianae* 54 (2000)109–111
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)