

I. Предварительные замечания

В истории эсхатологических идей гностицизм занимает особое место. Представления о конце света и смысле истории составляют основную суть гносиса, и именно они повлияли на формирование таких позднеантичных и средневековых направлений религиозной мысли, отличающихся своей апокалиптической направленностью, как манихеизм, павликианство и катаризм.[2]

Как заметил полстолетия назад известный немецкий исследователь Ганс Йонас, гностицизм – это отдельная мировая религия, сравнимая по историческому значению с христианством, исламом и буддизмом. В этом определении есть некоторая доля условности. Вообще говоря, гностицизм – это родовый термин, вошедший в употребление с легкой руки церковных историков XVIII века, и означающий христианские ереси первых двух веков, те самые, о которых писали апологеты. Однако впоследствии этот термин стал употребляться расширительно и существенно вышел за изначально заданные хронологические рамки. Заговорили об иудейском, иранском, исламском и даже китайском гностицизме. Для того чтобы навести порядок в терминологии, исследователями было предложено различать между терминами *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 изобретен. Тогда получается, что «гносис» в узком смысле слова – это особое откровенное знание, а в широком – тип мировоззрения, такое знание исповедующий. Напротив «гностицизм» – это совокупность религиозно-философских движений поздней античности и раннего средневековья, таких как иудейский и христианский гносис рубежа эр.[3] Учение пророка Мани (216–276) является причудливым и довольно синкретичным опытом пересадки иудейско-христианского гносиса на почву ближневосточной религиозной традиции, в рамках которой в то время уживались вавилонские, персидские и эллинистические элементы.[4] В этом смысле манихеизм – это также гностицизм.

Именно эти религиозные направления, в основном, благодаря учению Мани, вправе называться отдельной мировой религией, оставшейся в прошлом, но оставившей заметный след в истории. В отличие от остальных мировых религий, гностицизм пошел на убыль в VI и практически исчез к X–XI в. н.э. «В чистом виде» древний гностицизм сохранился до наших дней в секте мандеев (или назареев), о которых впервые упоминают еще дохристианские источники и последние представители которой ныне живут в Ираке и знамениты своим искусством в качестве мастеров серебряных дел.

Причин исчезновения гностицизма можно указать много, однако одной из основных, несомненно, является то обстоятельство, что гностицизм так и не стал государственной религией. Только единожды, при поддержке персидского правителя Шапура I (242–271), проповедь Мани получила государственную защиту, что немало способствовало распространению его учения. Однако уже при следующем правителе каста зороастрийских жрецов победила, и бывшее благоволение сменилось яростными гонениями, в результате которых погиб и сам Мани. Однако, утратив государственную поддержку, манихейское мировоззрение не исчезло, прочно заняв «маргинальную» роль гонимой и революционной религии, направленной против государственного и социального устройства мира, распространилось в Сирии, Северной Аравии, Египте и достигло Палестины и Армении. Гностическая этика (по крайней мере, в зеркале христианской критики) также представляется либо чрезмерно аскетичной, либо, наоборот, развратной, но и в том и в другом случае – бунтарской и опасной для честных граждан. Столь же революционной выглядит гностическая эсхатология, отрицающая существующий мировой порядок и призывающая его разрушить. Очевидно, что именно гностицизм унаследовал большую часть того революционного заряда, который был так характерен для раннего христианства, однако сошел на нет после того, как христианство стало государственной религией. Не случайно, поэтому, все средневековые народные движения, такие как павликианство,

движение богомилов или стригольников, неизменно брали на вооружение гностические идеи. Гностические элементы присутствовали и в таких мистико-политических движениях ислама, как шиитская секта исмаилитов (возникшая ок. 850 г.), также отличавшаяся революционным духом.

Основные темы гностицизма – такие как космическая борьба света и тьмы, сотворение мира по ошибке, затерянность человека в этом мире, тело как гробница (или темница) души и ее вечное стремление вернуться домой и т.д. – относятся к универсальным архетипам человеческой культуры, однако в специфически «гностическом» виде, вероятно, появились на рубеже эр в рамках неортодоксального иудаизма. О секте ессеев, «иудейских гностиков», как иногда их называют, сообщают нам кумранские находки. Отцом-основателем гносиса христианские апологеты единодушно считают самаритянина Симона, персонажа апостольских времен. Среди христиан гносис распространился в первом и втором веках по Р.Х. Первые христианские теологи, такие как Карпократ, Маркион, Василид, Валентин и Гераклеон были гностиками. В полемике с ними возникло христианское вероучение. Против гностиков писали все ранние христианские авторы, начиная с Юстина и Иринея и заканчивая Оригеном и Августином. Примечательно, что большинство этих авторов в конечном итоге предложили вариант христианского гносиса. В особенности это относится к Клименту, Оригену и Лактанцию. Первый опыт систематизации христианской теологии, принадлежащий Иринею, епископу Лионскому, является прямым ответом гностицизму «школы Валентина». Теологическая система Оригена – это также христианский гносис, однако даже в таком очищенном и демифологизированном виде он был впоследствии осужден церковью. В традиции александрийского «философского гносиса» писал Лактанций. Основатель западной теологии Августин сам долгое время был последователем манихейской религии, что сказалось на его позднейшем философском развитии. В двух «градах» *De civitate dei*, концепции первородного греха и других идеях Августина угадывается манихейское влияние. Христианская теология сделала все возможное для того, чтобы реабилитировать этот мир как творение благого Бога и скрыть его темную сторону, однако некоторые элементы гностического экстремизма и негативного отношения к миру как несовершенному творению, от которого необходимо как можно скорее освободиться, присутствуют в раннехристианском мистицизме. Не лишен этих элементов и средневековый мистицизм.

Таким образом, в наследство от гностицизма христианскому Западу и Византии досталось два элемента: революционное противодействие «силам и властям мира сего», проявившееся в народных движениях, и «пифагорейский» мотив божественной искры, души, томящейся в оковах тела, столь характерный для монашеского мистицизма Востока и Запада.

Что же касается общей эсхатологической установки, типичной для гностических школ, проиллюстрирую ее на примере учения известного гностика Валентина. Произведений этого незаурядного мыслителя второго века не сохранилось. Все, чем мы располагаем, – это несколько фрагментов из писем и проповедей Валентина, которые цитирует Климент Александрийский. Как показывают сохранившиеся фрагменты, Валентин был скорее проповедником и поэтом, нежели теологом. В своих проповедях и письмах он учил о возникновении этого мира, обители смерти и несправедливости, в результате ошибки, которая должна быть исправлена. Именно эту задачу призваны выполнить гностики. Они пришли в этот мир для того, чтобы победить смерть и разрушить ее. «От начала вы бессмертны, – говорит Валентин в одной проповеди, – дети вечной жизни. И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите весь мир, вы сами не погибнете, но получите власть надо всем тварным и гибнущим» (Климент, *Строматы* IV 89, 2–3).

Небесный «свет» знания (гносиса) противопоставляется «огню» незнания, «который притаился у корней всего сущего» и в один прекрасный день воспламенится и поглотит весь мир, погибнув при этом сам. Человек забыл свою истинную небесную природу, которой страшатся даже ангелы. Однако

божественное провидение, согласно Валентину, посещает сердца тех, кто готов принять его, и очищает их от грязи и духов зла, там поселившихся. Только тогда человек снова вспоминает о том, кто он есть, каково его истинное происхождение и предназначение. Он узнает в себе образ небесного Человека. Это знание есть радость и откровение истины для тех, кто получил его. В этом смысле они *уже* воскресли и *уже* спасены. Эта же идея высказывается в гностическом *Письме Регину*, коптский перевод которого сохранился в *Кодексе Юнга* из библиотеки Наг Хаммади.

Мотив духовного или «двойного» воскресения, по-видимому, является универсальным для различных гностических школ. Душа не может воскреснуть после смерти физического тела, если она уже не воскресла и не пробуждена ото сна благодаря гностическому откровению, которое одно способно преобразовать душу и дать ей новое рождение. Именно такой смысл придают своему основному таинству баптисты-мандеи (или назареи), последние, как уже отмечалось, из доживших до наших дней гностики[5].

Окончательное избавление описывается в гностических трактатах как небесное путешествие, которое прodelывает душа, ведомая духом-союзником или небесным спасителем. С его помощью она преодолевает сопротивление материи и козни духов-противников, как поселившихся в самой душе, так и внешних, таких как семь планетарных духов во главе с демиургом. Без этого божественного содействия невозможно вырваться из пут материи и разорвать цепь необходимости, из-за которой души вынуждены постоянно перевоплощаться в различные тела и служить в качестве «корма» демиургу и его ангелам. Однако одной этой помощи не достаточно. Сама душа должна быть уже просвещена гносисом для того, чтобы суметь воспринять призыв и правильно отреагировать на него. Именно с этой целью существует гностическое учение. Этот сюжет особенно подробно излагается по заключительной части *Апокрифа Иоанна*, без преувеличения важнейшего из ранних гностических трактатов, две версии которого дошли до нас в коптском переводе. Просвещенный истинным знанием «гностики» еще при жизни достигает состояния воскресения, осознав, что мир в действительности является «большой иллюзией, чем это знание», как говорится в *Письме Регину*. Читатель, вероятно, заметил, что небесное путешествие и представление об истинном мире, который открывает гносис, во многом напоминает учение, известное из *Государства* Платона. Живя в этом мире, он пользуется телом как временным жилищем, в действительности пребывая в духовном «теле», которое не подвержено тлению и невидимо для духов тьмы (*Библиотека из Наг Хаммади*, кодекс VI, трактат 3, 32, далее *NH VI*, 3, 32).

Однако гностическая эсхатология не ограничивается небесным путешествием души и спасением духовного «семени высшей природы». Говорят гностики и о конечной цели мирового процесса. В общих чертах эта цель состоит в том, чтобы утраченная исходная полнота (Плерома) была восстановлена, все частицы света, погруженные во тьму, вернулись назад, и произошло окончательное разделение света и тьмы, божественного и земного, «верха» и «низа». История, таким образом, имеет конец и в глобальном смысле развивается линейно, хотя локально возможны некоторые циклы и повторения, такие как перевоплощение душ или регулярно повторяющиеся мировые катаклизмы. Повторение глобального мирового цикла не допускается. По крайней мере, ни один из известных гностических источников не говорит об этом.

Основные фазы космической драмы включают в себя очищение частиц света, то есть избранных душ, гносисом, возвращение их назад (Великое восстановление или возвращение всего, «апокатастасис»), наказание или частичное оправдание противоборствующих сил тьмы и, наконец, уничтожение космоса, созданного по ошибке в качестве арены борьбы света и тьмы. (Красочное описание мировой катастрофы содержится в кодексе *NH XIII* 1, 43. Здесь Великое восстановление описывается как рождение нового мира, а сам катаклизм сравнивается с родовыми схватками. Подробное описание ожидаемого конца материального мира можно найти также в *NH VI* 4, 45, 29–47, 26 и *II* 5, 125, 7 – 127, 17). «В тот день, когда засияет свет, тьма отступит и вернется на свое место», – сказано в

писаниях мандеев. Исключение составляет только система Василида, согласно которому космос после Великого восстановления продолжает существовать, однако погружается в вечный сон. Примечательно, что в некоторых гностических текстах Великое восстановление не ограничивается простым исправлением исходной ошибки. Уничтожаются и ее предпосылки, не позволяющие этой трагической истории повториться. Парадоксальным образом тьма превращается в актуальное ничто, то есть полностью исчезает, вырываются даже «корни тьмы». (В *NH VII 1, 45, 14–31* говорится о полном «разрушении природы»). В манихейской доктрине от тьмы остается только нерасчленимый хаос.) То же самое происходит и с частицами света, душами. Они сливаются в единый безграничный свет, и так завершается полное восстановление всего. В некоторых гностических доктринах (например, у мандеев, *Правая Гинза XV 3*) на это обстоятельство обращается особое внимание. Заблудшие и павшие души и даже сам злой демиург разделяют общую участь, правда, после мучительного очищения огнем. (См. также *Пистис София 45, 48,33 – 49,4*.) Такое очищение называется «второй смертью». Эту позицию, как известно, отстаивал и христианский гностик Ориген.

II. «Гностики» Ипполита

Таковы основные эсхатологические мотивы гностических трактатов, повторяющиеся в них, с различными вариациями, иногда довольно значительными. К сожалению, формат статьи не позволяет развить все эти сюжеты более детально[6]. Целью данного исследования является более частный сюжет, который будет рассмотрен в основном с опорой на трактат *Опровержение всех ересей*, приписываемый Ипполиту Римскому.[7] Будут приведены и рассмотрены примечательные гностические тексты, иначе как из этого источника не известные и, как представляется, до настоящего времени обделенные вниманием исследователей.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части, причем сам автор говорит, что его трактат имеет такую – трехчастную – структуру (X 6, 1). Книги I и IV (поскольку II и III утрачены) описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т.д. (Вполне вероятно, что несохранившиеся две книги касались эллинистических и ближневосточных мистериальных культов.) Этот текст, озаглавленный *Philosophoumena*, имел долгое время самостоятельное бытие и является в настоящее время одним из ценных источников по истории древнегреческой философии. Книги V–IX посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Вообще говоря, задачей этого изложения-опровержения является попытка показать, что все христианские ереси в действительности происходят от «языческой мудрости». Идея эта, как мы знаем, универсальна и присутствует уже в евангельском *Послании Иуды*[8]. Разумеется, она известна Юстину и Иринею. Последняя книга *Refutatio*, иногда называемая *Syntagma* (или *Epitome*), начинается выдержкой из Секста Эмпирика и представляет собой краткую сводку «всех ересей», являясь, по сути, независимым произведением. Некоторые исследователи высказывали предположение, что она не принадлежит автору *Refutatio*, или, если все же признать, что это произведение Ипполита, то скорее всего его *ранняя* работа, на которую он сам ссылается в предисловии к *Refutatio* (так полагает Frickel). Однако, как убедительно показывает Маркович (*Introduction*, p. 34), это не так. В крайнем случае, можно согласиться с тем, что перед нами переработанная версия ранней *Синтагмы*, поскольку в этой книге Ипполит не только пересказывает (с некоторыми изменениями и в несколько иной последовательности) уже изложенное в основном труде, но и добавляет новую информацию, расширяя, например, очерк учения Маркиона (VII 30; X 19). Кроме того, в этой последней книге повторяются те же ошибки. Следовательно, *ранняя Синтагма* до нас не дошла.

К. Кошорке выделяет три основных установки, которым Ипполит следует на протяжении всего трактата. Прежде всего, по мнению Ипполита, еретики заимствуют все свои теории у греков, которые, в свою очередь, позаимствовали это у евреев[9]. Этот принцип Ипполит высказывает в

предисловии (*Proemium* 8–9) и следует ему на протяжении всего трактата. По этой же причине он начинает изложение с весьма подробного очерка истории философии. Однако почему мы можем быть уверены в том, что еретики – это *kley...logoi* (термин является неологизмом Ипполита), укравшие все у греков? Оказывается, просто потому, что греки *древнее*. Никакого другого доказательства не требуется.

Разумеется, те связи, которые устанавливает Ипполит между еретиками и философами, зачастую произвольны. Обзор учения Валентина и его учеников он начинает, например, со сравнения их с пифагорейцами:

«Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и вся их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции. Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего. Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в себе ничего женского, не связан никакими узами (брака) и (абсолютно) один (ἄϑηλον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (*sunagiqmoasi*) к нему Тишину, как его супругу, чтобы он смог стать Отцом» (*Refutatio* VI 29, 2–3).

Говоря о Василиде, Ипполит связывает его почти исключительно с Аристотелем, заявляя в конце, что «все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них он перенял всю эту мудрость и принес такой плод» (VII 24, 13)[10]. Кроме того, он говорит, что наассены, наподобие Фалеса, учат о змее как о влажном элементе (V 9, 13), что Юстин позаимствовал свое учение у Геродота (V 23–28), а Маркион – у Эмпедокла (VII 29–31).

Источник, на который опирался Ипполит, излагая гностические теории, нам не известен, однако, судя по всему, этот текст *уже содержал* многочисленные ссылки на греческих философов, подсказывая тем самым Ипполиту эту идею. Гностики Ипполита сознательно используют греческие поэтические и философские тексты и сами предлагают их толкование. Неизвестный гностический автор, излагающий доктрину наассенов, цитирует и толкует Гомера и Гераклита (V, 7, 30; 8, 42, 44), «ператы» и «сетиане» также упоминают Гераклита по имени (V 16, 4; V 21, 2; 19, 4), а другой неизвестный гностический писатель упоминает Эмпедокла (VII 29, 8–12). Как полагает Маркович, вполне вероятно, что и Василид также сам цитирует Аристотеля (VII 15, 2, 17; 19, 7).

Далее, по словам Ипполита, для того, чтобы опровергнуть еретические доктрины достаточно просто раскрыть их, изложить и сделать явными (I 31, 3). Что это значит? По мнению Ипполита, во-первых, это необходимо для того, чтобы «тайное стало явным». Действительно, гностики считали свое учение эзотерическим, и трудно теперь сказать, насколько это учение было тайным на самом деле. Несомненно, что принцип «не каждому гносис» имел и свое прикладное значение. Как бы там ни было, раздобыв гностические тексты, Ипполит решил *опубликовать* их (*Proem.* 2–5, 8). Во-вторых, он полагал, что гностические учения настолько абсурдны, что один факт их изложения уже достаточен для того, чтобы разумные люди отвратились от них. Итак, опровергнуть, значит показать. Как следствие, наш автор, в отличие от Иринея и тем более Климента, не очень озабочен доказательством их ложности. Они сами себя опровергнут. Как следствие, логическая аргументация в нашем трактате практически отсутствует, однако та же участь постигла и второй тип аргументации, столь активно используемый Иринеем. Ипполит практически не прибегает к экзегетике, чтобы опровергнуть ложные толкования Писания. Чаще всего он просто ограничивается перечислением ложных интерпретаций, которые находит в своем источнике. Это обстоятельство безусловно указывает на тот факт, что ко времени сочинения *Refutatio* ортодоксальное учение Церкви уже укрепилось и не

нуждалось в дополнительной защите. В этом смысле ни о каком *selego* в трактате Ипполита речи не идет, поскольку он практически не содержит логической аргументации. Скорее, это «отвержение». В конце большинства разделов, где было бы естественно ожидать хотя бы краткого авторского заключения или хотя бы уничижительного вердикта, Ипполит просто говорит, что «об этом мы сказали достаточно (для опровержения-отвержения), перейдем теперь к следующему» (VII, 31, 8; V, 11; 18; 28, etc.).

Наконец, – и это нас особенно интересует в данном контексте – не только для гностиков, но и для Ипполита характерно представление об историческом процессе, как о *катастрофе*[11]. История близится к концу. Истина постепенно увядает. Она искажена иудеями, расколота на части греками и просто уничтожена еретиками. Только христиане еще сохранили последнюю искру, открытую Христом, и в этом их спасение. В этом своем убеждении он, должен заметить, весьма близок к гностикам. Непосредственным практическим принципом, который следует из этого убеждения, является уверенность в том, что еретики выполняют определенную, отведенную им историческую миссию. Они служат дьяволу (поклоняются змею-наасу) и находятся, так сказать, по другую сторону баррикад. В этом качестве все они образуют некую еретическую традицию. Следовательно, установив принадлежность того или иного учения к этой традиции и определив его место в *successio haereticorum*, мы можем на этом успокоиться. Так, личный противник Ипполита Каллист оказывается последователем Нозта, который, в свою очередь, восходит к Гераклиту (IX 7–12)[12]. Правда, это предположение несколько осложняет задачу Ипполита: он не может, например, возвести Каллиста прямо, скажем, к Гомеру. Это обстоятельство добавляет еще одну интересную проблему, касающуюся самого автора трактата.

Кажется, что он сам не очень в ладах с современной ему церковью, поскольку постоянно ратует за «чистую» исходную апостольскую доктрину. Быть может, он вышел из гностиков и таким образом имел доступ к столь многим гностическим текстам? Или здесь слышится голос отвергнутого церковного иерарха, которому не по душе нововведения современных ему церковных властей? Учитывая плохую сохранность манускрипта и его неясное происхождение, можно высказать предположение, что авторский текст был впоследствии искажен: или потому, что содержал не вполне приемлемые суждения, или просто по прихоти переписчика или заказчика, который хотел иметь только изложение еретических учений, ужав текст до конспекта. Такая возможность не исключена. Аналогичное предположение высказывалось, например, применительно к восьмой книге *Стромат*[13]. Однако, как и в случае с Климентом, мне представляется более правдоподобной следующая схема. *Refutatio* – это не трактат, а его набросок, подготовительные заметки, которые так и не превратились в трактат, или же предназначались автором для других целей, например в качестве материала для последующих работ. Предположение о том, что мы в данном случае имеем дело с заметками, изначально не предназначенными для широкого распространения, согласуется и с тем фактом, что этот текст был столь редок и малоизвестен в последующей традиции и почти чудом дошел до нас. Предположим, что из всего наследия Климента Александрийского до нас дошли только *Извлечения из Теодота*. Какого бы мы тогда были мнения о нем, как о теологе?

Итак, историческое значение *Refutatio* сводится почти исключительно к его роли в качестве важного источника по истории гносиса и философии и его следует рассматривать именно в этом качестве.

Что же нового мы узнаем о гносисе из сочинения Ипполита? Помимо явных заимствований из Ириния или из общего для них источника, Ипполит цитирует десятки страниц гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. Примечателен философский трактат (*Apophysis Megale*), который Ипполит приписывает Симону Магу[14]. Иначе как из Ипполита не известны учения таких гностических «школ», как наассены, «ператы», «докетисты». Пересказывает он некую «книгу Баруха» Юстина Гностика, учение гностика Монойма «Араба» и другие. Он предлагает очерк учения «сетиан», совершенно отличный от того, который приводит Епифаний. В V 19–22 Ипполит

излагает учение сетиан и ссылается в конце на некий *Парафраз Сета*. Сравнение показывает, что этот текст имеет много общего с трактатом *Парафраз Сема* из седьмого кодекса гностической библиотеки из Наг Хаммади (NH VII 1). Его описание системы Василида в корне отлично от того, которое дает Иринея.[15] Даже изложение системы Валентина, хотя и содержит буквальные совпадения с изложением Иринея и явно зависит от последнего, во многом отлично[16].

Давно планируя написать «опровержение всех ересей», как пишет Ипполит в предисловии, он (возможно, неожиданно для себя) раздобыл обширный новый материал. Причем этот материал не шел ни в какое сравнение с тем, который был известен со времен Иринея. По достоинству оценив эту, как остроумно замечает Маркович, «библиотеку из Наг Хаммади» своего времени, Ипполит немедленно воспользовался этой новой возможностью и принялся за небывалое по масштабам опровержение. Он позаботился и о том, чтобы преподнести материал в наиболее эффектной форме, начав с доктрины «наассенов». Сведения, параллельные Иринею, таким образом, оказались в конце сочинения. Вполне вероятно, что вся эта вторая часть была подготовлена Ипполитом ранее и затем расширена после открытия новых текстов.

Примечательно, что это новое открытие, как отмечает Маркович, изменило даже представление Ипполита о происхождении ересей. Действительно, со времен Юстина (*Апология* I 26, 1–3) и Иринея (*Против ересей* I 22, 2 sq.), и на основании *Деяний апостолов* (8: 9–24) прародителем всех ересей (*fons omnium haereticorum*) считали Симона Мага. Сам Ипполит также высказывает эту идею (VI 7, 1). Однако после «великого открытия» ему пришло в голову, что в действительности причиной всех ересей является Змей (V 6, 3: *Ἐ ἀϋτιοῖ τᾶς πλῆνης Ὀφίης*), то есть различные змеепоклонники (наассены от евр. *nahash*), причем *они сами* и называют себя «гностиками» (V 6, 3–4). Так возникает новая перспектива: сначала появились древние гностики, а потом Симон, Василид и Валентин переработали эти доктрины. Ссылки на теорию Юстина в этом смысле могут считаться данью традиции и рудиментами первой версии труда. Вполне вероятно, этим же открытием объясняется и заявление Ипполита в предисловии, что раньше он, мол, не хотел рассказывать обо всех тайнах гностиков, чтобы они имели возможность раскаяться, но теперь ему надоело смотреть на их бесчинства, и поэтому «пора рассказать о них всем и открыто». Вероятно, иронизирует Маркович, раньше ему нечего было сказать. И он (к нашему удовольствию) начинает переписывать свой источник страницами. В том, что во многих случаях его пассажи являются точными цитатами, позволяет убедиться тот факт, что он в точности воспроизводит два высказывания из *Евангелия от Фомы* (V 7, 20; VI 8, 32; Nag Hammadi II 2), кроме того, трудно предположить, что он сам придумал «Гимн наассенов» и гимн «Жатва»[17], который приписывает Валентину. *Книга Баруха* и *Megale Arrophasis* также отличаются оригинальным стилем, поэтому несомненно представляют собой цитаты или близкий к тексту пересказ. Теперь идея о том, что гностики заимствуют свою мудрость у греков, уже не кажется Ипполиту убедительной, во всяком случае, в десятой книге об этом уже почти не говорится.

Итак, сочинение Ипполита, благодаря тому, что оно фактически является конспектом «гностической библиотеки», представляет собой один из важнейших источников по истории гностицизма и, благодаря его неудавшейся попытке доказать связь между гностиками и греческими философами, замечательным источником по истории философии.

В заключение своего анализа произведения Ипполита Валле высказывается в том духе, что наш автор, в отличие от Иринея, совершенно не понимал того, что говорят гностики и, кроме того, скорее всего, не встречал ни одного живого гностика, поскольку в его время они уже практически исчезли[18]. На мой взгляд, Ипполит может быть отчасти оправдан. Мне кажется, что в данном случае мы сталкиваемся с редким образчиком раннехристианского «научного исследования». И кто знает, быть может наш автор, не сумев до конца подтвердить гипотезу о том, что все гностические учения

восходят к той или иной философской школе, впоследствии просто отказался от этого предположения?

Из всего разнообразия материала, содержащегося в произведении Ипполита, я рассмотрю ниже несколько фрагментов, в которых рассказывается о различных, однако во многих отношениях родственных, гностических учениях о космосе, человеке и конце истории. Особенностью этих гностических систем является то, что (1) о них мы знаем только от Ипполита (за исключением «сетиан», упоминаемых и другими ересиологами, однако учение «сетиан» у Ипполита в корне отличается от того, что мы знаем из других источников) и (2) все они учат о трех основных началах, правда различных. Кроме того, авторы этих систем примечательны повышенным по сравнению с другими гностиками вниманием к греческой философско-мифологической традиции, а также только косвенным образом связаны с христианством и в некоторых случаях христианские мотивы выглядят вторичными по отношению к основной системе.

Эсхатология является центральной темой этих учений. Главная задача избранного «гностика» состоит в том, чтобы найти выход из этого мира (собственными усилиями и при помощи небесного спасителя), «избежать гибели» (V 17, 4–7 et passim) и «никогда более не возвращаться в этот изменяющийся космос» (VI 14, 6). Однако что делает этот космос изменчивым и непригодным для жизни? Некое злое, хаотическое начало, называемое в различных текстах различными именами. Именно с ним вступает в космическую борьбу Спаситель, и мотив этот универсален для большинства мифологических систем. Силы космоса, боги и избранный ими герой (такой как Мардук, Индра или Ваал) вступают в борьбу с силами хаоса, которые грозят уничтожить космический порядок. Именно он, по праву победителя затем становится, с согласия остальных богов, царем спасенного мира. Во многих мифах эта борьба описывается как постоянная. Спаситель мира должен все время охранять мир, поскольку силы хаоса могут проснуться в любую минуту и нанести роковой удар. Даже в относительно стабильной египетской мифологии гигантский дракон или змей Апофис или Аеп, воплощение хаоса, все время стремится вырваться наружу.[19] Однако гностические авторы идут дальше. В духе иранской и иудейской апокалиптической традиции[20] они говорят не просто о достижении некоторого баланса между силами космоса и хаоса. Задачей спасителя является полное уничтожение самого источника хаоса. Его цель – не временная победа, но полное и окончательное спасение совершенных, установление идеального порядка (в некоем умопостигаемом космосе – плероме), и разрушение если не актуально злодейственного, то по крайней мере нестабильного и хаотического начала. Сценарии различны, но подобный конец им представляется неизбежным. Примечательно, что в отличие, например, от системы школы Валентина, в данных текстах космическая борьба ведется силами в меньшей степени персонифицированными, что подчеркивается различными естественнонаучными аналогиями.

Итак, рассмотрим «космо-психологические» и эсхатологические воззрения нескольких гностических «школ», названных Ипполитом «наассенами» (V 6, 3 – 11, 1), «ператами» (V, 12, 1 – 17, 13) и «сетианами» (V 19, 1 – 22, 1) в контексте учения других гностических «школ» и современных им религиозно-философских доктрин.

Вполне вероятно, что данные гностические учения принадлежат различным школам. Однако не исключена вероятность, что Ипполит, подобно другим ересиологам, был заинтересован создать как можно больше гностических сект[21]. В любом случае названия этих «сект» выглядят крайне искусственно. А поскольку тексты идут подряд, естественно предположить, что он пользуется близкими источниками, и, значит, возникает желание скорее соотнести эти три версии гностического мифа, нежели усмотреть в них различия. Поэтому речь пойдет о них всех вместе, и дальнейший анализ будет проводиться скорее по тематическому принципу, нежели на основании «школьной» принадлежности того или иного воззрения.

III. Три версии гностического мифа

Рассмотрим последовательно элементы гностического учения по Ипполиту, которое больше похоже на философский миф. В данном случае меня интересуют те философские элементы, которые можно в нем выявить, а также их возможное происхождение. Количество параллелей с другими античными текстами, которые приходят в голову, огромно, поэтому в данной статье ограничусь немногими замечаниями и наиболее явными соответствиями. Естественно начать с первых принципов и учения о космосе и душе, а затем перейти к малой (или личной) и большой (или космической) эсхатологии.

1. Триада первых принципов. В основе космического порядка лежат три принципа. Однако эта триадическая космология достаточно прихотлива. «Наассены», по словам Ипполита, утверждают следующее: «Говорящий, что космос происходит из одного начала, ошибается, полагающий, что из трех – говорит истину» (V 8, 1). Каковы эти начала? В данном контексте ими оказываются три природы: высшего человека Адама, смертная «находящаяся здесь» и земного человека («нецарственной расы, которая низошла сюда»). Несколько ранее (6, 5) это разъясняется. Оказывается, что предвечный (а потому называемый Эоном) андрогин Адам соединяет в себе природы Отца и Матери, сравнивается с Герионом, который далее этимологизируется как «текущий из земли» (8, 4) и разделяется на три (части): умную, душевную и брентную (tō noerōn, tō yucikōn, tō sožkōn). По образу этого Человека космос населяют три типа существ – умные («ангельские»), душевные и брентные (или земные), которым соответствует три сообщества («церкви») – избранная, призванная и поработанная (™klekt», klht», a„cmflwtōj). Подобного рода триады нередко встречаются и далее, например в 20, 1 сл. (на сей раз «сегиане»), где говорится о трех (!) днях творения, трех законах, триадах библейских персонажей (Адам, Ева и Змей; Каин, Авель и Сиф) и т.д.

В *Гимне наассенов* трехчленная структура сохраняется, хотя называются другие имена: Первородный Ум, изливающийся вовне (cuqšn) Хаос и Душа (10, 1). Эти два представления различны, однако не несовместимы, в особенности учитывая предшествующий собственно стихотворному отрывку подробный экскурс о том, как душа Адама захватывается материей и поработается ею. В первом случае строится антропология, во втором, космогонический миф. Осталось только отождествить сходные понятия, что нередко, как мы знаем, и делается античными любителями аллегорического толкования мифологии, будь то стоики, христиане, платоники или наши гностики.

«Ператы» (12, 1–3) также утверждают, что «космос един, однако имеет три части»:

«Первая часть их трехчастного деления подобна некоему единому началу, как бы великому источнику (phg^{3/4} megflh) [всего], который может быть поделен логосом (в уме?) (tū IōgJ) на бесконечное число разделов (tomj). Первым и наиболее важным разделом (tom^{3/4}), по их мнению, является троица (trifj), первая часть которой называется «совершенное благо» и отеческое величие (mšgeqōj patrikōn). Вторая часть их троицы подобна бесконечному множеству сил, возникших самостоятельно. Третья часть есть особенное („dikōn). (3) При этом первая часть, будучи совершенным благом, есть нерожденное, вторая есть возникшее само по себе, а третья – рожденное (tō <d□> tr...ton gennhtōn). Следовательно, они явным образом вводят трех богов (qeoÚj), три логоса, три ума и трех человек, ибо в каждую часть космоса, получившуюся в результате их деления, они помещают богов, логосы, ум, людей и все остальное».

Несколько далее (17, 1) членам триады даются иные имена: «Все сущее – это Отец, Сын и Материя. И каждое из этих начал само обладает бесчисленными силами. Сын, или Логос, располагается между Отцом и Материей и является змеем, который перемещается посередине между неподвижным Отцом и вечно движущейся Материей». Сын, он же Логос, вполне соответствует фигуре Адама наассенов. Эпитет Адама «текущий из земли» указывает на влажную природу, что, как мы увидим далее, также позволяет отождествить его со змеем-посредником.

Далее, согласно «сетианам» (19, 1) «существуют три определенных начала (trej ǫrcj periwrišmšnaj) универсума (tīn Ólwn), и каждое из этих начал обладает бесчисленными силами». К этому сюжету я еще вернусь, отмечу только, что триадическая метафора далее развивается на различных библейских примерах (правда, возможно, это творчество самого Ипполита), а кроме того приводится какая-то выдержка из орфических сочинений (вероятно, при посредстве Плутарха), персонифицирующая «свет» и «темную воду». В свидетели же призывается Гомер (*Илиада* XV, 189).

2. Водная стихия и душа. По представлению «ператов» (16, 2–4), источником возникновения и гибели является водная стихия, «поскольку ни что не в силах разрушить мир быстрее, нежели вода». По этой причине, как думает Ипполит, они и называются «ператами», то есть теми, кто знает, как преодолеть («пересечь» как реку, per@sai) губительные «воды». Далее читаем, что вода окружает Кроноса, то есть время, которое и создало все становящееся, а следовательно ответственно за его грядущую гибель. Не вполне понятное выражение «сила света воды» перекликается с тем, что говорится у сетиан: «тьма – это ужасная вода» (19, 5). Очевидно, тьма воды является одновременно источником силы и вызывает страх.

Кронос, как видно из соответствующего пассажа (16, 3), олицетворяет силу, которая управляет водой, по своей сути пассивным началом. У сетиан отдельной фигуры, олицетворяющей разрушение, нет, зато сама вода объявляется «хитроумной» (19, 6) и из нее самой возникает «яростный ветер», который носится как «крылатый змей» и сознает все, что населяет изменчивый мир (19, 13.18). Эффект в результате достигается тот же самый: вода (с Кроносом или без его помощи) захватывает все, что попадает в него и не отпускает. Вспомним, что в *Гимне наассенов* говорится о «текущем» Хаосе, что бесспорно указывает на его водную природу. И он точно так же захватывает душу.

В качестве подтверждения этой точки зрения Ипполит или, скорее, его источник призывает в свидетели Гомера (*Илиада* XXV, 36–38) и Гераклита (фр. 66 Маркович: «Душам смерть – воды рожденье»). Этот фрагмент широко известен. О нем читаем у Филона Александрийского, у Порфирия в *Пещере нимф* (где цитируется Нумений), у Плутарха, Прокла и многих других авторов. Наряду с выдержкой из орфической поэмы и в более полной форме этот текст приводится Климентом Александрийским (*Строматы* VI, 17, 1–2). Смысл цитирования Климента состоит в том, чтобы показать, что Гераклит просто пересказывает то, что он узнал у орфики. Нечто подобное, по-видимому, действительно должно было содержаться в *Рансодической теогонии* (фр. 226).

Очевидно, что гностические авторы понимали эту метафору следующим образом: душа, бессмертная по своей природе, захватывается темными водами и против ли своей воли, «по ошибке» или «из вожделения» (в различных текстах встречаются все три этих варианта) погружается в изменяющуюся стихию, в которой правит Кронос-время. Так она оказывается обреченной на неестественную гибель – вероятно, вечное заточение. Именно поэтому ей нужен избавитель, который мог бы извлечь ее из темницы. В качестве физического пояснения душа сравнивается с искрой света, которая, естественно, тухнет в воде. Буквально это же говорит и Макробий в *Комментарии к 'Сну Сципиона'* (I, 14, 19) сообщая, что «физик Гераклит считал душу искрой звездной субстанции». Со ссылкой на Гомера (*Илиада* XV, 36–38) аналогичную схему предлагают сетиане, также говоря о «нисхождении света в нижние воды и о необходимости восстановить и избавить из плена ту искру, которая упала вниз» (20, 9).

На первый взгляд не очень уместное упоминание об Аттисе у наассенов (7, 13–15) в действительности может быть вписано в этот контекст. Говорится следующее:

«Когда же Мать богов, любя Аттиса, оскопляет его, тогда, по его словам, блаженная природа надмирных (tīn Óperkosm...wn) и вечных сущностей призывает к себе наверх мужскую силу души. Человек, по их словам, двупол (ǫrsenÓqhluj). По их мнению, показано, что соитие женщины с мужчиной, в соответствии с подобным учением, является чрезвычайно скверным и отвратительным

[делом]. (15) И Аттис, *говорит [наассен]*, был оскотлен, то есть отделен от находящихся внизу бранных частей творения (tîn coŽkîn tÁj kt...sewj k&twqen <™cwr...sqh> merîn), и отправился вверх к вечной сущности, где нет ни мужского, ни женского, но новое творение (kain^{3/4} kt...sij)[22], «новый человек» (Еф. 2: 15; 4: 24; II Кор. 5: 17), двуполый (çrsenÒqhluj)...».[23]

Параллель находим у Юлиана (*Речи V*, 165): «По мифу он [Аттис] спустился в пещеру и совокупился с нимфой. Здесь содержится намек на влажность материи... и Гераклит говорит “Душам смерть стать влажными”» (пер. А. Лебедева). Мотив кастрации, то есть лишения продуктивности, а следовательно и тленности, и восстановления души в ее исходном, «не мужском и не женском состоянии» – также известный гностический сюжет.[24]

Итак, вода находится в основе всего и управляется некой внешней («ператы») или внутренней («сетиане») силой. «Наассены» предлагают еще одну схему, «поднимая» воду на одну ступеньку онтологической лестницы. Именно, они говорят (9, 13), что змей-наас имеет влажную природу, поскольку «как учил Фалес Милетский, ничто из сущего, смертное или бессмертное, одушевленное или неодушевленное», не может возникнуть без ее помощи. Она есть основа всего, в ней заключено всякое благо, и все к ней стремится, как железо к магниту. В первой книге своего трактата Ипполит приводит доксографическое свидетельство о Фалесе, извлеченное, вероятно, из иного источника (Ипполит, *Refutatio I*, 1, 1–4 = Фалес А 12 Лебедев): «Сообщают, что Фалес Милетский, один из семи мудрецов, первым принял за философию природы. Он говорил, что начало и конец всего – вода. Ибо все образуется из воды путем ее замерзания или испарения, и все плавает на воде, от чего происходят землетрясения, вихри и движение звезд. И все произрастает и течет в ладном согласии с природой предка-родоначальника (toà prètou çrçgoà tÁj genšsewj), от которого все произошло. Богом он считал вот что: «То, у чего нет ни начала, ни конца». [Далее делается замечание об астрономии, и также как и в очерке учения наасенов, упоминаются фракийцы]. Очевидно, что это доксографическое свидетельство больше говорит о гностиках, нежели о Фалесе. Кто этот предок-родоначальник, в ладном согласии с природой которого (очевидно, «водной» природой) все происходит? По-видимому, змей-наас или «изливающийся вовне» Хаос *Гимна наассенов*.

3. «Малая» или личная эсхатология. Наиболее ясно об этом говорится в связи с «ператами» (16, 1):

«Они называют себя ‘ператами’, утверждая, что ничто из сущего в мире становления не в силах избежать той судьбы, которая была уготована возникшим вещам в самый момент их возникновения... И только мы, как он утверждает, осознавшие необходимость возникновения и досконально изучившие те пути, которыми человек приходит в мир, одни в силах пройти насквозь и беспрепятственно миновать (per©sai) уничтожение».

Напомню, что «уничтожение», по их словам, «есть вода, поскольку ничто не может разрушить мир быстрее воды».

В *Гимне наассенов* встречаем аналогичную идею:

«Отец, плох ее путь, он ведет к земле, все дальше от твоего Духа. Она стремится избежать горечи Хаоса, но не знает пути к свободе. Поэтому, пошли меня, Отец, взяв печати, я снизойду, проникну через все Эоны, открою все мистерии и тайны и покажу лики богов. Я покажу ей сокрытый доселе святой путь, называемый гносисом».

Таким образом, личное спасение достигается благодаря некоторому особому откровенному знанию, гносису, который сообщает душе небесный спаситель. Только благодаря его помощи душа в силах освободиться от пут материи и обрести некогда утраченную свободу. Знание это носит магический характер. Действительно, в некоторых гностических текстах сохранились специальные диаграммы с перечислением имен, те самые печати, которые открывают путь наверх.

В качестве иллюстрации приведу одну такую диаграмму из коптского гностического манускрипта – *Первой книги Еу* из *Кодекса Брюса*[25].

Разумеется, этот текст более поздний и происходит из иного источника, однако он вполне может служить иллюстрацией к тому типу мышления, который был характерен и для наших гностиков. Трактат составлен в типичном для гностической литературы жанре диалога воскресшего Иисуса и его учеников. Иисус говорит о «распятии мира» и учит спасению от власти архонтов этого мира, посредством передачи Логоса Отца сверху вниз и возведения разума человека, соответственно, снизу вверх. При этом тело называется источником незнания и забвения (1–4). Затем Иисус рассказывает, как Отец отправляет Еу, истинного бога, с поручением доставить на землю истинный свет. Диаграммы (которые встречаются практически на каждой странице этого трактата) соответствуют «образу» Еу до его отправки на землю (5), его «характеру» (6) и именам (6–32), двенадцати атрибутам (эманациям) и т.п. Затем Иисус начинает перечислять «сокровища» и приводит диаграммы, означающие печати, закрывающие эти сокровища. Диаграммы не очень отличаются друг от друга и представляют собой простые геометрические рисунки и список непереводаемых имен, в которых, по словам автора трактата, зашифрован тайный смысл. На вопрос учеников, есть ли здесь имя Отца, Иисус отвечает, что такого имени нет, однако при помощи этих имен они могут проникнуть через «все места, занавеси и стражу» (40) и достичь того места, где обитает истинный бог, то есть Еу. Причем оказывается, что его «место» отлично от места Отца, а имя «не следует произносить непрерывно». Заканчивается трактат гимном, последние слова которого взывают к «недостижимому Отцу». Последняя фраза «Великий Логос согласный с таинствами» (или «Великое слово, согласное с таинствами»?) может означать название всего трактата или, скорее, этого гимна, поскольку далее следует еще один текст, называемый «Вторая книга Еу», где это же учение в большей степени привязывается к библейскому контексту. В частности, говорится об Адаме, Мельхиседеке и др. библейских и вымышленных персонажах.

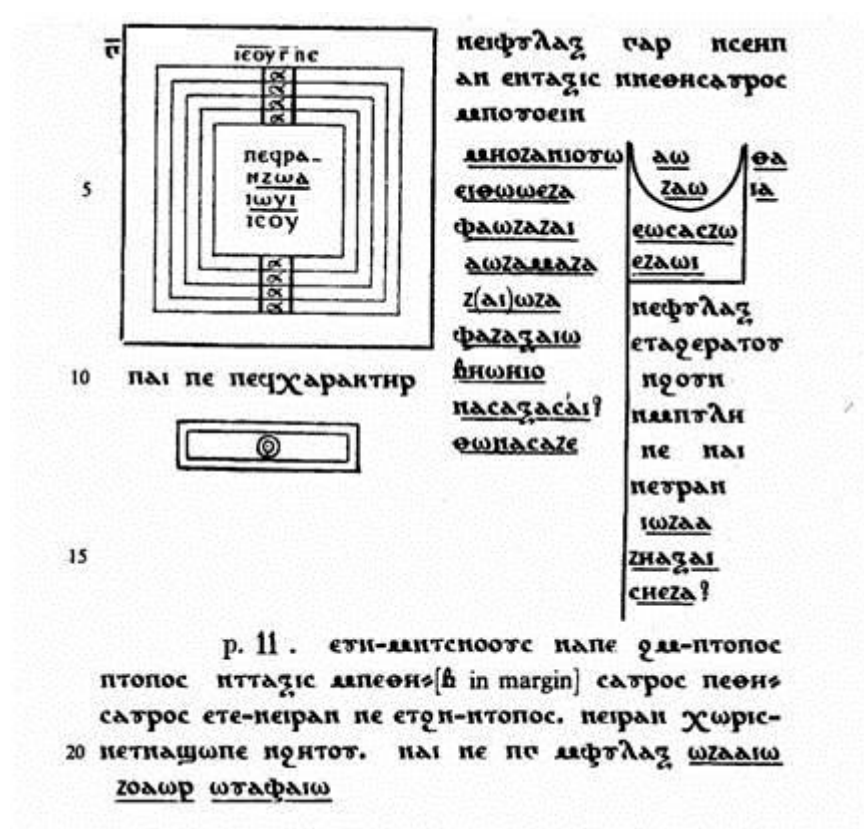


Рис. 1. Страница из Кодекса Брюса с изображением «печати»

4. «Большая» или всеобщая эсхатология. Прежде всего, бросается в глаза отсутствие в этих текстах эсхатологических мотивов, типичных для хилиазма и апокалиптики (как иудейской, так и христианской). Такое положение дел не характерно для большинства гностических школ. Ближайшей параллелью оказывается, по-видимому, учение Василида в изложении Ипполита (*Refutatio* VII 20,1–27,13). В изложении Ириней, во всех остальных отношениях отличным от того, что нам сообщает Ипполит, примечательным образом также говорится о магических именах, при помощи которых можно избавиться от власти архонтов (Ириней, *Против ересей* I 24, 4). Процесс возникновения и уничтожения мира описывается в физических терминах как естественный процесс, хотя и не без вмешательства высших сил космического порядка. Отсутствуют какие-либо намеки на Суд и вообще грех и расплату за него. Однако, в отличие от древних вариантов мифа о борьбе между космосом и хаосом, в данном случае существующее положение дел не изображается как естественное и могущее длиться вечно. Напротив, этот мир должен быть исправлен и превращен в иной и лучший. И снова важнейшей фигурой оказывается змей-посредник, не только проводник душ (в этом качестве он даже сравнивается в одном месте с Гермесом), но и устроитель космоса.

5. Змей-посредник обладает одновременно светоносной и влажной природой. Именно это и позволяет ему выступать в роли посредника. По этой же причине из всех физических процессов авторов этого учения интересует проблема смешения и разделения вещества. Причем материал происходит из каких-то перипатетических комментариев (возможно, при посредстве антологий). Однако к этому мы вернемся позже. Теперь о змее.

В качестве иллюстрации я хочу предложить очень интересное изображение на алебастровой чаше неизвестного (скорее всего, малоазийского происхождения). Некая религиозная группа обнаженных мужчин и женщин совершает ритуал в честь только что родившегося (?) и с виду доброго светящегося змея или дракона. Чем не змеепоклонники-гностики?

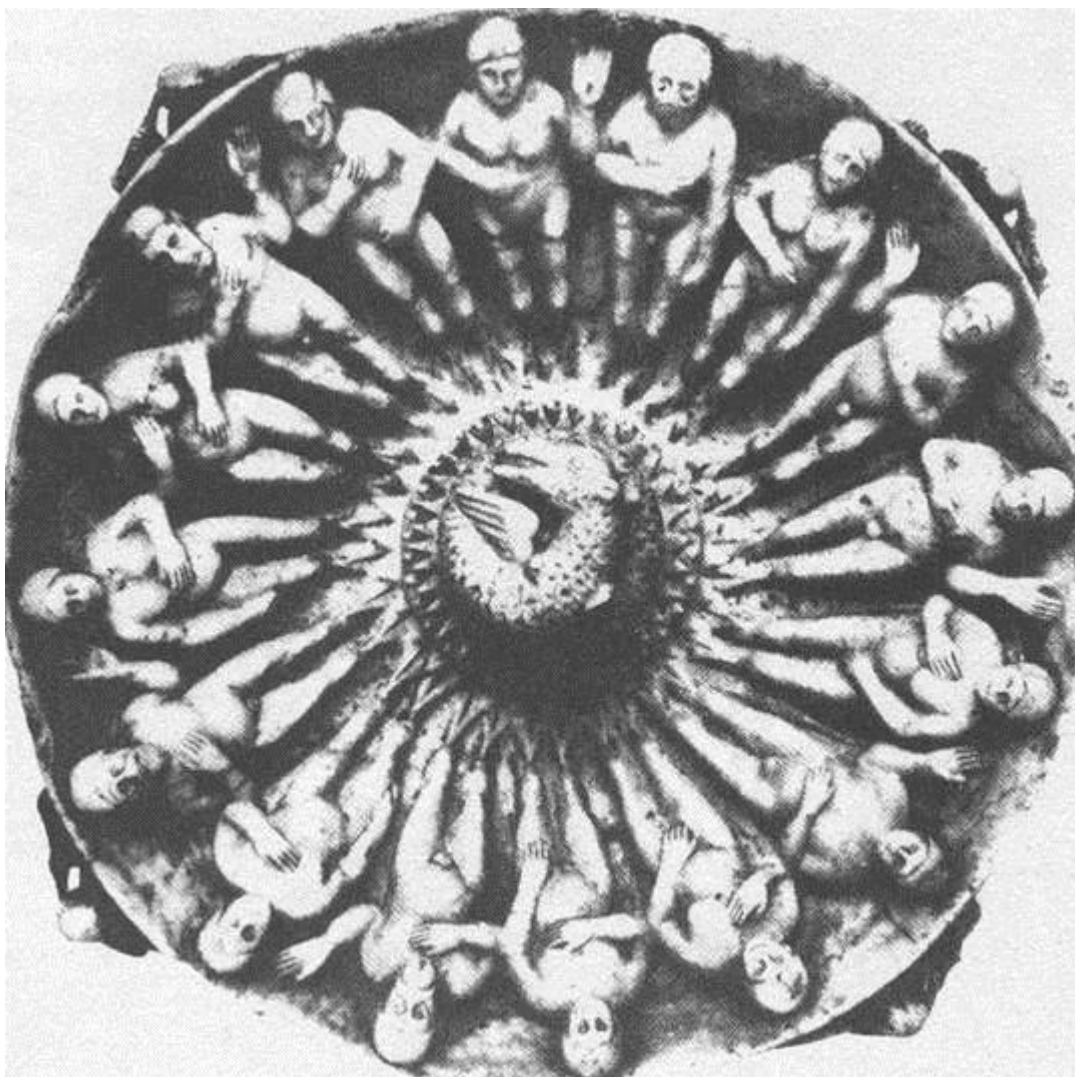


Рис. 2. Алебастровая чаша с изображением культовой сцены III–V в. из Сирии или Малой Азии. Происхождение неизвестно. Обнаженные мужчины и женщины, поклоняющиеся змею, напоминают гностическую секту, называемую ересиологами офитами или наассенами. Иллюстрация заимствована из книги Курта Рудольфа «Гносис».

Иллюстрация придает нашей истории ощущение реальности. Гимны, подобные тем, которые пересказываются и цитируются Ипполитом, вполне могли использоваться конкретными религиозными группами в их ритуальной практике. Причем эта практика наверняка носила мистериальный характер. Отсюда такой интерес к орфике. В конечном итоге орфический светоносный Фанес, появляющийся из яйца – это тоже змей, или, в любом случае, рептилия.

Выше я упомянул о примечательном египетском трактате о змее Апофисе или Апепе. Этот текст, сохранившийся в папирусе эллинистического периода (III в. до н.э.), представляет собой космическую литургию с жертвоприношением змея[26]. Для нас важен смысл этой литургии. В ней прославляется победа Амона-Ра над мировым змеем, и заклинания и действия во время ритуала призваны были воспроизвести этот древний подвиг. Смысл действия, по-видимому, состоит не только в напоминании об этом элементе космической драмы, то и актуальном повторении подвига истребления змея, который повержен, но не побежден окончательно. Для этого змея режут, топчут, поют над ним заклинания и сжигают в специальном костре. Слово Апофис (Ap-orphis), кстати, скорее всего, заимствование из греческого и означает просто «змей».

Разумеется, я не могу поручиться, что изображение на чаше не отражает подобного рода ритуал, однако по всей видимости, в этом случае, как и у гностиков, змей не только ужасен, но и лучезарен. Он воплощает в себе не только неконтролируемую силу, но и добро. Поэтому во время культа, скорее, не приносят змея в жертву, но празднуют его рождение. В этом смысле гностики действительно змеепоклонники, переосмыслившие древний миф. Итак, если понимать слова Ипполита (6, 3) буквально, так называемые «наассены» являются «иереями и апологетами» учения о змее. Термин «иереи», по-видимому, предполагает осуществление каких-то религиозных ритуалов.

Далее оказывается, что *сами они* называют себя знающими («гностиками»), единственными, познавшими «глубины» (ср. Откр 2:24; Климент, *Строматы* V 88, 5). Следующее высказывание: «Многие другие откололись от них, разделив ересь на множество вариантов, хотя в действительности исток у нее один, и одна и та же история рассказывается ими под различными именами», – представляет собой почти универсальный ересиологический топос. Таким же образом рассуждает Ириней, а именно в трактате *Против ересей* I 22, 2 (cf. 30, 15) он говорит, что «...сначала нужно рассказать о его (Симона Мага) источнике и корне, чтобы, узнав об их глубочайшей “бездне”, вы постигли, какое дерево принесло такой плод». Нечто подобное утверждает и Климент (*Строматы* III 29,1 sq.). Историческая перспектива вырисовывается примерно следующая[27]. По мнению христианских авторов, гностическая ересь возникла в рамках определенной древней религии, а затем была адаптирована христианами и разделилась на множество сект. Ириней думает, что первыми гностиками были последователи учения о Барбело, того же мнения, вероятно, придерживается, Климент. Именно эта гностическая система легла в основание школы Валентина. Ипполит другого мнения. По его представлению первыми гностиками были змеепоклонники. Если принимать свидетельство Ипполита, представители этой религии (по крайней мере на эллинистической почве) претендуют на универсальность (9, 12):

«Наас же – это змей, и потому, как они говорят, все храмы на земле называются «наос» от имени «наас» (παοῖς ἕρῶ τοῦ νᾱῖ). Именно во имя нааса учреждаются каждая святыня, каждый ритуал и таинство. Вы не найдете на свете ни одного ритуала, для которого не создавался бы храм, и в котором не упоминался бы наас, от которого этот храм и происходит».

Далее (13) сообщается, что природа змея влажная и сама по себе является благой. Следующий момент (19) непосредственно перекликается с тем, что читаем в связи с «ператами». Оказывается, что по мнению «наассенов» «к этой воде стремится всякая природа и берет от нее свою сущность, ибо каждой природе от этой воды достается то, что более всего ей соответствует, не в меньшей мере, нежели железо стремится к магниту...».

По представлению «ператов» (17, 1–5):

«Все сущее – это Отец, Сын и материя. И каждое из этих начал содержит в себе бесчисленные силы. Сын, или Логос, располагается посередине между (mšsoj) Отцом и материей и является змеем, который вечно перемещается между неподвижным Отцом и движущейся материей. То он обращается к Отцу и вбирает в себя силы (tj dunfmeij e,j tō prōswron □autoà), то, вобрав силы, поворачивается к материи, и последняя, будучи сама по себе лишена какого-либо качества и формы (Υροίοj ka^ šschmfīstoj), получает от Сына отпечатки идей (™ktupoàtai tj „dšaj), которые Тот, в свою очередь, получил от Отца. Сын получает от Отца отпечатки (™ktupoàtai) неизреченно, несказанно и неизменно... Как художник, не отнимая ничего у животных своею кистью, перемещает их формы на картину, так и Сын своею силой передает образы Отца (toŸj patrikoŸj metašrei caraktĀraj) материи. Так что Отец есть и все здешнее, и ничто».[28]

Однако далее появляется еще одна фигура, демиург, которого следует, видимо, отождествить с Кроносом или активной силой материи:

«Поэтому когда Спаситель говорит: «Отец ваш Небесный» (Мф 7:11), он, по их словам, имеет в виду Того Отца, от которого Сын получает образы (toÝj caraktÁraj) и передает их сюда (™nqfde). Когда же Он говорит: «ваш отец был человекоубийца от начала» (ср. Ин 8:44), то имеет в виду правителя и демиурга материи (tÕn Ÿrconta ka^ dhmiourgÕn tÁj Ūlhj), который, взяв переданные Сыном образы (caraktÁraj), воссоздал их здесь (™gšnhhsen ™nqfde). Он – человекоубийца от начала, потому что его трудами создана смерть и разрушение».

Миссия Сына-Логоса-Змея не ограничивается только передачей архетипов свыше. Он же осуществляет и обратный процесс (8–9):

«Поэтому никто, как он говорит, не может ни спастись, ни подняться вверх без помощи Сына, Который есть Змей. Потому что как Он низвел сверху образы Отца (toÝj patrikoÝj caraktÁraj), так и опять возведет их наверх, перенеся отсюда туда, после того, как эти образы пробудятся ото сна, вернут себе память (gegonÕtaj <mnhstÁraj> patrikoÝj caraktÁraj) и из не сущих станут сущими (ØpostatoÝj ™k toà çnupostftou ™nteàqen ™ke< metafšrwn)».

Затем, как и ранее в тексте Ипполита, приводится серия естественнонаучных аналогий. Сначала со зрением. Возможно, речь идет о том же самом, что мы читаем ниже в связи с «сетианами» (19, 7). Затем проводится аналогия с нефтью и железом, также неоднократно повторяемая Ипполитом (ср. 21, 10–11):

«Вот что означают слова [Спасителя]: «Аз есмь дверь» (Ин 10:7), ведь Он переносит [упомянутые образы], отпирая у уснувших взоры глаз. Так же как нефть притягивает к себе отовсюду огонь и ни что иное, или как магнит притягивает железо и кроме него ничего, или как одна только пыль привлекается янтарем, так же и Змеем привлекается назад из космоса один только совершенный и единосущный род (tÕ ™xeikonismšnon tšleion gšnoj), прежде ниспосланный Им вниз».

Однако далее нас ожидает неожиданное открытие. Оказывается, что

«...в качестве пояснения они приводят анатомию головного мозга: сам мозг они сравнивают с Отцом в силу его неподвижности, а мозжечок – с Сыном из-за того, что он движется и имеет форму змеи (drakontoeidÁ). Мозжечок беззвучно и незаметно (çtr»twj ka^ çshmftwj) втягивает в себя через шишковидную железу духовную и животворную сущность, текущую из коры головного мозга.[29] Приняв эту сущность, мозжечок подобно Сыну без слов передает идеи материи (t'j „dšaj), что означает, что по спинному мозгу растекаются семя и роды родившихся телесным образом. При помощи такого примера им кажется удобным сообщать свои неизреченные, без слов передаваемые таинства».

Не знаю, откуда заимствовал свою идею Декарт, однако, «интеллектуальная интуиция» по мысли гностиков также имеет своим органом шишковидную железу!

Схема, которую предлагают «сетиане», оставаясь той же по сути, предполагает другой механизм. Космос состоит из трех начал, каждое из которых в свою очередь состоит из бесчисленного множества потенциалов или сил (19, 1). То, что речь идет именно о потенциалах, становится ясно из следующего пассажа:

«Говоря о ‘силах’, они, по-видимому, желают, чтобы слушатель понял их таким образом: все, что ты постигаешь мыслью или же оставляешь непомысленным, – всем этим от природы способно стать каждое из начал, так же как человеческая душа [может воспринять] всякое так или иначе преподанное ей искусство. К примеру, как он говорит, этот ребенок может стать флейтистом, если будет отдан в ученики флейтисту, геометром, если будет учиться у геометра, грамматиком – если пойдет к грамматiku или каменщиком – если станет учеником каменщика».

Бесчисленные потенции могут реализоваться в том или ином виде. Однако в основе всего разнообразия вещей лежат три начала: свет, тьма и чистый дух («пневма»). Этот дух имеет нематериальную природу (19, 3–4):

«Этот дух, помещенный между тьмой внизу и светом вверху, не подобен дуновению ветра или легкому дыханию, которое можно было бы помыслить, но скорее напоминает запах фимиама или смеси ладана, и является тонкой силой, все проникающим ароматом, неопишущим словами»[30].

Для того чтобы пояснить всепроницающую способность духа, а также, что еще важнее, его способность со всем смешиваться, он сравнивается с запахом. Очевидно, что эта субстанция не просто воспринимает отпечатки высшей реальности и переносит их в этот мир, как мы наблюдаем у «ператов». В данном случае сам свет присутствует в мире *наряду* с духом (19, 5–7):

«Тьма – это вода, внушающая, по его словам, ужас. В нее попадают и в ее природу преобразуются свет вместе с духом. Эта тьма не лишена сообразительности (*εἰς ἕνεκον*), но вполне разумна (*φρόνιμον παντελῆς*). Ей известно, что если тьму лишить света, то она станет пустынной, темной, неосвещенной, бессильной, бездеятельной и слабой[31]. Поэтому она прилагает все свое разумение и сообразительность для того, чтобы удержать в себе сияние и искры света, равно как и аромат духа. Он утверждает, что образ (*εἰκόνα*) природы этих начал можно усмотреть на человеческом лице: глазной зрачок темен по причине вод, которые находятся под ним, однако светится благодаря духу. Как тьма спорит с сиянием, стараясь удержать в своем подчинении искры света, чтобы иметь возможность видеть, так свет и дух оспаривают [у нее] свою силу и спешат подняться и вернуть себе те силы, которые смешались с темной и внушающей ужас водой, лежащей внизу».

Демургическая функция снова отдается змею, который в данном случае оказывается существом очень странным: это дух, однако не тот изначальный, а уже смешавшийся с материей: «Ветер, дикий и ужасный, носится как крылатый змей» (18). Именно он осуществляет процесс универсального смешения света, тьмы и духа. Причем эта смесь пребывает в напряженном состоянии и некоторого рода неустойчивом равновесии, поскольку свет и дух стремятся освободиться от тьмы, а тьма пытается их удержать. «Сетиане» дают хитроумное объяснение такому положению дел. Соответствующие пассажи заслуживают дословного воспроизведения (19, 13–20):

«Из воды первым родилось [новое] начало: сильный и порывистый ветер – причина всякого возникновения. Вызвав сотрясение вод, он поднял из них волны. А движение волн (*κυμαίνω*), словно бы некая страсть, является естественным началом зачатия (*ἡγεμονία*) человека или ума, когда это движение, возбужденное страстью духа, устремляется к рождению. Когда такая волна, поднятая из воды ветром и сделавшаяся чреватой, заполучает в себя плод своего хотения, то она тем самым удерживает рассеявшийся горный свет вместе с благоуханием духа, то есть ум, оформившийся в различные виды (*ποῶν μεμorfwmḥnon ἡγεμονία τοῦ διαφύροισι εἰς δέσιν*). Этот ум есть совершенный Бог, нисшедший от нерожденного горного света и духа в человеческую природу словно бы в некий храм, рожденный из воды благодаря ее естественному волнению и движению ветра. Соединившись и смешавшись с телами подобно соли в возникших вещах или свету во тьме он спешит освободиться от телесного и, будучи не в силах найти для себя освобождение и выход (ведь он – только малая искра, отделившаяся от пришедшего свыше светового луча и смешавшаяся с телами), он «взывает из вод многих», как говорится в псалме[32]. Поэтому горный свет не перестает думать и заботиться о том, как и каким способом освободить разум от горестной смерти и телесной темноты, то есть от дольного отца (*ἕρῳ τοῦ πατρῴου τοῦ κῆτω*) – ревушего и вздымающего волны ветра, который родил для себя совершенного сына – ум (*γεννησῆσαι ποῶν τῆλεϊον υἱὸν ἑαυτοῦ*), хотя по природе тот ему и не свойственен (*οὐκ ὄντα ἕδϊον αὐτοῦ κατ' οὐσ...αν*). На самом деле это был нисшедший сверху луч совершенного света, захваченного темной, ужасной, горькой и грязной водой. И этот свет есть светоносный «дух», который «носился над водою» (ср. Быт 1:2)...[33] Ветер, дующий резкими и сильными порывами,

подобен хвосту змея. Он крылат, и от этого ветра, то есть от змея, произошло вышеописанным образом начало рождения ($t^3/4n \text{ } \epsilon^3/4n \text{ } t^{\acute{A}}j \text{ } \text{genn}\text{sewj}$), ибо все сущие вместе получили от него начало рождения ($t^3/4n \text{ } \epsilon^3/4n \text{ } t^{\acute{A}}j \text{ } \text{genn}\text{sewj}$). Итак, свет и дух оказались, по его словам, заключены в нечистой, вредоносной и беспорядочной матке ($m\text{tran } \text{t}\acute{\text{a}}\text{ktion}$), проникнув в которую, змей (то есть ветер тьмы, первый рожденный водами) порождает человека. А поскольку нечистая матка не любит и не признает никакой другой формы ($e\text{doj}$), то совершенное Слово горнего света уподобилось зверю, то есть змею, и вошло в нечистую матку, обманув ее подобием ($t\grave{u} \text{ } \text{D}\text{moi\`e}m\text{ati}$) со зверем, чтобы разорвать оковы, наложенные на совершенный ум, рожденный в нечистоте матки змеем, ветром, зверем, то есть первым существом, порожденным водой...»

В заключение следует остановиться на еще одном моменте. Собственно, физике взаимодействия сил и смешения различных субстанций.

Будучи предоставлены самим себе, разнообразные «умные» силы-потенции, присущие каждому из трех исходных принципов, пребывают в покое (8). Что происходит, если разные силы вступят во взаимодействие? Ипполит или его источник дает механическое объяснение: в результате коллизии «произойдет эффект, подобный отпечатку, оставляемому печатью, воздействующей на поверхности. А поскольку силы трех начал бесчисленны, их бесчисленные взаимодействия с необходимостью производят бесчисленное количество отпечатков бесчисленного количества печатей. И эти отпечатки представляют собой формы («идеи») различных живых существ» (9–10). Механический процесс подобного рода не содержит в себе принцип отбора. В результате актуально реализоваться может все, что потенциально возможно. Вероятно, эта проблема решается благодаря разумности каждой из сил: они сознательно выбирают с кем взаимодействовать. Если это так, схема становится похожей на ту, которую предлагает гностик школы Валентина: в умопостигаемом универсуме (Плероме) различные эоны вступают в брак («сизигии») и порождают себе подобные. Этот брак, кстати, называется «миксис», смешение (Ириной, *Против ересей* I 1, 2).[34]

Первым результатом взаимодействия сил является «великая печать» (11) – земля и небо. Причем «небо и земля имеют форму матки с пуповиной посередине». Однако взаимодействие сил между небом и землей продолжались и в результате возникли другие сущности, также представляющие собой печати, подобные изначальной матке. И в этих матках зародились бесчисленные живые существа (12). Причем душой каждого из этих существ оказывается та часть благоухания духа, которая смешалась с водой. Впрочем, несколько ниже душа сравнивается с уже известной искрой света (16), а сам луч света отождествляется с духом, называемым «светоносным» (17). Именно этот светоносный дух, выполняя свою посредническую миссию, нес свет во тьму, однако был захвачен ею и не может вернуться назад. Примечательный фрагмент, вероятно, орфический, о Фаосе, который гонится за Фиколой (20, 6) акцентирует другой момент: свет сам стремится к темной воде и желает ее. Аналогичную идею о демиурге высказывают некоторые платоники, к примеру, Нумений (fr. 11 Des Places), Плутарх (*Диалог о любви*, *Moralia* 765a) и Ямвлих (*О таинствах* VIII, 3). Вообще говоря, эта идея не чужда гностикам, хотя в данном случае она явно и не акцентируется.

Теперь о смешении. В заключение (21, 1–5) Ипполит сообщает, что гностики-сетиане «убеждают своих учеников в необходимости изучать $\text{D } \text{pe}\acute{\text{g}} \text{ } \text{kr}\acute{\text{f}}\text{sewj } \text{ka} \text{ } \text{m}\dots\text{xewj } \text{I}\text{Ogoj}$ », ссылаясь при этом на Андроника Родосского.

«Слияние же и смешение, согласно сетианам, происходит таким образом: луч света ($t^3/4n \text{ } \text{f}\text{wt}\text{e}\text{i}\text{n}\text{ } \text{t}^3/4n$) падает сверху и отдельные мельчайшие искры ($t\text{O}\text{n } \text{sp}\text{i}\text{n}\text{q}\text{A}\text{ra } \text{t}\text{O}\text{n } \text{t}\text{m}\text{l}\text{f}\text{c}\text{i}\text{s}\text{t}\text{on}$) смешиваются ($\text{t}\text{m}\text{g}\text{k}\text{e}\text{k}\text{r}\text{c}\text{s}\text{q}\text{ai}$) с темной водой внизу, объединяются с ней и образуют единую массу ($\text{f}\text{U}\text{r}\text{a}\text{m}\text{f}$), подобно тому, как от разнообразных снадобий, брошенных в огонь, происходит единый запах. Однако знаток, обладающий тонким обонянием, различит в этом запахе различные компоненты, брошенные в огонь: стиракс, смирну и ладан[35]. Используют они и другие аналогии. Так бронза

может быть смешана с золотом, однако есть особый метод, с помощью которого можно разделить эти металлы... Можно и воду отделить от вина, и вообще разделить любую смесь».

О методе отделения воды от вина в подобном контексте говорят многие авторы. Чтобы разделить эту смесь, необходимо опустить в вино промасленную губку (cf. Стобей, *Eclogae* I, 17, 4; Филон, *О смешении языков* 184). Стандартный подбор примеров указывает на доксографический источник, однако словоупотребление интересно. Как правило говорят о «миксисе» и «красисе», а не наоборот, поскольку со времен Аристотеля (Тор. IV 2, 122b25–26) «миксис» рассматривается как более общее понятие, нежели «красис»: «миксис» – это род, а «красис» – вид.[36] Представление о всецелом смешении разрабатывалось стоиками применительно к однородным телам, например, жидкостям. При этом такое смешение понимается как очень плотное соединение, однако не взаимное уничтожение элементов. В результате смесь приобретает особые уникальные свойства, позволяющие воспринимать ее как целое (например, единый запах), однако, в принципе, может быть снова разделена. Именно такое представление о смешении критикует Александр в своем трактате *О смешении и росте*, однако об этом наши авторы, вероятно, не знали. Подобную же терминологию применяли стоики для описания взаимодействия пневмы с веществом. Проникая вещество, «пневма» создает в нем «тонос», напряжение, благодаря которому вещество «живет» (21, 5–6).

«Можно увидеть это и на примере животных: когда животное умирает, его труп разлагается и после завершения этого процесса исчезает полностью. Об этом же сказано: ‘Пришел я не с миром на землю, но с мечом’, то есть, для того, чтобы разделить и разъединить то, что соединено[37]. Ибо все, что некогда было соединено, разъединяется и отделяется, каждое отправляясь в свое место. Есть определенное место для живых существ, когда они пребывают в живом состоянии, и есть другое место, куда они отправляются после разделения, однако о нем не знает никто, кроме их самих, уже духовных, не телесных, «чья родина на небесах» вверху[38]...»

Этот пассаж также может быть понят в стоической терминологии как выделение пневмы. Далее снова повторяется аналогия с магнитом и железом уже встречавшаяся ранее (V 17, 9). Оказывается, что как при помощи магнита можно отделить железо от других металлов, так и свет может быть отделен от темной воды, а обучение позволяет разуму направляться к Логосу, «как железо к магниту». Наконец излагается способ разделения фракций нефти (из Геродота, VI 20; 119, 2–3), причем, «эта иллюстрация, как говорят септиане, проясняет их учение лучше любых (предыдущих) рассуждений». Перегонка нефти, действительно, является лучшим примером в этом контексте, потому что при помощи перегонки можно разделить не только вещества, но и запахи, в частности, получить жидкость, полностью лишенную запаха.

В стоическом духе «наассены» (7, 10) связывают питание и рост с душой:

«Всякая природа, говорят они, стремится к душе, хотя и по-разному. Душа является причиной всего возникающего, так как все питающееся и растущее нуждается в душе. Ничто, как он говорит, не в силах питаться и расти, не имея души. Даже камни, как он утверждает, имеют душу[39], ибо обладают способностью увеличиваться, а увеличение не может произойти без питания – в самом деле, все увеличивающееся увеличивается благодаря прибавлению, а прибавление вызвано пищей питающегося. Так что, по его словам, всякая природа ‘поднебесных, наземных и подземных вещей’ нуждается в душе».

Этот пассаж согласуется с одним фрагментом Демокрита (фр. 68 A 164 DK), однако Гален (*De naturalis facultatibus* I, 1,1 –2,3) и Александр с этим утверждением не согласились бы, связывая рост с природой, а не с душой.[40]

Для иллюстрации своих воззрений септиане обращаются к различным античным авторам, или же, что также возможно, различным антологиям, имеющим хождение в их время. Это обстоятельство на

самом деле имеет важное значение. И далеко не все исследователи принимают этот факт безоговорочно. Сомнение по этому поводу высказывает, к примеру, Мансфельд.[41] Мне представляется, что до настоящего времени еще не преодолен укоренившийся предрассудок, что все параллели с греческими философами вставлены в текст Ипполитом для того, чтобы подтвердить его теорию об эллинском происхождении гносиса. Однако очевидно, что многие из них слишком укоренены в контекст гностических сочинений, чтобы быть подобными вставками. Кроме того, имеются прямые указания, наподобие только что приведенного. Представляется, что даже доксографический очерк Ипполита в первой книге нередко составлен с учетом последующей задачи сопоставления ее с гностическими учениями.

Если принять данное предложение, то получается, что кем бы ни были «гностики Ипполита», их философская позиция хорошо вписывается в круг поздне-стоических и среднеплатонических представлений (которые во втором веке были практически тождественными). Этим обстоятельством можно объяснить тот достаточно пестрый философский контекст, который иллюстрирует и интерпретирует их миф. Как стоики и средние платоники они достаточно свободно инкорпорируют современные им философские идеи, в которых можно легко вычленить стоические (пневма, ее натяжение, логос внутренний и внешний и др.) и платонические (отпечатки-образцы, идеи вещей и т. под.) элементы, однако, как и современные им платоники, они не сомневаясь их объединяют и не видят отдельных противоречий. Впрочем, к точности они, вероятно, и не стремились, употребляя устоявшиеся философские понятия не терминологически и метафорически. Однако даже в таком виде эти тексты представляют интерес не только как образцы позднеантичной религиозной мысли, но и могут служить в качестве доксографического источника, которым, за неимением лучшего, не следует пренебрегать. Тот же факт, что гностики советовали своим ученикам обратиться к трудам Андроника Родосского, а не Александра Афродизийского, если не доказывает, то по крайней мере лишний раз указывает на то, что трактаты эти составлялись ближе к началу второго века н.э., нежели к его концу.

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Античный гностицизм», проект № 03-03-00612а.

[2] Этот сюжет рассматривается в новой прекрасной работе: Yuri Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (Yale: University Press, 2000).

[3] Подробнее см.: M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: University Press, 1994).

[4] Очерк манихейской доктрины и ее исторический контекст в свете новых находок см. Jason David BeDuhn, *The Manichaean Body. Its Discipline and Ritual* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2000). Интересные наблюдения о влиянии зороастризма на последующую традицию см.: Jean Kellens, *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism* (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publ., 2000). Одно время вышедшая из моды концепция иранского происхождения иудейского и гностического апокалиптицизма вновь находит сторонников: N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, 2nd ed. (Yale: University Press, 2000), pp. 221–231.

[5] Подборку текстов, посвященных мандеям, см. в недавней публикации: *Мандеи. История, литература, религия*. Под ред. А.С. Четверухина (СПб., 2002).

[6] Не место здесь вдаваться и в другие детали гностического учения, весьма сложного и разнообразного. Читатель может составить о нем впечатление по подборке текстов, опубликованных недавно автором этих строк в двух книгах, см.: *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*

(СПб., 2002) и *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (СПб., 2002). В электронном виде эти тексты опубликованы в Интернете, см. www.nsu.ru/classics/. Это собрание античных свидетельств о гносисе является достаточно полной подборкой выдержек из греческих и латинских авторов, большинство из которых жили во втором – начале третьего веков, и писали о современном им гностицизме. В этом смысле данные свидетельства (как свидетельства современников) обладают несомненной исторической ценностью. К сожалению, все эти данные происходят из полемических трудов, направленных против представителей того явления, которое мы исследуем. Однако это обстоятельство не следует рассматривать как безусловное препятствие: иногда замечания полемического характера помогают прояснить позицию того или иного гностика, иногда они интересны и сами по себе.

[7] *Опровержение всех ересей* (Ἐκκατὰ ἀναρρήσεων ἑλεγχοῦ; *Elenchos* или *Refutatio omnium haeresium*). См. критическое издание: Hippolytus. *Refutatio omnium haeresium*, ed. Miroslav Markovich (Berlin: De Gruyter, 1986). Авторство трактата вызывает разногласия. Из недавних исследований см.: J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus* (Oxford: University Press, 2002). См. мою рецензию на эту книгу в *Bryn Mawr Classical Review*, <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/>. Этот сюжет я подробнее рассматриваю в статье, которая скоро выйдет в журнале *Гуманитарные науки в Сибири* №1 (2004). Мне кажется, что мы не располагаем достаточными свидетельствами для того, чтобы однозначно определить автора и происхождение интересующего нас трактата. Однако, учитывая, что в данной работе не предполагается исследовать этот вопрос специально, а о каких-либо других работах, приписываемых Ипполиту, речь также не пойдет, предлагаю условиться, что, говоря об Ипполите, мы будем просто иметь в виду автора *Refutatio*.

[8] F. Wisse, “The Epistle of Jude in the History of Heresiology”, *Essays on the Nag Hammadi Library in Honour of Alexander Böhling*, ed. M. Krause (Leiden: Brill, 1972), p. 133–143.

[9] Разумеется, эта идея почти универсальна. Климент Александрийский посвятил «доказательству» этого факта почти всю пятую и начало шестой книг *Стромат*, не считая отдельных рассуждений *passim*. Об этом же говорят Иринея (*Adversus Haereses* II 14, 1–6) и Тертуллиан (*De praescriptione haereticorum* 7).

[10] Ср., например, следующие высказывания: «Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон (*Федр* 246а), однако называет он их не крыльями, но святым духом. ... Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же, душа является осуществленностью, энтелехией физического тела. Вот и получается, что, как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом (VII 22, 10: 24, 2)».

[11] См. об этом в работе: B.E. Daley, *The Hope of the Church. A Handbook of Patristic Eschatology* (Cambridge: University Press, 1991), p. 39–41.

[12] Подробный анализ этого важного места см.: Marcovich, *Introduction*, p. 38–41.

[13] Pierre Nautin, “La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d’ Alexandrie”, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 268–302.

[14] См.: J. Frickel, *Die ‘Apophasis Megale’ in Hippolytus Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons* (Roma, 1968). Этот же автор подробно исследует теологию Ипполита: *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noétum*. Grazer Theologische Studien 13 (Graz, 1988).

- [15] См. об этом: Е.В. Афонасин, *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (СПб., 2002), с. 273 сл.
- [16] См. там же, с. 321 сл.
- [17] Является ли это названием или указателем музыкального тона, не ясно. См. *Школа Валентина*, с. 84–5.
- [18] Valleeé, *A Study in Anti-Gnostic Polemics*, p. 56 sq.
- [19] Об этом рассказывается в египетской *Книге о низвержении Апофиса*, Bremmer-Rhind papyrus, British Museum. В книге приводятся различные заклинания, которые нужно произносить, чтобы успокоить змея.
- [20] См. об этом, к примеру: N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come* (New Haven: Yale University Press, 2001), pp. 105–115 (“From combat myth to Apocalyptic faith”), pp. 163–193 (“Jewish Apocalypses”).
- [21] Этим особенно увлекался, как известно, Епифаний. Однако исследование оригинальных гностических текстов подтверждает, что в рамках одной системы с легкостью уживались различные элементы. Подробнее см. об этом в моем исследовании: *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (СПб., 2002), с. 37–56 (о Епифании), с. 104–112 (о классификации гностических школ).
- [22] Cf. Nag Hammadi (здесь и далее NH) II 2, 37.29; Климент, *Строматы* III 92, 2–93,1 (фрагмент некоего *Евангелия Египтян*); *Corpus Hermeticum* IV, fr. 24.8 (Nock); Филон, *О сотворении мира* 134.
- [23] Далее Ипполит приводит пространную выдержку из Рим. 1:20–27, говоря, что гностики также ссылаются на этот текст в подтверждение своих слов.
- [24] Ср. например, Климент, *Извлечения из Теодота* 21, 1 сл.
- [25] *The Coptic Gnostic Library XIII: The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, text edited by Carl Schmidt, transl. and notes by Violet MacDermot (Leiden: Brill, 1978), p. 54.
- [26] Краткое изложение в вышеупомянутой книге: N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, pp. 21–22. Издание папируса: R.O. Faulkner, *Journal of Egyptian Archaeology* (London) 22 (1936), p. 221sq; 26 (1937), p. 10sq; 26 (1938), p. 41sq.
- [27] Этот вопрос я подробно разбираю в книге: *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*, с. 112–155.
- [28] Cf. *Refutatio* VIII 13, 4 (Monoimus); VII 25, 6 (Basilides).
- [29] Этот пассаж выдает знакомство ператов с сочинениями Галена. Ср. *Galeni de usu partium*, ed. G. Helmreich, Leipzig: Teubner, 1907, 1909, v. 3, 667, 4–12.
- [30] Аналогичную метафору встречаем в *Парафразе Сема* (NH VII 1, 1, 26–28). Cf. Ириной, *Против ересей* I 30, 1. И действительно, в заключение своего описания доктрины сетиан Ипполит (V, 22, 1,3) говорит, что все это можно найти в сочинении, озаглавленном *Парафраза Сема*. Проблема, однако, в том, что различия между этими двумя вариантами гностического учения (в особенности в разделе об антропологии) все-таки слишком велики, что не позволяет объявить коптский гностический трактат непосредственным источником Ипполита. Речь может лишь идти о близких параллелях. Возможно

так же, что источник Ипполита является христианизированным вариантом более древнего *Парафраза Сема* из коптской гностической библиотеки.

[31] Подобное же говорится в *Парафразе Сема* (NH VII 1, 3, 19–26).

[32] Текст испорчен, этот вариант прочтения предложен в издании Марковича. Ср. Пс 28:3, а также ранее у Ипполита: *Refutatio* V 8, 15 (о наассенах) и X 11, 9.

[33] В следующих двух строках снова говорится о космической матке, которая сравнивается с телом животного.

[34] См.: *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства*, с. 323.

[35] Ср. *Refutatio* V 19, 4; X 11, 3; IX 10, 8 (= Гераклит, fr. 77 Marcovich, 67 DK).

[36] Подробное исследование этого вопроса см. в прекрасном исследовании М.А. Солоповой, *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»* (М.: Наука, 2002), в особенности, с. 49 (об Аристотеле), сс. 56–57 (пример с вином), сс. 66–69 (о терминах “миксис” и “красис” у Александра).

[37] Высказывание, достаточно распространенное в христианской и гностической литературе, однако толкование своеобразно. Cf. Мф 10:34; Ириной, *Против ересей* I 3, 5; *Евангелие от Фомы*, log. 16; пс.-Климент, *Recognitiones* 2, 26, 6; 28, 2; 6, 4, 6.

[38] Cf. Флп 3:20; Климент, *Извлечения из Теодота* 54, 3; он же, *Строматы* III 95, 3; IV 12, 6; *Педагог* III 99, 1.

[39] Cf. Демокрит, fr. 68 A 164 DK.

[40] См. Солопова, *Александр Афродизийский...*, с. 120сл.

[41] В том числе и в своей книге об Ипполите: J. Mansfeld, *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden: Brill, 1992), p. 47, fnt 9