

# Послание Евгноста и Валентинианство

Алистер Х.Б. Логан

Жан Дорессе, который первым сделал известным, перевел и прокомментировал "Послание Евгноста", или Евгноста Блаженного, в версии III Кодекса Наг Хаммади, доказал, что София Иисуса Христа, следующая за ним в III Кодексе, была зависима от Евгноста[1]. Автор Софии как бы трансформировал Евгноста в диалог между Спасителем и его учениками, добавив свежий материал в конце в ответ на вопросы Марии. Но вдобавок к его различным литературным и доктринальным аргументам в поддержку этой гипотезы, Дорессе также обратил внимание на сходство преамбулы и сути Евгноста с теми же частями письма валентинианина Птолемея Флоре[2]. Сходства эти, правда, не столь разительны, как хотелось бы думать Дорессе, однако он непреднамеренно действовал в верном направлении. Ганс-Мартин Шенке, попытавшийся переосмыслить тезис Дорессе и доказать первичность Софии[3], пришел к еще более радикальному выводу. И хотя его аргументы были убедительно опровергнуты Мартином Краузе, чье утверждение о первичности Евгноста было в основных чертах принято[4], он также сравнил Евгноста как космогонический трактат с другим валентинианским посланием – с т.н. "доктринальным письмом", сохраненным у Епифания в Панарионе, XXXI 5f[5]. Однако, не считая напоминания о том, что его следовало бы считать преимущественно поздним продуктом валентинианства, Шенке не пошел дальше. Но, как мы увидим далее, его гипотетическое сравнение было куда более плодотворным, чем сравнение Дорессе, хотя Дорессе вполне мог оказаться ближе к истине, постулируя первичность Евгноста по отношению к Софии.

Столь тщательный анализ открывает поразительное количество параллелей между Евгностом (и Софией) и доктринальным письмом, открытым, чтобы исчезнуть незамеченным[6], и поднимающим вопрос о том, какое именно из отношений имеет место: или Евгност и София – заимствования из предположительно позднего валентинианского письма, или, напротив, это письмо – заимствование у них самих, а если так, то из какого именно текста? Если верна последняя гипотеза, она может окончательно подорвать конкурирующее мнение – о том, что Евгност является дохристианским трактатом. Если же, с другой стороны, доктринальное письмо – заимствование из Евгноста, то можно было бы предположить, что разделительные линии между валентинианством и нехристианскими формами гностицизма были куда менее четкими, чем это предполагалось ранее. Потому целью данной статьи является оценка сходств этих текстов – оценка на основе Евгноста (и параллельных пассажей из Софии) как попытка ответа на вопрос о точном соотношении между этими текстами с целью установить, какой из текстов является заимствованием, а какой – источником заимствования.

Первым моментом сходства между Евгностом и валентинианским доктринальным письмом является, несомненно, эпистолярная форма обоих текстов, которая неприменима к Софии Иисуса Христа. Так, оба текста открываются общепринятым приветствием со стороны писателя (Евгноста) или субъекта ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  ακατάρρητος)[7]. Если бы доктринальное письмо было заимствовано, это уже предполагало бы, что его источником был Евгност в своей настоящей эпистолярной форме, а не в какой-то другой, которую Краузе полагал его изначальной формой – формой трактата[8], или же его формой христианизированного диалога, как в Софии Иисуса Христа. Далее, как предполагает содержание, что поскольку Евгност и София настаивают на том, что верховное существо – несказанно[9], то и доктринальное письмо содержит утверждение писателя, что он упоминает безымянные, несказанные и наднебесные сущности[10]. Но продолжение выдает более близкую параллель, особенно в версии Евгноста из Кодекса V. Так, оно утверждает, что ни правители ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) и власти ( $\epsilon\zeta\upsilon\sigma\iota\alpha$ ), ни подчиненные, ни какая-либо природа не знает его (т.е. верховное существо), кроме него самого[11], тогда как доктринальное письмо описывает несказанные тайны как неспособные быть задуманными ни архонтами, ни властями или подчиненными, ни какой-либо хаотичностью ( $\sigma\upsilon\chi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), но открыты они только

мысли (ἐννοια) Неизменного (ἀτρέπτος)[12]. Версии Евгноста и Софии из Кодекса III скрывают тот факт, что эти сущности множественны и добавлены "от основания Космоса" ко "всякой природе"[13], тогда как версия Софии из Берлинского Папируса (BG8502) в общих чертах соотносится с версией из Кодекса III Наг Хаммади, однако добавляет "силу" к списку вовлеченных сущностей[14]. Тот факт, что в доктринальном письме Мысль (ἐννοια) Неизменного присутствует как получатель откровения, или как познающая, но не как само верховное существо, как в Евгносте и в Софии, обязан своим существованием конкретной теологической схеме первого, отводящего Мысли (ἐννοια) главную роль[15].

Как Евгност (и София), так и доктринальное письмо согласуются между собой относительно определенных аспектов верховного бытия, хотя Евгност (и София) и дает намного более детальное его описание. Так, оба текста представляют его в терминах негативной, апофатической теологии как непорожденного (ἀγέννητος) – Евгност и София прямо[16], а доктринальное письмо более обтекаемо в том, как оно описывает Человека (Ἄνθρωπος), первый плод верховного существа и его Энной как анти-типа предсущего Непорожденного (Ἀγέννητος) [17]. Ибо Отец Евгноста и Софии – безымянен[18], тогда как доктринальное письмо претендует на разговор о безымянных (ἀνονόμαστος) тайнах[19]. Ибо в них Он также описан как "неизменно благой"[20], тогда как доктринальное письмо обозначает Его как "Неизменного" (Ἀτρέπτος)[21]. София и Евгност также призваны описать Его как "Величие (m=ptno) вместе с Властями в нем, объемлющими Всё (или 'Всеобщности') Всеобщностей, тогда как ничто не объемлет Его"[22], а доктринальное письмо обозначает верховное существо как "Величие"(Μέγεθος)[23] и описывает Его как объемлющего Всеобщности, но необъятного[24]. Вообще в валентинианстве "Величие (Μέγεθος / magnitudo)" появляется, чтобы сделаться лишь виртуально техническим термином – или для того, чтобы обозначить несказанный, не находимый характер Верховного Отца, или для того, чтобы обозначить самого Отца[25]. Однако несомненно значимо то, что и в Евгносте, и в Софии термин "Величие" не появляется с целью обозначить верховное существо и используется куда более ограниченно – как атрибут или обозначение различных небесных сущностей[26].

Опять же, в Евгносте и в Софии верховная сущность описана как существо, исполненное ума (Νους), мысли (ἐννοια), отражения (ἐνθύμησις), мышления (Φρόνησις), рациональности (Λογισμος) и силы (Δύναμις)[27], и хотя мы не можем составить полный список соответствующих нашим текстам понятий в доктринальном письме, эти первые четыре сущности также появляются там: Νους – как автор письма[28], ἐννοια – как гипостазированная мысль[29], отражение (ἐνθύμησις) – как средства, которыми Величие наполняет каждую вещь[30], а Мышление (Φρόνησις) – как указание на то, что последующие небесные существа света, дети Середины, находятся вне Мысли (ἐννοια)[31]. То, что все эти интеллектуальные силы пребывают в предвидении Нерожденного до самого конца, согласно Евгносту[32], воссоздается в утверждении доктринального письма, что всё пребывало в Верховном Существо (т.е. в Непорожденном) в неведении[33]. Более того, как в доктринальном письме Мысль (ἐννοια) Величия ответственна за его само-откровение посредством его же эманаций[34], так же и в Евгносте, если кто-то пожелает поверить его посланию, то они должны изучить всё – от того, что скрыто до полноты того, что явлено, а его мысль (ἐννοια!) будет наставлять его, как вера в сокрытое была обретена в том, что явлено[35]. Наконец, рассматривая обозначения Верховного Существа, мы должны напомнить, что как в Евгносте, так и в доктринальном письме по отношению к нему используется термин "Само-Отец (Ἀυτοπατήρ)", хотя первый и применяет его к его собственной проекции[36].

Евгност далее объясняет, как Само-Отец, исполненный света, побудил начало этого света открыться в виде бессмертного андрогинного человека[37]. Версии текста, однако, различают мужское и женское имена этой сущности. Так, версия из Кодекса III озвучивает мужское имя как "Порождение Совершенного", а женское – как "Πανσοφος, Порожденная София", утверждая, что она подобна своему брату и супругу – истина, очевидная выше, но не здесь, не ниже[38]. Версия Кодекса V открывает мужское имя как "Породитель Нуса, Совершенного в себе самом", а женское – как "ἐννοια всех Софий, породительница Софий, которую они называют

‘Истиной’[39]. Доктринальное письмо описывает, как Нетленная *Εννοια* соединилась с Величием и явила Отца Истины, которого совершенный поименовал "Человеком (*Ανθρωπος*)", ибо он был антитипом предсущего Непорожденного. *Σιγή* / *Εννοια* затем эманировал естественный союз Света (*Φως*) и Человека (*Φώς*) и явил Истину (*Αλεθρία*). Ее назвали "Истиной", – продолжает письмо, – ибо она была истинной подобно своей матери *Σιγή* (Безмолвию), существенной частью плана *Σιγή*, состоявшего в том, чтобы гарантировать, чтобы разделение светов (или человеческих существ?) на мужские и женские не помешало бы им открыть (единство?) в них тем, кто разделены в чувственно воспринимаемых светах (или человеческих существах?)[40].

Ссылка на прочие свидетельства валентинианской традиции может помочь нам бросить свет на темные места этих текстов. Так, следует заметить, что Отец Истины доктринального письма повсеместно называется "Νους", "Единородный (*Μονογενής*)", "Отец" и "Начало (*Αρχή*) всего"[41]. Более того, некоторые источники (такие как Евгност и София) не рассматривают *Νους* и Истину как отдельные ипостаси[42], а согласно некоторым валентинианам верховное существо и вовсе называется "Человек"[43]. Поэтому доктринальное письмо следует рассматривать как представляющее свое собственное истолкование источника первой валентинианской сизигии, порожденной верховным существом, Отцом Истины (т.е. Нусом) и Истиной, отделяющей последнее от первого и рассматривающей их как воспроизведение архетипа источника, равенство и единство мужского и женского, единство и равенство, скрытое разделением полов в нашем мире. Это также может означать, что версия Евгноста из Кодекса III намекает своей ссылкой на истину о равенстве Софии и ее брата, оспариваемую ниже. Но, пожалуй, наиболее ярко отражена тематика света в доктринальном письме; его внезапное появление и естественный союз с человеком, обозначение зонов Плеромы как "Светов" и очевидная игра греческих слов – "Свет (*Φως*)" и "Человек (*Φώς*)" – всё, что отсутствует в других валентинианских письменных источниках, могло быть почерпнутым у Евгноста. Последний не только ссылается на Отца как на исполненного света, и на Человека как Начало этого света (или на человека Адама, или на Око Света)[44], но позднее, как мы увидим, говорит и о множестве светов (или людей?), открытых Бессмертным Человеком, который формирует "Ассамблею", архетип земной церкви[45].

Далее, шаблон и терминология эманации в Евгносте и в доктринальном письме выглядят похоже. Так, в обоих текстах различные божественные сущности явлены (или открыты – *οιωνη εβολ / αναδειχυναι*), а не эманированы (*προβάλλειν*), как это обычно для валентинианства[46]. Опять же, подобно тому, как в Евгносте отпрыск Сына Человеческого – Спаситель – гармонирует со своей супругой, Пистис Софией, и являет шесть андрогинных духовных (*πνευματικός*) сущностей, т.е. шесть мужских и шесть женских, в типе (*τύπος*) тех, кто предстоял им (этот пассаж отсутствует в Софии)[47], а также в доктринальном письме Отец и Истина объединяют и являют андрогинную духовную (*πνευματικός*) Тетраду (мужское + женское, мужское + женское), антитип предсущей тетрады и первую пару последней тетрады (Человек + Церковь), созданную прежде декады Логоса и Жизни[48], переворачивая обычный порядок вещей в валентинианстве[49], то вполне можно заключить, что доктринальное письмо было заимствованием и откорректировало данную валентинианскую схему под использование идей, заимствованных у Евгноста. В свою очередь, послание Евгноста четко расставляет акценты, а также проливает некий свет на неясную глоссу в доктринальном письме. Так, суммируя ряды сил, порожденных гармонией этих двенадцати, Евгност утверждает, что союз их всех суть Воля (*ουως*)[50]. И доктринальное письмо говорит, что в результате единения как Света и Человека, так и Логоса и Жизни, их союзом стала Воля[51].

Далее Евгност и София перечисляют, как Бессмертный Человек позволил всем, кого явил он сам, делать то, что они пожелают, и как они гармонизировались друг с другом и явили множество светов (которые "были славными и без числа"), названных Первым, Средним и Совершенным, т.е. первым, вторым и третьим зонами. Первый был назван "Единством", и "Покоем", и у каждого из зонов было свое собственное имя[52]. Этот фрагмент кажется искаженным отзвуком

доктринального письма, которое в очередной раз сочетает валентинианские идеи с идеями, почерпнутыми у Евгноста. Так, текст говорит о Тридцати (зонах Плеромы), совершающих бракосочетание между Нетленностями и открывающих Нетленные Света (φως), названные "детьми Единства (Ενότης)", о том, как они начали быть, те, множество коих не следует выражать численно, но следует распознать его, и как каждый (свет) выделил ему свое собственное отдельное имя[53].

Наконец, Евгност и София описывают, как София, супруга Бессмертного Человека, была названа "Безмолвием (Σιγή)", поскольку в отражении (ενθύμησις) без слова она усовершенствовала свое (Всецелое) Величие (m=ntno)[54]. И доктринальное письмо содержит почти идентичное положение, содержащееся почти в самом начале текста, где перечисляются титулы Энной. Некоторые зовут ее "Мысль (Εννοια)", некоторые – "Милостью (Χάρις)" и делают так, соответственно, поскольку она распределяла Сокровища Величия (Μέγεθος) среди тех, кто имел к нему (Величию? – А.М.) отношение. А те, кто изрекал истину, звали ее "Безмолвием (Σιγή)", поскольку через отражение без слова (λόγος) Величие и наполнило всякую вещь во вселенной[55]. Здесь ключ к пониманию связи текстов находится в понятии "Величие (μέγεθος / m=ntno)". Доктринальное письмо, очевидно, использовало этот термин в его почти техническом, валентинианском, смысле, чтобы обозначить им верховное существо: оно и создало субъект. Но этот постулат не стыкуется с тем моментом в глоссе, который призван обосновать причину именно такого титула его супруги. Это в дальнейшем и подтверждает первичность Евгноста. Объяснение же титула "Милость" в его связи с "Величием" побудило автора доктринального письма перенести пассаж о Безмолвии с его изначального места в конце Евгноста в начало доктринального письма.

В заключение нашего анализа параллелей между Евгностом Блаженным (и Софией Иисуса Христа) и валентинианским доктринальным письмом можно предположить следующее:

- 1) что параллели эти не являются всего лишь случайными, но что оба этих текста, несомненно, тесно связаны друг с другом;
- 2) что речь идет именно о Евгносте в его настоящей эпистолярной форме, а не о Софии, к которой, вроде бы, ближе доктринальное письмо, т.к. София опускает вообще или затуманивает ряд параллелей;
- 3) что намного чаще речь может идти о версии Евгноста из Кодекса V, наиболее похожей на доктринальное письмо; и, наконец, –
- 4) что именно доктринальное письмо следует за Евгностом, а не наоборот. –

Так, в письме встречаются абсолютно внетелесные аллегории и терминология, пришедшая от Евгноста к настоящей валентинианской схеме письма, подготавливающая письмо к абсорбции этих мотивов и терминологии. Евгност, конечно же, не просто источник, использованный доктринальным письмом ради тайных спекуляций о Плероме, но он призван объяснить наличие неких черт, типичных для доктринального письма, таких как монистическая базовая структура, о которой Холл говорил как о признаке архаического характера данного письма[56], ссылаясь на имена ("Безмолвие", "Человек", "Истина"), данные теми, кто говорили правду, или совершенными[57], а также наличие такой черты, как хорошо продуманная спекуляция о свете / человеке (Φως / Φώς). Готовность автора письма развивать свою собственную традицию ассимиляции материала из Евгноста позволяет предполагать не только высокий стиль, в котором выдержано данное письмо, но и готовность валентиниан, которые однозначно были христианскими гностиками, использовать очевидно нехристианские гностические документы для развития собственных воззрений. Первый момент может указывать на древность Евгноста, хотя, если бы он был дохристианским, можно было бы предположить очевидность его влияния на валентинианские труды и системы мысли, более ранние, чем общепризнанно поздние и

развившие свою мысль из увиденного ранее в доктринальном письме[58]. Последний же момент побудит нас быть более осторожными в попытках излишне строго классифицировать как валентинианство, так и Евгноста. Чтобы сторонники валентинианства ощутили возможность использования текстов, подобных Евгносту, именно в их нехристианской, а не в христианизированной форме, следует предположить не только их открытость внешним влияниям, но также, пожалуй, что Евгност не воспринимался как текст абсолютно чуждый и полностью свободный от христианского влияния[59].

*Пер. с англ. (с незначительными сокращениями) – Алекс Мома. Источник: GNOSIS AND GNOSTICISM. Nag Hammadi Studies, vol. XVII, Leiden, E.J. Brill, 1981.*

[1] J. Doresse, "Trois livres gnostiques inédits: Évangile des Égyptiens – Épître d'Eugnoste – Sagesse de Jésus Christ", Vig. Chr. 2 (1948), 137-60, особ. 143-6, 150-6; The Secret Books of the Egyptian Gnostics (transl. P. Mairé), London 1960, 192-6. Имеется также намного менее сохраняемая версия Евгноста Блаженного (Eug, Евгност) в Кодексе V из Наг Хаммади и полная версия Софии Иисуса Христа (SJC, София) в Берлинском Коптском Гностическом Кодексе (BG8502, 3), которая была отредактирована и переведена на немецкий У. Тиллем – W.C. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (Texte und Untersuchungen 60, V Reihe, Band 5), Berlin, 1955. Второе, исправленное и дополненное издание вышло позже – см. ... Ed. H.-M. Schenke, Berlin, 1972. Есть также греческий фрагмент SJC в Оксиринхском папирусе 1081, восстановили текст которой и раскрыли лакуны в нем А.С. Хант (A.S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri VIII, London, 1911, 16-19) и К. Вессли (C. Wessely, "Les plus anciens Monuments du Christianisme", Patrologia Orientalis, XVIII, Paris, 1924, 493-5). См. об этом Н.-С. Puech, "Gnostic Gospels and Related Documents", E. Hennecke – W. Schneemelcher (eds.), New Testament Apocrypha I (Eng. transl. ed. R. McL. Wilson), London, 1963, 243-8; H.W. Attridge, "P. Oxy 1081 and the Sophia Jesu Christi", Enchoria 5 (1975), 1-8. Английский перевод МакВилсона с немецкого издания Мартина Краузе (Die Gnosis II, ed. W. Foerster, Zurich, 1971) основанный на версии из Кодекса III Наг Хаммади, дополненный версией из Кодекса V, можно найти в издании Gnosis vol. II (Eng. transl. ed. R. McL. Wilson), Oxford, 1974, 24-39, а перевод D.M. Parrott'a, также основанный на версии Кодекса III, дополненной Кодексом V (вместе с переводом SJC, основанным на версии Кодекса III, дополненной версией BG8502), можно найти в издании The Nag Hammadi Library in English, Leiden, 1977, 206-28.

[2] Там же, 154 и далее; Secret Books, 192 и далее.

[3] H.-M. Schenke, "Nag Hammadi Studien II: Das System der Sophia Jesu Christi", ZRGG 14 (1962), 263-78, особ. 263-7.

[4] M. Krauze, "Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi: zur Auseinandersetzung der Gnosis mit dem Christentum", Mullus: Festschrift Theodor Klauser (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 1), Munster 1964, 215-23. См. тж. об этом R. McL. Wilson, Gnosis and the New Testament, Oxford, 1968, 111-117; E.M. Yamamuchi, Pre-Christian Gnosticism, London, 1973, 104-7.

[5] K. Holl, Epiphanius Band 1, Ancoratus, а также Panarion, Haer. I-XXXIII, GCS 25, Leipzig, 1915, 390.5-395.14. В противовес мнению О. Дибелиуса (ZNW 9 (1908), 329 и далее), рассматривающего его как позднее, Холл рассматривает данное письмо как один из старейших информационных пластов валентинианства как такового, отражающий монистическую основу изначального валентинианства, подобно наход. у Ипполита в Опроверж. VI 37, 7 (Wendland, 167.17 и далее).

[6] Евгност, Наг Хаммади, III, 70, 1 и далее (rase); Наг Хаммади, V, 1, 3 (χαρρ). Для соответствующего понимания и перевода этого эпистолярного введения см. P. Bellet, "The

Colophon of the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of Nag Hammadi", Nag Hammadi and Gnosis, ed. R. McL. Wilson (Nag Hammadi Studies, vol. XIV), Leiden, 1978, 56-8.

[7] Епифаний, Панарион, XXXI 5, 1 (Holl, 390. 5 и далее:  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon\iota\nu$ ).

[8] Там же, 222.

[9] Евгност, Наг Хаммади, III, 71, 13 и далее; Наг Хаммади, V 2, 8-10; София, Наг Хаммади III, 94, 5; BG8502 83, 5 и далее.

[10] Панарион, XXXI 5, 2 (Holl, 390. 7 и далее).

[11] Евгност, Наг Хаммади, V, 2, 10-13. "Подчиненных" можно встретить в Наг Хаммади, III, 71, 16 ( $\nu\lambda\omicron\tau\alpha\upsilon\eta$ ) вместо  $n\eta\epsilon\tau\tau w$  [ ] из Наг Хаммади, V, 2, 11, что можно перевести как "те, которые их (или "принадлежат им")", в смысле существ, подчиненных вышеупомянутым архонтам и т.п.

[12] Панарион, XXXI, 5, 2 (Holl, 390. 8-10).  $\sigma\acute{\upsilon}\chi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , несомненно, более тяжело читается и может касаться смешанной природы не-духовного. Однако оно может обозначать попытку придать смысл термину  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  Евгноста и Софии.

[13] Евгност: Наг Хаммади, III, 71, 14-18. София: Наг Хаммади, III, 94, 6-10. Последний текст добавляет "дныне" к "от основания...". Поскольку фраза "от основания... дныне" присутствует в Евгносте (Наг Хаммади, III, 70, 4 и далее), в Софии (Наг Хаммади, III, 92, 9 и далее; BG8502, 80, 7-9) – ср. Апокриф Иоанна (Наг Хаммади, II, 30, 6 и далее; Наг Хаммади, IV, 46, 15) – присутствие данной фразы в этом месте (Евгност, Наг Хаммади, III и София, там же) возможно явилось результатом более поздней вставки. Первая часть этой фразы перекликается с новозаветным пассажем (см. Мф. 25:34; Лк. 11:50; Евр. 4:3; 9:26; Откр. 13:8; 17:8).

[14] София, BG8502, 83, 7-14. Также опускается "всякий ( $\eta\mu$ )" от "всякой природы", ср. Евгност, Наг Хаммади, III, 71, 17 и София, Наг Хаммади, III, 94, 8. Влияние Нового Завета прослеживается в добавлении термина "сила", ср. 1 Кор. 15:24; Эфес. 1:21.

[15] Ср., напр., воззрения некоторых последователей Птолемея на первичную роль Мысли / Энной у Иринея – Против ересей, I, 12, 1 и далее (Harvey, I, 109-112).

[16] Евгност, Наг Хаммади, III, 71, 22; София, Наг Хаммади, III, 94, 18 и далее ( $\alpha\gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ ); BG8502, 84,6 ( $\alpha\tau\eta\rho\omicron$ ).

[17] Панарион, XXXI, 5, 5 (Holl, 391.7).

[18] Евгност, Наг Хаммади, III, 72, 1. София, Наг Хаммади, III, 94, 22; BG8502, 84, 10 и далее.

[19] Панарион, XXXI, 5, 2 (Holl, 390.7).

[20] Евгност, Наг Хаммади, III, 72, 17 ( $\alpha\tau\sigma\iota\beta\epsilon$ ): София, Наг Хаммади, III, 95, 10 ( $\mu\epsilon\phi\sigma\iota\beta\epsilon$ ); BG8502, 14 и далее ( $\mu\epsilon\phi\sigma\iota\beta\epsilon$ ).

[21] Панарион, XXXI, 5, 2 (Holl, 390.9). Коптские формы  $\eta\mu$  суть переводы греческого  $\alpha\tau\eta\lambda\lambda\omicron\tau\omicron\varsigma$ , ср. W.E. Crum, A Coptic Dictionary, Oxford, 1939, 552a.

[22] Евгност: Наг Хаммади, III, 73, 4-8; V, 3, 6-10. София: Наг Хаммади, III, 95, 23-96. 3; BG8502, 86, 11-16. Однако в Евгносте (V, 3, 6) читается "Величие ( $\eta\epsilon\eta\mu=\eta\eta\tau\omicron\eta\eta$ )", что позволило предположить, что "Величи(я) и Власти" оба являются сущностями Отца, а не просто первое из них обозначает Отца.

- [23] Панарион, XXXI, 5, 1 (Holl, 390.6); 5, 4 и далее (там же, 391.2.4.5) и т.д. m=ntno[ – обычный коптский перевод μέγεθος, ср. Crum, Dictionary, 251a – no[.
- [24] Панарион, XXXI, 5, 3 (Holl, 390.10-13 – αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ περιεῖχε τὰ πάντα δοῦτα ἐν ἑαυτῷ ἐν ἀγνώσει... δε πάντοτε περιέχει τὰ πάντα καὶ οὐχ ἐνπεριέχεται). Ср. тж. 5, 8 (Holl, 392.6); 5, 9 (Holl, 392.16); 6, 2 (Holl, 393.2) и Иринея, Против ересей, II, 4, 1 (Harvey, I, 259: всё поглощено невыразимым Величием (magnitudo)).
- [25] О его использовании валентинианами для описания природы Отца см. для ср. Иринея, Против ересей, I, 1,1 (Harvey, I,9); 2, 1 (Harvey, I, 13); 2, 2 и далее (Harvey, I, 15); Трехчастный Трактат, Наг Хаммади, I, 52, 26; 53, 1; 54, 19 и далее; 55, 2 и т.п. (m=ntno[); о его использовании как об обозначении Отца см. для ср. Иринея, Против ересей, I, 19, 2 (Harvey, I, 176); 21, 4 (Harvey, I, 186); Евангелие Истины, Наг Хаммади, I, 42, 13 и далее (m=ntna[).
- [26] Ср., напр., Евгност (Наг Хаммади, III, 77, 17; V, 6, 23); София (Наг Хаммади, III, 102, 5; BG8502, 95, 13 и далее) – где Человек творит Великий Эон согласно своему величию; Евгност (Наг Хаммади, III, 86, 5 и далее); София (BG8502, 109, 16) – где Человек открывает все Величия; Евгност (Наг Хаммади, III, 88, 17); София (Наг Хаммади, III, 112, 17; BG8502, 114, 9) – где Нетленности творят согласно своим величи(ям).
- [27] Евгност, Наг Хаммади, III, 73, 8-11; V, 3, 10-13; София, Наг Хаммади, III, 96, 3-7; BG8502, 86, 16-87, 1. Евгност, Наг Хаммади, V, 3, 11 и далее имеет коптские эквиваленты для четырех последних и добавляет к рациональности "то, что превышает рациональности", тогда как София (Наг Хаммади, III, 96, 5 и далее) имеет φρονησις третьим и коптский эквивалент для δυναμις ([om), а София (по версии BG8502, 86, 19 и далее) имеет коптские эквиваленты для трех последних.
- [28] Панарион, XXXI, 5, 1 (Holl, 390.6).
- [29] 5, 2 и далее (Holl, 390.9.13 и далее).
- [30] 5, 4 (Holl, 391.3).
- [31] 6, 5 (Holl, 394.5 и далее).
- [32] Евгност, Наг Хаммади, III, 73, 14-16. Ср. София, Наг Хаммади, III, 96, 10-14 и BG8502, 87, 4-8.
- [33] Панарион, XXXI, 5, 3 (Holl, 390.11).
- [34] 5, 2-6 (Holl, 390.7 – 392.1).
- [35] Евгност, Наг Хаммади, III, 74, 12-19; V, 4, 1-7. София, Наг Хаммади, III, 98, 13-20; BG8502, 90, 4-13; Оксиринхский пап. 1081, II, 27-34 (он же ed. by Wessely, XVIII, 494). Сама София описывается как "она, αλորροια от εννοια" и еще "от непорожденного Отца" в конце текста. Так, София делает ясным то, что не было ясно в Евгносте, – т.е. что здесь присутствует некая разновидность первооткрывателя сущностей.
- [36] Ср. Евгност, Наг Хаммади, III, 75, 5 и далее; Панарион, XXXI, 5, 3 (Holl, 390.10). В Софии титул Αυτοπατωρ не появляется ни в одном из параллельных пассажей в тех же местах, включая Оксиринхский пап. 1081, [...] что подтверждается и внимательным прочтением Софии (BG8502, 91.9), хотя этот титул и появляется позже применительно к Отцу, Человеку – ср. София (Наг Хаммади, III, 102, 1 и далее; BG8502, 9 и далее) и Евгност (Наг Хаммади, III, 77, 14 и далее).

- [37] Евгност, Наг Хаммади, III, 76, 14-24. Ср. София, Наг Хаммади, III, 100, 21-101, 8; BG8502, 93, 18-94, 11. В Софии есть сотереологическая вставка, отсутствующая в Евгносте.
- [38] Евгност, Наг Хаммади, III, 76, 24-77, 9. Здесь из первого письма замечен след *јро* в 77, 2. В Софии этот пассаж с именами опущен; тем не менее, интересно ср. София, Наг Хаммади, III, 104, 6-11 и BG8502, 98, 16-99, 3.
- [39] Евгност, Наг Хаммади, V, 6, 4-10. Ср. София, Наг Хаммади, III, 104, 8 и далее, где говорится о "Порождающем Нусе (*νους*), совершенном в себе самом.
- [40] Панарион, XXXI, 5, 6 (Holl, 391.8 – 392.1).
- [41] а) Ср. Иринеи, Против ересей, I, 1,1 (Harvey, I, 9). б) В изложении Ипполита (Опров., VI, 29, 6; Wendland, 156. 15-18), Отец эмануирует Нус и Истину как начало (*αρχη*) всех эонов. в) Ср. тж. Иринеи, Против ересей, I, 11,1 (Harvey, I, 99 и далее); 12, 2 (Harvey, I, 111 и далее); Теод., 6, 2-3 (Sagnard, 64).
- [42] Ср. Ипполит, Опров., VI, 29, 6 (Wendland, 156. 16 и далее); Теод., 6, 3 (Sagnard, 64); Иринеи, Против ересей, I, 12, 2 (Harvey, I, 111 и далее).
- [43] Ср. Иринеи, Против ересей, I, 12, 3 (Harvey, I, 113 и далее).
- [44] Ср. Евгност, Наг Хаммади, III, 76, 17-24; 81, 10-12 и параллельные места в Софии.
- [45] Ср. Евгност, Наг Хаммади, III, 85, 21-86, 24 и параллельные места.
- [46] Ср., напр., Евгност, Наг Хаммади, III, 81, 23 и далее; 82, 9 и далее; 86, 5 и парал. (*ουωνη ebol*); Епифаний, Панарион, XXXI 5,5 (Holl, 391.6); 5, 6 (Holl, 391.9); 5, 7 (Holl, 392,3); 5, 8 (Holl, 392.8) и т.п. (*αναδειχνυμαι*) и Иринеи, Против ересей, I, 1, 1 и далее (Harvey, I, 9 и далее); Теод., 7, 1 (Sagnard, 66); Ипполит, Опровержение, VI, 29, 6 и далее (Wendland, 156. 15-22) (*προβαλλειν*).
- [47] Евгност, Наг Хаммади, III, 82, 7-11; V, 10, 13-17.
- [48] Панарион, XXXI, 5, 7 и далее (Holl, 392. 1-11).
- [49] Ср. Иринеи, Против ересей, I, 1,1 и далее (Harvey, I, 10 и далее: Логос и Жизнь, создавшие Человека и Церковь, эмануируют десять эонов, затем Человек и Жизнь эмануируют двенадцать); 11,1 (Harvey, I, 100: Логос и Жизнь производят десять сил, затем Человек и Церковь – двенадцать); Ипполит, Опроверж., VI, 29, 7-30, 2 (Wendland, 156, 22-157. 10: Нус и Истина производят десять, Логос и Жизнь – двенадцать); Валентинианское объяснение, Наг Хаммади, XI, 29, 25-37; 30; 30-8 (Десять от Логоса и Жизни, двенадцать – от Человека и Церкви). Однако согласно Иринею, Против ересей, I, 12, 2 (Harvey, I, 111 и далее), некоторые валентиниане утверждали, что Человек и Церковь несли ответственность за Логос и Жизнь.
- [50] Евгност, Наг Хаммади, III, 83, 19 и далее. Этот пассаж также отсутствует в Софии. *ουws* дословно означает "волю" (ср. Crum, Dictionary, 501a, *θέλημα*), как его и переводит Краузе (Gnosis, vol. II, 32), но не "промежуток" (ср. Crum, там же, 501 ab), как это представляет нам Парротт (Nag Hammadi Library in English, 219).
- [51] Ср. Панарион, XXXI, 5, 6; [*ην δέ αυτων η συνέλευσις τό θέλειν*] 5, 9 [*ην δέ η κανωνία αυτων τό θέλημα*].
- [52] Евгност, Наг Хаммади, III, 85, 21-86, 16; V, 13, 18-14, 10. София, BG8502, 109, 4-110, 9.

[53] Панарион, XXXI, 6, 5 и далее (Holl, 394. 3-9). Холл читает Μεσότητος в 394.4 вместо Ενώτητος в MSS. Эквиваленты обоих слов есть и в Евгносте, и в Софии.

[54] Евгност, Наг Хаммади, III, 88, 6-11; V, 15, 20 и далее. София, Наг Хаммади, III, 112, 7-11; BG8502, 113,15 – 114, 2. София, делая Бессмертного Человека субъектом, скрывает тем самым смысл и параллель с доктринальным письмом, и потому не может быть первоисточником данного пассажа.

[55] Панарион, XXXI, 5, 4 (Holl, 290,13 – 291, 4).

[56] На стр. 390 его издания в прим. к строке 5 и далее.

[57] Ср. Панарион, XXXI, 5, 4-6 (Holl, 391, 2-10).

[58] См., однако, наше прим. 41в для уяснения параллелей с Евгностом в прочих валентинианских системах. Существует также близкое родство между Евгностом и "офитской" системой, описанной Иринеем в его Против ересей, I, 30, системой, которая, как он считал, представляла собой источник (или один из источников) валентинианства (ср. Против ересей, I, 30, 14; Harvey, I, 241; 31, 3: там же, 243).

[59] См. Wilson, Gnosis, 114-7, для аналогичного заключения, основанного на признаках возможного новозаветного воздействия на Евгноста.