

Санкт-Петербургский Государственный Университет  
Исторический факультет  
Кафедра истории древней Греции и Рима  
Центр Антиковедения

# Проблемы античной демократии

*Под редакцией профессора Э.Д. Фролова*

Санкт-Петербург  
2010

ББК 63.3 (0) 32  
М73

Публикуется по решению Ученого совета исторического факультета  
Санкт-Петербургского государственного университета от 16 сентября 2010 г.

Рецензенты:

д.и.н. Г.Е. Лебедева  
д.и.н. М.Ф. Флоринский

Редакционная коллегия:

к.и.н. К.В. Вержбицкий,  
д.и.н. О.Ю. Климов,  
к.и.н. А.Д. Пантелеев (ответственный секретарь),  
д.и.н. Э.Д. Фролов (председатель),  
д.и.н. Н.С. Широкова

Проблемы античной демократии / Коллективная монография под  
ред. проф. Э.Д. Фролова. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2010 – 508 с. (Серия  
«ПРОВАНМАТА. Вопросы античной истории и культуры». Выпуск 1).  
ISBN

Предлагаемая вниманию читателей коллективная монография посвяще-  
на одной из самых важных тем древней истории – античной демократии.  
Актуальность этой темы объясняется как недостатком обобщающих трудов,  
по крайней мере, в отечественной науке, так и очевидной перекличкой этой  
темы с современностью. В книге рассмотрены вопросы происхождения и  
формирования демократии в древних Афинах, где эта форма государствен-  
ного устройства нашла наиболее яркое выражение. Прослежены судьбы де-  
мократии в античной Греции, в эпоху эллинизма, в Риме и в сопредельном  
с Римом обществе кельтов. Специальному исследованию подверглись эле-  
менты демократии в раннехристианских общинах. Коллектив авторов пред-  
ставлен ведущими сотрудниками Петербургской кафедры античной истории.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов гуманитарных факуль-  
тетов университетов, на всех, кому интересна история европейской цивили-  
зации.

**ББК 63.3 (0) 32**

*Статьи публикуются в авторской редакции.*

© Коллектив авторов, 2010

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
------------------	---

### **I. Становление полисного строя и демократических порядков в Греции в архаический и раннеклассический периоды**

1. Архаическая революция в античной Греции (принципиальный обзор инноваций и перемен в социально-политической и культурной жизни древней Греции в VIII–VI вв. до н.э.) (Э.Д. Фролов).....	11
2. Ранняя тирания и становление демократии в древней Греции (С.М. Жестоканов).....	25
3. Раннегреческое законодательство и формирование полисного строя (Л.А. Пальцева).....	51

### **II. Расцвет афинской демократии**

1. Афинская демократия (к оценке исторического феномена) (Э.Д. Фролов).....	95
2. Перикл и его окружение (Э.Д. Фролов).....	107
3. Критики афинской демократии в конце V в. до н.э. (Псевдо-Ксенофонт, Фукидид, Аристофан) (Е.В. Никитюк).....	119
4. Античный театр и афинская драматургия, их место в жизни демократического полиса (О.В. Кулишова).....	159

### **III. Спартанская политика**

Элементы демократии в политической структуре Спарты (Л.Г. Печатнова).....	187
---	-----

### **IV. Кризис полиса и упадок демократии в позднеклассический период (конец V – IV в. до н.э.)**

1. Симптомы грядущего упадка (Э.Д. Фролов).....	209
2. Кризис классического полиса (Э.Д. Фролов).....	235

### **V. Судьбы античной демократии в эпоху эллинизма**

1. Утверждение демократических режимов в греческих полисах Малой Азии при Александре Великом (М.М. Холод).....	265
--	-----

2. Развитие демократических институтов в федеративных государствах Балканской Греции в эпоху эллинизма (О.Ю. Климов).....	283
3. Полисная демократия в городах Малой Азии эпохи эллинизма (О.Ю. Климов).....	311

## **VI. Демократия в древнем Риме**

1. Подъем и упадок демократического движения в Риме в эпоху гражданских войн (А.Б. Егоров).....	341
2. Перерождение республиканского строя и подавление демократических традиций в эпоху принципата (К.В. Вержбицкий).....	397

## **VII. Мир кельтов**

Особенности социально-политического строя кельтов доримского времени (Н.С. Широкова).....	421
---	-----

## **VIII. Черты демократизма в религиозных объединениях поздней античности**

1. Элементы демократии в раннехристианских общинах (А.С. Волчков).....	453
2. Демократия в неортодоксальном христианстве: опыт гностиков (А.Д. Пантелеев).....	477
Заключение.....	499
Список сокращений.....	502

## 2. Демократия в неортодоксальном христианстве: ОПЫТ ГНОСТИКОВ

Римский мир, *Pax Romana*, установившийся с приходом к власти Августа, воспринимался современниками после почти столетия смут и войн как подарок богов. Но за него пришлось недешево заплатить, и среди того, чем пожертвовало население империи, едва ли не самое видное место занимала возможность полноценного участия в политической жизни. Население провинций было лишено этой возможности завоевателями еще в республиканскую эпоху, а позже такая же судьба постигла и римских граждан. Тем, кто стремился к государственной деятельности, приходилось учитывать складывающуюся систему отношений и встраиваться в нее, что означало отказ от собственного мнения и готовность стать деталью государственного аппарата, во главе которого находились принцепс и его окружение, иногда даже императорские вольноотпущенники или рабы. Прежние элементы государственного управления, олицетворявшие демократию, – сенат, выборные магистратуры, народное собрание, – формально продолжали существовать, но реального влияния на политику практически не оказывали.

Особо надо отметить переосмысление самого понятия «демократия», которое произошло в это время. Уже в эллинистический период этим словом начинают называть и демократическую, и олигархическую формы правления, противопоставляя их монархии (например, Polyb. XXII, 11 (8, 6): «Так как царства и народные правления (δημοκρατίας) противоположны по самой природе»)<sup>1</sup>. Похожую метаморфозу в сочинениях Сенеки, Тацита и Плиния Младшего переживает и римское понятие *libertas*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Larsen J.A.O. Representation and Democracy in Hellenistic Federalism // Classical Philology. Vol. XL. 1945. P. 88-91; Magie D. Roman Rule in Asia Minor. Princeton, 1950. P. 57 ff.

<sup>2</sup> Starr Ch.G., Jr. The Perfect Democracy of the Roman Empire // The American Historical Review. Vol. 58. 1952. P. 1–16; Meyer E. Römischer Staat und Staatsgedanke. Zurich, 1948. S. 221 ff.; Wirszubski C. Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate. Cambridge, 1950. P. 3-30.

Во II в. ритор Элий Аристид в знаменитой «Похвале Риму» объявил империю «полной демократией»: «Эта ли не та полная демократия (πάση δημοκρατία), которая существовала в прежние времена?.. В этом Городе (Риме – А.П.) существует безграничное и прекрасное равенство ничтожного человека с великим, бесславного со знаменитым, бедного с богатым и знатного с безродным» (Rom. 38–39, пер. С.И. Межерицкой)<sup>3</sup>. В этой речи «демократия» Рима ставится не только выше царской Персии, но и выше Афин времен Перикла. Элий Аристид вслед за Полибием говорит, что в Риме существует наилучшая форма правления, соединяющая достоинства трех других – монархии, аристократии и демократии, но лишенная их недостатков, только на место консулов он ставит «Эфора и Притана, который возвышается над всеми... самого совершенного монарха, который чужд злодейств тирана, а величием превосходит царя» (Rom. 90). Конечно, основанием для объявления Рима «полной демократией» служит не участие народа в управлении государством, а равенство перед императором и законом – его волей: «Жители державы словно собираются на единой площади, чтобы получить то, чего каждый из них заслуживает» (Rom. 60).

Другой ритор, Флавий Филострат, обращается к этой теме в «Жизни Аполлония Тианского». Аполлоний, убеждая Веспасиана идти на Вителлия войной, говорит: «Поистине, как единый муж, превосходный доблестью, преобразует народоправство (τὴν δημοκρατίαν) в видимость наилучшего самодержавия, точно так же единовластие в заботе своей об общей пользе становится народным правлением (τοῦ κοινού προῶσα δημός ἐστιν)!» (VA V, 35, пер. Е.Г. Рабинович).

Еще один пример переосмысления демократии в подобном ключе дает современник Филострата Дион Кассий, автор «Римской истории». Меценат в знаменитой речи, обращенной к Августу, говорит, описывая достоинства единоличного правления: «Каждый будет охотно исполнять то, что выпало на его долю, с готовностью оказывая помощь другим, и никто не будет испытывать унижения при сравнении своей участи с долей других, и все обретут истинную демократию (τὴν δημοκρατίαν τὴν ἀληθῆν) и безопасную свободу. Ибо пресловутая "свобода" толпы оборачивается самым тяжелым рабством для наилучших людей и несет общую гибель и первой, и этим последним, в то время, как та свобода, которая превыше всего ставит благоразумие и

<sup>3</sup> Подробнее о «Похвале Риму» см.: Oliver J. The Ruling Power. The Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Orations of Aelius Aristides. Philadelphia, 1953.

обеспечивает всем равенство в соответствии с достоинством, всех ею пользующихся делает одинаково благополучными» (Dio Cass. ЛП, 14, пер. А.В. Махлаюка и К.В. Маркова).

Эти три автора – Элий Аристид, Флавий Филострат и Дион Кассий – имеют между собой немало общего. Ч. Старр отмечает, что они, будучи грекоязычными интеллектуалами, отражали общеимперский, а не чисто римский взгляд на эту проблему<sup>4</sup>. Однако, позволим себе не согласиться с этим. Дело в том, что эти авторы, пусть и в разное время, относились к одному кругу: «Похвала Риму» была произнесена Элием Аристом перед Антонином Пиетом<sup>5</sup>, Флавий Филострат не без гордости сообщает, что принадлежит к кружку императрицы Юлии Домны, жены Септимия Севера, и написал свое сочинение по ее прямой просьбе (VA I, 3), а Дион Кассий пользовался расположением Септимия Севера, и позже Александр Север сделал его консулом и наместником Африки<sup>6</sup>. Мы полагаем, что этот взгляд не только и не столько «общеимперский», сколько выражение позиции по отношению к «демократии» самого императора и его ближайшего окружения. Этот лозунг был не настолько популярен, как идея возродившегося золотого века<sup>7</sup>, однако тоже занимал важное место в идеологической пропагандистской системе империи, обращаясь к представителям высших социальных слоев, получивших хорошее образование и отлично знавших и греческий язык, и греческую историю и политическую теорию.

Столетием раньше Филон Александрийский предложил альтернативную трактовку демократии как проявление божественного Логоса в мировой истории. Отметим, что великие царства древности гибнут одно за другим, он продолжает: «Логос движется в круговом танце, который большинство людей называют случаем. Непрерывным потоком переходит он от города к городу, от народа к народу, от страны в страну. Что одни имели некогда, ныне получают другие. Что другие имели – то имеют и ныне. Только на время позволяет он переход собственности одних в руки других, стремясь, чтобы весь мир стал одним государством, управляемым наилучшим, демократическим, порядком

---

<sup>4</sup> Starr Ch.G., Jr. The Perfect Democracy of the Roman Empire. P. 15.

<sup>5</sup> Oliver J. The Ruling Power. P. 886–887.

<sup>6</sup> Подробнее о карьере Диона Кассия см.: Марков К.В. Особенности государственной карьеры Диона Кассия в 220-е гг. // Из истории античного общества: Сборник научных трудов. Вып. 12 / под. ред. А.В. Махлаюка. Нижний Новгород, 2009. С. 239–251.

<sup>7</sup> Чернышов Ю.Г. Социально-утопические идеи и миф о «Золотом веке» в древнем Риме. Часть II. Ранний принципат. Новосибирск, 1994. С. 6–46.

(τὴν ἀρίστην πολιτείων ἄγῃ δημοκρατίαν)» (Immut. 176)<sup>8</sup>. Не стоит здесь видеть указание на окончательное объединение всего мира под римской властью – как показал Э. Гуденаф, Филон никогда не испытывал теплых чувств к Риму, притеснявшему иудеев, однако не позволял себе откровенных антиримских заявлений. «Демократия» Филона – мировой порядок, управляемый Логосом, при котором каждая нация получает должное в меру своих заслуг<sup>9</sup>.

Эти примеры показывают, что ко II–III вв. само слово «демократия» утратило первоначальное значение. Оно оказалось размыто и девальвировано в такой степени, что могло обозначать практически что угодно – и саму демократию, и олигархию, и монархию, и даже мировой порядок. Таким образом, мы не можем полагаться на этот термин при попытках найти какие-то следы демократических элементов в это время, но это не означает, что их не было.

Последними очагами не выхолощенной имперской «демократии», а живого демократического начала в античном мире остались структуры городского самоуправления и всякого рода союзы, коллегии и ассоциации, объединявшие соседей, земляков, коллег или приверженцев какого-либо культа. Среди этих коллегий особо выделялись христианские общины. Сразу же надо сделать важную оговорку: в первые века своей истории христианство не было единым течением, оно состояло из массы различных групп, и в ходе их борьбы и взаимодействия одни объединились во Вселенскую Церковь и стали «ортодоксами», а другие оказались вне ее и стали еретиками, «гетеродоксами». Видное место среди последних занимают гностические учения, где оказались сплавлены воедино античная религия и философия, восточные культы, иудаизм, христианство, астрология и магия. Они и окажутся в центре нашего внимания.

На первый взгляд, разнообразие гностических сект приводит в замешательство. Но внешнее разнообразие гнозиса является не случай-

---

<sup>8</sup> Восхваление иудеем-платоником Филоном демократии остается загадкой: ни иудаизм, ни платонизм не могли стать основой для этого. Он восхваляет демократию не только как мировой закон, но и в обычном, политическом смысле: «Устройство хорошего города – демократическое, проникнутое уважением к справедливости, его верховные правители – закон и правосудие, и такой город есть гимн во славу Бога» (Confus. 108).

<sup>9</sup> Goodenogh E.R. The Politics of Philo Judaeus. Practice and theory. New Heaven, 1938; Диллон Дж. Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э. / пер. Е.В. Афонасина. СПб., 2002. С.158–160.



ным, а частью его природы<sup>10</sup>. Пока мысль находится в рамках гностического взгляда на мир, она ничем не ограничивается, и весь христианский гностицизм является, по сути, импровизацией на сравнительно узкий круг тем. Это и придает гностицизму, несмотря на его пестроту, определенную монотонность. В чем же заключаются основные расхождения между церковным и гностическим христианством? М.К. Трофимова считает нужным выделить следующие ключевые моменты<sup>11</sup>:

1. Вопрос о знании. Если в церковном христианстве на первом месте находилась вера в Бога, то у гностиков вера уступала место знанию (*γνῶσις*), роду самопознания, просветленности человека относительно собственной природы.
2. Вопрос об истоках зла. Для церковного христианства зло – следствие непослушания Адама, для гностиков оно заключалось в незнании человеком самого себя, неспособности постичь собственную природу.
3. Вопрос о творении богом мира и человека. В отличие от учения церковного христианства, гностики говорили о том, что мир и человек созданы не высшим, духовным и всезнающим Богом, а низшим, демиургом, лишенном знания. Наши мир – это ошибка, болезнь божественности.
4. Вопрос о спасении. Для гностиков Христос был не искупителем грехов, а скорее, учителем, просвещающим идущего путем познания. Человек спасается при помощи тайного знания – гнозиса.

Творцы самых известных гностических систем – Саторнил, Василий, Валентин – были людьми, получившими великолепное языческое образование, не уступавшее, а порой и превосходившее образование церковных авторов. «Никто не может создать еретическое движение, как лишь человек пылкого ума и богато одаренный Богом», – писал Иероним (*Comm. in Os. II, 10*). В гностических учениях можно заметить влияние пифагореизма, платонизма, стоицизма, философии Аристотеля. Хотя негативное отношение гностиков к материальному космосу и теория о его создании злобным невежественным творцом и противоречили всей греческо-римской традиции, гностики были людьми

<sup>10</sup> Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987. С. 272; Хосроев А.Л. Александрийское христианство. М., 1991. С. 46; Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. San Francisco, 1987. P. 53 et al.

<sup>11</sup> Трофимова М.К. Гностицизм и христианство // Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 169-171.

той же культуры и многим были обязаны ей. В качестве подтверждения этого положения укажем хотя бы на тех гностиков из числа слушателей Плотина, о которых упоминает Порфирий (*Vita Plot.* 16), а сам Плотин посвятил критике их взглядов целый трактат (*Enn.* II, 9).

Еще М. Вебер отметил, что интеллектуалы, лишённые возможности участвовать в управлении государством, бегут из этого мира к лучшей будущей жизни. По его словам, обычно социально привилегированные классы обращаются к религиям спасения в тех случаях, когда у них нет возможности или желания участвовать в военной и политической жизни<sup>12</sup>. Г. Киппенберг перенес эту идею на гностиков, увидев в их рассуждениях о демиурге и архонтах отражение отношений с римской властью<sup>13</sup>. Гностики не желали иметь никаких дел с этим несовершенным миром, самоустраняясь от участия в политической жизни на всех уровнях. Теоретики валентинианства – сам Валентин, Марк, Гераклеон – были интеллектуалами из высоких слоёв общества. Правда, статус большинства их последователей для нас неясен: возможно, ими двигали какие-то совсем другие мотивы, не исключено, что во многим они руководствовались желанием продемонстрировать свою принадлежность к «образованным». Но каковы были в действительности мотивы выходцев из «социально привилегированных» классов? Была ли это «потеря коллективной ответственности и возможности влияния»?

П. Лямпе справедливо отмечает, что по сравнению с более ранними периодами не кажется, что «интеллектуалы из высоких слоёв» во II в. были всерьёз лишены возможности участия в политической жизни<sup>14</sup>. Потеря автономии полиса была проблемой задолго до того. Власть и деспотизм эллинистических монархий, лишённых строгой системы законов, сменились более прогрессивными законами Римской империи. Во II в. политическая активность для тех же гностиков была вполне возможна – Флорин «блистал» при императорском дворе (*Eus. HE V, 20*). Кроме того, если эти люди относились к трём привилегированным классам – сенаторам, всадникам или декурionaм – они могли принимать участие в общественной жизни. Конечно, политическая активность накладывала экономическое бремя – необходимость устраи-

<sup>12</sup> Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*; Studienausgabe hg. v. J. Winckelmann. Cologne – Berlin, 1964. S. 306 f.

<sup>13</sup> Kippenberg H.G. Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus // *Numen*. Vol. 17. 1970. S. 211–231.

<sup>14</sup> Lampe P. *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*. Minneapolis, 2003. P. 314–315.

вать игры, раздачи, возводить общественные постройки за свой счет, но по-настоящему серьезной проблемой это стало только после правления Марка Аврелия. Таким образом, наш материал не позволяет нам говорить о «потере политического влияния» по крайней мере, в первой половине II в.

Так почему те же валентиниане отрицали ценность окружающего мира намного больше, чем современные им средние платоники? По мнению П. Лямпе, тезис о потере политического влияния должен быть модифицирован<sup>15</sup>. Гностики могли принимать участие в политической жизни, но делать это как язычники, а не как христиане. Для большинства христиан эта деятельность была невозможна из-за «идолопоклонства» и опасности открыто исповедовать свои взгляды. Наши источники часто сообщают, что кто-то сначала был церковным христианином, и только потом стал валентинианином (Флорин, Флора и многие другие). Валентинианская пропаганда, по словам церковных полемистов, была направлена не к язычникам, а к христианам; церковь была необходимым подготовительным этапом для достижения гностиком полного просветления. Очевидно, что далеко не каждый верующий, даже прошедший через гностические посвящения, мог совершать необходимые для магистрата жертвоприношения.

Была и вторая причина этого эскапизма. Сам Валентин писал: «Когда же вы разрушите весь мир, вы сами не погибнете, но получите власть (*κυριεύετε*) надо всем тварным и гибнущим» (Clem. Alex. Strom. IV, 89, 2–3). Гностическая религия взамен господства в этом мире давала обещание господства в мире будущем, которое обеспечивалось божественной природой гностика.

Эта особая природа, присутствие зерна высшего света в душе гностика, была ключевым фактором в построении системы отношений между собой и внешним миром.

#### *Устройство гностической общины*

В церковном христианстве на рубеже I–II вв. складывается система «монархического епископата», основными чертами которой являются разделение общины на клир и мирян, трехчастная система священнослужителей – епископы, пресвитеры и диаконы и подчинение общинной жизни епископу. Самые известные идеологи такой системы – Климент Римский и Игнатий Антиохийский. Климент говорит, что в «новом Израиле» Бог поручил управление «властителям и правителям» (I Clem. 40, 4). Тот, кто принимает «повиновение» и «почи-

<sup>15</sup> Lampe P. From Paul to Valentinus. P. 316–318.

тает» своих правителей и вождей, тем самым показывает свое повиновение Богу (I Clem. 63, 1). Климент излагает теорию организации церкви, полагая, что структура власти в Израиле – первосвященник, жрецы, левиты и народ – являются образом, нашедшим свое воплощение в структуре христианской общины: первосвященник служит образом Христа (I Clem. 36, 1), жрецы – епископов, а левиты – диаконов (I Clem. 40, 5). Епископ, в особенности, соответствует образу Моисея как судьи, как правителя и как «верного слуги в доме Бога» (I Clem. 43, 1–6). Климент предостерегает, что те, кто не подчиняется божественно установленным властям, «получает в наказание смерть» (I Clem. 41, 3). Эта система не только делит общину на клир и мирян, но и указывает каждому члену клира «его место» и требует, чтобы каждый соблюдал «правила и заповеди» его места.<sup>16</sup> Для Игнатия Антиохийского епископ «является образом Отца» (Trall. 3, 1), «он председательствует на месте Бога» (Magn. 6, 1). Христиане должны выражать почтительные «епископу как Богу», почитать его власть «как власть Бога-Отца» (Magn. 13, 1–2; Eph. 5, 3). Как церковь подчинена Богу, так пресвитеры подчинены епископу, диаконы пресвитерам, а миряне – им всем (Trall. 3, 1; Magn. 6, 1–7, 2). Где бы не находился епископ, присутствие Бога обеспечено: таинства, которые он совершает – единственный истинный культ Бога (Smyrn. 8, 1–2; Magn. 7, 1–2).

Но эта схема была принята не всеми. Наиболее известные ее противники – монтанисты, предложившие свою модель организации общины<sup>17</sup>, однако к еще более раннему времени относится опыт гностиков. Некоторые из сочинений Наг Хаммади содержат то, что можно назвать гностической критикой церковного порядка<sup>18</sup>. Эти тексты содержат нападки на демиурга – создателя и владыку психического мира – и противопоставляют его высшему духовному Отцу, истинному Богу. Точно так же, как Отец отличается от демиурга, различны и

<sup>16</sup> Von Harnack A. *The Constitution and Law*. P. 72; Goguel M. *The Birth of Christianity*. L., 1953. P. 387; von Campenhausen H. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. L., 1961. P. 88–93.

<sup>17</sup> Болотов В.В. *Лекции по истории древней Церкви*. Т. 2. М., 1994. С. 348–367; Trevett C. 1) *Montanism // The Early Christian World / ed. P.F. Esler*. Vol. 2. London, 2000. P. 929–951; 2) *‘Spiritual Authority’ and the ‘Heretical’ Woman: Firmilian’s Word to the Church in Carthage’ // Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient / ed. J.W. Watt and J. W. Drijvers*. Leiden, 1999. P. 45–62.

<sup>18</sup> При работе использовалось издание: *The Nag Hammadi Library in English / Ed. J.M. Robinson*. San Francisco, Leiden, 1977.

отношения между людьми душевными («психиками») и духовными («пневматиками»). Как говорит автор «Евангелия Истины»<sup>19</sup>: «Отец не завистлив. Ибо какая зависть может быть между Ним и его членами?.. Не думай об Отце ни как о малом, или злом, или гневливом; он – всецело благ, спокоен и добр» (ННС I, III, 18, 38–40). Поэтому его дети не завистливы (в отличие от потомков демиурга); вместо этого они, подобно Отцу и Сыну, являют бесконечную любовь друг к другу (ННС I, III, 42, 19–30). Автор «Трехчастного трактата» противопоставляет взаимоотношения между «детьми Отца» с одной стороны и «потомками демиурга» – с другой. Дети Отца «полны и совершенны», почитают своего Отца «совершенным образом своим собранием» (ННС I, V, 69, 7–10). Отец желает, чтобы они «узнали его в единстве, и помогли один другому из-за духа, который находится в них» (ННС I, V, 72, 16–19). В этой гармонии они являются отражением самой божественной плеромы. Другие же, которые появились от «мысли гордости», «желают приказывать один другому, править над всеми из-за своих пустых желаний», они «охвачены жаждой власти... каждый из них полагает, что он больше остальных». Помимо этого, они ревнивы, завистливы, гневливы и не обладают знанием, как и та сила, что породила их (ННС I, V, 79, 20–32). Тем не менее, автор «Трактата» предвидит время, когда «некто несовершенный» (т.е. сам демиург) сам получит просветление, и отбросит от себя «гордые мысли». Когда он это сделает, его потомство отвернется от незнания и их высокомерие исчезнет; им будет позволено научиться от «их братьев» – возможно, неких избранных – которые тайно осуществляли духовную заботу о них (ННС I, V, 90, 14–25).

Если такие гностики осуждали развитие церковной иерархии, то как они сами могли образовать социальную организацию? Если они отбрасывали принципы званий, иерархии и особых должностей, как они могли хотя бы проводить собрания? Этот вопрос непрост, так как наши источники о жизни гностиков остаются крайне скудными: едва ли не основной объем информации мы получаем из сочинений церковных авторов-полемистов, которых сложно заподозрить в объективности. К счастью, мы можем дополнить ее данными текстов из собрания Наг Хаммади.

Особый интерес представляет в этой связи первый трактат в XI кодексе – «Истолкование знания». Заметна связь этого трактата с посла-

---

<sup>19</sup> Pagels E.H. The Gnostic Paul: Gnostic exegesis of the Pauline Letters. Harrisburg, 1999. P. 53–95; 115–134.

ниями Павла. Наиболее важными для его понимания являются, во-первых, 12 глава Послания к коринфянам и 12 глава Послания к римлянам – учение о Церкви как о едином теле, различными частям которого даны различные дарования (вера, исцеления, пророчествование, различение духов и пр.), и во-вторых, Послания Колоссянам и Эфессянам – представление о Церкви как едином теле, главой которого является Христос.<sup>□</sup> Некоторые исследователи говорят о принадлежности «Истолкования знания» валентинианскому гнозису, но здесь мы сталкиваемся с обычной для собрания Наг Хаммади проблемой – невозможностью доказать принадлежность сочинения какой-либо школе, известной нам по иным источникам.

«Истолкование знания» адресовано общине, единству которой угрожает «ненависть», «зависть» и «споры» среди ее членов: с одной стороны находятся те, кто держит при себе свои духовные дары, с другой – те, кто менее одарен. Поэтому автор «Истолкования» идет двумя путями: с одной стороны, он укоряет полностью посвященных за то, что они смотрят сверху вниз на новообращенных как на «несведущих» (21) и обращаются с ними как с «посторонними» (16). Он напоминает им: «Откуда вы узнали, что кто-то из братьев более несведущ? Вы сами себя делаете незнающими, когда презираете их и питаете к ним злобу» (17). С другой стороны, он критикует и тех, кто больше завидует тем, кто «успешен в слове», чем участвует в жизни общины. Они не только завидуют дарам своих собратьев, но и восстают против Христа, от которого исходят все дары. Поэтому «Истолкование» предупреждает (используя образы Павла): «Не обвиняй свою главу в том, что она поставила тебя не глазом, а пальцем. И не завидуй тому, кто создан как глаз или как рука или нога... Почему ты их презираешь?» (18). «Истолкование знания» старается объяснить обеим группам, что означает быть членами Христового тела. Между какими группами разгорелся конфликт? Это спор между группами гностиков, которые находились на различных этапах постижения истины или же это спор между пневматиками и остальными, «простыми» членами общины? Скорее, более верно второе предположение. «Истолкование знания» не оставляет сомнений в разнице рангов различных членов общины. Менее одаренные члены общины должны быть счастливы тому, что они относятся к целому, к «телу Христову». Они должны быть смиренны и «благодарны, что они не оказались вне тела» (18).

Какие дары являются яблоком раздора? К сожалению, фрагментарное состояние текста оставляет картину неполной. Тем не менее ясно,

что конфликт разворачивается прежде всего вокруг «пророчествования» и «духовной речи»: «Кто-то имеет дар пророческий. Разделяйте его без колебания... Не обращай к своему брату, будучи полным зависти» (15). Тот, кто не имел пророческого дара, не должен был завидовать этому дару, данному его брату. Сходным образом дело обстоит и с «духовной речью». «Но кто-то продвинулся в Слове. Не будь этим обижен. Не говори «Почему он может говорить, а я нет?»» (16). Автор «Истолкования знания» замечает, что быть способным понять «духовную речь» – тоже важный и нужный дар Христа. Эти дары также упоминаются и у Павла (1 Кор. 12:8, 10). Еще одним даром может быть знание или «вдохновенное истолкование» Писания. Прочие дары, перечисленные в тексте, типичны для низших членов общины (например, то же «понимание духовной речи»).

Что же «Истолкование» противопоставляет центробежным силам в общине? Прежде всего, оно напоминает о том, что все относятся к единому телу Христа. Существует одно тело, которому принадлежат различные члены, существует одна сила, от которой исходят все перечисленные дары, и есть только одна Голова, которой обязаны своим существованием все члены сообщества. Только в едином теле эти члены могут «жить», отделение же от него есть «смерть». Это относится, прежде всего, к пневматикам, которые удаляются от членов общины, презираемых ими за «незнание» и отсутствие особых дарований. Автор четко говорит: кто хочет существовать только для себя, тот «мертв». Кто хочет сохранить свой дар только для себя, тот «разрушает и себя вместе со своим даром»<sup>20</sup>. Аналогичным образом трактат обращается и к менее одаренным братьям, завидующим талантам других и жалующимся, что они созданы лишь как «пальцы», а не «глаза». Он напоминает, что у них всех – один глава, и та же самая сила действует и в них, когда они понимают «духовную речь». Поэтому они должны быть довольны и благодарны тому, что они не оказались «вне тела». Таким образом, христианская община, как ее изображает «Истолкование знания», есть один духовный организм с его различными дарами и взаимоотношениями между различными частями. На основании этого «Истолкование» пытается побороть конфликт, возникший в об-

<sup>20</sup> Ту же мысль мы видим и в других сочинениях Наг Хаммади. «Итак, кто стал свободным из-за знания, из-за любви раб тех, кто еще не смог подняться до свободы знания» (II, 3, 77). В Евангелии Истины перечисляются обязанности избранных: «Укреплять тех, кто споткнулся и протягивать руку тем, кто болен. Кормить тех, кто голоден и давать отдых тем, кто устал. Поднимать тех, кто хочет упасть и будить тех, кто спит» (I, 2, 32)»

штине. Оно увещевает обычных христиан и пневматиков быть довольными их положением и всем вместе разделять дары ее членов. «Что один скажет, то принадлежит также и всем вам» (18). С другой стороны, пневматикам, зазнавшимся из-за своих особых способностей, напоминает, что эти дары не являются их исключительной собственностью, это – дары Главы, и они принадлежат всем.

В этом конфликте «Истолкование знания» опирается на пример Христа, источник всех даров. Он установил правила, по которым они должны использоваться: «Так как Слово всеблага, без ненависти и пристрастия, то оно дает свои дары людям в мире без зависти» (17). Так же, как Христос, пневматик, отвергая себя, делит со всеми полученные дары. В «Истолковании знания» щедрость Христа находится в тесной связи с его воплощением и добровольным самоуничижением. Христос из любви ко своим членам и без всякой зависти отделился от «всей небесной славы» и сошел в образе человека. Это *humilitas Christi* было точкой отсчета для пневматиков, которые должны были практиковать подобное самоуничижение по отношению к обычным христианам.

Автор «Истолкования» не превращает конфликт внутри общины в вопрос об авторитетных должностных лицах – «профессиональных» священниках. И согласно «Истолкованию», церковная иерархия не могла сохранить единство общины или олицетворять его; единство существовало лишь в рамках одного тела, в котором каждый член принимал участие во всех дарах. В этом вопросе оно следует традиции Павла, учению о «теле Христа». Впрочем, как считает Клаус Кошорке<sup>21</sup>, мы не можем говорить о фундаментальном неприятии церковной иерархии и валентинианами, и другими христианами гностиками. Доказательством этому служит то, что были гностики, которые занимали в ней видные места. Например, валентинианин Флорин был пресвитером в Риме при папе Викторе и только из-за вмешательства Ириния он был отстранен от должности (Eus. HE V, 20, 15). Сходным образом и Петр, современник Епифания, считающийся основателем секты архонтиков, был пресвитером в Палестине во время епископства Аэция до тех пор, пока не был смещен (Eph. Haer. 40, 1, 5). Тертуллиан сообщает о большом успехе гностической пропаганды среди клира, от епископов и дьяконов до мучеников – все они были подвержены влиянию гностиков: «Тех, кто по слабости своей низвергается ереся-

---

<sup>21</sup> Koschorke K. Gnostic Instruction on the Organization of the Congregation // The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 2. Leiden, 1981. P. 757–769.



ми, обыкновенно вводят в соблазн некие лица, уже захваченные ересью. Почему же тот или вот этот, люди очень верующие, благоразумные, совершенно свои в церкви, перешли на чужую сторону?.. Если епископ, диакон, вдова, дева, наставник или даже мученик отпадут от правила веры, – неужто надо будет думать, что в ереси есть истина?» (Tert. Praescr. 3). Все это согласуется с жалобами ортодоксов о том, что должности находятся в руках еретиков, которые мы встречаем в «Вознесении Исайи». <sup>22</sup>

Эти примеры показывают то, что еретики не отвергали церковную иерархию. Скорее, их отношение к должностям в то время было безразличным. Там, где они жили вместе с ортодоксальными христианами (это случалось достаточно часто), гностики принимали участие в жизни общины, так же как когда они жили сами по себе, они могли сохранять свою докатолическую структуру или организацию, аналогичную философским школам (а возможно, и мистериальным культам). Отличие гностического и ортодоксального христианства лежит не в приверженности определенной структуре общины. Скорее, оно – следствие иной оценки церковных должностей, сделанной гностиками. Иерархию можно было воспринимать и позитивным образом, как вспомогательную ступень в достижении спасения. Поэтому гностики возражали против всех попыток приписать существенное значение церковной должности, например, посредника между богом и человеком, без которого невозможно добиться единства с господом.

Полемика гностиков направлена не против церковной иерархии как таковой. Напротив, отношение гностиков к структуре церкви характеризовалось скорее безразличием; в связи с особенностями «природы» христиан-психиков, которые не могли справиться без внешней помощи, они не отрицали относительной ценности церковных должностей. Скорее, полемика гностиков была направлена против притязаний на исключительность, делающихся со стороны церкви. <sup>23</sup> После Игнатия никто больше не мог говорить о церкви. Для «Сирийской Дидаскалии» епископы – «посредники между Богом и верующими» (Syn. Did. 7 (40.28f)). Никто не мог ничего сделать без участия епископа: «Если кто-то делает что-нибудь без участия епископа, то он делает это всуе» (Syn. Did. 7 (45.29)). Гностик мог увидеть в таких заме-

<sup>22</sup> Этот фрагмент содержится только в греческой редакции «Вознесения» (Asc. Is. 3.23f.).

<sup>23</sup> Против этих притязаний восстают все сочинения Наг Хаммади, где затрагивается эта проблема. См.: Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов Наг Хаммади. М., 1991. С. 174–179.

чаниях только проявление величайшего обмана, вызванного архонтами. Посредничество церкви в спасении могло само по себе пониматься как первый этап, который указывает на что-то последующее и может как таковой быть оценено позитивно. Но когда заявлялось о исключительной важности церковной иерархии, оппозиция становилась жесткой, так как эти требования «психиков» были безосновательны и поэтому смехотворны. Они усыпляли людей мнимой уверенностью, препятствуя им в достижении реального спасения, и поэтому предавали верующих в руки архонтов, которые хотят задержать человечество в плену этого мира. С точки зрения гностиков, такие заявления были внушены архонтами-мироправителями. Злая воля архонтов объясняла притязания лидеров церкви на то, что только они могут обеспечить постижение Бога. Влияние архонтов также видно в самонадеянной вере католиков, что они одни обладают «таинством истины» (ННС VII, 3, 77). Из-за их воздействия люди используют «имя церкви» для обозначения вселенского собрания католиков вместо небесной Церкви. Влияние архонтов прослеживалось, когда церковные христиане совершали ошибку, полагая, что церковные таинства являются сами по себе достаточными для спасения и не сознавали того, что дар таинств бесполезен без знания. Именно поэтому гностики направляли свою полемику против притязаний на исключительность посредничества церкви в спасении, что угрожало заточением человека в творении архонтов.

Гностическое христианство и церковная иерархия, в общем, рассматриваются как лежащие на разных полюсах. Необходимо признать, что церковная иерархия приобрела свое значение именно в борьбе с гностицизмом; пастьерские послания являются ярким примером этого. Поэтому, опираясь на пастьерские послания, фон Кампенхаузен говорит о церковной иерархии как «иерархии против гностиков».<sup>24</sup> Но нельзя перевернуть это положение и сходным образом говорить об оппозиции гностиков церкви. Наши источники не дают основания для этого. Действительно, гностическая концепция общины четко отличается от концепции католиков, как это показывает трактат «Истолкование Знания». Здесь, в контрасте с организационной структурой католиков, в основание положена традиция Павла (с ее харизматической концепцией общины и тела Христова). Церковные должности вообще не упоминаются. Тем не менее это не означает, что гностики отбрасывали иерархию как таковую. Скорее, их отношение к этим должностям может быть определено как безразличное. Как правило, гностическая

---

<sup>24</sup> Von Campenhausen H. Ecclesiastical Authority. P. 233.

полемика была направлена не против церковных должностей как таковых, но против притязаний на исключительность, которые делались их церковными оппонентами.

Таким образом, видно, что ортодоксальные христиане и гностики создали различные модели организации общины, и тот образец, о котором говорится в «Истолковании знания», на первый взгляд, является более демократичным. Но это предположение нуждается в одном серьезном уточнении: это была демократия для избранных, только для «пневматиков». Что касается психиков, «людей психических», то они нуждались в помощи для достижения спасения, и жесткая церковная организация была одним из ее видов.

*«Род, не имеющий царей над собой»*

Не меньшую роль представления об особой природе пневматиков играли и в конструировании отношений со внешним миром. В лишенном высшего знания демиурге, поработившем человечество, и в том, что он со своими силами и ангелами внес в мир смуту и беспорядок, гностики могли видеть изображение римских и других властей, которым им приходилось подчиняться. Гностические системы, в отличие от современных им политических теорий, которые рассматривали императора и государство как воплощение космического порядка и гармонии<sup>25</sup>, считали все проявления власти одних людей над другими «нечестивыми» и введенными исключительно злым и неразумным создателем мира. Гностики противопоставляли творца этого мира и небесного духовного Отца, и это противостояние проходило через всю мировую историю. Духовный мир наделялся всеми добродетелями, в то время, как демиург в лучшем случае изображался как «строгий и правосудный судья», а обычно – как антагонист высшего бога, сатана.

Каиниты полагали, что творец и владыка этого мира посвящает всю свою жизнь уничтожению избранного рода – гностиков. Об этом говорит, например, «Книга Фомы Атлета»: «Блаженны вы, плачущие и мучимые теми, у коих нет надежды, ибо вы будете освобождены от всех оков. Бодрствуйте и просите, дабы вы не пошли в плоть, но вышли из оков горечи жизни. И вы обретете покой, ибо вы оставили за собой муку и поношение сердца. Ибо когда вы выйдете из мук и страданий тела, вы достигните ваш покой через благо и восцарствуете с ца-

---

<sup>25</sup> Chesnut G.F. The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy // ANRW. Tl. II. Bd.16.2. 1978. P. 1310–1332.

рем (Отцом – А.П.), став одно с ним. И он будет одно с вами отныне и вовеки веков» (ННС, II, 7).

Несколько раз в гностических текстах появляется такое словосочетание, как «род, не имеющий царей над собой». Он имеет прямое отношение к рассматриваемой теме, и мы считаем важным остановиться на нем подробнее. Ф. Фоллон обращается к нему, причем указывает не только случаи использования этих слов гностиками, но и античными авторами<sup>26</sup>. Фукидид (II, 80, 5-7) и Ксенофонт (Hell. V, 2, 11 sqq.) – первые, у кого встречается термин ἀβασίλευτος, в обоих случаях он используется в политическом смысле, «народы, не имеющие царя». В греко-римскую эпоху Плутарх и Артемидор применяют его так же в политическом смысле, но включают в религиозный контекст. У Плутарха это «Против Колота» (Mor. 1107d–1127e), где он спорит с эпикурейцем, который утверждает, что если бы из городов исчезли цари, магистраты и законы, то города впали бы в хаос, а люди поубивали бы друг друга (1124–1125). Плутарх не соглашается с этим положением, заявляя, что основа государства – религия, а не законы, стены или здания. Если кто-нибудь оставит людей без законов, но с учениями Парменида, Сократа, Гераклита и Платона, то они будут очень далеки от жизни зверей. У людей будут добрые правители – боги и защитники – демоны. Даже варварские города без царей, стен и законов имеют храмы и веру в богов. Очевиден контраст идей Плутарха и гностиков: и тот, и те верят в богов, но для них они злые архонты-космократоры. У Артемидора это слово встречается в обсуждении общих обычаев человечества; он пишет, что как нет народа без богов, так нет и народа и без властителей (I, 8).

К этому списку можно добавить и других авторов (назовем лишь основных). Термин ἀβασίλευτος встречается у Арриана (Per. Eux. 11, 2), Диона Кассия (LXXVII, 12; LXXVIII, 20), Диодора (II, 41; V, 42), Дионисия Галикарнасского (I, 75), Геродиана (IV, 14); кроме того, у Плутарха он появляется и в других сочинениях (Thes. 24,2; Rom. 27,1; Alc. 36,5; Luc. 26,4).

Среди иудейских писателей того времени этот термин встречается у Филона Александрийского, где говорится о городах, которые разрушаются в отсутствие царской власти властью толпы – худшим из зол (De somn. II, 286-287), и дважды у Иосифа в «Иудейских древностях». В первом случае речь идет о событиях в Парфии – убийстве Фраата и

<sup>26</sup> Fallon F. The Gnostics: the Undominated Race // Novum Testamentum. 1979. Vol. 21. P. 271–288.

свержении Фраатака: «Наиболее родовитые парфяне пришли к заключению, что им невозможно жить без царя» (XVIII, 43). Во втором случае оно появляется после речи Сенция о убийстве Калигулы и означает не «отсутствие царя», а свободу от тирании царской власти: «Получив этот пароль, Херея сообщил его солдатам, стоявшим у здания сенатского собрания. То были четыре когорты, которые охотнее желали оставаться совершенно без императора, чем служить тирану» (XIX, 186-189). В отличие от остальных примеров, когда он несет скорее негативную окраску и относится к варварам, здесь он вполне позитивен и относится к римлянам.

Лукиан в «Как писать историю» говорит, что историк должен быть ἀβασιλευτος, неподвластным кому-либо: «Итак, да будет мой историк таков: бесстрашен, неподкупен, независим... чужестранец, пока он пишет свой труд, не имеющий родины, не знающий никакого закона, кроме себя, не имеющий над собой никакого владыки, не мечущийся во все стороны в зависимости от чужого мнения, но описывающий то, что есть на самом деле» (41). Этот термин относится не к отсутствию внешней власти, а к отношению человека к ней и так же используется в позитивном смысле.

Таким образом, происходит переосмысление этого термина, и оно будет воспринято гностиками. Для них основанием для неподвластности является не отношение человека ко внешней власти, а различие в природе субъекта власти и гностика. Вдобавок к этому, они переносят рамки при обсуждении этого вопроса с земной на небесную сферу, причем особо затрагивая сферу религиозную (боги-космократоры). Но их интерес носит и более общий характер – они хотят быть свободны от любой власти, независимо, царская она или нет, свободы от власти архонтов, которая рассматривается ими как тираническая. Царем становится не только царь земной, но и небесный, и рамки ἀβασιλευτος переносятся из земной сферы на небеса.

Первое гностическое сочинение, в котором встречается «род, не имеющий царей над собой» – «Откровение Адама», пятый трактат из пятого кодекса собрания Наг-Хаммади<sup>27</sup>. Текст относится к сефианскому гностицизму, причем, возможно, восходит еще к иудейско-

---

<sup>27</sup> Böhlig A., Labib P. Koptisch-agnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im koptischen Museum zu Alt-Kairo. Halle-Wittenberg, 1963. S. 86–117; русский перевод в: Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Введ., пер. с копт. и комм. А.И. Еланской. СПб., 2003. С. 343–348.

му гнозису, еще не испытывавшему влияния христианства<sup>28</sup>. Содержание «Откровения Адама» – «слово Гнозиса Бога Вечного», которое Адам передает своему сыну Сифу.

Сиф и его род принадлежат не этому миру, а Великим Эонам. Бог-творец противопоставляется этим Эонам, он хочет уничтожить всю плоть на земле, и особенно – род Сифа. План демиурга состоит в желании из всех людей спасти одного Ноя, которого поколения назовут «Девкалион», и поставить его и его сыновей во главе всей земли. В изменение библейского рассказа, сыновья Ноя Хам и Яфет, которые символизируют язычников, создадут 12 царств. Хоть это и не сказано явно, третий сын Ноя Сим создаст 13-е царство<sup>29</sup>. Род, происходящий от Сифа, не принадлежит ни этому злему богу-творцу, ни 12 царствам, ни 13-му. Вероятно, после потопа потомки Сифа будут взяты в особую землю – Эон, где нет ни царей, ни царств. Кроме рода Сифа, 400.000 от семени Хама и Яфета будут взяты в это место и защищены славой этого рода. Характер этого места трансцендентный, там упоминаются Великие Эоны и упоминание того, что они станут подобны ангелам. В этом откровении о будущем Сифу сообщается о третьем появлении Светила Гнозиса – Спасителя, которое придет ради спасения тех от семени Ноя, Хама и Яфета, кто имеет знание о вечном Боге. После этого следует 14 речений о Спасителе, 13 – от царств и 14-е – от «неподвластного рода». Первые ошибаются, говоря о нем как о герое египетских, греческих или иудейских мифов или легенд, а о 14 царстве сказано следующее: «Поколение же, не имеющее царей над собой, говорит: “Бог избрал его из Эонов всех. Он заставил Гнозис Незапятнанного истины существовать в нем...”». Некоторые комментаторы полагают, что этот пассаж – поздняя вставка<sup>30</sup>. Даже если это и так, то автор вставки происходит из того же круга, что и создатель основного текста – это показывает общность идей и терминологии.

<sup>28</sup> Yamauchi E.M. Pre-Christian Gnosticism in the Nag Hammadi Texts? // Church History. Vol. 48. 1979. P. 130–135; Scott T. C. The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism // Vigiliae Christianae. Vol. 44. 1990. P. 263–279.

<sup>29</sup> Подробнее о них см.: Parrott D.M. The 13 Kingdoms of the Apocalypse of Adam: Origin, Meaning and Significance // Novum Testamentum. Vol. 31. 1989. P. 67–87.

<sup>30</sup> Böhlig A., Labib P. Koptisch-gnostische Apokalypsen. S. 109; Kasse R. Textes Gnostiques: Remarques À Propos des Éditions Récentes du Livre Secret de Jean, et des Apocalypses de Paul, Jacques, et Adam // Le Muséon. Vol. 78. 1965. P. 91-92; MacRae G. The Apocalypse of Adam Reconsidered // The Society of Biblical Literature. 108 Annual Meeting. Seminar paper. 1972. Vol. 2. P. 574.

«Откровение Адама» использует термин «род неподвластный» в метафорическом смысле и даже расширяет его значение: затрагиваются не только земля, но и небо, и трансцендентный эон, говорится о том, что существует не некий город или племя, но целый народ живет в особом месте и никому не подчиняется. Основанием для этого отсутствия власти является не политическая недоразвитость или смерть царя и даже не внутреннее отношение к внешней власти, но то, что этот народ принадлежит трансцендентному эону и поэтому не может подчиняться царю этого злого мира или его творцу. Далее, если кто-либо из семени Сима, Хама или Иафета придет к знанию, он тоже войдет в «неподвластный род» и не будет подчиняться земным царям, происходящим от сыновей Ноя, и самому творцу. В «Откровении Адама» несколько раз появляется тема неподвластности гностиков земным властям. Цари и царства – слова, прилагаемые к сыновьям Ноя, а не богу. Гностик свободен от власти и первых, и второго. Более поздние документы не содержат прямых отсылок к земным властям. Возможно, это еще одно свидетельство раннего происхождения этого текста<sup>31</sup>.

Ипполит Римский в своем «Опровержении всех ересей» в пассаже о наассенах дважды обращается к теме «неподвластного рода». В первом случае это аллегорическая дискуссия об Океане и Иордане, начинающегося с происхождения человека и поднимающегося к происхождению богов. Дальнейший подъем тождественен к исходу от земного к небесному Иерусалиму, матери всех живых, и духовному рождению как бога. Те, кто туда восходит, «род неподвластный» – гностики (V, 8, 1–2). Второе упоминание связано с истолкованием притчи о сеятеле. Гностики – это та самая хорошая земля, о которой говорил и Моисей (V, 8, 30). Нужно отметить, что в отличие от «Апокалипсиса Адама», здесь нет прямых указаний на земные власти; свобода гностика – это свобода от демиурга.

В гностических сочинениях «неподвластный род» применяется не только в отношении гностиков, но и для эонов Плеромы. Это встречается в таких памятниках, как «Послание Евгноста» (ННС III, 3; V, 1) и «Премудрость Иисуса Христа» (ННС III, 4; BG 8502 77,8-127)<sup>32</sup>. Род-

<sup>31</sup> Fallon F. The Gnostics: the Undominated Race. P. 280.

<sup>32</sup> Переводы «Премудрости Иисуса Христа» на русский язык: 1) Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Пер. с нем. и копт., доп. примеч. и главы А.С. Четверухина. СПб., 2004. С. 118–124; 2) Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер., вст. ст. и комм. А.И. Еланской. СПб., 2004.

ство этих двух сочинений несомненно, но до сих пор неясно, является ли «Послание Евгноста» дехристианизированной версией «Премудрости Иисуса», или наоборот<sup>33</sup>. В качестве первоначала в этих сочинениях выступает Праотец. Он вызывает к жизни Отца, который одновременно ему, но не равен по силе. Затем он порождает «множество единосущно-самородных», которые называются «поколением, не имеющим царства над собой». (BG 92, 10–11) Надо заметить, что одна из поздних эманаций, Бессмертный Человек, демиург, называется «царем творений нищеты» (BG 95, 15–16) и «царем царей» (BG 96, 11). В этих текстах так же в явном виде не идет речи о земных правителях.

Следующий пример использования «неподвластного рода» встречается в «Сущности Архонтов» (ННС II, 4)<sup>34</sup>. Это – откровение ангела Элелеф, данное Нореи, сестре Сифа. Когда она спросила, как долго часть божественности будет находиться в плену у материи, он ответил, что это будет до тех пор, пока «Человек Истинный наставит в отношении всех вещей и помажет их помазанием жизни вечной, которое дано ему поколением, которое не имеет царей» (97(145), 1–4). Здесь этот термин относится к божественным сущностям, которые находятся над тварным и злым миром; снова нет отсылок к земным властям. «Цари» – архонты и особенно их глава, Саваоф, владыка седьмого неба. Возможно, что «неподвластный род» относится и к самим гностикам, которые «относятся к Отцу, существующему изначала. Их души вышли из выси, из света нетленного. Поэтому Силы не смогут приблизиться к ним...» (93(141), 25–32).

<sup>33</sup> Krause M. Das Literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi: Zur Auseinandersetzung Jesu Christi // Mullus / ed. A. Stubier and A. Hermann. Münster, 1964. S. 215–223; Schenke H.-M. 1) Nag-Hammadi Studien II: Das System der Sophia Jesu Christi // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 14. 1962. S. 263–278; 2) Nag-Hammadi Studien III: Die Spitze des dem Apokryphon Johannis und der Sophia Jesu Christi zugrundeliegenden gnostischen Systems // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Bd. 14. 1962. S. 352–353, 361; Parrott D. The Significance of the Letter of Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ for Understanding the Relationship between Gnosticism and Christianity // Society of Biblical Literature 107th Annual Meeting. Seminar paper. 1971. P. 397–416; Sumney J.L. The Letter of Eugnostos and the Origins of Gnosticism // Novum Testamentum. Vol. 31. 1989. P. 172–181. Таблицу соответствий этих трактатов см. в: Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. С. 119.

<sup>34</sup> Layton B. The Hypostasis of the Archons, or “The Reality of the Ruler” // Harvard Theological Review. Vol. 67. 1974. P. 351–425; русский перевод в: Изречения египетских отцов. С. 335–341.



Представление о гностиках как о «неподвластном роде» встречается в «Происхождении мира» (ННС II, 5)<sup>35</sup>; правда, используется только слово «неподвластный». Здесь говорится о том, что существуют три рода людей: пневматики, психики и гилики. Есть и четвертый вид «неподвластных», «род совершенный, без царя, который выше их (других родов)... Они – цари в смертном как бессмертные. Они будут судить богов Хаоса и их Силы»<sup>36</sup>. Цари Огдоады – правители низшего, злого мира. Гностик им неподвластен, наоборот, он сам – царь. Из приведенного выше отрывка Флавия видно, что свобода от тирании царя могла интерпретироваться как самоуправление, демократия. Автор «Происхождения мира» идет дальше и говорит, что свобода от царя уравнивает с ним. Можно предположить, что таким образом к гностикам применяется стоическая идея о мудреце как царе. В конце текста мы узнаем, что «И Свет удалится к своему корню, и слава Нерожденного явится и наполнит все Зоны, когда пророчество и знание тех, которые являются царями, откроется и исполнится теми, которые называются «совершенные». Те же, которые не были совершенными в Нерожденном Отце, получают свою славу в своих Эонах и в царствах бессмертных. Они не войдут никогда в Бесцарственность, ибо надлежит, чтобы каждый пошел в место, из которого он вышел, ибо каждый посредством своей деятельности и своего Гносиса явит свою природу». Снова отметим, что и в этом случае нет ни слова о земной власти.

Есть еще три примера того, как термин «неподвластный» используется в гностической литературе, не связанных с «неподвластным родом». Первый – из «Послания Евгноста»-«Премудрости Иисуса Христа»: Первый Эон – эон Сына Человеческого, Второй Эон – эон Адама-Ока Света, и оба эона принадлежат Эону, который не имеет Царства над собой, Самородному (108, 12–14 ). Второй – тоже из «Премудрости Иисуса» (этот пассаж не имеет параллели в «Послании Евгноста»). Спаситель рассказывает ученикам, как он преодолел злые силы и освободил Бессмертного Человека, чтобы те, кто познал Отца или Бессмертного Духа, упокоились в Нерожденном Отце. Он говорит: «... Дабы они были явлены в Эонах всех, начиная с Беспредельных, вплоть до тех, кто возник в изобилии неисповедимом благода-

---

<sup>35</sup> Böhlig A., Labib P. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. Berlin, 1962; русский перевод в: Изречения египетских отцов. С. 319–332.

<sup>36</sup> Это исклечение из обычной гностической антропологии, где пневматики ассоциируются с гностиками. Возможно, здесь этот «четвертый род» включает в себя тех пневматиков, кто уже получил знание, и таким образом, спасен уже на земле.

ря Великому Незримому Духу, дабы все они приобрели от его блага и изобилия, которое не имеет власти над собой, находясь в месте их упокоения» (124, 17 – 125, 10). Третий пример – сочинение без названия в Брукианском кодексе. Первороденный Сын создает мир, эон и город, который называется нетленностью, Иерусалим, новую страну, независимую и поэтому никому неподвластную (12).

Конечно, прежде всего эта «неподвластность» относилась к демиургу и его архонтам-космократорам, но эти установки проецировались и на отношения с земными властями. Миром правит не разум, а его отсутствие, и это касалось не только небесной, но и земной власти. «Мои избранные! Не доверяйте царям и правителям этого мира, ни военной силе, ни армии, ни ополчениям, которые они созывают, ни тюремщикам, ни золоту, ни серебру... их золото и серебро не спасут их. Их самовластие пройдет и закончится, а справедливость восторжествует над ними», – говорится в «Правой Гинзе» мандеев<sup>37</sup>. Таким образом, ясно, что власть над «принадлежащими к истинному роду» людьми мыслилась как нарушение мирового порядка.

Подводя итог, можно сказать, что несмотря на то, находились ли гностические общины в состоянии конфликта с окружающей социальной реальностью или нет, они достаточно болезненно воспринимали попытки навязать им власть извне, исходившие как от церковной иерархии, так и от имперской администрации. Гностики полагали, что в силу своей особой природы, отличавшей их от прочих людей, они все равноправны, обладают всем необходимым знанием и не нуждаются в каких бы то ни было властных институтах, воспринимавшихся ими как проявление низшего демиурга. Но надо помнить, что это совершенство и равноправие относилось лишь к малой части человечества, а для остальных «несовершенных» были необходимы и государство, и церковь: первое – для того, чтобы люди не уничтожили друг друга, а вторая была нужна для достижения квазиспасения «психиками»-душевными. Гностики исповедовали идеалы демократии и равноправия, но это была демократия для избранных.



<sup>37</sup> Rudolph K. Gnosis. The Nature and History of Gnosticism. P. 267.