

## Евангелие Истины и Иринея Лионский

Евангелие Истины (*Ев. Ист.*) замечательно отсутствием мифологических элементов, обычно отождествляемых с гностическими текстами. Поразительно его учение о Боге как Отце всего, вмещающем все, что обладает подлинным бытием<sup>1</sup>. Несмотря на эти особенности, не было сомнений, можно ли классифицировать этот памятник как гностический и даже (хотя и не без споров) специфически валентинианский<sup>2</sup>. Разрыв между *Ев. Ист.* и тем валентинианством, которое известно нам по свидетельствам отцов церкви, объясняется тем, что *Ев. Ист.* было написано Валентином когда он все еще оставался близок к католическому христианству<sup>3</sup>, или представляет собой демифологизированную версию валентинианства, предназначавшуюся для непосвященных<sup>4</sup>. Была сделана попытка связать богословие Евангелия Истины с полемикой между Иринеем и некоторыми из его оппонентов валентиниан, описанной во второй книге его *Adversus haereses* (*Haer. 2*). По причинам, которые станут ясны позднее, я считаю этот спор имеющим прямое отношение к *Ев. Ист.*, даже если лучшим покажется свести к минимуму или вообще отвергнуть связь между *Ев. Ист.* и валентинианством.

Особенно важным соответствием между *Ев. Ист.* и *Haer. 2* является формула в *Ев. Ист.* 22:25-26, где сказано о «о глубине Того, Кто объемлет все пространства, и нет объемлющего Его»<sup>5</sup>. Прежде всего я хотел бы рассмотреть эту формулу и ее значение в богословии ранней церкви, затем исследовать ее роль в полемике между валентинианами и Иринеем, и, наконец, продемонстрировать, что богословие *Ев. Ист.* отражает влияние этой полемики.

### 1. Всеобъемлющий Бог

Здесь нет места, чтобы развить богословие всеобъемлющего Бога в целом. Следующие положения являются результатами уже опубликованного более тщательного исследования<sup>6</sup>.

Во-первых, формула, что Бог вмещает все и невместим ничем, являлось для паннецерковного учения о Боге темой первостепенной важности. Ее можно обнаружить в сочинениях греческих и латинских отцов, и она была одним из важнейших путей понимания отношений Бога и мира. Что Бог «вмещает все» (*πάντα χωρῶν*) и только Он «невместим» (*ἀχώρητος*) появляется в самой сердцевине христианского учения уже у Ермы (Явл. 1.1). Ее

<sup>1</sup> S. Arai (*Die Christologie des Evangelium Veritatis* [Leiden: Brill, 1964] 61) отмечает особое ударение на "die Vorstellung des Vaters als Existenzgrund der Menschen." Ср. E. Haenchen, "Neutestamentliche und gnostische Evangelien," в *Christentum und Gnosis* (ed. W. Eltester; Berlin: Töpelmann, 1969) 44.

<sup>2</sup> О валентинианстве *Евангелия Истины* см. особенно комментарии в M. Malinine, H.-Ch. Puech, and G. Quispel (*Evangelium Veritatis* [Zürich: Rascher, 1956]), K. Grobel (*The Gospel of Truth* [Nashville: Abingdon, 1960]), и J.-E. Ménard (*L'Évangile de vérité* [NHS 2; Leiden: Brill, 1972]). Валентинианство *Евангелия Истины* было поставлено под сомнение в работе H.-M. Schenke (*Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* [Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959]), E. Haenchen ("Literatur zum Codex Jung," *TRu* 30 [1964] 47-55, 62-82), и K. Rudolph ("Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht," *TRu* 34 [1969] 194-204).

<sup>3</sup> W. C. van Unnik, "The 'Gospel of Truth' and the New Testament," в *The Jung Codex* (ed. F. L. Cross; London: Mowbray, 1955) 90-104.

<sup>4</sup> Leipoldt, "Das 'Evangelium der Wahrheit'," *TLZ* 82 (1957) 831; H. Jonas, "Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation," *Studia Patristica* (TU 81; Berlin: Akademie Verlag, 1962) 96-111.

<sup>5</sup> Я следую переводу: George MacRae (*NHLibEng*, 37-49). О *maeit* как "местах" см. Ménard (*L'Évangile de Vérite*, 99, 110-11, 113, 134).

<sup>6</sup> W. R. Schoedel, " 'Topological' Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism," в *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Bohlig* NHS 3; Leiden: Brill, 1972) 88-108.

неослабевающую значимость подчеркивал, среди прочих, Августин, в своей *Исповеди* обращающийся к подобной формуле, чтобы поставить рассказ о своей духовной одиссее в верную теологическую перспективу (1.2), и часто возвращающийся к ней в своей работе.

Во-вторых, есть несколько терминологических вариаций. Чаще всего говорится, что Бог «объемлет» (περιέχειν) все или «вмещает» (χωρειν) все. Латинские глаголы *continere* или *circumcontinere* в обсуждении этой темы Иринеем соответствуют греческим περιέχειν или εμπεριέχειν<sup>7</sup>. Ерма, как мы уже видели, воспользовался глаголом χωρειν. У позднейших писателей оба эти слова используются взаимозаменяемо. Квалитатив коптского глагола *kto*, употребленный в *Ев. Ист.* 22:25-26, может соответствовать греческому περριοχη (Cgm, 128b) и здесь, возможно, является переводом περιέχειν.

В-третьих, интерес к божеству, как объемлющему все, может быть прослежен даже до досократиков. Есть свидетельства, позволяющие предположить, что антитеза «объемлющий, необъятный» была известна эллинизму и помимо иудаизма и христианства. Но впервые эта формула богато засвидетельствована у Филона, и ее значимость позволяет предположить, что здесь церковь в долгу у наследия эллинистического иудаизма<sup>8</sup>.

В-четвертых, формула обладала различными применениями, одним из которых было противодействие антропоморфическим концепциям божества. Неудивительно, что и Ириней обогащает ее антиантропоморфическими мотивами, позаимствованными у Ксенофана (*Haer.* 2.13.3; 2.13.8; 2.28.4; ср. Секст Эмпирик М 9.144). Аналогичное соединение тем появляется и в других источниках того периода, включая Климента Александрийского (*Strom.* 7.5.5) и *Послание Евгноста* (73:2-11) из Наг Хаммади.

В-пятых, повторяющееся в Corpus Hermeticum утверждение, что Бог объемлет все вещи (11.18-20; 16.12; ехс. 6.3; 14.1; 15.1; 23.7), и появление формулы «объемлющий необъятен» в одном из фрагментов (fr. 26) предполагает неизбежность его применения к гностикам. Первые издатели *Ев. Ист.* отметили валентинианскую параллель к этой формуле у Епифания, *Haer.* 31.5.3 (ο Αὐτοπάτωρ ... ος πάντοτε περιέχει τα πάντα καὶ οὐκ ἐνπεριέχεται)<sup>9</sup>. Сходный идейный фон предполагается в *Haer.* 1.1.1; 1.2.1 и 1.2.5, где валентиниане говорят о Боге, как об ἀχώρητος, то есть невместимом ничем и непостижимом (помимо Nous'a). Важно отметить, однако, что валентинианские источники употребляют подобный язык в отношении Полноты (πλήρωμα) – а не космоса – и делают это, чтобы подчеркнуть сущностное единство Полноты с Отцом всего и в то же самое время отметить неспособность эонов измерить глубину Его бытия.

## 2. Полемика в *Haer.* 2.

Несомненно, гностики могли говорить об Отце как вмещающем все, поскольку, с их точки зрения, ничто вне Полноты не обладает подлинным бытием. Понятно, однако, что Ириней нашел логическое противоречие между принятием этой формулы гностиками и их исключением космоса из сферы божественного. В простейших понятиях его аргумент таков: если Бог действительно «Отец всего», как заявляют гностики, как может быть, что Он не вмещает всех вещей (*Haer.* 2.1.1-3)?

В другом месте я уже продемонстрировал, что подборка Ириней по этому вопросу опирается на аргументы, позаимствованные у философов-досократиков. В греко-римскую эпоху эти аргументы были соединены с антиантропоморфическими темами уже упоминавшие-

<sup>7</sup> Обратный перевод с латинского на греческий здесь и далее основывается на работе В. Reynders, *Lexique compare de l'Adversus haereses de Saint Irenee* (CSCO 141-42, Subsidia 5-6; Louvain: Durbecq, 1954).

<sup>8</sup> Н. А. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Massachusetts: Harvard, 1947) 1. 247-51, 317-22.

<sup>9</sup> Malinine et al., *Evangelium Veritatis*, 54. Они также цитируют Ириней, *Haer.* 1.15.5: πάντα χωρουντα πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑλάρχοντα (Marcus). Но кажется более вероятным, But it seems more likely that this phrase along with others in the passage are definitions вставленных Иринеем, чтобы подчеркнуть абсурдность учения Марка (ср. Schoedel, "Topological' Theology," 91).

гося Ксенофана<sup>10</sup>.

Во-первых, аргументация Иринейя либо является частью более раннего предания, либо сама создает стить антигностической полемики, поскольку кафолические «защитники веры» продолжали пользоваться этими аргументами против гностического дуализма, демонстрируя невозможность существования чего бы то ни было вне Того, Кто объемлет все вещи<sup>11</sup>.

Во-вторых, некоторые из противостоявших Иринейю валентиниан были готовы признать силу подобных аргументов. Они не думали о «пустоте и тени»<sup>12</sup> как пребывающих вне Бога, но говорили, что «Отец всего объемлет (*continere*) все вещи и что нет ничего вне Полноты»; следовательно, «они говорят о том, что "вне", и том, что "внутри" по отношению к знанию и незнанию, а не к местоположению», и учат, что мир, сотворенный демиургом или ангелами, находится «в Полноте или среди тех вещей, которые объемлет Отец», поскольку он «объемлет неизреченным Величием как центр в круге или как пятно на одежде» (2.4.1; ср. 2.31.1). Из другого отрывка *Haer.* 2 мы узнаем, что, согласно некоторым валентинианам, изгнав Мать из Полноты, Бог просто «отделил ее от знания» (2.5.1); то есть нахождение «внутри и вне Полноты» указывает, соответственно, на «знание и незнание» (2.5.2), что предметы, образовавшиеся «во чреве Полноты», по воле Отца «истекли»; что Он допускает или, «как некоторые говорят», допускает без одобрения, «произведения изъяна и дела заблуждения»<sup>13</sup> и разрешает смешение временных предметов с вечными, тленных с нетленными и «предметов, которые от заблуждения»<sup>14</sup> с предметами, которые от истины»<sup>15</sup> (2.5.3); что «объятые» высшим Богом внешние предметы «очень далеко отделены от Него своим нисхождением»<sup>16</sup> (2.6.1); что из-за этого расстояния свет отца не может проникнуть повсюду и не виден «в тех местах, где пустота»<sup>17</sup> (2.6.2); что порождения пребывают «в Отце» и могут «не знать Отца», могут впасть «в состояние *дегенерации* и *деградации*» (2.13.6-7).

Нелегко отделить мысли оппонентов Иринейя от его собственных, особенно, если он предлагает свою критику как логический выбор. Он часто заверяет нас, что «некоторые» из них говорят подобные вещи, и в своем кратком изложении позиции валентиниан особо выделяет как отдельную группу тех, кто «утверждает, что Отец, несомненно, объемлет все вещи, но то творение, к которому принадлежим мы, не было образовано Им...» (2.31.1).

Я постарался как можно аккуратнее подойти к подбору этого материала, но едва ли возможно полностью избавиться от искажений, внесенных отцом церкви в мысль его оппонентов. Впрочем, можно смело согласиться, что Иринейя противостоял группе валентиниан, желавших придать своему богословию решительно монистическое истолкование и подчеркнуть эпистемологическое значение «пространственного» языка своей мифологии. Они вполне могли вообразить область «пустоты и тени» или «изъяна» внутри Отца прежде всего потому, что она считалась чисто эпифеноменальной по отношению к духовной реальности. Такая интерпретация валентинианства представляется соответствующей богословию Евангелия Истины.

### 3. Монизм Евангелия Истины

Спор о литературной форме Евангелия Истины интересен сам по себе. Широко распространено мнение, что мы имеем дело с «гомилией» или своего рода «медитацией». Само-

<sup>10</sup> Schoedel, "Topological' Theology," 99-102.

<sup>11</sup> Cf. Tertullian, *Adv. Marc.* 1.3; Adamantius, *Dial.* 2.1; 3.12-13; Methodius, *De autexous.* 5.1-5; *Ada Archelai* 16 (14); Augustine, *Conf.* 3.7; 5.10; 6.4; John of Damascus, *Man.* 2 (PG 96. 1321c).

<sup>12</sup> *vacuum et umbra* (= κένωμα και σκία; cf. *Haer.* 2.3.1; 2.4.3; 2.8.2-3).

<sup>13</sup> *labis prolationes et erroris opera* (= υστερήματος προβολαι και πλάνης έργα).

<sup>14</sup> *error* (= πλάνη).

<sup>15</sup> *veritas* (= αλήθεια).

<sup>16</sup> *descensio* (= κάθοδος).

<sup>17</sup> *in his quae sunt vacuitatis locis* (= εν τούτοις τοις του κενώματος τόποις).

понимание слушателей подразумевает, что начальные слова «тех, кто получил милость от Отца Истины, - узнать Его» (16:32-33) – обращены к ним, а все последующее прямо относится к их самопознанию. Может показаться, что, говоря о всеобъемлющем Боге, автор имеет в виду взаимоотношения человека с Отцом в этом мире. Поначалу представляется, что все внимание автора сосредоточено на зонах и их отношениях с Отцом, но важно отметить, как сообщения об их природе и судьбе незаметно смешиваются со словами, имеющими прямое отношение к жизни в этом мире.

Рассмотрим первый важный раздел рассуждения, начинающийся на 17:4. Там сказано: «все искало Того, из Кого оно вышло» (17:5-6). «Все» лучше понимать не как вселенную, как полагает Гробель<sup>18</sup>, а как Полноту<sup>19</sup>. Утверждение, что Полнота «вышла» из Отца, не стремится подчеркнуть различие между ними, поскольку они соотносятся друг с другом: «все было внутри Него, непостижимого, немислимого, превосходящего всякую мысль»<sup>20</sup> (17:6-9). Намного более поразителен тот факт, что автор, очевидно, имеет в виду всю Полноту, когда говорит о «незнании Отца», принесшем «испуг и страх», и что «испуг стал плотным, как туман... заблуждение<sup>21</sup> обрело силу и потрудились над своим веществом в пустоте<sup>22</sup>» (17:9-12).

Здесь не сказано, что материальное творение было выброшено из Полноты, как мы могли бы ожидать. Возможно, поэтому нас тут же заверяют, что это не было «уничижением» для Отца. «ибо это было ничто - испуг, и забвение, и творение лжи» (17:21-29). Здесь и в других местах *Ев.Ист.* становится ясным, что незнание и все его последствия не представляют собой фундаментальной угрозы для духа, поскольку не обладают подлинным бытием<sup>23</sup>. Таким образом, нет необходимости подчеркивать, что они находятся вне Полноты.

Следующий раздел (17:29 – 18:11) вновь поднимает тему «заблуждения». Мы читаем о введении в заблуждение «принадлежащих середине» (низших эонов?)<sup>24</sup>, и о забвении. Но особо подчеркнуто, что Отец не является причиной забвения. Нас заверяют, что забвение не появилось «из-за» Него, хотя подтверждается, что «забвение произошло о Нем», - очевидно, потому, что абсолютная непостижимость Отца вызвала в Полноте испуг, положивший начало материальному миру (ср. 17:8-10). Затем объявляется, что последствия забвения могут быть изменены познанием Отца. Важность этой формулировки справедливо подчеркивал Ионас<sup>25</sup>. Полагаю, ее значение таково: об Отце известно, что Он непостижим – и Ириной говорит нам, что София должна была возвратиться, «когда убедилась, что Он неисследим» (*Haer.* 2.18.2). В любом случае, знание – хотя и определенное – считается в Евангелии Истины отрицанием забвения.

Теперь становится очевидным, что почти все это имеет отношение к положению гностика в этом мире, и автор, вполне вероятно, перенес внимание на своих слушателей-гностиков вскоре после первого упоминания «всего», которое «искало Того, из Кого оно вышло» (17:5-6). Важно отметить, однако, что четкой границы между «испугом» в Полноте и «забвением» в низшем мире нет. Более того, предпринятые «всем» поиски Отца заканчиваются откровением совершенным. Ибо «это Евангелие Того, Кого они ищут, явленное совершенным по милосердию Отца» (18:11-15). И это совершенные просвещены и освобождены от забвения (18:16-19). Все это происходит благодаря Иисусу Христу, Которого заблуждение преследовало из-за Его откровения. Ясное упоминание распятия (18:21-29), а чуть ниже – учительной деятельности исторического Иисуса (19:10 – 20:14) не оставляет сомнений, что

<sup>18</sup> Grobel, *Gospel of Truth*, 39.

<sup>19</sup> Ménard, *L'Évangile de verité*, 79.

<sup>20</sup> Αχώρητος и ακαταληπτός как в *Haer.* 1.2.1, 2, 5 (Ménard, *L'Évangile de verité*, 79-80).

<sup>21</sup> πλανη (см. выше, прим. 13 и 14).

<sup>22</sup> *petshoueit* (= κένωμα). Malinine et al. (*Evangelium Veritatis*, 51) отмечают параллель в *Haer.* 2.4.3 (см. выше, прим. 12). Arai (*Christologie*, 55-56) предлагает другой перевод коптского текста.

<sup>23</sup> Ср. Ménard, *L'Évangile de verité*, 83, 134, 166.

<sup>24</sup> Schenke, *Herkmfi*, 17.

<sup>25</sup> См. выше, прим. 4.

все это относится к нашему миру. Откровение Иисуса приносит людям знание. Отец находит совершенных в Себе, и Он найден в них – «непостижимый, немислимый» Отец, Который «создал все, и все в Нем, и все нуждается<sup>26</sup> в Нем. Удержав в Себе их восполнение, которого Он не дал им, он не ревновал, Отец» (18:29-38). Итак, судьба гностиков тесно связана с судьбой «всего»; через них происходит совершенствование «всего». В конце этого раздела мы вновь слышим, что «Он это, установивший все, и все в Нем, и все нуждалось в Нем» (19:7-10). Создается впечатление, что вся драма спасения происходит «внутри» Отца, и нас отделяет от Него только незнание. Вновь, особенно в описании учительного служения исторического Иисуса (19:15-17), возникает наводящий вопрос: «чего же было лишено все, если не знания об Отце?» (19:15-17).

Другие отрывки также предполагают, что Евангелие Истины не интересуется областью «вне» Полноты. Это из Отца «вышли все пространства» (20:21-22; ср. 27:11). Несомненно, это опять упоминание об зонах. Но почти сразу говорится, что Иисус, «войдя в пустынные пространства страхов<sup>27</sup>, миновал обнаженных забвением» (20:34-38). Чуть ниже эта тема поднимается вновь: «Он [подразумевается Христос] вернул многих из заблуждения, Он ушел перед ними в их места, из которых они удалились» (22:20-33). Сказано, что они «удалились» из своих мест, «впав в заблуждение о глубине Того, Кто объемлет все пространства, и нет объемлющего Его». Здесь вновь трансцендентность Отца предполагает падение. Ведь «это великое чудо, что, пребывая в Отце, они не знали Его и <не> могли выйти сами, поскольку они не смогли постичь Его и узнать Того, в Ком они пребывали» (22:27-33). Здесь падшие «они» это «живые, записанные в Книге живых» (21:4-5). Эта же Книга явилась в сердце «малых детей», слушавших исторического Иисуса (19:27 – 20:14), и буквы этой же книги написаны для эонов, чтобы они узнали Отца (23:11-18). Из этого вытекает близкая связь между гностиками и зонами. Оказывается, гностики это зоны, плененные в этом мире<sup>28</sup>. Именно этот факт делает весьма вероятным, что падение мыслилось, как имевшее место внутри сферы Отца. Разумеется, это движение «из мест», но граница между зонами и падшими зонами остается очень зыбкой. Христос изображен, как проникающий в центр мест, объятых Отцом, - то есть «пустынных пространств страхов». Более того, представляется, что и гностики в этом мире, точно так же, как и зоны, пребывают в Отце, не зная об этом. Поэтому вскоре мы узнаем, что «когда Отца узнают, его уже не будет, изъян<sup>29</sup>» (24:30-31) и «Единство восполнит пространства» (25:9-10). Возможно, конечно, косная материя и плотские люди мыслились, как ушедшие от Отца еще дальше<sup>30</sup>. Но ничто не позволяет предположить, что они рассматривались, как пребывающие «вне» Отца. Интересно, что каждый эон «знанием... очистится от многообразия в единство, поглощая вещество в себе, как огнем, и тьму светом, и смерть жизнью» (25:12-19). Выясняется, что даже материя исчезает, когда божественная жизнь осознает и преодолевает изъян в себе.

Прямое отношение всего того, что сказано об зонах, к гностикам, явно проявляется в следующем отрывке: «И если это было дано каждому из нас, надлежит нам думать прежде всего, чтобы этот дом стал святым и покоился в Единстве» (25:19-20). Кто же является объектом спасения? Когда пришло Слово, «все пространства поколебались и возмутились» и «оно волнуется, заблуждение» (26:19). «Она пришла в середину, истина, они узнали ее, все ее отпрыски» (26:28-29). Откровение было дано «эонам» (27:5-8) Отцом, из Которого «они вышли» (27:11), Который «совершенен, зная все пространства, которые в Нем» (27:24-25). И они же остаются предметом следующих разделов, рассказывающих, как они возникли в Отце (27:34 – 28:31), как существование стало для них дурным сном (28:32 – 30:26). Вновь мы отмечаем зыбкость границы между вышним миром и миром нижним.

Можно считать, что, если зоны объятые Отцом даже не зная о Нем, всех, кто пробуж-

<sup>26</sup> *efshaat* (= ὑστερεῖ; ср. Ménard, *L'Evangile de verite*, 90, Стум, 592b). См. выше, прим. 13.

<sup>27</sup> О "пустоте" (*etshoueit*) см. прим. 22; обо всем выражении см. прим. 17.

<sup>28</sup> Schenke, *Herkunft*, 17; Arai, *Christologie*, 57-58.

<sup>29</sup> *shita* (= ὑστέρησα). См. выше, прим. 13 и 26.

<sup>30</sup> О некоторых возможностях см. Arai, *Christologie*, 54-61.

дается от незнания, следовало бы считать объятами Им. Отказ Евангелия Истины говорить о нижнем мире как находящемся вне Полноты и подчеркивание полной нереальности изъяна предполагают именно такой вывод. Если так, есть определенное сходство в *Haer.2*. Могут быть найдены и дополнительные точки соприкосновения.

Во-первых, Гробель отметил, что *Ев.Ист.* 35:9-14 «отстаивает (против неназванных оппонентов), положение, что изъян не может быть созданием Отца, поскольку Отец приходит *уничтожить* изъян (ср. 18:1-3: «Забвение не произошло от Отца, хотя оно и произошло о Нём»; 35:16-18: «она не была с Ним, мысль заблуждения»)»<sup>31</sup> Менар отметил. Что здесь Евангелие Истины, по-видимому, остается открытым для критики Иринея в *Haer.* 2.17.10, будто бы в валентинианстве «Величие и власть Отца рассматриваются как «причины незнания»<sup>32</sup>. Теперь мы можем сказать точнее: Евангелие Истины предлагает известную Иринею версию монистического гнозиса, а его автор стремился избежать ложного понимания или отвечал на критику различием между активной волей Отца и Его попущением (*Haer.* 2.5.3: «Отец допустил эти вещи, не позволяя их»).

Во-вторых, Шенке доказывал, что истолкование притчи о потерянной овце в *Ев.Ист.* 31:35 – 32:34 не является валентинианским, на том основании, что только сам Иринея в *Haer.* 2.24.6, а не «маркосиане» в *Haer.* 1.16.2, связывает эту притчу с рассуждением о числе девяносто девять<sup>33</sup>. Это, безусловно, представляется значимым различием между двумя текстами<sup>34</sup>. Может быть, лучше рассмотреть *Haer.* 2.24.6, как отражение валентинианской версии, теперь подтвержденной и Евангелием Истины. отметим очевидное противоречие, открытое иринеем в самом факте, что о «потерянной овце», переходящей направо (после девяносто девяти в античной системе счета на пальцах счет переходил с левой руки на правую), сказано, будто она присоединяется к девяносто девяти овцам, которые «были в безопасности и не пропали... но пребывали в левой руке, то есть все еще были погружены в материю». Это похоже на истолкование Евангелия Истины, где сказано, что девяносто девять «не заблудились», и, в то же время, «когда найдена одна, всё число переходит направо» и так «всё правое, забирает то, в чём оно нуждается, оно получает его от левой стороны и приносит направо, и так всё число становится "сто"» (32:7-16). Это менее последовательно, чем можно было бы надеяться, но мы видим, что хочет сказать автор. Иринея не был столь снисходителен. Если это верно, у нас есть поразительный пример совпадения между *Ев.Ист.* и *Haer. 2*.

Рассуждения Иринея оставляют впечатление, что он противостоял уже прекрасно разработанному монистическому валентинианству<sup>35</sup>. Возможно, эта версия гностического учения была достаточно старой, восходящей к ранней форме учения самого Валентина<sup>36</sup>. С другой стороны, она могла представлять собой возникший до или даже после эпохи Иринея ответ на вопросы христиан-кафоликов, подобные вопросам, сохранившимся в *Haer.2*. Вероятнее всего, школа Валентина, столкнувшись с критикой, сама обновила свои старые рассуждения. Мы можем вообразить, как в подобном конфликте они могли минимализировать свой дуализм и оставить ассоциировавшийся с ним миф о Софии и Демиирге. Действительно, рассуждения Иринея показывают, что его оппоненты больше говорили о незнании, заблуждении и изъяне, чем о Творце и его Матери.

Эти соответствия между *Ев.Ист.* и *Haer.2* еще увеличивают вероятность. Что упомянутое в *Haer.* 3.11.9 «Евангелие Истины» является нашим Евангелием Истины. Никакие воз-

<sup>31</sup> Grobel, *Gospel of Truth*, 159.

<sup>32</sup> Ménard, *L'Évangile de vérité*, 165.

<sup>33</sup> Schenke, *Herkunft*, 20 прим. 10.

<sup>34</sup> Haenchen, "Literatur zum Jung Codex," 64-68.

<sup>35</sup> Иринея говорит: "Доведенные до отчаяния этими положениями, они исповедуют, что Отец всего вмещает все вещи..." (*Haer.* 2.4.2); но, кажется, они хорошо подготовились к встрече с ним.

<sup>36</sup> В этой связи ван Унник подчеркивает важность того, что Тертуллиан сказал в *Adv. Val.* 4.2: "Впоследствии Птолемей следовал по этому же пути, выделяя имена и числа эонов в личные сущности, но установленные отдельно от Бога (*extra deum*), тогда как Валентин включал их в самую сущность Божества (*in ipse summa divinitatis*) как чувства, ощущения, (и) побуждения".

ражения против этого, опирающиеся на использование заглавий в античности и литературный характер Евангелия Истины, не доказали своей неопровержимости<sup>37</sup>. Напротив, отказ от признания связи между Евангелием Истины и «Евангелием Истины» у Иринея может показаться искусственным, если наша оценка взаимоотношений *Ев.Ист.* и *Haer.2* достаточно убедительна. Хотя сам Ириней, вероятно, не видел «Евангелия Истины», он мог услышать о нем от тех людей, которые и предложили альтернативную форму валентинианского богословия, обсуждаемую в *Haer. 2*.

Разумеется, необходимо признать, что в *Haer.2* недостаточно материала для однозначного ответа на вопрос. Мы видим два серьезных возражения. Во-первых, нелегко счесть учение Евангелия Истины об эонах модификацией валентинианских взглядов на этот предмет (хотя в то же время нечто близкое можно вычитать из *Haer. 2.13.6*)<sup>38</sup>. Во-вторых, в *Ев.Ист.* нет ярких образов, упоминаемых Иринеем, когда он не раз говорит, что, согласно его оппонентам, изъян пребывает в Отце «как центр в круге или пятно на одежде».

Подобное обсуждение требует осторожности. Но даже если мы ставим под сомнение (или отрицаем) валентинианство *Ев.Ист.*, параллели из *Haer.2* вовсе не становятся неуместными. Как мы уже видели, подобные рассуждения в ранней церкви имеют долгую историю, и, как полагает сам Ириней (*Haer. 2.31.1*), могут быть адаптированы к любой форме гностицизма. Следовательно, богословие околвалентинианского или невалентинианского (или даже антивалентинианского)<sup>39</sup> Евангелия истины могло принять форму вопросов, обсуждаемых в *Haer.2*.

Стандартным для понимания валентинианства и сходных форм гнозиса является признание, что в своей основе они монистичны, поскольку, в конечном счете, все вещи прямо или косвенно возникли из единого источника. Это позволяет понять, как могла возникнуть радикально монистическая форма гнозиса, которую мы находим в *Ев.Ист.* и *Haer.2*. А спор о всеобъемлющем Боге стал естественным катализатором для такого развития.

<sup>37</sup> См. B. Standaert, "Evangelium Veritatis" et "Veritatis Evangelium": la question du titre et les témoins Patristiques, *VC* 30 (1976) 138-50.

<sup>38</sup> Возможно, мы могли бы понять следующие положения рассуждений Иринея в *Haer. 2.13.6* о том, что говорят некоторые валентиниане: Нус, Логос и другие эманации посланы "внутри" Отца; эоны, тем не менее, страдают "незнанием Отца" и отпали от Него в постепенно нисходящей последовательности (подобно кругам в круге или квадрату в квадрате), пока "наименьший и последний", "далеко отделенный от Отца" и ничего не знающий о Нем, не будет достигнут. Может быть важным, что не упомянуты ни София, ни демиург.

<sup>39</sup> C. Colpe in H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis* (ed. H. Dorries; *AbhAkGöttingen* 3/69; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 42 n. 1.