

На правах рукописи

АФОНАСИН Евгений Васильевич

АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ И ЕГО КРИТИКИ

**СОБРАНИЕ АНТИЧНЫХ СВИДЕТЕЛЬСТВ
О ГНОСИСЕ И ИССЛЕДОВАНИЕ
ХРИСТИАНСКОГО ПЛАТОНИЗМА
И ГНОСТИЦИЗМА ПЕРВЫХ
ДВУХ ВЕКОВ ПО Р.Х.**

Специальность 09.00.03 – история философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
доктора философских наук

Санкт-Петербург 2002

| | |
|--|------|
| Президиум ВАК России | |
| решили от "30" 05 2003 г. № 23.9/38 | |
| присудил ученую степень ДОКТОРА | |
| <i>А.И.Х.</i> | наук |
| Менеджер управления ВАК России | |

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| ВВЕДЕНИЕ | 5 |
| Список сокращений, основные источники и библиография..... | 11 |
| ГЛАВА ПЕРВАЯ | |
| ГНОСИС В ЗЕРКАЛЕ ЕГО КРИТИКОВ | 31 |
| 1.1. Предварительные замечания | 31 |
| 1.2. Источники | 35 |
| 1.3. Наука ересиологии: ее задачи и методы | 48 |
| 1.3.1. Иринеи | 49 |
| 1.3.2. Епифаний | 55 |
| 1.3.3. Ипполит | 68 |
| ГЛАВА ВТОРАЯ | |
| ПРОЛЕГОМЕНЫ: ПРОЦЕСС НАКОПЛЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ЗНАНИЙ И МЕТОДЫ ЦИТИРОВАНИЯ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ | 75 |
| 2.1. Предварительные замечания | 75 |
| 2.2. Принципы организации позднеантичных собраний и <i>Строматы</i> Климента Александрийского | 76 |
| 2.3. К вопросу о методах исследования произведений античных авторов – коллекционеров знаний | 103 |
| ГЛАВА ТРЕТЬЯ | |
| РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ | 112 |
| 3.1. Предварительные замечания | 112 |
| 3.2. Климент, пифагорейская традиция и гностицизм | 113 |
| 3.2.1. Что Климент знал о Пифагоре и пифагорейской традиции | 114 |
| 3.2.2. Как Климент переосмыслил пифагорейский идеал | 118 |
| 3.2.3. Пифагорейские символы | 122 |
| 3.2.4. Письмо Лисия Гиппарху и другие псевдоэпиграфы | 124 |
| 3.2.5. Пифагорейские первопринципы и «гносеология» Климента | 127 |
| 3.3. Ипполит о платонизме, пифагорейцах и гностиках | 137 |
| 3.3.1. Что Ипполит знал о философии и как использовал свои знания | 138 |
| 3.3.2. Очерк платоновской философии | 142 |
| 3.3.3. «Пифагорейская традиция» и гностики | 147 |
| 3.4. Полемика Тертуллиана против философии и гностицизма ... | 151 |
| 3.5. «Что же общего между Афинами и Иерусалимом?» Заключение и некоторые общие выводы | 159 |

| | |
|---|-----|
| ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ | |
| ГНОСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСУМ | |
| ОТ СОФИИ К ЛОГОСУ | 165 |
| 4.1. Предварительные замечания | 165 |
| 4.2. Истоки гностицизма. К постановке проблемы | 170 |
| 4.3. Гностицизм: институциональный аспект | 181 |
| 4.3.1. Замечание о философских школах в поздней античности | 182 |
| 4.3.2. Христианская школа в Александрии | 187 |
| 4.3.3. Гностические школы | 190 |
| 4.3.4. Заключительные замечания и предварительные выводы | 195 |
| 4.4. Заметка о проблеме «истинной доктрины» Валентина | 198 |
| 4.5. Гностический миф | 205 |
| 4.5.1. «В начале...». Гностическое учение о первых | |
| принципах | 205 |
| 4.5.1.1. Апофатическая теология | 205 |
| 4.5.1.2. Гностическая плерома и внутренняя структура | |
| умопостигаемого универсума | 214 |
| 4.5.2. «Странник я в этом мире и чужак среди вас...» Миф о | |
| падшей Софии, неразумном демиурге и гностическое | |
| учение о спасении | 233 |
| 4.5.3. «Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия...» | |
| Гносис и философия | |
| ОБЩИЕ ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ | 254 |
| ДОПОЛНЕНИЕ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ | |
| Краткое описание основных источников | 259 |
| Коптская гностическая библиотека | 259 |
| Irenaeus, Adversus Haereses | 263 |
| Hippolytus, Refutatio | 264 |
| Eriphanius, Panarion | 268 |
| Clemens, Stromateis | 270 |

ПРИЛОЖЕНИЕ.
АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ГНОСИСЕ

| | |
|--|-----|
| 1. Ранние гностические школы | 275 |
| 1.1. Симон | 278 |
| 1.2. Доситей | 279 |
| 1.3. Менандр | 279 |
| 1.4. Ранние христианские гностики | 280 |
| 1.4.1. Керинт | 281 |
| 1.4.2. Карпократ и его школа | 281 |
| 1.4.3. Сатурнин | 283 |
| 1.4.4. Каиниты | 284 |
| 1.4.5. Кердон | 285 |
| 1.4.6. Маркион | 286 |
| 1.4.7. Апеллес | 286 |
| 1.4.8. Север | 287 |
| 2. Василид и Исидор | 288 |
| 2.1. Василид и Исидор. Фрагменты и свидетельства | 290 |
| 2.2. Учение Василида по Иринею | 297 |
| 2.3. Учение Василида по Ипполиту | 298 |
| 3. Гностическая интерпретация библейской истории и миф о падшей Софии | 301 |
| 3.1. Барбело-гносис | 301 |
| 3.2. «Офиты» | 301 |
| 3.3. «Сетиане» | 305 |
| 3.4. «Архонтики» | 305 |
| 3.5. <i>Апокриф Иоанна</i> | 307 |
| 4. Гностический миф | 317 |
| 4.1. Гностический миф в изложении Иринея | 318 |
| 4.2. Гностический миф в изложении Ипполита | 325 |

ВВЕДЕНИЕ

АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ. Эта работа преследует двоякую цель. Во-первых, вниманию читателя предлагается, надеюсь, адекватный новый перевод основных античных свидетельств о гностицизме. Во-вторых, подробно рассматриваются сами ересиологические труды, которые доставляют нам эти свидетельства. Необходимость такого исследования не нуждается в особом обосновании. Открытие обширного корпуса гностических писаний в 1945 г. и сравнительно недавняя публикация этих текстов предоставила нам возможность впервые ознакомиться с аутентичными произведениями, и оценить гностическую мысль независимо от критического и зачастую враждебного изложения ересиологов. Гностики впервые получили возможность лично выступить перед судом истории, а значит, настало время переоценить и свидетельства их противников для того, чтобы получить более адекватную общую картину. Должен заметить, что первой реакцией исследователей было желание вообще отбросить эти свидетельства. Однако вскоре выяснилось, что без этих дополнительных данных все-таки не обойтись. В результате тотальный критицизм сменился на более умеренный. Однако скептическое отношение по-прежнему преобладает, так что нашим свидетелям также не грех дать возможность оправдаться. Каждый исследователь гносиса так или иначе использует эти данные, однако, вопреки ожиданию, до сих пор вышло не так уж много работ, целью которых было бы комплексное изучение и переоценка свидетельств ересиологов и методов их работы. Эта важная исследовательская задача в настоящее время фактически пребывает в стадии формирования, и настоящая работа, пока не претендуя на полноту, нацелена на ее решение.

В данной работе все эти памятники изучаются не только как свидетельства о гносисе, но и сами по себе, как интересные образцы позднеантичной религиозно-философской мысли. Все эти произведения объединяет очень трудный для исследования, но характерный для поздней античности прихотливый стиль, который иногда называют «центонным». Читатель увидит, что наши источники буквально сотканы из прихотливо сплетенных между собой цитат и литературных параллелей. Это явление заслуживает самостоятельного исследования, поскольку, не поняв специфики наших источников, невозможно адекватно оценить и те свидетельства об античном гностицизме, которые в них содержатся. Эту особенность позднеантичной литературы ни в коем случае не следует недооценивать. «Извлекая» фрагменты и свидетельства, мы не должны забывать о том контексте, в котором они возникают. В противном случае мы уподобимся тем «археологам» старой школы, которые в поисках шедевров разрушают и выбрасывают все остальное как ненужный хлам. Таким образом, значительная часть исследования посвящена выявлению принципов организации позднеантичных собраний, а также тех способов адаптации нового материала и методов цитирования, которые характерны для их авторов.

СТЕПЕНЬ РАЗРАБОТАННОСТИ ПРОБЛЕМЫ. В последнее время вышло несколько новых критических изданий, комментариев и переводов основных ересиологических трудов. Прежде всего, это касается трактата *Против ересей* Ириния Лионского, *Стромат* и *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского, *Панариона* Епифания, трактата *Против валентиниан* Тертуллиана и первой ересиологической суммы *Эленхос* или *Опровержение всех ересей*, авторство которой приписывается Ипполиту Римскому. Однако новые данные о гностицизме авторами этих изданий и переводов по-прежнему принимаются во внимание в недостаточной мере. Приятным исключением является новый

перевод на английский язык *Панариона* Епифания. Зарубежная библиография по истории гностицизма практически необозрима¹, отечественная, к сожалению, сводится к нескольким работам и переводам.² Данная диссертация призвана хотя бы в какой-то мере заполнить этот пробел.

ЦЕЛЬ РАБОТЫ. Эта работа не является исчерпывающим исследованием гносиса, однако она довольно широкомасштабна. Для того, чтобы с самого начала уяснить цели и задачи этого исследования, необходимо указать на то, что читатель *не найдет* в нем. Как показывает заглавие, речь идет о зарождении христианской философии от первых апологетов до Оригена и той роли, которую сыграла традиционная эллинская философия (каковой в это время был так называемый средний платонизм, основательно сдобренный стоицизмом и возрождающимся на рубеже эр пифагорейством) в становлении христианской и гностической теологической доктрины. Следовательно, а данным исследовании такое сложное и многоплановое явление как античный гностицизм исследуется не в полном объеме, но только в связи с историей христианского платонизма. По этой причине достаточно мало говорится о таких, например, явлениях, как гностический ритуал или гностическая этика и политическая теория.

Речь в диссертации идет о содержании и внутренней структуре раннехристианских текстов, с целью выявления тех источников, на которых базировались и которые адаптировали для своих нужд раннехристианские авторы. Круг авторов ограничивается теми источниками, которые особенно интересны с точки зрения исследования платонических влияний на формирование христианской и гностической теологии. Особое внимание в этой связи заслуживает Валентин гностик и его школа. Как показывает исследование, он также является «христианским платоником» и, учитывая инкорпорированность сведений о нем в тексты раннехристианских авторов, – идеальным для наших целей объектом изучения. На примере Валентина особенно удобно проследивать методы адаптации материала раннехристианскими философами (такими как Климент, Ириней, Ипполит и Тертуллиан). Произведения Климента Александрийского также играют в работе первостепенную роль. Этот автор интересен не только тем, что именно им сохранены практически все фрагменты Валентина и Василида. Не менее интересным является изучение стиля и жанра *Стромат* и методов работы Климента со своими источниками. Следующим по значимости автором является Филон Александрийский, в том числе рассматриваемый через призму Климента. Основной массив данных о гностиках предоставляют нам Ириней и Ипполит. Структуре их работ также уделено значительное внимание. Отмечу особо это обстоятельство, поскольку обычно интерес исследователей к этим авторам ограничивается извлечением фрагментов гностиков и текстуальной критикой. Нас же интересует не только *что*, но и *как*. Итак, христианский платонизм и гностицизм рассматриваются в диссертации во взаимосвязи. Мы работаем только с тем, что находится, так сказать, *на пересечении* этих двух не вполне совпадающих множеств, на что и указывает логическая связка «Христианский платонизм и гностицизм». «Первые века по Р.Х.» означают первые два века. То есть, речь пойдет о платонизме *до Плотина* (о так называемом среднем платонизме) и христианской философии *до Оригена*. Причина тому очевидна: только таким образом круг источников и авторов может быть достаточно сужен, чтобы вписаться в разумные рамки. Исследуемый интервал вполне естественно выделять как особый период развития позднеантичной философской мысли, достаточно обособленный и завершенный.

¹ См.: Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. Leiden: Brill, 1971. Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1970–94. Leiden: Brill, 1997.

² См.: Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. М., 1980. Светлов Р.В. Античный платонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1991. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Прицельс, 1997.

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ. Метод этого исследования сравнительно-исторический, основанный на той методологии, которая характерна для так называемой школы истории идей. Вообще говоря, строго исторический подход к античному гностицизму невозможен, поскольку мы практически ничего не знаем о его истории. Невозможно написать историю гностицизма, однако вполне осмысленной задачей является исследование истории гностических идей.

Не знаю, относится ли к «методам исследования» исследование методов работы изучаемых авторов, однако этому сюжету я уделяю значительное внимание, в отдельной главе и постоянно по ходу работы.

Научное изучение гносиса «в контексте церковной истории» началось в прошлом веке в работах таких авторов, как Адольф Харнак³, Готфрид Арнольд и Кристиан Бауэр.⁴ Из книг на русском языке хорошим примером исследования этого типа является «История церкви» В. Болотова. Это не значит, что он полностью зависим от немецких авторов. В действительности, мы видим, что многие акценты расставлены иначе, в православном, так сказать, ключе. Однако по сути все остается тем же. Все эти авторы исходят из предположения, что гностицизм – это «христианская ересь». Идея о том, что в то время, когда возникли первые гностические школы, христианства попросту еще не было, для них неприемлема. Этот сюжет регулярно обсуждался, однако предлагаемое решение было неизменно «политически корректным»: может и были какие гностические школы в первом веке и ранее, однако мы ничего о них не знаем. В любом случае, наши источники поздние. Разумеется, это так, и тексты из Наг Хаммади датируются четвертым веком, однако *post hoc* не значит *propter hoc*. Из того факта, что все известные нам рукописи Платона средневековые не значит, что он сам жил в средние века и был современником князя Владимира, как полагают некоторые новейшие хронологи. Именно в этом смысле я говорю скорее об истории гностических идей, нежели об истории гностицизма. В рамках такого подхода мы замечаем, в частности, что многие во всех отношениях гностические тексты не имеют прямого отношения к христианству или же – что еще важнее – подверглись вторичной христианизации. Не менее важным обстоятельством в этой связи является и открытие того факта, что даже самые ранние (поэтому, вероятно, не являющиеся псевдэпиграфами) из сочинений, вошедших в новозаветный канон, уже содержат полемику, которую можно понять только в контексте гностицизма. Более поздние новозаветные книги не только знакомы с гностицизмом, но даже предлагают христианский вариант гносиса, и этот факт отмечается современниками.

Разумеется, все эти вопросы для авторов прошлого века были закрыты. Одной из первых книг, серьезно исследующих этот сюжет, является книга Артура Дрекса «Происхождение христианства».⁵ «Коперниковскую революцию» в гностических исследованиях произвели работы Ганса Йонаса⁶. Исследование Йонаса не только утвердило гносис как «экзистенциальную» философию, что во многом определялось философской модой того времени, но и задало новую методологию исследования старых и вновь открытых свидетельств. Вопрос о происхождении гносиса Йонас мудро замалчивает. Из его книги создается впечатление, что, с одной стороны, он *был всегда*, а с

³ Adolf von Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1894, Bd. I, S. 211 ff. В действительности Харнак высказывался также и по поводу нехристианских (иудейских и «восточных») элементов в гносисе, однако это не изменило его основную установку, и в последующих работах он продолжал рассматривать гносис только в контексте церковной истории.

⁴ Gottfried Arnold, Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie (1677); Christian Bauer, Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihren geschichtliche Entwicklungen (1835). Первый из этих авторов настаивал на необходимости реформы в исследовании истории религии и предлагал истоки ее и великие прозрения искать среди еретиков и отвергнутых. Второй же, пытался построить новую историю религии, которая начинается с гностиков, а заканчивается Гегелем. Подробнее об этом см.: K. Rudolf. Gnosis. San Francisco, 1987, p. 30–31.

⁵ Русский перевод этой книги вышел в 1930 г. в Москве в издательстве «Безбожник». Этому автору новые данные о гностицизме были, разумеется, недоступны.

⁶ Сначала в его книге Gnosis als spätantiker Geist (1934, только первый том), а затем в опубликованной в Америке (поскольку Йонас вынужден был покинуть Германию из-за нацистского террора) книге The Gnostic Religion (1958). Gnosis als spätantiker Geist в двух томах вышел наконец в 1992 г.

другой, отражает «позднеантичный дух», общий и для Валентина и для Плотина.⁷ Можно сказать, что данное диссертационное исследование методологически продолжает тот подход, который был выработан в трудах Йонаса и его последователей.

НАУЧНАЯ НОВИЗНА. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ. Тема исследования обладает существенной новизной. Разумеется, сам сюжет получил разностороннее освещение в многочисленных специальных исследованиях, посвященных христианству и гностицизму, с одной стороны, и среднему платонизму, с другой. Однако платонизм, и тем более пифагореизм гностиков второго века и таких ранних христианских философов, как Юстин, Климент, Валентин, Ириней, Ипполит и др. остается, как выразился некоторое время назад Мишель Тардю, *terra incognita*. Здесь не место для анализа причин такого положения дел, добавлю только, что обобщающего исследования, посвященного этой теме в настоящее время действительно не существует.

В диссертационном исследовании утверждается и подробно обосновывается, что «гностицизм» – это отдельный *тип мировоззрения*, который лег в основу самостоятельной мировой религии, отличной от иудаизма и христианства. По этой причине представление о том, что гностицизм это «христианская» ересь, некоторого рода смесь некритически воспринятых языческих культов, христианства и иудаизма, восходящее к авторам «истории догмы» (прежде всего, немецким историкам 19 века), должно быть оставлено как неисторичное.

Должно быть оставлено и другое распространенное представление, также восходящее к христианским ересиологам и «историкам догмы», о том, что для гностицизма характерен онтологический дуализм. Подробное исследование произведений таких раннехристианских авторов, как Ириней и Епифаний и выявление теологических и политических мотивов их сочинений демонстрирует, что этот предрассудок также обусловлен «христиано-центристской» методологией, и не подтверждается не только оригинальными произведениями гностиков, но и теми свидетельствами, которые приводят сами ересиологи.

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

Все это позволяет оценивать гностицизм как переходный тип мировоззрения, творчески перерабатывающий и адаптирующий для своих целей современные ему религиозно-философские представления поздней античности. Это соображение избавляет нас от необходимости использовать при его описании такие штампы, как «синкретизм» и «эklektизм». В результате становится очевидным, что необходимо заново пересмотреть вопрос о происхождении гностицизма, однако в данном случае наши данные, судя по всему, не позволяют прийти к определенному ответу.

На защиту выносятся также и ряд более технических моментов. В частности, я стремлюсь доказать, что гностические авторы, такие как Василид, Валентин и авторы или

⁷ Вопрос о том, является ли гносис мировой религией или христианской сектой, вообще говоря, далек от разрешения. См. об этом, например: Kurt Rudolph. Gnosis – Weltreligion oder Sekte. – Kairos 21 (1979), S. 241–254. В этой статье в том числе делается попытка точнее определить смысл термина «мировая» религия.

редакторы гностической библиотеки, пересказанной Ипполитом (например, те, которых этот автор назвал «наассенами»), самостоятельно используют те же антологии поэтических и прозаических произведений классических греческих авторов от Гомера до Аристотеля, которые известны из работ других позднеантичных и раннехристианских авторов, поэтому значительная часть тех поэтических и прозаических фрагментов, которые обычно считаются добавлениями таких авторов как Климент, Ипполит или Ириней, могут рассматриваться как творчество самих гностиков. Это обстоятельство существенно расширяет круг наших свидетельств об античном гностицизме. Далее, на примере многочисленных пассажей из *Стромат* Климента и других раннехристианских текстов показывается, как анализ «гносиса в зеркале его критиков» позволяет лучше уяснить действительное учение того или иного гностического автора и его отношение к современной ему философской (как правило, пифагорейской и платонической) проблематике. Такой анализ структуры и содержания наших источников позволяет не только войти в лабораторию философской мысли раннехристианских авторов, но и раскрывает античный гностицизм во всем его разнообразии, что автоматически разрушает многие традиционные, однако несостоятельные попытки классификации «гностических сект».

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ. Данная работа восполняет пробел в отечественной литературе по истории античного гностицизма, что, как надеется автор этих строк, стимулирует интерес к научному исследованию гностицизма в нашей стране. Собранные в исследовании материалы могут быть использованы в учебно-педагогической практике, для составления учебных пособий (одно такое пособие уже подготовлено автором исследования) и чтения лекций по истории философии поздней античности и раннего средневековья.

АПРОБАЦИЯ РАБОТЫ. Диссертация обсуждалась на заседании сектора истории философии Института философии и права СО РАН. Практически все разделы диссертации были предварительно опубликованы в периодических научных изданиях и затем вошли в монографическое исследование. По теме диссертации автор выступал на Всемирном философском конгрессе (Бостон, 1998), международной конференции «В поисках истины: Греческая философия и эпистемология» (о. Самос, 2000), 9-й Платоновской конференции (СПб., 2001) и международной конференции «Философия коммуникации» (о. Родос, 2001). Материалы диссертации используются в учебном процессе. Для этого автором подготовлено и опубликовано в издательстве Новосибирского университета учебное пособие «Античный гностицизм».

СТРУКТУРА ДИССЕРТАЦИИ. Данная работа имеет комплексную структуру. Диссертация состоит из четырех глав, каждая из которых разделена на разделы и, если необходимо, подразделы. В первых двух главах диссертации, исследуются основные источники наших сведений о гностицизме, их структура и организация, а также те базовые принципы, которые заложены в них авторами. В третьей главе исследуется проблема влияния позднеантичной философской традиции на формирование христианского мировоззрения. В четвертой главе эта же проблема рассматривается в связи с гностицизмом. Здесь говорится об институциональном аспекте гностицизма и проводится анализ гностического мифа «в зеркале его критиков». Приложение к диссертации представляет собой собрание фрагментов и свидетельств о гностицизме. Когда это возможно, свидетельства следуют в хронологическом порядке. После некоторых сомнений, я все-таки сохранил традиционное название различных гностических «сект», несмотря на то, что эта классификация очевидным образом искажает истинное положение дел. Это обстоятельство исправляется в самом исследовании гностического мифа, где уже нет никаких «сетиан», «архонтиков» и «каинитов». Когда это

необходимо, я использую перекрестные ссылки. Так, сокращение I 4.2 означает второй раздел четвертой главы диссертации, а сокращение II 3.1 отсылает к первому подразделу третьего раздела приложения. Основные источники и исследовательские средства перечислены в отдельном списке. Остальные использованные издания и исследования помещены в общем библиографическом списке, как правило, под именем автора, издателя или переводчика.

Общий объем работы – 328 с. (23 а.л.)

В заключение считаю приятной обязанностью выразить свою признательность нескольким организациям и частным лицам, без помощи и участия которых эта работа никогда бы не возникла. Данная работа была начата около семи лет назад под руководством доктора Марка Эдвардса (Christ Church, Oxford), которому я благодарен за помощь и многочисленные консультации. Далее, я благодарен директору Института классических исследований при Бостонском университете Вольфгангу Хаасе, который не только снабдил меня копиями основных текстов, но и, не жалея времени, помогал мне на ранних стадиях подготовки переводов. Благодаря исследовательским грантам Российского фонда фундаментальных исследований и Российского гуманитарного научного фонда оказалось возможным продолжить эту работу. Наконец, я благодарен международной программе «Фулбрайт» за присуждение исследовательского гранта, а руководству Центра византийских исследований (Dumbarton Oaks, Washington, DC), и лично профессору Элис-Мери Талбот за приглашение провести полгода в библиотеке этого всемирно известного центра.

Е.А.
Dumbarton Oaks,
1 февраля 2002

Список сокращений, основные источники и библиография

Сокращения

Для удобства читателей я стремился свести сокращения к минимуму. Как правило, не сокращаются названия основных серий и собраний текстов, а также названия журналов и сборников. Названия произведений античных авторов приводятся в соответствии с H.G.Liddell, R.Scott, H.S.Jones, R.McKenzie, A Greek-English Lexicon (Oxford, 1996), G.W.H.Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford, 1968) и Lewis and Short, A Latin Dictionary (Oxford, 1987). Сравнительно небольшое количество основных текстов, которые постоянно использовались, как правило, подробно описываются в начале того раздела, где о них идет речь. Я применяю как более длинные, так и краткие сокращения, в зависимости от частоты, с которой то или иное сочинение цитируется. Так, например, *Против ересей* (Adversus haereses) Ириней может быть сокращено как Adv. Haer. или AH, а *Опровержение всех ересей* Ипполита – как Refutatio или Ref. Надеюсь, что такая процедура не породит неясностей. В любом случае, именно к этому я стремился.

Ниже приводятся некоторые неочевидные сокращения, которые используются на протяжении всей книги.

| | |
|----------|--|
| ANRW | Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, ed. H. Temporini und W.Haase, Berlin – New York, 1972– |
| CAF | Comitorum Atticorum Fragmenta, ed. Th.Kock, Leipzig, 1880-1888 |
| CH | Corpus Hermeticum, ed. A.D. Nock, A.A.-J. Festugière, Paris, 1945-1954 |
| CChr | Corpus Christianorum |
| CSEL | Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum |
| CUF | Collection des Universités de France |
| DK | Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, W. Kranz, Berlin, 1960–1961 |
| Dox. Gr. | H. Diels (ed.), <i>Doxographi Graeci</i> |
| EGF | Epicorum Graecorum Fragmenta, ed. G. Kinkel, Leipzig, 1877 |
| FGrH | Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, Berlin, 1923– |
| FHG | Fragmenta Historicorum Graecorum, ed. C. Müller, Paris, 1841–1870 |
| GCS | Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte |
| NH | Nag Hammadi Codex |
| PG | Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne |
| PL | Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne |
| PLG | Poetae Lirici Graeci I, ed. O. Schröder, Leipzig, 1905; II-III, ed. Th. Bergk, Leipzig, 1882 |
| RE | Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft |
| SCh | Sources Chrétiennes |
| SVF | Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1903 |
| TGF | Tragicorum Gaecorum Fragmenta, ed. A. Nauck, Leipzig; Suppl., ed. B. Snell |
| TrGF | Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. B. Snell, S. Radt, Göttingen, 1970–1977 |
| TU | Texte und Untersuchungen der althristlichen Literatur |

Античные источники и свидетельства

Я перечисляю здесь только сравнительно небольшое количество изданий, наиболее важных для данного исследования. Все остальные классические и раннехристианские тексты цитируются в соответствии со стандартными изданиями, список которых можно найти в справочниках и словарях. Кроме того, в исследовании активно использовался Thesaurus Linguae Graecae и другие электронные базы данных. Остальные использованные издания помещены в общем библиографическом списке, как правило, под именем издателя или переводчика.

- Apocrypha*. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Ed. Charles R.H. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1913; The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Ed. by J.K. Elliott. Oxford: Clarendon, 1993. Hennecke E., Scheemelcher W. Translated into English by R. McL. Wilson. New Testament Apocrypha. Vols. 1–2. London: SCM, 1963–1965. Тексты Кумрана. Вып. 1. Пер. И.Д. Амусина. М., 1971. Вып. 2. Пер. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб., 1996. Тантиевский И.П. Книги Еноха. М.–Иерусалим, 2000. Мещерская Е.Н. Апокрифические деяния апостолов. М., 1996. Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования. Переводы. Комментарии. СПб., 2000.
- Centre d'Analyse et de Documentatio Patristique* (Allenbach J., Benoît A., Bertrand D.A., Hanriot-Coustet, Maraval P., Pautler A., Prigent P.). *Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique I, Des origines à Clément d'Alexandrie et à Tertullien*. Paris: éditions de CNRS, 1975.
- Clemens Alexandrinus*. Bd. I–IV. Ed. O. Stählin (GCS 12, 15, 17, 39). Leipzig, 1905–09; Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, edd. Berlin, 1970–80². Les Stromateis: Stromate I, introd. de C. Mondésert, texte, trad. et notes de M. Caster (SCh 30). Paris, 1951. Les Stromateis: Stromate II, introd. et notes de Ph.-Th. Camelot, texte et trad. de C. Mondésert (SCh 38). Paris, 1954. Les Stromateis: Stromate IV, introd., texte, trad. et notes de A. van den Hoek (SCh 30). Paris, 2001. Les Stromateis: Stromate V, tome I, introd., texte et index de Alain Le Boulluec, trad. de P. Voulet (SCh 278). Paris, 1981. Les Stromateis: Stromate V, tome II, commentaire, bibliographie et index de Alain Le Boulluec (SCh 279). Paris, 1981. Les Stromateis: Stromate VI, introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick DesCourtieux (SCh 446). Paris, 1999. Les Stromateis: Stromate VII, introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Boulluec (SCh 428). Paris, 1997. Extraits de Théodote. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard. Paris, 1970. Климент Александрийский. Строматы. Перевод с древнегреческого, предисловие, исследования, комментарии и индекс Е.В. Афонасина. Т. 1–3. СПб., 2003.
- Didaskalikos*. Alkinoos. Enseignement des doctrines de Platon, Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis (CUF), Paris, 1990; English translation: J. Dillon, Oxford, 1993; Русский перевод Ю.А. Шичалина: Алкиной. Учебник платоновской философии. – Учебники платоновской философии. М., Томск, 1995.
- Epiphanius*. Ancoratus und Panarion. Hrsg. K. Holl, Bd.1–3 (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Hrsg. J. Dummer. Berlin, 1980². The Panarion of Epiphanius of Salamis. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden: Brill, 1987–1994.
- Eusebius*. Histoire ecclésiastique, éd. et tr. G. Bardy (SCh 31, 41, 55, 73); Préparation évangélique, éd. et tr. J. Shirinelli, É. Des Places, G. Schroeder, O. Zink et al. (SCh 206, 228, 262, 266, 215, 369, 292, 307, 338). Евсевий Памфил. Церковная история. – Богословские труды. Московский патриархат. Сб. 23–25. М., 1982–1985.
- Gnostica*. The Coptic Gnostic Library. Vols. 1–14. Leiden: Brill, 1975–1995. The Nag Hammadi Library in English. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute

- for Antiquity and Christianity. Ed. by J.M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1988³. Völker W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932. Simonetti M. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993; Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. Предисловие, перевод и примечания Е.В. Афонасина. СПб: Алетейя, 2002. Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. Исследование, перевод и примечания Е.В. Афонасина. СПб: Алетейя, 2002. Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. Пер. И.С. Свенцицкой и М.К. Трофимовой. М.: Мысль, 1989. Кефалайа («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, комментарий, глоссарий и указатель Е.Б. Смагиной. М.: Восточная литература, 1998.
- Hermetica*. Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière in 4 vols. Paris, 1980; *Hermetica*. The Greek *Corpus Hermeticum* and the Latin *Asclepius* in New English Translation by Brian Copenhaver. Cambridge: University Press, 1992.
- Hippolytus*. Refutatio omnium haeresium. Ed. by Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; Ed. P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.
- Irenaeus*. Adversus haereses. Hrsg. W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857; Irénée de Lyon. Contre les hérésies I, éd. par A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–2 (SCh 263–264). Paris, 1979. Ириней Лионский. Творения. М., 1996 (репринт: СПб., 1900).
- Iustinus*. Iustini Martyris apologiae pro christianis, ed. Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. Saint Justine. Apologie pour les Chrétiens, édition et traduction par Charles Munier. Fribourg, 1995; Раннехристианские апологеты II–IV вв.: Переводы и исследования. М., 2000 (в т.ч. Афинагор, Евсевий Кесарийский против Иерокла). Дунаев А.Г., сост. Сочинения древних христианских апологетов. СПб, 1999 (Аристид, Татиан, Юстин и др.).
- Origen*. Gegen Celsus. Hrsg. P. Koetschau (GCS 1–2). Leipzig, 1899. Der Johanneskommentar. Hrsg. E. Preuschen (GCS 10). Leipzig, 1903. Origen of Alexandria. Contra Celsum, ed. H. Chadwick. Oxford, 1953, 1979². Ориген. Против Цельса. Пер. с греч. Л. Писарева. Нью-Йорк: «Учебно-информац. экуменич. центр ап. Павла», 1996. Сидоров А.И. Жизненный путь Оригена // Патристика. Новые переводы, статьи. Н.-Новгород, 2001.
- Photius*. Bibliothéque, éd. par R. Henry. (CUF). Vols. 1–8. Paris, 1959–1970. Vol. 9. Index, éd par J. Schamp. (CUF). Paris, 1991. The Bibliotheca. A Selection, Translated with Notes, ed. N.G. Wilson. London, 1994.
- Tertullian*. Opera (De prescriptione haeticorum, de anima, adversus Valentinianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem). Hrsg. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. Vols. 1–4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890–1957. Tertullien. Contre les Valentiniens. éd. par Jean-Claude Fredouille (SCh 280). Paris, 1980. Pseudo-Tertullian. Adversus omnes haereses, hrsg. A. Kroymann (CSEL 47). Vienna, 1906.

Библиографические издания

- Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. Leiden: Brill, 1971.
Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1970–94. Leiden: Brill, 1997.
Supplementum: ‘Gnosticism’; ‘Gnostic Texts (Pre-Nag Hammadi), Schools and Leaders’; ‘New Testament and Gnosticism’; ‘Coptic Gnostic Library’. – *Novum Testamentum*, 13 ff., 1971–
Giversen S. Nag Hammadi Bibliography 1948–1963. – *Studia Theologica* 17 (1963), p. 139–187.

Список использованной литературы

- Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. М., 1994 (репринт издания 1907 г.).
Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов в восьми томах. М., 2000–2001 (репринт).
Вдовиченко А.В., сост. Ранехристианские апологеты II–IV в. Переводы и исследования. М., 2000.
Гарнак А. История догматов, Сущность христианства и др. работы // Раннее христианство. В двух томах. Т. 1. М., 2002.
Данн Д.Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследования природы первоначального христианства. Пер. с англ. М., 1999.
Дешнер К. Криминальная история Христианства. В четырех книгах. Т. 1. М., 1996.
Донини А. У истоков христианства. Пер. с ит. М., 1989.
Древс Артур. Происхождение христианства из гностицизма. Пер. с нем. М., 1930.
Дунаев А.Г., сост. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.
Еланская А.И., сост. Изречения Египетских отцов. СПб., 1993.
Левинская И.А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.
Левицкий В. Ф., Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884.
Матусова Е.Д. Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиция. Автореферат дисс. Москва, Институт философии РАН, 2000.
Матусова Е.Д., сост. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М., 1998.
Мецгер Б.М. Текстология Нового Завета. М., 1996.
Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997.
Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан. М., 1980.
Светлов Р.В. Античный платонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1991.
Сидоров А.И., сост. Творения аввы Евагрия (Понтийского). М., 1994.
Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.
Четверухин А.С., сост. Мандеи: История, литература, религия. СПб., 2002 (Мацух Р. Истоки мандеев, с. 21–188; Рудольф К. Мандейская литература, с. 189–242; Дровер Е.С. Скрытый Адам, с. 243–354).
Федченков С.А. Святой Иринеи Лионский. Сергиев Посад, 1917.
Хосроев А.Л. Александрийское христианство. По данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.
Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Прицельс, 1997.
Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М.: ГЛК, 2000.
Aland B. *Gnosis und Philosophie*. – *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism*. Ed. by G. Widergren. Stockholm – Leiden, 1977, p. 34–73.
Aland B., hrsg. *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*. Göttingen, 1978.

- Alt Karin. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9. Stuttgart, 1990.
- Alt Karin. Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin. Stuttgart, 1993.
- Amelineau M.E. Essai sur le gnosticisme Egyptien. Paris, 1887.
- Anton P. J. The Pythagorean Way of Life: Morality and Religion. – Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992. P. 29–40.
- Armstrong A.H., ed. Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge, 1967.
- Armstrong A. H. The Hidden and the Open in Hellenistic Thought. – *Eranos-Jahrbuch* 54 (1985), p. 81–117.
- Armstrong A. H. Plotinian and Christian Studies. London: Variorum, 1979.
- Armstrong A. H. Hellenic and Christian Studies. London: Variorum, 1990.
- Athanassiadi P., Frede M., ed. Pagan Monotheism in Late Antiquity. Oxford: University Press, 1999.
- Attridge Harold W., Hata Gohei. Eusebius, Christianity and Judaism. Leiden: Brill, 1992. (Pearson B.A. Eusebius and Gnosticism, p. 291–310; Mendelson A. Eusebius and the Posthumous Career of Apollonius of Tyana, p. 510–522; Norris F. W. Jesus as Deceiver and Sorcerer, p. 523–542).
- Ayers Robert H. Language, Logic and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine and Aquinas. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1979.
- Ayres Lewis, ed. The Passionate Intellect: The Transformation of Classical Tradition. Rutgers University Studies in Classical Humanities 7. Rutgers University: Transaction Publishers, 1995.
- Banner William A. Origen and the Tradition of Natural Law Concept. – *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), p. 49–83.
- Barbera Charles A. Republic 530 c–531d: Another Look at Plato and Pythagoreans. – *American Journal of Philology* 102 (1981), p. 53–78.
- Barc B., ed. Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Quebec–Louvain, 1981.
- Barker Andrew, ed. Greek Musical Writings. Vols. 1–2. Cambridge: University Press, 1984.
- Barnes Michael R., Williams Daniel H., edd. Arianism after Arius. Essays on the Development of Fourth Century Trinitarian Conflicts. Edinburgh: T&T Clark, 1993 (Barnes M.R. The Background and Use of Eunomius' Casual Language, p. 217–250; esp. on Clement of Alexandria, p. 228–230).
- Barnes T.D. Methodius, Maximus and Valentinus. – Early Christianity and the Roman Empire. London: Variorum, 1984. XIX.
- Barnes T.D. Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford: Clarendon, 1985.
- Barth C. Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis. Leipzig, 1911.
- Bauckham R. The Fall of Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria. – *Vigiliae Christianae* 39 (1985), p. 313–330.
- Baur Ferdinand Ch. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835 (Darmstadt, 1967).
- Baynes Charlotte A. A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96 Bod. Lib. Oxford]. A translation from the Coptic: Transcript and Commentary with Photographs of the Text. Cambridge: University Press, 1933.
- Beck A. Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Tübingen: Scientia Verlag, 1967.
- Berchman R. From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico: California, Scholars Press, 1984.
- Berman Bernard C. The Cappadocian Triumph over Arianism. A Christian Debate of the Fourth Century. A Critique of Classical Metaphysics. Diss. Stanford University. 1966.
- Beyslang K. Simon Magus und die christliche Gnosis. Tübingen, 1974.

- Bianchi U. A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticism. – Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 20–25, 1973. Leiden: Brill, 1977. P. 16–26.
- Bianchi U., a cura di. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile, 1966. Leiden: Brill, 1970 (Marrou H.J. La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne, p. 215–128; Wilson R. McL. Gnosis, Gnosticism and New Testament, p. 511–527).
- Blanch David L. Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes. – ANRW II 26.1, S. 382–392.
- Blumenthal H.J., and Marcus, R., ed. Neoplatonism and Early Christian Thought. London, 1981.
- Boer W. den. Hermeneutic problem in Early Christian Literature. – *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 150–167.
- Böhlig A. Wisse F. Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi. Wiesbaden, 1975 (Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, S. 9–54).
- Böhlig A. Gnosis und Synkretismus. Teil 1–2. Tübingen, 1989.
- Booth K.N. The Christocentric Salvation History of Irenaeus and Its Relationship to the Ecclesiastical Tradition and Valentinian Gnosticism. Ph.D. Diss. St. Andrews, 1975.
- Bos A.P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4). – *Classical Quarterly* 43,1 (1993), p. 177–189.
- Bos A.P. Basilides as an Aristotelianizing Gnostic. – *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 44–60.
- Boudouris K. The Pythagorean Community: Creation, Development and Downfall. – *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 49–69.
- Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.
- Boyancé Pierre. Études philoniennes. – *Revue des Études Grecques* 76 (1963), p. 64–110.
- Breat Allen. Hippolytus and the Roman Church in the third Century. Leiden: Brill, 1995.
- Bretier J., éd. Nicomachus: Nicomaque de Gérase. Introduction arithmétique. Paris, 1978.
- Broek R., van den, Vermaseren M.J., edd. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday. Leiden: Brill, 1981.
- Broek R., van den. The Present State of Gnostic Studies. – *Vigiliae Christianae* 37 (1983), p. 41–71.
- Broek R. van den, Baarda T, Mansfeld J, ed. *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1988.
- Broek R., van den. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Hag Hammadi Studies, 39. Leiden: Brill, 1996.
- Bruce F.F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, IL, 1988.
- Buell Denise K. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: University Press, 1999.
- Burkert Walter. Hellenistische Pseudopythagorica. – *Philologus* 105 (1961), p. 16–43, 226–246.
- Burkert Walter. Γόης. Zum griechischen 'Schamanismus'. – *Rheinisches Museum für Philologie* 105 (1962), S. 36–55.
- Burkert Walter. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Translated by E. Minar. Cambridge, MA, 1972.
- Burkert Walter. *Greek Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 1985. (Mysteries and Ascetism, p. 276–304; Philosophical Religion, p. 305–338).
- Burkert Walter. *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek in Early Archaic Age*. Harvard: University Press, 1992.
- Burkitt F.C. *Church and Gnosis*. Cambridge: University Press, 1932.
- Bussanich John. *The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A Commentary on Selected Texts*. Leiden: Brill, 1988.
- Butterworth G. W. Clement of Alexandria's Protrepticus and the Phaedrus of Plato. – *Classical Quarterly* 10 (1916), p. 198–205.
- Butterworth G. W. The Deification of Man in Clement of Alexandria. – *Journal of Theological Studies* 17 (1916), p. 157–169.

- Butterworth R. *Hippolytus of Rome: Contra Noetum*. London, 1977, p. 21–33.
- Camelot P. *Foi et Gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*. Paris, 1945.
- Casey R.P. *Clement and two Divine Logoi*. – *Journal of Theological Studies* 25 (1923–24), p. 43–56.
- Casey R.P. *Clement of Alexandria and the beginning of Christian Platonism*. – *Harvard Theological Review* 18 (1925), p. 39–101 (repr.: *The Early Church and Greco-Roman Thought*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII), p. 83–146).
- Chadwick H. *Early Christian Thought and the Classical Tradition (Justin, Clement, Origen)*. Oxford, 1966.
- Chestnut Glenn. *The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*. – *ANRW II* 16.2, p. 1311–1332.
- Churton Tobias. *The Gnostics*. London, 1987.
- Clark Elizabeth A. *Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. Edwin Mellen Press, New York and Toronto, 1977.
- Cleary John J., ed. *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Aldershot: Ashgate, 1999.
- Cook John G. *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000.
- Daley B.E. *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: University Press, 1992.
- Daly C. *Tertullian the Puritan and His Influence*. Dublin: Four Court Press, 1993.
- Daniélou J. *Typologie et allégoria ches Clément d'Alexandrie*. – *Studia Patristica* 4 (1961), p. 50–57.
- Daniélou J. *Gospel Message and Hellenistic Culture*. London, 1971.
- Davison J. E. *Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and Valentinus*. – *The Second Century* 3 (1983), p. 201–218.
- Dawson David. *Allegorical Readers and Cultural Revision of Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- De Haas Frans A.J. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill, 1997.
- Deiber A. *Clément d' Alexandrie et l' Égypte*. Caire, 1904.
- Desjardins M. R. *Sin in Valentinianism*. Atlanta, Scholars Press, 1990.
- Desjardins M.R. *Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of ἄρρεσις in the Early Christian Era*. – *The Second Century* 8 (1991), p. 65–82.
- Deutsch Nathaniel. *The Gnostic Imagination. Gnosticism, Mandeism and Merkabah Mysticism*. Leiden: Brill, 1995.
- Di Berardino A., Studer B., ed. *History of Theology. Vol. 1: The Patristic Period*. Collegeville, Minn., 1997.
- Dihle A. *Indische Philosophie bei Clemens Alexandrinus*. – *JCh, Ergänzungsband* 1. Münster, 1964, S. 60–69.
- Dihle A. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Transl. by M. Malzahn. London: Routledge, 1994.
- Dillon J., ed. *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Leiden, 1973.
- Dillon J. *The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources*. – *Colloquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies*, ed. Wilhelm Wuellner. Berkeley, 1975.
- Dillon J. *The Middle Platonists*. London, 1977 (1996, with a new afterword).
- Dillon J. and Long A., ed. *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, 1988.

- Dillon J. *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*. – ANRW II.36.1, p. 5–77.
- Dillon J., Hershbell J., transl. Jamblichus. *On the Pythagorean way of Life*. Atlanta, Scholars Press, 1991.
- Dillon J. *The Golden Chain: Studies in the Development of Platonism and Christianity*. Aldershot: Ashgate, Variorum, 1991.
- Dillon J. *Alcinous. The Handbook of Platonism*. Oxford, 1993.
- Dillon J. *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*. Aldershot: Ashgate, Variorum, 1997.
- Dodds E.R. *The Parmenides of Plato and the Origin of Neoplatonic One*. – *Classical Quarterly* 22 (1928), p. 129–142.
- Dombrovsky D.A. *Porphry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach*. – ANRW II 36.2, p. 774–791.
- Donahue J. R. *Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria*. – *Traditio* 19 (1963), p. 438–447.
- Donovan M. A. *Irenaeus in Recent Scholarship*. – *The Second Century*, 4 (1984), p. 219–241.
- Edwards M.J. *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers*. – *Journal of Theological Studies* 40 (1989), p. 26–47.
- Edwards M.J. *Hippolytus of Rome on Aristotle*. – *Eranos* 88 (1990), p. 25–29.
- Edwards M.J. *Neglected Texts in the Study of Gnosticism*. – *Journal of Theological Studies* 41 (1990), p. 27–50.
- Edwards M.J. *Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation*. – *Journal of Theological Studies*, 44 (1993), p. 71–89.
- Edwards M.J., transl. Philoponus. *On Aristotle Physics 3*. London: Duckworth, 1994.
- Edwards M.J., Goodman M.D., Price S.R.F. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christian*. Oxford: University Press, 1999.
- Edwards M.J. *Clement of Alexandria and his Doctrine of Logos*. – *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 159–177.
- Ehrman Bart D. *Heracleon, Origen and the Text of the Fourth Gospel*. – *Vigiliae Christianae* 47 (1993), p. 105–118.
- Ehrman Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: University Press, 1993.
- Eltester W., hrsg. *Christentum und Gnosis*. Berlin, 1969.
- Enslin M.S. *A gentleman among the Fathers*. – *Harvard Theological Review* 47 (1954), p. 213–241.
- Faranntos M. *Die Gerechtigkeit bei Klemens von Alexandrien*. Bonn, 1972.
- Faye Eugene de. *Clément d'Alexandrie*. Paris, 1898; 1906.
- Ferguson E., ed. *Literature and Early Church*. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, II).
- Ferguson E., ed. *Orthodoxy, Heresy and Schism in Early Christianity*. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, IV).
- Ferguson E., ed. *Personalities of the Early Church*. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, I).
- Ferguson E., ed. *The Bible in the Early Church*. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, III).
- Ferguson E., ed. *The Early Church and Greco-Roman Thought*. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII).
- Ferguson John. *Clement of Alexandria*. New York: Twayne Publishers, 1974.
- Festa N., hrsg. *De communi mathematica scientia*. (Teubner) 1841;
- Festugière A. *Les mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor*. – *Revue des études grecques* 58 (1945), p. 1–65.
- Festugière A.J. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*. 4 vols. Paris: J. Gabalda, 1949–54.

- Filorama Giovanni. *A History of Gnosticism*. English translation of “L’attesa della fine. Storia della gnosi” by A. Alcock. Oxford: Blackwell, 1990.
- Finan Thomas, Twomey Vincent. *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*. Dublin: Four Courts Press, 1992.
- Floyd W.E.G. *Clement of Alexandria’s Treatment of the Problem of Evil*. Oxford, 1971.
- Foerster W. *Von Valentin zu Herakleon*. Giessen, 1928.
- Foerster W. *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*. Vols. 1–2. Oxford, 1972.
- Fontaine P.F.M. *The Light and the Dark. A Cultural Study of Dualism*. Vol. XIV: *Dualism in Roman History*. Amsterdam: Gieben Publ., 1999.
- Förster Niclas. *Markus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe*. Sammlung der Quellen und Kommentar. Tübingen: Mohr–Siebeck, 1999.
- Fowden G. *The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity*. – *Philosophia* 7 (1977), p. 359–383.
- Fowler D. H. *The Mathematics of Plato’s Academy. A New Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Fränkel H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. New York and London, 1973.
- Fraschetti A. *Aristarco e la origine tirreniche di Pitagora*. – *Helikon* 15–16 (1975–76), p. 424–437 (on Aristarchus in *Strom.* I 62, 2).
- Frede Dorothea, Andre Laks, edd. *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden: Brill 2001.
- Fredouille J.–C. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. (*Etudes Augustiniennes*). Paris, 1972.
- Freudenthal Gad. *Aristotle’s Theory of Material Substance*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Frickel Josef. *Unerkannte Gnostische schriften in Hippolyts Refutatio*. – *Gnosis and Gnosticism*. Hrsg. M. Krause. Leiden, 1977, p. 119–137.
- Früchtel L. *Klemens von Alexandria und Albinus*. – *Philologische Wochenschrift* 57 (1937), S. 591–592.
- Gabrielsson J. *Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus*. Bd. 1–2. Upsala, 1906–1909.
- Gersch S., Kannengiesser Ch., ed. *Platonism in Late Antiquity*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1992.
- Gerson Lloyd. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: University Press, 1996.
- Glucker John. *Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata, Heft 56)*. Göttingen, 1978.
- Good Deirdre J. *Sophia in Valentianism*. – *The Second Century* 4 (1984), p. 193–201.
- Good Deirdre. *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Goodenough E.R. *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus*. – *Yale Classical Studies* 3 (1932), p. 117–164.
- Graf Franz. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin: De Gruyter, 1974.
- Grant R.M. *Gnosticism and Early Christianity*. New York, 1959.
- Grant R.M., ed. *Gnosticism: A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period*. Harper and Brothers, New York, 1961.
- Grant R.M. *After the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Grant R.M. *Early Alexandrian Christianity*. – *Church History* 40 (1971), p. 133–144.
- Grant R.M. *Place de Basilides dans la théologie chrétienne ancienne*. – *Revue des études augustiniennes* 25 (1979), p. 201–16.
- Grant R.M. *Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians*. – *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 299–310.
- Grant R.M. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia: Westminster Press, 1988.
- Grant R.M. *Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature*. Louisville, Kentucky, 1993.

- Green H.A. *Gnosis and Gnosticism: A Study in methodology*. – *Numen* 24 (1977), p. 95–134.
- Green H. A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985.
- Griffiths J. Gwyn. *Plutarch's De Iside et Osirides*. Edited with an Introduction and Commentary. University of Wales Press, 1970.
- Groningen G. van. *First century Gnosticism. Its Origin and Motifs*. Leiden: Brill, 1967.
- Haardt R. *Gnosis: Character and Testimony*. English translation by J.F. Hendri. Leiden: Brill, 1971.
- Hadas M., Smith M. *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*. New York, 1965.
- Hadot P. *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*. Paris 1978.
- Hadot P. *Les Introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*. – *Les Règles de l'interprétation*, ed. M. Tardieu. Paris 1987, p. 99–122.
- Hahneman G.M. *The Muratorian Fragments and the Development of the Canon*. Oxford: Clarendon, 1992.
- Hall Ch. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Dowers Grove, IL, 1998.
- Hamilton J., Hamilton B. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–1450: Selected Sources*. Manchester: University Press, 1998.
- Hanson R.P.C. *Origen's Doctrine of Tradition*. London, 1954.
- Hanson R.P.C. *Allegory and Event (A study of the sources and significance of Origen's interpretation of the Scripture)*. London, 1959.
- Hanson R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh, T&T Clark, 1988.
- Hargis Jeffrey. *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemics*. Peter Lang, New York, 1999.
- Hedrick Ch, Hodgson R., ed. *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Peabody, Mass, 1986.
- Hefner P. *Theological Methodology and St Irenaeus*. – *Journal of Religion* 44 (1964), p. 294–309.
- Heintz Florent. *Simon "le Magicien". Actes 8, 5–25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*. Paris, 1997.
- Heinrici Georg. *Die valentinische Gnosis und die heilige Schrift*. Berlin, 1871.
- Hellholm D., ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen, 1982.
- Hendrix, Pieter Jan Gerhard Antonius. *De Alexandrijnsche haeresiarch Basilides; een bijdrage tot de geschiedenis der gnosis*. Dordrecht, 1926.
- Heninger S.K. *Touches of Sweet Harmony. Pythagorean Cosmology and Renaissance Poetics*. San Marino, California: The Huntington Library, 1974.
- Hilgenfeld A. *Die Ketzergeschichte der christlichen Gnosis*. Leipzig, 1884.
- Hodges H. J. *Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate*. – *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 359–373.
- Hoek A. van den. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Vigiliae Christianae Supplement 3)*. Leiden: Brill, 1988.
- Hoek A. van den. *How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background*. – *Heythrop Journal* 31.1 (1990), p. 179–194.
- Hoek A. van den. *Origen and the Intellectual Heritage of Alexandria: Continuity or Disjunction*. – *Origeniana Quinta*, ed. by Robert J. Daly. Leuven: Peeters, 1992, p. 40–50.
- Hoek A. van den. *Clement of Alexandria on Martyrdom*. – *Studia Patristica (Leuven)* 26 (1993), p. 324–341.
- Hoek A. van den. *Clement and Origen as Sources on 'Noncanonical' Scriptural Tradition during the Late Second and Early Third Centuries*. – *Origeniana Sexta (Origen and the Bible)*, ed. by Gilles Dorival and A. Le Boulluc. Leuven: Peeters, 1995, p. 93–113.

- Hoek A. van den. Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 223–243.
- Hoek A. van den. The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. – *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 59–87.
- Horbury W., Davies W.D., Strudy J. *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period.* Cambridge: University Press, 1999 (Betz O. *The Essenes*, p. 444–470; Campbell J. *The Qumran sectarian writings*, p. 798–821; Golb N. *The Dead Sea Scrolls and pre-Tannaitic Judaism*, p. 822–851; Alexander P.S. *Jewish elements in gnosticism and magic*, p. 1052–1078).
- Howe L.T. Plotinus and the Gnostics. – *The Second Century* 9 (1992), p. 57–71.
- Huffman Carl A. *Philolaos of Croton: Pythagorean and Presocratic. A commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays.* Cambridge: University Press, 1993.
- Jeager Werner. *Early Christianity and Greek Paideia.* Cambridge, MA, 1961.
- Jeager Werner. *Paideia, die Formung der griechischen Menschen.* Berlin, 1936 (2 vols.); ET by G. Highet. New York, 1965 (2 vols.)
- Joly R. Les origines de l’*ὁμοίωσις θεῶν*. – *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 42 (1964), p. 91–95.
- Jonas Hans. *Gnosis und spätantiker Geist I–II.* Göttingen, 1934–1954.
- Jonas Hans. *The Gnostic Religion.* Boston: Beacon Press, 1963.
- Jordan P. Pythagoras and Monachism. – *Traditio* 17 (1961), p. 432–441.
- Joyal M., ed. *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker.* Aldershot: Ashgate, 1997.
- Karavites Peter. *Evil, Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria.* Leiden: Brill, 1998.
- Kelly Joseph. *The World of the Early Christians.* Collegeville, Minn. 1997.
- Kindstrand J. F. *Anacharsis, the Legend and the Apophthegmata.* 1981.
- King Karen L. *Revelation of the Unknowable God with text, translation and Notes to NHC XI, 3 Allogenes.* Santa Rosa, California, Polebridge Press, 1995.
- Kneale W., Kneale M. *The Development of Logic.* Oxford, 1962.
- Kobusch Theo, Mojsisch Burkhard, edd. *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte.* Darmstadt, 1997.
- Koester H. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. Bd. 1–2.* Berlin, 1980.
- Koester H. *Ancient Christian Gospels.* Philadelphia, 1990.
- Koschorke Klaus. *Hippolyts Kerzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker.* Wiesbaden, 1975.
- Koschorke Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum.* Leiden: Brill, 1978.
- Kovacs J.L. *Clement of Alexandria and the Valentitian Gnostics.* Ph.D. Diss. Columbia University, 1977.
- Krämer H. J. *Der Ursprung der Geismetaphysik.* Amsterdam, 1967.
- Krämer Klaus. ‘*Bonum est diffusivum sui*’. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neoplatonismus und Christentum – ANRW II 36.2, S. 995f.
- Krause M., ed. *Essays on the Nag Hammadi Texts.* Leiden, 1975.
- Krause M., ed. *Gnosis and Gnosticism.* Leiden, 1977.
- Krause M., ed. *Gnosis and Gnosticism.* Leiden, 1981.
- Labib P. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum of Old Cairo, I.* Cairo, 1956.
- Lagrange M.J. Les légendes pythagoriciennes et l’Évangile. – *Revue Biblique* (1936), p. 481–511, (1937), p. 5–28.
- Laloy Louis. *Aristoxène de Tarente disciple d’Aristote et la musique de l’Antiquité.* Genève, 1973 (reprint of: Paris, 1904).

- Layton B., ed. *The Rediscovery of Gnosticism*. Vol. 1: *The School of Valentinus*. Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. Leiden: Brill, 1980.
- Layton B. *The Gnostic Scriptures*. New York, 1987.
- Le Boulluec Alain. *L'Allégorie chez les Stoïciens*. – *Poétique* 23 (1975), p. 305–314.
- Le Boulluec Alain. *Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: L'exemple du centon*. – *Studia Patristica*, vol. XVII.2 (Oxford, New York, 1982), p. 707–713.
- Le Boulluec Alain. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles*. Tome 1–2. Paris, 1985. (Études Augustiniennes).
- Lechner Thomas. *Ignatius Adversus Valentinianos & Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. Leiden: Brill, 1999.
- Leeper E.A. *From Alexandria to Rome: The Valentianien Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite*. – *Vigiliae Christianae* 44 (1990), p. 6–24.
- Letter M.P. *Zur Bildsprache des Origenes*. Augsburg, 1962.
- Levi Peter. *A History of Greek Literature*. Penguin Books, Viking, 1985.
- Levin F.R. *The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition*. *American Classical Studies*, 1. The American Philological Association, 1975.
- Lévy Isidore. *La légende de Pythagore de Grèce en Palestine*. Paris, 1927.
- Lewy H. *Chaldean Oracles and Theurgy*, ed. by M. Tardieu. Paris, 1978.
- Lilla S. R. C. *Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics*. Roma, 1961.
- Lilla S.R.C. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford, 1971.
- Lipsius R.A. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*. Leipzig, 1875.
- Lipsius R.A. *Die Quellenkritik des Epiphanius*. Wien, 1865.
- Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983.
- Logan Alastair H.B. *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- Löhr W. A. *Karpokratianisches*. – *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 23–48.
- Löhr W.A. *Basilides und seine Schule*. Tübingen, 1996.
- Lüdemann Gerd. *Heretics. The Other Side of Early Christianity*. Louisville, Kent., 1996 (английский перевод немецкого издания, Stuttgart, 1995).
- Maas Martha and Snyder McIntosh. *Stringed Instruments of Ancient Greece*. Yale University Press, 1989.
- MacDermot Violet. *The Concept of Pleroma in Gnosticism*. – *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause. Leiden, 1981, p. 76–81.
- Mansfeld J. *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*. London, Variorum, 1989.
- Mansfeld J. *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 1992.
- Mansfeld J., Runia D. *Aetiana*. Leiden: Brill, 1997.
- Marcovich Miroslav. *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*. Leiden: Brill, 1988 (Justin's Baruch: A Showcase of Gnostic Syncretism, p. 93–119; *New Gnostic Texts*, p. 120–133).
- Marg W. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae. Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung*. Leiden, E. Brill, 1972.
- Marschies Christoph. *Platons König oder Vater Jesu Christu? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gotteseiphetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte*. – *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellinistischen Welt*, hrsg. M. Hengel, A.M. Schwemer. Tübingen, 1991, S. 385–439.

- Markschies Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992.
- Markschies Christoph. *Die Platonische Metapher vom 'inneren Menschen': Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie*. – *International Journal of the Classical Tradition* 1.3 (1995), p. 3–18.
- Markschies Christoph. *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi*. – *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 179–187.
- Markschies Christoph. *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*. – *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 401–438.
- Marsh H. G. *The use of 'mysterion' in the writings of Clement of Alexandria with special reference to his sacramental doctrine*. – *Journal of Theological Studies* 37 (1936), p. 64 – 80.
- Martin Luther H. *Hellenistic Religions. An Introduction*. Oxford: University Press, 1987.
- Maximus Confessor. *Η ΜΥΣΤΑΓΩΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ. ΕΙΣΑΓΩΓΗ, ΚΕΙΜΕΝΟΝ, ΚΡΙΤΙΚΟΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑ. ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ Γ. ΣΩΤΗΡΟΠΟΥΛΟΥ. ΑΘΗΝΑΙ, 1978.*
- May G. *Marcion in Contemporary View: Results and Open Questions*. – *The Second Century* 6, (1987–1988), p. 129–151.
- McClain Ernst. *The Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*. Stony Brook, N.Y.: Nicholas Hays, 1979.
- McGinn Bernard, Meyendorf John, ed. *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*. Vols. 1–2. New York: Crossroad, 1985 (Grant R.M. *Gnostic Spirituality*, p. 44–60; Rorem P. *The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius*, p. 132–151).
- McGowan A. *Valentinus Poeta: Notes on Θέρως*. – *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 158–178.
- Mees M. *Die Zitate aus dem NT bei Clemens von Alexandria*. Rome, 1970.
- Méhat A. *Étude sur les Stromates de Clément d' Alexandrie*. Paris, 1966.
- Meifort J. *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*. Tübingen, 1928.
- Melloni Rita C. *Biografia de Pitagora*. Bologna, 1969.
- Ménard J.E., éd. *Les Textes de Nag Hammadi*. Leiden, 1975.
- Merlan Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague, M.Nijhoff, 1975.
- Metzger Bruce M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon, 1987.
- Meyer B.F., Sanders E.P., ed. *Jewish and Christian Self-identification*. Vols.1–3. London, 1980–1982.
- Mirecki Paul, Marvin Meyer, edd. *Magic and Ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill 2001.
- Molland E. *The conception of Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, 1938.
- Mondésert C. *Clément d' Alexandrie*. Paris, 1944.
- Moraldi L. *Testi gnostici*. Torino: Unione Tipografica, Editrice Torinese, 1982.
- Moraux Paul. *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin, 1973–84.
- Morrison J. S. *Pythagoras of Samos*. – *Classical Quarterly* (1956), p. 135–188.
- Mortley R. *La connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d' Alexandrie*. Leiden, 1973.
- Mortley R. *The Theme of Silence in Clement of Alexandria*. – *Journal of Theological Studies* 24 (1973), p. 197–207.
- Moutsoulas E. *Der Begriff Haeresie bei Epiphanius von Salamis*. – *Studia patristica* VIII (TU 92). Berlin, 1966, S. 362–371.
- Munz P. *John Cassian*. – *Personalities of the Early Church*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (*Studies in Early Christianity*, I), p. 353–375.
- Napolitano L.M. *Eudoro di Alessandria: Monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione platonica*. – *Museum Patavinum* 3 (1985), p. 27–49.
- Nautin Pierre. *Hippolyte Contre les Hérésies*. Fragment. *Étude et édition critique*. Paris, 1949.

- Nautin Pierre. *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*. Paris, 1961.
- Nautin Pierre. *La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d' Alexandrie*. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 268–302.
- Navon Robert. *The Pythagorean Writings: Hellenistic texts from the 1st cent. – 3rd cent. A.D. on Life, Morality, Knowledge, and the World*. Translated by K. S. Guthrie and Th. Taylor. Kew Gardens, N.Y.: Selene Books.
- Nielsen J.T. *Irenaeus of Lyons versus Contemporary Gnosticism: A Selection from books I and II of Adversus Haereses*. Leiden: Brill, 1977.
- Nikiprovetsky Valentin. *Etudes philoniennes*. Paris: Cerf, 1996.
- O'Brien Denis. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill, 1993.
- O'Meara Dominic J. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- O'Meara Dominic J. *The Structure of Being and the Search for the Good*. Aldershot: Ashgate Variorum, 1998.
- O'Meara John. *J. Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Preparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*. – *Recherches augustiniennes* 6 (1969), p. 103–139.
- Orbe A. *Estudios Valentinianos I–IV*. Roma, 1955–1966.
- Orbe A. *Cristologia gnostica I–II*. Madrid, 1976.
- Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 1957.
- Osborn E. *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge: University Press, 1981.
- Osborn E. *Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982*. – *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 3 (1983), p. 219–240.
- Osborn E. *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge: University Press, 1993.
- Osborn E. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Outler A.C. *The Platonism of Clement of Alexandria*. – *Journal of Religion* 20 (1940), p. 217–40.
- Pagels E. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979.
- Pagels E. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heraclion's Commentary on John*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Louvain–Paris: Peeters, 1995.
- Parrott D.M., ed. *Papyrus Berolinensis 8502. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Leiden, 1979.
- Pearson B.A. *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Pearson L. *Aristoxenus. Elementa Rhythmica, texts edited with introduction, and commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Pelican Jaroslav *What Has Athens to do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- Perkins PHEME. *Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One*. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 193–200.
- Perkins PHEME. *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. Toronto: Paulist Press, 1980.
- Peterson W.L. *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History of Scholarship*. Leiden: Brill, 1994.
- Pétrément Simone. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. Paris, Editions du Cerf, 1984]
- Pfeiffer Rudolph. *Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon, 1968.

- Phrankoules J. D. He symbolike ton arithmon para toi Klementi toi Alexandrei. – *Theologia* 13 (1935), p. 5–21.
- Pistelli H., hrsg. Jamblichus. *Protrepticos*. (Teubner). Berlin, 1988 (cf. éd. par Des Places (CUF) 1989).
- Places É. des, éd. Jamblichus. *De mysteriis Aegyptiorum*. (CUF). Paris, 1966.
- Places É. des, éd. Oracles chaldaïques. (CUF). Paris, 1971.
- Places É. des, éd. Numénus. *Fragments*. (CUF). Paris, 1973.
- Places É. des, éd. Atticus. *Fragments*. (CUF). Paris, 1977.
- Places É. des. *Études platoniciennes 1926–1979*. Leiden, 1981.
- Places É. des. *Les Oracles chaldaïques et Denys l'Areopagite*. – *Les Cahiers de Fontenay*, 19–20: *Neoplatonisme* (1981), p. 291–295.
- Places É. des, éd. Porphyre. *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*. (CUF). Paris, 1982.
- Places É. des. *Les Oracles chaldaïques*. – *ANRW II* 17.4 (1984), p. 2299–2335.
- Places É. des. *Les citations profanes de Clément d'Alexandrie dans le IIIe Stromate*. – *Revue des études grecques* 99 (1986), p. 54–62.
- Pritchard Paul. *Plato's Philosophy of Mathematics*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995.
- Procter E. *Christian Controversy in Alexandria: Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*. New York, 1995.
- Puech H.–C., Quispel G. *Les écrits gnostiques du Codex Jung*. – *Vigiliae Christianae* 8 (1954), p. 1–51.
- Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus*. – *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 43–73.
- Quispel G. *Gnosis als Weltreligion*. Zurich: Origo, 1951.
- Quispel G. *Ptolémée. Lettre à Flora*. (SCh 24) Paris, 1966.
- Quispel G. *Gnostic Studies*. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.
- Quispel G. *The Demiurge in the Apocryphon of John*. – *Nag Hammadi and Gnosis*. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, 1978, p. 1–34.
- Quispel G. *Valentinus and the Gnostikoi*. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 1–4.
- Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic*. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–352.
- Quispel G. *Marcion and the Text of the New Testament*. – *Vigiliae Christianae* 52 (1998), p. 349–360.
- Raven Charles E. *Appoliarism. An Essay on the Christology of the Early Church*. Cambridge: University Press, 1923.
- Reeves John C. *Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Tradition*. Leiden: Brill, 1996.
- Reynders Bruno. *Lexique compare du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' Adversus Haereses de saint Irénée*. (Coppus Scriptorum Christianorum Orientalium, 141, Subsidia 5–6). Louvain, 1954.
- Reynders Bruno. *Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée*. – *Revue de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936), p. 225–252.
- Ridings Daniel. *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.
- Riedweg Christoph. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987.
- Ries Julien, éd. *Gnosticisme et Monde Hellénistique*. Louvain-la-Neuve, 1982.
- Rist J.M. *The Neoplatonic One and Plato's Parmenides*. – *TARA* 93 (1963), p. 389–401.
- Rist J.M. *Neopythagoreanism and Plato's Second Letter*. – *Phronesis* (1965), p. 78–81.
- Roberts C.H., Skeat T.C. *The Birth of Codex*. London: Oxford University Press, 1987.
- Roberts L. *The Literary Form of the Stromateis*. – *The Second Century* 1 (1981), p. 211–222.
- Robinson James M. *Nag Hammadi: The First Fifty Years*. – *The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*. Ed. by J.D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 3–33.

- Robinson T.M. Philolaus and Timaeus. – Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 189–194.
- Robinson T.M. Pythagoreans and Plato. – Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 182–188.
- Robinson T.M. The Pythagorean Way of Life. – Pythagorean Philosophy. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 171–181.
- Rudolph Kurt, hrsg. Gnosis und Gnostizismus. Darmstadt, 1975.
- Rudolph Kurt. Gnosis: The Nature and History of Gnosticism. Translation edited by R. Mc. Wilson. San Francisco: Harper and Row, 1983 (немецкий оригинал: Leipzig, 1977).
- Rudolph Kurt. Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden: Brill, 1995.
- Runia D.T., ed. Plotinus amid Gnostics and Christians. Amsterdam, 1984.
- Runia D.T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986.
- Runia D.T. Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Hampshire: Variorum, 1990.
- Runia D.T. Witness or Participant? Philo and Neoplatonic Tradition. – The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic, ed. A. Vanderjagt. Köln, 1991, p. 36–56.
- Runia D.T. Philo in Early Christian Literature. Assen: Van Gorcum, 1993.
- Runia D.T. Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers. Leiden: Brill, 1995.
- Runia D.T. Why does Clement call Philo ‘the Pythagorean?’ – *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 1–22.
- Saffrey H.D., Westerink L.G. Proclus. Théologie Platonicienne. Paris, 1974 (CUF).
- Sagnard F. La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: J. Vrin, 1947.
- Salaman C., van Oyen D., Wharton W., Mahé. The Way of Hermes. New Translations of The *Corpus Hermeticum* and The *Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*. London: Duckworth, 1999.
- Schattenmann, Johannes. Jesus and Pythagoras. – *Kairos* 21 (1979), p. 215–220.
- Schenke Hans-Martin. Das sethianische System nach Nag-Hammadi Schriften. – *Studia Coptica*, hrsg. P. Nagel. Berlin, 1974.
- Schenke Hans-Martin. The Problem of Gnosis. – *The Second Century* 3 (1983), p. 72–87.
- Schmidt Carl, ed. Codex Brucianus. The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. Ed. by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammady Studies, XIII). Факсимильное издание и перевод: A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic, Transcript and Commentary. Ed. by Ch.A. Barnes. Cambridge: University Press, 1933.
- Schmidt Carl, ed. Pistis Sophia. Text edited by Schmidt Carl. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies IX). Старый перевод на англ.: Pistis Sophia. Literary translated from the Coptic by George Horner, with an Introduction by F. Legge. London, 1924.
- Schoedel W.R. Philosophy and Rhetoric in the *Adversus Haereses* of Irenaeus. – *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 22–32.
- Schoedel W.R. Theological Method in Irenaeus. – *Journal of Theological Studies*, 35 (1984), p. 31–49 (repr.: *Personalities of the Early Church*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, I), p. 127–145).
- Sharpe J.L., Kampen K., ed. The Bible as Book. The Manuscript Tradition. The British Library and Oak Knoll Press, 1998.
- Sider R.D. Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian. Oxford, 1971.
- Sinnige Th. G. Six Lectures on Plotinus and Gnosticism. Dordrecht: Kluwer, 1999 (рецензия: G. Quispel. *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 109–111).
- Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. (Review: Criddle A.H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria. – *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), p. 215–220.)

- Stählin O. Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus. Nürnberg, 1895.
- Stählin O. Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus. Nürnberg, 1897.
- Stählin O. Clemens Alexandrinus und Septuaginta. Nürnberg, 1901.
- Stead G.C. The Valentinian Myth of Sophia. – *Journal of Theological Studies* 20 (1969), p. 75–104.
- Stead G.C. *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*. Arius, Athanasius, Augustine. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Stehle Eva. *Performance and Gender in Ancient Greece*. Princeton, 1997.
- Stroumsa G.A.G. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill, 1984.
- Stroumsa G.A.G. *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden: Brill, 1996.
- Stroumsa G.A.G. *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1999.
- Strutwolf H. *Gnosis als System: Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Taran L. *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*. Leiden: Brill, 1981.
- Tardieu M. La lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie. – *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 241–247.
- Tardieu M., Dubois J.D. *Introduction à la littérature gnostique I*. Paris, 1984.
- Tarrant Harold. *Moderatus and the Neopythagorean Parmenides*. – *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 240–250.
- Taubes J., hrsg. *Gnosis und Politik*. Paderborn, 1984.
- Taylor Alfred. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928 (reprinted 1987).
- Tertullian. *Adversus Marcionem*. Edited and translated by Ernst Evans. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1972.
- Theiler W. *Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin*. – *Isonomia*, hrsg. J. Mau and E.G. Schmidt. Berlin, 1964.
- Theiler W. *Die Vorbereitung des Neoplatonismus*. Berlin, 1930.
- Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo, 1961.
- Thesleff H. *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*. Åbo, 1965.
- Thom Johan C. *The Pythagorean Golden Verses*. With Introduction and Commentary. Leiden: Brill, 1995.
- Thomas Ivor. *Pythagorean Arithmetic. Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.). *Pythagorean Geometry, Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*. Cambridge, MA, 1980 (2 vols.).
- Till W. *Die gnostische Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Berlin, 1955.
- Tilley Maureen A. *The Use of Scripture in Christian North Africa: An Examination of Donatist Hermeneutics*. Diss. Duke University, 1989.
- Timothy H. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973.
- Torchia N. *Joseph. Plotinus, Tolma, and the Descent of Being*. Peter Lang, New York, 1993.
- Treu U. *Etymologie und Allegorie bei Klemens von Alexandrien*. – *TU* 79 (1961), S. 191–211.
- Tröger K.–W., hrsg. *Gnosis und Neues Testament*. Gütersloh, 1973. (Haardt R. *Zur Methodologie der Gnosisforschung*, S. 183–202)
- Tröger K.W., hrsg. *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*. Berlin, 1980.
- Tsermoulas J. *Die Bildersprache der Klement von Alexandrie*. Cairo, 1934.
- Turner J.D. *Sethian Gnosticism: A Literary History*. – Nag Hammadi, *Gnosticism and Early Christianity*, ed. Hedrick C.W., Hodgson R. Peabody, Mass, 1986, p. 55–86.
- Turner J.D., Majercik R. D., ed. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000.
- Turner M. *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden: Brill, 1997.

- Unnik W. C. van. De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon. – *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 1–36.
- Unnik W.C. van. An Interesting Document of the Second Century Discussion. – *Vigiliae Christianae* 31 (1977), p. 196–228.
- Valantasis R. *Spiritual Guides of the third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Valentin P. Héraclite et Clément d'Alexandrie. – *RSR* 46 (1958), p. 27–59.
- Vallée G.A. *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius.* Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1981.
- VanderKam James C., Adler W., ed. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity.* Assen: Van Gorcum, 1996.
- Vergote, J. Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne. – *Chronique d'Égypte* 31 (1941), p. 21–38.
- Vogel C. J. de. *Greek Philosophy, vol. III (The Hellenistic–Roman Period),* Leiden, 1964.
- Vögel C. J., de. *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras.* Assen, 1966.
- Vogel de C. *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism.* – *Philosophia: Studies in Greek Philosophy I.* Assen: Van Gorcum, 1970.
- Vögel C. J., de. *Rethinking Plato and Platonism.* Leiden: Brill, 1986.
- Völker W. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* (TU 57). Berlin, 1952.
- Vonessen F. *Die pythagoreischen Symbole.* – *Antaios* 9 (1968), S. 284–305.
- Wagner W. *Another Look at the Literary Problem in Clement of Alexandria's Major Writings.* – *Church History* 37 (1968) p. 251–260 (repr.: *Literature and Early Church.* Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, II), p. 165–174).
- Walker Behjamin. *Gnosticism. Its History and Influence.* Wellingborough, The Aquarian Press, 1983.
- Wallis R.T., Bregman J., ed. *Neoplatonism and Gnosticism.* Albany: State University of New York Press, 1992.
- Waszink J.H. *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis.* – *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition.* Paris, 1979, p. 17–31.
- Wellstein Matthias. *Nova Verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit.* Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner, 1999.
- West M. L. *The Orphic Poems.* Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Westerink L. G., Trouillard J., éd. *Prolégomènes à la philosophie de Platon.* (CUF). Paris, 1990.
- White John L. *Ancient Greek Letters.* – *Greco-Roman Literature and the New Testament.* Ed. D. Aune. Atlanta: Scholars Press, 1988, p. 85–105.
- Whittaker J. *Moses Atticizing.* – *Phoenix* 21 (1967), p. 196–201.
- Whittaker J. *Basilides on the Ineffability of God.* – *Harvard Theological Review* 62 (1969), p. 367–371 (repr.: *Studies in Platonism and Patristic Thought.* London: Variorum, 1984. X).
- Whittaker J. *‘ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας’.* – *Vigiliae Christianae* 23 (1969), p. 91–104.
- Whittaker J. *God, Time, Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy.* (Symbolae Osloenses. 23). Oslo, 1971 (второе расширенное издание готовится).
- Whittaker J. *Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute.* – *Symbolae Osloenses* 48 (1973), p. 77–86.
- Whittaker J. *Numenius and Alcinoüs on the First Principles.* – *Phoenix* 32 (1978), p. 145–154.
- Whittaker J. *‘ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος’.* – *Platonismus und Christentum: Festschrift für H. Dorrie,* ed. by H.D. Blume and F. Mann (Münster, 1983), 303–306.
- Whittaker J. *Valentinus fr. 2.* – *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andersen.* Göttingen, 1979, p. 455–460.

- Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*. London: Variorum, 1984.
- Whittaker J. *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*. – ANRW II. 36. 1 (1987), p. 81–123.
- Whittaker J. *The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation*. – *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems*. University of Toronto, 1987. Ed. J.N. Grant. New York: Ams Press, 1989, p. 63–96.
- Whittaker J. *Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides*. – *Platonism in Late Antiquity*. University of Notre Dame Press, Indiana, 1992, p. 61–82.
- Whittaker J. *Does God Have a Soul?* – *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), p. 1–23.
- Widergren G., ed. *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm – Leiden, 1978.
- Wiese H. *Heraklit bei Klemens von Alexandria*. Kiel, 1963.
- Williams M. A. *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: University Press, 1994.
- Williams Rawan. *Arius: Heresy and Tradition*. London, 1987.
- Wilson R. McL. *Gnosis and the New Testament*. Oxford. 1968.
- Wilson R. McL. *The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*. London: Mowbray, 1958.
- Wilson R. McL., ed. *Nag Hammadi and Gnosis*. Leiden. 1978.
- Winston David. *Philo's Conception of the Divine Nature*. – *Neoplatonism and Jewish Thought*. Ed. Lenn E. Goodman. Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 21–43.
- Wisse F. *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*. – *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 205–223.
- Wisse F. *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*. – *Essays on the Nag Hammadi Library in Honour of Alexander Böhling*. Ed. M. Krause. Leiden: Brill, 1972, p. 133–143.
- Witt R.E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Cambridge, 1937.
- Wolfson H.A. *Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides*. – *Harvard Theological Review* 50 (1957), p. 145–156.
- Wolfson H.A. *The Philosophy of the Church Fathers*. Cambridge, MA, 1956, 1970 (the 3rd revised edition) (Chapter XVII: Gnosticism, p. 495–574).
- Wyrwa Dietmar. *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin: De Gruyter, 1983.
- Wytzes J. *Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus*. – *Vigiliae Christianae* 9 (1955), p. 146–158.
- Wytzes J. *The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria*. – *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 226–245; 14 (1960), p. 129–153.
- Yamauchi E.M. *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences*. London: Tydale Press, 1973.
- Zandee J. *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*. Istanbul, 1961.
- Zhmod, Leonid. *Mathematici and acusmatici in the Pythagorean School*. – *Pythagorean Philosophy*. Athens: Ionia Publications, 1992, p. 29–40.

АНТИЧНЫЙ ГНОСТИЦИЗМ И ЕГО КРИТИКИ

ГНОСИС В ЗЕРКАЛЕ ЕГО КРИТИКОВ

1.1. Предварительные замечания

«Valentinus Gnosticus?» – так озаглавлено одно из наиболее значительных недавних исследований, посвященных Валентину. Его автор, тюбингенский филолог Кристоф Маркшиз (Christoph Marksches)¹ отказывается верить христианским ересиологам, типа Иринея и, базируясь на нескольких фрагментах, которые сохранились в *Строматах* Климента Александрийского и *Опровержении всех ересей* Ипполита Римского, пытается реконструировать действительное учение Валентина. Попытка «вычитать» доктрину Валентина из столь ограниченных свидетельств, даже после подробного интертекстуального и сравнительно-исторического анализа, который искусно продельывает Маркшиз, впечатляет, однако не убеждает. Подробный анализ фрагментов Валентина показывает лишний раз, до какой степени этот мыслитель укоренен в современные ему христианскую и платоническую традиции. Создается впечатление, что для того, чтобы получить полное представление об этом следует скорее расширить, нежели сузить круг свидетельств, в надежде, что на их фоне слова замечательного гностика приобретут новый блеск и значение. Маркшиз заставляет лишний раз задуматься над тем, что представляет собою гносис и гностицизм. Не являются ли, в конечном итоге, *гностики* изобретением апологетов христианской ортодоксии? Каково действительное место таких разнообразных мыслителей как, Валентин, Василид, Маркион, Мани, в контексте греко-римской и христиано-иудейской культуры? И если гностицизм – это нечто большее чем христианская «ересь», мешающая «ортодоксии», как христианские авторы желают убедить нас, то каково же его подлинное место и значение?

Прежде всего, следует помнить, что наше знание о раннем периоде развития христианства очень ограничено и базируется на «политически корректном» и специально отобранном позднейшими поколениями материале. Не было и не могло быть церковной истории так, как ее представляет Евсевий. Сомнительно, что трактаты Иринея или Ипполита имели в свое время большой вес и значение, нежели труды самого Валентина. Слишком запутанные свидетельства – это, в некотором смысле, хуже, чем полное их отсутствие. Требуется значительные, и часто безрезультатные, усилия для того, чтобы рассеять хотя бы немного этот информационный туман. Первым и последним нашим источником, где голоса гностиков звучат независимо от их критиков, является недавно обнаруженная гностическая «библиотека».² Однако большинство составляющих ее текстов, как это показывают исследования, датируются третьим – четвертым веками, таким образом разрушая миф о том, что христианская ортодоксия сформировалась во втором веке³, но с другой стороны, проливая достаточно мало света на то, что же происходило во втором веке, во времена Валентина.

Таким образом, «ересиологи» по-прежнему остаются нашим важнейшим, а иногда единственным источником. Впрочем, ересиологами христианские авторы стали не сразу. Пока не было понятия ортодоксия, не было и еретиков. Вместо этого были различные

¹Christoph Marksches. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J.C.B.Mohr, 1992.

² Полный перевод всех этих коптских текстов на англ. язык см.: *The Nag Hammadi Library in English*. Edited by James M. Robinson. Leiden: Brill and New York, San Francisco: Harper and Row Publishers, 1977. Критические издания отдельных трактатов см. в серии: *Coptic Gnostic Library* (Leiden: Brill).

³ R. van den Broek. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Leiden: E. Brill, 1996), p. viii.

школы (таково, собственно, традиционное значение термина *αἵρεσις*), которые сосуществовали друг с другом, оттачивая свою аргументацию во взаимной полемике. Лишь впоследствии вышедшие победителями в соревновании создали свою мифологию истории. А победителей, как известно, не судят. Однако более живучий и приспособленный не обязательно означает лучший. Понятие ересь в христианском его значении – это творение первых апологетов, точнее, как это подробно и убедительно показывает Алан Ле Булвек (Alain Le Boulluec), честь создания ересиологии принадлежит римскому апологету Юстину.⁴ Дело не только в том, что начиная с (несохранившегося) «Собрания всех ересей» Юстина, индивидуальные доктринальные разногласия перестали быть личным делом каждого и приобрели значение преступления, более значительным является тот факт, что на фоне ересей впервые вырисовывается само представление об «истинной доктрине» и сопровождающая ее мифология истории. Именно, еще Климент Римский или Игнатий Антиохийский могли говорить о *stasis* (бунте), ересях (школьном делении) и разногласиях как о явлениях хотя и нежелательных (поскольку они нарушают единство (*homonoia*) и приводят к вражде и разрушению), но индивидуальных и отражающих черты характера каждого конкретного «революционера». (Следует помнить, что раннее христианство имело ярко выраженный революционный характер.⁵) Для Юстина это уже не так. Еретик – это враг, отколовшийся от истинного учения и стремящийся его разрушить. Следовательно, убеждения, которых он придерживается, или вера, которую исповедует, – это уже не личное его дело, а «служение дьяволу».⁶

Что же такое гносис? К сожалению, на этот простой вопрос не очень просто найти ответ. Не так давно вышла книга М.А. Уильямса, основной целью которой является попытка ограничить сферу применения этого понятия.⁷ Вообще говоря, *γνῶσις* означает *знакомство с чем-либо* (от *γνώριζειν*), *исследование, знание* как противоположность незнанию (ср. Гераклит, фр. 56 Маркович) и, особенно, откровенное знание. Это последнее, уже неклассическое, значение см. например, в *Послании к Коринфянам* (I Cor. 8: 7.10). Гносис означает знание, но особого рода, недостижимое (в отличие от *ἐπιστήμη*) научными методами или посредством рационального размышления. Согласитесь, знание, которое нельзя узнать, непостижимое знание – это идея довольно странная. Такой гносис есть знание религиозной природы, осознание или, скорее, *знакомство* с сущностями иного мира, которые ведут к Богу и спасению тех немногих, которые сподобились этого знакомства. Однако все это слишком универсально и хорошо известно. С таким определением согласился бы «и грек, и варвар». Очевидно, что таким путем продвинуться далее в нашем понимании природы гносиса невозможно. Знаменитая попытка дать определение гносису, предпринятая на Международном коллоквиуме в Мессине, напоминает попытки членов платоновской Академии определить, что есть человек.⁸

⁴ Alain Le Boulluec. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles. Tome 1-2. Études Augustiniennes. Paris, 1985, pp. 36–91, а т. ж.: M. Desjardins, Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of *αἵρεσις* in the Early Christian Era. – The Second Century 8 (1991), 65–82.

⁵ Cf. Clement Rom., Epist. Cor. 1, 1; 14, 2; 49, 5; 63, 2; 11, 2. Le Boulluec, La notion d'hérésie, pp. 21–26; 35–36. Термин *haireisis*, традиционно означающий примерно то же, что *scholē* или *diatribe* (cf. La notion d'hérésie, pp. 40–48), приобретает существенно новое значение, гораздо более политически окрашенное. Аналогичная трансформация происходит с понятием *doxa*: это уже не мнение, а учение, причем, (единственно-) правильное учение – ортодоксия.

⁶ *Διαδοχῆς* – списки философов, показывающие преемственность философов, возглавляющих ту или иную школу, например, платоническую, или стоическую, весьма популярные в первые века н.э., находят свое отражение в трудах Юстина. Фиктивная «апостольская традиция», восходящая к самому Христу, противопоставляется жетрадиции, восходящей доха: это уже не мнение, а учение, причем, (единственно-) правильное учение – ортодоксия.

⁷ Williams M.A. Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismissing a Dubious Category. Princeton, 1996 (в особенности первые две главы). Действительно, если термин обозначает слишком многие и разнообразные явления, возникает вопрос о том, не пора ли прекратить бесконтрольный рост объема области его значений и попытаться более четко выявить его внутреннюю структуру.

⁸ Гносис («двуногое животное без перьев» платоновской Академии), согласно этому определению выглядит так: “knowledge of the divine mysteries reserved to the elite”. См.: The Origin of Gnosticism: Colloquium of Messina 13–18 April 1966. Ed. U. Bianchi (Leiden, 1968), xx–xxxii, xxvi–xxvii. Проблеме возникновения термина «гностики» посвящена работа: Morton

Прежде всего, следует четко терминологически разграничить гносис и гностицизм. Термин «гностицизм», как любой *-изм*, является относительно недавним изобретением и вот уже два столетия используется исследователями по преимуществу для обозначения *христианских* ересей второго-третьего веков. Отметим сразу, что наметившаяся тенденция рассматривать гностицизм как явление более широкое, далеко выходящее за пределы христианства и иудаизма, вполне обоснована. Следовательно, смысловое поле нашего термина расширяется. Некоторые во всех отношениях «гностические» тексты базируются исключительно на Ветхом Завете или являют прихотливый синкретизм. Симон Маг, древнейший из «гностиков», был родом из Самарии и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения. Знаменитая (после кумранской находки) иудейская секта ессенов, которая противопоставила себя официальному иудаизму, является, если угодно, образцом иудейского гностицизма.⁹ Примечательно, что кумранские (Wadi Qumran) находки датируются примерно тем же временем, что и наиболее ранние из (христианских) гностических текстов Наг Хаммади. Единство времени, места и действия налицо. Такие коптские гностические тексты, как *Парафраз Сема* (Nag Hammadi VII 1) или *Три опоры Сема* (VII 5), основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией, а поэтому могут считаться образцами скорее иудейского, или даже неоплатонического гностицизма, нежели христианского. Однако говорить о нехристианском гностицизме имеет смысл с такой же степенью условности, как и о христианском платонизме. Ведь если христиане говорят о платоническом Демиурге, то почему нехристианские мыслители не могут адаптировать для своих целей христианское учение о спасении? Чтобы увидеть это, достаточно просмотреть тексты, включенные в коптскую гностическую библиотеку. По всей видимости, герметический *Асклепий* и фрагмент из *Государства* Платона также хорошо служили ее владельцам, как и канонические Евангелия. Все это позволяет предположить, что гностицизм – это не часть чего-либо, но самостоятельный тип мировоззрения, отличная от других *мировая религия*, однако религия особого рода, отнюдь, например, не стремящаяся завоевать себе как можно больше сторонников или активно вмешаться в политику, как это делало христианство.

В отличие от термина «гностицизм», который является относительно недавним изобретением, «гносис» и «гностик» – понятия более древние. На этом языке говорили сами участники исследуемых нами процессов. И хотя *γνῶστικὸς* *знающий*, *гностик* – это термин, классической античности неизвестный, о *ложном гносисе* говорится в апостольском послании (I Tim. 6: 20). Вероятно, термины *гностик*, *гносис* и *ложный* и *истинный гносис* наиболее часто из ранних авторов употребляет Климент Александрийский. Иринея называет *гностиками* определенную секту, из которой, по его мнению, «как грибы», выросли валентиниане и другие «гностики». К этим текстам мы еще вернемся.

Для гностиков и того явления, которое мы называем гностицизмом, характерно прежде всего четкое противопоставление материального и духовного, между которыми иногда помещается душевное, что является, вероятно, платоническим влиянием. Духовное совершенно, материальное принципиально дефектно и возникло в результате ошибки. Поэтому человек чувствует себя в этом мире неуютно и не на месте. «Странник я в этом мире», – говорит Василид. Но и мир по отношению к человеку также настроен враждебно. Судьба и ее слуги (планеты и знаки Зодиака), как законы и социальное неравенство, установленные обществом, связали человека и лишили его возможности распоряжаться собой.

Smith. The History of the Term Gnosticos. – The Rediscovery of Gnosticism II. Ed. B. Layton (Leiden, 1981), p. 796–807. Этот сюжет *inter alia* обсуждает Н.М. Schenke в: The Problem of Gnosis. – The Second Century 3 (1983), p. 73–87.

⁹ Подробнее об этом см.: Horbury W., Davies W.D., Strudy J. The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period. Cambridge: University press, 1999 (Betz O. The Essenes, p. 444–470; Campbell J. The Qumran sectarian writings, p. 798–821; Golb N. The Dead Sea Scrolls and pre-Tannaitic Judaism, p. 822–851; Alexander P.S. Jewish elements in gnosticism and magic, p. 1052–1078).

Будучи от начала совершенным и бессмертным (Валентин) человек погрузился в мир и забыл свою истинную природу. «Вспомни, что ты сын Царя», – говорится в *Евангелии от Фомы*, 110. Пробуждение и прозрение – это то, что приносит гносис тому, кто в силах принять его в себя.

Все гностики без исключения говорят о «семени высшей природы», которое оплодотворяет способных принять его избранных. Подобно семеню, упавшему в плодородную почву, гносис развивается в душе и приносит плод – знание пути спасения. Напротив, тот, кто не способен воспринять это семя, подобен бесплодной почве – земному праху.¹⁰ Такой человек обречен на погибель. Его ничто не спасет.

Далее, образ небесного Спасителя необходимо присутствует во всех гностических писаниях. При этом процесс спасения имеет характер космический и сверх-персональный. Тем или иным способом оставляет мир и спасается одновременно все «избранное семя». Гностик занимает в *этом* мире активную «богоборческую» позицию, с помощью Спасителя направляя свои личные и объединенные усилия против неразумного и лишённого гносиса правителя этого мира, низшего бога. «Вы пришли в мир, чтобы победить смерть», – говорит Валентин. Гностицизм – это философия бунта против времени, смерти, неравенства и несправедливости, поскольку от всего этого можно избавиться только разорвав цепь судьбы и победив временность, несовершенное, но мощное подобие вечности.

Гностицизм – это мифология. Трагический миф о падении высшей Мудрости, забвении и (будущем) спасении составляет основу любой гностической системы. Фактически, гностический миф повествует о том, что было до того «начала», с которого начинается Книга Бытия, и простирается за пределы той истории, которая рассказывается в Евангелиях. Воскресший Спаситель даёт верным гностикам новые заповеди и открывает тайный смысл учения, которое он сообщил своим ученикам в образе человека. Именно эта особенность гностицизма более всего не устраивала философски ориентированных христианских и эллинических мыслителей. Чрезмерную мифологизацию, как неоправданный рудимент, критикуют, каждый со своей позиции, Климент и Плотин. Действительно, необходимо помнить, что гносис – это прежде всего миф. Роэлф ван ден Брук (Roelf van den Broek) в своей примечательной статье, посвящённой сравнению гностицизма и герметизма¹¹, приходит, как мне кажется, к не вполне точному выводу о том, что герметизм отличало от гностицизма только одно – гностики считали мир злом, в то время как герметисты «скорее нет». Однако гностики, если к ним попристальнее присмотреться, считали мир злом не в большей степени, чем, скажем, неопифагорейцы. Ведь *несовершенство – это не обязательно зло*. Об этом важном моменте речь пойдет впоследствии.

Итак, гносис – это прежде всего гностический миф, который излагается различными гностическими «школами» настолько разнообразно, что стандартную его версию привести просто невозможно. Однако то, что отцы церкви считали недостатком, теперь, по прошествии времени, может оказаться достоинством, поэтому для того, чтобы понять гностицизм, лучше всего обратиться к гностическим текстам, стараясь найти там, говоря словами Тертуллиана, не единство, но множественность (*nes unitatem, sed diversitatem*).

Но прежде чем перейти к подробному исследованию методов работы ересиологов, учению гностиков и деталям церковной полемики, рассмотрим источники нашего знания о них.

¹⁰ Сельскохозяйственная терминология такого рода очень характерна для гностиков. Гимн Валентина, например, так и называется – Жатва. См. также: Buell Denise K. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: University Press, 1999.

¹¹ *Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation*. – R. van den Broek. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden: Brill, 1996, p. 3–21.

1.2. Источники

Для чего исследовать свидетельства ересиологов? Разве в настоящее время, благодаря счастливой находке, мы не имеем возможность получить достоверную информацию из первоисточника? К сожалению, нет. Вне сомнения, находки из Наг Хаммади, в особенности *Апокриф Иоанна* (известный еще Иринею), значительно расширили наше представление о гностическом мифе и откровенной литературе, однако гораздо в меньшей степени – о философии гностиков. Сведения о Валентине и его школе коптские гностические тексты расширяют очень незначительно, добавляя в то же время несколько новых проблем. О Василиде мы не узнаем ничего нового. Разумеется, сочинения отцов церкви интересны и сами по себе с точки зрения истории теологии. Как мы увидим, полемические труды не только информируют нас об их противниках, но и содержат философски значимые аргументы, которые были развиты впоследствии. Так что можно утверждать, что в процессе полемики возникало и позитивное учение.

Христианские авторы, охотники за ересями, многие из которых занимали высокие официальные посты в церкви и боролись за утверждение так называемой «католической доктрины», стремились опровергнуть и уничтожить то, что по их представлению ей не соответствовало. Процесс этот шел постепенно, но момент, когда из множества мнений пришлось выбирать одно, и не обязательно самое лучшее или правильное, неизбежно наступил. Ересиологи пользовались стандартным оружием, с помощью которого утверждается любая ортодоксия, – сначала ополщить, а затем растоптать как безумный вздор то, что получилось. История знает костры из гностических книг и гонения на гностицизм.¹² Ввиду всего этого с самого начала приходится настроиться на то, что мы не найдем в работах христианских авторов сколь либо объективного описания гносиса. Свидетельства о гностиках (такие, например, как «гностики» Епифания, Panarion, XXV–XXVI), хотя и интересны, имеют более чем сомнительную историческую ценность.¹³ Почти полное отсутствие аргументов нередко заменялось слухами и сплетней. Гностики обвинялись в магии и обмане, каннибализме (!) и беспорядочных половых связях и т.д., или, напротив, критиковались за чрезмерное воздержание и слишком буквальное исполнение некоторых христианских заповедей. («Понимали буквальное аллегорически, аллегорическое же – слишком буквально», – как говорит Климент Александрийский.) Среди аргументов против гностической доктрины выдвигались «доказательства» позднейшего, неапостольского характера гносиса (что, вероятно, правильно, если рассматривать только христианский гносис¹⁴) и отмечалась зависимость его от иудаизма, эллинских мистерий и греческой философии (что также вполне основательно). Наконец, гностиков упрекали в отсутствии того, чем особенно знаменита ортодоксия, – слишком много свободомыслия и слишком мало согласия между различными школами. Все эти обвинения выдвигались в максимально резкой форме. Отцы, что называется, не стеснялись в выражениях.¹⁵

¹² Впрочем, борьба эта продолжалась довольно долго. Еще в 367 г. архиепископ Афанасий (Athanasius) вынужден был посвятить свое пасхальное послание осуждению еретических книг. Теодор, глава основанных Пахомием монастырей в Верхнем Египте, приказал перевести это письмо на коптский язык и распространить его среди монахов. Это историческое событие приобрело в недавнее время новое значение, поскольку вполне вероятно, что именно эта новая охота за еретическими книгами послужила причиной захоронения гностических книг в районе древней Хенобоскеи (что рядом с современным селением Наг Хаммади), где они были обнаружены в 1945 г. См.: введение Дж. Робинсона к: *The Nag Hammadi Library in English. Translated by the Members of the Coptic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity.* Ed. J.M. Robinson. San Francisco: Harper and Row, 1977.

¹³ См.: R.M. Grant. *Charges of Immorality against various religious Groups in Antiquity.* – *Studies in Gnosticism, presented to Gilles Quispel.* Ed. by R.van den Broek and M.J. Vermaseren (Leiden, 1981), p. 161–170.

¹⁴ Cf. 1 Tim. 6: 20.

¹⁵ Почти все эти иронизирующие замечания я опускаю при переводе, и все же, я осознаю тот факт, что некоторые выражения (как гностиков, так и их оппонентов) могут показаться читателю не слишком литературными.

В своих трудах ересиологи последовательно повторяли один другого, практически не добавляя ничего нового, оказав, таким образом, большую услугу последующим поколениям, именно, сохранив некоторое количество оригинальных высказываний тех, кого они критиковали. Следует отдать им должное: не многие критики и оппоненты, ранее и ныне, излагают позицию своих противников столь обстоятельно. И все же картина перед нами достаточно разочаровывающая и оставляющая мало надежды для исследователя достичь ясного понимания того, что же собою представлял столь яростно гонимый гностицизм и чем он был так опасен и неприятен «отцам церкви».

Самое раннее из известных ересиологических произведений, именно, *Собрание* (Syntagma) Юстинна, христианского апологета, погибшего мученической смертью в Риме около 165 г., не сохранилось. По всей видимости, этот шедевр положил начало «науке ересиологии». О том, что такое произведение было, сам Юстин так говорит в своей *Апологии*, адресованной императору Антонину Пию: «Мною написана также *Синтагма*, где я описываю все ереси, о которых что-либо известно. Если угодно, я могу послать ее вам (Apol. I 26)». ¹⁶ «Известные ереси», которые беспокоят Юстина, – это учения Симона Мага, Менандра и Маркиона (Apol. I 26 и 56–58). Попытки некоторых исследователей реконструировать этот текст не увенчались успехом и были оставлены, поэтому ничего более определенного об этом первом собрании ересей мы сказать не можем, однако некоторые особенности методологии Юстина могут быть прояснены из его сохранившихся произведений. Как я уже говорил, термин «ересь», который использовался доксографами для обозначения философских школ, ¹⁷ переосмыслен Юстином в ином ключе. В *Диалоге и Трифоном* (Dial. 2, 2; cf. 35, 4) Юстин говорит, что каждая философская школа называет себя по имени древнего отца-основателя, стараясь, каждая на свой манер, хранить традицию и преемственность. Философские воззрения самого Юстина сформировались под сильным влиянием платонизма. Он один из первых известных нам авторов, который употребляет термин *philosophos Platonikos*, неизвестный до второго века. ¹⁸ История философии представляется Юстином специфическим образом. Древние философы и мудрецы знали одну совершенную истину, которая впоследствии была забыта и представлена ныне по частям различными ересями, ни одна из которых более не обладает совершенной доктриной (Dial. 7, 1). А поскольку истина может быть только одна, откровение Логоса и философия не должны принципиально отличаться. Значит, древние философы и пророки в конечном итоге черпали из одного источника, который впоследствии обмелел и был заброшен. Кто же является подлинным наследником этой древней традиции? Ответ апологета христианства, я полагаю, очевиден читателю. Конечно же, наследниками являются не иудеи и не греки, а христиане, получившие новое откровение Логоса. Все остальные, сеющие раздор, служат отцу этого раздора. Мы увидим, что схема, по которой строились «философские школы», была принята и адаптирована Юстином, а вслед за ним и другими апологетами христианства.

Наиболее авторитетное, но в то же время особенно трудное для исследования, собрание ересей принадлежит перу Иринея епископа Лионского (около 150–200). Этот трактат, озаглавленный «Развенчание и опровержение того, что ложно зовется гносисом»,

¹⁶ Стандартное издание *Апологии*: Iustini Martyris Apologiae pro christianis, ed. Miroslav Marcovich. Berlin: Walter de Gruyter, 1994. См. т.ж. старое издание: Die Apologien. Ed. G. Krüger. Tübingen, 1915 (SQS I 1) и английский перевод и комментарий Эдварда Харди (Edward R. Hardy) в первом томе The Library of Christian Classics: Early Christian Fathers. Ed. Cyril C. Richardson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953, p. 226 ff. Существует также французское издание, снабженное переводом и комментарием: St Justine. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par A. Wartelle (Études August. Paris, 1987).

¹⁷ Подробный анализ философских «ересей» и возникновение терминов академики, платоники и подоб. см. в работе: John Glucker. Antiochus and Late Academy (Hypomnemata, Heft 56, Göttingen, 1978) 134–135, 192 ff. Cf. Le Boulluec, La notion d'hérésie, p. 48–57.

¹⁸ La notion d'hérésie, pp. 50–51; cf. C. J. de Vogel, Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith? – Mnemosyne, 31, 1978, p. 371.

полностью сохранился только в латинском переводе (озаглавленный более кратко: «Против ересей – *Adversus Haereses*»).¹⁹ Греческий текст частично восстанавливается по цитатам и компиляциям более поздних ересиологов, прежде всего Епифания и Теодорета. Кроме латинского перевода, существуют фрагментарные средневековые переводы на сирийский и армянский языки. К счастью греческий текст первой и наиболее важной для нас книги трактата может быть почти полностью (на 74%, как подсчитали А. Rousseau и L. Doutreleau) восстановлен по этим позднейшим компиляциям. Ириней утверждает, что он основывает свое изложение на подлинных текстах и устных сообщениях, что может быть правдой. Вполне вероятно, что более ранний труд – *Синтагма* Юстина – был им также использован.²⁰

Как сам Ириней сообщает во введении, причиной написания трактата был заказ некоего друга, который, выражая озабоченность по поводу распространения учения последователей Валентина, предложил ему письменно опровергнуть их учение. Почти вся первая часть первой книги посвящена изложению доктрины валентиниан (прежде всего Птолемея и Марка). Оставшаяся часть этой книги дает описание воззрений нескольких других школ гносиса, которые, как полагает Ириней, близки по духу к главному ересиарху Валентину и восходят к «отцу всех ересей» Симону Магу, персонажу апостольских времен. Таким образом, историческая перспектива ясно обрисована.

Задача Иринея состоит в том, чтобы «не только развенчать, но и поразить тварь» (*Adv. Haer.* I 31, 4). Ириней (вполне справедливо) говорит, что он не претендует на полностью изложения или ясность стиля и пишет без риторических ухищрений («которых не знает») и логической аргументации («поскольку с нею не знаком»). Ириней сообщает своему корреспонденту «просто, доверительно и по-дружески» те сведения, которые он сам, «будучи мужем более способным», сможет довести до более совершенной формы (*Adv. Haer.*, Pref. 3). Если это не литературная фикция, то остается только пожалеть, что этот предполагаемый более совершенный труд никогда не был написан или не дошел до нас.

Гностические школы, говорит Ириней, «разрослись как грибы» (I 29,1), подобно многоголовой гидре, восходят к одному основанию (I 30, 14). Они последовательно искажают писание, «превращая Царя в лису» (I 8,1; 9,4). Праотцем всех ересей, вослед за Юстином, Ириней считает Симона Мага, отцом же – Валентина. Но все вместе они восходят к языческим мистериям и философии.²¹ Важно помнить, что сочинения Иринея – это теологический трактат, который начинается с пространного *detectio* в первой книге только для того, чтобы обосновать *eversio*, которое занимает остальные четыре. Эта задача, как показывает анализ, во многом определяет подбор источников, а также позволяет оценить, хотя бы приблизительно, степень их достоверности.²² Вторая книга *Против Ересей* наиболее теоретична и лучше всего показывает метод работы Иринея как апологета и ересиолога. Несмотря на видимую скомканность и неясность, эта книга являет определенное единство перспективы, с точки зрения которой можно понять принципы отбора материала в первой, собственно ересиологической части. Первый и основной шаг, который делает Ириней, кратко формулируется им в самом начале второй книги. Используя ту же терминологию, что и в первой книге, Ириней говорит здесь, что его задача заключается в том, чтобы показать, что гностики своей мифологией унижают достоинство Царя и Главы всего, то есть единого Бога и творца этого мира. Ириней выделяет несколько базовых поло-

¹⁹ Наиболее адекватное и современное издание, снабженное комментарием и переводом на фр.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies I. Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–2 (SCh 263–264). Paris, 1979. См. т. ж. стандартное издание: *Adversus haereses*. Ed. W.W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857, перепечатано в 1965. См. также: Mary Donovan. Irenaeus in Recent Scholarship. – *The Second Century* 4 (1984), p. 219–241.

²⁰ Cf. Ph. Perkins. Irenaeus and the Gnostics. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 193–200. Le Boulluc, La notion d'hérésie, p. 163–64.

²¹ О теоретических воззрениях Иринея см. подробнее в: Н.В. Timothy. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1972), p. 23–39.

²² Пример общего подхода Иринея: явная «валентинизация» воззрений Симона Мага и чрезмерная, по сравнению, например, с Ипполитом, мифологизация учения Валентина.

жений, которые он намеревается рассмотреть, и действительно, как это сравнительно недавно показал Р. Грир (R. Greer)²³, внутри второй книги можно выделить несколько разделов, которые структурно соответствует программе, выдвинутой самим Иринеем в *Adv. Haer.* II 31,1. Начиная с некоторых теологических замечаний и позволяя себе многочисленные отступления, Ириней продолжает книгу критикой идеи Плеромы (главы 1–11), за которой следует критика мифологии Эонов (12–19), гностическая нумерология (20–28), антропология и сотериология (29–31). Последние несколько глав представляют собой различные добавления. Такова, как показывает исследование, композиция второй книги, однако могу поклясться, что если вы возьмете текст Иринея и начнете последовательно читать его, вы ни за что не догадаетесь об этом, потонув в бесконечных отступлениях! Итак, Ириней строит свое опровержение гносиса на противопоставлении доктрины единого христианского Бога и многочисленных божеств гностического мифа. По этой причине, вероятно, он не желает замечать монизм Валентина и абсолютный трансцендентализм «несущего» Бога Василида. Гностики должны быть язычниками, значит они ими будут! Опровержение достаточно хорошо следует за этапами развития гностического мифа, который приводится Иринеем в первой книге.

Описание гностицизма в первой книге довольно хорошо соответствует изначально заложенной в нее теологической схеме. Начинается первая книга с подробного изложения гностического мифа в версии, по-видимому, Птолемея (главы 1–9), за которым после критических замечаний самого Иринея следует описание разногласий внутри школы Валентина (11–12) и пространное описание аллегорических методов Марка и его последователей (13–21). Затем, начиная с 23 главы, излагается история гносиса, которая начинается, как уже отмечалось, с Симона Мага и его последователя Менаандра. За ними следуют Сатурнин и Василид (глава 24), Карпократ (25), Керинт (Cerinthus), эбиониты и николаелиты (26), Кердон (Cerdo) и Маркион (27), Татиан, энкратиты и другие *multae propagines multarum haereseum* (28), «различные другие, которые разрослись как грибы, и особенно Барбело-гностики» (29) и офиты (30). Все это заканчивается знаменитым пассажем о Лернской гидре (30, 15). Последняя 31 глава является общим заключением. Таково «дерево, на котором растет такой фрукт», как Валентин. Но сколько бы голов не имела гидра, это один и тот же зверь. Эта последняя часть, как показывает сравнение с аналогичной секцией из ересиологического труда Ипполита Римского, к которому мы переходим, вероятнее всего была заимствована Иринеем из более раннего сочинения. Однако не исключено, что Ириней сам составил все это, дав тем самым образец для подражания его последователям в труде опровержения ересей.

Теологический трактат **Опровержение всех ересей (Elenchos или Refutatio omnium haeresium)**²⁴, авторство которого приписывается Ипполиту Римскому (около 170–235), принадлежит к той же ересиологической традиции, что и труд Иринея. Это произведение, озаглавленное (вероятно, на основании содержания первой книги) *Philosophoumena*, долгое время приписывалось Оригену. Впоследствии текст был утерян и перестроен только в 1841 г. Вопрос о том, был ли римский епископ начала третьего века автором этого труда до настоящего времени, строго говоря, открыт. Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов.²⁵

²³ The dog and mushrooms: Irenaeus' views of the Valentines assessed. – *Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1, p. 146–175. План второй книги см. Rousseau-Doutreleau, *Contre les hérésies*, livre II, tome 1, pp. 121 ff.

²⁴ Лучшее издание: *Refutatio omnium haeresium*. Ed. Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; см. т. ж. издание P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916.

²⁵ Прежде всего, см.: Nautin Pierre. *Hippolyte Contre les Hérésies*. Fragment. Étude et édition critique. Paris, 1949, p. 41 sq. Издатель *Refutatio*, М. Маркович, приводит эти аргументы в предисловии к ук. изданию. Сам он не сомневается в том, что Ипполит является автором *Ref.* Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: Jaap Mansfeld. *Heresiology in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden, 1992), 317 ff. Новое исследование: Breat Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the third Century* (Leiden: Brill, 1995).

Однако вопрос об авторстве, интересный сам по себе, не очень важен для наших целей, и поэтому может быть пока оставлен.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части. Книги 1 и 4 описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т.д. Книги 5–9 посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Последняя книга, называемая *Syntagma* (или *Epitome*), представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является, по сути, независимым произведением.

Помимо явных заимствований из Иринея или из их общего источника, Ипполит цитирует значительное количество гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. Особенно ценны те сведения, которые он дает о так называемых наассенах. Примечателен и некий философский трактат (*Aporphasis Megale*), который он без видимых причин приписывает Симону Магу. *Парафраз Сема* (или Сета), который полностью содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки из Наг Хаммади (NH VII 1), Ипполит обсуждает в V 19–22. Что касается Валентина и его школы, описание Ипполита, хотя оно и не является прямой копией из Иринея, дает достаточно мало новой информации. Эти тексты имеют много общего, поэтому я привожу их параллельно.²⁶ К сожалению, должен заметить, что даже после великолепной работы Марковича, текст *Ref.* находится в плачевном состоянии, временами напоминая скорее первый набросок, нежели законченный литературный труд. Бесцеремонность, с которой Ипполит обращается с учением Платона²⁷, не оставляет никакой надежды на то, что гностические учения излагаются им лучше.

Еще одно описание гносиса Валентина, именно, **Извлечения из Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина** (*Excerpta ex Theodoto*), принадлежит перу Климента Александрийского (около 150–215). Это весьма примечательное собрание высказываний некоего Теодота и других валентиниан, сопровождаемое комментариями Климента, частично восходит к тому же источнику, что и вторая часть описания системы валентиниан у Иринея.²⁸

Извлечения из Теодота представляют собой собрание свидетельств о гносисе Валентина во многих отношениях уникальное. Свидетельства эти, вместе с многочисленными выдержками из валентиниан, которые содержатся в других произведениях Климента, вместе составляют довольно пеструю и интересную картину, не лишенную, однако, противоречивых черт. Проблема заключается также в том, что источники Климента неизвестны, многие его свидетельства уникальны и, как следствие, не могут быть проверены на основании других текстов. Новые находки валентинианских текстов на коптском языке, как отмечают исследователи, скорее запутали и усложнили проблему, нежели прояснили ее. На этом фоне старое и хорошо известное не только не утрачивает своего значения, но и приобретает новый смысл, поскольку служит как бы пробным камнем, давая возможность понять и оценить смысл и содержание вновь найденных документов и поместить их в культурный контекст, который более или менее известен. Свидетельства Климента в этой связи, будучи информацией из первых рук, неоценимы.

²⁶ Дальнейшие детали см. в примечаниях к текстам. Труд Ипполита и его метод, кроме ук. монографии Мансфельда, подробно обсуждается в двух работах Фрикеля: J. Frickel. Die 'Aporphasis Megale' in Hippolyts Refutatio (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Aporphasis Simons (Roma, 1968) и Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noëtum. (Grazer Theologische Studien 13. Graz, 1988).

²⁷ Вышеупомянутая книга Мансфельда содержит многочисленные примеры того, как Ипполит обращается с известными нам источниками. Краткий анализ того, что говорит Ипполит о Платоне см.: J. Dillon. The Middle Platonists (London, 1996) p. 410–414 (эта книга выходит в моем переводе на русский язык).

²⁸ Перевод Извлечений и соответствующую литературу см. в предисловии к нашему переводу этого трактата.

Последним большим сводом «всех ересей» является **Panarion** епископа саламского (на Кипре) **Епифания** (около 315 – 403).²⁹ Этот знаменитый борец за ортодоксию, который слишком часто играл не очень почетную роль в церковных спорах, сподобился личного общения с гностиками. «Гностики Епифания» (Panarion XXVI, 17, 4 – 18, 4), особенно женские их представители, пытались соблазнить молодого и неокрепшего в своих убеждениях монаха, прибывшего в 335 г. в Египет, но «всемилоостливый Бог спас» его «от их непотребств»:

«Я знавал их лично, возлюбленные (братья), и знаю об их обычаях от самих членов этой секты. Некоторые из женщин, которые сами верили во весь этот вздор, пытались убедить и меня. Более того, они пытались соблазнить меня ... (я был молод и привлекателен тогда...). Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие. Однако всемилоостливый Бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду... Но в отличие от них, эта литература не тронула меня. После этого я доложил о ситуации местным епископам и помог опознать тех (тайных) членов этой секты, которые официально принадлежали к церкви. И разоблаченных изгнали из города, числом около восьмидесяти человек...»

Неплохое начало для будущего епископа, не правда ли? Мы не знаем, кто были эти гностики, однако знаменательно, что наш монах был современником того, кто по неизвестным нам причинам скрыл гностическую библиотеку в египетских песках...

Метод Епифания весьма примечателен. Как это показал Думмер (Dummer)³⁰, описывая гностические «ереси», он использовал современные ему труды по зоологии, таким образом, рисуя настоящий бестиарий. Количество ересей у Епифания достигло восьмидесяти. Основную часть трактата составляют буквальные и очень пространные выдержки из трудов его предшественников. Однако время от времени к ним добавляются новые сведения, ранее неизвестные, типа упомянутого выше описания его общения с гностиками. Среди немногих новых гностических текстов, которые также включены Епифанием в его труд, находится бесценное *Послание Флоре* Птолемея.³¹

Слишком подробный и несистематичный трактат Епифания был впоследствии укорочен, составив удобное для практических нужд *Recapitulatio* (Anakephalaisios), которое послужило источником для таких трудов, как каталог ересей Августина (*De haeresibus*), вторая часть *Источника знаний* Иоанна Дамаскина и *Схолии Теодора бар Конан* (ок. 791–792).³² Каждое поколение добавляло к старому доброму гностицизму новые ереси, например, ислам и манихейзм. **Теодорет Кирский** (395 – 466) написал историю ересей в пяти книгах и церковную историю, которые также явились образцом для подражания в последующих поколениях.³³

«Ортодоксальные» христианские философы и теологи второго – третьего веков уделяли гностицизму значительное внимание. Можно сказать, что в произведениях таких авторов, как Климент Александрийский, Ориген и Тертуллиан, гносис был очищен от мифологических излишеств и адаптирован для нужд формирующегося христианского мировоззрения. Вероятно, можно утверждать, что именно гностические системы второго века явились первыми опытами христианской теологии. В конечном итоге, теолог четвертого века Марцелий, который полагал, что именно Валентин стоит у истоков тринитарной теологии,

²⁹ Epiphanius. *Ancoratus und Panarion*. Bd.1-3. Ed. K. Holl (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Ed. J. Dummer. Berlin, 1980. Английский перевод и комментарий: *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden, 1987–1994.

³⁰ Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia. – *Klio*, 55, 1973, 289–299.

³¹ Ptolémée. *Lettre à Flora*. Ed. G. Quispel (SCh 24). Paris, 1949, 1966.

³² *Liber Scholiorum XI*. Ed. A. Scher (CSChO, Syriac Series II, 66) Paris, 1912; Leuven, 1960.

³³ Theodoret of Cyros. *Eranistes*. Critical text and prolegomena by G.H. Ettliger. Oxford, 1975; Theodoret's Kirchengeschichte. Hg. v. L. Parmentier (GCS). Berlin, 1954.

логии, не очень заблуждался. Учение Валентина дало его последователям и оппонентам необходимый аппарат для философской разработки этой доктрины, которая, вообще говоря, заведомо платоническая и была совершенно чужда апостольскому христианству.

Первый западный «отец церкви» и христианский гностик **Тертуллиан** (около 150 – 225) написал несколько трактатов против еретиков, а также беспрецедентную по своей бескомпромиссности *De praescriptione haereticorum*. Здесь вся классическая аргументация против гностиков нашла свое идеальное воплощение. Гностики – это ученики греческих философов, при этом (по одному только Тертуллиану ведомым причинам), Валентин является платоником, а Маркион – стоиком. Их вымыслы – это позднейшая фальсификация апостольского учения. «Что общего имеют Афины и Иерусалим, Академия и Церковь, еретики и Христиане!» (*De praescr.* 16). Гностики слишком много исследуют и стремятся к знанию. Напротив, подлинный христианин, если он поверил, должен принести знание в жертву вере: «Не знать ничего кроме правила веры, значит знать все» (*De praescr.* 14). Этих, в общем рациональных, аргументов Тертуллиану показалось недостаточно, поэтому заканчивает он свою обвинительную речь вполне вразрез с судебной процедурой, которой до этого придерживался: и вообще, «еретики лгуны, воры, ссорятся между собой и, конечно же, одержимы дьяволом» (*De praescr.* 40–41).

Тертуллиану принадлежит трактат **Adversus Valentinianos**, который заслуживает самого пристального внимания.³⁴ Трактат **Adversus omnes haereses**³⁵, который приписывался Тертуллиану, в основном копирует Иринея, однако содержит некоторые дополнительные детали, поэтому также заслуживает внимания при анализе учения Валентина и его школы.

Александрийскому интеллектуалу **Клименту** (около 150 – 216) в настоящем исследовании принадлежит особое место. Его вклад в историю гностицизма не исчерпывается упоминаемым ранее трактатом *Excerpta ex Theodoto*. Все (!) известные *verbatim* фрагменты из проповедей и писем Валентина содержатся в его **Строматах**. Можно сказать без преувеличения, что если бы не Климент, до нас не дошло бы ни одного слова самого Валентина.

Идеи, которые содержатся в его основном трактате, «Строматы или Гностические заметки для памяти об истинной философии»³⁶, в целом составляют достаточно когерентное учение о христианском знании, которое он называет *истинным гносисом*. Ясно, что *ложному гносису* уделяется в этой связи значительное внимание. Фактически, понятие «истинного» выкристаллизовывается в *Строматах* в сравнении с ложными аберрациями и искажениями, присущими «ложному» гносису. О гностиках Климент говорит постоянно. Сведения, которые он приводит о гностицизме, прежде всего о Валентине, Василиде и Исидоре, карпократянах и Маркионе, насколько показывает сравнение с другими источниками, довольно точны. Кроме многочисленных свидетельств о гносисе, Клименту принадлежит подробный анализ их учения, который также весьма примечателен, поскольку, с одной стороны, Климент был достаточно хорошо информирован и образован, чтобы понимать то, о чем он говорил, а с другой стороны, в отличие, например, от Оригена или Тертуллиана, достаточно несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях, чтобы быть хорошим свидетелем. Более того, эту роль свидетеля он часто сознательно себе отводит. *Строматы* написаны им как *ὑπομνήματα* *заметки для памяти* и «воспоминания» о том, чему он научился у мужей более достойных. Имена этих мужей в самих *Строматах* не упоминаются, Климент намекает только, что авторитетом они обладали апостольским.

³⁴ Новое издание: Tertullien. Contre les Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction par Jean-Claude Fredouille (CCh 280-281, Paris, 1980).

³⁵ Ps.-Tertullianus. Adversus omnes haereses, in: Q.S.F. Tertulliani Opera. Pars II Opera Montanistica (CChSL). Turnholt, 1954.

³⁶ Стандартное издание: O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Werke, Bd. I-3 (GCS). Berlin, 1960-70. Комментированные издания постепенно выходят в Sources Chrétiennes (в настоящее время вышли Strom. I-II; Strom. V; Années van den Hoek РОССИЯ ... ПЕРВОУЧЕТЕНАЯ БИБЛИОТЕКА над Strom. IV; a P. Des Courtieux над Strom. VI).

Гностики же (Маркион, Василид и Валентин) упрекаются именно в том, что они кичатся своими учителями (Strom. VII 108, 1). Слишком частое упоминание имени означает сомнение в его авторитетности. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. *Строматы* Климента знамениты количеством цитат и числом источников, в них содержащихся, с античных времен.³⁷ Не вся информация, которую приводит Климент, проистекает из первых рук. По всей вероятности, он использует антологии типа *Florilegium* Стобея,³⁸ однако многое он читал, а также видел и слышал сам. Понятно, что выдержки из различных сочинений и заметки играли большую роль в литературном труде, поскольку книги были редки. Впоследствии эти *Excerpta* могли составить материал для более оформленного литературного труда, или же остаться в почти неизменном виде, как в случае трех сохранившихся записных книжек Климента (Кроме *Извлечений из Теодота*, Клименту принадлежат также *Eslogae propheticae* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как “восьмую книгу”.) Подробнее на этом сюжете мы остановимся во второй главе, поэтому не будем повторяться. Несомненно, гностики оказали существенное влияние на формирование воззрений самого Климента, и мы не раз убедимся в этом в дальнейшем.

Александрийский мыслитель **Ориген** (около 186 – после 240) – фигура в истории гностицизма и христианской философии очень значительная.³⁹ Как и Климент, он уделял гностицизму и его критике большое внимание, возможно, слишком большое, поскольку его философия впоследствии также попала под колеса ортодоксии и была осуждена как еретическая. Впрочем, начались эти обвинения еще при его жизни. В связи с историей валентинианства нас прежде всего интересуют принадлежащий Оригену **Комментарий на Евангелие от Иоанна**.⁴⁰ Именно в этом трактате он цитирует и обстоятельно анализирует аналогичные толкования своего предшественника – гностика Гераклеона. Обширный труд Оригена *Против Цельса* (*Contra Cels.* VI 24–38) содержит сведения о так называемой *диаграмме офитов*.⁴¹

Церковная история Евсевия Кесарейского (ум. 339) также содержит некоторые сведения о раннем гностицизме, однако все они достаточно краткие и несистематичные. Евсевий более всего интересуется хронология. В результате, мы получаем, например, некоторые дополнительные данные о времени жизни Валентина (HE IV 10, 1; cf. Irenaeus, *Adv. Haer.* III 4, 3). Несколько подробнее Евсевий говорит о манихеизме, однако гораздо меньше, чем можно было бы ожидать от современника описываемых событий (HE VII 31, 1–2). Причем, судя по всему, основным его источником является декрет Диоклетиана 301 г. против манихеев.⁴² Однако этот автор принадлежит уже к следующему поколению ересиологов, не столько во временном смысле, сколько с точки зрения тех задач, которые ему приходится решать. Это сказывается, в частности, и на его методах. Евсевий важен еще и потому, что им сохранены фрагменты трактата Гегисиппа (*Hegisippus*, ум. ок. 180), обратившегося в христианство иудея, который в своих пространных очерках в частности приводит свидетельства об *иудейском гносисе*, говоря, что изначально иудейская церковь бы-

³⁷ Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах* проводит Анневиес ван ден Хук (A. van den Hoek): *Technique of Quotation in Clement of Alexandria*. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 223–243, а т. ж.: *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill, 1988. Я благодарен проф. Анневиес ван ден Хук (Harvard Divinity School) за предоставленные материалы и интересные беседы о христианском платонизме и гностицизме.

³⁸ Не удивительно, поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и Стобея иногда совпадают: A. van den Hoek, *Technique of Quotations*, p. 224.

³⁹ См. недавнюю работу: Mark J. Edwards. *Gnostics, Greeks, and Origen*. – *The Journal of Theological Studies* 44 (1993), p. 70–89. Считаю приятной обязанностью выразить благодарность доктору Марку Эдвардсу (Christ Church, Oxford) за многочисленные советы и помощь.

⁴⁰ *Johanneskommentar*. Hrsg von E. Preuschen (GCS). Leipzig, 1903.

⁴¹ *Gegen Celsus*. Hrsg von P. Koetschau (GCS). Leipzig, 1899; Cf. Paul C. Finney. *Did Gnostics make Pictures? – Rediscovery of Gnosticism*, I, p. 435–454, esp. 435–436.

⁴² Об этом см.: Pearson V.A. *Eusebius and Gnosticism*. – *Attridge Harold W., Hata Gohei. Eusebius, Christianity and Judaism*. Leiden: Brill, 1992, p. 291–310, esp. p. 303.

ла чиста и невинна, однако впоследствии сектанты развратили ее (суждение, аналогичное тому, которое мы уже встречали у Иринея).⁴³ Наконец, Евсевий цитирует еще одного раннего автора, Агриппу Кастора, который писал о ересь и известен почти исключительно благодаря Евсевию.

Достаточно многочисленные гностические тексты, обнаруженные сравнительно недавно, не могут быть обойдены вниманием в этом обзоре. **Codex Askewianus** и **Codex Brucianus**, датируемые четвертым и пятым столетиями, находятся ныне, соответственно, в British Museum и Bodleian Library, Oxford. Они были обнаружены почти двести лет назад, но по настоящему оценены и изданы только в недавнее время (Carl Schmidt, 1905, 1956). **Codex Askewianus** содержит коптский текст книги, которая получила название *Pistis Sophia*.⁴⁴ Этот текст восходит к гностической традиции третьего века, вероятно, так называемой традиции барбело-гносиса. Три первых книги трактата представляют собой подробное изложение беседы воскресшего Иисуса и его учеников. Четвертая книга является независимым документом, который также содержит изречения Иисуса. Этот трактат мы рассматриваем в связи с учением валентиниан о Софии.

Codex Brucianus содержит *Книги великого таинственного Логоса (или две книги Йеу)*, также на коптском языке, в которых воскресший Иисус еще раз открывает своим ученикам истины, лежащие за пределами этого мира. Он учит их тому, как «распять мир и не оказаться самим распятыми им» (I, 1). Интересно, что все эти положения иллюстрируются схемами, а заканчиваются шифром, которым необходимо «запечатать себя» при проходе через четырнадцать зон и «место, где обитают три архонта». Причем оказывается, что этим архонтам недоступно последнее таинство – таинство искупления (прощения грехов) (II, 52). На этом текст обрывается. Все это, как мы увидим, характерно и для школы Валентина. Кодекс содержит также *Трактат без названия*, в котором подробно описывается устройство высшего мира, в частности говорится о неких «двенадцати глубинах». И этот текст заслуживает нашего пристального внимания.⁴⁵

Papyrus Berolinensis 8502, который Карл Шмидт приобрел в 1896 г. в Египте⁴⁶, содержит *Евангелие Марии*, *Апокриф Иоанна*, трактат *Sophia Jesu Christi* и апокрифические деяния Петра (небольшой фрагмент).⁴⁷

Сохранилось несколько образцов гностической поэзии, таких как *Оды Соломона* (на сирийском языке) и *Гимн жемчуга* (из апокрифического *Деяния Фомы*, 108–113). Однако изучение гностической гимнографии – это отдельная исследовательская задача, выходящая за рамки данной работы, поэтому касаться мы ее будем только отчасти, например в связи с гимном *Жатва*, принадлежащим Валентину.

В 1945 г. была открыта **коптская гностическая библиотека**⁴⁸, которая содержит несколько философски-значимых текстов, очевидно связанных с Валентином и его школой и испытавших влияние платонизма. Интересная и почти детективная история ее обретения, издания и изучения широко известна. Читатель отсылается к работам непосредст-

⁴³ Pearson V.A. Eusebius and Gnosticism, p. 300–302.

⁴⁴ Новое издание этого обширного трактата в четырех книгах: *Pistis Sophia. Text* edited by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies IX).

⁴⁵ Новое издание: *The Book of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Ed. by Carl Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden, 1978 (Nag Hammadi Studies, XIII). Факсимильное издание и перевод: *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus. A Translation from the Coptic, Transcript and Commentary*. Ed. by Ch.A. Barnes. Cambridge: University Press, 1933.

⁴⁶ В результате различных стихийных и политических бедствий текст этот был опубликован только в 1955 г. Тиллом и Шенке. Cf. Kurt Rudolph. *Gnosis* (San Francisco, 1977) p. 28–29.

⁴⁷ Текст издан также в составе *Gnostic Coptic Library, Codex V–VI*, поскольку между ними наблюдается параллелизм: *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*. Ed. D.M. Parrott. Leiden, 1979.

⁴⁸ Критическое издание и перевод на английский язык отдельных трактатов этой библиотеки см в: *The Coptic Gnostic Library. Vol. 1–14*. Leiden, 1975–1997.

венных участников этого процесса.⁴⁹ Об обстоятельствах открытия, публикации и изучении коптских гностических текстов говорил Джеймс Робинзон на юбилейной конференции, посвященной 50-летию открытия библиотеки, которая проходила в ноябре 1995 г. в Филадельфии.⁵⁰ У меня сложилось впечатление, что – к добру ли, к худу – гностические исследования (Nag Hammadi Studies) выделались в настоящее время в совершенно самостоятельную область исследования, со своей методологией и даже профессиональной этикой. Сказанное ни в коей мере не умаляет значимости этих исследований или авторитета сообщества, в ряды которого входят лучшие специалисты. Многочисленные попытки дать определение термину «гносис» также, на мой взгляд, важны не столько для понимания истории этого явления, сколько для более четкого определения предметной области этой новой дисциплины.⁵¹

Примечательно также, что в определенных интеллектуальных кругах в настоящее время возник «нео-гностицизм». Проходят гностические службы и проводятся собрания, на которых читается гностическая «сокровенная» литература, поются гимны, прослушиваются публичные лекции-проповеди, которые читают известные ученые.⁵²

Скажу несколько слов о наиболее важных для нашего исследования трактатах из коптской гностической библиотеки. Список трактатов библиотеки и краткое их описание я помещаю в приложении к этой главе. Один из трактатов, который был назван **Свидетельство Истины** (Nag Хаммади, кодекс IX 3)⁵³, представляет собой явление весьма своеобразное. Трактат направлен *против гностиков*, но в тоже время сам написан под явным влиянием учения Валентина. Текст этот, скорее всего, довольно поздний. Валентин, Василий, Исидор и последователи Симона упоминаются в нем по имени. Текст, к сожалению слишком фрагментарный, не позволяет сказать с уверенностью, о чем же идет речь, однако создается впечатление, что автор просто пересказывает какую-то ересиологическую сумму. Смысл пассажа, посвященного Валентину, примерно таков. Критикуется некий учитель гносиса. О нем говорится, что он «прошел школу Валентина»⁵⁴ и написал множество книг. Однако ученики его ссорятся между собой, подобно последователям Валентина. Они оставили благой путь, «поклоняются идолам» и идут по неверному пути (56 – 57). Немного ранее упоминается валентинианское учение об Огдоаде (восьмом небе). Как это известно из христианских источников, валентиниане действительно учили о Восьмом небе, где обитает София, и куда в конце времен переместится Демиург и душевная природа. Автор *Свидетельства Истины* говорит следующее:

«Они учат об Огдоаде, которая есть Восьмая и является для нас местом спасения. Однако они и сами не знают, что есть спасение (55)».

⁴⁹ См., прежде всего, работы Ж. Кунспела, А.-Ш. Пюеша в: A newly recovered Gnostic Papyrus (London, 1955); статья: G. Quispel, Jung Codex and its Significance перепечатана в: Quispel, Gnostic Studies, t.1, p. 3–26. Интересно предисловие Дж. Робинзона, много сделавшего для раскрытия происхождения этих текстов и их скорейшего опубликования, к англ. переводу коптских гностических трактатов: The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1977. Описание событий можно также найти в книге: K. Rudolph, Gnosis, p. 34–44. В работе М.К. Трофимовой, Историко-философские вопросы гностицизма (М., 1979), с. 3–6, 19–30 можно найти обзор литературы по данному вопросу.

⁵⁰ Robinson James M. Nag Hammadi: The First Fifty Years. – The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration. Ed. by J.D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 3–33.

⁵¹ В 1993 г. Society of Biblical Literature посвятила этой теме специальную сессию (Identifying Gnosticism(s): Rethinking Categories Used in the Study of Gnosticism).

⁵² Мне случилось присутствовать на одном таком собрании в Калифорнии – только на «публичной» его части. Однако для того чтобы составить представление обо всем этом, нет нужды отправляться в Калифорнию, достаточно посетить их страницу www.gnosis.org, где можно даже прослушать запись очередной лекции.

⁵³ 'The Testimony of Truth'. Introduced by A. Pearson. Translated by S. Giversen and B.A. Pearson. – The Nag Hammadi Library in English, p. 407–416.

⁵⁴ Буквально, «завершил круг Валентина», однако какой такой круг он мог пройти? Учитывая испорченность текста, трудно сказать. Следуя Маркшизу и вопреки Пирсону, я принимаю предположение, что здесь идет речь и своеобразном круге (или курсе) наук школы Валентина (подробнее об этом см. четвертую главу).

Далее следует совершенно испорченный пассаж, где что-то сказано о крещении. Автор относит себя к «душевной природе», то есть признается, что он не считает себя избранным по природе гностиком, и поэтому саркастически замечает, что достигнет только сферы Огдоады и что путь в плерому ему заказан. Тем не менее трактат этот, который делится на две части, явно гностический, скорее даже радикально-гностический. Начинается он следующим утверждением:

«(29) Я обращаюсь к тем, кто знает, как слышать не телесным ухом, но духовным. Многие искали истину, однако не могли найти ее,... поскольку находились под влиянием фарисеев и законников (книжников). Фарисеи и законники принадлежат архонтам, и они владеют ими. Никто не сможет постичь истину, находясь под властью закона: ведь невозможно служить одновременно двум господам...»

Итак, Бог закона и Бог спасения явственно противопоставляются друг другу. Первая часть *Свидетельства Истины* направлена против христиан и культовой практики (явно католической). Вторая, к сожалению, очень фрагментарная, – против гностиков. Кто мог быть автором такого сочинения? Скорее всего, представитель радикального христианства, типа энкратитов.⁵⁵ Имея в виду подобные соображения, некоторые исследователи приписывают этот текст Юлию Кассиану (ок. 190) или Гиераклу (ок. 300). Действительно, как мы знаем от Климента, Кассиан учился у Валентина, но затем оставил его школу. Авторы маркионитского толка также возможные кандидаты в авторы этого текста.

Другой, также невозможно фрагментарный **трактат XI 2**,⁵⁶ представляет собой подобие валентинианского катехизиса и содержит основные положения учения. Примечательно, что этот текст, очевидно, написанный последователем Валентина, содержит критику других школ валентиниан. Автор отстаивает свое мнение, или мнение своей школы. Ересиологи оказались правы: единства внутри школы Валентина не было.⁵⁷

Трактат **Marsanes (X 1)**⁵⁸ (на сей раз название подлинное) содержит нумерологические спекуляции, интересные в связи с учением Марка, о котором говорит Ириней. **Евангелие от Филиппа (II 3)** представляет собой антологию речений гностического содержания.⁵⁹

Послание Петра Филиппу (VIII 2) содержит некоторые явные валентинианские черты.⁶⁰ Иисус после своего воскресения явился апостолам (знакомый из апокрифической литературы сюжет) и отвечает на их вопросы:

«“Господь, мы хотим знать о кеноме и плероме, что нас держит здесь, как мы оказались в этом мире и каким образом мы покинем его, что придает нам смелость и почему силы борются против нас?” (134,20 – 135,1)»

Наконец, рассмотрим кратко следующие три трактата из *Кодекса Юнга*.⁶¹ **Tractatus Tripartitus (I 5)**, названный так просто потому, что он состоит из трех частей⁶², представляет собой космологический философский трактат «от возникновения мира до восстановления всего». Первая часть повествует о невыразимом божестве, которое, «будучи пере-

⁵⁵ Автор говорит, например: “Никто не постигнет истины о Боге, если не оставит мирские дела” (41). “Только познав себя и Бога, который превыше Истины, можно спастись и заслужить венок бессмертия” (45).

⁵⁶ Текст этот, без начала и без конца, может быть условно назван “Первоосновы валентинианства”: ‘A Valentinian Exposition’. Introduced by E.H. Pagels. Translated by J.D. Turner. – The Nag Hammadi Library in English, p. 435–442.

⁵⁷ Мы еще вернемся к этому тексту.

⁵⁸ ‘Marsanes’, introduced and translated by B.A. Pearson. – The Nag Hammadi Library in English, p. 417–426.

⁵⁹ B. Layton. The Gnostic Scripture. New York, 1987, p. 325–357.

⁶⁰ ‘The Letter of Peter to Philip’, introduced and translated by F. Wisse. – The Nag Hammadi Library in English, p. 394–398.

⁶¹ Издание, снабженное английским переводом и примечаниями: H. Attridge, ed. Nag Hammadi Codex I (The Codex Jung). – The Gnostic Coptic Library. Vols. 1–2. Leiden: Brill, 1985.

⁶² Editio princeps: Tractatus Tripartitus, vol. 1–2. Ed. R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee. Bern, 1973 (содержит текст, перевод на французский, немецкий и английский и примечания); английский перевод см. т.ж.: ‘The Tripartite Tractate’, introduced by H.W. Attridge and E. Pagels, translated by H.W. Attridge and Dieter Müller. – The Nag Hammadi Library in English, p. 54–97.

полнено до краев сладостью», пожелало разделить ее с кем-либо еще и породило Единородного (который от начала существовал в мысли Отца). Церковь явилась как плод любви между Сыном и Отцом. Все вместе они составляют Полноту (Плерому). Все это напоминает учение, приписываемое христианскими авторами последователю Валентина Гераклеону. Далее валентинианский миф о страдании Софии преобразуется в миф ... о страдании Логоса. Вторая часть повествует о сотворении мира и истории трех земных рас. Последняя третья часть излагает учение о спасении совершенно в духе Валентина. Таким образом, этот примечательный трактат является образцом христианской гностической теологии, и в этом качестве очень важен для нас.

Письмо Регину или Тратат о Воскресении (I 4)⁶³, подобно *Посланию Флоре* Птолемея, является образцом гностического (валентинианского) письма на теологические темы. Текст этот одно время исследователи склонны были приписывать самому Валентину. Автор письма, подобно Гименею и Филету (которые критикуются в II Tim. 2: 18), утверждает, что для избранных воскресение уже свершилось (именно такие представления приписывались последователям Валентина Тертуллианом и Иринеем).⁶⁴

Наконец, **Evangelium Veritatis** *Евангелие Истины* (I 3, XII 2)⁶⁵ – это философско-теологическое сочинение, написанное в форме проповеди, довольно сложное по содержанию, автором которого, как предполагают некоторые исследователи, мог быть и сам Валентин.⁶⁶ Ириней (Adv. Haer. III 11,9) сообщает, что валентиниане действительно знали некоторое *Евангелие Истины*. Возможно, речь идет об этом самом тексте. «Истинная благая весть («евангелие») – это радость для тех, кто получил от истинного Отца дар гносиса», – говорит автор этого Евангелия. Гносис – это знание себя, своего происхождения и предназначения и пути спасения (определение, которое в точности совпадает с тем, что мы встретим в *Извлечениях из Теодота*).⁶⁷

Трактаты **герметического корпуса**⁶⁸, особенно *Асклепий* и *Поймандр*, хотя и не могут в собственном смысле слова быть названы гностическими, представляют при изучении истории гносиса определенный интерес. Многие герметические мотивы созвучны гносису и были популярны в гностических кругах. Ведь не случайно библиотека Наг Хаммади содержит коптский перевод большого фрагмента трактата *Logos teleios* или *Асклепий*, а также неизвестный ранее герметический трактат, посвященный символизму восьмой и девятой сфер (VI 6) и несколько других герметических текстов.⁶⁹

Говоря о гностицизме не следует забывать свидетельства философов **неоплатоников**.⁷⁰ Гностики пришли не ко двору не только крепнущей в конце второго – начале третьего века христианской церкви. Их заметили и не одобрили философы, особенно пла-

⁶³ 'The Treatise on Resurrection', introduced and translated by M. Peel. – The Nag Hammadi Library in English, p. 50–53.

⁶⁴ Irenaeus, Adv. Haer. II 31, 2; Tertul., De prescr. 33, 7; De res. mort., 19, 2–7.

⁶⁵ 'The Gospel of Truth', introduced and translated by W. MacRae. – The Nag Hammadi Library in English, p. 37–49; Evangelium veritatis. Ediderunt M. Malline, H.-Ch.Puech, G.Quispel. Zürich, 1956; Supplementum, ed. W.C. Till et R. Wilson. Zürich, 1961.

⁶⁶ Мнения исследователей значительно расходятся. В. Layton, The Gnostic Scriptures, p. 250 ff. однозначно принимает авторство Валентина. Проблема обсуждается в: Kurt Rudolph. Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. – Theol. Review 34 (1969), p. 121–75, 181–231, 358–61, 195 ff. Подробная аргументация в пользу авторства Валентина см.: Jan Helderman. A Christian Gnostic Text: The Gospel of Truth. – Gnosis and Hermetism: From Antiquity to Modern Times. Ed. by R. van den Broek and W. Hanegraaf (State University of New York Press, 1997), p. 53–68.

⁶⁷ Подробнее cf. R. McL. Wilson. Valentinianism and the Gospel of Truth. – Rediscovery of Gnosticism, I, p. 133–145.

⁶⁸ Corpus Hermeticum. Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière, vols. 1–4. Paris, 1980.

⁶⁹ 'The Discourse on the Eighth and Ninth', introduced and translated by J. Brashler, P. Dikse and D. Parrott. – The Nag Hammadi Library in English, p. 292–297.

⁷⁰ См. M.J. Edwards. Neglected Texts in the Study of Gnosticism. – The Journal of Theological Studies 41 (1990), p. 26–50; J. Igal. The Gnostics and the Ancient Philosophy in Plotinus. – Neoplatonism and Early Christian Thought. Ed. by H.J. Blumental and R.A. Markus, p. 138–49. Более подробный анализ текстов и свидетельств см.: C. Elsas. Neuplatonische und gnostische Weltabkehrung in der Schule Plotins (Berlin, 1975).

тоники.⁷¹ Семья гносиса возшло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда она была монолитна только в своей бесформенности и беспрецедентном смешении культур и языков, стилей и обычаев. Принципиально индивидуалистический и богемный характер гносиса не позволил ему, в отличие от христианства или платонизма, оформиться в цельное движение. Как результат, гностики оказались чужими и среди своих (иудеев и христиан), и среди чужих (например языческих философов). Отцы христианской философии, равно как и основатель неоплатонизма Плотин, лично удостоили их своей критики.

Порфирий в *Жизнеописании Плотина*, 16 упоминает о гностиках, которые посещали лекции Плотина. Говорит он следующее:

«Были (γεγόνασι) среди них христиане, а также другие, сектанты (αἱρετικοί), которые начали [свое учение] (ἀνηγγέμενοι)⁷² с древней философии, такие как последователи Адельфиона и Акулина, которые владели многочисленными трактатами Александра Ливийского, Филокома, Демострата и Лида и [на их основе?] сочинили «откровенные» книги Зороастра, Зостриана, Никотея, Инородца (Ἄλλογενοῦς), Мессоса и им подобные. Ошибаясь сами и вводя в заблуждение многих, они утверждали, что Платон не сумел понять всей глубины умопостигаемой реальности. Плотин часто критиковал их во время своих лекций, а также написал книгу, которую мы назвали *Против Гностиков* [Еп. II 9]. Нам же он оставил [опрровергнуть] то, чего сам не касался. Амелий сочинил сорок книг против [трактата] *Зостриана*».

Примечательно, что некоторые из книг, которые входят в коптскую библиотеку Наг-Хаммади, имеют те же названия, что и «тайные книги», упоминаемые Порфирием, именно: Zostrianos (VIII 1), Allogenes (I 3).⁷³ О тайных книгах Зороастра, которыми якобы владели гностики из школы Продика, говорит Климент (Strom. I 69, 6). Messos упоминается в самом конце трактата Allogenes (68, 34 – 69, 20) и оказывается «сыном» самого Allogenes, то есть Инородца (Сета). Имя Nicotheus встречается в Codex Bezae Cantabrigiae, о котором говорилось выше.⁷⁴

Плотин критикует гностиков за то, что они вводят странные понятия типа paroikeseis *изгнания*, antitypoi *прообразы*, metanoiai *обращения* (Еп. II 9, 1–4 Henry–Schwizer) и «гипостазируют» множество сущностей.⁷⁵ Плотин возмущает идея о злом демиурге – творце этого мира, которого проповедовали известные ему гностики. И самое главное: согласно Плотину, гносис – это *не философия*, в том смысле, что он нерационален и нелогичен, поэтому вместо того, чтобы аргументировать свое мнение, гностики предпочитают высмеивать чужое:

«Они лучше бы ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам..., вместо того, чтобы высмеивать [мудрых], почитаемых знающими с древно-

⁷¹ Учение Платона, что примечательно, также претерпело в это время период канонизации.

⁷² Этот пассаж обычно переводится «оставили древнюю философию» (например, A.H. Armstrong. Works of Plotinus (Loeb Classical Library), vol. 1, p. 45). Однако, как справедливо замечает Марк Эдвардс, какую философию могли оставить и от чего могли отказаться гностики? Христиане могли их обвинить в неверности христианской доктрине, а платонники? Однако, медно-пассивное причастие от ἀνέγειν может означать просто исходить из, брать нечто за основу (e.g. Plut., Moralia 592 sq. – этот пример приводит M. Edwards в: Neglected Texts..., p. 34–35). Итак, гностики, о которых говорит Порфирий, начали с Платона, но сначала извратили его учение, а потом его же и обвинили в недостаточной компетенции в вопросах умопостигаемой реальности.

⁷³ См. т.ж.: Marsanes (X 1), который может быть Messos Порфирия. Гностические трактаты типа Trimorphic Protenoia, Eugnostos и др. носят ярко выраженный платонический характер и имеют слабые или явно вторичные следы христианизации.

⁷⁴ О личности Никотея см.: M. Edwards, Neglected Texts..., p. 44–47.

⁷⁵ «Вводя множество умопостигаемых сущностей, они, наверное, думают, что приближаются к истине. Напротив, умножая сущности, они уподобляют умопостигаемую реальность низшему материальному миру...» (Еп. II 9, 6, 28–32). Действительно, сам Плотин говорит только о трех первоначалах, однако его последователи превзошли в количестве ипостасей даже Василида!

сти, уверяя, что сами они чем-то лучше, чем греки (Епп. II 6, 9 50–55, cf. Porph., Vita Plot., 16)»).

Если это так, то возмущение Плотина понятно. Должно быть, он сильно рассердился, направив против гностиков свой *единственный*⁷⁶ полемический трактат и потребовав от своих учеников продолжения начатой им самим работы. Плотин выступает в защиту греческой культуры и философии, идеалам которых гностики наносят большой урон.

1.3. Наука ересиологии: ее задачи и методы

После сравнительно краткого описания тех источников, с которыми нам придется иметь дело в дальнейшем, остановимся на основных текстах более подробно, обращая внимание, прежде всего на те задачи, которые ставили перед собой христианские доксографы и ересиологи, на методы их работы и организацию античных собраний. Ясно, что эта задача, вообще говоря, выходит за рамки исследования истории гностицизма в собственном смысле этого слова. Однако, как я отмечал в предисловии, подобное ограничение мы перед собой и не ставим. Следя за проблематикой наших источников, прежде всего мы погрузимся в сферу гностицизма, не упуская из виду и те важные сведения о развитии философской мысли поздней античности, которые в изобилии будут встречаться на нашем пути. Должен отметить, что, как и методы церковной полемики, этот сюжет до настоящего времени получил совершенно недостаточное освещение в исследовательской литературе. В первую очередь это относится к истории платонической и неопифагорейской традиции, а затем, к тому, что можно назвать «подводными течениями» в позднеантичной интеллектуальной жизни. К таким течениям, кроме гностицизма, относятся, например, герметическая традиция и «Оракулы».

Поскольку о Юстине Философе как ересиологе едва ли можно сказать намного больше того, что уже сказано в предыдущем разделе, начнем с анализа ересиологической суммы Иринея Лионского.

⁷⁶ Впрочем, Епп. II 9 изначально не являлась отдельным трактатом. Она была частью более пространного текста, который состоял из Еппс. III 8, V 8, V 5 и наконец II 9 (номера 30–33 соответственно).

1.3.1. Иринея

Трактат Иринея «Опровержение ересей»⁷⁷, написанный около 180 г., представляет собой классический образец сочинения этого жанра. Несмотря на некоторые критические замечания в адрес Иринея, по поводу его стиля и методов, которые я уже высказывал, следует заметить, что наша задача в данном случае не очень сложна, поскольку – нужно отдать лионскому епископу должное – он совершенно искренне и ясно высказывается по поводу своих задач и методов и хорошо с ними справляется.⁷⁸ Этот трактат, кроме того, является достаточно популярным сочинением, адресованным широкому кругу читателей, а поэтому его автор не вдаётся в детали (в отличие, например, от Ипполита), не томит читателя эзотерическим стилем или прихотливой философской аргументацией (как, например, Климент) и не заставляет продирааться через собственные классификаторские опыты (как Епифаний). Кроме того, из всех интересующих нас источников Иринея, по всей видимости, лучше всего изучен. Кроме великолепного критического издания этого трактата, в последнее время вышло несколько работ, посвященных специально источникам и методам Иринея. К этим работам я обращаюсь по ходу дела, сейчас сошлюсь на замечательную статью профессора иезуитской школы теологии университета в Беркли Мэри А. Донован, в которой подводятся итоги недавним исследованиям наследия Иринея.⁷⁹ В 1997 г. вышел новый и, на мой взгляд, очень хороший перевод трактата на английский язык, подготовленный известным специалистом по истории раннего христианства и гностицизма Робертом Грантом.⁸⁰ Адекватного русского перевода, насколько мне известно, не существует.⁸¹

Иринея, как уже отмечалось, использовал в своем труде достижения своих предшественников, а именно *Синтагму* Юстина. Кроме того, вне всякого сомнения, он был лично знаком по крайней мере с некоторыми из тех персонажей, о которых пишет, и несомненно читал их книги. Так что мы имеем здесь дело с информацией из первых рук. Удивительно, что он не говорит ничего о современном ему и очень активном движении монотанитов, о котором не мог не знать. Означает ли это, что он не считал их еретиками или решил ограничиться только Валентином и его школой? Трудно сказать.⁸²

Следует отметить также, что, несмотря на частые обращения к некоему адресату, который якобы попросил Иринея описать то, что ему известно о гностиках, нет никакой возможности выяснить, что это был за адресат и каков был его официальный статус. Вполне вероятно, что это литературная фикция. Такой прием был весьма распространен в

⁷⁷ Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu contra omnes haereses libri quinque – 'Ελέγχου καὶ ἀνατροπῆς τῆς ψευδωνύμου γνώσεως βιβλία πέντε (такой заголовок приводит Евсевий, HE V 7). Современное издание, снабженное комментарием и переводом на фр.: Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Ed. A. Rousseau et L. Doutreleau. Vols. 1–10 (Sch 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294). Paris, 1965–1982. См. т.ж. стандартное издание: Adversus haereses. Ed. W.W. Harvey. Vols. 1–2. Cambridge, 1857, перепечатано в 1965.

Кроме того, важными исследовательскими средствами являются: Reynders Bruno. Lexique compare du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l' Adversus Haereses de saint Irénée. (Coppus Scriptorum Christianorum Orientalium, 141, Subsidia 5–6). Louvain, 1954; Centre d'Analyse et de Documentatio Patristique. Biblia Patristica: index des citations et allusions bibliques dans la literature patristique I, Des origines à Clément d'Alexandrie et à Tertullien. Paris: editions de CNRS, 1975.

⁷⁸ Хороший очерк собственных воззрений Иринея, которые раскрываются в процессе его полемики с гностиками и, отчасти, греческими философами дает: Timothy H. The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. Assen, 1973, p. 23–39. Этот автор настроен к Иринею в высшей степени благожелательно и практически не касается как проблемы непоследовательности его позиции, так и методов его аргументации. Общую информацию о жизни и деятельности Иринея читатель найдет в работе: Федченков С.А. Святой Иринея Лионский. Сергиев Посад, 1917.

⁷⁹ Donovan M. A. Irenaeus in Recent Scholarship. – The Second Century, 4 (1984), 219–241.

⁸⁰ Grant R.M. Irenaeus of Lyons. London: Routledge, 1997. К сожалению, здесь переведены только основные разделы трактата.

⁸¹ Впрочем, в данной работе первая книга трактата, наиболее важная для истории гностицизма, приводится практически полностью.

⁸² Этот сюжет рассматривает Г. Вале в специальном экскурсе: Vallée G.A. A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius. Waterloo, Ontario, 198, p. 34–39.

современных ему риторических сочинениях и помогал сформировать у читателя впечатление о важности предприятия и «всеобщей озабоченности» создавшейся ситуацией. Таким образом, даже если написание этого трактата было личной инициативой Иринея, он очевидным образом рассматривал это предприятие как часть своей деятельности в качестве епископа. Доказав, что «истинный гносис – это учение апостолов» (IV 33, 8), он в том числе и утверждал свой авторитет на этом посту.

Герард Вале разделяет всю аргументацию Иринея на три основные раздела: философские, теологические и социо-политические аргументы.⁸³ Рассмотрим их в этом порядке.

Иринея не был философом, поэтому вполне естественно, что его философская аргументация – это скорее рассуждения с точки здравого смысла. Кроме того, он старается применить против своих противников те средства, которые ему предоставляет риторика.⁸⁴ Так что в данном случае мы имеем дело скорее с риторико-мировоззренческими аргументами, нежели с философскими в собственном смысле этого слова. Очевидно, что Иринея знаком с основными приемами философской аргументации и имеет некоторое представление о философских школах своего времени. Вполне вероятно, что одним из его источников был Псевдо-Плутарх.⁸⁵

Фактически единственным философом, учение которого комментирует Иринея, является Платон (III 25, 5, где цитируются *Законы*, IV 715 е и *Тимей*, 29 е)⁸⁶, но и в этом случае только затем, чтобы отметить, что он лучше, чем Маркион, поскольку говорит о едином благом и праведном боге и творце этого мира. Соотнесение учения того или иного гностика с какой-либо философской системой само по себе является, в глазах Иринея, доказательством его ложности. Первые четыре сущности системы Валентина сравниваются с пифагорейской тетрадой (I 1, 1), карпократиане, оказывается, поклоняются иконам Пифагора, Платона и Аристотеля (I 25, 6), подобно киникам, они говорят о том, что еда и поступки сами по себе не имеют моральной ценности, их попытки обосновать свои воззрения напоминают аргументацию перипатетиков, пифагорейское учение о числе и «четном и нечетном» используется ими для различения чувственного и умопостигаемого (II 14, 5–6) и т.д.

Хуже того, гностики не просто имитируют философские системы, но обновляют их. Таким новатором (II 28, 8, *resens*) является Симон Маг, к которому, по мнению Иринея, восходит учение Валентина. Обновление древней и уважаемой доктрины – это само по себе нечестие. Христиане, например, строго следуют своей традиции, которая восходит к апостолам. Гностики чрезмерно усложняют то, что просто и ясно, поэтому просто изложить их доктрины – этого уже достаточно, чтобы одержать над ними победу (I 31, 3). Почему? По той причине, что они предстанут во всем разнообразии, а следовательно между ними нет согласия и единства. Истина же одна и должна быть одета в униформу.

Практически это все, что касается истории философии в сумме Иринея. Если сравнить это с тем богатством материала, касающегося истории позднеантичной философской традиции, в особенности, неопифагорейской, который мы находим у Ипполита и Климента, становится ясно, что философия в самом деле не очень интересовала Иринея. Гораздо чаще он обращается к поэзии. В начале второй книги Иринея систематизирует свои представления о происхождении гносиса. Гносис, как замечает Иринея, происходит из мифо-

⁸³ Vallée G.A. A Study in Anti-Gnostic Polemics, p. 12.

⁸⁴ См.: Perkins Pheme. Irenaeus and the Gnostics: Rhetoric and Composition in Adv. Haer. Book One. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 193–200.

⁸⁵ Так полагает Шедель: Schoedel W.R. Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus. – *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 22–32, esp. p. 24. Cf. Perkins P. Irenaeus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 193–200. Действительно, ср. «естественнонаучные» соображения Иринея в I 128, 2 и соответствующее место в: Diels, *Doxographi Graeci*, 1879.

⁸⁶ В том же контексте эти пассажи цитирует Климент (Strom. II 132, 2; V 24, 2), что «выдает» школьную традицию.

логии, а точнее из различных теогоний. Поэт Аристофан, например, по его словам (II 14, 1) рисует более достоверную и элегантную картину:

«В согласии с его⁸⁷ словами, из Ночи и Тишины произошел Хаос, затем из Хаоса и Ночи – Эрот. От Эрота происходит Свет, а затем все остальные боги. Затем поэт говорит о втором поколении богов и о сотворении мира. После этого он описывает творение человека низшими богами. Из этих сказок валентиниане произвели свой миф, только изменив имена... Вместо Ночи и Тишины они говорят о Бездне и Тишине, вместо Хаоса – об Уме, вместо Эрота, благодаря которому у древнего поэта возникает все остальное, они говорят о Логосе... они переносят в свою систему то, что слышится повсюду с театральных подмостков...»⁸⁸

В следующем разделе достается и философам (14, 2):

«Они не только представляют как свое все то, что нашли у комических поэтов, но и собирают то, что было сказано теми, кого *не знающие бога народы называют философами*. Они сплетают воедино наподобие коллажа различные фрагменты, заворачивая их в привлекательную упаковку своей риторикой. Их доктрина новая только в том смысле, что она недавно была переработана и получила новую форму, однако на самом деле она весьма древняя и бессмысленная, поскольку сшита из старых кусков, пахнущих неведением и безбожием».

Интересным примером использования аналогичной аргументации является пассаж из первой книги (I 9, 2). Здесь Ириной приводится пример того, как из поэмы Гомера можно, при желании, соткать все, что угодно, соответствующим образом подобрав строки и расположив их в нужном порядке. Так из Od. X 76, XXI 26, II. XIX 123, VIII 368 и т.д. можно составить рассказ о нисхождении Геракла, хотя в одних строках говорится об Одиссее, в других – о Геракле, Приаме, Менелее и Агамемноне! К такому же методу прибегают и гностики, говорит он. К этому сюжету мы еще вернемся.

Теперь рассмотрим несколько примеров философской (и отчасти логической аргументации), которые призваны проиллюстрировать его метод.

Прежде всего, ясно, что любой системе наносится существенный урон, если удастся доказать, что она внутренне противоречива. Поэтому Ириной стремится показать, что гностическое учение «не согласуется само с собой» (II 25, 1), «с человеческим опытом» (II 27, 1) и «со здравым смыслом» (II 26, 1). Далее, рассуждение по аналогии и «символическое толкование» некоторых высказываний грешит «антропоморфизмом» и «психологизмом». Гностики слишком упрощают божественную реальность, онтологизируя то, что в действительности является всего лишь продуктом психической и ментальной деятельности (II 14, 6 (в связи с пифагорейцами) и 8; 13, 10; 28, 6). Гностики виноваты в том, что называется «ошибкой ростовщика», полагая, что небольшие проценты – это мало. В действительности изменения со временем накапливаются, и картина становится совершенно неузнаваемой. Поэтому не следует допускать даже незначительные на первый взгляд «добавления или изъятия».

В отличие, например, от Тертуллиана, сколь либо систематического использования гипотетических и категорических силлогизмов у Ириной также не наблюдается. Как правило, доказательства «от авторитета», где естественно ожидать умозаключения подобного рода, им не развиваются далее, так сказать, большой посылки. Обычно он просто ограничивается цитатой, не делая из нее выводов.

О том, что «сущности не следует плодить без необходимости», Ириной также говорится (II 10, 1):

⁸⁷ Очевидно, речь идет о Птицах 693–702. В манускриптах вместо Аристофана стоит Antifanus или Antiphanus.

⁸⁸ Ср. I 4, 3, где Ириной пародирует гностический миф.

«В своем желании объяснить темные места в писании... они изобретают другого бога, свивая веревки из песка и небольшую проблему превращая в более сложную. Умные люди не разрешают одну двусмысленность в помощью другой и не решают одну загадку при посредстве другой. В подобных случаях необходимо исходить из того, что очевидно, непротиворечиво и ясно».

Как насчет самого Ириней? Насколько его аргументы состоятельны? По всей видимости, наш автор находится вполне в рамках принятых в его время стили и методов полемики. Разумеется, он часто впадает в различные логические ошибки. Возьмем, например, утверждение о том, что гностическое учение возникло после философских, следовательно, под их влиянием («post quem, propter quem»). Впрочем, аргумент подобного рода был весьма распространен среди христианских писателей, так что Ириней не виноват в использовании общего места. Ириней склонен, упрощая воззрения гностиков, делать из них «соломенного человека», чтобы было легче его бить. Выпады ad hominem также весьма часты (гностики – это «ядовитые грибы», «тварь», «многоголовая гидра», «лжецы» и т.д.), однако в целом в рамках принятых норм (сравните с Епифанием). Ириней часто иронизирует, однако, в отличие от Тертуллиана, чувства юмора ему явно не хватает.

Нарушение тождества и логический круг – это явления, характерные для любой теологии. Когда речь идет о гипостазированных порождающих друг друга принципах, будь то гностическая плерома или христианская троица, «диалектическая логика» позволяет любую подмену понятий и перетекание их друг в друга. Точно также, если в согласовании или последовательности событий или явлений возникает трудность, на помощь приходит божественный промысел. Примечательно, что в подобных случаях Ириней и не критикует своих противников. Здесь они разделяют общую культуру.

Прежде чем перейти к теологическим аргументам Ириней, приведу один пример доказательного рассуждения из второй книги *Против ересей* (II 1, 2):

«Как над этим богом (демиургом) может быть другая плерома или начало, или сила, или другой бог, если богу надлежит вмещать в себя все в его величии и самому не находится ни в чем? Если нечто находится за его пределами, то он уже не «полнота» (плерома) всего и не содержит в себе всего. Ибо этому богу будет недоставать того, что находится за его пределами. Но то, чему чего-либо не достает, не может называться полнотой. Более того, это существо будет иметь начало, средину и конец по отношению к тому, что за его пределами... Аналогично, он будет ограничен тем, что за его пределами... *Ибо конец необходимо окружает и содержит в себе то, что в нем кончается (!)*. Следовательно, этот отец всего, которого они называют предсущим, пред-начальным и их плерома и благой бог Маркиона будут окружены другим принципом, который будет больше, поскольку то, что содержит в себе нечто, больше содержимого. То, что больше, также сильнее и в большей степени может называться господином. А то, что больше, сильнее и в большей степени господин и будет богом».

Далее следует попытка сконструировать аргумент с «третьим человеком» («если это так, то этот «tertium quid» ограничит их оба и будет больше плеромы и того, что за ее пределами») и спустя некоторое время делается вывод о необходимости ограничить количество принципов (см. цитату выше). То есть явно не говорится даже, что таким методом мы уходим в дурную бесконечность.

Но если оставить в покое сомнительные топологические построения, то мы увидим, что доказательство базируется на подмене понятий. Признайте, что бог-демиург и первый бог – это разные сущности, и спорить станет не о чем. Действительно, «полнота» неполна, если ей чего-то недостает, но ведь как раз об этом и говорят гностики! Весь смысл мировой истории им видится в том, чтобы восстановить нарушенную полноту.

Проблема здесь в другом. Гностические принципы неким образом порождают друг друга и проистекают один из другого. Но как раз статус этой эманации его не интересует и, критикуя дуализм гностиков, находя его даже там, где его нет, он не обращает внимания на такое вопиюще пантеистическое «истечение» сущностей. В этом он отличается от Василида, который как раз прекрасно видит эту проблему, поэтому говорит об абсолютно трансцендентном боге и, по словам Ипполита, избегает и «боится» говорить об эманации.

Если бог действительно должен содержать в себе все и ему не должно недоставать «того, что находится за его пределами», то спросим уважаемого епископа лионского: если бог (христианский) содержит в себе все, то содержит ли он и мир вещей, например этот лист или этого червяка, и если это так, не будет ли такой подход пантеизмом, полностью разрушающим концепцию трансцендентного бога?

Не считая подобных тонкостей и несуразностей, в целом как теолог Ириней занимает максимально устойчивую и беспримысленную позицию здравого смысла. Здесь он в своей тарелке. В отличие от гностиков, он в гораздо меньшей степени склонен к теологической спекуляции, однако все они в равной мере внимательно относятся к проблеме толкования писания.

Фактически, полемика Ириней сводится к небольшому числу ключевых тем с вариациями.

Гностики в своей элитарности забывают о самом, по мнению Ириней, главном – о *regula fidei*, правиле веры (или «гипотезе веры»), установленной апостолами.⁸⁹ Именно на нем держится не только церковь, но и *правильная* традиция толкования писаний. Так что не любое толкование писания возможно, но только то, которое «официально» и узаконено этим правилом. Гностики же заменяют это правило своим (I 9, 3). Так они не только обманывают «простых верующих», но и отвергают апостольскую традицию. В частности, оказывается, что если не спасается плоть, то ничего не спасается (II 29, 3; V 6–7).

Затем, гностики искажают текст.⁹⁰ Рейндерс приводит целую подборку мест, где Ириней обвиняет своих оппонентов в том, что они произвольно «добавляют и убавляют» от писания по своему произволу.⁹¹ Однако подробнее об этом я говорю в следующей главе в связи с обобщающим описанием методов цитирования в поздней античности.

Самое главное обвинение, которое выдвигает Ириней против гностиков, – это обвинение в дуализме.⁹² Ириней говорит о теологическом дуализме (многобожии – прежде всего: II 31, 1; затем: II 28, 4; III 25, 3, *passim.*), христологическом и, как следствие, сотериологическом дуализме (IV, *praef.*, 2, 4; III 16, 2, *etc.*), дуализме писания и церкви (IV 33, 7; 26, 2)⁹³ и социальном дуализме (о спасении по природе: IV 37, 2).

Насколько хорошо Ириней понимал гносис? Этот вопрос решается разными исследователями по-разному. Скорее всего, Ириней действительно не понимал гносис и судил его по своим меркам⁹⁴, причем с точки зрения церковного канона. Это воззрение впоследствии оказалось очень влиятельным, вплоть до нашего времени. Он не видел уникальности, мифологичности и зачастую нехристианского характера гносиса. Гносис был более понятен тем авторам, которые были склонны к мистике. Таким образом, как это совер-

⁸⁹ Об этом см.: Hefner P. Theological Methodology and St Irenaeus. – Journal of Religion 44 (1964), p. 294–309. О смысле термина «гипотеза» веры см.: Unnik W.C. van. An Interesting Document of the Second Century Discussion. – *Vigiliae Christianae* 31 (1977), p. 196–228, esp. p. 206–208.

⁹⁰ См.: Reynders Bruno. Optimisme et théocentrisme chez saint Irénée. – *Revue de théologie ancienne et médiévale* 8 (1936), p. 225–252.

⁹¹ *Adaptare, assimilare, adulterare, calumniantes, transvertentes, abutentes, transferunt, auferentes, transfigurant, transformantes, in captivitatem ducunt a veritate, falsi testi etc.* См. т.ж.: Unnik W. C. van. De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελῆναι dans l'histoire du Canon. – *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 1–36.

⁹² Этот сюжет подробно рассматривает Вале: A Study in Anti-Gnostic Polemics, p. 21–25.

⁹³ Ириней, судя по всему, был большим демократом, нежели Климент или Ориген (см. Strom. VI cap. 2, 16); Origen., In Joh. II 3, 27–31.

⁹⁴ См.: Wisse F. The Nag Hammadi Library and the Heresiologists. – *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 205–223.

шенно верно отмечает Вале, осуждая гностический дуализм, Ириней во многом исходит из иных мотивов, скорее не доктринальных, но социально-политических.⁹⁵ В отличие от таких авторов, как Климент, Ориген или даже Ипполит, Ириней с подозрением относится к любой философии и теологии с их утонченной аргументацией (см. II 26, 1), способной ввести в заблуждение простых людей, с которыми как епископ он должен был иметь дело. Сложность и разнообразие теологических проблем, которые возникают в работах гностиков и которые так восхищают Климента и заставляют его строить свою систему «истинного гносиса», Иринею кажутся по большей части непонятными, а значит и опасными. По этой же причине он был на стороне тех, кто ратовал за принятие в церковь отступников (lapsi⁹⁶), по этой же причине он не высказывался против монтанистов. Плохой мир лучше хорошей войны...

Более того, некоторые гностики (например последователь Валентина Марк Маг, I 25, 3) своими невоздержанными поступками привлекали к себе внимание властей и навлекали, по мнению Иринея, опасность на всех христиан. Следовательно, важно показать всем, что церковь не общается не только с распутниками (это еще ничего), но и (что более важно) с революционерами, которые во всеуслышание заявляют, что миром правят слуги низшего бога и демонов. Учитывая ригоризм некоторых гностиков, легко предположить, что именно они чаще всего оказывались среди мучеников за веру. Об этом, например, подробно говорит Климент в четвертой книге *Стромат*, указывая на неразумие таких людей. Известны также истории о том, что таким образом гностики *тестировали* свою избранность: если высшие силы спасут их, значит, они избраны. Информацию о том, как обстояли дела в Александрии, можно найти у того же Климента.⁹⁷ Эти соображения проясняют, почему Ириней концентрируется на гностическом дуализме, оставляя в стороне многие важные и известные ему моменты, например вышеобозначенную проблему эманации. По этой же причине он не нападает на относительно «мирные» ереси.

Следует отметить, что аргументация Иринея действительно выполнила свою политическую задачу. Многие его положения стали стандартными для последующих поколений ересологов. Это особенно хорошо видно на примере другой влиятельной суммы – *Панарионе* Епифания, епископа саламского.

⁹⁵ Vallée, A Study in Anti-Gnostic Polemics, p. 24–33.

⁹⁶ Cf. Eusebius, HE V 1–2; 11–18; Vallée, p. 25.

⁹⁷ Замечания об актуальности социологических исследований гносиса, в том числе в последующей истории, касательно, например, катар и др. средневековых движений см.: Green H.A. Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology. – Numen 24 (1977), p. 95–134.

1.3.2. Епифаний

В самом деле, нарушая хронологию, перейдем к рассмотрению этого трактата. Именно в этом труде наследие Иринейя получило новую жизнь, в то время как другой ранний ересиологический трактат, *Elenchos* (или *Refutatio*) Ипполита, возможно потому, что он довольно рано был приписан Оригену, не получил такого широкого распространения.⁹⁸ Первым автором, активно использующим *Refutatio*, является Теодорет Кирский (*Haereticarum fabularum compendium*). При этом, активно используя Иринейя, он игнорирует Епифания, видимо, также по принципиальным соображениям. При этом и Епифаний и Теодорет использовали *Синтагму* Ипполита.⁹⁹ Как уже отмечалось ранее, Епифаний копирует Иринейя и других ранних авторов десятками страниц (практически всегда указывая источник). Так что он сознательно работал над некой антологией, которая должна включать в себя все известные, древние и новые ереси. *Синтаagma* Юстина непосредственно им не использовалась, во всяком случае, он на нее не ссылается. Вполне вероятно, что к этому времени трактат Юстина уже был недоступен.

Монументальный опус Епифания был хорошо издан довольно давно, однако сравнительно мало исследовался как таковой, служа, в основном, лишь как источник информации.¹⁰⁰ Недавно вышел первый полный современный перевод трактата. Я имею в виду перевод на английский язык, выполненный Уильямсом.¹⁰¹ Учитывая объем сочинения (почти 1400 стр. греческого текста), это был поистине титанический труд. Впрочем, сам Епифаний также был весьма трудолюбивым автором, если учесть, что написал он свой трактат за три года (374–376).¹⁰²

Классифицируя ереси, Епифаний изобрел поистине новаторскую методологию. Каждая из ересей соотносится им с определенным видом змей. Такое впечатление, что о змеях, их яде и противоядиях наш автор знает не меньше, чем о ересях. В любом случае, сведения, которые он приводит, весьма нетривиальны. Немецкий исследователь Думмер исследовал этот вопрос специально.¹⁰³ Уже ранее исследователями высказывались предположения о том, что Епифаний мог в своей работе использовать какой-либо учебник медицины, например трактат Никандра из Колофона (*Θηρϊακκῶς*). Однако, как показывает Думмер, скорее всего Епифаний использовал какой-то другой текст или предпринял самостоятельное исследование! Дело в том, что количество змей, упомянутых Епифанием, существенно превосходит то, которое описывает Никандр или любой другой из известных

⁹⁸ С *Refutatio* из ранних авторов знакомы псевдо-Тертуллиан (*Libellus adversus haereses, circa 250*) и Филастрий (*Filastrius, Diversarum hereseon liber, circa 380–390*).

⁹⁹ Не указывает ли этот факт на то, что они не считали *Refutatio* и *Syntagma* работой одного автора?

¹⁰⁰ *Ephanius. Ancoratus und Panarion. Bd.1-3. Ed. K. Holl (GCS 25,31,37). Leipzig, 1915, 1933; Bd. 2. Ed. J. Dummer. Berlin, 1980.* Старое, но важное исследование: Lipsius R.A. *Zur Quellengeschichte des Epiphanius*. Wien, 1865. См. т.ж.: Hilgenfeld A. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1888, S. 73 ff. Текст *Панариона* дошел до нас в одиннадцати достаточно поздних списках, ни один из которых не содержит всего текста. Все они восходят к одному протографу. Сохранность текста, как отмечает Холл, удовлетворительна, однако издатель здесь в полном объеме сталкивается с другой проблемой. Койне Епифания, вероятно еще в древности, было сильно «аттицировано» переписчиками и «редакторами». В результате и без того не очень гладкий язык Епифания стал местами просто непонятен. Ошибки же, как известно, имеют свойство накапливаться. Холл не пытался править или восстанавливать текст, исправляя в основном только ошибки и заполняя пропуски. Эта работа была продолжена его учениками, и полностью весь трактат был сравнительно недавно переиздан Юргеном Думмером, который значительно расширил и критический аппарат.

¹⁰¹ *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Translated by F. Williams. Vols. 1–2. Leiden, 1987–1994.* Кстати говоря, *самым первым переводом* трактата Епифания на какой-либо современный язык был перевод на русский язык, выполненный в прошлом веке, однако в настоящее время он нуждается в серьезной ревизии, поэтому я предпочел использовать издание Холла и перевод Уильямса.

¹⁰² Впрочем, в своем раннем произведении *Ancoratus* (374) он уже говорит о том, что такая работа им планируется.

¹⁰³ Dummer J. *Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia*. – *Klio*, 55, 1973, 289–299.

нам авторов. Так что, неожиданным образом, ересиологический труд Епифания оказывается полезным источником для историков биологии.

Разумеется, непосредственным поводом для такой конструкции является связь многих гностиков со змеями – от библейского «змея-искусителя» до гностической секты офитов. Название «Панарион» буквально означает аптечку, содержащую в себе различные лекарства и противоядия. Поэтому в конце каждого раздела трактата читателю «дается» это самое противоядие. Число ересей, которые описывает Епифаний, равно 80-ти, причем этому числу придается особое значение, поэтому, чтобы его получить, наш автор искусственно делит некоторые ереси.¹⁰⁴

После пространных предваряющих рассуждений (обычно на них ссылаются как Panarion, проем.) в первом собственно ересиологическом разделе (Panarion, haer.) трактата говорится о дохристианских ересьях. Точнее, Епифаний называет их не ересями, а «материнским чревом» ересей (Panarion, проем., I 3, 3; 5, 2; Panarion, haer. LXXX, 10, 4). Тем не менее они все-таки являются по мысли Епифания ересями. Так понятие ереси значительно расширяется.¹⁰⁵ Следующий раздел посвящен гностикам и другим «древним еретикам» (Pan. haer. XXI–LVI), а последний раздел касается современных еретиков, к которым относятся в основном те направления в современном Епифанию христианстве, с которыми он был не согласен (LVII–LXXX). Прежде всего, конечно, достается Арианам, затем – Оригену. Заканчивается трактат пространным заключением (Panarion, de fide). Каждая из трех ересиологических частей предваряется краткой сводкой (Anakephalaeosis). Этот текст получил независимое от самого трактата распространение. Именно его использовал Августин в своем сочинении (Contra omnes haereses), при этом сам трактат Епифания он, скорее всего, не знал. Названия, которые Епифаний дает большинству рассматриваемых им сект, как он сам признается, придуманы им самим. Так появляются «керинтиане», «птолемеане», «колорбассиане», «апеллеане» и тому подобные «ереси».¹⁰⁶ Как видим, имена просто образуются от имени предполагаемого основателя ереси.

О своих источниках Епифаний высказывается таким образом:

«Часть тех сведений, которые я намерен изложить, я раздобыл в процессе скрупулезных исследований. О некоторых вещах я слышал от других, но кое-что видел собственными глазами и слышал своими ушами. Я уверен в том, что сведения о происхождении, учениях и деяниях тех сект, о которых я рассказываю, достоверны. Я получил эти сведения либо из трудов древних, либо из верных источников» (Pan., проем., II 2, 4)

Таким образом, среди источников Епифания числятся личные наблюдения, письменные источники и свидетельства современников «которым можно доверять». Разумеется, доверия заслуживают только ортодоксальные с точки зрения Епифания свидетели и авторы, что значительно уменьшает нашу уверенность в их достоверности.

Среди использованных письменных источников сам Епифаний называет Иринея, Климента Александрийского и Евсевия. Кроме того, он использует трактат псевдо-Тертуллиана и ныне утраченную *Синтагму* Ипполита (или их общий источник, поскольку эти два последних трактата схожи до такой степени, что высказывалось даже предположение, что трактат псевдо-Тертуллиана и есть *Синтагма*). Достаточно часто он ссылается и на псевдо-Климентины. Значительная часть двух книг трактата, специально посвященных гностикам, восходит к Иринею. Епифаний просто переписывает соответствующие секции Adv. Haer., в результате, благодаря его усилиям, мы в настоящее время имеем греческий текст почти всей первой книги арти-гностического трактата Иринея. Следует от-

¹⁰⁴ На основании образа 80-ти «конкубин» из *Песни песней* (6: 8–9).

¹⁰⁵ В отличие от Ипполита, который философ в собственном смысле к ересям не относит. См.: Moutsoulas E. Der Begriff Haeresie bei Eriphanus von Salamis. – *Studia patristica VIII* (TU 92). Berlin, 1966, S. 362–371.

¹⁰⁶ Точно также он обозначает и философские школы, например: πτωγαγορειοι, πλατωτικοι, ἐπικουρειοι, к.т.л.

метить, однако, что в некоторых случаях Епифаний предпочитает использовать другой источник. Например, доктрина офитов им излагается не по Иринею. Примечательно также, что ту доктрину, которую Ириной приписывает последователю Валентина Марку, Епифаний преподносит как учение другого ученика Валентина Гераклеона.¹⁰⁷ Возможно, что в разделе XXI цитируется *Aporphasis Megale*, известный из трактата Ипполита. В секции XXXIII полностью цитируется *Послание Флоре Птолемея*, иначе как из Епифания не известно. В секции XXXI Епифаний также цитирует неизвестный гностический документ. В секции LXII содержится самый подробный из сохранившихся очерков канона писания, которого придерживались последователи Маркиона. Наконец, тринадцать секций являются полностью новыми и не имеют параллели ни в одном раннем труде. Некоторые тексты из коптской гностической библиотеки подтверждают свидетельства Епифания.

Каждый раздел ересиологической суммы четко делится Епифанием на (1) предисловие (как правило, содержащее исторические сведения), (2) изложение еретической доктрины, (3) опровержение, которое обычно начинается злобной инвективой и заканчивается другой инвективой (как правило, сравнением с определенной змеей), (4) заключительными замечаниями, которые, как правило, сводятся к обращению за божественной помощью и переходу к следующей ереси.

Для того чтобы лучше увидеть стиль аргументации Епифания и его методы, возьмем его описание карпократов (раздел XXVII). Епифаний в этом разделе полностью зависит от Иринея (ср. также: Eusebius, HE IV 22, 5; Ps.-Tert., 3, 1).¹⁰⁸ Свидетельства Климентя о Карпократе и его сыне Епифане наш автор, судя по всему, не использует.

Как и Ириной, сначала он выстраивает генеалогию: от Симона Мага до ереси никлаелитов и «гностиков», о которых я еще скажу ниже (XXV–XXVI). Карпократы представляются в этой цепи завершающим звеном, а от них, в свою очередь, происходят Саторнил, Василид и Валентин (XXVII, 1, 1–2).

После вступительных слов он далее пересказывает Иринея (2, 1–11=Adv. Haer. I 25, 1)¹⁰⁹:

Оказывается, что «мир и все, что в нем», согласно последователям Карпократа, «создано ангелами, которые ниже нерожденного Отца...», «Иисус был рожден от Иосифа, как и остальные люди, однако в отличие от остальных, благодаря особо чистой и сильной душе, он мог вспомнить все то, что видел в той области, где обитает нерожденный Отец». «По этой причине к нему была послана сила, благодаря которой он смог избежать власти творцов этого мира. Она свободно прошла через них и спустилась прямо к нему и ему подобным. Они говорят, что он воспитывался по иудейским законам, однако презрел их все и смог превозмочь телесные страдания, которые даны человеку, чтобы держать его в страхе перед законом».

«Душа, которая, подобно душе Иисуса, в силах отвергнуть творцов архонтов, получает аналогичную силу и творит то же самое. И поскольку они пришли к заключению, что они подобны Иисусу, некоторые из них даже утверждают, то они сильнее его и его учеников, таких как Петр, Павел и другие апостолы. Их души происходят из той же области, а

¹⁰⁷ О Гераклеоне подробно говорит Ориген в своем комментарии на Евангелие от Иоанна, и Епифаний не мог не знать об этом, однако этот материал он не использует, также как и сведения об «офианах», которые приводит Ориген в трактате «Против Цельса». Свидетельствам еретиков Епифаний не доверял.

¹⁰⁸ Читатель может обратиться к полному тексту свидетельства Иринея в разделе, посвященном Карпократу и его школе в Приложении.

¹⁰⁹ За этим введением следует описание доктрины и практики карпократов. Я предлагаю читателю сравнить этот текст с тем, что говорит Ириной и практически повторяет Ипполит (Irenaeus, Adv. Haer. I 25 = Hippolyt., Ref. VII 32). Здесь нам предоставляется прекрасная возможность для сравнения работы разных ересиологов, поскольку мы точно знаем, какой текст использовал Епифаний и, поскольку школа Карпократа к тому времени уже давно исчезла, можем быть уверены в том, что он не располагает какой-либо иной информацией. В частности, непосредственно видно, что, практически не добавляя новой информации, Епифаний произносит, так сказать, в два раза больше слов, чаще всего просто пересказывая то же самое немного другими словами. В результате текст Епифания оказывается почти в два раза длиннее.

поэтому также отвергают творцов этого мира, также достойны этой силы и вернутся назад в то же место».

Далее (3, 1–2), как и Иринея, он говорит, что они «славились своими магическими ухищрениями, заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (φίλτρα καὶ χαριτήσια), духами-союзниками, “галлюциногенами” (παρέδρους καὶ ὄνειροπόμους) и другими злодействами (κακούργηματα)». «Окончательно затуманив себе разум, они убедили себя в том, что таким образом их души получают силу, достаточную для того, чтобы победить как самих архонтов и создателей этого мира, точнее сказать, ремесленников, так и все ими созданное ...».

После небольшого комментария (3, 3 – 4, 1) цитата из Иринея продолжается (4, 2): «... Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами – это только людское мнение. После воплощения душа должна пройти через все образы жизни и испробовать все дела. И если человек в течение одной жизни не пройдет через все жизненные удовольствия и ничего не оставит не испробованным, то, покидая тело, он не сможет освободиться, ничего не оставив позади. Поскольку, если что-то все-таки останется, душа снова будет послана в тело».

Затем он пересказывает то же самое, добавляя некоторые «детали», опущенные Иринеем, а в конце пассажа *повторяет это еще раз* (4, 5 – 5, 1):

«... мне не хочется рассказывать обо всем этом, ... однако, поскольку сама истина велит мне раскрыть дела этих обманщиков, я должен говорить, с некоторой осторожностью и не преступая пределов, установленных истинной. *Очевидно, что* эти люди позволяют себе вершить все, о чем не позволительно даже говорить и что запрещено законом...»

Этот пассаж восходит к Иринею, за исключением оценочного суждения. Но далее говорится:

«...поэтому они вступают в гомосексуальные связи и совокупляются со всеми женщинами их сообщества всеми возможными способами. Они практикуют магию, занимаются колдовством и поклоняются идолам, полагая, что таким образом они выплатят весь долг своего тела, так, что ничего более не останется, и поэтому душа больше не вернется и не воплотится. Их сочинения таковы, что они в силах шокировать любого разумного человека и позволяют ему усомниться в том, что так поступающие вообще являются людьми, не говоря уж о том, чтобы считать их цивилизованными людьми, подобными нам с вами. Ведут они себя подобно собакам и свиньям. Ибо они полагают, что все нужно пройти для того, чтобы их душа не была возвращена назад доделывать незавершенное в прошлой жизни, если хоть что-то будет упущено».

Перед нами своего рода логический анализ основного этического тезиса карпократов. Исходная цитата из Иринея (4, 2) несколько сокращена, однако все упущенные элементы высказывания Иринея затем повторяются как реминисценции (такие как указание на недопустимость подобного поведения для цивилизованных людей), включенные в состав собственных слов самого Епифания. Посылка («они считают, что должны испробовать в этой жизни все») в тексте оба раза идет после заключения («поэтому они делают то-то и то-то»). Уверен, что Епифаний не читал сочинений школы Карпократов, хотя он и утверждает нечто подобное, или, по крайней мере, ничего не делает для того, чтобы у читателя не создалось такое впечатление, поскольку, в отличие от других аналогичных случаев, он не приводит ни одного названия. Это обстоятельство указывает также на то, что в данном случае он не обращается к свидетельству Климента, поскольку тогда он смог бы сослаться на те довольно пространственные выдержки из трактата «сына Карпократов» Епифана «О справедливости», которые приводит Климент (Strom. III 5,2 – 8,3). Но даже если бы по какой-то причине он не стал упоминать названия трактата, то несомненно не упустил бы те дополнительные и весьма колоритные сведения, которые приводит Климент. Единст-

венное, что объединяет его с Климентом, это достаточно очевидный вывод о том, что так поступая карпократиане становятся подобными животным (Strom. III 10, 1). Итак, Епифаний опирался только на Иринея и не читал сочинений Карпократа, которые почти наверняка в его время уже не были доступны, и сама школа давно прекратила свое существование. Епифаний просто доводит высказывание Иринея до логического конца.

Далее (5, 4–8) материал из Иринея продолжается. Говорится, что в указанном смысле они истолковывали и известную евангельскую притчу (Mt. 5: 25).

«“Противником” является один из ангелов и творцов этого мира (по Иринею он зовется Дьяволом)... и занимается тем, что приводит души, которые покинули мир к судье, чтобы он судил их. (Иринея называет этого ангела князем). И если они не закончили все то, что им положено было исполнить, он передает эти души другим, служащим ему ангелам, которые заключают их в тела. Этого противника, которого сам Господь упоминает в Евангелии, они считают одним из ангелов, сотворивших этот мир, и называют Дьяволом». «Тело ведь, говорят они, – это темница [для души]. И слова: “Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего”, они истолковывают как указание на необходимость перевоплощения. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире прегрешения (εἰς τοσοῦτον δὲ μετεσώματοῦσθαι φάσκει τὰς ψυχάς, ὅσον πάντα τὰ ἀμαρτήματα πληρώσει). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который превыше ангелов, и в этом заключается спасение...»

«В их книгах написано, что “Иисус приватно учил своих учеников особым мистериам, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе”». Следующий пассаж Иринея: «Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное – безразлично» пропущен и *все* высказывание по видимости рассматривается как апокрифическое высказывание Иисуса, поэтому я его помещаю в кавычки. Заметим, что Иринея эти слова как цитату не преподносит.

Далее (5,9 – 6,8) следует почти буквальная цитата из первой книги Иринея, объединенная с пассажем об апостольской преемственности из третьей книги (Adv. Haer. I 25, 6; III 3, 3; cf. Euseb., HE V 6, 1–2). Полностью я этот текст не привожу.

«Они помечают своих учеников особым знаком за правым ухом. Некая Марцелина, которая прибыла в Рим во времена Аникета (ок. 154–165), была членом этой секты и совратила многих...» Далее следует подробное изложение преемственности первых римских епископов, которая начинается с апостолов Петра и Павла. Вполне понятно, что эта тема весьма интересует Епифания.

После этого исторического экскурса цитата продолжается (6, 8 –9): «Итак, как я сказал, некая Марцелина прибыла в Рим во времена Аникета, распространила там пагубное учение карпократиан и совратила многих. И так появились так называемые гностики. Они располагают изображениями Христа, некоторые из которых изготовлены из *золота, серебра и другого материала*¹¹⁰. Они говорят, что эти изображения изготовлены Пилатом в то время, когда Иисус был еще с людьми. И они помещают изображение нашего Иисуса вместе с мирскими философами, Пифагором, Платоном, Аристотелем и другими, и поклоняются им как язычники, *практикуя мистерии*... они говорят, что спасают душу, а не тело».

Видим, что изложение довольно точно следует за Иринеем, однако отнюдь не беспристрастно и добавляет ряд деталей и анахронизмов.

¹¹⁰ Иринея говорит просто: «...рисованные, а некоторые изготовлены из другого материала». Епифаний допускает явный анахронизм. Дело в том, что наш автор прославился своей нелюбовью не только к Оригену, но и к иконам. Он написал несколько сочинений против изображений (они, понятное дело, не сохранились, однако упоминаются, например, Иоанном Дамаскиным, De imaginibus oratio, I 25 и в актах соборов: Mansi XIII, 292 d; 293 d, собор 754 г.). Известно также, что он приказывал своим монахам уничтожать изображения.

Затем следует инвектива (XXVII, 7, 1) и после нее Епифаний переходит к «опровержению» (7, 1 – 8, 3). Обычно опровержение у Епифания занимает не менее половины секции, однако в данном случае оно довольно краткое. К этим еретикам, говорит он, можно приложить все те аргументы, которые уже были высказаны в связи с Симоном и его магическими опытами. Доктрина о сотворении мира ангелами непоследовательна и противоречива, поскольку она бога делает слабее ангелов. «Как же так случилось, что не желая, чтобы они делали все то, что они сделали, он тем не менее позволил им это?» – спрашивает Епифаний. Именно так же, как мы видели, рассуждает и Иринея исходя, разумеется, из презумпции божественного всемогущества. Следовательно, говорит Епифаний, все это мифы и сказки, истина же состоит в том, что бог сам сотворил все, видимое и невидимое.

Далее говоря, что мир – это зло, они противоречат себе, поскольку если душа, будучи частью мира, спасается, следовательно, и все остальное нельзя считать полностью злым. Но если душа спасается и не должна считаться злом, то и творцы ее, ангелы, также не могут быть злыми. Вполне связное, как видим умозаключение. Однако как все это понимать? Мы видели, что Епифаний только что утверждал, что, по мнению карпократов, *ничто не является злым по природе*. Следовательно, опровержение попросту бьет мимо цели, показывая лишний раз, что наш автор в высшей степени невнимателен к своим источникам. Он опровергает все ереси в целом. Если этот аргумент не годится для карпократов, ничего, подойдет где-нибудь еще.

Далее утверждается, что «сама истина» их опровергает (8, 2–3) и, по сути дела, просто говорится, что евангельская истина состоит в том, что Иисус рожден девой Марией и непонятно как они могут утверждать иное?

Затем следует равнение со змеей и Епифаний переходит к другой ереси: «После ниспровержения их, как головы дракона с помощью меча веры и истины, перейдем к другим гадам и растопчем их (с божьей помощью)» (8, 4).

Приведу еще одну выдержку из *Панариона*, на сей раз о ереси Севера (XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9). Здесь Епифаний использует какой-то иной источник:

«(1, 1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север, либо их современник, либо живший примерно в это же время...

(3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неименуемой выси и Эоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящего сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда – Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное – с драконом... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека... На этом основании они полностью воздерживаются от вина.¹¹¹

¹¹¹ Кстати, о вине. Епифаний был мракобесом, но не аскетом. С молодых лет став монахом, он был очень толковым политиком и фактически основал монашеское движение на Крите. Он много путешествовал и даже умер в пути, возвращаясь из Константинополя, где он ругался с Иоанном Хризостомом по поводу проблем с изгнанными оригенистами, которых тот принял. Он даже отказался служить в одном с Иоанном храме и проводил службы за пределами города (Socrates, Hist., VI 10; 12–14; Sozomen, Hist. VIII 14–15). Так вот, во время своего визита вместе с Иеронимом в Рим он остановился у одной знатной дамы, Паулы, и оказался настолько хорошим проповедником, что убедил ее покинуть мир и пойти в монахини. Паула в результате основала обитель в Вифлееме и осталась там. Дружба между ними сохранилась, и когда Паула заболела, Епифаний посетил ее и, по словам Иеронима (Vata Paulae, 20), безуспешно пытался убедить ее в том, что вино полезно для больного организма. Возможно, мое предположение не очень обоснованно, однако, учитывая это сообщение и тот факт, что Епифаний очень много знал о змеях, ядах и противоядиях мне кажется, что наш епископ не был чужд медицине и занимался ею специально. Лечил, так сказать, не только души, но и тела.

(2, 1) Они утверждают, что женщина – это тоже дело рук Сатаны..., поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Человек также наполовину от Бога, а наполовину – от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка – злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части.

(4, 1) Они, как мы слышали, используют некоторые апокрифы, однако не пренебрегают и общими книгами, выбирая из них то, что им нравится и истолковывая это совершенно превратным образом... (9) Об этой ереси я говорю кратко, поскольку, по моему представлению, очень немногие ныне придерживаются ее, разве что в Верхнем Египте».

Свидетельство состоит из тех же самых разделов: установление генеалогии, изложение доктрины и опровержения (в случае с Севером очень краткое).

Однако самым потрясающим и наиболее важным с точки зрения истории гностицизма разделом *Панариона* является рассказ Епифания о «гностиках» или «борборитах» (то есть, грязе- или нечистотопоклонниках). Прежде всего, именно с этими гностиками, по его словам, он встречался лично. Кроме того, именно здесь упоминаются и цитируются книги, которые входят в состав коптской гностической библиотеки. То есть перед нами, хотя и специфический, но исторический документ.

Этот раздел непосредственно предшествует изложению ереси карпократиан, который, как мы видели, восходит к Иринеею. Так что в данном случае мы имеем дело с собственным сочинением Епифания. И какой контраст! Структура в этом повествовании – иначе его не назовешь – просматривается, однако значительно хуже, и мы не будем ей следовать. Из этого энергичного, но страшно путаного текста видно, что Епифаний действительно был скорее проповедником и политиком, нежели писателем. Особенно хорош его разговорный стиль (не уверен, что смогу его передать). Скорее всего, как это предположил Уильямс, он действительно диктовал некоторые разделы своего труда.

Из этого раздела лучше всего вырисовывается и психологический портрет нашего автора. Некоторые моменты выглядят дико, однако, повторяя слова нашего епископа, скажу: «Мне не очень хочется рассказывать вам все это, но надо...»

Гностики, с которыми Епифанию случилось встретиться – это те самые гностики, которых обычно классифицируют как сегриан. Они говорят о предвечной женской фигуре Барбело, предлагают свой вариант библейской истории, в которой особую роль отводят Сету и его потомкам. Далее ясно, что Епифаний действительно столкнулся с некой поздней сектой, учение которой уже утратило чистоту и представляло собой потрясающий синкретизм старого и нового. То есть в голове все смешалось не только у нашего епископа.

Епифаний (раздел XXVI, я не всегда буду давать точную ссылку) упоминает следующие сочинения, которые циркулировали среди этих гностиков: Книга Нории или Нореи жены Ноя («Мысль Нореи», NH IX, 2), Евангелие от Евы, которому ее научил змей, Евангелие совершенных, большие и малые «Вопросы Марии», «множество книг о Ялдаваофе и написанных от имени Сета» («Второй трактат великого Сета», NH VII, 2, «Три столпа Сета», NH VII, 5), Апокалипсис Адама (NH V, 5), Сакла (имя упоминается нескольких текстах NH), Евангелие от Филиппа (NH II, 3, однако цитата, которую приводит Епифаний, в этом Евангелии не содержится). Этим параллели с Наг Хаммади не исчерпываются. Кроме того, цитируется много высказываний, не имеющих соответствий в канонических книгах.

К сожалению, понять, что же говорилось во всем этом многообразии литературы, изложения Епифания понять совершенно невозможно. Больше всего Епифания интересует то, как вели себя гностики. А вели они себя ужасно. В лучших доксографических традициях, начнем с «биографического свидетельства» (17,1 – 18,6, с сокращениями):

«Что еще сказать? Как мне справиться с этой грязной работой? Ведь я и хочу говорить, и не хочу. С одной стороны, я должен говорить, иначе вы можете подумать, что я что-то скрываю, но, с другой стороны, я боюсь, что, излагая весь этот ужас, я могу запятнать и ранить тех, кто склонен к телесным страстям и похоти, или вызвать слишком большой интерес ко всему этому. Надеюсь, что я сам, вся католическая церковь и читатели этой книги останутся незатронутыми этими дьявольскими семенами! Да будет так! Однако если я продолжу в том же духе (Епифаний говорит это в конце своего рассказа) и расскажу о еще более ужасном и худшем... и поэтому должен буду и от этого всего предложить вам подходящее противоядие..., то мой труд станет невозможно длинным.

Ибо я знавал их лично, возлюбленные (братья), и знаю об их обычаях от самих членов этой секты. Некоторые из женщин, которые сами верили во весь этот вздор, пытались убедить в нем и меня. Более того, они пытались соблазнить меня, как распутная жена египетского повара, ведь я был молод и привлекателен тогда. Однако тот, что стоял рядом со святым Иосифом, не покинул и меня... Спас он меня, услышав мои стенания, а не из-за праведности, как Иосифа. И хотя эти женщины упрекали меня, я только смеялся про себя, слыша, как они шептались между собой: «Не спасти нам этого юношу, придется оставить его в руках архонта на погибель!» (...)

Эти женщины были очаровательны внешне, но внутри них обитало дьявольское безобразие. Однако всемилостливый Бог спас меня от их непотребств. Затем я ознакомился с их книгами и понял, что они имели в виду, но в отличие от них, эта литература не тронула меня. После этого, ускользнув от них и избежав смертельного укуса, я доложил о ситуации местным епископам и помог опознать тех (тайных) членов этой секты, которые официально принадлежали к церкви. И разоблаченных изгнали из города, числом около восьмидесяти человек...

Возможно, кто-то напомнит мне о моих обещаниях (вероятно, подтвердить свои слова? – Е.А.), однако, я еще раз повторяю, что лично был знаком с некоторыми членами этой секты, а о других я знаю из письменных источников и от людей, которым можно доверять и которые говорят правду. Так что со всей возможной откровенностью я рассказываю вам сейчас обо всем, что мне удалось узнать. Я открыто говорю обо всем этом, поскольку не только не делал – упаси Боже – ничего подобного, но и потому что мое знание обо всем этом верно и получено от тех людей, которые безуспешно пытались соблазнить меня лично. В конце концов они отчаялись исполнить то, что задумали вместе с дьяволом, чтобы погубить мою бедную душу... Как и я сам прошел через это и, ознакомившись с их писаниями и с ними самими, сумел избежать их, так и ты, читатель, прочитай, но, заклинаю, сумей избежать их яда и непотребств... И если тебе доведется столкнуться с кем-нибудь из представителей этой секты, бери один из тех гвоздей, которыми был прибит Иисус, и бросай его в голову змея... Ибо он не был бы распят, если бы не имел тела. А поскольку он имел тело и был распят, то он распял и наши грехи...»

Далее Епифаний предлагает перейти к другим ересям, и эти гностики сравниваются с некой змеей (19, 1–6). Я не уверен в том, что понял, о какой змее идет речь. Эта bestия не имеет детородного органа, поэтому размножается таким образом. Сначала самка откусывает голову самцу и таким образом оплодотворяется, но поскольку не имеет матки, вынашивает детенышей в своем чреве. Когда же те вырастают, они просто прокусывают ей живот и выползают наружу, таким образом убивая обоих своих родителей.

«И эта змея, как говорят греки, – продолжает Епифаний, – самая ужасная из всех змей... Но теперь, когда мы деревом жизни поразили ее голову, тело и ее отпрысков, перейдем к другим гадам, во имя Бога, слава и сила которого пребудет вовеки. Аминь.»

Представьте себе, каково было средневековым монахам читать все это? Если Епифаний стремился напугать своих читателей, то он вполне преуспел в этом. В чем же заключались непотребства? Начнем с космогонии.

Выше всех (на восьмом небе, что является гностическим общим местом) они помещают высший эон, Барбело, «отца всего», самородного и другого Христа, также самородного, который нисходит в этот мир и открывает знание людям. Именно его они отождествляют с Иисусом. Однако он не «рожден Марией», а «явился через Марию». (10, 4; ср. Апокриф Иоанна, 7, 10–11). Кроме того, эти гностики также учат о различных других эонах (10, 1–3). Имена, которые приводятся, достаточно традиционные. Таким образом, ясно, что эти гностики являются христианами, причем их воззрения, вопреки заявлению Епифания, базируются не на греческой мифологии, но на толковании иудейского и христианского писания. Судя по тому, что Епифаний приводит много примеров неправильной, по его мнению, интерпретации христианского писания, они принимают канонические тексты, дополняя их откровенными гностическими текстами.

На седьмом небе обитает Сабаоф, творец этого мира:

«Сабаоф выглядит, как говорят одни, как осел, другие же сравнивают его со свиньей, поэтому евреи и не едят свинину, по их словам... покидая этот мир, души пролетают мимо этого архонта, и те, которые не обладают «знанием» и не «полны», не могут его миновать. Однако на самом деле он похож на дракона. Он проглатывает те души, которые не обладают знанием и извергает их из своего члена, помещая это семя в тела свиней и других животных.» (10, 6–8).

Как же обрести знание?

«Однако тот, что в течение своей жизни собрал достаточно семени и менструальной крови, здесь более не задерживается и, пролетая мимо архонта, испражняется на него и взлетает на небо, где его уже ожидает его мать Барберо или Барбело...» (10, 9).

Как осел и как дракон архонт изображается, например в *Апокрифе Иоанна* (11, 27–28; 31–32), «знание» или «печати», которыми должны обладать гностики, проходя через различные небеса, – это также общее место в гностических трактатах. Идея о том, что души питаются человеческими душами, также была весьма распространена. Но такого красного образа, который предлагает Епифаний, в известных нам текстах не встречается. Так что он, наверное, действительно имел возможность ознакомиться с «тайным» учением.

Приведу еще несколько примеров.

Гностики собираются на любовные пиры (4, 1–8). Там, после того как насытятся, они совокупляются «между собой и все друг с другом». Причем, извергаемое семя они собирают и используют в своих ритуалах, говоря, что это плоть Христова. Точно также они поступают и с менструальной кровью, используя ее в качестве крови Христовой. Причем высказывание: «Я увидел дерево, которое плодоносит двенадцать раз в году, и он сказал мне: “Это древо жизни”» (cf. Rev. 22: 1–2), интерпретируется ими в этом смысле – как указание на регулы и их мистический смысл. Затем (5, 2 сл.), они осуждают творение и считают рождение злом. Следовательно, говорит Епифаний, они предпочитают неестественные способы совокупления, предпочитая, в основном, оральный секс, а если случится, что какая либо женщина забеременеет, то они извлекают неродившийся плод и, «приготовив его подобающим образом», поедают, говоря, что так они обманули архонта, не дав несчастной душе воплотиться, спасая ее тем самым от мучений. Далее некоторые из них по этой же причине отказались от общения с женщинами, предпочитая мужчин, некоторые же предпочитают самоудовлетворение и воздерживаются от секса вообще (11, 1).

И так далее. Заявляя после каждого абзаца, что он не хочет говорить об этом, Епифаний снабжает нас все новыми и новыми деталями о практике своих гностиков. Что можно сказать о Епифании как «психологическом типе»? Думаю, ему бы не помешало об-

ратиться к психоаналитику. Можно ли доверять этому историческому свидетельству? Кто знает?

Во все времена люди с большим вниманием относились к сексу и искали удовлетворение своих потребностей в том числе, скажем так, и нетрадиционными способами, поэтому в этом нет ничего удивительного.¹¹² Однако данное свидетельство не просто сообщает, что «гностики тоже занимались сексом», и не является просто занимательным чтивом для монахов, сообщая им, что женщина, оказывается, годится не только для того, чтобы рожать других монахов. Оно указывает на то обстоятельство, что в данном гностическом культе сексуальный символизм играл большую, если не определяющую роль. Напрашивается также предположение, что в силу общей анти-социальной и революционной природы гносиса подобное поведение было выражением протеста против существующих порядков, установленных сильными мира сего. Ведь Епифаний нигде не говорит, что гностики насиловали женщин или юношей или заставляли их делать что-то такое, чего они сами не пожелали. Напротив, женщины, судя по всему, играли в этой общине важную роль и были равны мужчинам в своих правах на спасение. Епифания они пытались убедить и, не сумев это сделать, просто махнули на него рукой. Так что великого подвига здесь нет: никто ни к чему не принуждал юного стукача и будущего епископа. Именно такие гностики по праву могли считать себя *свободными* людьми, а отнюдь не животными – хотя бы на своих «любовных пирах», если не в жизни. Остальные люди в этом смысле гораздо в большей степени смахивают на послушных животных, которых архонт ведет на поводке на бойню (поскольку он питается их душами).

Однако мне представляется, что дело обстояло иначе. То, что я только что сказал, вполне может относиться, например, к школе Карпократа. Фактически, только в этом случае мы можем с чистой совестью утверждать, что располагаем историческими данными, подтверждающими тот факт, что в середине второго века в Самах в Кефалее действовала некая *школа*, основанная этим гностиком, и что там преподавали философию и пропагандировали свободный образ жизни. Обо всем этом подробно рассказывает Климент Александрийский и читатель может обратиться к соответствующему свидетельству (Strom. III 5,2–8,3). Я говорю *единственная* известная нам школа, потому, что например, в случае со «школой Валентина», хотя мы ее так и называем, мы не располагаем никакими данными о том, что она действительно существовала как тайное общество или школа. Климент не зря говорит о «так называемой» школе Валентина. К этому непростому вопросу мы вернемся в соответствующем месте.

Итак, во втором веке среди христиан, не чуждых эллинской образованности, и в период, когда христианство как религия еще не сформировалось, такие сообщества были вполне возможны. Однако в середине четвертого века (Епифаний родился ок. 310–320 г., а *Панарион* написал между 374–376 г.) эллинское образование было в упадке, а представление о свободе уже весьма отличалось от классических образцов. Гностики Епифания, как мне представляется, были такими же представителями своего времени, как и их критик. Их практика, вполне в духе «века монашества», – это фактически *монашество* и *аскетизм наоборот*. Не вдаваясь в историю вопроса, отмечу, что мистерияльный культ семени и

¹¹² Определенные ограничения и табу, бытующие в обществе с древнейших времен, абсолютно иррациональны, необъяснимы и даже будучи бесполезными, они все-таки неистребимы, поскольку укоренены в глубинах человеческой природы, над которой мы не властны. Существуют, правда и запреты другого типа, установленные в том или ином обществе, которые связаны с институтом власти и помогают поработить человека, ограничить свободу одних в пользу других. В основном с такого типа запретами, как мы видим, боролись гностики. Не случайно среди их сообществ было много женщин и бедняков, поскольку они в гораздо большей степени испытывали на себе социальный гнет (негативное отношение гностиков к деньгам, частной собственности и «торговли женщинами» хорошо представлено в наших источниках). Ересниологи же, подходя к их словам с точки зрения здравого смысла (то есть, в конечном итоге, с точки зрения «принятых норм приличия», установленных господствующими слоями общества), просто оказываются видеть философский и этический смысл их положений. Они не принимали этих норм. К тому же «свободная любовь» означает совокупление не со всеми, а с кем хочешь. Если бы было необходимо первое, только что обретенная свобода была бы снова утрачена.

крови придумали отнюдь не в четвертом веке. Однако в отличие от карпократов для этих гностиков основной смысл этого мистического культа заключался уже не в том, чтобы спастись, «исполнив все, что только можно».

В данном случае победить архонта и не пойти ему в пищу можно только, сохранив всю жизненную субстанцию, которая отпущена человеку, и не позволив ей пойти на продолжение его дел, то есть на размножение. Именно это и стремятся делать эти гностики, поэтому же они поглощают все «жизненные субстанции», воистину, говоря словами Климента, «буквально поняв то, что имеет аллегорическое значение».¹¹³

С другой стороны, некоторые из них действительно воздерживаются от любых сексуальных контактов. Этот момент иллюстрируется такой гностической притчей, которую также рассказывает Епифаний (13, 4–5) и которая имеет соответствие в *Евангелии от Филиппа* (65, 1 – 66, 4). Некий гностик не смог подняться в высшие сферы потому, что неких дух женского рода не пустил его, заявив, что она имеет от него детей, и он не может оставить их здесь. Оказывается, она забеременела от его семени, которое истекло во сне. Однако поллюция – это естественное явление, следовательно, чтобы избежать бесконтрольного истечения, ...необходимо контролировать этот процесс. Вот вам и мистическое обоснование необходимости онанизма. Далее, хотя каннибализм также вписывается в эту схему, само это обвинение является почти общим местом. Христиане обвиняли в каннибализме гностиков, мандеи (которые также являются гностиками, – единственными, «дожившими» до наших дней и сохранившими как гностическое писание, так и ритуал) в этом же обвиняли христиан (*Правая Гинза*, 228, 14–27). Некоторые эллинистические авторы¹¹⁴ также не гнушались подобными методами аргументации. Впоследствии христиане нередко обвиняли в этом же иудеев. Однако историчность культа, в процессе которого *обнаженные мужчины и женщины поклоняются лучезарному змею в виде эмбриона*, подтверждается, например, изображением на алебастровой чаше III–V в. н.э. из Сирии или Малой Азии (см. репродукцию в приложении). Культ офитов или змеепоклонников, который также описывается Епифанием (XXXVII 5, 6–8), вполне укладывается в этот образ.

Итак, несмотря на то, что перед нами прихотливая смесь средневековых предрассудков, усугубленных личной фантазией автора, и частично фальсифицированных или неправильно понятых источников, *Панарион* все же предоставляет нам немало полезной информации.¹¹⁵

Мы видим, что аргументация Епифания здесь, как и в других случаях, сводится, по сути, к демонстрации двух положений.

¹¹³ Примечательно, что гностические тексты, например, *Листис София* (147; 251, 14–19), эксплицитно осуждают такое вульгарное понимание смысла «небесного семени». Здесь именем Иисуса осуждаются те, кто «смешивают сперму и менструальную кровь и едят ее». Не мог ли Епифаний прочитать это и, так сказать, выдать желаемое за действительное?

¹¹⁴ Например, Цельс: ар. Origen., Contra Cels. VI 27 sq. Однако, оправдывая христиан, сам Ориген тут же в том же самом обвиняет офитов.

¹¹⁵ Единственным современным автором, у которого находится несколько добрых слов в адрес Епифания, является – естественно – его переводчик Франк Уильямс. Он говорит следующее: «Despite the criticism to which he is open, Epiphanius should not be viewed as essentially negative. There is an element of hostility in his writings, but also an element of loyalty and love. Epiphanius writes not so much to attack heresy as to defend an ideal, eloquently set forth in the *Ancoratus* and parts of *Panarion*. He is totally committed to the inculcation and defense of faith in a triune God who has sent an incarnate Savior... This is the real subject of Epiphanius' work» (Introduction, p. xxvi, курсив добавлен). Однако это мне хорошо знакомо по личному опыту. Проведя много часов над текстом какого-либо древнего автора (в моем случае Климента), поневоле начинаешь «понимать» его вплоть до идентификации со своим героем. Особенно часто такие моменты «понимания» возникают в случае непостижимо скучных и длинных разделов, которые не хочется, но надо перевести (только переводчик поймет это чувство, читатель обычно просто перелистывает такие страницы). Я, например, «понял», зачем Климент переписал 70 страниц поэтических фрагментов в конце пятой и начале шестой книги *Стромат* (на понимание ушел почти год) и зачем он столь подробно «рисует» портрет истинного гностика во второй книге, а затем снова в седьмой и, к сожалению, другими словами. При этом Климент, также как и Епифаний “is open to much criticism”. В общем, постараемся не только изучить, но и понять Епифания, и моя критика ни в коем случае не должна восприниматься в уничижительном смысле.

Во-первых, «ересь сама себя выдает и опровергает». Почему? Потому что она абсурдна, и это видно любому здравомыслящему человеку. Для такого *reductio ad absurdum* Епифаний, по сравнению даже с Иринеем, почти не пользуется логическими методами аргументации. Он просто делает из еретиков соломенные чучела. В отличие от Иринея, он уже не считает доказательное опровержение необходимым. *Detectio* уже является и *eversio* (см., напр.: Рап. XXVI, 3, 2). Мы увидим далее почему. Изложение, как правило, сопровождается таким количеством *ad hominem* высказываний, что Епифания можно с полным основанием считать чемпионом инвективы. Итак, практически единственным рациональным аргументом, который предлагает Епифаний, является апелляция к здравому смыслу: «Если читатель сохранил хоть какой-либо здравый смысл, он сам поймет, почему эти еретики говорят nonsens».

Во-вторых, «истина сама опровергает их». Далее, как правило, идет ссылка на пророков, Моисея и христианское писание, фактически звучащая как заклинание. Эти авторитеты просто призываются в свидетели (e.g. Рап. XLIV, 4, 3). Тяжело же было таким интеллектуалам, как Ориген, общаться с такими противниками, особенно если они в силу своего положения были вправе выносить судебное определение! В разделе, посвященном Маркиону (XLII), он цитирует несколько высказываний Маркиона и вслед за ними приводит «правильные положения». Чтобы увидеть истину, читатель должен просто сравнить эти два противоречащих положения и сделать правильный вывод. В более сложных случаях аллегорического толкования писания Епифаний всегда на стороне тех, кто предпочитает «буквальное понимание». Истина проста, говорит он (Рап. XXXV, 3, 2), поэтому такие толкователи, как Ориген, являются «неверными» (ἄπιστε) и служителями демонов (LXIX, 71, 1). Трудно сказать, какое обвинение более оскорбительно для христианина, сравнение с язычниками или со слугами демонов. Новым аргументом, неизвестным Иринею, является апелляция к символу веры, установленному Никейским собором (XXIV, 10, 7; LXIX, 11, 1). Епифаний говорит от имени церкви, хотя нередко его обвинения базируются на личной неприязни к тому или иному современнику.

Избирая подобный метод, Епифаний должен был руководствоваться каким-то принципом. Трудно предположить, что он действительно не был в силах сформулировать даже простейшего аргумента или просто переписать его из Иринея.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что почти во всех ересях Епифаний находит такие элементы, которые предосудительны с моральной точки зрения. Рассмотренные выше ереси «гностиков» и Карпократа представляются ярким примером подобного рода, однако в данном случае задача Епифания не так уж сложна, поскольку последователи Карпократа, если верить нашим данным о них, в самом деле не очень признавали нормы морального поведения. Распущенность еретиков, по Епифанию, не имеет пределов. Они забыли, что такое нормальный секс, увлекаются лишь гомосексуализмом, оральным сексом и онанизмом (одновременно), причем одно из очередных высказываний об онанизме идет прямо перед секцией об Оригене, и Епифаний не делает ничего для того, чтобы избежать этой оскорбительной и лживой двусмысленности (LXIII). Подробно излагая непотребства еретиков, Епифаний периодически повторяет, что он не испытывает особой радости, излагая их, однако, как он полагает, «только так можно помочь разумным людям понять, что они все заслуживают ненависти» (XXV 3, 3). «И хотя мне стыдно, – говорит он в другом месте (XXVI 26, 4), – рассказывать обо всем этом, ... я не стыжусь прямо высказаться о том, что они не стыдятся делать, надеясь таким образом вызвать страх (φρίξις) у тех, кто слышит обо всем том разврате, в который они впадают».

Во многих случаях Епифаний подчеркивает социальную опасность тех или иных еретиков. Например, приступая к описанию поздней ереси «архонтиков», Епифаний первым делом говорит, что эта ересь в его время была известна в Палестине и Малой Армении. Причем, это учение пропагандировал некий Евтакт из Армении, который посетил Палестину в последние годы правления Константина и там узнал обо всем этом от некоего

старца по имени Петр. В Армении ему удалось совратить многих богатых людей и даже сенатора, и с его деятельностью связаны последующие беспорядки в этом регионе. Не ясно, что это были за беспорядки, народные ли волнения или, напротив, дворцовый переворот, важно то, что Евтакт в них обвиняется (Panarion, XL 1, 1–8, 2).¹¹⁶

Итак, *ересь всегда immoralна*, следовательно, она сама опровергает себя. Гетеродоксия всегда связана с неправильным поведением, «heteropraxis» и социально опасна.

А как же быть с такими еретиками, которые с моральной точки зрения безупречны? Например, в чем можно упрекнуть Секунда и его последователей, которые даже не пьют вина, или тем более последователя Валентина Птолемея? Его *Послание к Флоре* вполне этически выдержано и представляет собой замечательный образец морального наставления.¹¹⁷ В чем их-то упрекнуть? Ответ находим в том же разделе об «архонтиках»:

«Некоторые из них, – говорит Епифаний, – осквернили свои тела развратом, некоторые же *делают вид*, что ведут воздержанный образ жизни, обманывая тем самым простых людей, которые думают, что они подобны монахам, удалившимся из мира» (XL 1, 2, 4).

Гностики учат о том, что они предопределены к спасению и, подобно тому, как учил впоследствии Лютер, спасаются только верой. Епифаний их априорно, без суда и следствия, предопределяет к гибели и заранее им не доверяет. Как в такой ситуации возможно понимание? Говоря словами Гуссерля, «жизненный мир» Епифания не включает в себя гностицизм даже как «чужое».

В дополнение к этому, довольно «убойному» аргументу Епифаний добавляет еще один, более универсальный. Откуда, спрашивает он, произошли эти ереси? Из астрологии, магии, философии и другой языческой мудрости. Секунд, например, потому и впал в ересь, что слишком увлекался философией, прежде всего платонизмом (XXXII 3, 8). Но особенно достается бедному Оригену: «А ты, Ориген¹¹⁸, ты был укушен ядовитой змеей, я имею в виду твое мирское образование... Твое эллинское воспитание сделало тебя слепым по отношению к истине» (LXIV, 72, 4; 9). Мы знаем, что аналогичное воззрение высказывал еще Ириней, однако не так безапелляционно. Ему, как и Ипполиту, который также многое сделал для утверждения этой идеи, эллинское образование не представляется еще таким монстром. Епифаний довел эту идею, что называется, до абсурда, неприемлемого даже для его соратников по борьбе с ересями. Однако это допущение позволяет Епифанию развить одну из самых важных своих идей.

Наряду с церковной традицией, восходящей через апостолов, пророков и Моисея к Богу, по его мнению существует другая традиция, восходящая к дьяволу, так сказать *traditio haereticozum*. Мы видели, что подобное суждение можно найти еще у Юстина, однако он говорит скорее о школьной преемственности (*successio*), нежели о *traditio*. В его время этой традиции просто не было.

¹¹⁶ Далее рассуждение строится по стандартному принципу. Сначала говорится, что они сфабриковали некие апокрифические книги: «... всю их систему можно понять на основании книги, называемой «Симфония». Они говорят в ней, что существует восемь небес (Огдоада) и семь небес (Гептомада) и что каждым небом правит архонт... а высшая мать находится на восьмом небе...». Затем следует изложение учения (текст см. в соответствующем разделе Приложения). Говорится, например, что «они осуждают крещение и другие таинства, поскольку установлены они во имя Саваофа...», главной силы Гептомады. Они говорят, что души являются пищей для властей и сил и что без них они не могут существовать, поскольку только в душах содержится небесная субстанция, придающая им силы... Дьявол, как они говорят, зачал с Евой Каина и Авеля. Эти сыновья восстали друг на друга из ревности, поскольку были любовниками своей сестры, и Каин убил Авеля...». Видим, что система, которую излагает Епифаний, традиционна для «сетнан» (о которых он также пишет несколько ранее – XXXIX, 1–5, 3). Однако сведения о сестре Авеля и Каина – это что-то новое. Не удивлюсь, если окажется, что это изобретение самого Епифания. Далее следует несколько авторитетных пассажей и говорится, сколь безбожны эти учения.

¹¹⁷ Pan. XXXIII 3, 1–7, 10.

¹¹⁸ При этом в соответствующей огромной секции (LXIV 12–62) Епифаний излагает по преимуществу не Оригена, а его последующих толкователей и даже тех, кто едва ли вообще имел к оригенизму отношение.

Итак, мы видим, что по мере утверждения ортодоксии и формирования церковного самосознания, одним из основных знаков которого было создание официальной (читай: фиктивной) «церковной истории», интеллектуальный уровень церковной полемики неуклонно падает. Дело здесь не только в том, что падает и общий уровень образованности, просто для ортодоксального автора, уверенного в истине «кафолической» веры и традиции, достаточно просто показать, что еретические течения к этой традиции не принадлежат.

1.3.3. Ипполит

«Опровержение всех ересей» (ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος; Elenchos или Refutatio omnium haeresium) представляет собой очень важный источник по истории философии и гностицизма. Недавно вышло новое критическое издание, выполненное мастером текстуального анализа М. Марковичем.¹¹⁹ К сожалению, текстуальные проблемы, связанные с этим трактатом, не в силах решить ни один издатели, и даже после великолепной работы Марковича текст Refutatio находится в плачевном состоянии, временами напоминающая скорее первый набросок, нежели законченный литературный труд.¹²⁰ На самом деле, предположение о том, что это и был первый набросок, регулярно высказывается исследователями.

Проблемы с этим трактатом начинаются в самом начале. Во-первых, вопрос о том, был ли римский епископ начала третьего века Ипполит (около 170–235)¹²¹ автором этого труда до настоящего времени, строго говоря, открыт. Во-вторых, даже приняв авторство, как это делают большинство исследователей, не очень понятным остается смысл и цель этого трактата.

Автор Refutatio несомненно знаком с трудом Иринея, хотя использует его не очень часто. А поскольку одно высказывание в IX 12, 26 может указывать на то, что он знал о смерти Каллиста, естественно предположить, что оно написано между 222 и 235 гг. В древности это произведение часто приписывалось Оригену. Впоследствии текст был утерян, переоткрыт только в 1841 г. и опубликован в 1851 г.¹²² На основании записи на полях манускрипта он снова был приписан Оригену.¹²³ Однако в скором времени Якоби и Дункер (J.V. Jacobi, L. Duncker) высказали предположение о том, что этот текст принадлежит Ипполиту. В то же время, признавая авторство Refutatio, они оставили открытым вопрос авторства остальных трактатов. Аналогично, Гильденфельд явно различает между Hippolytus I и Hippolytus II.¹²⁴

Однако в скором времени исследователи оказались перед другой проблемой, которая, как нам представляется теперь, во многом является результатом недоразумения. Еще

¹¹⁹ Этот исследователь подготовил новые критические издания *Апологии* Юстина (Berlin: De Gruyter, 1994) и *Протретики* Климента Александрийского (Berlin: De Gruyter, 1997), которые также заслуживают всяческого внимания. Каждое из этих произведений, как и трактат Ипполита, также сохранилось в единственном манускрипте.

¹²⁰ Refutatio omnium haeresium. Ed. Miroslav Markovich. Berlin: De Gruyter, 1986; см. т.ж. издание P. Wendland (GCS 26), Leipzig, 1916. За исключением первой книги, озаглавленной самим автором *Философумены* (Ref. IX 8, 2), которая дошла в пяти списках, полный текст сохранился в единственном манускрипте Parisinus suppl. gr. 464. Маркович отмечает, что этот манускрипт не только дошел до нас в плачевном физическом состоянии, но и содержит значительные пробелы, бесчисленное количество пропусков слов и целых фраз и множество ошибок, накопившихся в процессе копирования. В заключение раздела он говорит: «In brief, the editor is confident that the offered text of Elenchos is *reasonably reliable*. Of course, when dealing with a highly corrupt text, transmitted in one single manuscript, it is understood that many of the suggested emendations or conjectures must remain a *divinatio* only: May this edition serve as a basis for textual criticism» (p. 8).

¹²¹ Этот Ипполит долгое время играл активную роль в римской церковной политике, выступал против церковных реформ папы Каллиста и в конечном итоге был изгнан в Сардинию императором Максимом Траксом вместе с папой Понтианом, где он и умер ок. 235 г. и был похоронен в Риме, на via Tiburtina (правда, этот последний факт в последнее время подвергается сомнению).

¹²² Подробное описание истории злоключений этого текста, причины, по которым он был приписан Оригену, а также историю его последующего изучения см.: Marcovich, Introduction, p. 8 ff.

¹²³ Под именем Оригена он до сих пор содержится в Патрологии Миня.

¹²⁴ Hildenfeld A. Die Kerzergeschichte des Urchristentums. Leipzig, 1884.

в 1551 г. в Риме (на *via Tiburtina*) была обнаружена некая статуя, которая в настоящее время находится в Ватиканской библиотеке. Эта статуя примечательна тем, что на одной ее стороне начертаны названия целого ряда произведений, а на другой *canon paschalis*. Причем этот список содержит названия ряда произведений, которые традиция (прежде всего Евсевий и Фотий) приписывает Ипполиту. Несмотря на то, что список на статуе не совпадает с тем, который известен из литературных источников, исследователи поспешили приписать Ипполиту все многообразие сочинений, взяв, так сказать, просто объединение этих множеств. Так Ипполит стал поистине энциклопедистом и обрел «реальный облик».

В 1947 г. Пьер Нотэн (P. Nautin) выступил с предположением, от которого он так и не отказался, что, во-первых, статуя, найденная на *виа Тибуртина*, в действительности изображает не Ипполита, а некоего Иосипа, который стал антипапой после избрания папой Каллиста. Именно он и был тем довольно поверхностным автором, который написал такие ужасные и путаные трактаты, как *Refutatio*, *Synagoge* и *De universo* и умер после 235 г. Во-вторых, Ипполит жил в Палестине или в ее окрестностях ок. 222–250 г. и написал *Syntagma*, *Contra Noetum* и другие, гораздо более связные сочинения. Именно поэтому все древние авторы, включая, как мы видели, Епифания, рассматривали *Синтагму* (которая ныне включена в состав *Refutatio*) как отдельное произведение.¹²⁵ Далее чтобы не множить *Hippolyti*, автор *Contra Noetum* идентифицируется с римским мучеником. Предположение Нотэна базируется исключительно на текстологических наблюдениях, которые сами по себе не могут считаться окончательными. К тому же Нотэн, как мы увидим при анализе структуры основного произведения Климента в следующей главе, любитель предлагать загадочные и неожиданные решения. В своей статье об Ипполите в *Dictionnaire de Spiritualité* (col. 531–571) М. Richard автором *Refutatio* предлагает считать Ипполита, признавая, что *Contra Noetum* мог написать кто-то другой.

Большинство исследователей просто соглашаются с авторством Ипполита, не выдвигая никаких дополнительных аргументов. Издатель *Refutatio* М. Маркович приводит эти аргументы в предисловии к указанному изданию. Сам он не сомневается в том, что Ипполит является автором *Ref.* Однако ничто не мешает придерживаться максимально надежной «скептической» позиции, как это делают Луа (Loi) и Симонетти (Simonetti), предполагая, что Ипполит, автор *Ref.*, и римский епископ – это разные лица.¹²⁶

Новое и очень детальное исследование Брет Аллен¹²⁷ на основе анализа эпиграфических данных (прежде всего знаменитых надписей на вышеупомянутой так называемой статуе Ипполита, которая могла изначально быть и женской статуей, возможно, олицетворением Софии) показывает, что корпус сочинений, приписываемых Ипполиту, вполне может принадлежать многим авторам. Попросту говоря, этот список отражает содержание некой библиотеки.

Иными словами, мы не располагаем достаточными свидетельствами для того, чтобы однозначно определить авторство интересующего нас трактата. Не предполагая исследовать этот вопрос специально, предлагаю условиться, что, говоря об Ипполите, мы будем просто иметь в виду автора *Refutatio*.

Теперь перейдем к следующей проблеме. Даже приняв авторство Ипполита, как это делает большинство исследователей, сможем ли мы внятно ответить на вопрос о том, каков смысл этого трактата и с какой целью он был написан? Этот сюжет аккуратно рассматривается Вале.¹²⁸ Некоторые исследователи, например Кошорке¹²⁹, полагают, что ис-

¹²⁵Прежде всего, см.: Nautin Pierre. *Hippolyte Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique*. Paris, 1949, p. 41 sq. (издание *Contra Noetum*, важного документа по тринитарной теологии). Об этом же он говорит в своей статье в ANRW. Эту проблему обсуждает (не принимая тезиса Нотэна) Баттерворз: Butterworth R. *Hippolytus of Rome: Contra Noetum*. London, 1977, p. 21–33.

¹²⁶ Обзор мнений и литературы о *Ref.* см. Appendix One, in: Jaap Mansfeld. *Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy* (Leiden, 1992), 317 ff.

¹²⁷Breat Allen. *Hippolytus and the Roman Church in the third Century* (Leiden: Brill, 1995). – 700 p.

¹²⁸Valleé, *A Study in Anti-Gnostic Polemics*, p. 45–47.

тинной целью написания трактата было опровержение противника исторического Ипполита Каллиста. Предположение это вполне естественно, однако насколько оно подтверждается текстом? Сама идея построить историю ересей и поместить своего противника в рамки этой истории, тем самым опровергнув его, – это, как мы видели, прием типичный. Каллист действительно рассматривается Ипполитом несколько раз (IX 7, 1 sq.; IX, 3, IX, 12), однако всего лишь среди других современных Ипполиту ересей, поскольку именно такова тема этой девятой книги. Другим ересям в этой книге уделяется несколько не меньше места. Кроме того, как же это предположение согласуется с многократно высказываемым самим автором заявлением, что его целью является «опровержение всех ересей»?

Андресен высказал предположение, что наш трактат мог быть направлен против *Alethes logos* Цельса. И действительно, в заключение трактата Ипполит говорит, что он изложил «истинную доктрину» (X 34, 1). Однако, как это отметил Брокс, в этом случае он просто повторяет общее место и аналогичные слова можно найти и у Иринейя. Кроме того, ереси, о которых пишет Ипполит совершенно отличаются от тех, о которых говорит Цельс.¹³⁰

Итак, по неведомой нам причине Ипполит по собственной инициативе предпринял «опровержение всех ересей». Наша задача теперь состоит в том, чтобы посмотреть, как он это делает.

Труд Ипполита состоит из десяти книг (из которых сохранилось восемь) и делится на три части. Сам автор говорит, что его трактат имеет такую трехчастную структуру (X 6, 1). Книги I и IV (поскольку II и III утрачены) описывают дохристианские «ереси» философов, астрологов, магов и т.д. (Вполне вероятно, что несохранившиеся две книги касались эллинистических и ближневосточных мистериальных культов.) Этот текст, озаглавленный *Philosophoumena*, имел долгое время самостоятельное бытие и является в настоящее время одним из основных источников по истории древнегреческой философии.¹³¹ Книги V–IX посвящены христианским «ересям» и включают в себя описание более тридцати гностических систем. Вообще говоря, задачей этого изложения-опровержения является попытка показать, что все христианские ереси в действительности происходят от «языческой мудрости». Идея эта, как мы знаем, универсальна и присутствует уже в евангельском *Послании Иуды*.¹³² Разумеется, она известна Юстину и Иринейю. Последняя книга, иногда называемая *Syntagma* (или *Epitome*), начинается краткой выдержкой из Секста Эмпирика и представляет собой краткую сводку «всех ересей» и является, по сути, независимым произведением. Некоторые исследователи высказывали предположение, что она и не принадлежит автору *Refutatio*, или, если все же признать, что это произведение Ипполита, то скорее всего его *ранняя* работа, на которую он сам ссылается в предисловии к *Ref.* (так полагает Fricke). Однако, как убедительно показывает Маркович (*Introduction*, p. 34), это не так. В крайнем случае, можно согласиться с тем, что перед нами переработанная версия ранней *Синтагмы*, поскольку в этой книге Ипполит не только пересказывает (с некоторыми изменениями и в несколько иной последовательности) уже изложенное в основном труде, но и добавляет новую информацию, расширяя, например, очерк учения Маркиона (VII 30; X 19). Кроме того, в этой последней книге повторяются те же ошибки. Следовательно, ранняя *Синтагма* до нас не дошла.

К. Кошорке выделяет три основных установки, которым Ипполит следует на протяжении всего трактата. Все они нам уже встречались, однако Ипполит следует этим установкам более систематично, нежели Ириней и Епифаний.

¹²⁹ Koschorke K. *Hippolyts Kerzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*. Wiesbaden, 1975, S. 60–73.

¹³⁰ Andresen C. *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin, 1955, S. 387–392. Brox N. *Kelsos und Hippolytos. Zur frühchristlichen Geschichtspolemik*. – *Vigiliae Christianae* 20 (1966), p. 150–158.

¹³¹ Мы рассматриваем его в третьей главе.

¹³² Wisse F. *The Epistle of Jude in the History of Heresiology*. – *Essays on the Nag Hammadi Library in Honour of Alexander Böhling*. Ed. M. Krause. Leiden: Brill, 1972, p. 133–143.

Прежде всего, по мнению Ипполита, еретики заимствуют все свои теории у греков, которые, в свою очередь, позаимствовали это у евреев.¹³³ Этот принцип Ипполит высказывает в предисловии (Проем. 8–9) и следует ему на протяжении всего трактата. По этой же причине он начинает изложение с весьма подробного очерка истории философии. По какой причине мы можем быть так уверены в том, что еретики – это κλεψίλογοι (термин является неологизмом Ипполита), укравшие все у греков? Просто потому, что греки древнее. Никакого другого доказательства не требуется.

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

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

Говоря о Василиде, он связывает его почти исключительно с Аристотелем, заявляя в конце, что «все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт» (VII 24, 13).¹³⁴ Данные примеры в какой-то степени приемлемы, однако далее он говорит, что наассены, наподобие Фалеса, учат о змее как о влажном элементе (V 9, 13), Юстин позаимствовал свое учение у Геродота (V 23–28), а Маркион – у Эмпедокла (VII 29–31).

Мы не знаем, на какого рода текст опирается Ипполит, излагая гностические теории, однако, судя по всему, этот текст уже содержал многочисленные ссылки на греческих философов, подсказывая тем самым Ипполиту эту идею. Гностики Ипполита сознательно используют греческие поэтические и философские тексты и сами предлагают их толкование. Незвестный гностический автор, излагающий доктрину наассенов, цитирует и толкует Гомера и Гераклита (V, 7, 30; 8, 42, 44), «ператы» и «сетиане» также упоминают Гераклита по имени (V 16, 4; V 21, 2; 19, 4), а другой неизвестный гностический писатель упоминает Эмпедокла (VII 29, 8–12). Как полагает Маркович, вполне вероятно, что и Василид также сам цитирует Аристотеля (VII 15, 2, 17; 19, 7).¹³⁵

Далее, по словам Ипполита, для того, чтобы опровергнуть еретические доктрины достаточно просто раскрыть их, изложить и сделать явными (I 31, 3). Что это значит? По мнению Ипполита, во-первых, это необходимо для того, чтобы «тайное стало явным». Действительно, гностики считали свое учение эзотерическим, и трудно теперь сказать, насколько это учение было тайным на самом деле. Несомненно, что принцип «не каждому

¹³³ Разумеется, эта идея почти универсальна. Климент Александрийский посвятил «доказательству» этого факта почти всю пятую и начало шестой книг *Стромат*, не считая отдельных рассуждений практически passim. Об этом же говорят Иринея (Adv. Haer. II 14, 1–6) и Тертуллиан (De praescriptione haereticorum, 7).

¹³⁴ Ср., например, следующие высказывания: «Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре* (Phaedrus, 246a), однако называет он их не крыльями, но святым духом. ... Василид говорит, что архонг породил сына. По Аристотелю же, душа является осуществленностью, энтелехией физического тела. Вот и получается, что, как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом (VII 22, 10: 24, 2)».

¹³⁵ Этот сюжет мы более подробно рассматриваем в четвертой главе.

гносис» имел и свое прикладное значение. Как бы там ни было, раздобыв гностические тексты, Ипполит решил *опубликовать* их (Проем. 2–5, 8). Во-вторых, как и Епифаний, он полагал, что гностические учения настолько абсурдны, что один факт их изложения уже достаточен для того, чтобы разумные люди отвратились от них. Итак, опровергнуть, значит показать. Как следствие, наш автор, в отличие от Иринея и тем более Климента, не очень озабочен доказательством их ложности. Они сами себя опровергнут. Как следствие, логическая аргументация в нашем трактате практически отсутствует, однако та же участь постигла и второй тип аргументации, столь активно используемый Иринеем. Ипполит практически не прибегает к экзегетическим опытам для того, чтобы опровергнуть ложные толкования писания. Чаще всего он просто ограничивается перечислением ложных толкований, которые находит в своем источнике. Это обстоятельство безусловно указывает на тот факт, что ко времени сочинения этого трактата ортодоксальная церковная точка зрения уже твердо стояла на ногах и, так сказать, сама могла за себя постоять. В этом смысле ни о каком ἔλεγχος в трактате Ипполита речи не идет, поскольку в нем практически нет никакой логической аргументации. Это в чистом виде *refutatio* – «отвержение». В конце большинства разделов, где было бы естественно ожидать хотя бы краткого авторского заключения или хотя бы уничижительного вердикта, Ипполит просто говорит, что «об этом мы сказали достаточно (для опровержения-отвержения), перейдем теперь к следующему» (VII, 31, 8; V, 11; 18; 28, etc.)

Наконец, для Ипполита характерно катастрофическое представление об историческом процессе.¹³⁶ История близится к концу. Истина постепенно увядает. Она искажена уже иудеями, расколота на части греками и просто уничтожена еретиками. Только христиане еще сохранили последнюю искру, открытую Христом, и в этом их спасение. В этом своем убеждении он, должен заметить, весьма близок к гностикам. Непосредственным практическим принципом, который следует из этого убеждения, является уверенность в том, что еретики выполняют определенную, отведенную им историческую миссию. Они служат дьяволу (поклоняются змею-наасу) и находятся, так сказать, по другую сторону баррикад. В этом качестве все они образуют некую еретическую традицию. Следовательно, установив принадлежность того или иного учения к этой традиции и определив его место в *successio haereticorum*, мы можем на этом успокоиться. Так, личный противник Ипполита Каллист оказывается последователем Нозта, который, в свою очередь, восходит к Гераклиту (IX 7–12).¹³⁷ Правда, это предположение несколько осложняет задачу Ипполита: он не может, например, возвести Каллиста прямо, скажем, к Гомеру. Это обстоятельство добавляет еще одну интересную проблему, касающуюся самого автора трактата.

Такое чувство, что он сам не очень в ладах с современной ему церковью, поскольку он постоянно ратует за «чистую» исходную апостольскую доктрину. Может, он сам был «раскаившимся» гностиком и таким образом получил доступ к столь многим гностическим текстам? Или здесь слышится голос отвергнутого церковного иерарха, которому не по душе нововведения современных ему церковных властей? Если автор нашего трактата был действительно тем самым Ипполитом, который, среди прочих, написал произведение, специально посвященное апостольской традиции, было бы естественно предположить, что он должен был высказаться и здесь о своих теологических воззрениях.¹³⁸ Учитывая

¹³⁶ См. об этом в работе: Daley B. E. *The Hope of the Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: University Press, 1991, p. 39–41.

¹³⁷ Подробный анализ этого важного места см.: Marcovich, Introduction, p. 38–41.

¹³⁸ На самом деле, Ипполит кратко излагает свои теологические воззрения в десятой книге (X 4; 36, 6, так называемый ἄληθής λόγος), однако, как это уже давно замечено исследователями, о логосе там действительно говорится довольно много, однако тринитарная теология напрочь отсутствует. Мы знаем также, что Каллист обвинял Ипполита в «дигейзме». К этим теологическим вопросам мы обратимся впоследствии, в настоящий момент отметим только, что, по всей видимости, как это ни иронично, учитывая его нелюбовь к эллинской мудрости, теология Ипполита имеет типично среднеплатонические черты. Потому и «два Бога»: высший бог и его ум (логос, X 33, 1–5). Причем далее Ипполит различает и между λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικός (33, 2). Святой дух же отсутствует, и допущение Марковича о том, что эту роль у Ипполита играет Истина, выглядит несколько натянутым (Introduction, p. 42). Рассуждая подобным

ужасную сохранность манускрипта и его неизвестное происхождение, можем ли мы высказать предположение, что этот текст был искажен впоследствии, потому ли, что содержал не очень приемлемые суждения или просто по прихоти переписчика или его заказчика, который хотел иметь только изложение еретических учений и оставил своего рода конспект? Такая возможность не исключена. Аналогичное предположение высказывалось, например, о происхождении восьмой книги *Стромат.*¹³⁹ Однако, как и в случае с Климентом, мне представляется более правдоподобной следующая схема. *Refutatio* – это не трактат, а его набросок, подготовительные заметки, которые так и не превратились в трактат, или же предназначались автором для других целей, например в качестве материала для других работ. Предположение о том, что мы в данном случае имеем дело с заметками, изначально не предназначенными для широкого распространения, согласуется и с тем фактом, что этот текст был столь редок и малоизвестен в последующей традиции и почти чудом дошел до нас. Предположим, что из всего наследия Климента Александрийского до нас дошли только *Извлечения из Теодота*. Какого бы мы тогда были мнения о его способностях в качестве теолога?

В заключение своего анализа произведения Ипполита Вале высказывается в том духе, что наш автор, в отличие от Иринейя, совершенно не понимал того, что говорят гностики и, кроме того, скорее всего, не видел ни одного живого гностика, поскольку в его время они уже практически исчезли.¹⁴⁰ Мое предположение если не виндицирует Ипполита полностью, то по крайней мере до некоторой степени оправдывает его. Мне кажется, что в данном случае мы сталкиваемся с редким образчиком раннехристианского «научного исследования». Кто знает, может наш автор, не сумев до конца подтвердить гипотезу о том, что все гностики восходят к той или иной философской школе, просто отказался от этого эксперимента?

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

Что же нового мы узнаем о гносисе из сочинения Ипполита? Как уже отмечалось, помимо явных заимствований из Иринейя или из их общего источника, Ипполит цитирует десятки страниц гностических текстов, которые иначе как через его посредство не известны. В V 19–22 Ипполит пересказывает *Парафраз Сема* (или Сета), который полностью содержится в седьмом кодексе гностической библиотеки Наг Хаммади (NH VII 1). Сравнение показывает, что пересказ если не точен, то по крайней мере не худшего качества, чем коптский перевод. Примечателен и философский трактат (*Apophasis Megale*), который Ипполит приписывает Симону Магу.¹⁴¹ Иначе как из Ипполита не известны учения таких гностических школ, как офиты, наассены, «ператы», «докетисты», «книга Баруха» Юстина Гностика, учение гностика Монойма и другие. Он предлагает очерк учения сетинан, совершенно отличный от того, который приводит Епифаний. Его описание системы Василида и Валентина также не схоже с тем, что дает Ириней. Примечательно, что авторы большинства излагаемых им систем в основание своих теологических построений кладут три принципа.

Давно планируя написать «опровержение всех ересей», как пишет Ипполит в предисловии, он (возможно, неожиданно для себя) раздобыл обширный новый материал. При-

образом, можно найти тринитарную теологию и в апостольских посланиях. Сам факт того, что что-то говорится о духе, не означает указание на третье лицо троицы. У Ипполита же речь идет даже не о духе, но только об истине. В таком случае, господа, на основании свидетельства Марцелия (см. Валентин, свидетельство В), я утверждаю, что тринитарную догму на самом деле изобрел Валентин!

¹³⁹ Nautin Pierre. La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d' Alexandrie. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976), p. 268–302.

¹⁴⁰ Vallee, A Study in Anti-Gnostic Polemics, p. 56 sq.

¹⁴¹ См.: J. Frickel. Die 'Apophasis Megale' in Hippolyts *Refutatio* (VI 9–18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Roma, 1968). Этот же автор подробно исследует теологию Ипполита: *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: Die Schriften Elenchos und Contra Noétum*. (Grazer Theologische Studien 13. Graz, 1988).

чем этот материал не шел ни в какое сравнение с тем, который был известен со времен Иринейя. По достоинству оценив эту, как остроумно замечает Маркович, «библиотеку из Наг Хаммади» своего времени, Ипполит немедленно воспользовался этой новой возможностью и принялся за небывалое по масштабам опровержение. Он позаботился и о том, чтобы преподнести материал в наиболее эффектной форме, начав с потрясающей доктрины наассенов. Сведения, параллельные Иринейю, таким образом оказались в конце сочинения. Вполне вероятно, что вся эта вторая часть была подготовлена Ипполитом ранее и затем расширена после открытия новых текстов.

Примечательно, что это новое открытие, как отмечает Маркович, изменило даже представление Ипполита о происхождении ересей. Действительно, со времен Юстина (Apol. I 26, 1–3) и Иринейя (Adv. Haer. I 22, 2 sq.), и на основании *Деяний апостолов* (Act. 8: 9–24) истоком всех ересей (fons omnium haereticorum) считали Симона Мага. Сам Ипполит также высказывает эту идею (VI 7, 1). Однако после совершения «великого открытия» ему пришло в голову, что в действительности причиной всех ересей является змей (V 6, 3: ὁ αἴτιος τῆς πλάνης ὄφις), то есть различные змеепоклонники (наассены от евр. nahash), причем они сами и называют себя гностиками (V 6, 3–4). Поэтому именно с них он и начинает свое изложение ересей. Так возникает новая перспектива: сначала появились древние гностики, а потом Симон, Василид и Валентин переработали эти доктрины. Ссылки на теорию Юстина в этом смысле могут считаться данью традиции и остатками первой версии труда. Вполне вероятно, этим же открытием объясняется и заявление Ипполита в предисловии, что раньше он, мол, не хотел рассказывать обо всех тайнах гностиков, чтобы они имели возможность раскаться, но теперь ему надоело смотреть на их бесчинства, и поэтому «пора рассказать о них всем и открыто». Вероятно, иронизирует Маркович, раньше ему нечего было сказать. И он (к нашему удовольствию) начинает переписывать свой источник страницами! В том, что во многих случаях его пассажи являются точными цитатами, позволяет убедиться тот факт, что он в точности воспроизводит два высказывания из *Евангелия от Фомы* (V 7, 20; VI 8, 32; Nag Hammadi II 2), кроме того, трудно предположить, что он сам придумал гимн наассенов и гимн «Жатва», который он приписывает Валентину. *Книга Баруха* и *Megale Apophasis* также отличаются оригинальным стилем, поэтому несомненно представляют собой цитаты или близкий к тексту пересказ.

После такого исследования Ипполиту и сама идея о том, что гностики заимствуют свою мудрость у греков, также уже не кажется убедительной, во всяком случае, в десятой книге об этом уже почти не говорится.

Итак, сочинение Ипполита, благодаря тому, что оно фактически является конспектом «гностической библиотеки», представляет собой один из важнейших источников по истории гностицизма и, благодаря его неудавшейся попытке доказать связь между гностиками и греческими философами, замечательным источником по истории философии. Есть в этом некая горькая ирония. Ипполит цитирует 19 высказываний Гераклита, причем некоторые он повторяет дважды. Для историка античной философии это неоценимая услуга. Подумать только, и это только потому, что наш автор решил именно с Гераклитом связать своего главного противника: habent sua fata libelli.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРОЛЕГОМЕНЫ: ПРОЦЕСС НАКОПЛЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ЗНАНИЙ И МЕТОДЫ ЦИТИРОВАНИЯ В ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

Продолжая тему предыдущей главы, перейдем к детальному анализу методов цитирования источников и адаптации материала позднеантичными (в основном христианскими) писателями и рассмотрим некоторые методологические вопросы, которые следует решить исследователю перед тем, как обратиться к какому-либо древнему автору или тексту. В предыдущей главе мы рассмотрели ересиологические труды – основные источники наших знаний о гносисе. Обратимся теперь к другим релевантным текстам, которые упоминались в предыдущей главе, но еще не рассматривались подробно. Анализ цитат, реминисценций и заимствований, которые обнаруживаются в исследуемых текстах, покажет нам каким образом античные авторы работали с используемым ими материалом и каково было их отношение к используемым источникам. В этой связи уместно будет также обратиться к более широкому культурному контексту и рассмотреть вопрос взаимоотношения христианства и эллинской культуры.

2.1. Предварительные замечания

В античности, как и в настоящее время, накопление материала, составление и методический отбор различных выдержек составляли большую, если не основную, часть литературного труда. Поэтому представляется вполне естественным попытаться понять, каким образом осуществлялось накопление и сохранение знания в те века, которые известны как поздняя античность.

Поздняя античность, и в особенности первые два века н.э., известны как века доксографов, компиляторов и «энциклопедистов». Позднеантичная философия – в равной мере греческая и христианская – часто называется эклектической. Однако, следуя смыслу данного слова, тот или иной автор может быть назван эклектиком только в том случае, если он собирает различные философские доктрины и комбинирует их, базируясь на своих личных предпочтениях и не следуя какой-либо связанной теории. Однако, как справедливо отмечает Джон Диллон¹, понятие в таком смысле слово «эклектизм» не вполне уместно в связи с большинством серьезных позднеантичных авторов. Так, например, Антиох из Аскалона имел вполне определенные воззрения на то, как, по его мнению, развивалась философия, и эти воззрения, как нам теперь представляется, не были полностью ошибочными. Он и его последователи считали, что они вправе заимствовать у перипатетиков и стоиков те доктрины и формулы, которые, как им казалось, лучше отражали истинный смысл учения Платона. В худшем случае, они модернизировали Платона, однако причина этой модернизации и ее процедура была ясна и последовательна, что не позволяет охарактеризовать ее как эклектическую. Наше стремление «выявить» в их работах (как и в трактатах Плотина) «аристотелевские» и «стоические» элементы приводит к ложному представлению о ситуации. В действительности, значительное количество разнообразных терминов и концепций в начале первого столетия превратились уже в общее место, поэтому их изначальное происхождение практически не имело никакого значения. Такие базовые термины, как *logos* или *κοινὰ νομῖα*, в тех контекстах, в которых они используются позднеантичными авторами, являются в полной мере платоническими. Аналогично, то, что для нас

¹ John Dillon. *The Middle Platonists*. London: Duckworth, 1996, p. v. (Русский перевод этой книги подготовлен автором этих строк и выходит в конце 2002 г. в издательстве «Алетейя», СПб, однако здесь и далее я предпочту цитировать страницы оригинала).

является «логикой Аристотеля», для них было просто логикой, нормальным учением, которое использовалось в Академии и было сформулировано Аристотелем. Такое понимание развития философии может показаться неисторичным, однако и мы со своей стороны также должны учитывать, что ныне нам не доступны все те документы, которые были известны Антиоху и его последователям и на основе которых они пришли к такому заключению.

В вопросе о влиянии древних авторитетных авторов на поздних имеется одно важное обстоятельство, которым современные исследователи склонны пренебрегать. Именно, в античное время, впрочем, как и в эпоху средневековья и вплоть до недавнего времени, каждый автор был подвержен непосредственному влиянию своего наставника и склонен был видеть историю философского развития в рамках той традиции, которая ему передавалась. Такой человек мог читать оригинальные тексты, однако, он читал их под руководством своего учителя, который читал их под руководством своего учителя и т.д. По этой причине утверждать, например, что Плотин испытал влияние стоиков или Посидония, Альбин – влияние Антиоха, а Плутарх – пифагорейцев, Филон или Климент – стоиков и платоников, – значит чрезмерно упрощать ситуацию. Плутарх прежде всего формировался под влиянием Аммония, Альбин – под влиянием Гая, Плотин – под влиянием Аммония Саккаса, а затем уже, вероятно, Нумения, Севера и Альбина, а Климент – наряду с традицией, переданной ему Пантенном (кем бы он ни был), а также под влиянием Филона и современных ему учителей гносиса. Это не значит, что эти авторы не читали и не осваивали ничего нового. Разумеется, каждый из них шел своим, отличным от других, интеллектуальным путем, однако не так-то легко, даже сознательно поставив перед собой такую задачу, избавиться от исходных установок.

Перейдем теперь к детальному анализу методов цитирования и адаптации нового материала в поздней античности. Начнем с одного из самых примечательных памятников раннехристианской философии – *Стромат* Климента Александрийского. Именно на примере Климента, как мне представляется, особенно удобно продемонстрировать основные моменты, характерные для большинства позднеантичных авторов-коллекционеров знаний.²

2.2. Принципы организации позднеантичных собраний и *Строматы* Климента Александрийского

К христианской теологии Климент Александрийский пришел через философию. Это определило стиль и содержание его произведений. Свои комплексные и разнообразные идеи он воплотил в не менее комплексную и замысловатую форму. Избегая торных путей и устоявшихся концепций, он никогда не останавливался в своих поисках. Вопросы, которые он задавал себе, зачастую оставались без ответа, смысл многих его пассажей – загадка для читателя. Однако несмотря на подобные свои качества, а возможно, благодаря им, Климент сумел в своих произведениях открыть и утвердить многие философские положения, которые впоследствии были унаследованы христианскими теологами. Труды его были весьма популярны, его имя до девятого века можно было встретить в списках святых.

Биографические сведения о Клименте достаточно скудны. Сам Климент говорит о себе и своей жизни мало и очень неконкретно. Некоторые сведения биографического характера дает Евсевий в *Церковной истории*. Язычник по воспитанию и образованию, вероятно, из знатной семьи, Тит Флавий Климент после долгих странствий (очевидно, с целью образования) обратился в христианство (Paed. I, 1; Eusebius, *Demonstratio Euangelica* II 2, 64) и около 175 – 180 гг. обосновался в Александрии (Strom. I 11, 2). Во времена гонений на христиан при Септимии Севере (202 – 203 гг.) он вынужден был покинуть Алек-

² *Строматы* являются во всех отношениях идеальным произведением для исследования подобного рода. Кроме того, выбор обусловлен – должен признаться – и моими личными предпочтениями. Над этим текстом я работаю уже около десяти лет и в настоящее время мной подготовлен перевод всех книг *Стромат*. Этот перевод, сопровождаемый подробным комментарием, постепенно выходит в издательстве «Алетейя» (планируются четыре тома). Важность Климента для истории христианского платонизма и гностицизма вне всякого сомнения.

сандрию (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI 1–3). Вернуться назад ему уже было не суждено. Год и место его смерти неизвестны, однако в письме Александра, епископа Иерусалимского, друга и бывшего ученика Климента, которое цитирует Евсевий, о нем говорится как об «уже свершившем путь» (Euseb., *Hist. Eccl.* VI 11, 6). Письмо это датируется 216 годом.

Мы видим, что большую часть своей жизни Климент провел в Александрии, без преувеличения, самом замечательном городе Римской империи его времени. Во времена Климента это был мегаполис, население которого, вероятно, достигало миллиона жителей самых различных национальностей. «Видел я среди вас не только эллинов и римлян, но и сирийцев, ливийцев, сицилийцев, жителей более отдаленных стран, эфиопов и арабов, бактриан, скифов, персов и даже нескольких индусов», – так описывает Дион Хризостом (*Oration.*, 32, 40) многонациональный характер Александрии. В этом списке он забыл упомянуть евреев, вероятно также довольно многочисленных,³ и коптов, коренное население Египта.⁴ В Александрии располагались известные всему древнему миру Музей и Библиотека, здесь жили знаменитые ученые, философы, литераторы и поэты, со многими из которых Климент мог быть знаком лично. Александрия была и религиозным центром, точнее, центром, где различные религии смешивались как вино и вода в кратере. Именно александрийская культура породила такое явление как герметизм, объединив египетского Бога Тота и греческого Гермеса в одном лице Гермеса Трижды Величайшего. Да и сам Климент, как показывают его произведения, далеко не безразличен к коренной египетской религии и культуре. Интересовался он и иероглифической письменностью, в то время уже совершенно забытой.

Второй век, время правления Антонинов – это период временной стабилизации Римской империи, относительный мир и затишье по сравнению с бурями эпохи Клавдиев и Флавиев. В это время улучшаются контакты между восточной и западной частями империи, развивается космополитичная по своей сути единая культура. Знание греческого становится почти обязательным для всех образованных людей империи. Римские ораторы и философы в изобилии цитируют в своих сочинениях греческие тексты и используют философские термины, не снабжая их переводом. Продолжается и даже усиливается процесс стирания границ между различными философскими школами, и сами они сближаются с различными религиозно-мистическими сообществами. Вообще говоря, стоики, платоники или неопифагорейцы отличаются в это время друг от друга только своей уверенностью, что они (номинально) принадлежат к той или иной школе.⁵ Классические философские положения переосмысливаются в это время в новом ключе: прежде всего, доминирует стремление «свести все воедино», показать, что базовые идеи основных философских учений тождественны и в конечном итоге восходят к одному источнику. Широко распространяются представления о существовании древней тайной традиции, благодаря которой совершенное знание сохранилось, передаваясь от учителя к ученику. Утверждалось, что Пифагор, Платон, Моисей и другие эллинские и «варварские» мыслители и пророки принадлежали к таким школам. Таким подходом знаменит Филон Александрийский. Все эти тенденции явственно прослеживаются и в произведениях Климента. Он был человеком своего времени, глубоко и искренне погруженным в свою – александрийскую – культуру.

Будучи убежденным в исторической миссии христианства как *мировой* религии единого Бога, адресованной всему «человеческому роду» (*Strom.* VI 159, 9), Климент всю

³ Подробнее см., например: R. van den Broek. *Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert.* J. van Amersfoort und J. van Oort (hrsg). *Juden und Christen in der Antike.* Kampen, 1990, S. 101–115.

⁴ Как показывают недавние находки, христианская и гностическая литература на коптском языке во времена Климента была в расцвете. Александрийское христианство несомненно имело глубокие связи и с нетрадиционным иудаизмом, типа секты ессенов (или ессеев): Grant R.M. *Theological Education at Alexandria.* – Pearson B. (ed.). *The Roots of Egyptian Christianity.* Philadelphia, 1986, p. 180.

⁵ О школьном делении позднеантичной философии см.: John Gucker. *Antiochus and Late Academy.* *Hypomnemata*, Heft 56. Göttingen, 1978, p. 134–135, 192 ff. Cf. Alain Le Boulluec. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles.* Tome 1-2. Paris, 1985. (*Études Augustiniennes*) T. 1. P. 48–57.

свою жизнь посвятил тому, что можно назвать «духовным монашеством». Его восприятие христианства в очень персональной и недогматичной форме, как и принадлежность к кругу людей, которые могут быть названы «культурной богемой» Александрии, в высшей степени способствовало осуществлению этой задачи. Действительно, судя по всему, Климент, хотя и был хорошо образован, не принадлежал к ученым кругам и едва ли имел много общего с научными и философскими школами Александрии.⁶ С его именем связывается некая христианская школа (*διδασκαλεῖον* или *κατηχητικὸν διδασκαλεῖον*)⁷, существовавшая в Александрии и основанная некоей таинственной персоной, Пантемом (по предположению Евсевия), которого Климент называет своим учителем. Статус этой школы, как и содержание преподаваемых там дисциплин, невозможно установить с достаточной степенью достоверности. Свидетельства позднейших авторов, прежде всего Евсевия, едва ли следует понимать буквально.⁸ Тем не менее, очевидно, что во времена Климента, а после него, Оригена, в Александрии существовало некое, возможно, не очень организованное учебное сообщество, целью которого была пропаганда христианства и образование тех, кто обратился в христианскую веру.

Миссия и жизнь Климента предстает перед нами (во многом, с его собственных слов) как *символ пути*: долгого поиска смысла жизни и наставника, который мог бы его открыть. Он говорит, что родился в Афинах (что, вероятно, означает только то, что по происхождению он считает себя эллином), получил традиционное образование, был посвящен в эллинские мистерии, долго путешествовал (среди пунктов своих скитаний он упоминает практически все провинции греческой части Римской империи), стремясь постичь мудрость различных философских и религиозных школ и найти себе учителя, который мог бы посвятить его в таинства знания. После долгих поисков Климент все-таки встретился со своим будущим учителем, который «скрывался» (Strom. I 11, 1–2) в Александрии (подтверждая тем самым, что лучший способ укрыться от людских глаз – это раствориться в столпотворении огромного города). Так был сделан решающий шаг, определивший всю дальнейшую судьбу Климента.

По словам Климента этот его наставник превосходил всех доселе им встреченных учителей в искусстве толкования Писания, но при этом он принципиально воздерживался от письменного изложения своих учений. Свою миссию он видел в передаче тайных знаний, которые он получил от самих апостолов (Strom. I 11, 3; Eusebius, Hist. Eccl. VI 13, 2). Если это так, то он несомненно имел вес в христианских кругах. Напрашивается предположение, что он был гностиком, наподобие Валентина. Учил он тому, что скрывается за буквой Писания, умению правильно это понимать. Герменевтическая наука рассматривалась им как часть устной церковной традиции. Климент говорит, что был удостоен этого учения, и поэтому считает себя вправе апеллировать к «апостольскому авторитету» своих толкований в процессе полемики с «ложными», как он их называет, гностиками, которые позволяют себе слишком вольные интерпретации, пренебрегая традицией и разрушая ее.

Александрия была идеальным местом для таких деятелей как Пантен и Климент. На фоне огромного культурного разнообразия и значительного свободомыслия новая христианская доктрина легко могла быть воспринята образованной публикой. Для этого ее необходимо было выразить на понятном им языке и вписать в круг позднеантичных религиоз-

⁶ Подробнее о предполагаемом культурном окружении Климента см. работу A. van den Hoek. How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background. – Heythrop Journal 31.1 (1990), p. 179–194. См. т. ж.: M. S. Enslin. A Gentleman among the Fathers. – Harvard Theological Review 47 (1954), p. 213–241.

⁷ Следует заметить, что сам Климент не употребляет этого термина, за исключением единственного раза к *Педагоге* (Paed. III 97,3 – 98,1). Однако и в этом случае, как справедливо замечает Annewies van den Hoek, это исправление стоящего в MS *εἰς καλὸν*, не является необходимым: A. van den Hoek. The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. – Harvard Theological Review 90 (1997), p. 59–87, esp. p. 65.

⁸ Подробное, но некритическое изложение сведений об этой школе читатель найдет в книге: В. Ф. Левицкий и В. Дмитриевский. Александрийская школа (Казань, 1884). Хорошая постановка проблемы содержится в кратком сообщении R. van den Broek "The Christian School of Alexandria in the Second and Third Centuries" в сборнике его работ: *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. Leiden, 1996, p. 197–205. Подробный анализ свидетельств и текстов самого Климента дан A. van den Hoek в вышеуказанной статье.

ных и общекультурных представлений, не растеряв при этом ее изначальной оригинальности и не утратив того «нового слова», которое она содержит. Только в таком случае христианство могло в глазах образованного эллина перестать быть сомнительного содержания иудейской сектой и превратиться в новое религиозно-философское мировоззрение. Как и его старший современник Юстин, обитатель другого великого города Рима, Климент оказался на самом пике этого процесса, по большому счету, в числе его вершителей.

Судя по всему, Климент был профессиональным наставником (παίδεργωγός). Следуя евангельской заповеди, он никогда не называет себя учителем (διδάσκαλος), зарезервировав это слово исключительно для небесного наставника, однако его последователи именуют его так. Бывшей ученик Климента, епископ иерусалимский Александр, называет его πρεσβύτερς.⁹ Примечательно, что этот титул отражает типично египетскую традицию,¹⁰ согласно которой «старец» не обязательно означает преклонный возраст, но служит указанием на особое уважение, славу «первого среди равных», заслуженную знанием и праведной жизнью. Именно такую роль отводит Климент истинному гностик в *Строматах*. Следует заметить, что подобное независимое положение и духовный авторитет уже во времена Климента могли оказаться причиной конфликта с «официальным» епископом, надзирателем, выполняющим административную функцию, но зачастую претендующим на полноту власти.¹¹

Подлинный учитель, по представлениям Климента, должен уметь привить новое знание на древо чуждой ему культуры, сохранив его жизнеспособным и плодоносящим. Ученик может быть эллином или иудеем, однако независимо от этого, учитель должен суметь использовать и направить в нужном направлении унаследованное им от его культуры, насадив таким образом новое, не разрушая старое. Далее это знание само найдет путь и разовьется. Иудейские пророки в *Строматах* говорят в один голос с эллинскими философами и поэтами. Бог – единственный творец всего прекрасного, поэтому важно, что сказано, а не кем. Поэтому смешны те, которые пугаются науки и философии как дети маски. Просто нужно знать что приемлемо, а что – нет. И если все создано во благо, то почему человек должен отказывать себе в удовольствии его использовать. Однако главное должно быть отделено от второстепенного, внутреннее от внешнего. Можно быть богатым и одновременно бедным, владеть благами и не владеть ими. Все внешнее может быть нейтральным (ἀδιάφορα), «присутствуя, отсутствовать». Человек может быть свободен от него, что не значит безразличен к нему (подобно Богу, который, находясь в покое, не перестает творить благо). Подобная нейтральность способствует освобождению от того, что вредно, и приобретению того, что необходимо.

Как видим, отношение Климента к греческой философии и оценка ее роли в образовании христианина резко контрастирует с представлением об этом Ириней и Ипполита, не говоря уже о таких ортодоксах, как Епифаний.

Предметы, которых Климент касался в своих трудах, в основном связаны с представлениями о тайной жизни, тайном знании и эзотерической традиции этого знания, которая ведет к истинному гнозису. Это определяет неакадемичность и несистематичность его стиля. Элемент эзотеризма постоянно присутствует в его текстах. Очевидно, Климент ставил личный опыт и внутреннюю жизнь настолько выше всего словесно выразимого, что в таких условиях какая-либо систематическая философия или теология вряд ли была бы уместна. «Только слабеющая память, – как говорит наш автор, – и многочисленные просьбы друзей» уже в зрелом или даже преклонном возрасте подвигли его на литератур-

⁹ Eusebius, Hist. Eccl. VI 11,6; 14, 2–4.

¹⁰ См. R. van den Broek, The Christian 'School' of Alexandria, p. 201.

¹¹ В такой ситуации оказался Ориген, который вынужден был в 234 г. покинуть Александрию, не имея больше сил противостоять давлению. Могло ли такое случиться с Климентом? Мы не располагаем достоверной информацией, однако Пьер Нотен, например, допускает возможность, что внутрицерковный конфликт, а не очередное гонение (как сообщает Евсевий), мог оказаться действительной причиной того, почему Климент вынужден был покинуть Александрию. См. Pierre Nautin. Lettres et écrivains chrétiens des II-e et III-e siècles. Paris, 1961, p. 18, 140.

ные труды и заставили опубликовать некоторые из своих мыслей. Произведения эти (за исключением проповеди *О том как богатый спасется* и речи *К эллинам*¹²) первоначально планировались им как рабочие заметки и материалы к лекциям.

Материалы, включенные Климентом в *Строматы*, очевидно собирались им довольно долго. Тем не менее, относительная целостность произведения позволяет предположить, что литературную форму оно приобрело в достаточно короткий срок, возможно, в два приема: книги с первой по четвертую, затем с пятой по седьмую. Так называемая восьмая книга, как она существует в настоящее время, является экстрактом из каких то логических штудий и явно не закончена.

Климент сам объясняет, что заставило его избрать такую литературную форму. В самом начале первой книги *Стромат* он пишет, что предметы в его трактате, с одной стороны, были изложены в той форме, в какой «пришли на ум» автору, а с другой стороны, целенаправленно перемешаны для того, чтобы скрыть их истинное значение от непосвященных и заставить учеников, желающих понять, вначале потрудиться. Как результат, все в *Строматах* перемешано «на манер луговых цветов» и для того, чтобы составить из них нечто цельное, их нужно сначала найти, а затем расположить в должном порядке. Метод соответствует задаче трактата, ведь поскольку речь должна идти о таинственной реальности, то открыто изложить ее невозможно. О таких вещах подобает молчать, однако текст может оказаться для читателя «духовной искрой», но только для такого, который уже имеет необходимый для этого личный опыт. А поскольку реальное знание, и тем более высший гносис, могут быть получены только в общении со знающим наставником или же небесным Учителем, письменные труды принесут мало пользы тому, кто не в силах их понять, и могут даже навредить. По этой причине, говорит Климент, его мало заботит то, что подумают об этом сочинении не постигшие его смысла «эллины», равно как и те христиане, которые из ложной преданности христианству боятся греческой философии, как измышления дьявола:

«Те, кто уверяют, что философия придумана дьяволом, пусть вспомнят сказанное в Писании, что дьявол сам принимает «вид ангела света». Но зачем? Ясно, для того, чтобы пророчествовать. Но если он пророчествует как ангел света, то он говорит истину. Если он говорит ангелическое и светоносное, то он пророчествует и несет благо, изменившись согласно природе действия, хотя и оставаясь иным по своей сущности по причине отпадения. Как же иначе он сможет добиться обмана, кроме как сначала подружившись с любителем знания, подтолкнуть его затем к заблуждению? Естественно заключить, что он знает истину, возможно, не понимая ее, но не будучи ей совершенно чуждым. Философия, таким образом, не есть ложь, но выражает истину, хотя и искаженным способом. И поэтому не следует отмечать по незнанию того, что сказано [философами] и пророками, но следует все сказанное внимательно рассмотреть, чтобы увидеть, не содержит ли это истину (Strom. VI, 66, 1–5)».

Ситуация почти фаустовская. Истина, как и «царствие небесное» (согласно евангельскому изречению) «берется силою», посему слабые в этой борьбе обречены на погибель. Таким не стоит даже пытаться вступать в единоборство с дьяволом. Им лучше подождать спасения и ограничиться «чистой верой». Однако гностик не может себе этого позволить и у него нет выбора: как земледелец, он должен вспахать поле и засеять его, затем *суметь отличить* добрые всходы от сорняков. Только избавившись от этих последних, он пожнет урожаем знания.

¹² Эти два текста, и особенно *πρότρεπτικός λόγος*, составленные по всем правилам риторики, вполне сгодились бы к качестве «речей» главы школы. Поэтому, вопреки мнению некоторых исследователей, я полагаю, что *Протрептик* никак не может быть ранним произведением Климента. Возможно и первый в гипотетической трилогии Протрептик – Педагог – Наставник, которая так и не была завершена, он выглядит как зрелое произведение, именно речь, написанная человеком, который имеет вес в определенных кругах и знает, что к его мнению прислушаются. Уверен, что сочинение это по крайней мере *предназначалось* для публичного исполнения и напоминает речи авторов так называемой «второй софистики».

Несмотря на несистематичность своего труда, Климент довольно часто рассуждает о необходимости систематического изучения различных наук, продвигаясь от простого к сложному. Схема эта достаточно традиционна: образование начинается с морального очищения, за ним следуют наставления в различных науках (физика, математика, астрономия), затем, философия и диалектика и, наконец, моральная философия и теология:

«По мере необходимости, гностик обращается к тому, что позволяет упражнять гносис, усваивая из каждой науки то, что ведет к истине. Так, изучая музыку, он постигает гармонические соотношения, посредством арифметики усматривает законы сложения и вычитания чисел, их взаимное отношение и то, как разнообразные вещи подпадают под одну и ту же пропорцию; посредством же геометрии он научается созерцать чистые сущности и постигает непрерывные протяженности и неподвижные тела, отличные от физических тел. А через науку астрономии, вознесшись разумом над землей, он поднимается к небесам и следует за их движением, исследуя вечные божественные явления и постигая их взаимное соотношение... Используя же диалектику гностик, вычленяя виды и роды, постигает разделение сущностей, дойдя до знания самых первых и наипростейших (Strom. VI, 80, 1–4)... Посему диалектика есть защита (θρησκευτός) от софистов, дабы они не попирали истину безнаказанно (Strom. VI, 81, 5)».

Евсевий (Hist. Eccl. VI 18, 3) именно так описывает организацию школы Оригена. Подобное образование необходимо, однако должно рассматриваться как подготовительный этап, ведущий к истинному знанию – гносису.

«... философствующие эллины сознательно закрывают свои уши и не слышат истины... Эту чувственную и самолюбивую философию апостол называет «мудростью века сего», поскольку учит она только об этом мире и о том, что в нем, во всем следуя указаниям тех, кто в этом мире правит. Поэтому эта частная философия очень элементарна, в то время как действительно совершенное знание выходит за пределы мира, обращаясь к умопостигаемому и более духовному... И не побоюсь сказать (ибо такова гностическая вера), что такой человек знает все и все понимает, достоверно схватывая то, что для нас труднодостижимо. Он есть подлинный гностик, и такими были Иаков, Петр, Иоанн, Павел и другие апостолы... Гносис ведь есть ни что иное, как нечто свойственное разумной душе, направленное на ее упражнение, чтобы благодаря гносису она смогла достигнуть причастности бессмертию (Strom. VI 67, 1 – 68, 3)».

Гностик позволяет себе «развлечься» эллинскими науками в редкие моменты отдыха от основных трудов. Такой дилетантизм и многознание приветствуется.¹³ Вполне вероятно, что сам Климент прошел в своем образовании именно такой путь.

«Философия и эллинская наука» для Климента – это прежде всего платонизм и пифагорейство. Именно у них гностик должен научиться искусству постижения чувственного мира и его законов, ведущих к науке созерцания простых умопостигаемых сущностей. Вслед за Филоном Климент утверждает, что Платон, как и многие другие эллинские философы, был последователем Пифагора и благодаря ему постиг тайны восточных (иудейских и варварских) учений.

Идея эта была популярна среди современных Клименту неопифагорейцев. Так полагает, например, неопифагорец Нумений (см. fr. 24 Des Places), известный Клименту.¹⁴ Пифагорейской философии и символизму Климент посвящает несколько глав своего основного произведения. Этот сюжет особенно интересен в контексте проблемы

¹³ См. последнюю главу шестой книги *Стромат*.

¹⁴ В первой книге *Стромат* Климент приводит знаменитое высказывание Нумения: «Кто же Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии» (Numenius, fr. 8, 4 Des Places = Strom. I 150, 4). Фактически, это первое известное нам упоминание о Нумении. К сожалению, эта единственная цитата, почти общее место, не позволяет сказать с уверенностью насколько хорошо Климент знал тексты своего замечательного современника.

философского образования. Прежде всего, согласно традиции, воспитание в пифагорейской школе включало в себя несколько этапов, постепенно проходя которые, ученик, если он оказывался на это способным, достигал подлинного знания. Знание это открывалось не каждому, и не потому, что это было тайное общество заговорщиков, но по причине сложности самого предмета, который мог быть постигнут только после долгих трудов. Климент сообщает нам (и это подтверждается другими античными источниками¹⁵), что пифагорейский союз делился на две «степени посвящения» – акусма-тиков и математиков (Strom. V 56, 1). Первые представляются им как ученики, только что вступившие на путь совершенствования и задача которых состоит в том, чтобы «слушать» и выполнять религиозно-этические предписания, содержащиеся в «акусмах» или символах, наборе древних орфических и пифагорейских максим. Такой подготовительный этап продолжался довольно долго – пять лет (Strom. V 67, 3). В течение этого срока ученик наконец постигал науку концентрации и «чистого созерцания».

Пифагорейский союз служит Клименту образцом, который иллюстрирует его любимый сюжет: различие тайного и явного знания. Даже нарочито «эзотерический» стиль своего сочинения он объясняет в терминах этого разделения.¹⁶

Каковы цели символических и тайных учений? Прежде всего, говорит Климент, «высшие истины требуют соответствующего к ним отношения», поэтому их с древнейших времен скрывали от взора тех, кто не в силах относиться к ним с должным почтением. Египтяне хранили их в святилищах, иудеи закрывали занавесью, за которую допускались только избранные (Strom. V 19, 4; Strom. V 56, 3). Люди склонные к злу и недоброжелательные могут извратить наставления учителя, поэтому лучше постараться избежать этой опасности (Strom. I 13, 2; VI 124, 6). Короче говоря, не следует «метать бисер перед свиньями».

Далее, поскольку духовный опыт в значительной степени невыразим словами, необходим учитель, толкователь и наставник, помогающий овладеть им. Благодаря такому руководству ученик не только более старательно относится к своим занятиям, но и не рискует сбиться с дороги, поскольку ведет его человек уже прошедший этот путь (Strom V 56, 4). Но с другой стороны, попытки пересказа невыразимого духовного опыта часто провоцируют ложные толкования. Понимая символическое слишком буквально, слушатели оказываются невинными жертвами неумелого наставника, который заслуживает в таком случае наказания за свою небрежность. Поэтому хранитель предания ответственен не только за сохранение точного смысла переданного ему знания, в его функции входит охрана этого знания от несведущих и злонамеренных и передача его в руки достойных. И лучшим средством для этого с древнейших времен служил шифр, ключ к которому дается только избранным.

За этими техническими соображениями следуют причины психологического и гносеологического характера. «Сокрытые вещи, просвечивающие через завесу», – говорит Климент, – «производят более внушительное впечатление» (Strom. V 56, 5), то есть кажутся более загадочными и притягательными, нежели полностью освещенные и выставленные на всеобщее обозрение.¹⁷ Фокус в том, что предметы эти кажутся лучше и значительней, чем на самом деле (как гнилые фрукты на дне ручья кажутся привлекательными только до тех пор, пока не извлечены из воды). Полное освещение проявляет дефекты во всем,

¹⁵ Более подробно о Клименте и пифагорейской традиции см. первый раздел третьей главы. Исчерпывающая информация о пифагорейской традиции содержится в книге W. Burkert. *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Nürnberg, 1962; английский перевод, исправленный и дополненный: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA, 1972. Проблема деления внутри пифагорейского союза: с. 97–208.

¹⁶ Подробнее о стиле *Стромат* см. немного ниже.

¹⁷ Полу-сокрытое ценилось в греческом искусстве и литературе. Вспомним момент появления Пенелопы перед женихами: "... она, закрыв лицо вуалью, возвышаясь над сопровождающими ее служанками, подошла ближе. Их колени подкосились..." (Od. 18, 187-213), или описание Елены "... как бессмертная богиня ..." (II. 3, 153-4), то есть, неопишуемая. В скрытых формах одновременно присутствует сексуальная привлекательность и неведомая сила, и секрет здесь в таинственности и недоступности, неясности и непостижимости, которые интригуют и пугают.

и ничто не лишено их в этом мире.¹⁸ Человеческие поступки, если мотивы их скрыты, также производят более значительное впечатление. Созерцание таинственного оказывает определенное воздействие на душу, позволяет ей достигнуть большей «одухотворенности», оторвавшись от материального и чувственного и преодолев путы трезвого размышления, воспарить над рутинной каждодневности. Действительно, даже на знакомые вещи можно взглянуть по-другому, не так как обычно. Такой эффект достигается ритуальностью действия. *Во время мистерии изменяются не сами вещи, но их смысл.* Обыденные вещи утрачивают в глазах посвящаемого свойственные им форму и значение и проявляют такие качества, которые невозможно в них усмотреть в обычном каждодневном состоянии.

Кроме возможности «пробудить душу», символическое способно показать «многое в одно и то же время». Ясные вещи имеют вполне определенный смысл. В принципе, однозначны и различные иносказания, метафоры или аллегории, поскольку они специально созданы для того, чтобы косвенным образом указывать на нечто определенное. Символ же способен включать в себя множество интерпретаций и при этом не сводиться ни к одной из них в отдельности, ни к их «сумме». «Общий смысл, скрытый за завесой аллегорий» (Strom. V 57,5 – 58,6), не может быть истолкован, но только некоторым образом «найден» или понят. А то, что понято, как известно, не всегда словесно выразимо. В свою очередь, такое символическое познание также является предварительным и подготовительным этапом на пути к чистому созерцанию – теории. Зрящий умом не нуждается ни в каких символах и подобиях, поскольку он все видит ясно, при полном освещении. Ноэтические предметы не имеют дефектов, свойственных материальной природе, поэтому их незачем вуалировать. Они открываются при свете дня.

Таково мое обобщающее видение основных идей, содержащихся в центральной части *Стромат*, посвященной символизму и философии образования.¹⁹ Теперь перейдем к рассмотрению стилевых и жанровых особенностей *Стромат*.²⁰

Семь книг «гностических заметок, посвященных истинной философии», принадлежащих Клименту Александрийскому, не являются цельным трактатом. Скорее, их можно назвать собранием сочинений разных лет, своего рода *Variorum*, составленных и отредактированных самим автором.

Текст *Стромат* обладает большой степенью повторяемости: одни и те же идеи, иногда почти буквально, встречаются в различных книгах, внутри одной книги или даже в пределах одной главы. Фактически, не уставая повторять несколько своих любимых мыслей, Климент каждый раз иллюстрирует их новым материалом, очевидно, используя предварительные заготовки. Можно сказать, что *Строматы* имеют природу голографическую:

¹⁸ Ср. замечательное наблюдение Овидия:
Не доверяй свету обманчивых ламп.
Пьянство и темень вредят объективной оценке.
Видел богиню Парис [открытую и] освещенную светом небесным.
(*luce deas caeloque Paris spectavit aperto*),
только тогда он сказал: “Венера, ты лучше всех.”
Ночь скрывает изъян, прощает все прегрешенья,
В час полночный любая женщина хороша... (*Ars amatoria* I 245-250)

¹⁹ Подробнее см.: Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. Не удивлюсь, если мнение моих читателей окажется отличным от только что изложенного. Климент – сложный автор, с трудом поддающийся описанию и обобщению.

²⁰ Дальнейшее изложение является опытом обобщения тех идей, которые я уже имел случай высказывать в нескольких статьях. См.: «К вопросу о методах цитирования в поздней античности: литературный стиль “Стромат” Климента Александрийского» (Гуманитарные науки в Сибири, 2001, №1), «Discourse and Dialogue: Questions to be settled before the Study of the Literature of a transition Period» (The Philosophy of Communication. The 13th International Conference on Greek Philosophy, Rhodes, Greece. Athens: Ionia Publ., 2001), «Положение “между”. Филон Александрийский в раннехристианской философии» (Универсум платоновской мысли: платонизм и античная психология. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2000), «К вопросу о среднеплатонических влияниях на Климента Александрийского» (Универсум платоновской мысли: платонизм и христианство. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2001).

каждая их часть до некоторой степени отражает целое. Прочитав одну или две книги, можно встретиться (и не раз) абсолютно со всеми идеями Климента, изложенными с различной степенью подробности.

Иногда говорят, что *Строматы* «организованы хаотически». Конечно же – это метафора. Хотя хаос, как известно, тоже может быть организован: на фоне очевидного беспорядка прослеживается и выкристаллизовывается определенная структура. Это вовсе не означает, что сам хаос становится менее хаотичным, тем не менее, он теряет свою однородность и проявляет некоторую внутреннюю симметрию. Хаотически разбросанные «цветы литературного луга» на миг застывают перед взором читателя в неустойчивом равновесии только для того, чтобы в следующий момент снова рассыпаться и смешаться. Внутренняя структура текста следует своим неувловимым законам, в то время как структура внешняя вносится сознательно и выражена эксплицитно.

Строматы имеют общее предисловие, где автор говорит об особенностях, целях и задачах своего труда (Strom. I 1,1 – 21,2). В предисловиях и заключениях к некоторым книгам Климент часто говорит о своих дальнейших планах. Последнее предисловие (к седьмой книге) составляет проблему: Климент обещает и планирует явно больше, чем в действительности говорит в этой последней книге. Наиболее естественным является предположение, что автор намеревался написать больше, но по каким-то причинам не сделал этого. Учитывая тот факт, что это не единственное невыполненное обещание в *Строматах*, можно предположить, что Климент просто оставил некоторые из высказанных в самом начале идей, возможно из-за отсутствия материала. Рассказать о философской метафизике Климент порывается несколько раз, но так и не делает этого. Причина, кажется, ясна: его интересы лежат исключительно в области этики, все остальное излагается очень поверхностно. Гипотетическое продолжение *Стромат*, если оно и было, исчезло, не оставив никаких следов. Я полагаю, что его не было.²¹

Следом за седьмой и последней книгой *Стромат*, записок, составленных на основании записных книжек, идут три собственно записные книжки: конспект каких-то логических штудий (так называемая восьмая книга *Стромат*), *Извлечения* из сочинений гностика школы Валентина Теодота и *Эклоги*, выдержки из различных пророческих писаний. Эти тексты носят явно незаконченный характер, однако наряду с различными цитатами содержат мысли самого Климента, иногда довольно интересные.

Насколько такой порядок сочинений Климента был общепринятым, сказать трудно. Рукописная традиция текста *Стромат* очень проста: вся наша информация базируется на *единственном* манускрипте, датированном XI столетием (L = Laurentianus V 3, Флоренция) и содержащем полный текст *Стромат* и вышеуказанные три записные книжки. Другой манускрипт, датированный XVI веком, Parisinus Supplementum Graecum 250, является копией предыдущего.²² Однако Фотий сообщает, например, что в рукописи, которой он пользовался, вслед за седьмой и последней книгой *Стромат* сразу идет проповедь *Как богатый спасется*. С другой стороны, различные античные авторы, начиная с середины четвертого века, цитируют из *Эклог*, говоря, что это восьмая книга *Стромат*.

Мне представляется, что объем и содержание заметок, сохранившихся под названием восьмой книги *Стромат*, не допускают мысли о том, что это действительно заключительная книга. Это было бы в высшей степени странное заключение, хотя Пьер Нотен (Pierre Nautin)²³ и делает попытку разрешить эту загадку. Этот автор представляет ситуацию следующим образом. Он полагает, что античный копиист (по каким-то причинам) после седьмой книги решил сократить оставшуюся часть и начал переписывать с сокращениями. В результате такой деятельности получился очень фрагментарный текст, который, тем не

²¹ Такое явление не является редкостью. Овидий, например, тоже говорит, что он закончил все двенадцать книг *Fasti*, но книги VII – XII исчезли, не оставив следа. Логично предположить, что их просто не было: автор намеревался их написать, но либо не успел этого сделать, либо остановился на полпути.

²² О рукописной традиции подробнее см.: Clemens Alexandrinus. *Stromata*, Buch I-VI, hrsg. O. Stählin, L. Früchtel (Berlin, 1960), vi-xv и Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paidagogus*, hrsg. O. Stählin, U. Treu (Berlin, 1970), xxix-xlii.

²³ La fin des Stromates et les Hypotyposes de Clément d'Alexandrie. – *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 268–302.

менее, отражает обещанное Климентом в начале четвертой книги *Стромат* и в некоторых других местах, именно, после описания «истинного гностика» перейти к (1) учению о первопринципах, (2) опровержению некоторых гетеродоксов и (3) объяснению предметов, связанных с космологией и теологией. Это же обещание повторяется в заключении к седьмой книге: Климент говорит, что, закончив этику (которой посвящена большая часть этой книги), он намеревается перейти к ранее обещанному и загадочно добавляет, что собирается «начать заново». Нотен полагает, что далее идут (1) первопринципы, то есть учение о причинах и логике (первая часть восьмой книги – *Strom.* VIII 1,1 – 24,6), (2) критика гетеродоксии (то есть *Извлечения из Теодота*) и (3) *Эклоги*, часть которых действительно посвящена теологии и космологии. Оставшаяся часть «восьмой книги» является какой-то частью *Нуротыпосес*, не дошедшего до нас сочинения Климента, которое упоминают и цитируют Евсевий и другие античные авторы. Такое объяснение мне представляется излишне сложным, и не только потому, что оно базируется на необъяснимой избирательности переписчика. «Восьмая книга», *Извлечения и Эклоги* на порядок менее организованы, нежели *Строматы*. Это именно записные книжки, сырой и неструктурированный материал, и никакими предполагаемыми «сокращениями» их природа не объясняется: если они еще не перешли из состояния хаоса к порядку, зачем же постулировать обратное?²⁴

Итак, основное сочинение Климента имеет следующее название: τῶν κατὰ τῆν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς, что означает: *Смесь различных заметок касающихся знания (гносиса), составленных в соответствии с истинной философией.*

Στρωμα означает подстилку, ковер, однако его дериват ὁ στρωματεύς, στρωματεῖς, pl. достаточно редок и означает, собственно, смесь, в том числе и литературную.²⁵

Слово ὑπομνημα или, чаще, pl. ὑπομνήματα является более распространенным и означает заметки для памяти, то есть, записную книжку. В таком случае, название οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς должно в конечном итоге означать «различные извлечения из записных книжек». Вполне вероятно, что так оно и было. Очевидно, что ни одно сочинение, тем более такое сложное, как *Строматы*, не может быть написано без предварительных заготовок. В античности, как и в настоящее время, накопление материала, составление и методический отбор различных выдержек составляли большую, если не основную, часть литературного труда. Приведу один, хорошо известный, пример, иллюстрирующий методы работы античных авторов – коллекционеров знаний. В одном из своих писем Плиний Младший так описывает методы работы своего дяди (одного их наиболее энциклопедических умов античности), которые позволили ему написать такое количество книг, несмотря на занятость и активное участие в политике:

«В летние дни, свободные от различных забот, он любил расположиться на свежем воздухе и, приказав читать какую-либо книгу, делал заметки и выписывал цитаты (adnotabat excerptatque). Он выписывал цитаты из всех подвернувшихся ему книг (nihil enim legit quod non excerpteret) ... Он делал краткие (или скорописные?) заметки во время еды (super hanc liber legebatur adnotabatur, et quidem cursum)... В результате такого труда он оставил мне 160 записных книжек (commentarios), исписанных мелким почерком с двух сторон, что удваивает их действительное число».²⁶

²⁴ Для того чтобы читателю было ясно, о чем идет речь, я помещаю *Синописис Стромат* в отдельное приложение.

²⁵ Thesaurus Linguae Graecae, кроме, естественно, названия сочинения нашего автора, указывает только два дополнительных релевантных случая. Согласно Евсевию (Prer. Evang. I 7, 16) *Строматами* называлось одно из (не сохранившихся) сочинений Плутарха. У Атеней слово это употребляется в гастрономическом смысле, означая рыбное ассорти (Athenaeus, VII, PG 322a). О литературной смеси говорит и Авл Геллий (Noctes Atticae, Pref. 6-8) и, что в высшей степени интересно, сам Климент в заключительной фразе седьмой книги *Стромат*

²⁶ С. Plinius C. Secundus (minor), Epistulae, III 5, 10 – 17 (с значительными сокращениями).

Плиний Младший сообщает нам несколько интересных деталей. Во-первых, заметим, что записные книжки могли представлять собой восковые таблицы (*pugillares*), используемые многократно, или свитки, предназначенные для более длительного хранения. Плиний специально отмечает тот факт, что записные книжки эти (в данном случае свитки) были исписаны с двух сторон, поскольку это расходилось с обычной практикой книгопроизводства. Как правило, только одна сторона свитка использовалась для записи. Это вполне объясняется тем, что внешняя сторона свитка быстро изнашивалась и была худшего качества. Далее, очевидно, что записные книжки в виде кодекса, казалось бы, более удобные для подобных записей, не использовались во времена Плиния, и вошли в обращение только на рубеже второго – третьего веков.²⁷ Так что Климент, скорее всего, использовал писчий материал в виде кодекса или того, что называлось *δίπτυχον, τρίπτυχον* к.т.л., то есть, некой *тетради*, составленной из нескольких листов или восковых таблиц. Теперь представим, что мы соединили несколько таких тетрадей вместе и переплели их – получится книга вполне в современном смысле этого слова. Набросав предварительный план и имея под рукой достаточное количество таких записей, можно в достаточно короткий срок с их помощью составить сочинение типа *Стромат*.

Какие книги использовал Климент? Скорее всего, все попавшие под руку. Действительно, книги в это время были гораздо большей роскошью, нежели ныне, даже в таком книжном городе, как Александрия. Поэтому каждое сочинение, попавшее в руки, или где-либо специально добытое наверняка читалось таким литератором как Климент с большим вниманием. Запоминать прочитанное и делать заметки было необходимо, поскольку в нужный момент книга эта могла уже оказаться недоступной. Записные книжки, таким образом, заменяли личные библиотеки и ценились не менее, чем собственно опубликованные труды. Тот же Плиний Младший говорит далее, что во времена прокуратуры Плиния Старшего в Испании ему предлагали за эти записные книжки значительную сумму. Если бы Плиний продал свои заметки или позволил скопировать их, возникла бы еще одна антология. Грань между публикацией и рукописью, предназначенной для частного использования, была очень тонка. Различные *excerpta* могли составить материал для более оформленного литературного труда или же в почти неизменном виде, как в случае трех сохранившихся записных книжек Климента,²⁸ получить хождение наряду с сочинениями, предназначенными для публикации, иногда без ведома или даже вопреки желанию их автора. Выписки из книг или конспекты устных выступлений (*ὄλιθ φωνῆς*) впоследствии также могли быть использованы в литературном произведении, или даже опубликованы в виде «лекций». Арриан записал и опубликовал лекции Эпиктета, Амелий записывал выступления своего учителя Плотина. Согласно Лукиану, Гермотим был вечным студентом и жил тем, что записывал и корректировал чужие лекции.²⁹ Климент цитирует письма и проповеди Валентина. Не могли ли и они сохраниться именно в таких записных книжках слушателей?

Недостаток литературных текстов, с одной стороны, и рост интереса к образованию, с другой, являются основными причинами, объясняющими распространение, которое в поздней античности получили различные антологии и учебники, составленные людьми, которые имели доступ к достаточно обширной библиотеке. Антологиями типа *Florilegium Stobea*³⁰ наверняка пользовался и Климент, и вовсе не по причине своей поверхностности, но просто потому, что он едва ли имел прямой доступ ко всему обилию использованной

²⁷ Первое известное упоминание о кодексе встречается у Марциала (Epigr. I 2): C.H. Roberts, T.C. Skeat, *The Birth of Codex* (London: Oxford University Press, 1987), pp. 24-29.

²⁸ Кроме *Извлечений из Теодота*, Клименту принадлежат также *Eclogae prophetae* и некие логические штудии, которые традиционно помещают в конце *Стромат* как “восьмую книгу”.

²⁹ Lucian, *Hermotimos*, 2. Этот факт мне сообщила Anniewies van den Hoek.

³⁰ Не удивительно поэтому, что подбор и даже последовательность поэтических цитат у Климента и у Стобея иногда совпадают.

им литературы.³¹ Это может относиться не только к «редким» или, наоборот, «хрестоматийным» авторам, но и к цитатам из Священного писания. Одни и те же фундаментальные высказывания Иисуса или апостолов очень часто повторяются в *Строматах*, и это наводит на мысль о том, что Климент вполне мог использовать некий конспект книг Ветхого Завета и выдержек из христианской литературы, в том числе апокрифической, которые были организованы по некому тематическому принципу, как своего рода христианская антология.

Климент часто цитирует по памяти. Прежде всего, это относится к выдержкам из Священного писания и Гомера.³² Очень часто эти тексты и стихотворные строки являются близким к тексту пересказом. Не исключено, что в некоторых других случаях цитаты были «выверены» редакторами и переписчиками, ведь не следует забывать, что текст *Стромат*, дошедший до нас, имеет необозримо долгую историю, а каждый античный копиист был одновременно и редактором, особенно, если он делал копию для себя. Даже современные издатели, и тем более переводчики, имеют тенденцию «исправлять ошибки» античных авторов на основании известных текстов или приводить цитату вместо парафраза.³³

Итак, *Строматы* – это «заметки и воспоминания, составленные на основании записных книжек». Климент специально подчеркивает, что его произведение – это *гностические* заметки, в соответствии с *истинной* философией. Идеи, которые содержатся в *Строматах*, в целом составляют достаточно когерентное учение о христианском знании, которое Климент называет *истинным гносисом*. Ясно, что *ложному гносису* уделяется в этой связи значительное внимание. Фактически, понятие «истинного» выкристаллизовывается в *Строматах* в сравнении с ложными aberrациями и искажениями, присущими «ложному» гносису. О гностиках Климент говорит постоянно. Сведения, которые он приводит о гностицизме, прежде всего о Валентине, Василиде и Исидоре, карпократианах и Маркионе, насколько показывает сравнение с другими источниками, довольно точны. Кроме многочисленных свидетельств о гносисе, Клименту принадлежит подробный анализ их учения, который так же, как мы уже отмечали, весьма примечателен. С одной стороны, Климент был достаточно хорошо информирован и образован, чтобы понимать то, о чем он говорил, а с другой стороны, в отличии, например, от Оригена или Тертуллиана, достаточно несамостоятелен и эклектичен в своих воззрениях, чтобы быть хорошим свидетелем. Более того, эту роль свидетеля он часто сознательно себе отводит: *Строматы* написаны им как *ὑπομνήματα*, заметки для памяти и «воспоминания» о том, чему он научился у мужей более достойных. Имена этих мужей в самих *Строматах* не упоминаются, Климент намекает только, что авторитетом они обладали апостольским. Гностики же (Маркион, Василид и Валентин) упрекаются именно в том, что они кичатся своими учителями (Strom. VII 108, 1). Слишком частое упоминание имени означает сомнение в его авторитетности. Почтение к тайным учениям и тайной традиции, как и преклонение перед хорошим образованием, которое испытывает и постоянно исповедует Климент, не имеет пределов. Постоянно указывать источник цитирования, в случае, например, Священного писания, Платона или Гомера кажется ему неприличным. Образованные люди должны знать своих классиков. Отсюда такие явления, нередкие в *Строматах*, как небрежное замечание: «Платон сказал где-то», за которым следует цитата «по памяти» на полстраницы.

³¹ Действительно, Климент цитирует четыре сотни различных авторов, от поэтов до медиков и географов. Автору этих строк потребовалось несколько месяцев для того, чтобы разыскать соответствующие издания в Bodleian Library, Oxford.

³² В этом нет ничего удивительного. Каждый окончивший русскую школу сможет воспроизвести по памяти немало стихов Пушкина. Греческое же образование начиналось с Гомера.

³³ Каждый поступает с текстом в меру своей скрупулезности. Серьезные и ответственные филологи «немецкой школы», такие как Otto Stählin редко позволяют себе подобные вольности. Зачем, например, исправлять элегию Солона на основании текста Филона Александрийского, как это делает Stählin? Разве Климент не мог процитировать несколько иной текст? И где гарантия, что текст, который приводит Филон, более правильный? Переводчики (например, Корсунский или W. Wilson) выправляют очень многие цитаты, причем из доктринальных соображений.

Подробный анализ цитат, парафразов и различных аллюзий в *Строматах*, который проводит Анневис ван ден Хук (A. van den Hoek), очень хорошо показывает особенности *техники цитирования*, которую применяет Климент.³⁴ Например, из 1273 случаев цитирования из апостола Павла, отмеченных в *Индексе* издания O. Stählin, Климент упоминает его имя (или хотя бы говорит, что это апостол) только 309 раз (при этом 13 раз имя просто упоминается, и никакой цитаты не следует). Платон цитируется (verbatim или нет) 618 раз, однако прямо или косвенно упоминается (Πλάτων, ὁ φιλόσοφος, οἱ φιλόσοφοι, к.т.л.) только 139 раз (и снова, «голое» упоминание имени наблюдается в 41 случае из этих 139). Цитирование Платона как правило сопровождается точным указанием диалога, письма или даже книги (при ссылках на *Государство* или *Законы*). Можно предположить, что Климент имел постоянный доступ к сочинениям Платона или же пользовался достаточно хорошей подборкой цитат. К Платону Климент прибегает почти исключительно в целях подтверждения своего мнения. Только в редчайших случаях классик критикуется.³⁵ Климент предпочитает не замечать разногласий между платонизмом и христианским верованием, а наиболее явные из них старается элиминировать герменевтическими средствами, ссылаясь иногда даже на «ошибки» переписчиков.

Филон Александрийский – случай особый. Использует его Климент довольно часто (более 200 раз, согласно O. Stählin), однако имя упоминает только четыре раза (причем, дважды он называет его пифагорейцем). Вероятно, такое молчание может быть объяснено особыми причинами.³⁶ Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38% используемого из Филона материала.

Гомер и Еврипид – любимые поэты Климента. Из 243 случаев цитирования из Гомера, его имя (или хотя бы указание, что это сказал Поэт) встречается в 37%. Название (*Илиада* или *Одиссея*) практически не упоминается. Просто: «Поэт сказал где-то...» Еврипид цитируется 117 раз, а его имя (Еврипид, трагик, сценический философ, трагедия и под.) упоминается 59 раз (52%).

Менее известные авторы, как правило, указываются по имени. Фактически, действует общее правило: если источник не указан, значит, автор известный. Цитируются и упоминаются: *поэты* Гомер, Orphica, Гесиод, Ферекид, легендарный Терпандр, элегия (Солон, Theognidea³⁷), Anacreontea³⁸, Архилох³⁹, Симонид из Аморгоса, Фокидид, Меланиппидес, конечно же, Вакхилид и Пиндар и ряд других малоизвестных поэтов; *трагедия и комедия* (начиная от Эсхила и заканчивая эллинистическими и иудейскими подражаниями); *эллинистические авторы*, такие как Каллимах и Арат; *историки* Геродот, Фукидид, Гекатей, Теопомп, Александр Полигистор и др.; *философы* различных школ, начиная с семи мудрецов и кончая Нумением; риторы (например, Исократ), грамматика, медики, географы и т.д. Общее число авторов превышает четыре сотни. Набор литературных источников, к которым обращается Климент, является достаточно стандартным, так сказать, школьным. Наряду с книгами, вошедшими впоследствии в христианский канон, цитируются ветхозаветные и новозаветные апокрифы (например, Апокалипсис Софонии, Проповеди Петра, Деяния Павла, *Пастырь* Гермы, письмо Варнавы, Евангелие от Египтян и

³⁴ Technique of Quotation in Clement of Alexandria. – Vigiliae Christianae 50 (1996), p. 223–243. См. т.ж.еe книгу: Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis*. Leiden: Brill, 1988.

³⁵ Например, в третьей книге *Стромат* за одобрение пифагорейского учения о том, что рождение – это зло, а тело – гробница души.

³⁶ Cf. D. Runia. Why does Clement call Philo ‘the Pythagorean?’ – Vigiliae Christianae 49 (1995) 1–22. Эта проблема обсуждается также в диссертации Е.Д. Матусовой «Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиции», защищенной в Институте философии РАН (Автореферат диссертации..., Москва, 2000, с. 5).

³⁷ Климент, разумеется, считает все приписываемые Феогниду сочинения аутентичными. Впрочем, на основании издания M. West можно заключить, что по крайней мере в одном случае он случайно цитирует самого Феогнида (Strom. VI 18, 6).

³⁸ Как и в предыдущем случае, преподносимая как сочинения самого Анакреонта.

³⁹ Другой древний ямбаграф, Гиппонакс, упоминается один раз как пример развратной поэзии, что является совершенной правдой.

др.). Многие из этих цитат уникальны: Климент является нашим единственным источником.

Гностическая литература (Валентин, Василид, Исидор, Епифан, Маркион, отрывки из гностических мифов и др.) цитируется очень часто, и составляют значительную часть второй, третьей и четвертой книг *Стромат*.

В отличие от классиков и союзников (например, Филона) Климент всегда дает точную ссылку на произведения своих противников. Как правило, это κατὰ λέξιν буквально (из 24 случаев употребления этого выражения 12 относится к гностикам, остальное к различным не очень известным грекам и пророческим книгам), иногда ὡδέ πως (что может быть переведено просто двоеточием). Напротив, выражения типа ἀντικρυσ, διαρρήδην открыто, явно зарезервированы исключительно для положительных героев, типа Платона, Гомера или Еврипида и ни разу не употребляются при цитировании гностического текста. Многочисленные φασί, φησί, λέγει, λέγουσι к.т.л. выражения амбивалентные и никакой классификации не поддаются.

Например, цитируя из книги *О справедливости* гностика Епифана, Климент вначале замечает, что эта книга у него есть (Ἐπιφάνης οὗτος, οὗ καὶ τὰ συγγράμματα κομίζεται, ὑὸς ἦν Καρποκράτους, к.т.л.), а немного далее говорит: «Затем он добавляет буквально следующее – ὡδέ πως ἐπιφέρει κατὰ λέξιν» (Strom. III 5,1; 9,3). Более точную ссылку трудно себе представить.

Комментируя какой-либо источник, Климент довольно часто приводит *sermo* цитат и более или менее буквальных пересказов. Хук хорошо продемонстрировала это на примере Филона (благо, что его тексты сохранились и есть с чем сравнить). Иногда Климент, по видимому вспомнив о какой-либо фразе, начинает с нее свой комментарий, затем же, очевидно обращаясь к самому тексту, последовательно *разворачивает* свиток, выписывая цитаты. Такой процесс наблюдается несколько раз, а в одном случае Климент очевидно *сворачивал* свиток, а не разворачивал его, поскольку цитаты идут в обратном порядке.⁴⁰

Заметки (ὑπομνήματα) во времена Климента – это не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр⁴¹, очень хорошо, как замечает сам автор, подходящий для философских размышлений (в действительности, я полагаю, обусловленный недостатком писчего материала). Известно, что подобного рода *Заметки* сочинил Плутарх. Говорят, что (утраченные) сочинения стоика Хрисиппа славились количеством цитат, в них содержащихся. *Аттические ночи* Авла Геллия являются другим примером псевдо-записной книжки. Как отмечает Марта Тюрнер (Martha Turner)⁴², фокус заключается в том, что чрезмерное распространение полуприватных записных книжек, антологий и различных собраний привело к тому, что оригинальные сочинения начали имитировать жанр ὑπομνήματα. Книги могли просто состоять из набора сентенций (например, *Сентенции Секста* или гностическое *Евангелие от Филиппа*). Кроме простого отражения литературной моды, тексты такого рода служили двоякой цели: такой жанр позволял автору выразить свои воззрения и, одновременно, снабдить читателя массой полезных сведений, что при литературном дефиците значительно повышало ценность сравнительно элементарного или даже бездарного сочинения. Наконец, стилем прикрывались как щитом, спасающим от стрел критиков. Несистематичность и темнота стиля, дескать, обусловлена жанром, поэтому тот, кто не в силах понять, пусть не читает. Климент в различных местах *Стромат* неоднократно преподносит читателю все эти аргументы. В предисловии к *Noctes Atticae* Геллий говорит⁴³:

⁴⁰ Strom. II 5,3 – 6,4. A. van den Hoek, 'Techniques of Quotation', p. 235.

⁴¹ Жанр *Стромат* обсуждался многими исследователями произведений Климента. См., например, работу Louis Roberts. The Literary Form of Stromateis. – The Second Century 1 (1981), p. 211 ff.

⁴² The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection (Leiden: Brill, 1996), p. 75.

⁴³ Noctes Atticae, Pref. 2-12 (с сокращениями).

«Я располагаю эти выдержки здесь в той же последовательности, в какой я их собирал. Каждый раз, когда мне попадалась греческая или латинская книга или же доводилось услышать что-либо достойное внимания, я записывал без определенного плана все, что мне нравилось, из какой бы области это не происходило, для того, чтобы использовать это впоследствии как памятные записки (*subsidium memoriae*)..., чтобы в случае необходимости я мог найти и воспроизвести различные сведения или слова, даже если я забыл их, а книги, в которой об этом сказано, под рукой не оказалась...»

Действительно, на первый взгляд *Аттические ночи* производят впечатление крайне беспорядочного собрания различных сведений, однако внутренняя структура в них, как отмечают исследователи, присутствует и выдает сознательное литературное творчество. Геллий продолжает:

«... Некоторые называют свои книги *Музы, Леса* (*Silvarum*), ... другие – *Строматы, Геликон, Проблемы, ... Воспоминания* (*Memoriales*), *Начала, Случайные заметки* (*Πάρρηγα*) и *Инструкции* (*Διδασκαλικά*)... Я же озаглавил свое сочинение незатейливо и даже несколько по-деревенски (*subrustice*). Название *Аттические ночи* указывают всего лишь на время и место моих ночных занятий... Помня знаменитые слова Эфесского философа о том, что «многознание уму не научает» [процитировано Геллием по-гречески – Е.А.], я внимательно просмотрел множество свитков, посвящая этому занятию все свободное от дел время, но взял оттуда немного – только то, что может легко подтолкнуть активных и чутких читателей к самостоятельному исследованию... и спасти слишком занятых людей от незнания того, о чем не знать стыдно...»

Мы видим, во-первых, что название *Строматы* было традиционным в общем ряду различных собраний,⁴⁴ и во-вторых, цель, которую ставит перед собой Геллий, именно, подтолкнуть способных к самостоятельному исследованию, в точности совпадает с целью написания *Стромат*, которую провозглашает Климент:

«Луговые цветы растут, как им вздумается, и плодовые деревья в саду не располагаются отдельными плантациями, согласно их виду, как если бы кто-то составил научную коллекцию: *Луга, Геликоны, Пасеки, Покровы* и т.д. Точно так же и мы, поскольку записываем предметы по мере их припоминания и не следуем какому-либо определенному порядку или последовательности изложения, но напротив, *намеренно их смешиваем*, наши заметки по форме столь же разнообразны, как и луг. Заметки эти, в некотором смысле, подобны первой искре, зажигающей огонь, поскольку готовый к восприятию гносиса, если ему случится прочесть их, будет вознагражден за потраченные усилия, и исследование пойдет ему на пользу (*Strom. VI 2, 1–2*)».

Если бы это не было общим местом, отражающим уже установившуюся литературную традицию, пришлось бы заключить, что Геллий пересказывает Климента или наоборот (они были современниками). Заметим, что в отличие от Авла Геллия, который предполагает, что читатели его, говоря словами Цицерона, *neque doctissimi, neque indoctissimi, sed viri boni et non illiterati*, Климент поднимает планку на необозримую высоту: только «тронутый тирсом и посвященный в мистерии гносиса» в конечном итоге в силах понять глубину исповедуемого им учения.

Самое начало *Стромат* утрачено. Текст начинается с суждения, очень примечательного в данном контексте:

«... “Дабы ты имел их под рукой для чтения и мог сохранить”⁴⁵. Надлежит ли каждого допускать к записанному слову, или же это позволительно лишь не-

⁴⁴ Различные “ночи” и “бдения”, кстати, тоже.

⁴⁵ Первая страница отсутствует. Текст начинается цитатой из «Пастыря» (*Hermas, Visiones, V 5*).

многим? ... Смешно было бы, отвергая сочинения людей дельных, принимать произведения им противоположных. Неужели мы допустим мифотворчество и богохульство Теопомпа и Тимея вместе с основателем атеизма Эпикуром, или же непристойности Гиппонакса и Архилоха, а проповеднику истины запретим оставить полезное сочинение будущим поколениям? После себя хорошо оставить достойное потомство. И как дети продолжают наш род, так и книги являются нашим духовным потомством (Strom. I, 1, 1–3)».

Далее следует указание на то, что «гносис доступен не каждому», что является евангельской реминисценцией⁴⁶, и что эти «сочинения для большинства, как говорится в пословице, что лира для осла, ведь свиньи предпочитают грязь чистой воде⁴⁷. Господь говорит: "Потому говорю им притчами, что они видя не видят, и слыша не слышат, и не понимают".⁴⁸ Это не означает, что Господь ответственен за непросвещенность толпы (так считать было бы нечестиво). Пророчески проникая в души, он намекает на то, что в скором времени проявится их неразумность, и они будут не в силах понять его слов».

Причем оказывается, что «два человека, один из которых проповедует письменно, а другой словом, оба доказывают свою веру на деле любовью. И Бог не виновен, если кто-либо из них сделал неверный выбор. Призвание одних состоит в том, чтобы отдавать слово в рост, задача же других оценивать его и решать, следовать ли ему или нет. И их суждение будет первым оценкой. Передавать знание в проповеди – значит служить вестником Бога. И это приносит пользу независимо от того, передается ли оно руками или изустно. <...> Одним словом, своими трудами он дает другим средства и случай к спасению. Вскормленные истинным знанием такого рода оживают для вечной жизни и воспаряют к небесам. Удивительное слово изрек о них апостол. "Во всем, – говорит он, – являем себя как служители Божии. Мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем. Уста наши отверсты к вам".⁴⁹ <...> Дела здесь обстоят так же, как и во время евхаристии. Ведь обычно каждому предоставляется решать за себя, надлежит ли ему принимать в ней участие или нет. В любом случае положительный или отрицательный ответ каждому дает его совесть (4, 1–5,4)».

Далее следует замечательное рассуждение о смысле написания и назначении *Стромат* и, что для нас наиболее важно, истоках того учения, которое, по словам Климента, он стремится донести до своих читателей. Привожу пассаж целиком, с сокращениями (курсив везде мой):

«Из сказанного следует, что всякому взявшемуся служить своему ближнему словом следует сначала рассудить, из тех ли он, кто имеет в виду пользу ближнего. Пусть спросит себя, не слишком ли поспешно он начал учительство, не из соперничества ли с кем или из честолюбия распространяет свое учение? Считает ли он единственной себе наградой благо слушателей? Письменное слово должно быть свободным от лести и всегда оставаться неподкупным <...> По этой же причине и расположенные к принятию божественных речений должны остерегаться простого любопытства, характерного для праздных туристов, глазующих на городские достопримечательности. Равным образом пусть никто не приходит в расчете на земные и преходящие выгоды, услышав, что посвятившие себя Христу делятся с другими всем необходимым для жизни. Это лицемеры, забудем о них. Если желаешь праведником "не ка-

⁴⁶ Cf. I Cor. 8: 7.

⁴⁷ Menander, Misoumenos 18, fr. 527; cf. Aulus Gellius, Noctes Att. 3, 16, 3; Plato, Rep. VII 535 c.

⁴⁸ Mt. 13: 13.

⁴⁹ II Cor. 6: 4; 10: 11.

заться лишь, а и вправду быть"⁵⁰, оставь в своем разумении место только для высших помыслов. Если "жатвы много, а делатели малочисленны"⁵¹, то следует молиться, чтобы работников было как можно больше. *Возделывание же поля*⁵² возможно двумя способами: устным словом или письменным. Но какой бы метод не избрал сотрудник Господа при посеве благородной пшеницы, как бы ни взращивал колосья и как бы ни пожинал урожай, он останется божественным земледельцем. <...> Но слушателям *не подобает ни судить об истинности учения через сравнение его с другими*, ни отдавать его для исследования тем, кто поднатерел в искусстве аргументации и всячески превозносит его силу. Такие подходят к любому делу имея уже *предубеждение* обо всем на свете вместо того, чтобы очистить свою душу от предрассудков. Избравший род пищи силою своей веры, уже имеет четкие критерии для принятия того или иного суждения и готов воспринять божественное слово. Из этого преизобильного источника происходит и крепнет убеждение. Об этом слова пророка: "Если не уверуете, то и не уразумеете."⁵³ <...>

Обращающийся непосредственно к присутствующим имеет возможность испытать слушателей временем и решить, кто из них способен понять его слова с тем, чтобы отделить их от остальных. Он вслушивается в их речи, следит за их поведением, наблюдает за их привычками, образом жизни, жестикуляцией, поведением, внешностью, голосом или, как говорят, видит пересеченность и каменистость места, пригодность пути, плодородность почвы, ее лесистость, годность для выращивания тех или других злаков, возделанность и плодородность.⁵⁴ Излагающему свои мысли письменно остается только взывать к Богу, убеждая его, что не ради выгод, не из тщеславия, не другой какой-либо страстью побежденный, не из рабского страха, не ради удовольствия написал он это, но единственной его радостью было лишь уверенность в том, что его слова помогут его читателям достичь спасения <...> Совершеннолетнему мужу следует быть добродетельным не ради награды. <...> Тот, кто еще не окончательно затемнил «внутреннее зрение» светом собственного дурного воспитания и предрассудков, пусть следует истине, которая через написанное ведет к вещам, которые на письме невыразимы. "Жаждающие, идите к воде", – говорит Исаия⁵⁵. И Соломон убеждает: "Пей воду из твоих источников."⁵⁶ Поэтому и Платон, следующий в своей философии иудеям, советует в *Законах* земледельцам не орошать поля водой из каналов и не заимствовать воду у соседей, не попробовав сначала на своей земле докопаться до так называемого девственного слоя и не убедившись окончательно в том, что слой этот безводен.⁵⁷ Нехорошо отказать в помощи, однако поощрять лень еще хуже. Именно в этой связи Пифагор говорил, что помогать другим поднимать ношу позволительно, но никто не обязан помогать снимать ее. Писание, воспламеняет искру, тлеющую в нашей душе, пробуждая ее естественную способность созерцания, одновременно и прививая, подобно садовнику, некие новые качества, и активизируя ее природные силы. (Strom. I 6,1 – 10,5)».

Надеюсь, читатель извинит меня за столь пространную цитату. Пусть этот

⁵⁰ Aeschylus, *Septem contra Thebes*, 592.

⁵¹ Cf. Mt. 9: 37; Lk. 10: 2.

⁵² Сельскохозяйственная терминология подобного рода, весьма характерная для Климента, Валентина и многих других современных им авторов, подробно исследуется в новой книге Denise K. Buell. *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*. Princeton: University press, 1999 (Ch. 3: Sowing Knowledge, p. 50–68).

⁵³ Is. 7: 9.

⁵⁴ Cf. Plato, *Phaedrus*, 276 d-e; Lk. 8: 4-8, etc.

⁵⁵ Deut. 55: 1.

⁵⁶ Prov. 5: 15.

⁵⁷ Plato, *Leges*, VIII 844 a-b.

текст послужит нам в качестве иллюстрации к вышесказанному и в качестве образца, из которого хорошо виден стиль Климента, а также его техника цитирования источников. Обратили внимание, сколь изящно наш автор вплетает в ткань повествования цитаты из Писания, Платона и различные литературные аллюзии? К тому же это предисловие является на редкость детальным изложением тех исходных установок, которых Климент намерен придерживаться впоследствии. Продолжим:

«Это сочинение не является риторическим упражнением для публичного исполнения⁵⁸, но представляет собой скорее воспоминания, собранные на старость, средство от забвения, несовершенный образ и эскиз живых и одухотворенных речей мужей блаженных и достопамятных, которых я имел честь слушать.⁵⁹ Из них один, иониец, был родом из Греции, остальные из Великой Греции. Именно, один был из Полной Сирии (τῆς κοίλης Συρίας), другой из Египта. Наконец, двое были с востока, один из Ассирии, другой же, родом иудей, из Палестины. Остался я с этим последним, который, впрочем, превосходил всех по своим способностям, разыскав его в его уединенном месте в Египте.⁶⁰ Он был воистину подобен сицилийской пчеле.⁶¹ Собирая мед с пророческого и апостольского луга, запечатлевал он в душах слушателей чистую и святую мудрость. Все они были хранителями истинного предания блаженного учения, воспринятого непосредственно от святых апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла, унаследовав его как сыновья от отца (хоть и немногие сыновья походят на отцов), и насадив в наших душах Божию милостью семена, завещанные их апостольскими учителями. Уверен, что для моих читателей большую ценность составит не само мое сочинение, но именно те воспоминания, которые оно призвано сохранить <...> Что пользы в мудрости, если она не умудряет того, кто внимает ей? Спаситель непрерывно трудится, спасая, поскольку видит, что и Отец его постоянно трудится.⁶² Уча других, мы учимся сами, а беседуя с аудиторией, часто слушаем и сами. Но наставник един⁶³ и для учителя, и для ученика, и он является подлинным источником их разумения и учения. Господь не воспрепятствовал нам творить добро даже в день субботный, вопреки закону; и поэтому каждый, способный вместить⁶⁴, достоин принимать участие в божественных мистериях, равно как и в мистериях святого света⁶⁵».

Вообще говоря, это вступление является универсальным топосом, характерным для многих античных авторов, который непременно включает в себя несколько элементов. Обычно сначала говорится, что автор долгое время не решался доверить бумаге то, что ему довелось узнать или понять, потом сомневался в том, сможет ли он выразить это адекватным образом, однако, впоследствии («на склоне лет») и под давлением публики или друзей, наконец решился взяться за перо, дабы сохранить для потомков все то, что иначе забудется. При этом сочинению отво-

⁵⁸ Клименту, как мы знаем, принадлежит по крайней мере одна проповедь, а также Protrepticos Logos (Протрептик), который также написан с должным соблюдением риторических канонов.

⁵⁹ Ἦδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένη ἦδε ἡ πραγμатеῖα, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται λήθης φάρμακον, εἰδωλὸν ἀτεχνῶς καὶ σκιαγραφία τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὡν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων.

⁶⁰ Этим мудрецом скорее всего был Пантен, учитель Климента. Кто были остальные сказать трудно. Исследователи склонны видеть здесь возможное указание на Мелитона из Сард, Теофила Керарейского, Теодота и др. раннехристианских учителей, с которыми мог общаться Климент.

⁶¹ Cf. Euripides, Hippolytus 73-81.

⁶² Cf. Io. 5: 17-19.

⁶³ Mt. 23: 8.

⁶⁴ Mt. 12: 12; Lk. 6: 9.

⁶⁵ Возможно, указание на практику Элевсинских мистерий, в которых яркий свет означал кульминацию откровения. Но не исключено, что это указание на гностическую практику.

дится роль «лекарства для памяти», что является платонической реминисценцией.⁶⁶ Сравним, для примера, с предшествующим высказыванием Климента то, что говорит в предисловии к *Мистагогии* Максим Исповедник:

«Услышав как-то, что я мимоходом и кратко излагал прекрасные, таинственные и весьма поучительные толкования некоего старца [разумеется, Дионисия Ареопагита] <...> ты попросил изложить для тебя эти толкования письменно, поскольку тебе хотелось иметь это сочинение как лекарство от забвения и подспорье для памяти (λήθης φάρμακον καὶ βοήθειαν μνήμης) ... Но сначала я уклонялся от этого предложения, не потому, что не хотел дать вам ... любезное вашему сердцу, но ... поскольку скорее самоучка и не искусен в писательском искусстве ... »⁶⁷

Далее Максим говорит, что он не решился бы претендовать на изложение тех сокровенных тайн, знания которых сподобился только сам Дионисий, однако он полагает, что вполне в силах по крайней мере прокомментировать то, что было воспринято от него другими. Подобным образом продолжает и Климент:

«Однако откровение это не было предназначено для толпы, но лишь для немногих, способных принять мистерии и запечатлеть смысл их в своем сердце. И тайны эти, как богоданнные, не доверяют письменному слову, но передают изустно. Если кто возразит, ссылаясь на слова Писания: "Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узвано"⁶⁸, пусть он прислушается и к нашим словам, ведь в действительности здесь говорится о том, что хранящееся втайне таинственно откроется слушающим, а сокровенное, как истина, будет показано только тем, кто способен постичь сокровенное, поскольку утаенное от большинства достается в удел немногим. [Если истина всем доступна], почему не все ее постигли? Почему не все стремятся к праведности, если она является общим достоянием? Секреты распространяются втайне и изустно, а скорее даже не изустно, но запечатанными в душах. <...> Знаю, что эти заметки слишком слабы, чтобы передать всю силу того благодатного духа, которому мы удостоились внимать. Однако они напомнят оригинал тем, что "тронут тирсом"⁶⁹. "Мудрому скажи, – свидетельствует Писание, – и он мудрее будет"⁷⁰, а "имеющему да приумножится".⁷¹ Не содержат эти заметки и полного истолкования всех тайн (я не столь самонадеян!). Книга эта представляет собой всего лишь справочник, способ вспомнить, в случае если мы забудем, или же напоминание для того, чтобы предотвратить забвение. Боюсь, что многое, тем не менее, ушло безвозвратно и кануло в Лету, не будучи записанным вовремя. Вот почему, облегчая задачу своей памяти, я составил этот спасительный мемуар, упорядочив его тематически. Многое припомнить не удалось, ибо духовная одаренность этих блаженных мужей была велика. Не вошло в этот очерк и то, что или забылось, не будучи вовремя записано, или же слишком сильно потускнело в моей памяти по прошествии времени. Ибо нелегко заниматься таким делом тому, кто не искушен в искусстве написания книг. Все остальное, тем не менее, я старательно зафиксировал, однако некоторые вещи, даже и приходившие мне на ум, опускал намеренно, опасаясь записать то, о чем и гово-

⁶⁶ Cf. Phaedrus, 274 e; 275 a; Leg. 666 b.

⁶⁷ *Mystagogia*, проем. К сожалению, большинство текстов Максима доступны только в составе Патрологии Миня, однако *Мистагогия* была недавно издана заново и более аккуратно: Soteropoulou Ch. G. (Athenai, 1978).

⁶⁸ Mt. 10: 26.

⁶⁹ Тирс – обвитый плющом посох, который посвященные в культ Вакха носили в торжественных процессиях.

⁷⁰ Prov. 9: 9.

⁷¹ Mt. 25: 29.

речь то остерегался: не из зависти (ведь так поступать грешно), но скорее из опасения, что, введя своих читателей в заблуждение, я вполне заслужу упрека в том, что, необдуманно дал, как говорят, меч малолетнему. "Невозможно, чтобы написанное не получило огласки"⁷², даже если бы я воздержался от публикации. Кроме того, текст в свитке говорит всякий раз одно и то же, и не может ответить на заданные вопросы иначе, нежели это записано.⁷³ А значит, читатель поневоле всегда остается без всякой помощи со стороны, как самого автора, так и его последователей (11,1 – 14,4)».

Утвердив таким образом авторитет исповедуемого им учения и свое право учить ему, прибегнув для этого к достаточно распространенной в его время практике апелляции к – вне всякого сомнения, фиктивной – традиции⁷⁴, Климент переходит к описанию структуры своего сочинения, в частности говоря следующее:

«О некоторых вещах я лишь слегка намекаю. Подробно раскрывая одно, другое я удаю лишь упоминания. Иногда я пытаюсь высказаться прикровенно, приоткрыть таинственно или указать в молчании.⁷⁵ Здесь будут рассмотрены суждения наиболее известных школ и им будет противопоставлено то, что необходимо знать, прежде чем подойти к мистериальному гносису, открывающемуся в созерцании (τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως). Этот гносис, согласно "славному и почтенному правилу предания"⁷⁶, покажет нам сокрытое от начала мира, обратившись сначала к тому, чему учит нас естествознание, дабы по устранению всего, что затрудняет рассуждение, приготовить слух к восприятию сокровенного предания подобно тому, как земледelec использует агротехнику, очищая землю от терний и всякой сорной травы и подготавливая ее к посадке виноградных лоз. Подготовка к состязанию – это также состязание. Аналогично, предшествующее тайне – это тоже тайна. Посему мы, не сомневаясь, обращаемся в наших заметках к философии и к лучшим из пропедевтических наук <...> *Этот сборник заметок хорошо подходит для вдумчивого чтения. А добрые заимствования из других полезных наук являются своего рода приправой, которая для возбуждения голода при­мешивается к пище атлета не ради услады, а ввиду его стремления к почестям. Мелодичными напевами мы смягчаем чрезмерную торжественность, делая музыку гармоничней. Но подобно тому, как желающие обратиться к народу часто пользуются услугами глашатая, дабы слова их звучали громче, так и мы (поскольку говорить, прежде чем мы обратимся к истинному преданию, нам приходится со многими людьми) вынуждены пользоваться мнениями и языком, которые они привыкли слышать, чтобы этим способом привлечь больше слушателей. Короче говоря, как среди многих малых жемчужин только одна является примечательной, и как среди многих рыб в садке попадаетея лишь одна золотая рыбка (κάλλιχθυς), так время, труд и адекватная помощь открывает единую истину <...> Хотя и все в равной мере одарены зрением, смотрим на вещи мы не одинаково, но с различных точек зрения. <...> Подобным образом и мне предстоит воспользоваться плодами греческого образования. *Не найдется, я думаю, ни одной столь благополучной книги, которая не встретит возражений и противодействия.* Поэтому и ту книгу,*

⁷² Plato, Epistula II, 314 c.

⁷³ Знаменитое рассуждение платоновского Сократа

⁷⁴ Загадочный Пантен в этом случае оказывается тем недостающим звеном, которое связало бы Климента с апостольскими временами. Климент считает себя продолжателем этой традиции, посвященным в знание, которое не может быть разглашено всем и каждому. Нам известно, что он действительно долгое время учил, и начал писать в довольно зрелом возрасте, облекая сказанное в символическую форму.

⁷⁵ ... λαθάνουσα εἶπεν καὶ ἐκκρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα.

⁷⁶ Clemens Rom. I Cor. 7, 2.

против которой не находится основательных возражений, также следует считать здоровой. *Одобрение вызывают не только те дела и учения, которые не встречают нападков, но и те, которые по крайней мере не вызывают принципиальных возражений <...>* Земледельцы, прежде чем сеять, сначала орошают землю. Так и мы водой эллинского логоса сначала орошаем плотскую часть нашей аудитории, дабы она могла принять в себя разбрасываемое по ней семя духовное и без труда его вынашивать (15,1 – 17,4)».

«Вот почему в наших *Строматах* истина представлена смешанной с мнениями философов или, лучше сказать, покрыта и утаена, как съедобное ядро, ореховой скорлупой. Семена же истины призваны сохранять, по моему мнению, лишь те, кто возделывает ниву веры. Не обошел я вниманием и расхожее мнение тех, которые по невежеству своему говорят, что заниматься нужно лишь самым необходимым и укрепляющим веру, а делами внешними и избыточными пренебрегать, ибо они попусту утомляют нас и влекут к предметам, удаляющим от спасения. Они утверждают, что философия проникла в жизни людей на погибель им от некоего злого и коварного выдумщика. Но я покажу, что всякое коварство представляет собой по самой природе своей нечто злое и такой земледелец ничего доброго произвести не в состоянии. А это означает, что и философия есть некоторым образом результат действия божественного промысла (18, 1–4)».

Итак, мнение «просто верующих» о том, что философия является чем-то излишним и соблазнительным, решительно отвергается. Такой подход разумен, однако он не дает возможности достичь гносиса, а значит, в конечном итоге, и спасения.

Мы привели наиболее яркие места из текста *Стромат*, где сам автор оценивает свое произведение. Кажется, теперь можно несколько обобщить эти сведения. Прежде всего, Климент говорит, что его произведение не есть просто «сочинение для чтения». Этот текст имеет смысл читать только в случае, если он зачем-либо нужен и может оказаться полезным читателю. В этом смысле понятно утверждение, что достижению этой пользы должна предшествовать работа. С другой стороны, наш автор говорит, что в тексте присутствует *сознательно включенный туда шифр*, сознательное перемешивание и запутывание предметов, так, чтобы понять их смогли только знающие и внимательные. Этот прием должен предохранить тексты и те высокие предметы, которым они посвящены от пофанации – прием весьма распространенный в античности.

Климент говорит, что божественная мистерия, открытая Спасителем, дает ключи к неведомому и таинственному, к тому, что доселе было сокрыто. Однако, открывая, речи скрывают еще большее, явное в них есть знамение или символ тайного и сокрытого, причем того, что остается сокрытым и на что указывает символ, несравнимо больше – символ указывает на поистине неизмеримые и невыразимые глубины.

По этой причине гностик, будучи в мире, как говорит Климент, «не от мира сего». Его подлинное место неподобно этому миру, и для достижения его он должен полностью изменить свою человеческую природу. А если это так, то любой поступок, любое сказанное или написанное слово имеет для гностика ценность не само по себе, но с точки зрения отношения, в которое они ставят этот мир и тот. Произнесенным словам нельзя доверять, по крайней мере, их буквальному смыслу, поскольку ни одно из них не способно выразить то, к чему стремится гностик.

В каждом слове нужно суметь увидеть скрытый смысл, каждое выражение ценно содержащейся в нем метафоричностью и подтекстом, то есть способностью переносить из одной смысловой плоскости в иную. Словесное описание может только подойти к сущности, но неспособно ее выразить. Однако слово может на нее указать – и это указание единственно ценно. Таким образом, по Клименту, противоречивость и парадоксальность лежат

в самом основании познания. Синтез и гармонизация противоположных начал очень занимают Климента, с завидной настойчивостью он говорит о гармонии знания и веры, истинной религии и эллинской философии, скрытого и явного, выразимого и невыразимого. Человеческие дела отличны от дел божественных, но, с другой стороны, человеческая праведность, образуя сложное единство, подобна божественной. Истина христианства исключительна, но, с другой стороны, истина едина, и в равной мере она присутствует и в эллинской философии, и в религиозных учениях других народов. Проблема заключается только в том, что она присутствует там как в разбитом зеркале, расколота на части.

Однако из такого элитаризма не следует, что простые люди принципиально отличаются от гностиков. Дело не обстоит таким образом, что первым доступна только вера, вторым же в удел достается гносис. Напротив, гносис состоит именно в умении достичь гармонии веры и знания, то есть обрести внутреннее единство-во-множестве. Поэтому неверны мнения как тех, кто ратует за «простое христианство», так и тех представителей гностических сект, которые делают уделы избранных от природы и обреченных к гибели. Впоследствии мы увидим, какими аргументами пользуется Климент, отстаивая свое учение об истинном гносисе, равно как и философские основания такого учения.

Истинное откровение всегда сокрыто за некоторой вуалью. Оно содержит в себе некоторые апории, то есть то, на чем мысль спотыкается, пытаясь их истолковать. Когда же это не удается, она либо навечно застывает в своем недоумении, либо слепо принимает непонятное на веру, также закостенева в своем догматизме, либо, наконец, от исходного доверия стремится взойти к пониманию смысла, начиная с попытки постичь таинственное значение символов. И именно этот путь, как говорит Климент, с божественной помощью, ведет к совершенному знанию. Непонятное и таинственное удивительно. Удивительное же или восхитительное вводит человека в особое состояние, которое дает ему новые, недоступные в обычном состоянии, возможности. В этом секрет психологической действительности мистерии. В этом, вероятно, причина того, что Климент может говорить на протяжении многих страниц, не сказав ничего, точнее никуда не сдвинувшись в своем рассуждении. Используя совершенно различные средства, от логических до поэтических, он постоянно ходит вокруг одного предмета, указывает на одно и то же. Действительно, мы имеем здесь случай на редкость многословного молчания.

Для более полного уяснения отношения нашего автора к эзотеризму, обратимся к еще одному тексту (Strom. V 56,5 – 59,5):

«Скрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об истине более внушительное и значительное, подобно тому, какое являют собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания. Напротив, несокрытое выглядит совершенно определенно и воспринимается однозначно. Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный и неученый человек впадает в ошибки, и только гностик понимает, это конечно же не означает, что «все должно быть объяснено всем и при свете дня, или что благая мудрость должна вступать в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?»⁷⁷ Говорят, что пифагореец Гиппарх, обвиненный в письменном разглашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв⁷⁸».

⁷⁷ Фрагмент из письма Лисия Гиппарха. См.: Thesleff, Pythagorean Texts, p. 111–114, cf. Jamblichus, De vita pythagorica 75. Zeno, fr. 43 Arnim; подробное исследование см.: W. Burkert. Hellenistische Pseudopythagorica. – Philologus 105 (1961) 16–43, 226–246; pp. 17–28; специально в связи с Климентом: M. Tardieu. Lettre de Lysis à Hipparque. – Vigiliae Christianae 28 (1974) 241–247.

⁷⁸ Jamblichus, De vita pythagorica 199.

Здесь Климент цитирует *Письмо Лусия Гиппарху*, в котором Лисий, один из немногих выживших после разгрома пифагорейского союза в Кротоне, упрекает Гиппарха в отступничестве. Именно на этом сюжете основывает Климент свое дальнейшее сообщение о Гиппархе. Цитата буквальна, однако «мистерии Элевсина», естественно, заменены на «мистерии Логоса». Мы вернемся к этому тексту в следующей главе в разделе о пифагорейских псевдоэпиграфов. В своей неизменной манере и следуя принципу «образованный человек должен знать своих классиков», Климент умалчивает об источнике. Если бы не последующее рассуждение о Гиппархе догадаться, что в данном случае мы имеем дело с каким-то пифагорейским источником, было бы не просто. К счастью, этот же отрывок цитирует Ямвлих (*De vita pyth.*, 75).

Далее Климент говорит о том, что, как и греки

«...варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами, «ибо каково общение у праведности с беззаконием, – согласно божественному апостолу, – что общего у света с тьмою? Каково согласие между Христом и Велиаром, или какое соучастие верного с неверным?» Различна ведь слава Олимпийцев и тех, кто подвержен глену.⁷⁹ «Поэтому выйдете из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и я приму вас. И буду я вам Отцом, и вы будете моими сыновьями и дочерьми».⁸⁰

Мы снова видим, как цитаты буквально нанизываются Климентом одна на другую, причем платонические реминисценции переплетаются с евангельскими до полной неразличности.

«Не только Платон и Пифагор скрывали многое в своих учениях, но и эпикурейцы говорили, что большинство из того, чему они учат, не может быть открыто высказано, и не каждый встречный достоин их учений.⁸¹ Так же поступают и стоики. Они говорят, что некоторые из произведений древнего философа Зенона предназначены не для всех учеников, поэтому они дают читать их только тем, кто, по их мнению, проявил себя как подлинный философ.⁸² Ученики Аристотеля утверждают, что некоторые из его трактатов эзотерические, остальные же общие и экзотерические.⁸³ Далее, установившие обряды мистерий, будучи философами, выразили свои учения в форме мифов для того, чтобы они не были ясны каждому. И поскольку даже человеческие мнения скрываются от несведущих, то не подобает ли сущностно-сущим, святым и благословенным божественным созерцаниям прежде всех прочих пребывать сокрытыми от непосвященных?»

Символическое толкование мифов, оригинальных и философских, – это наследие стоиков, и Климент несомненно следует этой традиции.⁸⁴ Однако, как показывает приведенный пассаж, Климент различает символ и аллегорию на понятийном уровне. Символ, в отличие от аллегории, не может быть полностью объяснен или сведен к сумме интерпретаций и, следовательно, имеет некоторую самостоятельную значимость. Климент снова возвращается к образу завесы (56, 5). Эзотерические и помещенные за завесу тайны учения тем и отличаются от экзотерических и внешних, что они доступны лишь немногим. И проблема не только в том, что «каждый» не может взять тайную книгу и прочесть ее или проникнуть на закрытую лекцию. *Символизм охраняет сам себя*: для того, чтобы понять прочитанное или услышанное, ученик должен уже достаточно многое знать и понимать, а

⁷⁹ II Cor. 6, 14–15. Cf. Plato, *Leg.* V, 727 e.

⁸⁰ II Cor. 6, 17–18.

⁸¹ Epicures, p. 404 Usener.

⁸² Zeno, fr. 43 Arnim. Cf. 8 (Huyppas.) fr. 2 DK.

⁸³ Cf. Origen, *Contra Celsum* I 7, 60.

⁸⁴ См.: Le Boulluec A. *L'Allégorie chez les Stoiciens*. – *Poétique* 23 (1975) 305–314.

также обладать определенным даром, иными словами, быть «подлинным философом».⁸⁵ Только в этом случае сказанное со скрытым смыслом откроется перед ним.

Хотя некоторые слова Эпикура (например, пассаж из его Письма Геродоту – Diog. Laert., X 35) могут быть поняты в «эзотерическом» смысле, едва ли эпикурейцы придавали тайне такое же значение, как последователи Пифагора. Зенон называется «древним философом», вероятно, для того, чтобы не спутать Зенона основателя Стои с Зеноном младшим, учеником Хрисиппа. Поскольку идеал стоического мудреца предполагал долгое обучение и совершенствование, далеко не все было открыто начинающему. Стоические аллегорические толкования мифов и Гомера были весьма знамениты и, несомненно, повлияли на аллегорические методы самого Климента. Об эзотерических произведениях Аристотеля говорит Плутарх (Alexander, 7) и даже цитирует (апокрифическое) письмо Александра, в котором он упрекает Аристотеля в том, что тот опубликовал одно из своих эзотерических произведений. Ориген (Contra Cels. I 7) также говорит о тайных книгах Аристотеля, выражая свою мысль в весьма пифагорейской манере: начинающему, говорит он, достаточно точно следовать словам наставника, αὐτὸς ἔφα πифαгорейцев, понимание их истинного смысла наступает по мере совершенствования. Параллель со знаменитым делением пифагорейцев на «акусматиков» и «математиков», о котором Климент говорит непосредственно после этого, очевидна (59, 1).

Далее Климент формулирует герменевтический принцип:

«Все дело в том, что [символизм] варварской философии, пифагорейские мифы, или все эти платоновские истории об Эре сыне Армения в *Государстве*, Эаке и Радаманте в *Горгии*, Тартаре в *Федоне*, Прометее и Эпиметее в *Протагоре*, так же как и история о войне между атлантами и афинянами в Атлантиде⁸⁶ должны пониматься не просто как всевозможные аллегоризации всех этих имен, но как выражающие универсальный смысл, который необходимо найти за символами, скрытыми за завесой этих аллегорий», –

и продолжает тему об эзотеризме греческих философских школ:

«Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения, на акусматиков, большинство, и математиков, тех, кто по природе склонен к философии⁸⁷, означал, что *«нечто открыто, нечто же пребывает в тайне»*.⁸⁸ Подобным образом, различение двух видов перипатетических учений, вероятностных и научных⁸⁹, недалеко от различения между мнением, с одной стороны, и славой и истиной – с другой.

*Пусть венок доброславной чести
не вынудит тебя принять его от смертных,
если для этого нужно сказать нечто, отличное от правды.*⁹⁰

И ионические музы⁹¹ дословно говорят следующее: Большинство людей, мудрых в собственной оценке, следуют народным аздам и поют песни толпы, того не зная, что многие плохи, а немногие хороши. И только лучшие преследуют славу: «Предпочитают же лучшие одно-единственное превыше всех бранных вещей – вечную сла-

⁸⁵ Истинные (γνήσιοι) философы. Usener (Epicurea, p. 404) использует это выражение Климента для того, чтобы объяснить словоупотребление Дногена Лазертского (X 26).

⁸⁶ Plato, Rep. X, 614 b; Gorg. 524 a; Phaedo 112 a; Protag. 320 d; Tim. 25 d; Critias 108 sqq.

⁸⁷ Cf. 8 (Νυρρας.) fr. 2 DK.

⁸⁸ Hom., Od. XI, 443.

⁸⁹ Top. I 1, 100 b 19.

⁹⁰ Empedocles, fr. 3, 67 DK (14, 6–7 Bollack).

⁹¹ =Heraclitus. Эпитет из Plato, Soph. 242 d.

ву».⁹² «Но большинство живет как животные, меряя счастье желудком, влечением и половым членом».⁹³»

Каков смысл символизма? Климент говорит, что, во-первых, подобно полутонам на картине, недосказанность и намек стимулируют воображение. Неполная ясность способствует отвлечению от конкретной предметности вещей и помогает формированию мысленных представлений о них. Для того, чтобы понять, знающему достаточно увидеть немного, «воображение дорисует остальное». То есть, символизм позволяет *скрывать и открывать* многое в одно и то же время, а поэтому является важным инструментом в познании и образовании. Однако, во-вторых, «не следует открывать мистерии профанам», оберегая их тем самым от опошления.

Климент верен этим идеям в своих произведениях, и прежде всего в своем основном сочинении, которое имеет очень сложную и «лоскутную» структуру, вполне заслуживая тем самым свое название. Следовал ли Климент какой-либо системе при написании этого произведения? Как я уже отмечал, многие исследователи, и не без основания, это отрицают. В этом произведении видят пестрое собрание мнений, сборник цитат, типа хрестоматии, только очень несистематичный, в лучшем случае произведение оценивается как фантазия, возведенная в систему, или же записная книжка для памяти, что-то типа блокнота преподавателя.⁹⁴ Это последнее предположение не лишено смысла, если вспомнить, что сам Климент называет свое произведение памятливыми записками, спасающие наиболее важное от забвения (Strom. I, 14, 2 и др.). Однако это еще не все, и как справедливо отмечает А. Мэа⁹⁵, сам Климент говорит, что его произведение построено композиционно определенным образом. Проблема в том, что композиция эта носит скорее интуитивно-ясный, нежели формальный характер. Климент надеется, что, несмотря на очевидную слабость слов и их неспособность выразить таинственное, они смогут напомнить прототип «тем, кто тронут тирсом» (Strom. IV 4,1–7,4):

«Наши заметки, как мы уже об этом не раз говорили, для не очень старательных и неопытных читателей могут показаться слишком разнообразными и, как на это указывает и само заглавие, состоящими из различных кусков, сотканых в один ковер так, что рассуждение постоянно скользит от одного предмета к другому, зачастую указывая в одном направлении, но доказывая тем самым нечто иное. «Рудокопы, — говорит Гераклит, — в поисках золота перерывают множество земли, а находят самую малость».⁹⁶ Однако каждый, кто принадлежит к «золотому роду»⁹⁷, даже раскапывая то, что чуждо ему, и в малом найдет немало. Так слово сможет найти читателя, который в силах понять его.⁹⁸ Так и наши *Строматы* в руках человека, читающего их с пониманием, могут оказаться хорошим подспорьем для памяти и средством, помогающим в поиске истины. *Однако читатель, сверх того, и сам должен заниматься исследованием. Разумному путнику, если он пребывает в сомнениях относительно правильного выбора пути, достаточно лишь указать верное направление. Дальше он уже сам сумеет продолжить путь и достигнуть своей цели.* Однажды некий раб спросил дельфийскую жрицу, как ему расположить к себе своего господина? Пифия ответила: «Если поищешь, найдешь». И все же, как мне представляется, сложным занятием является поиск сокрытого блага,

⁹² Heraclitus, fr. 104 Marcovich (29 DK).

⁹³ Demosthenes, De corona, 296, где также упоминается "предатель" Гиппарх.

⁹⁴ Анализ «пространного» стиля Климента, «скрывающего раскрытия» или «многословного замалчивания» см. в *работе*: Méhat A. Etudes sur les Stromates de Clement d'Alexandrie. Глава 'Le style simple et le style ample', pp. 212ff.

⁹⁵ *Etudes*, p. 120.

⁹⁶ Heraclitus, fr. 10 Marc. (22 DK).

⁹⁷ Предоставляю читателю судить, намек ли это на *Государство* Платона, или гностическая реминисценция. «Золотой род» ср. Plato, Rep. V 468 e; Strom. IV 16, 1; V 98, 2; V 133, 6.

⁹⁸ Возможно, намек на начало книги Гераклита (ср. fr. 1).

*Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным потом: крута, высока и длинна к ней дорога,
И трудновата в начале. Но если достигнешь вершины,
Легкой и ровной станет дорога, тяжелая прежде.*⁹⁹

«Тесен и узок путь Господень»¹⁰⁰ и «лишь для употребляющих усилие Царство небесное».¹⁰¹ Вот почему Господь и говорит нам: «Ищи и найдешь»¹⁰², если будешь держаться царского пути и никогда не уклонишься с него. Поистине, великая плодоносная сила заключена даже в малом семени учений, содержащихся в этой книге; по слову Писания, она – «как питающий всех полевой злак»¹⁰³. Следовательно, если наши заметки названы Строматами, то такое наименование вполне подходит их содержанию, ибо речь в них и вправду идет о весьма разнообразных предметах, наподобие жертвенных приношений, в которые, по словам Софокла, входили

*... шкура овцы и вино,
аромат и отборные гроздья,
плоды разнородные,
масло могучей оливы и чудные соты,
труды золотистой пчелы.*¹⁰⁴

Так и в наших *Строматах*, как у садовника из комедии Тимокла¹⁰⁵, произрастают «смоквы, оливки, сушеные винные ягоды и мед с плодоносного поля» <...> Подобно веяльщику, отделяющему зерно от мякины, наш читатель также должен почаще пропускать пшеницу сквозь решето и очищать ее от сора».

Приведенных текстов, видимо, достаточно, чтобы понять, что *Строматы*, по мысли их автора – это не просто сборник случайных цитат и замечаний по их поводу. Точнее, они именно случайны, и приходят автору на ум, когда они приходят, но именно это и означает, что для Климента важно, чтобы читатель, понимая, о чем идет речь, ухватившись за ассоциацию или метафору, сумел последовать тем путем, которым шел автор. Высказывание может ему что-то напомнить, в чем-либо помочь. Даже самое малое внимательному может дать немало, поскольку умному путнику достаточно указать дорогу, а пройти ее он сможет сам, говорит Климент. Поэтому *Строматы* писались на протяжении всей жизни, и читаться они должны «не подряд, а по случаю». Климент рассчитывает на то, что с подобного рода книгой можно жить, ее можно читать постоянно, каждый раз открывая все новое.

Интересно построение самого текста *Стромат*. Большинство глав (хотя Климент не разбивал на них свое сочинение, многие из них выделены весьма удачно) начинаются со своего рода введения в проблему. Например, в 11 главе пятой книги говорится, что бог ничем не подобен человеку, и для того, чтобы достичь его, необходимо полное отделение от телесных страстей. Далее эта мысль выражается более пространно и подкрепляется различными цитатами из Священного Писания и классических авторов. Но постепенно рассуждения становятся все сложнее, их последовательность нарушается. Создается впечатление, что Климент тут же помещает в текст любую цитату, которая приходит ему в голову или ассоциируется с рассматриваемым предметом, причем круг этих ассоциаций постепенно расширяется. В такой диффузионности стиля легко убедиться, открыв *Строматы* в любом месте. Интересно отметить, что нечто подобное наблюдается также при приближении к концу каждой книги. Например, пятая книга *Стромат* начинается до-

⁹⁹ Hesiod, *Opera et dies*, V 289-292 (пер. В.В. Вересаева).

¹⁰⁰ Mt. 7: 14.

¹⁰¹ Mt. 11: 12.

¹⁰² Mt. 7: 7.

¹⁰³ Job. 5: 25.

¹⁰⁴ Sophocles, fr. 366.

¹⁰⁵ Timocles, fr. 36 CAF.

вольно последовательным рассуждением о вере и надежде (Strom. V, 1–18), за ним следует сначала последовательное, но становящее все более «аллюзивным» рассуждение о символизме у эллинов и варваров (19–50), вслед за ним идет учение о Боге и его недостижимости. Наконец, последняя выделенная издателями 14-я глава, которую весьма условно можно назвать *О плагиате греков*, представляет собой действительно лоскутный ковер, состоящий из различных цитат и мнений.¹⁰⁶ Здесь Климент в своей стихии! Он пишет, как представляется, опираясь только на ассоциацию, и едва ли стоит искать в этой главе какую-либо структуру, хотя некоторые исследователи это делают. Эта же тема продолжается в начале шестой книги *Стромат*.

Точно так же работает Климент как экзегет. В целом, аллегорические толкования выполнены им в традиционной, идущей от Филона, манере, однако с одним исключением: в отличие от последнего, а также Ириней и Ипполита, Климент, во-первых, нигде (за редким исключением¹⁰⁷) не проводит сколь либо последовательного экзегесиса, во-вторых, основное внимание им уделяется скорее не самому толкованию того или иного места, а тому, как не следует этого делать. Основная забота нашего автора – предостеречь от неправильного или однобокого понимания символа или притчи. Именно в таком ложном толковании он обвиняет карпократиан в своем недавно найденном письме.¹⁰⁸

Все это нам позволяет сделать вывод, что экзегетика Климента также основана на двойственном и противоречивом принципе, в том смысле, что в самих предложенных Климентом методах толкования содержится их отрицание. Аллегии и притчи в Священных текстах нужно уметь понимать только для того, чтобы научиться видеть за ними скрытый смысл.¹⁰⁹

¹⁰⁶ «Библейское происхождение» основных идей эллинской философии. Эта идея, возможно, странная для современного читателя, была практически общепринятой во времена Климента и восходит, по крайней мере, к Аристобулу и Филону Александрийскому. Вполне вероятно, что основное влияние на Климента оказал здесь Филон, которого можно считать одним из основных протагонистов этой концепции, действительно очень полезной для оправдания философии и обоснования правомерности включения ее в иудейско-христианское мироучение. Климент (первый христианский автор, который открыто ссылается на Филона) не сомневается в том простом факте, что греческие мудрецы или позаимствовали свои учения непосредственно от самого Моисея и иудейских служителей, или же получили его свыше как откровение истинного Бога, которое поэтому не должно отличаться от закона, данного Моисею.

¹⁰⁷ Такое исключение составляет, например, шестая глава пятой книги *Стромат*, посвященная толкованию символики Ковчега. Однако содержание ее почти полностью заимствовано у Филона: см.: перевод этой главы и ее подробный анализ в книге: Mondésert C. Clément d' Alexandrie (Paris, 1944), pp. 163–186.

¹⁰⁸ Если это письмо действительно принадлежит Клименту. См.: Smith M. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. Review: Criddle A.H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria. – *Journal of Early Christian Studies* 3, 1995, 215–220.

¹⁰⁹ Подробнее об этом см. мое исследование философии Климента (Новосибирск, 1997, пятая и третья главы).

2.3. К вопросу о методах исследования произведений античных авторов – коллекционеров знаний

Итак, различные антологии, доксографии или просто «заметки» (ὑπομνήματα) в это время – не просто записная книжка или конспект, но некоторого рода литературный жанр, причем, повторюсь, *чрезмерное распространение полуприватных записных книжечек, антологий и различных собраний привело к тому, что оригинальные сочинения начали имитировать жанр ὑπομνήματα*. Кроме простого отражения литературной моды, тексты такого рода служили двоякой цели: такой жанр позволял автору выразить свои воззрения и, одновременно, снабдить читателя массой полезных сведений, что при литературном дефиците значительно повышало ценность сравнительно элементарного или даже бездарного сочинения. Наконец, стилем прикрывались как щитом, спасающим от стрел критиков.

В век, когда новое знание практически не создавалось, особое значение приобрела традиция, призванная сохранить и систематизировать уже достигнутое предшествующими поколениями. В этой связи *вопрос о методе* работы античных авторов выходит на первый план. Исследование показывает, что многие произведения античных авторов, на первый взгляд кажущиеся нагромождением цитат, в действительности следуют некоторой системе, причем их авторы избирают такой стиль сознательно. Это обстоятельство я уже имел случай отметить на примере *Антических ночей* Авла Геллия и *Стромат* Климента Александрийского.

Очевидно, что такие комплексные литературные памятники как *Строматы* Климента и вышеупомянутые *Антические ночи* Авла Геллия, равно как и различные экзегетические труды Филона и подобные позднеантичные сочинения, для их понимания, помимо традиционных «гуманитарных» методов текстуальной критики, нуждаются и в специально разработанных точных методах исследования. Одним из таких методов является количественный анализ цитат и парафразов, призванный содействовать расшифровке и выявлению скрытой структуры текста.¹¹⁰

Одной из основных задач, стоящих перед исследователем в этой связи, является проведение комплексного и полномасштабного анализа избранных текстов с тем, чтобы в обобщающем исследовании подробно проанализировать методы античных авторов и подкрепить выводы различными примерами. Этой же задачей определяется и круг исследуемых источников. Из всего необозримо большого массива литературы «энциклопедического» характера для настоящего исследования выбираются наиболее характерные сочинения: (1) близкие по тематике и времени написания, но в то же время (2) достаточно разнообразные по жанру. В результате выборка позволяет составить достаточно разностороннюю, но в то же время моногенную и когерентную картину, позволяющую произвести достаточно осмысленные обобщения.

Естественно, что особое внимание в процессе работы уделяется составлению индексов-указателей, содержащих сведения о цитируемых источниках.¹¹¹ Следует сказать несколько слов о том, по какому принципу составляется индекс. Прежде всего, это «индекс заимствований», а значит, он должен отражать не только прямые цитаты, но и всевозможные влияния, явные или скрытые, которые удастся обнаружить в тексте. Разумеется, зачастую вполне достоверно определить источник влияния или даже факт его наличия не представляется возможным. Это определяется, с одной стороны, нашим знанием источни-

¹¹⁰ Считаю приятным долгом выразить свою признательность Российскому фонду фундаментальных исследований за поддержку моего проекта, посвященного исследованию методов цитирования в поздней античности. Именно этот грант позволил мне начать исследование этой давно интересующей меня темы.

¹¹¹ Опытom подобного исследования являются индексы для готовящегося мной издания перевода *Стромат* на русский язык.

ков или проверяемым предположением об их существовании (поскольку в большинстве случаев оказывается, что сам источник до нас не дошел, однако цитируется кем-то еще). С другой стороны, многое зависит от нашего умения вычленить искомое заимствование, а это уже скорее вопрос личного опыта, догадливости и внимательности исследователя. Знание такого рода неформально, однако можно попробовать его формализовать хотя бы отчасти. Следовательно, необходима шкала, которая бы позволила оценить «степень достоверности» той или иной литературной параллели. В своей работе я использую шкалу из четырех дискретных значений, от 1 до 4. Практика показывает, что более детального членения и различения проводить нет необходимости, более того, оно едва ли может быть точно проведено, ведь, учитывая качественно-разнородный характер материала, увеличивая число значений, оценивающих степень достоверности, мы одновременно увеличиваем и ошибку. Итак, 4 означает несомненное заимствование (скорее всего, цитата или парафраз), 3 – весьма вероятное заимствование (парафраз или реминисценция), 2 – вероятное заимствование (реминисценция) и 1 – маловероятно, что заимствование (в лучшем случае, общее место). Шкала «калибруется» на примере ныне существующих и хорошо известных текстов, с тем, чтобы затем перейти к источникам, иначе как из нашего автора неизвестным, а следовательно, наиболее важным и интересным. (В случае Климента идеальной шкалой оказывается оценка его степени зависимости от Филона, поскольку тексты последнего полностью дошли до нас. С другой стороны, по причине, о которой см. ниже, оценивать библейские параллели очень трудно.) Следует отметить, что индекс этот не может быть составлен механически, потому что даже точная цитата – это не обязательно важное или явное заимствование, поскольку цитата может оказаться просто общим местом. (Нам же нужны «интересные» параллели.) Авторы критических изданий, ранее и ныне, зачастую слишком увлекаются выявлением «цитат», местами даже корректируя текст в соответствии с ними. Индекс-указатель к *Строматам*, например, содержит излишнее количество неструктурированных ссылок на произведения Филона, как это вполне справедливо отмечает и подробно демонстрирует Анневис ван ден Хук в вышеупомянутой книге. Можно упомянуть и несколько случаев, когда автором критического издания текст Климента корректируется в соответствии с Филоном или (в другом случае) с Плулархом. «Редакторская правка» цитат из книг Писания, которая, насколько можно судить, осуществлялась регулярно на протяжении всей истории текстов, – это настоящая беда для исследователя. Итак, оценка степени заимствования по четырехбалльной шкале позволяет не только указать на возможный источник, но и оценить степень зависимости от него автора исследуемого текста. Для того чтобы эффективно применять такую шкалу, необходимо, разумеется, четко разработать критерии оценки. Что, например, следует называть цитатой, что – парафразами и т.д. Ясно, что цитата в античном смысле – это вовсе не то же самое, что ныне. Другой «шкалой» оценки является, так сказать, субъективная оценка самого автора исследуемого текста степени своей зависимости. Именно, часто важно понимать, до какой степени сам автор признает свою зависимость от цитируемого текста, а также, использует ли он оригинал или же какую-нибудь антологию. Здесь помогают, естественно, слова самого автора, равно как и наши знания об источниках заимствования и их сохранности. Оценивать данный показатель предполагается также по шкале от 1 до 4. Мне кажется, что точные методы, кратко описанные выше, в случае успешного их применения, способствуют лучшему уяснению структуры текста, проясняют цели, которые преследует автор, используя тот или иной источник и, наконец, позволяют точнее исследовать технику цитирования в произведениях античных авторов. Разумеется, этот подход может быть распространен на любые другие тексты.

Проиллюстрирую сказанное несколькими примерами.

Намечая подходы к негативной теологии Климент Александрийский использует аналогичное место из Филона.¹¹² Сопоставление прекрасно демонстрирует это:

¹¹² Этот пассаж мы рассматриваем в следующей главе в связи с неоплатоническими влияниями на Климента.

«Но поскольку все мы смертны, ... мы прячемся в свою смертную оболочку, как улитки, ...и мыслим о благом и нерушимом наподобие того, как мыслим о себе... Кроме того, в добавление к рукам и ногам, приходам и уходам, мы приписываем ему враждебность, непостоянство, отречения, гнев, части и страсти (μέρη καὶ πάθη), недостойные Первопричины (Philo, De sacrificiis Abelis et Caini, 95-96).»

«Но поскольку все люди смертны, ... они прячутся в свою смертную оболочку, как улитки, ...и мыслят о благом и нерушимом наподобие того, как они мыслят о себе. Однако от них ускользает то обстоятельство, что Бог не причастен многому из того, что он дарует людям... И все эти руки, ноги, рот, глаза, приходы, уходы, гнев и похвальба, которые евреи [значит, и Филон вместе с ними! – Е.А.] приписывают Богу, понимаются ими не в чувственном (μή πάθη), но в святом и аллегорическом смысле (Strom. V 68, 1).»

Что это? Цитата, пересказ, реминисценция, литературная параллель или общее место? Ясно, что Климент апеллирует здесь к «евреям», как авторитету, и речь его гораздо менее полемична, нежели у Филона. То, в чем Филон стремился убедить своих читателей, Климент сообщает как само собой разумеющееся. Следовательно, он воспринимает высказываемое положение как часть давно установившейся традиции, не нуждающееся в доказательстве, и не указывая источника своего заимствования. Учитывая почти буквальное сходство, резонно считать это место (как это делает А. ван ден Хук) цитатой (4 по нашей шкале), однако, с другой стороны, само это высказывание не очень «интересно» и вполне может считаться общим местом (то есть, «субъективно» оценивается на 3 или даже 2). Ситуация, правда, осложняется тем, что мы ничего не знаем об источниках самого Филона. Вопрос возможных источников теологических спекуляций Филона обсуждает Джон Диллон¹¹³, который справедливо замечает, что, хотя ни один из известных нам источников не говорит о Боге как неизменном, непостижимом и невыразимом существе, нет никаких оснований полагать, что христианские философы и некоторые философы-платоники (например, Нумений или Алкиной) позаимствовали эти идеи непосредственно у Филона. Ведь в таком случае мы допустим ту же ошибку, что и Климент, который утверждал на основании сомнительных параллелей, что все эллинические философы являются наследниками иудейской мудрости. Напротив, утверждая, что Филон заимствовал все это от платоников, адаптируя то, что им было известно уже со времен Евдора и вело в конечном итоге к некоторого рода негативной теологии, – значит, впадать в другую крайность. Вообще говоря, следует воздерживаться от далеко идущих обобщений, базируясь только лишь на текстуальном сходстве. За примерами далеко ходить не нужно. Еще L. Früchtel¹¹⁴ заметил следующее текстуальное сходство между *Stromateis* V 81, 5 и *Didaskalikos*, 165:

πῶς γὰρ ἄν εἴη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμὸς, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκὸς τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι .. к.т.л. (Strom. V 81, 5)

ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸς, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορὰ, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῶ, οὔτε κακόν .. к.т.л. (Didask. 165)

Этого краткого пассажа достаточно для наших целей и следующие строки это сходство только усиливают. Даже если никакого более раннего источника не известно, отсюда отнюдь не следует (как поспешно заключил Л. Фрюхтель), что «Учебник платоновской философии» является источником для Климента просто потому, что в этом, как и во многих иных случаях, проблематика является очень общей, наверняка обсуждается во многих

¹¹³ John Dillon. The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources. – Colloquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies, ed. Wilhelm Wuellner (Berkeley, 1975); см т.ж. его: The Middle Platonists (London, 1996), esp. pp. 155–156.

¹¹⁴ Clemens Alexandrinus und Albinus. – Philologische Wochenschrift 57 (1937), p. 591 f.

учебниках платоновской философии и в конечном итоге восходит к Платоновскому *Пармениду*.¹¹⁵ Максимум, что мы можем извлечь из этой параллели – это предположение, что Климент пользовался каким-то учебником, восходящим к той же традиции, что и учебники Ария Дидима и Алкиноя. Итак, оцениваем эту по видимости «буквальную цитату» не на 4, а на 2 (как общее место).

То же самое можно сказать и относительно Климента в его отношении к Филону. Климент часто цитирует Филона, однако в большинстве случаев, вполне справедливо не считая его автором той или иной идеи, просто использует имеющееся изложение нужных ему метафизических схем, известных и из других (нам неведомых!) источников. В тех же случаях, когда дело касается не просто известных штампов, но более специфических вещей, наш автор указывает свой источник и четко выражает к нему свое отношение.

Приведенных примеров, вероятно, не достаточно для того, чтобы продемонстрировать работу метода в полной мере. Тем не менее, надеюсь, что мне удалось показать, что (1) вопрос о методах адаптации нового материала, сохранения и передачи знания в античности является важной исследовательской задачей и (2) что для ее успешного решения необходимо выработать точные критерии оценки, в том числе и количественные.

Важность доксографической и компилятивной литературы для изучения философии поздней античности, вне всякого сомнения. Во многих случаях, ничем иным мы и не располагаем. Следовательно, успех любого исследования этого периода и сама возможность такого исследования напрямую зависит от состояния и изученности источников, а также от степени нашей субъективной уверенности в *достоверности* извлекаемой нами информации. Действительно, как мы знаем, и это подтверждает настоящее исследование, что античные авторы часто цитируют по памяти. Вероятность этого, разумеется, зависит от размера цитаты. Ясно, что, вообще говоря, чем короче выдержка, тем больше шансов, что автор цитирует по памяти. Однако из одного только факта, что цитата пространна, не следует, что она буквальна. Наш автор вполне мог цитировать автора, который сам цитировал по памяти кого-либо еще или использовал недостоверный источник.¹¹⁶

Однако все это проблемы меркнут на фоне тех, которые порождаются текстуальной традицией. Ведь каждый, дошедший до нас, текст является продуктом необозримо долгой и неведомой нам истории. Даже если та или иная цитата не была «поправлена» последующими переписчиками, редакторами или читателями, она вполне могла быть просто испорчена в процессе копирования.

Однако предположим, что мы сделали все возможное для прояснения текстуальной традиции и пришли к заключению, что, при должном внимании, мы можем доверять нашему тексту. Здесь мы сталкиваемся с еще одной важной особенностью техники цитирования античных авторов. Практически все античные авторы *сознательно изменяют цитаты*, начиная с незначительной адаптации к собственному стилю, заканчивая смысловыми изменениями, разной степени значимости. Так, цитируя из *Письма Лисия Гиппарху*, Климент заменяет «мистерии Элевсина» на «мистерии Логоса» (Strom. V 57, 3; этот же

¹¹⁵ Cf. J. Whittaker. *Platonic Philosophy in the Early Empire*. – ANRW II 36.1, p. 108.

¹¹⁶ Разумеется, и в этом случае все весьма относительно. Насколько короткая цитата длинна или насколько длинная цитата коротка? Очевидно, это зависит от того, что это за произведение и что оно значит для автора. Если это, скажем, цитата из Писания или древней гомилии в произведении христианского автора, который регулярно читал проповеди, то вероятность цитирования по памяти возрастает. В этом случае «короткая» цитата может, в действительности, быть довольно пространной. С другой стороны, маловероятно, чтобы этот же автор был в состоянии воспроизвести цитату из Платона на полстраницы, однако профессиональный платоник-комментатор вполне в силах это сделать. К счастью, в большинстве случаев, сам автор оставляет нам какие-либо указания на технику цитирования. Как правило, противники цитируются более точно, или, наоборот, *сознательно* искажаются. В первом случае мы, как правило, имеем указание на то, что этот автор цитируется *verbatim* (вспомним цитату из Епифана гностика, о которой говорилось выше), во втором, у нас есть шансы воспроизвести рассуждение критика и, при наличии дополнительных данных, восстановить исходный текст. Всегда есть по крайней мере теоретическая возможность раскрыть сознательный шифр, то что вы можете сделать со случайной ошибкой?

отрывок цитирует Ямвлих, *De vita pyth.*, 75).¹¹⁷ В другом месте Климент цитирует место из *Тимея* (*Timaeus* 28 с):

«“Отыскать Отца и создателя всего – нелегкая задача, если же мы его найдем, то о нем невозможно будет рассказать, (...) поскольку это невыразимо никоим образом, в отличие от других наук”, – говорит правдолюбивый Платон».¹¹⁸

При этом слова «правдолюбивого» Платона ἀδύνατον λέγειν заменяются Климентом на ἐξελεῖν ἀδύνατον, и далее следует пассаж из «Седьмого письма», также слегка измененный (ρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τὰλλα μαθήματα).¹¹⁹ Если мы обратимся к *Didask.* 179, 31f., то увидим, что платоник обращается с текстом своего интеллектуального наставника еще более вольно, не только заменяя ἀδύνατον на ἀσφαλές, но и переходя от «творца и Отца всего» к «наиболее почтенному и величайшему Благу». Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно.¹²⁰

Цитируя тот или иной текст, позднеантичные авторы – за редким исключением – не ставили перед собой цель сохранить для последующих поколений фрагменты цитируемых ими авторов. Каждый из них решал свою задачу и цитировал вполне в согласии с бытующей в то время практикой.

Интересное исследование использования Платона философами второго века проводит Джон Уитакер, который показывает, в частности, что *Didaskalikos* представляет собой пестрый ковер, сотканный из платонических реминисценций. Именно поэтому для данного произведения проблема цитирования по памяти и задача выявления кратких выдержек выходят на первый план. В своей статье о важности косвенной текстуальной традиции для изучения философских текстов Дж. Уитакер¹²¹ приводит множество примеров сознательных или подсознательных изменений, которым платоники подвергают тексты Платона.¹²²

Комбинаторика допускает следующие варианты. Цитата может быть испорчена / изменена одним из четырех способов:

- (1) может быть изменен порядок слов;
- (2) к ней может быть нечто добавлено;
- (3) из нее может быть нечто исключено;
- (4) в ней словоформа, слово, идиома или фраза может быть заменена на другую словоформу, слово, идиому или фразу.

Разумеется, возможна любая мыслимая комбинация этих вариантов, осуществленная сознательно с определенной целью (например, из стилистических или догматических соображений), подсознательно или просто по ошибке. Примеры подобных изменений мы уже видели, последующее исследование увеличит их список.

При работе с цитатами важно иметь в виду, что многие изменения обусловлены личными предпочтениями авторов. Каждый писатель, ныне и в античности, не только обладает индивидуальным стилем, но и стремится придать некоторую уникальность даже самому хрестоматийному материалу. Как справедливо замечает Уитакер, какой преподаватель не надеется в своем варианте стандартного учебника хоть что-то представить по-новому, лучше, нежели его предшественники? Плетение словес из различных литературных аллюзий – это интеллектуальная игра, которая в античности была не менее популярной, не-

¹¹⁷ Фрагмент из письма Лисия Гиппарху. См.: Thesleff, *Pythagorean Texts*, pp. 111-114, cf. Jamblichus, *De vita pythagorica* 75. Мы рассматриваем этот текст в след. главе.

¹¹⁸ Plato, *Tim.* 28 с; cf. *Epist.* VII, 341 с-d.

¹¹⁹ *Strom.* V 78, 1 = *Tim.* 28 с 2-5 и *Epist.* VII 341 с 5-6.

¹²⁰ Об этом месте см.: J. Whittaker. *Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire.* – ANRW II. 36. 1, p. 105, 109.

¹²¹ Whittaker J. *The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation.* – *Editing Greek and Latin Texts. Papers given at the 23rd Conference on Editorial Problems*, University of Toronto, 1987. Ed. J.N. Grant. New York: Ams Press, 1989, p. 63–96.

¹²² Полный список см. в великольном критическом издании этого памятника платонизма второго века: Alkinoos. *Ensignement des doctrines de Platon*, éd. J. Whittaker (CUF), Paris, 1990.

жели ныне. И особенно характерно это было для позднеантичных интеллектуалов и коллекционеров знаний.

Приведу еще один пример. В *Федоне 67d8–10* Сократ так обозначает смысл философии: καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτ' ἔστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

Алкиной таким образом переформулирует это высказывание (Did. 152, 2): φιλοσοφία ἔστιν ... λύσις καὶ περιαγωγή ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

Как отмечает Уитакер, это последнее определение представляет собой комбинацию высказывания Сократа в *Федоне* и определения философии в *Государстве* (VII 521 с 6–8), где как раз говорится о ψυχῆς περιαγωγῆ.¹²³

Климент по этому поводу говорит следующее (Strom. 67, 1–3):

«Непременное отделение от тела (или телесного) и связанных с ним страстей – это жертва, приятная Богу. И в этом состоит истинное благочестие. Не потому ли философия именовалась Сократом «попечением о смерти».¹²⁴ Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету лишь силою одного разума, может по праву быть набран истинным философом».¹²⁵

Мы видим, что, как и Алкиной, Климент не просто пересказывает своими словами известное место, но комбинирует его с другими местами платоновского корпуса. И хотя он не говорит о ψυχῆς περιαγωγῆ, тот же самый процесс восхождения души описывают термины ἀλλάγων καὶ προάγων:

«Поэтому смерть – это отделение души от тела. Подобным образом и обретение гносиса напоминает смерть разума, когда душа отделяется и отрешается от страстей, и возносится ввысь к благой жизни (Strom. VII 71, 4)».¹²⁶

Естественно предположить, что такая традиция комментирования этого представления Платона была достаточно распространена в поздней античности или, по крайней мере, что Алкиной и Климент изучали Платона по схожим учебникам.

Укажем в этой связи на еще одно важное обстоятельство. Античные авторы, и не только христианские, различают «букву» и «дух» откровенных речений. О смысле символического толкования с точки зрения Климента мы уже говорили. Думаю, нет нужды еще

¹²³ «Следует ли отсюда, что Алкиной перепутал или сознательно изменил определение Платона?» – спрашивает Уитакер (The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation, p. 89–90). Оказывается, нет, поскольку именно таким же образом этот текст представлен у Ямвлиха (Protrepticus, 13, p. 70, 9–13 Pistelli). И поскольку маловероятно, что Ямвлих использует здесь Алкиноя, естественно предположить, что такое понимание этого важного места было принято в одной из ветвей платонической комментаторской традиции.

¹²⁴ Cf. Plato, Phaedo 65 e – 67 d.

¹²⁵ ... Θυσία δὲ ἡ τῷ θεῷ δεκτὴ σώματος τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός. ἡ ἀληθὴς τῷ ὄντι θεοσέβεια αὕτη, καὶ μὴ τι εἰκότως μελέτη θανάτου διὰ τοῦτο εἴρηται τῷ Σωκράτει ἡ φιλοσοφία. ὁ γὰρ μῆτε τὴν θῆιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μῆτε τινὰ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ καθαρῶ τῷ νῷ τοῖς πράγμασι ἐντυγχάνων τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν μέτεισι.

¹²⁶ ... αὐτίκα ὡς ὁ θάνατος «χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος», οὗτος ἡ γνώσις ὡς [δ] λογικὸς θάνατος, ἀπὸ τῶν παθῶν ἀπάγων καὶ χωρίζων τὴν ψυχὴν καὶ προάγων εἰς τὴν τῆς εὐποιίας ζωὴν.

Ср. аналогичное место:

τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς χωρισμὸς ὁ παρ' ὄλου τὸν βίον μελετώμενος τῷ φιλοσόφῳ προθυμίαν κατασκευάζει γνωστικὴν εὐκόλως δύνασθαι φέρειν τὸν τῆς φύσεως θάνατον, διάλυσιν ὄντα τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν. «ἐμοὶ» γὰρ «κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὼ τῷ κόσμῳ» λέγει, βίῳ δὲ ἦδη ἐν σαρκὶ ὢν ὡς ἐν οὐρανῷ πολιτευόμενος.

– Поэтому-то постепенное отрешение души от тела, которым философ занят в течение всей своей жизни, развивает в нем искреннее стремление к познанию, дабы тем легче и спокойнее перенести ему и естественную смерть, которая есть всего лишь разрешение уз, соединяющих душу с телом. «Для меня мир распят и я для мира», – говорит апостол (Gal. 6: 14) (Strom IV 12, 5).

раз на этом останавливаться. Однако наряду со стремлением сохранить скорее смысл, нежели точную формулировку того или иного положения, многие серьезные авторы стремятся убедить своих читателей в том, что они «не убавили и не прибавили», не внесли ничего постороннего и не соответствующего этому «духу».¹²⁷ О важности этого правила см. статью Ван Уника.¹²⁸

Интересный и важный пример приводит Уитакер.¹²⁹ В предисловии к своему (не дошедшему до нас) собранию Оракулов Порфирий призывает богов в свидетели и говорит следующее¹³⁰: τοὺς θεοὺς μαρτύρομαι ὡς οὐδὲν οὔτε προστέθεικα οὔτε ἀφείλω τῶν χρησθέντων νοημάτων, – то есть, он клянется, что он не добавил и не прибавил ничего к смыслу божественных речений. Отметим, что речь идет не о словесном выражении, а о νοήματα, смысле, что подтверждается последующими словами самого Порфирия. Он говорит, в частности, что иногда ему приходилось исправлять ошибочное чтение (λέξιν ἡμαρτημένην διώρθωσα), а также изменять текст для достижения большей ясности (πρὸς τὸ σαφέστερον μεταβέβληκα), и даже временами для улучшения стихотворного размера. Наконец, то, что ему показалось лишним, он просто опустил. Напомню, то *Оракулы* для платоников – это священный текст, следовательно, проблема их адекватной передачи – это вопрос первостепенной важности.

Аналогичные воззрения высказывают христианские ересиологи. По словам Тертуллиана, гностики искажают Писание именно интересующим нас способом: они добавляют, убавляют и заменяют одно на другое (*De prescr. heret.*, 38).

По словам Иринея (*Adv. Haer.* I, 8, 1; 9, 3–5), последователи Валентина повинны в том, что используют текст Писания избирательно, организуя его в согласии со своими воззрениями, «то, что естественно, выворачивая неестественным образом»¹³¹, пытаюсь таким образом построить «истинную доктрину». По мнению Иринея такой экзегесис ошибочен, поскольку искажает смысл Писаний, однако важно отметить, что, по мнению гностиков, их работа преследует ту же самую цель: и они стремятся вычленив «истинную доктрину», искаженную и испорченную их противниками. При этом и те, и другие заботятся о сохранении «духа и смысла» божественных речений.

Аналогичное утверждение находим и у Климента. Причем наш автор также ратует за правильное понимание не буквы, а духа Писания, однако, как и Тертуллиан (как мы увидим впоследствии), предлагает сначала рассмотреть буквальный смысл, например, исторический контекст высказывания, а затем уже искать в нем символический смысл. И наоборот, аллегорическое не следует толковать буквально. Иллюстрируется это таким примером (*Strom.* 38,1 – 39,3):

«Эти же люди извлекают выдержки из различных пророческих писаний, составляя их и располагая весьма превратно, принимая буквально то, что следует понимать аллегорически. Так они утверждают, в Писании сказано: "Они противились Богу и

¹²⁷ Мы помним такие высказывания Климента как: «Для моих читателей большую ценность составит не само мое сочинение, но именно те воспоминания, которые оно призвано сохранить <...> Однако откровение это не было предназначено для толпы, но лишь для немногих, способных принять мистерии и запечатлеть смысл их в своем сердце. И тайны эти, как богоданные, не доверяют письменному слову, но передают изустно. <...> Боюсь, что многое, тем не менее, ушло безвозвратно и кануло в Лету, не будучи записанным вовремя. Вот почему, облегчая задачу своей памяти, я составил этот спасительный мемуар, упорядочив его тематически. Многие припомнить не удалось, ибо духовная одаренность этих блаженных мужей была велика. Не вошло в этот очерк и то, что или забылось, не будучи вовремя записано, или же слишком сильно потускнело в моей памяти по прошествии времени. Ибо нелегко заниматься таким делом тому, кто не искушен в искусстве написания книг. Все остальное, тем не менее, я старательно зафиксировал...»

¹²⁸ Unnik W. C. van. De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελῆναι dans l'histoire du Canon. – *Vigiliae Christianae* 3 (1949), p. 1–36.

¹²⁹ The Value of Indirect Tradition in the Establishing of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation, p. 69.

¹³⁰ Этот текст сохранился у Евсевия (*Prep. Euang.* IV 7, 1).

¹³¹ Далее Иринея приводит (наверняка, хрестоматийный) пример того, как, комбинируя строки из Илиады и Одиссеи, можно построить связный рассказ о нисхождении Геракла в Аид. В другом месте (*Adv. Haer.* I 8, 1) он говорит, что такая деятельность напоминает подделку, как если бы кто-нибудь надругался над мозаичным портретом царя, переставив отдельные элементы мозаики в ином порядке и утверждая, что это и есть подлинный портрет.

были спасены"¹³². Прибавляя к этим словам "бесстыдному Богу", они воспринимают это как завет, выполняя который они достигнут спасения, противясь демиургу. Но ведь в этом месте в Писании не говорится о "бесстыдном Боге"! *А если даже и так, то значит это вовсе не то, что им показалось в их неразумии.* <...> В любом случае, те люди, о которых говорится в этом месте, противились наказанию за их грехи. А противились и роптали они в этом пассаже потому, что другие народы не несли наказание за их грехи, они же получали возмездие за малейшее прегрешение. Ведь и Иеремия говорит: "Почему путь грешников так легок?"¹³³ Высказывание Малахии: "Они противились Богу и были спасены", очевидно, также об этом. Вообще говоря, пророки в их пророческих высказываниях не просто фиксируют услышанное от Бога, но и рассказывают о народных роптаниях и отвечают на выдвигаемые возражения, как если бы они составляли отчет о событиях с человеческой точки зрения. Наше высказывание является именно таким примером. <...> Эти люди читают Писание, подстраивая его под тон своего голоса, дабы оно служило их удовольствию. *Они сознательно расставляют акценты и меняют пунктуацию для того, чтобы смысл текста изменялся в согласии с их желаниями.*

В другом месте говорится следующее (Strom. VII 97,2 – 98,5):

«Мне возразят, что и еретики ссылаются на те же апостольские предания. Мы ответим замечанием, что не все священные книги принимаются ими и далеко не всегда они цитируют соответствующие пассажи полностью, как того требует смысл и композиция соответствующего места из пророческого писания. *Намеренно выбирая некоторые двусмысленные места, они толкуют их на свой лад, выдергивая из контекста отдельные слова вместо того, чтобы вникать в истинный смысл и значение священных текстов.* Вы найдете, что повсеместно они обращают внимание лишь на отдельные фразы, зачастую искажая их значение, не понимая сказанного, хотя и утверждают это, не используя соответствующие пассажи в собственном их смысле. Однако истина не постигается посредством словесной эквилибристики (таким способом можно лишь исказить истинное учение), но открывается лишь усиленным, настойчивым поиском, когда исследуют, достойно ли то или иное имени Господа и Бога всемогущего и соответствует ли только что выясненное на основании Писания иным местам из того же Писания. <...> Превратно толкуя Писание, они не находят в нем опоры для своих мнений. Распространив изначально наталкивались на наши возражения, но и ныне, многие среди них не принимают некоторые из пророческих писаний и постоянно обвиняют нас в том, что мы «иной природы» и потому не в силах понять того, что доступно им. Если же уличить их во лжи, они отрекаются от своих учений, стыдясь признать во всеуслышание то, чем гордятся втайне. Так случается со всеми ересями, если попытаться внимательно рассмотреть их основные догмы. Как только мы показываем им, что учение их противоречит Писанию, они тут же бросаются в одну из крайностей: либо отвергают выводы собственных учений, либо попирают пророчества, то есть свою собственную надежду. *Мнимую очевидность постоянно предпочитают они изречениям Спасителя, говорящего устами пророков, истинам евангельским и свидетельству апостолов, подтверждающих эти последние.* Видя, что они в опасности (не в смысле единства вероучения, но относительно возможности далее развивать их еретическое учение) и что истина может ускользнуть от них, они тем не менее отрицают как бесполезные те книги, которые мы принимаем, и в своем

¹³² Mal. 3:15.

¹³³ Jer. 12: 1.

стремлении превзойти «простую веру», совершенно уклоняются от истины. *Не постигнув таинств церковного гнозиса и не сумев вместить в себя величия истины, в своем стремлении добраться до самых глубин, но, понимая все на удивление поверхностно, они окончательно и неизбежно расходятся с Писанием.* Гордясь своими пустыми мудрствованиями, занятые бесконечными спорами, они оказываются среди тех, кто только кажется, но *ни в коей мере не является философом.*¹³⁴ Не имея первых принципов, которые можно положить в основание, они находят опору своим учениям в человеческих мнениях, ничем не гнушаясь для достижения своих целей. И чем яснее сознают они, что победа ускользает из их рук, тем сильнее их ярость против тех, кто их побеждает истинной мудростью. Они кидаются в крайности, применяют, по пословице, все снасти, в своем нечестии предпочитают отречься скорее от Писания, нежели от известности среди своей секты или от пресловутой чести главенства в ней, благодаря чему они занимают первое место на тайных ее собраниях, ложно именуемых «вечерями любви». *У нас же принято, чтобы знание истины постепенно развивалось из того, во что мы уже поверили к тому, во что еще предстоит уверовать. Так вера оказывается основанием доказательного знания».*

Аналогичное суждение о методах гностического экзегесиса высказывает и Ипполит (Ref. V, 6, 1–2).

В действительности, Климент, Ипполит, Ириней и другие наши авторы также часто приводят довольно странные, мягко говоря, толкования.¹³⁵ Однако в данный момент нас интересует не содержание этих толкований, а те принципы, которые декларируются.

Отметим так же, что *критикуется не сам метод комбинирования различных экстрактов, но неправильное или превратное их комбинирование.* Мы знаем, что сам Климент, не в меньшей мере, чем Ириней и Ипполит, достиг значительных успехов в искусстве плетения цитат. Исследование показывает, что поиск «не буквы, а духа» может увести очень далеко.

Итак, о компилятивности и догматичности раннехристианских философов сказано достаточно. Я берусь показать и другую сторону, возможно, более интересную. Для этого необходимо выявить те способы, какими осуществлялось «творческое заимствование» и построение нового. Этот процесс, вопреки ожиданию, не так уж прост, что демонстрируют многочисленные примеры, которые я мог бы привести здесь, и которые составляют отдельную исследовательскую задачу.

¹³⁴ Обратите внимание на эти слова. Тертуллиан или Ипполит сказали бы здесь: «потому что они слишком увлекаются философией».

¹³⁵ Ле Бульвек хорошо это показывает. В действительности, не исключено, что Климент мог быть знаком с аргументацией Иринейя: Le Boulluec A. Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie: L'exemple du centon. – Studia Patristica, vol. XVII.2 (Oxford, New York, 1982), p. 707–713.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

3.1. Предварительные замечания

Как мы видели, христианские ересиологи в один голос считали гностицизм порождением греческой философии. Причем на этот вердикт, как мы также видели, нисколько не повлияло то, как тот или иной христианский автор относился к философии, резко негативно, как, например, Ипполит, Тертуллиан или Епифаний, весьма позитивно, как, например, Климент, или же относительно нейтрально, как это было свойственно Иринею.

Так ли это? Все последующее по сути дела является развернутой попыткой ответить на этот вопрос. В самом деле, откуда происходит гносис и как он соотносится с греческой философией? И с другой стороны, как происхождение и развитие раннехристианской теологии соотносится с философской традицией, и какую роль в этом процессе играл гностицизм.

Однако в самом начале мы должны раз и навсегда отказаться от предварительного допущения, что гностицизм является христианской ересью (как это полагали ересиологи) или сводится к христианской ереси, как нас в этом до сих пор пытаются убедить некоторые исследователи.¹ Проблема, однако, состоит в том, что исторические данные не позволяют просто согласиться с обратным.²

В настоящей главе речь пойдет о проблеме философских, точнее, среднеплатонических и неопифагорейских влияний (поскольку в рассматриваемый период именно этими двумя направлениями была в основном представлена философия) на теологию и философию таких христианских писателей конца второго – начала третьего века нашей эры, как Климент Александрийский, Ипполит и Тертуллиан. Эти авторы избраны во многом потому, что трудно найти более несхожих друг с другом мыслителей, как по своим исходным установкам, так и по темпераменту. Тем удивительнее наблюдать между ними сходство.

Сразу оговорюсь, что проблема философских влияний на христианских теологов не исследуется в данной работе в полном объеме и во всем разнообразии своих проявлений. Такое исследование является, вообще говоря, отдельной задачей, далеко выходящей за рамки сравнительно небольшой работы. В связи с гностицизмом нас, разумеется, прежде всего привлекает то направление в среднем платонизме, которое обозначается термином неопифагореизм, в силу своей ярко выраженной дуалистической тенденции.³

¹ Важным исследованием, специально посвященным этой проблеме, является следующая обширная работа: Pétrement Simone. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. [*Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*. Paris, Editions du Cerf, 1984]. Английский переводчик «для удобства читателей» вынес, как видим, основную гипотезу в заголовок, что является курьезом, поскольку автор этого исследования относить не так прямолинейно и самое главное в книге – это именно теология «иного или отдельного бога».

² Такая точка зрения в наиболее резкой форме высказана, например, Артуром Древром: *Происхождение христианства из гностицизма*. М., 1930. Однако некоторые современные авторы также близки к этому предположению. В особенности приемлемой эта идея кажется тем, что выводит христианский гносис из иудейского. В этом смысле христианский гносис оказывается просто развитием определенного направления в иудаизме. Ergo, он происходит из иудаизма. Однако подробное рассмотрение этого вопроса следует оставить до более подходящего места в следующей главе. Короче говоря, единственная гипотеза о происхождении гносиса, которая в настоящее время совсем не пользуется популярностью – это та самая теория ересиологов о происхождении гносиса из греческой философии. Мне же кажется, что и она не лишена смысла.

³ В разделе, касающемся Климента, данная глава продолжает и более подробно развивает сюжеты, изложенные автором в статьях «Ὁ Κλήμης πτωχολόγος: христианское переосмысление пифагорейской традиции у Климента Александрийского», опубликованной в «Гуманитарных науках в Сибири» (№1, 2000), «Ὁ Κλήμης πτωχολόγος: «Гносеология» Климента Александрийского и неопифагорейская традиция» (Историко-философский ежегодник, 99. М., 2001) и в док-

Для того чтобы оценить степень *влияния* того или иного философского направления на данного христианского теолога, необходимо, прежде всего, выявить те прямые и косвенные заимствования, которые можно идентифицировать в его сочинениях, понять, как он их понимает и использует в собственных построениях и, наконец, что им противопоставляет. Таким образом, опираясь на уже сказанное, продолжим наш анализ методов цитирования и адаптации знаний в поздней античности.

3.2. Климент, пифагорейская традиция и гностицизм

Начнем с Климента. Этот оригинальный мыслитель в своем основном произведении *Строматах* формулирует и развивает представления об исторической миссии христианства, его отношении к другим религиям и философии, а также о путях достижения совершенного знания, гносиса, открытого в христианском учении. В своей «гносеологии», учении о гносисе и путях его достижения Климент противостоит, с одной стороны, упрощенческим тенденциям тех современных ему христиан, которые слишком легко отказываются от всех интеллектуальных завоеваний дохристианской культуры. С другой стороны, он стремится показать ограниченность и неполноту «философии», критикуя чрезмерное рационализаторство и скептицизм эллинских философов, прибегая при этом к логическим методам и справедливо показывая, что, поскольку *доказательное знание* в конечном итоге базируется на первых положениях, уже недоказуемых, оно с необходимостью основано на некоторого рода *вере*. Познание, в таком случае, базируется на зыбкой и труднодостижимой *гармонии* знания и веры. Поэтому в равной мере ошибаются как философы-рационалисты, которые слишком доверяют рациональному знанию, так и ложные, как их называет Климент, гностики, которые учат, что полное знание дается только избранным по праву рождения. Таковы, например, учения Василида, Валентина, Карпократы и других гностиков, которые были современниками Климента, и мнения которых он знал, по-видимому, из первых рук. Таким образом, достоверное знание – это гармония доказательного знания и веры, и достигается оно *образованием и воспитанием* под руководством знающего наставника. Фактически, Климент проповедует идеал эллинской *παιδεία*, пересаживая его на христианскую почву.⁴ В качестве образца же он берет пифагорейскую школу, что, видимо, не случайно, поскольку именно в это время пифагорейство, или, лучше, неопифагорейство, переживало второе рождение. «Пифагорейская» школа, в том виде, в каком она представлялась Клименту, и его анализ принципов пифагорейского воспитания, которое последовательно проходит этапы нравственного совершенствования, символизма и традиционного свода наук (арифметики, геометрии, музыки и астрономии) являются предметом данного раздела. Мы начнем с анализа того, как Климент отражает древнейший пласт пифагорейской традиции – ее моральные и символические основания. Такова будет задача первой части. Во второй части основное внимание будет уделено теоретической философии Климента. Мы увидим, в частности, до какой степени идеи таких авторов, как Нумений, Алкиной (автор «Учебника платоновской философии»), Апулей, Плутарх, Филон и других философов-платоников начала эры задействованы, непосредственно или опосредовано, в *Строматах* и к чему это приводит.

Пифагорейская традиция, как часть классического наследия, доставшегося в наследство поздней античности, достаточно хорошо документирована сохранившимися источниками, фрагментами и свидетельствами, и новейшие исследования уже многое проясни-

ладе, прочитанном на конференции, посвященной древнегреческой теории познания, которая проходила на о. Самос в августе 2000 г.

⁴ Подробнее об этом см. вторую главу моего исследования «Философия Климента Александрийского» (Новосибирск, 1997), с. 29–45, а также доклад, прочитанный на XX Всемирном философском конгрессе (Бостон, август 1998 г.): «Pythagorean Symbolism and the Philosophic *Paideia* in the *Stromateis* of Clement of Alexandria», <http://www.bu.edu/vcp/Papers/Anci/AnciAfon.htm>.

ли в этом вопросе. Важность пифагорейской традиции для понимания воззрений Климента уже обсуждалось несколькими исследователями философии так называемого среднего платонизма и раннего христианства. Подробный анализ влияния Филона Александрийского на Климента, недавно предпринятый Анневиес ван ден Хук (Annewies van den Hoek)⁵ и Дэвидом Рунией (David Runia)⁶, особенно интересны в связи с задачей выяснения среднеплатонической и неопифагорейской составляющих в его сочинениях. Однако Климент Александрийский как «философ-пифагорец» практически ускользнул от внимания исследователей. Или, как это отмечал несколько лет назад М. Тардю (M. Tardieu), пифагорейская составляющая философии Климента, в равной мере в его теоретической и моральной философии, все еще остаются *terra incognita*⁷. В этой связи представляется разумным попытаться свести вместе различные наблюдения, разбросанные по тексту Климента и различным критическим исследованиям, выявляющие эту сторону его мысли. Ведь наш автор является не только очень важным и интересным источником изучения пифагорейской доктрины, но и оригинальным мыслителем, которому удалось синтезировать в своих произведениях философию среднего платонизма, неопифагорейства и экзегетический метод Филона Александрийского.

Как и следовало ожидать, более всего в учении пифагорейцев Климента восхищают «символы». Символы (σύμβολα) или акусмы (ἀκούσιμα) представляют собой устные изречения, которыми издавна славилась пифагорейская школа. Наиболее раннее свидетельство о символах и их толковании сохраниено Ксенофонтом, который в своем *Симпозиуме* сообщает, что Анаксимандр (младший) написал трактат *О пифагорейских символах* (Symp. 3, 6). Климент посвящает пифагорейскому символизму в пятой книге *Стромат* целую главу, а также довольно часто упоминает о них в других частях своего основного произведения. Сведения, которые мы черпаем из его работ, очень важны для истории пифагорейства. Следовательно, учитывая тот факт, что о пифагорейской традиции мы знаем гораздо меньше, чем нам хотелось бы, *Строматы* представляют собой уникальный источник, по крайней мере, равнозначный Ямвлиху, Порфирию, Диогену Лаэртскому или Плутарху.

Обратимся же теперь к сочинениям Климента, отслеживая в них пифагорейские элементы, и если читатель увидит вместе со мной пифагорейские влияния на Климента и узнает нечто новое о стиле мышления этого примечательного философа, я буду считать свою задачу выполненной.

3.2.1. Что Климент знал о Пифагоре и пифагорейской традиции

Прежде всего, в глазах Климента Пифагор – это мудрец и религиозный деятель, основатель тайной духовной традиции, которая корнями своими уходит в седую древность. Пифагорейская школа с самого ее основания была секретным обществом, дела ее были покрыты тайной.

«Пифагор Самосский, – говорит Климент, – согласно Гиппоботу, был сыном Мнесиарха. Однако Аристоксен в своей книге *Жизнь Пифагора*, равно как и Аристарх и Теопомп, говорят, что родом он из Тира. Согласно Неанту (Neantes), он происходит из Сирии или из Тира. Таким образом, большинство согласны, что Пифагор является по происхождению варваром (Strom. I 62, 2–3)».

⁵См. ее книгу: *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis* (Leiden, 1988) и серию статей: *Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods*. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), 223–243; *The 'Catechetical' School of Early Alexandria and its Philonic Heritage*. – *Harvard Theological Review* 90 (1997), p. 56–87 и др.

⁶ Cf. *Philo in Early Christian Literature* (Assen, Van Gorcum, 1993).

⁷ *La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria*. – *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 244. Добавлю здесь, что app. crit. и индекс в четырехтомном издании текстов Климента (Stählin–Früchtel–Treu) также только частично отражает пифагорейские источники.

Пифагор был учеником Ферекида (Strom. I 62, 4. Cf. Diog. Laert. I 12 и VIII 2), процветал во времена диктатора Поликрата (около 62 олимпиады, 532–529 гг. до н. э. – Strom. I 65, 2), однако подлинным его наставником был некий Сонхис, один из верховных египетских жрецов (Strom. I 69, 1).⁸ Пифагор много путешествовал и даже «...подвергся обрезанию для того, чтобы быть допущенным в египетские храмы...». Он общался с лучшими из Магов и Халдеев.

«А их общий стол (τὸ ὄμκοεῖον) означает (ἀνίττεται) то, что нами называется церковью» (Strom. I 66, 2). Александр в своей книге *О пифагорейских символах* говорит, что Пифагор учился у ассирийского мудреца по имени Зарат (Strom. I 69, 6 – 70, 1)».

Климент склонен полагать, что Пифагор сам написал несколько сочинений, но преподнес их публике как откровение, впервые ему открытое. Его ученики поступили аналогично:

«Ион Хиосский ... говорит, что Пифагор приписал несколько своих сочинений Орфею. Эпиген в сочинении *О книгах, приписываемых Орфею* сообщает, что *Сошествие в Аид* и *Священное слово* (ὁ ἱερὸς λόγος)⁹ в действительности принадлежат пифагорейцу Керкопу... (Strom. I 131, 4–5)»

Сам Пифагор был мудрецом и пророком и основал италийскую философскую школу, которая просуществовала в Метапонте долгое время¹⁰ (Strom. I 133, 2; I 63,1), и так далее.

Теперь давайте представим себе, что мы являемся слушателями Александрийской школы, основанной Климентом и его учителем Пантенном, и слушаем его лекции. Что мы смогли бы узнать о Пифагоре и его школе, при условии, что Климент является единственным нашим источником?

Климент, вероятно, сказал бы нам, что Пифагор являлся совершенным образцом праведности среди греков, которому надлежит следовать со всем тщанием. Однако дорога к этой праведности проложена по пересеченной местности и преодоление ее полно трудов, которые каждый должен суметь превозмочь самостоятельно:

«Пифагор имел обыкновение говорить, что разумно помогать человеку взваливать на себя ношу, но никто не обязан помогать ему снимать ее».¹¹

Далее, Пифагор наставлял посредством сложной системы пищевых ограничений очищать тело и душу перед тем, как вступить на путь нравственного совершенствования.¹² Основная причина этих ограничений состоит в том, что тяжелая пища является непреодолимой обузой для души, которая мешает ей «подняться в высшие сферы», препятствуя тем самым достижению того состояния парения, которое, после соответствующих упражнений, случается во время сна и медитации. Самоконтроль и правильная мера во всем абсолютно необходимы для того, кто надеется вступить на путь знания:

⁸ Strom. I 69, 1. Такое впечатление, что Климент хотел бы видеть всех греческих философов египтянами. И даже Гомер, «как большинство согласны», был египетского происхождения (Strom. I 66, 1). Очевидно, он гордился тем, что живет в Александрии, интеллектуальном центре грекоговорящей части римской империи.

⁹ Cf. ἱερὸς λόγος in Herodotus, II, 81.

¹⁰ Насколько долго существовала пифагорейская школа – сказать трудно. Весьма интересен также и вопрос о том, как относятся неопифагорейские школы к их гипотетическому прообразу. В этой связи см. несколько хаотичный обзор еще более хаотичного разнообразия мнений в статье: David L. Blanch. Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes. – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. W. Haase, H. Temporini, Berlin – New York: De Gruyter, 1972 – Bd. II 26.1, S. 382–392.

¹¹ Strom. I 10, 3; самая первая ссылка на Пифагора в *Строматах*.

¹² Strom. II 92, 1. Детальное описание пищевых ограничений, принятых пифагорейцами см. в: D.A. Dombrovsky. Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach. – *ANRW II 36.2*, S. 774–791.

«Неправильная мера (ζυγὰ δόλιχα) позорна в глазах Господа, правильный же вес приличен ему (Prov. 11, 1)». Именно поэтому Пифагор предупреждает: «Не перешагивай через спуд (ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν)».¹³

«Говорят, что пифагорейцы воздерживались от половых связей. Мне же кажется, что, напротив, они женились с тем, чтобы родить детей, действительно, воздерживаясь от сексуальных излишеств после этого. Именно поэтому они налагали мистический запрет на употребление в пищу бобов, а вовсе не потому, что бобы вызывают вздутие живота, рвоту и дурные сны, и вовсе не потому, что боб имеет форму человеческого головы, как в следующей строчке:

*Бобы потреблять все равно, что есть головы своих родителей*¹⁴, но по причине того, что потребление бобов приводит к женскому бесплодию».¹⁵
«Пифагор советует нам наслаждаться скорее Музами, нежели Сиренами, научая тем самым практиковать различные формы мудрости без чувственного желания».¹⁶

Приведенные пассажи показывают, что согласно Клименту цель пифагорейцев состояла не в воздержании или самоограничении во всем, но скорее в том, чтобы через воздержание от одного достигнуть лучших результатов в другом, более важном. Как и в случае с сексуальным самоограничением, Климент в целом расходится с теми, кто придает различного вида воздержанию слишком большое значение. Настаивает он на таком воззрении далеко не случайно. Причину всего этого мы увидим далее, когда дойдем до анализа той критики, которой подвергает Климент некоторые гностические школы, слишком увлекающиеся, по его мнению, самоограничением. Мы увидим, что Пифагор и там привлекается Климентом в союзники. Пифагорейская *abstinentia* должна базироваться скорее на разумных соображениях, нежели на слепом ритуале, говорит Климент. Одним из таких соображений является пифагорейская идея о единстве всего живого, κοινωνία καὶ συγγένεια, учение о единой цепи, которая связывает не только всех людей, но и вообще все живые организмы с богами. Этого одного факта достаточно для того, чтобы признать необходимость воздержания от потребления в пищу мяса:

«Кажется, пифагорейцу Гипподаму принадлежит следующее замечательное высказывание: «Существует три типа дружбы, первый из которых базируется на знании богов, второй нацелен на службу людям, а последний происходит из животного наслаждения». Эти типы дружбы присущи, соответственно, философам, обычным людям и животным (Strom. II 102, 1).»

«Лично я думаю, что Пифагор извлек свой бережный подход к неразумным существам из Закона. Он заявляет, к примеру, что не следует забирать немедленно молодняк из стад (...) в погоне за выгодой или с целью принесения в жертву (Strom. II 92, 1)».

Объясняя такой совет Пифагора соображениями гуманности, и рассматривая его как знак осуждения тех, кто заботится только о выгоде, Климент совершенно игнорирует традиционное пифагорейское объяснение гуманного отношения к животным, несомненно, ему известное. Именно, пифагорейцы и писатели пифагорейского толка запрет убивать животных чаще всего объясняют именно «родством всего живого», имея в виду доктрину перевоплощения. Климент знает об этом, однако предпочитает более практическое объяс-

¹³ Strom. II 79, 2 и V 30, 1.

¹⁴ Orphica, fr. 291 Kern.

¹⁵ Strom. III 24, 1–2. Cf. M. West, The Orphic Poems (Oxford, 1983), p. 14.

¹⁶ Strom. I 48, 1. Ср. начало последней главы *Протретики*, где Климент приводит сведения о том, что пифагорейцы имели обыкновение играть на лире перед отходом ко сну. Нечто подобное говорят Плутарх и Ямвлих: Plutarch., De Iside et Osirides, 384a; Ср. Jamblichus, De vita pyth. 25, 110–115.

нение, оставляя метемпсихоз гностикам, которые, по его словам, исказили учение Пифагора. Пифагор выступает здесь как положительный герой.

Цель человеческой жизни также описывается в терминах «правильной меры»:

«Гераклит Понтийский сообщает, что Пифагор учил о счастье как знании совершенства чисел души».¹⁷

Для того чтобы быть зачисленным в пифагорейскую школу, кандидаты подвергались серьезным испытаниям. Но даже будучи принятыми, они в течение многих лет оставались только слушателями, *акусматиками*, то есть теми, кто, образно говоря, слышали лишь голос мастера, скрытого от них занавесью. Как правило, это сопровождалось пятилетним обетом молчания, в течение которых разум ученика становился достаточно светлым для того, чтобы воспринять учение, говорит Климент. После многих лет образования они становились, наконец, достаточно грамотными, или *математиками*, и получали право созерцания самого мастера.¹⁸ Если же они не выдерживали испытательного срока или совершали безнравственный поступок, то изгонялись из школы, и в память о них воздвигался камень, символизирующий их «смерть».

«Говорят, что пифагореец Гиппарх был изгнан из школы за то, что он опубликовал пифагорейское учение, и надгробный камень был установлен для него, как будто он был уже мертв».¹⁹

Так и христиане, говорит Климент, поступают с теми, кто оказался недостойным, оплакивая их, как покойников. Наш автор очевидно менее радикален в оценках.

Эти цитаты (которые составляют только малую часть всех упоминаний о пифагорейцах в *Строматах*) показывают, что Климент был достаточно хорошо информирован о пифагорейской школе и ее легендарном основателе. Мы в настоящее время знаем не больше.

Среди своих источников Климент называет Аристоксена, Аристарха, Гиппобота, Теопомпа, Неанта, Гераклида, Александра Полигистора, Эпигена, Дидима и др. Он упоминает, таким образом, почти всех известных нам древних авторов, когда-либо писавших о Пифагоре.

Кто такой Аристарх сказать трудно, если только это не ошибка (Климента или переписчика). Как полагает Отто Штелин (O. Stählin), речь здесь может идти об Аристотеле (cf. Arist., fr. 190 Rose). К сожалению, мы не знаем почти ничего о природе пифагорейских сочинений таких авторов как Неант²⁰, Гиппобот²¹, Теопомп Хиосский²², Эпиген²³ и Гераклid Понтийский²⁴.

¹⁷ Strom. II 130, 1. Весь этот пассаж и последующий (II 131, 2 – 133,7) очевидно происходят из какой-то доксографии, где содержатся «мнения философов о счастье» или нечто подобное. Климент даже указывает место, где он заканчивает свой экстракт, говоря «...хватит об этом» в конце пассажа.

¹⁸ Strom. V 59, 1 (cf. V 67, 3).

¹⁹ Strom. V 57, 3. Cf. Proclus, In primum Euclidis lib. comm. I 44, где сказано, что Гиппарх был осужден за разглашение тайны иррационального числа. Ямвлих говорит, что если ученик по каким-либо причинам покидал школу после вступления в нее и объединения своего имущества с имуществом коммуны, он получал назад двойную оценку того имущества, которое принес с собой (De vita ruth. 118). Информация, которую приводит Климент, происходит из неопифагорейского псевдоэпиграфа «Письма Лисия к Гиппарху», которое он цитирует с небольшими изменениями непосредственно перед этим местом (V 57, 2; cf. Jambl., VP 75). Подробнее об этой проблеме см.: W. Burkert, Lore and Science, p. 192–217. Мы еще вернемся к этому сюжету.

²⁰ Историк третьего века до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 84. Cf. Kirk–Raven–Schofield, The Presocratic Philosophers, p. 4.

²¹ Историк третьего века до н.э. Cf. Diog. Laert., I 19; W. Burkert, Lore and Science, p. 102.

²² Историк четвертого века до н.э. Фрагменты см.: FGrHist 115.

²³ Eripenes – это грамматик эллинистического периода, которого Климент еще раз цитирует в Strom. V 49, 3 и снова в связи с пифагорейцами.

²⁴ Фрагменты см.: Wehrli, Die Schule des Aristoteles (Basel, 1944–1959).

Произведения Аристоксена²⁵ (*Жизнь Пифагора*), Дидима²⁶ (*О пифагорейской философии*) и Александра Полигистора²⁷ (*О пифагорейских символах*) не сохранились, но очевидно легли в основу позднейшей традиции и были использованы (кроме Климента) Диогеном Лаэртским, Порфирием и Ямвлихом.

Пифагорец Андрокид (упоминаемый в *Strom.* V 45, 2) также написал книгу о пифагорейских символах, которая явилась одним из основных источников для позднейшей традиции.²⁸

Разнообразие «источников», используемых Климентом, позволяет предположить, что все эти сведения перекочевали на страницы его произведений из вторых рук. Для того чтобы получить информацию, подобную той, которую он приводит, достаточно было воспользоваться какой-нибудь антологией или доксографией, не привлекая более специальных трудов.²⁹ Это означает, во-первых, что сведения эти превратились во времена Климента в общее место и, во-вторых, возможно, хотя не необходимо, что оригинальных источников уже не существовало или же они были недоступны. Несомненно, что Климент знал какое-то жизнеописание Пифагора, которое, как можно предположить, восходит к Аристоксену. Возможно, что он знал труд самого знаменитого ученика Аристотеля. Для своего изложения пифагорейских символов, как мы увидим далее, Климент зачастую пользуется тем же источником, что и Плутарх.

3.2.2. Как Климент переосмыслил пифагорейский идеал

Многочисленные ссылки на пифагорейцев в *Строматах* и цитаты из литературы пифагорейского толка позволяют предположить, что вся эта традиционная пифагорейская мудрость столь подробно излагается им далеко не случайно. И хотя он иногда действительно почти автоматически копирует из антологий, наряду с досократиками, стоиками, эпикурейцами и перипатетиками прихватывая заодно и Пифагора (e.g. *Strom.* II 127, 1 ff.), в большинстве случаев пифагорейская доктрина, чаще, чем другие (исключая, конечно, Платона), дает ему необходимые средства и помогает найти нужный язык для выражения собственных мыслей.

Специфический режим пифагорейского сообщества, с характерными для него одинокими прогулками (*κατὰ μόνας*), медитациями, «общим столом», аскетическими практиками (*ἐγκράτεια*), ритуальным молчанием (*ἐχεμυθία*), обузданием страстей (*ἀπάθεια*) и покаянием (*μετάνοια*³⁰), не может не напомнить монашеский идеал, несомненно известный самому Клименту.³¹ «Истинный гностик», идеальный христианин, рисуется Климентом в явно пифагорейских тонах.

²⁵ Aristoxenus был студентом Аристотеля и «одним из последних пифагорейцев» (*Diog. Laert.* VIII 46; *Jambli.* VP 251). Климент упоминает его снова, обсуждая музыкальные стили (*Strom.* VI 88, 1). Фрагменты см.: Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Elementa Rhythmica* Аристоксена издана и переведена L. Pearson (Oxford, Clarendon Press, 1990).

²⁶ Герман Дильс отождествил этого Дидима (*Didymus*) со стоическим философом Арием из Александрии (ок. 70 – 50 н.э.). Так возник Арий Дидим. Однако, «в течение последних пятнадцати лет все большее количество исследователей начинает понимать, что эта гипотеза основана на шатких основаниях, однако ни одного прямого опровержения еще не было предложено», – замечают Мансфельд и Руниа (*J. Mansfeld, D. Runia, Aetiana* (Leiden, 1997), p. 240; esp. cf. p. 239 fnt. 129).

²⁷ Alexander Polyhistor, историк первого века до н.э., написал также «Преемственность философов», откуда Диоген Лаэртский извлек свое знаменитое описание пифагорейской доктрины (VIII, 25).

²⁸ Androcydes жил в третьем столетии до н.э., а возможно, как полагает W. Burkert, и позже: *Lore and Science*, p. 176, 174.

²⁹ Действительно, Климент сам ссылается на труд Неанта. Некое сочинение типа *Διαδοχαί*, или списков философской преемственности, по-видимому, также использовалось. Пространное перечисление основных представителей философских школ в *Strom.* I 59 – 65 является хорошим примером подобного использования доксографических трудов.

³⁰ Cf. e.g. *Strom.* V 67, 1. Это «обращение» напоминает нам платоновское *περιστροφή* (*Rep.* VII 518 d 4).

³¹ См, например: R.M. Grant. *Early Alexandrian Christianity*. – *Church History* 40 (1971), p. 133–144; idem. *Dietary Laws among Pythagoreans, Jews and Christians*. – *Harvard Theological Review* 73 (1980), p. 299–310; J. Schattenmann. *Jesus and Pythagoras*. – *Kairos* 21 (1979), p. 215–220. P. Jordan в его *Pythagoras and Monachism* (*Traditio* 17 (1961), p. 432–441, p.

Интерес Климента к пифагореизму не уникален: достаточно вспомнить идеальное сообщество терапевтов, которых изображает Филон в его *De vita contemplativa*, религиозный союз, который после находок в Wadi Qumran приобрел вполне реальные черты. Вероятно, мы наблюдаем здесь ситуацию взаимовлияния: Филон, гностики, Климент (и другие христианские философы), равно как и такие платоники, как Порфирий и Ямвлих («не сговариваясь») создали образ, который соответствовал идеалу их времени. Как результат – Пифагор Климента напоминает христианского «истинного гностика», в то время как *Vita* Пифагора пишется в жанре христианских Евангелий или Житий святых.³²

Климент упоминает и цитирует изрядное количество различных «пифагорейцев». На страницах *Стромат* встречаются такие имена, как Керкоп(с)³³, Бронтий (Strom. I 131,1), Теано (I 80,4; IV 44,2; 121, 2)³⁴, Филолай (III 17,1)³⁵, Замолксис (IV 58,13)³⁶, Гипподам (II 102,1)³⁷, Теодот гностик (IV 56,1)³⁸, Гиппарх (V 57, 3)³⁹, Тимей Локрский (Strom. V 115,4)⁴⁰ и некоторые другие древние и поздние пифагорейцы, неопифагореец Нумений (I 71,1, первое упоминание о нем!), но также и Нума царь Римлян⁴¹ (I 71,1; V 8,4), Пиндар (V 102,2)⁴², Исидор гностик (II 114, 1), Филон Александрийский (I 72,4; II 100, 3) и даже литературный персонаж, «пифагореец» из платоновского диалога *Политик*!

Такое разнообразие нуждается в объяснении. Какими принципами руководствовался Климент, причисляя всех их к пифагорейской школе? Исходная посылка Климента довольно проста:

«Я не склонен говорить [отдельно] о стоической, платонической, эпикурейской или аристотелевской философии, но применяю термин *философия* ко всему тому, что справедливо утверждается представителями всех этих школ относительно праведности и в соответствии со священной (εὐσεβεῖς) наукой. Все это я эклектически называю философией (τοῦτο σύμψαν τὸ ἐκλεκτικὸς φιλοσοφίαν φημί – Strom. I 37, 6)».

Создается впечатление, что Климент не склонен утомлять читателей строгими школьными дистинкциями. Напротив, он стремится доказать, что по сути своей все школы учат об одном и том же и лучшие учения их восходят к одной и той же традиции. «Одна дорога ведет к истине» (Μία ἡ δόξα τῆς ἀληθείας), однако философские секты, подобно менадам, разрывающим члены Пентея, стремятся доказать, что только их

438) говорит: «Параллели, которые указывают на определенное взаимное влияние пифагорейства и раннехристианской монашеской традиции, мы встречаем на каждом шагу».

³²См.: M. Hadas and M. Smith. *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity* (New York, 1965). Cf. Jamblichus, *De Vita Pythagor.* 2, 12, где Фалес, наподобие волхва, сообщает «благую весть». См. J. Dillon and J. Hershbell. *On the Pythagorean Way of Life* (Atlanta, Scholars Press, 1991), note ad loc.

³³ Согласно Arist. fr. 75 и Diog. Laert. II 46 Керкоп (Cercops) был легендарным оппонентом Геснода и пифагорейцем стал впоследствии, очевидно, по причине того, что Orphica и античная космогония стали составляющей частью пифагорейской доктрины. Cf. Burkert, *Lore and Science*, p. 130 flnt 60–61.

³⁴ Brontinus был отцом или мужем Теано (Kirk–Raven–Schofield, *The Presocratic Philosophers*, p. 221), которая также упоминается Климентом: «Дидим в своем труде «О пифагорейской философии» сообщает, что Теано из Кротона была первой женщиной, которая сочиняла философские и эпические произведения» (Strom. I 80, 4). Cf. т.ж. Strom IV 44,2 and 121,2, где Климент цитирует некоторые «сочинения» Теано. Diogen. Laert. (VIII 42) приводит две версии относительно Теано. Она была или дочерью Бронти(н)а и женой Пифагора, или же женой Бронтина и ученицей Пифагора.

³⁵ О Филолае см. новое исследование: C. Huffman, *Philolaus of Croton* (Cambridge University Press, 1993).

³⁶ Так звали слугу Пифагора. Cf. Diog. Laert. VIII 2. И Климент, и Диоген почерпнули эти сведения из Геродота (Herodotus, IV, 93).

³⁷ Некий пифагореец пятого века до н.э. (?)

³⁸ Личность, иначе как из Климента неизвестна.

³⁹ Легендарный основатель «математической» ветви пифагорейства. Cf. M. Tardieu. *La Lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandria.* – *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 244.

⁴⁰ Философ-неопифагореец. Текст его трактата *De natura mundi et animae* издан и переведен Walter Marg (Leiden, 1972).

⁴¹ Numa Pompilius, второй царь Рима (715–673), в самом деле известен как религиозный реформатор.

⁴² Климент цитирует здесь начало *Nem.* 6: ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ μητρὸς πνεόμεν ἄμψω, добавляя: то есть τῆς ὕλης. Это вполне может быть истолковано в пифагорейском смысле.

учение является единственно верным (Strom. I 57, 1). Однако они забыли, говорит Климент, что существует только один создатель и сеятель⁴³, указывающий единственный путь к истине, несмотря на то, что множество тропинок из разных мест ведут к нему (Strom. I 129, 1). Путь этот требует некоторой техники образования, которое начинается с подготовительных упражнений, затем постепенно доходит до наставлений, адресованных только тем ученикам, которые богаче по сравнению с другими одарены природой, «склонны к праведности» и, следовательно, в силах достигнуть большего.⁴⁴ Наконец, немногие «тропнутые тирсом», с великим трудом, достигают созерцательного (эпоптического) знания.⁴⁵ Таким уже безразлично школьное деление, ведь они своими глазами видели сияние истины.

Климент, несомненно, кокетничает, говоря все это. Он вполне в курсе относительно школьных споров и знает различие между, скажем, платоническим и пифагорейским стилями мышления не хуже нас с вами. В любом случае, он заведомо лучше информирован. Примечательно, что довольно часто (и иногда не в тему) упоминая перипатетиков, стоиков или пифагорейцев, он никогда не говорит о платониках. Более того, имена всех современных ему представителей платонизма (которых он, несомненно, как мы увидим во второй части, знает) сознательно избегаются. Означает это, полагаю, или то, что он был склонен считать, что платоновской школы более не существует, или же, по каким-то причинам, недолюбливал своих платонизирующих современников, предпочитая поддержку во всем искать у самого Платона. Единственный платоник и неопифагореец, которого он цитирует, что не означает, одобряет – это Нумений. Эпитет «пифагореец» здесь вполне уместен, однако тон Климента весьма сдержан, и называя Нумения пифагорейцем, он явно не апеллирует к авторитету древнего мудреца. То, что говорится, значит примерно следующее: «[Даже] Нумений, философ-пифагореец, вынужден [или склонен] признать, что Πλάτων Μωυσηῆς ἀπτικίζω». ⁴⁶ Нумений, как и «перипатетик» Аристокл⁴⁷, цитируются в подтверждение мнения, к которому склоняется сам Климент.

Древние пифагорейцы у Климента всегда с титулом. Это отражает, вероятно, устоявшуюся доксографическую традицию и подтверждает тот факт, что сведения эти берутся Климентом из различных антологий. Пифагорейство царя Нумы также, вероятно, было общепризнанно, поскольку и Плутарх величает его так же.⁴⁸ Назвав итальянского гостя из платоновского диалога пифагорейцем, а не элеатом, Климент совершает ошибку, весьма, впрочем, понятную.⁴⁹

Два оставшихся случая нуждаются в более подробном объяснении. «Пифагорейство» гностика Исидора и тем более Филона Александрийского – это явное изобретение Климента. Естественно задуматься, какова цель? Пифагорейство Филона обсуждается в недавней статье Дэвида Рунни,⁵⁰ где говорится, что, во-первых, эпитет «пифагореец», кото-

⁴³ Strom I 34,1 и снова в 37, 2: «... Единственный сеятель для души, от основания мира разбрасывающий семена и посылающий дождь, когда он необходим, в виде своего царственного Логоса ...». Примечательно сравнить этот пассаж с Numenius, fr. 13 Des Places.

⁴⁴ Strom. I 34, 3 sq.

⁴⁵ Strom. I 14, 1 и I 5, 1.

⁴⁶ Cf. Strom. 150, 4 = fr. 8 Des Places.

⁴⁷ Об Аристокле мало что известно, однако исторические сведения, которые дает Климент, по-видимому, верны. Помимо двух цитат в пятой книге (V, 97, 7; 99, 3) Климент упоминает этого иудейского экзегета еще один раз в Strom. I 72, 4, называя его «перипатетиком». Основные сведения об Аристокле дает Евсевий. Собрание фрагментов см.: N. Walter. Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinem Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur (TU 86), Berlin, 1964.

⁴⁸ Cf. Plutarch, *Numa*, 8. Скорее всего, информацию эту Климент извлек из Плутарха, которого он, судя по некоторым данным, использует, но не упоминает. Ср., например: Strom. I 70, 4 (пассаж, следующий непосредственно перед упоминанием о Нуме!) и Plutarch, *The Oracles at Delphi* (Moralia, 397c-d).

⁴⁹ Strom. I 48, 2. Климент говорит здесь: «Пифагореец из платоновского *Политика* ...» и далее следует цитата из Платона (Politic., 261e).

⁵⁰ D. Runia. Why does Clement of Alexandria call Philo 'the Pythagorean'? – *Vigiliae Christianae* 49 (1995), p. 1–21. Эта проблема обсуждается также в диссертации Е.Д. Матусовой «Философская экзегеза Ветхого завета у Филона Александрийского: истоки и традиция», защищенной в Институте философии РАН (Автореферат диссертации..., Москва, 2000, с. 5).

рым Филон награждается дважды⁵¹, скорее является знаком благоволения Климента к своему предшественнику, нежели желанием скрыть его иудейское происхождение, как это некогда утверждалось. И, во-вторых, как мы видели несколько ранее, Климент судит о мыслителях, базируясь скорее на их «философских склонностях», нежели на реальной принадлежности к той или иной школе. В самом деле, иудейское происхождение Филона очевидно и так. Климент же намерен особо подчеркнуть пифагорейское происхождение различных числовых спекуляций, столь многочисленных у Филона. Итак, я нахожу аргументацию Д. Рунии вполне убедительной. Отмечу что, как и в случае с Нумением, это *первое* упоминание о Филоне в христианской литературе. Можно согласиться с А. ван ден Хук⁵² в том, что Климент в прямом смысле открыл Филона, извлек его из забвения и способствовал популярности его и его метода в позднейшей христианской литературе. Цитирует Филона Климент довольно часто (более 200 раз, согласно О. Stählin), однако имя упоминает только четыре раза. Вероятно, такое молчание также может быть объяснено особыми причинами. Однако, как замечает Хук, именно за этими четырьмя упоминаниями следуют обширные заимствования и многостраничные парафразы, так что Климент «сознается» примерно в 38% используемого из Филона материала. Об этом мы уже говорили в предыдущей главе в связи с анализом техники цитирования, которую применяет Климент.

Принадлежность Исидора к пифагорейству указывает совсем в ином направлении. Гностик использует пифагорейское учение, но делает это, согласно Клименту, плохо: «Исидор постулирует существование двух душ в нас, как и пифагорейцы» (Strom. II 114, 1). Значит, пифагорейцы виноваты в том, что изобрели теорию о «двух душах», однако такая теория, особенно в той форме, которую она получила у Исидора, должна быть отвергнута. Некритичное отношение и злой умысел породили такие воззрения:

«Ревнителю (ζηλωτάς) Пифагора Самосского, когда их просят объяснить их теории, опираются в своей вере, как это ни странно, на *Ipse dixit*, полагая, что этого «доказательства» вполне достаточно (Strom. II 24, 3)».

Пифагорействующие гностики часто критикуются в различных частях *Стромат.* Ограничусь здесь двумя примерами. Ересь карпократиан, говорит Климент, базируется, в частности, на пифагорейских представлениях о Монаде и «общинном духе». Основатель этой ереси учил своего «сына» Епифана «знанию Монады». В трактате этого последнего (иначе как из Климента неизвестном), озаглавленном «О справедливости», говорится, что, поскольку Бог является поборником равноправия, то все творение должно владеть всем равноправно и совместно. Так поступают все животные, почему же человек придумал частную собственность, отделив свое от чужого? «Почему в таком случае не считаются общими имущество или жены?» – спрашивает Епифан (Strom. III 5, 1 sq.). Хотя идея равноправия сама по себе и нравится Клименту (cf. Strom. II 92, 1), он отвергает выводы, сделанные Епифаном, базируясь – вполне справедливо – на том факте, что вся аргументация последнего есть лишь софистическая подтасовка, основанная на смешении значения слов «равный» и «общий».

Мой второй пример касается критики воззрений Маркиона. Этот гностик учит о том, что рождение есть зло, основываясь, как полагает Климент, опять-таки на пифагорействе (III 12, 1ff; 13, 1–3), точнее, на Филолае:

«Последователь Пифагора говорит: «Теологи и древние мудрецы учат, что душа прикована к телу в наказание и похоронена в нем как в гробнице» (Strom. III 17, 1 = Philolaus. fr. B 44 DK)».

⁵¹ Strom. I 72,4 and II 103,1. Кроме этого, Филон упоминается еще только два раза (Strom. I 31,1 и I 152,2), хотя используется Климентом гораздо чаще.

⁵² Annewies van den Hoek. Technique of quotations in Clement of Alexandria. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 223–243, esp. 232.

Климент снова на страже авторитета древнего мудреца, защищая его от недостойных последователей. К слову сказать, Филолай цитируется в *Строматах* еще один раз, но уже с одобрением. Число семь, говорит Климент, пифагорейцы называют ἑπτάωρ, что в высшей степени похвально, поскольку вполне соответствует сказанному в Писании (Лс. 20: 35).⁵³ Нечто подобное повторяется и в Strom. V 126, 1.

3.2.3. Пифагорейские символы

К пифагорейским символам Климент относится с большим интересом, *всегда* давая свою интерпретацию. Приведем несколько примеров, взятых из пятой книги *Стромат*.

«Таинственные пифагорейские символы также заимствованы из варварской философии. Например, Самосский философ заповедует «не держать в доме ласточек», то есть, не советует принимать болтунов, шептунов и несдержанных на язык людей, которые не в силах сохранить им доверенное. ... Ласточки же подобает чураться потому, что она напоминает нам миф о Пандионе, получившем за свои гнусные преступления справедливое наказание. Его судьбу разделили также Терей и его двоюродная сестра. Кроме того, ласточки преследуют цикад, а цикадам покровительствуют музы... (Strom. V 27, 1–4)».

χελιδόνα ἐν οἰκίᾳ μὴ ἔχειν. Плутарх так объясняет этот символ Quest. conv. VIII, 727 d): «Чураться ласточек нас заставляет известный миф и детоубийстве. Говорят, что пифагорейцы устрашают нас ужасными действиями Терей, его жены и свояченицы и постигшей их участью... Но вероятнее всего такое объяснение – это пустой вздор, ведь не изгоняют же соловья, столь же причастного ко всем этим злодеяниям». Таким образом, Плутарх отвергает толкование, которое приводит Климент, однако несколько далее, также как и Климент, он говорит, что «ласточка плотоядна и истребляет цикад, которые посвящены музам» (727 e). O. Stählin исправил текст *Стромат* в этом месте в соответствии с Плутархом.

Первое толкование Климента, именно, «не принимай дома несдержанных на язык людей» аналогично тому, которое приводит Ямвлих: «...то есть будь сдержан на язык перед другими, следуя богам» (Prot., 21).

История о цикаде широко известна. В своем *Протретике* (Prot. I 2–3) Климент пересказывает известную также из *Описания Эллады* Павсания (VI 6, 4) историю о музыканте Евномии. Рассказывается, что когда во время соревнования на лире Евномия лопнула струна, цикада слетела с ветки, села на лиру и своим «треском» дополнила недостающие звуки. Климент замечает при этом, что поставившие Евномию в честь этой победы памятник заблуждались, поскольку не под музыканта, подобно суфлеру, подстраивалась цикада, а наоборот, Евномий сумел воспроизвести вечную и естественную песнь (αὐτόνομον ᾠδὴν), заставив свою лиру звучать в гармонии с природой. Именно поэтому он и стал победителем в соревновании.

«Пифагор предписывает: «Удаляя котел с огня, не оставляй его следов на углях, но стирай их». И еще: «Вставая с ложа, встряхивай ковер». Этими речениями он указывает на то, что следует не только избегать гнева, но также и уничтожить в душе всякие следы его. Когда же само [душевное] бурление прекратиться, необходимо полностью его успокоить, напрочь забыв о дурном сне. «И солнце во гневе вашем да не зайдет», говорит Писание (Ерм. 4: 6). А изрекший «Не пожелай» (Еход., 20: 17) также заповедовал нам оставить всякое злопамятство, поскольку гнев возбуждает страсти в чувственной части нашей души и рождает в ней стремление к чрезмерному и неоп-

⁵³ Strom. 140, 1; Philolaus, fr. B 20 DK; cf. т.ж. С. Huffman, Philolaus of Croton (Cambridge, 1993), p. 334 ff. Климент использует здесь Филона (De officio mundi, 100; Legum alleg. I 15; Quis rerum div. heres, 170).

равданному возмездию. Подобным же образом, встряхивать кровать требуется для того, чтобы не переносить следов ночных грез и напоминаний о ночных забавах в дневное время. Изречение указывает на то, что темные фантазии должны быть ментально рассеяны светом истины (Strom. V 27, 7 – 28, 2).»

τῆς χύτρας ἀρθείσης ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸν ἐν τῇ σποδῶ τύπον μὴ ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συγχεῖν. ταραττεῖν ἀναστάντας ἐξ εὐνῆς τὰ στρώματα.

По всей вероятности, эти два символа традиционно считались взаимосвязанными, поэтому не случайно приводятся Климентом вместе. Греческое слово τῦφος означает одновременно *чад, дым, гордость* и *спесь*. Аналогично, ἀναζέσσασα παύσεται значит «перестать бить ключом» или «вспыхивать гневом». Вероятно, это проясняет смысл изречения. Ямвлих (Prot., 21) объединяет их в один: «Встряхивай кровать и стирай след». Однако толкование его несколько отличается. Согласно Ямвлиху, символ указывает на то, что чувственные образы и фантазии должны быть оставлены ради чистого умозрения.

Плутарх (Quest. Conv. 728 b-c) говорит, что символическое указание «встряхивать кровать» говорит о том, что «супругам не следует оставлять неубранным ложе» и означает указание «удалить след мертвого тела, ведь спящий – это все равно что мертвый». Далее Плутарх упоминает о совете «помогать поднимать груз, но не снимать его», который также содержится в *Строматах* (I 10, 3). ὀνειρωγμός означает непроизвольное истечение спермы (Plato, Theaet. 158 b; Galen, περὶ σπέρματος II, IV p. 598).

«(3) И еще пифагорейцы говорят: «Не плавай по земле». Ясно ведь, что сбор налогов и аренда – дела весьма беспокойные и соблазнительные, поэтому от них необходимо отказаться. Ведь и Логос говорит, что мытарь едва ли спасется (Mt. 9: 23).»

ἐπὶ γῆς μὴ πλεῖν. Этот символ, кроме Климента, не упоминается более никем. Вероятно, как предлагает Фрюхтель (Früchtel), он построен на игре слов πλεῖν – τελεῖν *плавать – продавать*. Однако эта акусма аналогична следующей:

«Евангелие говорит о двух путях, об одном, который зовется тесным и узким и достигается через соблюдение заповедей и наставлений, и другом, ему противоположном, ведущем к смерти широком и просторном пути потакания своим страстям (cf. Mt. 7: 13 ff.). Не об этом ли сказано у Продика Кеосского в аллегории о Доблести и Пороке?⁵⁴ Также и Пифагор, налагая запрет: «По большим дорогам не ходи», предписывает не следовать мнениям толпы, вздорным и произвольным (Strom. V 31, 1–2).»

Рассмотрим еще один пример:

«Пифагор предписывал «не носить перстней и не вырезать на них отображений богов». Но ведь и Моисей, только много ранее, запретил творить литые, лепные или рисованные изображения... (Strom. V 28, 4).»

δακτύλιον μὴ φορεῖν μηδὲ εἰκόνας αὐτοῖς ἐγχαράσσειν θεῶν.

Ямвлих приводит это изречение в двух вариантах: «Не носи на перстнях изображений богов» (Vita Pyth. 84) и «Не вырезай на перстнях образов богов» (Prot. 21). Толкования при этом приводятся разные. В первом случае, говорится, что изображать бога на кольцах не следует, чтобы не запятнать его образа. Эта же мысль повторяется Ямвлихом и несколько далее в том же сочинении (V.P. 256). В *Протреттике* дается более философское объяснение: запрет указывает на необходимость разделять духовное и материальное, по-

⁵⁴ Prodikus, fr. 2 DK = Xenophon, Memorabilia II, 1, 21–34. Имеется в виду известная история о Доблести и Пороке, преирающихся между собой из-за души Геракла.

сколько истинная философия – это попечение о смерти, то есть об отделении тела от души (ср. Strom. 67, 1).

В первой книге *Стромат* Климент рассказывает о римском царе Нуме, который, согласно его представлениям, также был пифагорейцем. Этот Нума запретил помещать в храмах изображения богов, полагая, что высшему благу следует поклоняться в духе (Strom. I 71, 1–2; Plutarch., Numa, 8).

«Пойдем далее. Пифагор кратко выразил сказанное Моисеем о справедливости в таком символическом выражении: «Ярмо не перешагивай». Означает это следующее: не пренебрегай равенством и, разделяя, почитай справедливость.

*Друзей она и ратников роднит,
и с городом связует город вольный.
Все в ней, и справедливость, и закон.
Где нет ее – там нищета и роскошь,
Там ненависть и слезы, униженье
И дерзость там⁵⁵, –*

в соответствии с поэтическим откровением (Strom. V 30, 1–2)».

ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν.

Этот символ цитируется часто, и толкование его у разных авторов примерно одинаково: не преступай закон или соблюдай справедливость и равенство (поскольку ζυγὸν может означать также противовес). Cf. Porph., Vita Pyth. 42; Atheneus, X 452; Jamblich., Prot. 21; Diog. Laert., VIII 18. Порфирий так комментирует это высказывание: «Не лихоимствуй» (Vita Pyth., 42).

«Зависть вне сонма богов (Plato, Phaedr. 247 a), равно как и ревность, и скорбь, поэтому сведущие в мистериях заповедуют нам «не есть сердца». Не следует, учат они, унынию или страданиям по поводу того, что произошло помимо нашей воли, позволять уязвлять и глотать нашу душу. Воистину несчастен, как говорит Гомер, тот, кто скитается и гложет свое сердце (Hom. II. VI, 200)» (Strom. V 30, 5).

Еще один символ, который приводит Климент, *kardi/an mē ēsti/ein*, иллюстрируя его гомеровским ἄθλιος γοῦν ἐκεῖνος .. πλανώμενον μόνον ὃν θυμὸν κατέδειν, приводится в сокращенном и восходящем к Андрокиду варианте (см.: Burkert, p. 174–75). Изначально он выглядел так: καρδίαν καὶ μήτρα μὴ ἐστίειν и, очевидно, являлся пищевым запретом «не есть сердце и матку», который допускает и моральное толкование. См.: Plutarch., Quest. Conv. II 3, 1, 635 e; Diog. Laert., VIII 18; Jamblich., Prot. 21, etc. Ямвлих говорит, что символ этот означает запрет приносить кровавые жертвоприношения (cf. V.P. 25).

3.2.4. Письмо Лисия Гиппарху и другие псевдоэпиграфы

Далее в пятой книге *Стромат* содержится следующее примечательное высказывание:

«Всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах, в то время как можно увидеть множество значений в том, что сказано со скрытым смыслом. И хотя в такой ситуации неопытный человек впадает в ошибки, и только гностик понимает, это не означает, что «все должно быть объяснено всем при свете дня, или что благая мудрость должна вступить в контакт с теми, кто даже во сне не был чист душой. Справедливо ли всем и каждому открывать сокровища, добытые с таким трудом, и истолковывать мистерии Логоса профанам?» Говорят, что пифагореец Гиппарх, обвиненный в раз-

⁵⁵ Euripides, Phoenissae 536-540 (пер. И. Анненского).

глашении пифагорейской мудрости, был исключен из школы, и столб был водружен для него, как если бы он был мертв (cf. Jamblichus, *De vita pythagorica* 199). Так и варварские философы тех, кто отпал от учения и отдал свой разум во власть телесных желаний, называют мертвецами... (Strom. V 57, 1–4)».

В данном отрывке цитируется фрагмент из некоего *Письма Лисия Гиппарху*⁵⁶, известного также из Ямвлиха, в котором Лисий, по преданию один из немногих выживших после разгрома пифагорейского союза в Кротоне (ок. 450 до н.э.) и бежавший в Фивы, упрекает Гиппарха в отступничестве. Именно на этом сюжете основывает Климент свое дальнейшее сообщение о Гиппархе. Здесь, как и в Strom. II 7, 2–3, в своей неизменной манере и следуя принципу «образованный человек должен знать своих классиков», он полностью умалчивает об источнике. Цитата буквальна, однако «мистерии Элевсина», естественно, заменены на «мистерии Логоса». Этот же отрывок цитирует Ямвлих (*De vita pyth.*, 75).⁵⁷

Согласно позднейшей традиции, пифагорец Гиппарх (или Гиппас – Jamblich., *De vita pythagor.* 88) обнародовал тайну иррационального числа и был инициатором раскола в древнем пифагорейском союзе. Плутарх (*Numa*, 22, 2–4) сообщает, что Гиппарх совершил нечестие, поскольку разгласил невыразимое (то есть то, что не следует разглашать или записывать – ἀπορήτων). Ямвлих более точен: Гиппас обнародовал диаграмму сферы, состоящую из двенадцати правильных пятиугольников (то есть, открыл додекаэдр) и поэтому утонул в море в наказание за свое богохульство (διὰ δὲ τὸ ἐξενεκεῖν καὶ γράψασθαι πρῶτως σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν ὡς ἀσεβήσας).

Ямвлих приводит выдержку из *Письма Лисия* (которое, впрочем, является поздней подделкой, хотя и имитирует дорийский диалект). Перевести этот фрагмент можно так:

«Говорят, что ты читаешь публичные лекции, то есть делаешь то, что сам Пифагор считал непозволительным. Ты знал это, однако не пожелал исполнять, вкусивши, дружище, сицилийских нравов (πολυτελείας). Но во второй раз такой номер тебе не пройдет. Ты порадуешь меня, если раскаешься, если же нет – считай, что ты мертв (εἰ δὲ μὴ γε, τέθνακας) (*De vita pythag.* 75)».

Хорошенькое послание, в духе знаменитой сицилийской вендетты! И действительно, в скором времени Гиппарх утонул в море:

«Согласно пифагорейскому преданию, первый обнародовавший теорию иррационального числа потерпел кораблекрушение. Вероятно, они намекают на то, что все иррациональное в космосе, будучи иррациональным и безобразным, любит прятаться, и что всякая душа, приблизившаяся к такому виду жизни и сделавшая его явным, повергается в море рождения и омывается его изменчивыми потоками. Proclus, *In primum Euclidis lib. comm.* I, 44)».

Климент использует утверждение о том, что отступничество равно смерти, однако понимает его гораздо аллегоричнее, нежели автор *Письма*. Источник, которым он пользуется, вероятно, другой (Лисий не говорит, например, ни о каком столбе).

Действительно, исторические события оставляют следы, а иногда они оставляют улики. Очевидно, в своем стремлении пройти предписанный курс наук слишком быстро, наш Гиппарх решил, что он уже достаточно грамотный (математик) и перешагнул пределы дозволенного. А дабы его пример стал другим наукой, ортодоксальные члены ордена

⁵⁶ Фрагмент из письма Лисия Гиппарху. См.: Thesleff, *Pythagorean Texts*, p. 111–114, cf. Jamblichus, *De vita pythagorica* 75.

⁵⁷ Полный текст *Письма* см.: Thesleff, *Pythagorean Texts*, p. 111–114; подробное исследование см.: W. Burkert. *Hellenistische Pseudopythagorica*. – *Philologus* 105 (1961), p. 16–43, 226–246; pp. 17–28; специально в связи с Климентом: M. Tardieu. *Lettre de Lysis a Hipparque*. – *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 241–247.

решили навести порядок – и Гиппарх поплатился за свой проступок. Пифагорейцы были символисты, поэтому и приговор имел «символический смысл». Последующие же поколения, не видя или не желая видеть истинных причин раскола в древнем пифагорействе, измыслили несколько правдоподобных гипотез и даже приписали этому событию метафизический смысл. Стихия, мол, мстит тем, кто не слушается велений судьбы. Все это следы работы мысли, которые нам оставила история идей. Но кроме того сохранилась и одна улика – бесценное *Письмо Лисия Гиппарху*. Ничто не противоречит предположению, что документ этот, хотя он и является позднейшим подражанием (псевдоэпиграфом), отражает некоторые подлинные события, о которых неизвестный автор письма знал или мог знать.

Климент цитирует еще один пифагорейский псевдоэпиграф. На сей раз некоего Эврита.:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге *О случае* пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: «Из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца». Пифагор, его последователи и Платон более всех прочих, как это видно из их учений, хорошо усвоили слова Законодателя и, посредством пристального вникания и не без божьей помощи, в меру и в соответствии с образом, им доступным, ухватили в пророчестве истину, пролив на нее свет и определив в терминах не совсем внешних по отношению к сокрытому в нем смыслу, тем самым оказав ей честь и обнаружив способность постичь ближайшее к истине... (Strom. V 29, 1–4)».

Фрагмент из книги *О случае* пифагорейца Эврита – это образчик псевдопифагорейской литературы, которая была весьма популярна во времена Климента. Ссылка на Эврита, как предполагает Теслеф, – это ошибка Климента (Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, 1961, pp. 39, 65, 69 n.4). Псевдо-, или, лучше, нео-пифагорейский трактат *О царе* Экфанта содержит высказывание, вербально схожее с тем, что дает Климент (cf. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, *Ekphantos*). В трактате говорится, что Царь – это совершенный образ Бога, который напоминает остальных людей только своим видом (σκαῖνος). Эрвин Гудинаф (Erwin R. Goodenough) высказал предположение, что этот трактат мог послужить источником для *Quis rerum divinarum heres* Филона Александрийского.⁵⁸ Примечательно, что Климент также использует этот трактат Филона в *Строматах* (Strom. II 110, 4 –111, 2 (=Qr 137); Strom. VI 134, 1 и 136,4 (= Qr 167); VI 140,1 (= Qr 170); V 94,5-6 (=Qr 231)). Однако, как это показывает Теслеф, подобное «влияние» представляется недоказуемым и малообоснованным, поэтому предположение о том, что Филон и Экфант использовали один и тот же источник, хотя и банально, более надежно.⁵⁹ Содержание отрывка из Псевдо-Эврита очень интересно. Остается только пожалеть, что Климент ограничился краткой ссылкой и никак не выразил своего отношения к цитируемому тексту.

Далее (Strom. V 59, 1), также вероятно опираясь на неопифагорейскую традицию, Климент говорит о делении внутри пифагорейской школы:

«Ведь и обычай, принятый в пифагорейском союзе, делить всех, в соответствии с двумя степенями посвящения, на акусматиков, большинство, и математиков, или тех, кто по природе склонен к философии, означает, что

*нечто открыто, нечто же хранится в тайне*⁶⁰».

⁵⁸ См. A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus. – Yale Classical Studies 3 (1932) p. 115 ff.

⁵⁹ H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, Introduction, p. 70.

⁶⁰ Hom. Od. XI 443.

Нечто подобное говорит и Ямвлих:

«Беседуя со слушателями, Пифагор наставлял их дискурсивно и символически, так что форма преподавания его была двоякой. Из слушателей одни назывались математиками, а другие – акусматиками. Математиками становились те, кто изучил более обстоятельную и скрупулезно разработанную научную теорию, а акусматиками были те, кто прослушал наставления в науке без подробного и точного изложения (Jambl. De vita pyth., 276, вероятно, из Никомаха)».

Деление внутри пифагорейской школы объясняется различными авторами познанию. Это или *два типа наставлений* в рамках одного образовательного процесса, или *две школы*, на которые раскололся пифагорейский союз, каждая из которых претендовала на «аутентичность». Два этих толкования у Ямвлиха объединились в одно. Он говорит, что некий «акусматик», то есть, представитель школы акусматиков, Гиппомедон учил, что акусмы – это остатки древней мудрости, которые вначале были объяснены явно, впоследствии же смысл их был забыт. Акусматиками буквально следовали указаниям акусм и интересовались, в основном, этическими проблемами. Напротив, «математики» занимались по преимуществу научными теориями и следовали не Пифагору, а Гиппасу, который ввел это новшество. Математики, полагает Ямвлих, соглашаются с тем, что акусматика тоже пифагорейцы, но настаивают на преимущественной истинности своих учений (De vita pyth. 87; De communi mathematica scientia 76, 19). Тем не менее, сама идея, согласно Ямвлиху, все же восходит к самому Пифагору. Когда он вернулся на Самос из Ионии, некоторые высокопоставленные политики заинтересовались его учениями. По этой причине он произнес несколько речей для открытой аудитории, которые не могли содержать технических деталей, понятных только подготовленным слушателям (De vita pyth. 88). Эти лекции (очевидно, подобные тем лекциям «к Кротонским молодым людям», «к Кротонским женщинам», и даже «к тысячам», которые приводит сам Ямвлих) касались этических и политических вопросов. Этими речами он снискал всеобщее уважение и привлек к себе множество учеников, но далеко не все из них удостоились быть допущенными «во внутренний круг», «за занавесь». Таким образом *акусматика и политики* отличаются от *математиков и философов* (150). Кто же из них является истинным последователем Пифагора – это загадка для нас столь же неразрешимая, как и для античных авторов.⁶¹

Согласно Клименту, разделение внутри пифагорейского союза – это именно две степени посвящения. Символы или акусмы открывали акусматикам только первоначала пифагорейской доктрины. Наиболее продвинутые в учении, математики, должны были уметь понимать эти символы. Значит, символы и акусмы важны не сами по себе, но как некое подготовительное средство, пролегомены к подлинному учению.

3.2.5. Пифагорейские первопринципы и «гносеология» Климента

Не ставя перед собой цели рассмотреть спекулятивную философию Климента в целом, обратимся теперь к тем из теоретических положений александрийского мыслителя, которые могут быть возведены к неопифагорейским влияниям. Должен заметить, что наш автор достаточно редко высказывается систематически, поэтому любая попытка вычлнить систему в его произведениях должна считаться не более чем реконструкцией. Тем не менее, «философии» Климента посвящено изрядное количество исследований.⁶² Я также

⁶¹ Подробный анализ этой проблемы см.: W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p.192–208.

⁶² Упомяну несколько работ (более подробно см. библиографию), прежде всего те, которые мне нравятся, и которые я могу с чистой совестью рекомендовать читателю (общее их число необозримо велико). Прежде всего, существует неплохой обзор исследований, посвященных Клименту: Osborn E. *Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982*. – *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 3 (1983), p. 219–240. Этот же автор посвятил философии Климента книгу: Osborn E. *The Philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge: University Press, 1957. Неплохой обзор философии Климента содержится в следующей небольшой работе известного исследователя и переводчика Климента на англ-

имел случай высказаться по этому поводу.⁶³ «Платонизм» Климента также нельзя назвать неизученной темой.⁶⁴ «Пифагореизм» Климента, насколько мне известно, до сих пор специально не исследовался. Начнем с первого трансцендентного принципа.

Невыразимый и невидимый Бог

Бог, говорит Климент, не имеет аналогов ни в чем из области сущего. Он за пределами языка, мышления и даже мистического видения.

ὁ θεὸς ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρρητος (Strom. V 78, 3).

Но в тоже время, он присутствует везде и во всем, во всей своей полноте и не изменяя своего существа. Он есть «тот, кто он есть» (цитируется в Strom. V 81, 2). И это божественное явление или присутствие можно постигнуть, в то время как «никто и никогда не видел» (cf. Ио. 1: 18) его сущности.

Наиболее очевидным источником теологических спекуляций подобного рода для Климента является Филон Александрийский. Этот эллинистический иудейский мыслитель оказал очень глубокое и весьма очевидное влияние на Климента. Воззрения Филона, во многих отношениях примечательные, не могут трактоваться в этой работе сколь либо детально, поэтому читатель отсылается к соответствующей литературе⁶⁵, однако один пример из Филона, почти буквально цитируемый Климентом, не повредит. Как уже упоминалось в другом контексте, *Строматы* Климента – это первое упоминание о Филоне в христианской литературе. Фактически Филон вошел в христианскую литературу со страниц сочинений Климента. Можно согласиться с Анневис ван ден Хук⁶⁶, что Климент в прямом смысле «открыл Филона», извлек его из забвения и способствовал популярности сочинений и его метода в позднейшей христианской литературе. Если бы не александрийская христианская философия, кто знает, было бы нам вообще известно имя Филона. Но и с другой стороны, если бы не Филон, возникла бы александрийская христианская школа, столь знаменитая своей экзегетикой? Иудейский мыслитель оказал очень глубокое и

лийский язык: Ferguson John. Clement of Alexandria. New York: Twayne Publishers, 1974. К классическим работам можно, несомненно, отнести следующие: Völker W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57). Berlin, 1952; Mondésert C. Clément d'Alexandrie. Paris, 1944; Méhat A. Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie. Paris, 1966. Очень оригинальной и во многом новаторской работой, в которой на материале из Филона, Климента и Валентина исследуется александрийская традиция аллегорического мышления, является следующая: Dawson David. Allegorical Readers and Cultural Revision of Ancient Alexandria. Berkeley: University of California Press, 1992. Для наших целей важна и следующая монография, специально изучающая проблему зла: Floyd W.E.G. Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil. Oxford, 1971. Все эти исследования используются в настоящем исследовании.

⁶³ Афонасин Е.В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997.

⁶⁴ См. прежде всего: Lilla S.R.C. Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford, 1971; Meiffort J. Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tübingen, 1928. Кроме того, эта тема рассматривается в целом ряде статей: Outler A.C. The Platonism of Clement of Alexandria. – Journal of Religion 20 (1940), p. 217–40; Wytzes J. The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria. – Vigiliae Christianae 11 (1957), p. 226–245; 14 (1960), p. 129–153; Casey R.P. Clement and two Divine Logoi. – Journal of Theological Studies 25 (1923–24), p. 43–56; Casey R.P. Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism. – Harvard Theological Review 18 (1925), p. 39–101 (repr.: The Early Church and Greco-Roman Thought. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII), p. 83–146). Наконец, эта тема совсем недавно была заново рассмотрена моим окефордским наставником Марком Эдвардсом, которому, пользуясь случаем, я выражаю благодарность за помощь: Edwards M.J. Clement of Alexandria and his Doctrine of Logos. – Vigiliae Christianae 54 (2000), p. 159–177.

⁶⁵ О влиянии Филона на формирование раннехристианской литературы см. недавнее исследование: David T. Runia. Philo and Early Christian Literature (Assen: Van Gorcum, 1993), а также небольшую, но весьма информативную статью David Winston: Philo's Conception of the Divine Nature. – Neoplatonism and Jewish Thought (ed. Lenn E. Goodman, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 21–43). Вопрос возможных источников теологических спекуляций Филона обсуждает Джон Диллон: John Dillon. The Transcendence of God in Philo: Some Possible Sources. – Colloquy 16 of the Centre for Hermeneutical Studies, ed. Wilhelm Wuellner (Berkeley, 1975); см т.ж. его: The Middle Platonists. The 2nd Edition. (London, 1996), esp. p. 155–156.

⁶⁶ Annewies van den Hoek. Technique of quotations in Clement of Alexandria. – Vigiliae Christianae 50 (1996), p. 223–243, esp. 232. См. т. ж. ее книгу: Clement of Alexandria and His Use of Philo in the *Stromateis*: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model (Vigiliae Christianae Supplement 3). Leiden: Brill, 1988.

весьма очевидное влияние на Климента. Он заимствует и адаптирует воззрения Филона для своих целей, фактически переписывая его заново. Проиллюстрируем технику этого заимствования на следующем примере.

«Но поскольку все мы смертны, ... мы прячемся в свою смертную оболочку, как улитки, ...и мыслим о благом и нерушимом наподобие того, как мыслим о себе... Кроме того, в добавление к рукам и ногам, приходам и уходам, мы приписываем ему враждебность, непостоянство, отречения, гнев, части и страсти (μέρη καὶ πάθη), недостойные Первопричины (Philo, De sacrificiis Abelis et Caini, 95–96).»

«Но поскольку все люди смертны, ... они прячутся в свою смертную оболочку, как улитки, ...и мыслят о благом и нерушимом наподобие того, как они мыслят о себе. Однако от них ускользает то обстоятельство, что Бог не причастен многому из того, что он дарует людям... И все эти руки, ноги, рот, глаза, приходы, уходы, гнев и похвальба, которые евреи [значит, и Филон вместе с ними! – Е.А.] приписывают Богу, понимаются ими не в чувственном (μή πάθη), но в святом и аллегорическом смысле (Strom. V 68, 1)».

Климент апеллирует здесь к евреям, как авторитету, и речь его гораздо менее полезна, нежели у Филона. То, в чем Филон стремился убедить своих читателей, Климент сообщает как само собой разумеющееся: Хорошо известно, что все мудрые люди говорят о Божественных атрибутах скорее в аллегорическом, нежели буквальном смысле. Примечательным является и то обстоятельство, что, рассуждая о теологии, Климент одновременно говорит «на двух языках» и использует два различных способа рассуждения. Проиллюстрируем это обстоятельство на следующих примерах.

Бог, говорит Климент, не только совершеннейшее существо, но и превыше всякого совершенства, не просто наипрекраснейшее, но и нечто, превыше всякой красоты и т.д.⁶⁷ И уяснить это обстоятельство, оказывается, можно посредством некоторого рода анализа (δι' ἀναλύσεως)⁶⁸, который возводит он вещей к первообразам. Климент описывает следующую, весьма известную, пифагорейскую умозрительную процедуру. Сначала отвлечемся, говорит он, от всех телесных свойств вещей, например, их цвета, свойств твердости или мягкости, запахов и т.д. Таким образом, мы немедленно оказываемся в сфере умопостигаемого, за пределами чувственного. Затем мы приходим к образу точки, постепенно удаляя пространственные измерения нашего геометрического тела. Точка это уже является «монадой, имеющей, впрочем, положение в пространстве» (σημεῖον ἔστι μονάς ὡς εἶπεῖν θέσειν ἔχουσα). Мысленно удалив представление о пространственном расположении, мы придем к тому, что можно назвать «умопостигаемой монадой» (νοεῖται μονάς).

Идея такого процесса, судя по всему, восходит к Древней академии. Все это можно встретить уже у Аристотеля, а также у многих других авторов, в том числе современных Клименту.⁶⁹ Разумеется, это общее место, однако особой популярностью оно пользовалось именно у пифагорейцев.

⁶⁷ Филон, что не удивительно, рассуждает так же. См.: Legat., 5 или, например, Deter., 160, где Филон рассуждает вполне в платоновском духе: «Все, что возникло, а следовательно, вторично по отношению к Богу, не является реальностью, но существует только лишь в воображении». Далее говорится, что причастность сотворенного Богом его существу позволяет посредством анализа умозрительно восходить от разнообразных форм сущего к его вершинам, то есть, от вещей к первообразам.

⁶⁸ Strom. V 71, 1–4. Климент предпочитает пользоваться термином *analysis*, в то время как Плутарх и автор «Учебника платоновской философии» используют термин *aphairesis*.

⁶⁹ Аристотель говорит, например, следующее: «Они [последователи Ксенократа] полагают, что движение линии образует плоскость, движение точки (στῆμῆν) – линию; но тогда и движение монад (τῶν μονάδων) должно образовывать линии. Ибо точка – это монада, имеющее пространственное расположение» (De anima 409 a 4–6) Ср. т.ж.: Arist., Anal. Poster. I 27, 87 a 36; Nicomachus, Introd. Arithm. II 3, 84,8 Hoche и Speusippus, ap. [Jamblichus], Theologum. Arithmet. 61, 8, 69–72 (fr. 4 Lang). Alexander Polyhistor, ap. Diog. Laert. VIII, 25 (cp. Sextus Emp., Adv. Math. X 281) описывает тот же

В «Учебнике платоновской философии» скрывается еще одна параллель с Климентом. После описанного выше процесса анализа, мы должны, говорит Климент, совершить последний шаг и

«... окунуться в благодать Христа, войдя в безмерное посредством святости, где неким непостижимым образом мы сможем достичь знания Всемогущего, постигнув не то, что он есть, но скорее то, чем он не является, οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γινώσκοντες (Strom. V 71, 3)».

В «Учебнике» говорится следующее:

«[Третий способ постижения Бога таков:] Начиная с созерцания телесной красоты, мы должны обратиться к красоте душевной, затем – к красоте обычаев и законов, и, наконец, – к великому морю прекрасного⁷⁰, после чего мы достигаем знания Блага самого по себе, желанного и вожделенного, наподобие света, явленного и как бы просиявшего из души...(Didask. X, 6)»

Последняя фраза данной цитаты из «Учебника» напоминает место из «Седьмого письма» Платона (Epist. VII 342 c–d), которое неоднократно цитируется Климентом (e.g. Strom. V 77, 1–2). Согласно Клименту, высшее божество, строго говоря, не может называться Благом или Единым. Единственное утверждение, которое мы можем с уверенностью сделать о Боге – это заявление, что он *есть*. Однако мы не знаем, каков он и не можем сравнить его ни с чем из сущего. Отсюда не следует, что знание Бога невозможно. Напротив, смысл человеческой жизни состоит именно в познании Бога, однако знание это особого рода, не научное (*episteme*), но откровенное, называемое гносисом.

С другой стороны, Климент называет Бога Единым, которое превышает всего сущего, что может быть понято вполне в платоническом смысле.⁷¹ Сказанное далее в *Строматах* (Strom. V, 71, 5) напоминает знаменитую фразу Филона (которая, разумеется также принадлежит не ему, по является общим местом):

... τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον (Philo, De vita contemplativa, 3).

Филон, и особенно Климент, в меньшей мере преуспевают здесь, скрывая свой источник, нежели в других случаях. У читателя неизбежно складывается впечатление, что понятие монады является чем-то внешним для их метафизической схемы, указывая тем самым на тот стиль мысли, в рамках которого они рассуждают, не вполне его принимая. Их Бог, оказывается, превышает этой пифагорейской Монады, равно как и всякого «места, времени и мысли» (Strom. V 71, 5) и является воистину невыразимым, μὴ διδασκτὸν μηδὲ ῥητὸν, ни для кого, кроме того, кому он сам откроется (μόνη τῇ παρ' αὐτοῦ δυνάμει γινωστόν). Знание такого рода и является гносисом.

Оставив на время мистицизм высшего Бога, обратимся к другому, более философскому стилю рассуждений, который также используется Климентом в его теологических построениях. Предмет все тот же, невыразимая божественная сущность, однако язык принципиально иной и очевидно платонический, как это признает сам наш автор:

Νοῦς δὲ χάρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός (Strom. IV, 155, 2).

процесс, но в обратном порядке. Наконец, нечто подобное мы находим у Плутарха (Plutarch, Quaest. Plat. 1001 e–1002 a) и у Алкиноя (Didask. X 5).

⁷⁰ Это описание, разумеется, восходит к Plato, *Symp.* 210 a.

⁷¹ См.: Rep. VI 509 b 9: ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, а также Rep. VI 510 b 4–9: ἀνυπόθετον. См. об этом статью: A.H. Armstrong. Plotinus Doctrine of the Infinite. – Plotinian and Christian Studies (London: Variorum, 1979), V.

Δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν (Strom. V, 73, 3).

ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ (Strom. V, 16, 3).

Бог, оказывается, существует в некоем месте, мыслит и производит умопостигаемый универсум идей, который, однако, весьма трудно достичь. Но даже если кто-либо, неизвестно каким образом, и сможет достичь этого мира идей, то он, вернувшись, не сможет передать «увиденное» словами. В подтверждение Климент цитирует место из *Тимея* (*Timaeus* 28 с), где утверждается подобное же. При этом слова Платона ἀδύνατον λέγειν заменяются Климентом на ἐξειπεῖν ἀδύνατον, и далее следует пассаж из «Седьмого письма», также слегка измененный (ῤητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τὰλλα μαθήματα).⁷² Легко видеть, что смысл сказанного Климентом несколько отличается от того, что желал сказать «правдолюбивый Платон» (ὁ φιλαλήθης Πλάτων). Клименту важно подчеркнуть, что знание Бога, гносис, принципиально отличается от научного знания, поэтому смысл его слов примерно следующий: «Это откровенное знание не только не может быть сообщено толпе (и именно об этом больше всего беспокоится Платон), но и невыразимо словами, как другие науки». Альтерация весьма примечательная.⁷³ Как же этот трансцендентный Ум, который мыслит идеи, относится к первому «невыразимому Богу» и смогут ли те источники, которые использует Климент, прояснить это?

Логос – учитель гносиса

Бог отдыхает в вечности. Однако это не означает, что он ничего не делает. Напротив, Бог не может прекратить творить благо, поэтому его «отдых» означает то обстоятельство, что Бог присутствует везде и во всем, не находясь при этом ни в каком отдельно взятом месте (Strom. VI, 141, 6 – 142, 4).⁷⁴

Активную роль в администрировании творения принимает на себя Сын. В то время как Отец устанавливает законы, Сын занят их исполнением и осуществлением предустановленного плана. Он оформляет мир и надзирает за ним. Наконец, он облачает себя в телесную оболочку и приходит в этот мир в критический для него момент для того, чтобы освободить тех, кто верит в Отца. Освободить от чего? От пут необходимости, которыми опутывает этот мир в нем живущих, и от злых властей этого мира. И поскольку люди по образу Бога обладают правом свободного выбора, они вольны избрать свободу или рабство. «Греческие философы»⁷⁵, говорит Климент, равно как и некоторые учителя «гносиса»,

⁷² Strom. V 78, 1 = Tim. 28 с 2–5 и Epist. VII 341 с 5–6.

⁷³ Если мы обратимся к *Didask.* 179, 31f., то увидим, что платоник обращается с текстом своего наставника еще более вольно, не только заменяя ἀδύνατον на ἀσφαλές, но и переходя от «творца и Отца всего» к «наиболее почтенному и величайшему Благу». Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно. Об этом месте см.: J. Whittaker. *Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire.* – ANRW II. 36. 1, p. 105, 109.

⁷⁴ Это рассуждение едва ли имеет своим истоком Ветхий Завет, поскольку справедливый, но ужасный Бог Ветхого Завета является кем угодно, но только не благим. Будучи законодателем и судьей, он находится за пределами добра и зла, и определяет, что должно быть, а что нет. Право оперирует категориями, отличными от этики. Судья не спрашивает «почему ты так поступил», но «знал ли ты закон», если спрашивает вообще. Необходимо повиноваться и бояться Бога Ветхого Завета, в то время как Новый Завет и Платон призывают любить Бога и следовать ему. Этому же учит Пифагор, заповедя ἔπου θεῶν. Чтобы увидеть это, достаточно обратиться к *Timaeus* 29 e ff., где Бог именуется исключительно как ἀγαθός. Подробное обсуждение эта проблематика получила в статье: Klaus Krämer. *Bonum est diffusivum sui.* Ein Beitrag zum Verhältnis von Neoplatonismus und Christentum. – ANRW II 36.2, p. 995f., esp. 997.

⁷⁵ Без какого либо пояснения, просто плохие философы, неспособные понять ничего из выходящего за пределы «мудрости этого мира» (Strom. VI 67, 1). Однако лучшие из эллинических философов, такие как Пифагор, Платон, Зенон и некоторые другие, поскольку они позаимствовали мудрость у варваров, или, что более важно, интуитивно постигли ее, успешно преодолели эти препятствия, как атлеты на соревнованиях (e.g. Strom. I 87, 2). Хорошая философия происходит от Бога. Климент даже пытается доказать это положение. Предположим, говорит он, что Бог, источник всего, не знает фи-

не постигли того обстоятельства, что Логос, наставник человечества, пришел в этот мир для того, чтобы освободить тех, кто верит в него от пут Судьбы и вручить их Божественному Провидению (ἵνα μεταθῆ τούς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου πρόνοιαν – Excerpta ex Theod. 74, 2). Задача Логоса состоит, таким образом, в том, чтобы научить людей истинному знанию, ведущему к освобождению и спасению.⁷⁶

Наиболее подробный очерк смысла и цели прихода Спасителя (его παρουσία и πρόνοια) находим в начале седьмой книги *Стромат* (Strom. VII 5–7; 12). Миссия Логоса здесь укладывается в следующую схему. Изначально Логос является неделимой, все собой наполняющей славой Отца или его Премудростью и его первородным Сыном. Затем он становится помощником всемогущего Бога Отца, который оформляет мир в соответствии с неким планом. Кроме того, он является первоисточником всякого движения, космической силой, промыслом и божественной любовью, «располагаясь в центральной точке мира, которую он никогда не покидает» (Strom. VII 5, 7). Наконец, он описывается как Спаситель этого мира, пришедший в него во плоти. В конце времен он будет исполнять роль Судьи.

Мы видим, что изначально Логос представляет собой некий метафизический принцип, напоминающий универсум идей, которые мыслит Бог. Затем он становится неким движущимся разумом, напоминающим самотождественный ум «Метафизики»⁷⁷. Таким образом, он выполняет функцию Демиурга. Наконец, оставаясь Божественным разумом, он «происходит»⁷⁸ от Отца, становится неким самостоятельным существом и приходит в этот мир.

Что напоминает нам эта метафизическая структура? Вероятно, прежде всего, платоновский *Парменид*⁷⁹, а затем учение о двух Умах или Богах, характерное для современного Клименту платонизма и неопифагорейства. Действительно, мы располагаем свидетельствами о том, что неопифагорейцы различали два типа Ума внутри Единого, первый из которых является совершенно трансцендентным и невыразимым, во время как второй, в нем содержащийся, представляет собой сущность, которая «подлежит всему». Эту концепцию обычно возводят к Евдору Александрийскому.⁸⁰ Именно, ap. Simplicius, in *Phys.* 181, 10 ff. Diels, он говорит следующее:

«Пифагорейцы постулировали превыше всего Единое как абсолютное первоначало, а ниже его два принципа всего сущего – [второе] Единое и природу, ему противоположную».⁸¹

Аналогично, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя, непосредственно перед пассажем о процессе анализа, упоминаемом выше, читаем:

«Поскольку Ум выше души, и превыше Ума в возможности находится Ум деятельный, мыслящий все совокупно и вечно, более прекрасный, причина этого первого и

лософии. Это значит, что он не знает всех деталей (ἐπὶ μέρος ἕκαστον) своего же творения. Но это абсурдно, следовательно, философия имеет божественное происхождение (VI 156, 2–6).

⁷⁶ Подобное различие между Судьбой и Провидением встречается в пифагорейском тексте Александра Полигистора (ap. Diog. Laert. VIII 17), а также у Псевдо-Плутарха (De fato 9, 572 F ff.). См. об этом: de Vogel, *History of Philosophy III*, no. 1279d and comments.

⁷⁷ Met. L 1072 b 21 – ταῦτόν νοῦς καὶ νοήτων.

⁷⁸ Strom. V, 16.5: προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος.

⁷⁹ Cf. E. Osborn. *Clement of Alexandria*, p. 17–18, 38–44.

⁸⁰ В действительности, ее можно возвести к Платону и Аристотелю. Cf. Met. I 6, 987 a 29 f. Cf. C. de Vogel. *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, chapter 8. Вся эта метафизика, разумеется, не имеет ничего общего с древним пифагорейством, которому какое-либо Единое за пределами стандартной таблицы противоположностей было чуждо (cf.: Aristotle, Met. I 5; 985 b 23 – 986 b 8).

⁸¹ Цитируется по: J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 126–127. Ср. с цитируемым пассажем рассуждение Филона о том, что монада является бестелесным образом Бога (Leg. II 176).

сущность, находящаяся превыше всего остального, поэтому он и будет первым Богом, причиной вечной активности Ума целокупного неба... (*Didask.* 164, 19–28)».

Действующий Ум, по видимому, является универсумом идей, в то время как потенциальный ум аналогичен совершенному «живому существу» *Тимея* (*νοητὸν ζῶον* – *Timaeus* 31 а 5). Алкиной продолжает, говоря, что этот Бог невыразим и может быть постигнут только Умом (*Didask.* 165, 17–28). Пассаж из Климента, который был рассмотрен ранее (*Strom.* V 81, 5), повторяет все это почти буквально. Климент говорит, что Бог Отец пребывает в состоянии «покоя»; согласно Алкиною, «Отец, Прекрасное и Истина» также действует, оставаясь неподвижным (*Didask.* 164, 27, 37–41; 165, 3). Аналогия напрашивается сама собой.

Структура первых принципов у Нумения⁸² аналогична предыдущему, с тем исключением, что его Демиург *актуально* приходит в этот мир ради материи, движимый любовью к ней. Согласно Евсевию, Нумений утверждает, что Демиург

«... вступив в союз с материей, сообщает ей единство, раскалываясь при этом в ней (*ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς*). Обратившись к материи и в заботе о ней (*ἐπιμελούμενος*), он забывает о себе (*ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ*)... Но из-за своей страсти к материи, он связывает себя (*ἄπτεται*) с чувственным миром и вытягивает ее вверх, приводя в соответствие со своей природой (*fr.* 11 *Des Places*)».

Аналогичная идея расколовшегося Демиурга повторяется у Плутарха (*Диалог о любви*, *Μογ.* 765 а, 770 а) и у Ямвлиха (*De myst.* VIII, 3 *Des Places*), где говорится, что Демиург, как древний Озирис или Дионис, разбивается на части и утрачивает свое исходное единство ради (или из-за) Диады. Ямвлих говорит нечто подобное и в комментарии на *Софист* Платона, говоря, что Демиург связывается с небытием и, подобно магу, зачаровывающему души (*ὁ δὲ αὐτὸς καὶ γόης, ὡς θέλων τὰς ψυχὰς*), завлекает ее некими принципами природы (*φυσικῶς λόγοις*)⁸³. Выражение *θέλων τὰς ψυχὰς* используется и в *Халдейских оракулах* (*fr.* 135, 3 *Des Places*), которые могли оказаться источником для Ямвлиха. Кроме того, и в самих *Халдейских оракулах* различаются Бог Отец и вторичный по отношению к нему Ум (*fr.* 7 *Des Places*), сохраняющий силу Отца, когда он его *покидает* (*fr.* 4). Следует заметить, однако, что Демиург *Халдейских оракулов* напоминает скорее Диаду, пифагорейский принцип множественности, и именно поэтому он в силах выступать посредником между чувственным и умопостигаемым миром. Правда в иных местах принцип множественности описывается как Геката, живущая в «чреве» Отца в центре мира (*fr.* 6, 8, 30, 32, 34, 50). Является ли эта Геката независимым от Демиурга принципом – из *Оракулов* не ясно.⁸⁴ Термин *κόλλος* встречается и у Климента в том месте, где он обсуждает *Ю.* 1: 18.⁸⁵ Он говорит при этом, что некоторые (*τινές*) называют это чрево бездной

⁸² О Нумении см.: J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 361–378, esp. 367–374. M. Frede, *Numenius*. – ANRW 36.2, p. 1034–1074, esp. 1050–1170; а также статью: J. Whittaker, *Numenius and Alcinous on the first Principle*. – *Phoenix* 32 (1978), p. 144–154, в которой обсуждается фрагмент *fr.* 13 *Des Places*, где Нумений устанавливает примечательную пропорцию: как садовник относится к саду, так и первый Бог к Демиургу. Далее говорится: *ὁ μὲν γὰρ ὡν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει κ.τ.λ... ὁ νομοθέτης δὲ φυτεύει.. κ.τ.λ.* Аналогичные метафоры часто встречаются и у христианских авторов, так что Нумений и вправду "Моисей, говорящий на аттическом наречии" (*Μωσῆς ἀττικίζων*).

⁸³ Iamblichus *Chalcidensis* in *Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. and transl. by J. Dillon (Leiden, 1973), in *Soph.* *fr.* 1. О пифагорейских «чарах» см.: Walter Burkert, *Гόης. Zum griechischen 'Schamanismus'*. – *Rheinisches Museum für Philologie* 105 (1962), p. 36–55. Примечательно, что и Псевдо-Дионисий говорит о неких божественных чарах в *Div. Nom.* 712 b.

⁸⁴ Если принять, что Геката – это неопределенная двоица, а Демиург представляет собой гармонизирующий принцип, то получится типично пифагорейская схема. О *Халдейских оракулах* см. подробнее: H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* (Paris, 1978).

⁸⁵ *Strom.* V 81, 3.

(βυθός), в которой все помещено (ἐγκολπισάμενον). Сам неологизм заимствован из Филона (cf. *Confis.*, 137), однако «некоторые» – это явно гностики валентиниане.⁸⁶

Именно поэтому, рассуждая о «чреве» Отца, Климент всячески изгоняет из своей системы любое упоминание о «матери мира», расточая хвалы Орфею за то, что тот называет Бога μητροπᾶτωρ (cf. *Strom.* V 126, 1). Оказывается, таким образом Орфей убил двух зайцев: он избавился от женского первопринципа и исключил идею творения мира из предсуществующей материи. Как и платоники, христианский мыслитель избегает представлений о любом женском начале, наподобие Гекаты. Даже София оказывается тождественной в его представлении Логосу.

Рассмотренных примеров, вероятно, достаточно для того, чтобы на их основании сделать вывод о том, что метафизика Логоса у Климента строится по образцу платонической и неопифагорейской доктрины, а также содержит значительное количество элементов, общих и для гностических систем. Учение о двух Умах дает ему возможность переформулировать сложную проблему двойной природы Христа в терминах, понятных и приемлемых для каждого, кто прошел платоническую школу. Однако Климент *никогда* – и этот сюжет будет нами детально рассмотрен впоследствии, в следующей главе в контексте исследования гностического учения о логосе – не говорит о логосе в терминах «внутреннего» и «произнесенного» слова и отнюдь не учит «вслед за стоянками о двух логосах», как после Касей и Вольфсона⁸⁷, часто повторяют различные исследователи, не опираясь, как правило, на текст, но просто полагая, что все ранние христиане принимали эту доктрину.

Нет, именно потому Климента привлекал платонизм и пифагореизм, что он предоставлял ему средства борьбы против эманационистской доктрины, которая, как мы увидим, была столь характерна для школы Валентина (в отличие от Василида).⁸⁸ Напротив, неопифагорейское представление о вечном Уме, который живет в «чреве» Отца, однако покидает его ради материи, движимый любовью к ней, весьма близко к сказанному в первых строках *Евангелия от Иоанна* и, опять же, трактует историческую миссию Христа в терминах, не совсем внешних по отношению к платоновской философии. Кроме того, эта идея, хотя и не христианская, все же выгодно отличается от учения многих «ложных», как их называет Климент, гностиков, поскольку Логос, даже погруженный в материю, все же остается добрым Демиургом, тождественным с предвечным Умом. Гностики же, напротив, утверждают, что Сын высшего Бога был послан в этот мир для того, чтобы спасти его от некоего злого Демиурга. Климент очень озабочен всем этим и возвращается к данной теме множество раз.⁸⁹ Будучи ориентированным скорее на практическую философию, и не вдаваясь в метафизические тонкости, наш автор построил нечто, вполне напоминающее неопифагорейство, даже предвосхитив до некоторой степени все то, что получило дальнейшее и полное развитие в позднейшем платонизме. Неопифагорейское толкование платоновского *Парменида*⁹⁰, учение о Монаде и Диаде и другие, характерно пифагорейские

⁸⁶ Термин ἐγκολπίζω очень редок у Филона и встречается у Климента только еще один раз. Подробнее см.: A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo* (Leiden, 1988), p. 195–6.

⁸⁷ Casey R.P. *Clement and Two Divine Logoi*. – *Journal of Theological Studies* 25 (1923–24), p. 43–56; Casey R.P. *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism*. – *Harvard Theological Review* 18 (1925), p. 39–101 (repr.: *The Early Church and Greco-Roman Thought*. Ed. E. Ferguson. New York and London, Garland Publ., 1993 (Studies in Early Christianity, VIII), p. 83–146). Wolfson H.A. *The Philosophy of Church Fathers*. Cambridge, Mass, 1956, p. 204–217.

⁸⁸ Гипотеза о «двух логосах» обстоятельно рассматривается и отвергается в новой статье Марка Эдвардса, о которой я уже упоминал, и к которой мы еще вернемся: Edwards M.J. *Clement of Alexandria and his Doctrine of Logos*. – *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 159–177. Должен заметить, что мое представление об этой проблеме сформировалось несколько лет назад в результате общения с этим исследователем из Christ Church, Oxford. Но когда я впервые говорил и писал об этом (*Abstracts of the XX World Congress of Philosophy*. Boston, MA, 1998, p. 63; *Гуманитарные науки в Сибири*, 2000, №1, с. 36–41.), статья еще не была доступна.

⁸⁹ См. начало пятой книги *Стромат*, третья книга (passim, e.g. III, 12,1), Exc. 33,3 – 34,1 etc.

⁹⁰ См. воззрения Модерата в изложении Симпликия (*Simplicius In Phys.* p.230, 41–231 Diels; ср. Порфиру, *Vita Pyth.* 48–51). Из критической литературы по этой теме можно указать: W. Theiler. *Die Vorbereitung des Neoplatonismus* (Berlin,

идеи, заимствованные из пифагорейских писаний, непосредственно или же при посредстве Филона, уложились весьма последовательно в его метафизическую схему. В результате возникла своеобразная теория, однако отдельные терминологические неувязки и стилистические особенности указывают на возможный источник.

Перейдем к заключению. Вопросы, которые стояли перед нами в этом разделе, были следующими: во-первых, мы задались целью выяснить что и на основании каких источников Климент Александрийский знал о пифагорейской традиции; во-вторых, как и до какой степени он использовал это знание в своих философских построениях и теологических спекуляциях? Оба эти вопроса достаточно сложны, во-первых, по причине ограниченности и противоречивости наших сведений об интеллектуальном климате времен Климента и о доступных ему сочинениях, во-вторых, в силу оригинального и временами пионерского использования Климентом сведений, полученных из рук платоников и пифагорейцев. О недостатке информации остается только сожалеть, в то время как второе из указанных осложняющих обстоятельств можно обратить в достоинство, если суметь путем анализа проникнуть за завесу мысли Климента, открытой в его собственных словах. Проведая некоторую работу по вычленению тех элементов в сочинениях Климента, которые можно уверенно назвать неопифагорейскими, я не претендую, на настоящем этапе, что все поставленные вопросы получили свое полное разрешение. Можно еще многое сказать о Клименте в его отношении к неопифагорейству. И тем не менее, даже те немногочисленные страницы писаний Климента, которые были раскрыты перед читателем в настоящей работе, позволяют сделать несколько выводов, которые могут быть кратко сформулированы в следующих нескольких строках.

Анализ базовых положений теологии Климента не оставляет сомнений в том, что влияние так называемой неопифагорейской традиции пронизывает всю структуру его мысли, и многочисленные элементы, традиционно приписываемые пифагорейской традиции, неизменно присутствуют во всех частях его практической и теоретической философии. Многочисленные текстуральные наблюдения несомненно подтверждают это. Действительно, можно было предположить еще до проведения исследования, что некоторые элементы пифагорейской мудрости присутствуют у Климента, однако едва ли можно было сказать заранее, что этих элементов настолько много и что они играют столь важную роль в построениях самого Климента, то есть являются интегральной составляющей его мысли. Климент называл Филона «пифагорейцем», мы, в свою очередь, могли бы также назвать и нашего автора. Климент «пифагорействует» очень часто. Элементы пифагорейской традиции обогатили его философские построения, однако некоторые терминологические несоответствия и структурные смещения различных типов мысли показывают, как рабочие гипотезы, некритически принятые Климентом, работают вместе, но временами противоречат друг другу.

Символизм является той частью образовательного процесса, который интересует Климента более всего. Осознание важности символизма является, можно сказать, философским новшеством Климента, его заслугой перед последующими поколениями христианских писателей. Этот процесс «символического образования» требует упорного труда, о чем свидетельствует сам литературный стиль *Стромат*.⁹¹ Не все орехи одинаково хороши (Strom I, 7, 1), но тем не менее надлежит все их попробовать для того, чтобы выбрать из них лучшие и наиболее подходящие. Другого метода нет, однако такая деятельность может с легкостью отвлечь студента и увести его в сторону. Поэтому необходим опытный

1930); E.R. Dodds. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. – Classical Quarterly 22 (1928), p. 129–142. Cf.: J.M. Rist. The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*. – TARA 93 (1963), p. 389–401; A.H. Armstrong. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus (Cambridge, 1940), p. 10, 12, 19–21.

⁹¹ Климент очень часто обсуждает особенности стиля своего сочинения. См.: Strom. I 11, 1-2; I 15, 1-2; I 55, 2-3; VI 4, 4,2-3; VI 22,1-4. Ср.: A. Méhat, Étude sur les Stromates de Clément d' Alexandrie (Paris, 1966) p. 212 ff. и L. Robert. The literary form of the *Stromateis*. – The Second Century 7 (1989), p. 211–220.

наставник, который лично прошел через все «тернии», в прямом смысле «к звездам» (Климент весьма часто облакает свою мысль в такие астрономические термины). И поскольку этот наставник один, то и традиция, к нему восходящая, должна быть единой, хотя и расколотой, как Демиург материей, и рассеянной среди разных народов и культур. Поэтому Климент и стремится обнаружить везде ее следы, и в русле эллинистической культуры взгляд его естественным образом обращается на легендарную фигуру Пифагора. К счастью, почва уже была подготовлена многочисленными неопифагорействующими предшественниками и современниками Климента. Кроме того, и сама идея межкультурного взаимодействия и синтеза была весьма популярна. Будучи очень образованным и практически мыслящим человеком, открытым для всего нового, Климент должно быть, немедленно уяснил себе ценность пифагорейского наследия, моральную и теоретическую значимость «пифагорейского образа жизни», равно как и полезность методов пифагорейского образования. Возможно, он интуитивно почувствовал и те новые возможности, которые откроются перед христианской традицией в том случае, если она позволит себе вступить в союз с более развитой эллинской культурой.

Однако ценность пифагорейской традиции понял не только Климент, но – как пытается в этом убедить своих читателей наш следующий автор – так же и гностики.

3.3. Ипполит Римский о платонизме, пифагорейцах и гностиках

Автор *Опровержения всех ересей* (Refutatio), кем бы он ни был – мы по традиции будем называть его Ипполитом – имел, возможно, не оригинальные, но вполне определенные воззрения на историю философии. Произведение это было написано в первых декадах третьего века, когда «исторический» Ипполит соперничал с Каликстом за право занять римскую кафедру, либо был уже изгнан из Рима и пытался взять запоздалый литературный реванш. Возможно, в этой связи основной задачей труда было продемонстрировать, что все гностические ереси, равно как и нелюбимые Ипполитом христианские теории восходят к той или иной эллинской философской школе, основные положения которой ересиархи адаптировали для своих целей.

Итак, как и Климент, он полагал, что истоком всех ересей является греческая философия. Однако в отличие от последнего, роль философии в формировании гностицизма определяется Ипполитом прямо противоположным образом.

Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами:

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

Тем самым за гностиками закрепляется место в истории среднего платонизма. По представлению Ипполита, гностическая традиция развивалась аналогично традиции древнегреческой философии. Если цепь преемственности в первом случае начинается с Пифагора и, через Гераклита, Эмпедокла, Платона и Аристотеля, тянется к стоикам, то гностическая традиция начинается с Симона Мага и заканчивается Валентином и Василидом. Более того, доктрина Платона, как мы увидим, также приобретает у Ипполита отчетливые пифагорейские черты. Разумеется, и греческая философия и гностицизм в конечном итоге восходят к мифологической космогонии, главной фигурой которой является змей. И об этом змее они узнали от ... Фалеса, «родоначальника греческой философии».

Ипполита вполне можно уличить в пристрастности, а именно в сознательной установке на сведение всех гностиков к подражателям греческой философии. И все-таки ясно, что в этом утверждении есть некая доля истины. Ни в коей мере не претендуя на окончательный вердикт, полагаю, что ситуация могла выглядеть следующим образом. Гностические учения второго века, такие как воззрения школы Валентина и Василида действительно являются философской обработкой иудейско-христианского эсхатологического мифа. Как и другие их современники, например, Татиан⁹² или Маркион⁹³, такие гностики, как Валентин и Василид стремились наполнить философским содержанием или хотя бы при-

⁹² О нем недавно вышло прекрасное исследование: Peterson W.L. Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History of Scholarship. Leiden: Brill, 1994.

⁹³ См.: Grant R.M. Heresy and Criticism. The Search for Authenticity in Early Christian Literature. Louisville, Kentucky, 1993 (Глава 3: Marcion's Criticism of Gospel and Apostle, p. 33–48).

вести в систему все то многообразие откровенной литературы (христианской, иудейской и эллинской), которая была очень популярной в то время. В конечном итоге, одна из наиболее характерных особенностей гностического мировоззрения, учение о роде, избранном по природе, также достаточно очевидным образом выводится из иудейского представления о богоизбранности Израиля. В эпоху поздней античности, отмеченную ростом индивидуализма, представление об избранности народа естественным образом уступает место более созвучной времени доктрине об индивидуальной избранности по природе. В этом проявился также и революционный характер гносиса. Подобно христианам, гностики выступили не только против ортодоксального иудаизма, но и против «властей мира сего», включая и римских, которые себя как раз и считали себя элитой, получивших право владеть миром от природы.⁹⁴ Мы знаем, что эллинская философия в это время шла аналогичным путем, поэтому ассоциации с пифагорейством в связи с гностиками у Климента или Ипполита возникают не случайно. Можно утверждать, что гностические системы середины второго века – это первые по времени опыты построения христианской теологии.

Причем работа гностиками ведется в двух направлениях: во-первых, разрабатывается и аллегоризируется гностический миф, имеющий, скорее всего, иудейское происхождение, и, во-вторых, эта деятельность сопровождается подробным экзегезисом принятой в рамках того или иного течения откровенной литературы, к которой могло относиться практически все что угодно, от Платона до *Асклепия* и *Халдейских Оракулов*. В этом отношении они ничем не отличаются от современных «окультистов».

Однако как бы мы не относились к этой весьма злободневной во времена Ипполита, но странной ныне теории, мы должны быть благодарны Ипполиту за его, хотя и отрывочные, очерки мнений различных философов. Зададимся теперь теми же самыми вопросами, что и в предыдущем разделе. Рассмотрим теперь, что Ипполит знал о греческой философии, как он работал со своими источниками и каким образом использовал эти познания в собственных построениях и в процессе своей критики гносиса.⁹⁵

3.3.1. Что Ипполит знал о философии и как использовал свои знания

Разнообразных сведений о философии труд Ипполита содержит очень много, поэтому мы ограничимся рассмотрением только нескольких, наиболее важных случаев. Прежде всего посмотрим, какие философы упоминаются Ипполитом и кто из них реально используются в его аргументации. Двинемся примерно тем же путем, что и при анализе *Стромат* Климента.

Ипполит упоминает следующих философов, философские школы, и других «древних». Перечислю их в том порядке, в каком они появляются в его трактате, прежде всего, разумеется, в первой книге.

⁹⁴ Ср. высказывание из *Excerpta ex Theodoto*, 86: «Когда ему принесли монеты и спросили чьи они, Господь ничего не ответил, но спросил только: – Чьи образ и надпись? – Когда же ему ответили: – Кесаря», – то он сказал: – Ему и отдайте. (2) Подобным же образом, [силою] Христа написано на верном имя Бога, и дух является его образом. И как неразумные животные, помеченные печатью хозяина, узнаются по ней как его собственность, так же и верная душа получает печать истины и несет “метку Христа”».

⁹⁵ Трактат Ипполита недавно был подробно исследован Джаапом Мансфельдом: Mansfeld J. *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, 1992. Это исследование я всегда, когда это уместно, принимаю во внимание.

| <i>Книга и глава</i> | <i>Упоминание о философе или школе</i> | <i>Предполагаемый источник и примечания</i> |
|--------------------------|--|---|
| I, 1–16 | «Физики» | |
| 1 | Фалес | Cf. Ref. V 9, 13 |
| 2 | Пифагор | Antonius Diogenes (I A.D.) Cf. Marcovich M., <i>Philologus</i> 108 (1964), p. 29–39. Пифагор учился у «египтян» (IV 44–45) |
| 3 | Эмпедокл | Heraclides Lembus (Marcovich) |
| 4 | Гераклит | Heraclides Lembus |
| 6 | Анаксимандр | |
| 7 | Анаксимен | |
| 8 | Анаксагор | |
| 9 | Архелай | |
| 11 | Парменид | |
| 12 | Левкипп | |
| 13 | Демокрит | Демокрит учился у «индийских гимнософистов, египтян, астрологов и магов» (cf. I 24; IV 28–44) |
| 14 | Ксенофан | Sotion (Wendland, Marcovich) |
| 15 | Экфант | |
| 16 | Гиппон | |
| 17–19 | «Этики» | |
| 18 | Сократ | Говорится, что Сократ имел много учеников, но упоминается только Платон. |
| 19 | Платон | «Базовый учебник платонизма» Алкиной (?), Арий Дидим (?) |
| 20–21 | «Диалектики» | |
| 20 | Аристотель | |
| 21 | Стойки | Упоминаются Хрисипп и Зенон (именно в этом порядке) |
| 22 | Эпикур | |
| 23 | Академики (скептики) | Причем оказывается, что Ἀκαδημαϊκῆ αἵρεσις основан Пирроном и от скептицизма не отличается |
| 24 | Брахманы | 24, 2 (некий гностический источник?), 24, 5–6 (кинники?) |
| 25 | Друиды | Друидов научил раб Пифагора Замолксис (Ref. I 2, 17; cf. Strom. IV 58, 13; Diog. Laert. VIII 2). Источником этого представления был, скорее всего, Геродот (IV 93). Поэтому они относятся к пифагорейской традиции. |
| 26 | Гесиод | Hesiod., <i>Theogonia</i> , 108–139 |
| IV, 1–7 | «Астрологи» | Sext. Emp. <i>Adv. Math.</i> V 37–39; 44; 50–61; 64–70; 88–89; 92–93; 95–96; 97–98; 102; 105, etc. |
| 8–12 | «Астрономы» | Какой-то комментарий на <i>Тимей</i> Платона |
| 14 | «Арифметики» (οἱ ψηφίζοντες) | |
| 15–27 | «Астрологи» | |

| | | |
|------------|-----------------------|---|
| 28–42 | «Маги» | Возможно, трактат о магии Трасимена (Thrasymenes); cf. Ref. VI, 7, 1; IV 32, 3; 35, 5 |
| 43–44 | «Египтяне» | Какой-то неопифагорейский трактат |
| 46–50 | Арат | Гностический (?) комментарий на Арата (cf. IV 47, 1–2; V, 8, 34; 16, 15) ⁹⁶ |
| 51, 1–9 | «Пифагорейцы» | Cf. Ref. I, 2, 5–10 |
| 51, 10–14 | «Медики» | Медицинский трактат, cf. Ref. V 17, 11–12 («перать») |
| VI, 21–22 | Платон | |
| 23–28 | Пифагор | Гностический (?) пифагорейский трактат или доксография (cf. Ref. VI 24, 4; 25, 1–4; VII 29, 8 – 12) |
| 37, 1–6 | Платон | Неопифагорейское «Второе письмо Платона» (312–314) |
| VII, 14–19 | Аристотель | В связи с Василидом |
| 29, 2–29 | Эмпедокл | Гностический трактат (?) |
| IX 8–10, 8 | Гераклит | Какая-то антология со стоическим комментарием |
| X, 6–8 | Epitome philosophorum | Вероятно Sext. Emp. или их общий источник. Это эпитомэ <i>никак</i> не связано с первой книгой. Точно так же, о том, что гностики украли мудрость у философов, не упоминается вообще, не говорится и о связи между философией и варварской мудростью, типа египтян или магов. |

Ипполит перечисляет двадцать три философа, не считая других «древних», при этом достаточно четко выделяются досократики («физики»), Сократ, Платон и платоническая традиция (не Академия!), Аристотель и перипатетики, Хрисипп, Зенон и стоики (в этой последовательности), Пиррон, академики и пирронисты. Это только то, что, так сказать, лежит на поверхности. Кроме того, в *Refutatio* встречается множество изолированных цитат и упоминаний о различных авторах. Например, в I 2, 12 говорится об Аристоксене (fr. 13 Werli), киники не упоминаются в первой книге, однако о них говорится в связи с Маркионом и Татианом (Ref. VII 29, 1; X 19, 4; X 18)⁹⁷, а в V 21, 1–2 упоминается Андроник Родосский (книгу которого «о соединении и смешении» использовали гностики-«сетиане»).

Однако если обратиться, к индексу *Refutatio* (Marcovich), мы увидим, что брахманы⁹⁸ и друиды, приведенные, так сказать, для полноты картины, поскольку у первых учился Демокрит, а вторые сами получили свои знания от пифагорейцев, более не упоминаются ни разу. О египтянах и магах иногда говорится, однако, как мне представляется, эти упоминания не содержат никакой интересной информации. Из перечисленных в первой книге философов, как читатель, наверняка уже заметил, Ипполитом реально используются только немногие. Именно, нечто определенное говорится в последующих книгах только о Фа-

⁹⁶ В этом и в некоторых других случаях, как показывает Маркович, Ипполит мог воспроизводить гностические толкования на соответствующие философские трактаты: Marcovich Miroslav. *New Gnostic Texts. – Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*. Leiden: Brill, 1988, p. 120–133, специально об этом месте, с. 121–122.

⁹⁷ Иринея также сравнивает гностиков с киниками, однако не маркионитов, а валентиниан (Adv. Haer. I 14, 5).

⁹⁸ Гимнософисты (не брахманы) упоминаются также в VIII 7, причем эта цитата столь изолирована, что Вендланд исключил ее как интерполяцию. Маркович, правда, восстановил ее.

лесе, Пифагоре, Эмпедокле, Гераклите, Сократе, Платоне (и платониках), Аристотеле и стоиках.

Фалес упоминается дважды. В разделе о наассенах (V 9, 13) Ипполит говорит, что они «змея считают влажной природой (ὕγρῶν), как и Фалес Милетский, и без него (змея) не может быть составлена ни одна вещь, вечная или смертная, телесная или бестелесная». В Ref. I 1 первоначально Фалеса называется *водой*, так что Ипполит использует здесь другой источник, или же, как предполагает Маркович, в этом (как и во многих других случаях) сравнение с Фалесом уже содержалось в том источнике, которым пользуется Ипполит.⁹⁹ Второй раз Фалес упоминается в связи с египтянами, а также Пифагором, Солоном и Платоном (известный рассказ Солона из *Тимей* ему также известен – Ref. VI 22, 1) в разделе, посвященном современным ему ересям («элхасеты» Ref. IX 17, 2). Итак, Фалес, который со времен Аристотеля считался основателем натурфилософии, упомянут, однако эти упоминания практически не играют никакой роли в аргументации Ипполита. Другие древние философы, кроме Пифагора, Эмпедокла и Гераклита не используются никак.

Сократа Ипполит содержательно упоминает дважды.¹⁰⁰ В доксографическом очерке (I 17–18) говорится, что Сократ прежде всего интересовался этикой и интерпретировал смысл максимы «познай себя». Ипполит говорит, что у него было много учеников, однако по имени упоминается только Платон, который все свое учение позаимствовал у Сократа, смешав этику с диалектикой и физикой (cf. *Diog. Laert.* III 56). Как видим, немного и достаточно стандартно. Более важно, что Сократ упоминается и в разделе о современных еретиках, в связи с Гермогеном (VIII 14, 2). Здесь просто говорится, что Гермоген позаимствовал свое учение у Сократа и Платона.

«*Пифагорейская традиция*». Все остальные философы рассматриваются Ипполитом в рамках некоей широко им понятой пифагорейской традиции. Начинается она, естественно, с Пифагора, затем идут Эмпедокл, Гераклит, Платон, Аристотель и (с некоторыми ограничениями) стоики. Обо всех этих философах говорится в первой книге, однако дополнительные сведения даются и в последующих книгах, с шестой по девятую. В основном новый материал содержится в шестой книге в двух больших разделах о Пифагоре и Платоне, которые заканчиваются цитатой из *Второго письма* (см. таблицу). Причем это письмо цитируется для того, чтобы доказать зависимость Валентина от Пифагора, а не Платона. *Тимей* по мнению Ипполита – это также пифагорейский трактат (VI 22; cf. IV 8, 1 где имя Платона не упоминается, однако после слов «они говорят (λεγούσι)» цитируется Tim. 36 cd). Все это несомненно показывает, что Ипполит использует здесь какой-то неопифагорейский источник.

Оказывается, что Аристотель также пифагореец, хотя и в меньшей степени, чем сам Платон, своего рода отступник. Аристотелевские категории, например, эксплицитно приписываются пифагорейцам (I 20, 1–3; VII 17). Тем не менее доктрина Аристотеля по мнению Ипполита существенно отличается от пифагорейской, однако в данном случае – парадоксальным образом – это исключение только подтверждает правило. Ипполит неоднократно говорит (I 20, 3–4; cf. 19, 10), что Аристотель и *некоторые другие платоники* не принимают пифагорейского учения о душе, прежде всего представления о перевоплощении.¹⁰¹ Каким образом Эмпедокл и Гераклит стали пифагорейцами, сказать трудно, однако несомненно это изобретение не Ипполита, а его источника.

Стоики в этой теории также принадлежат к пифагорейской традиции. За исключением краткого изложения стоической доктрины в первой книге, осмысленное упоминание об

⁹⁹ Мансфельд возражает против такого предположения, предпочитая видеть в этом творчество Ипполита: Mansfeld, *Heresiography in Context*, p. 47, fn. 9.

¹⁰⁰ Два других упоминания самого Сократа не касаются. Ref. VI 37, 5 – это просто цитата из псевдо-платоновского Второго письма 314 с, а в Ref. VII 18, 1 «Сократ» – это просто пример в рассуждении Аристотеля (что встречается нередко, как мы знаем).

¹⁰¹ См. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 410. Свидетельства Ипполита об Аристотеле подробно исследует Мансфельд: Mansfeld, *Heresiography*, p. 50–52, 57–77, etc.

этих последних в нашем трактате только одно (IX 27, 3). Оказывается, что пифагорейцы и стоики переняли доктрину «воспламенения (ekpyrosis)» у египтян, которые, в свою очередь, узнали ее от евреев (cf. I 21, 4, где на том же основании стоики соотносятся с Эмпедоклом).¹⁰²

Итак, сам источник Ипполита предоставляет ему прекрасную возможность для соотнесения этой фиктивной пифагорейской традиции с гностической и, что более важно, с современными Ипполиту христианскими противниками.¹⁰³ Причем этот источник, судя по всему, отличается от того, из которого он извлек значительную часть (не нужной впоследствии) информации в доксографическом очерке в первой книге. Следовательно, в очерке Ипполита просматривается несколько источников или, как говорит Мансфельд, «традиций», которые могли уже смешаться в его источнике (с. 43). Важно также то, что он несомненно подходит к своему источнику или источникам творчески, выбирая оттуда то, что нужно и, вполне вероятно, позволяя себе определенную переработку в тех случаях, когда это соответствует его целям. Следовательно, к свидетельствам Ипполита необходимо более внимательное и критическое отношение, нежели это принято в большинстве собраний фрагментов, которые по-прежнему следуют канонам, заданным *Doxographi Graeci* Дильса.

О Платоне Ипполит говорит несколько раз, причем Платон первой книги существенно отличается от того «пифагорейца», который рисуется в последующих. Рассмотрим сначала свидетельства первой книги.

3.3.2. Очерк платоновской философии

Итак, в первой книге Ипполит дает некий очерк платонизма, который мы кратко рассмотрим, следуя, в основном, книге Джона Диллона.¹⁰⁴ Кроме того, Платон рассматривается в Ref. VI 21–28, но уже в связи с Пифагором и гностиками. Разумеется, имя Платона часто встречается и по ходу дела, иногда содержательно, чаще же всего Платон (как правило, *вместе* с Пифагором) просто поминается (как, например, в приведенной выше цитате) «худым словом». Вот, мол, откуда все это почерпнули гностики.

«Очерк платонизма»¹⁰⁵ интересен тем, что он во многом, как показывает Диллон, совпадает со школьным платонизмом Алкиноя и Апулея, и в то же время добавляет некоторые новые детали. Таким образом, он дает нам дополнительные сведения о том, что можно назвать «базовым учебником» платонизма.

Ипполит начинает с трех первопринципов: Бога, материи и архетипа (παράδειγμα). Бог является творцом (ποίητής) и оформителем мира, он управляет им силою своего промысла (τὸ πᾶν προνοούμενον). Материя всему подлежит, поэтому она называется «восприемницей» и «кормилицей» (*Тимей* 52 d). В результате упорядочения этой сущности образуются четыре элемента, из которых в свою очередь, возникают все остальные сложные вещи (συνκρίματα, стоический термин).

Парадигма является разумом (δίανοια) Бога,

«...который Платон называет также идеей, поскольку она является тем образом в душе Бога, на котором он сосредоточился в процессе сотворения мира».

¹⁰² См.: Mansfeld, *Heresiography*, p. 48–50.

¹⁰³ Гностики далеко не всегда помещаются Ипполитом в рамки этой философской традиции, в отличие от противников, таких как Нозт, причем в этом случае даже приводятся дополнительные доксографические данные. То есть Ипполит, так сказать, специально распределяет свидетельства, основную информацию давая в первой книге, а дополнительную – по мере необходимости. Так сведения о пифагорейцах оказываются распределенными по трем разделам, причем каждый раз добавляется новая информация, хотя источник заимствования, судя по всему, один и тот же.

¹⁰⁴ J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 410–414.

¹⁰⁵ Ref. I 19 (cf. H. Diels, *Doxographi Graeci*, p. 567–570).

Сравним это с аналогичными определениями Климента, о которых уже говорилось выше: *Νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός* (Strom. IV, 155, 2). *Δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ θεοῦ, ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν*. Strom. V, 73, 3: *ἡ δὲ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ βάρβαροι λόγον εἰρήκασι τοῦ θεοῦ* (Strom. V, 16, 3).

Таким образом, идеи являются мыслями Бога и обитают в некоей сфере идей. И эта доктрина является постулатом того «базового учебника платоновской философии», который, как и следовало ожидать, используют и Климент и Ипполит. Даже доброжелатель заметит здесь сходство с гностической плеромой, не говоря уже о таком целеустремленном критике, как Ипполит.

Однако примечательно, что Ипполит помещает идеи в *душу* Бога. Такое предположение, как отмечает Диллон, уникально и может быть изобретением самого Ипполита.

Далее говорится, что Бог бестелесен, безвиден (*ἀνείδεον*) и постижим (*κοταλητόν*) только для мудрых.

Вопрос о бестелесности Бога в особых комментариях не нуждается. Именно об этом говорится и в нашем первом примере в разделе о теоретической философии Климента. Филон, Климент и источник Ипполита рассуждают здесь в рамках одной традиции.

А вот термин *ἀνείδεος* в этом контексте очень примечателен, поскольку, как правило, он является эпитетом материи (e.g. Philo, Conf. 85; Did., 163, 5), и никогда, даже среди неоплатоников – эпитетом Бога. Возможно, отмечает Диллон, Ипполит здесь снова не очень разборчив в выборе эпитетов.¹⁰⁶

О том, что Бог постижим только для мудрых, говорится и у Алкиноя, причем он даже исправляет текст Платона в соответствии с этой идеей. Об этом ранее также упоминалось, но я все-таки кратко повторюсь.¹⁰⁷

Еще одно интересное свидетельство о современном Ипполиту платонизме возникает в его очерке в связи с важной для христианина проблемой сотворения мира.

Говорится следующее. Материя, по мнению платоников совечна (*σύγχρονον*) Богу, следовательно мир не сотворен (*ἀγένητος*), хотя он и материален. «Творимым» и «разрушимым» он является лишь как сложное тело, составленное из множества качеств и форм.

«Некоторые платоникопы смешивают эти понятия (т.е. тварность и вечность), используя следующий пример. Как корпус (корабля) может быть назван пережившим разрушение, даже если каждую из его досок последовательно заменить на новую, но он сам при этом остается все тем же, так и космос последовательно разрушается в некоторых своих частях, но как целое все же остается вечным, поскольку все эти части удаляются и заменяются новыми равными частями» (I 19, 5).

¹⁰⁶ Материя далее описывается как «потенциальное тело, но не актуальное», что является перипатетической формулировкой, которую мы встречаем у Алкиноя (Did. 163, 6–7) и Апулея (De Plat. I 5, 192), но не у Ария Дидима. И это обстоятельство, как отмечает Диллон, хотя само по себе оно и не доказывает принадлежности источника Ипполита к «школе Гая», по крайней мере может служить как *terminus post quem*.

¹⁰⁷ Цитируя место из *Тимея* (Timaeus 28 с), где утверждается, что умопостигаемый универсум идей весьма трудно достичь, но даже если кто-либо, неизвестно каким образом, и сможет достичь этого мира идей, то он, вернувшись, не сможет передать «увиденное» словами, Климент заменяет слова Платона *ἀδύνατον λέγειν* на *ἐξελεῖν ἀδύνατον*. Далее следует пассаж из «Седьмого письма», также слегка измененный (*ρητόν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς τὰλλα μαθημάτων*) (Strom. V 78, 1 = Tim. 28 с 2-5 и Epist. VII 341 с 5–6). Клименту здесь важно подчеркнуть, что знание Бога, гносис, принципиально отличается от научного знания, поэтому не только не может быть сообщено толпе (и именно об этом больше всего беспокоится Платон), но и невыразимо словами, как другие науки. Если мы обратимся к *Didask.* 179, 31f., то увидим, что платоник стремится к практически противоположному выводу и для этого не только заменяет *ἀδύνατον* на *ἀσφαλές*, но и переходит от «творца и Отца всего» к «наиболее почтенному и величайшему Благу». Последнее из этих изменений не противоречит сказанному Платоном, однако первое существенно меняет смысл. Оказывается, что рассказать о знании Блага *можно*, но трудно. Об этом месте см.: J. Whittaker. *Platonic Philosophy in Early Centuries of Empire*. – ANRW II. 36. 1, p. 105, 109.

Этот образ согласуется с местом из Плутарха, где рассказывается о священном корабле Теорис, на котором в древние времена отбывала ежегодная делегация Афинян в Делос (ср. *Федон*, 58 а):

«Корабль Тесея, на котором он отплыл с афинскими юношами и девушками и счастливо вернулся назад, тридцативесельная галера, сохраняясь Афинянами до времен Деметрия из Фалерона (афинского регента, 317–307 г. до н.э.). Они вынимали старые доски время от времени и заменяли их подходящими новыми, и этот корабль стал для философов поводом для длительных разногласий по поводу «парадокса роста», поскольку некоторые утверждали, что он остается тем же самым, другие же настаивали, что он уже изменился» (*Тезей*, 23).

Этот парадокс, о котором, однако, не сохранилось никаких античных свидетельств, напоминает тот вопрос об идентичности, который выдвигался скептиками. Источник Ипполита использует этот пример для доказательства вечности мира, что весьма примечательно, хотя священный корабль заменяется на более скромный.

Именно таким образом происхождение мира понимали большинство средних платоников. Исключением из этого правила (и не только в этом отношении) был Кальвен Тавр.

О воззрениях Кальвена Тавра (ок. 145 г. н.э., по свидетельству Евсевия)¹⁰⁸ мы, к сожалению, располагаем только фрагментарной информацией. Очевидно, что, в этике следуя в основном Плутарху, Тавр не принял утверждение Плутарха (впоследствии воспринятое Аттиком) о том, что Платон учил о сотворении мира во времени. Напротив, он вернулся к восходящему к Спевсиппу и Ксенократу воззрению о том, что в действительности, описывая сотворение мира в *Тимее*, Платон использовал такой язык для «ясности изложения», настаивая, кроме всего прочего, на утверждении, что такое описание пошло на пользу благочестию, поскольку в противном случае люди вообразили бы, что душа, будучи нерожденной, совечна высшему Богу (Philop. Aet. M. VI 21, p. 187, 2 sq.).

Иоанн Филопон, христианский философ шестого века, в своем полемическом сочинении *О вечности мира* (p. 145, 13 sq. Rabe¹⁰⁹) приводит длинную выдержку из комментария Тавра, в которой обсуждается именно это место платоновского *Тимея*.

Согласно Тавру, основная проблема заключается в том, как понимать термин «сотворенный» (Tim. 28 b). Вкладом Тавра является различение четырех значений слова $\gamma\epsilon\iota\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$. После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр продолжает следующим образом¹¹⁰:

«...Другие полагали, что, по мнению Платона, космос сотворен, а еще некоторые – что не сотворен. Однако, поскольку все те, кто заявляет, что он сотворен, базируются в основном на словах «он сотворен, поскольку является видимым и осязаемым» (Tim. 28 b), надлежит выяснить, в каких смыслах употребляется слово «сотворен». Ибо таким образом мы обнаружим, что Платон отнюдь не использует слово «сотворен» в том же смысле, в каком мы его используем, говоря, что о различных вещах, что они получили свое начало во времени. Именно это обстоятельство вводит многих комментаторов в заблуждение, ведь они понимают слова «сотворен» именно в таком смысле.

¹⁰⁸ Сведения о нем в основном у Авла Геллия. Написано о Тавре очень мало. Кроме соответствующей главы в книге Диллона, см. статью о нем в: *RE* ('Taurus', K. Praechter).

¹⁰⁹ Кроме этого трактата, направленного против Прокла, Филопону принадлежал еще один более ранний трактат *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, который сохранился фрагментарно. Перевод и комментарий этих фрагментов см.: Philoponus. *Against Aristotle, on the Eternity of the World*. Translated by Ch. Wilderberg. Ithaca: Cornell University Press, 1987. Проблема вечности мира у Филопона в целом рассматривается в след. работе: Sorabji R. *Infinity and Creation. – Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ed. by R. Sorabji. London: Duckworth, 1987, p. 165–178. См. т. ж.: De Haas Frans A.J. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill, 1997.

¹¹⁰ Этот текст приводит Диллон, с. 242–243.

Слово «сотворен» может употребляться в следующих значениях: (1) Так можно сказать о вещи, которая в действительности не была сотворена, однако относится к тому же роду, что и некоторые другие сотворенные вещи. Мы можем называть нечто «видимым», даже если его никогда никто не видел, не видит сейчас и никогда не увидит, однако если оно принадлежит к роду видимых вещей, как, например, тело, помещенное в центре земли.

(2) «Сотворенными» также называют вещи, которые теоретически являются сложными, однако в действительности никогда не составляются из частей.¹¹¹ Так [в музыке] *mese* рассматривается как соединение *nete* и *hurate*, поскольку даже если оно и не является их комбинацией, его значение в точности соответствует пропорции между этими последними. То же самое можно сказать о цветах и животных. Аналогичным образом, в космосе также существует соединение и смешение [элементов], которое мы также можем [умозрительно] разделить и, вычленив отдельные качества, анализировать их в отдельные исходные субстраты.

(3) Космос называется сотворенным и в том смысле, что он пребывает в состоянии постоянного рождения, как Протей, который непрерывно изменяет свою форму. Земля и все, что находится в подлунном мире, подвержено постоянному изменению, в то время как все, что находится выше луны, хотя и пребывает более или менее тем же и неизменным субстанционально, тем не менее, постоянно изменяет свое относительное положение, как танцор, который, оставаясь самим собой, постоянно меняет в процессе танца свое положение. Таким образом, и небесные тела изменяются, и различные из сочетания возникают в результате движения планет по отношению к сфере неподвижных звезд, а неподвижные звезды меняют свое расположение по отношению к планетам.

(4) Сотворенным космос можно называть также и потому, что в своем существовании он зависит от внешней по отношению к нему причины, то есть от Бога, который его оформил. Таким образом оказывается, что даже для тех, кто признает вечность мира, луна светит «сотворенным» светом солнца, как будто было время, когда она не освещалась им».

Итак, в этом исчерпывающем списке возможных альтернативных определений в (3) и (4) мы узнаем мнение автора *Учебника платоновской философии* (Did., сар. 14), значение (4) принимает Халкидий (In Tim., сар. 23), а (1) – Апулей (De Plat. I 8). Насколько можно судить по положению в списке, сам Тавр склоняется к последнему, четвертому, решению. Именно такого же воззрения придерживается и Филон (Orif. 7–9). Источник Ипполита склоняется к третьему смыслу «сотворенного» по Тавру, «постоянно пребывающему в процессе творения», однако в несколько ином смысле, поскольку здесь речь идет не о постоянном потоке, но о периодическом обновлении отдельных частей. Так что, в некотором смысле этот текст добавляет еще одну вариацию к четырем смыслам, обозначенным Тавром.¹¹² К этому разделению мы также еще вернемся в следующей главе.

Далее идут слова, несомненно, являющиеся вкладом самого Ипполита. Сопоставляя места из *Законов* (715 e), *Тимея* (41 a), *Федра* (246 e) и снова *Тимея* (40 e), он пытается доказать, что Платон одновременно верил и в одного Бога, и в разных Богов, в том числе сотворенных. Сопоставляя *Федр* (245 c) и *Тимей* (41d), он показывает, что душа одновременно бессмертна, сложна и смертна. Далее он говорит, что Платон верил в злых и добрых демонов и сообщает, что среди платоников не было согласия относительно вопроса о реинкарнации (причем Ипполит случайным образом оказался самым древним из наших источников, использующим термин *μετεμψωμάτισις* – 10). Некоторые полагают, что

¹¹¹ Аналогичного воззрения придерживались неопифагорейцы, которые приписывали Пифагору утверждение о том, что «мир теоретически (kat' epinoian) сотворен» (Stob. I 186, 14 Wachs.=Diels, Dox. p. 330, 15 sq.).

¹¹² J. Dillon, *The Middle Platonists*, p. 243.

души вселяются в тела через определенные интервалы и занимают в жизни то место, которое они заслужили в прошлом. Некоторые полагают, что души (в соответствии с *Федром* 346 е сл.) получают после смерти определенное место, хорошее или плохое, и остаются там.¹¹³

Пропустив этическую секцию, перейдем к последнему разделу очерка Ипполита, который также важен для наших целей. Здесь Ипполит излагает представления своего источника о судьбе и природе зла (19–23):

Судьба правит миром, однако «не все происходит в соответствии с ней», остается место и свободной воле. Затем Ипполит цитирует две базовых формулы: *Федр* 248 с («Это распоряжение (θεσμός) Адрастее...») и *Государство* 617 е (ἀτίτια ἐλόμενον, θεός ἀνάτιτος – «Ответственность несет принявший решение, бог не виноват...»). Первое из этих мест цитируется также в *De fato* (568 b; 570 a), а второе Максимом Тирским (*Ог.* 41, 5) и Халкидием (*In Tim.* с. 154), однако ни одно из них не упоминается ни Алкиноем, ни Апулеем. Затем Ипполит цитирует диалог *Клитофон* (407 d), ошибочно полагая, что это место из *Государства*, и спрашивает: «Как можно оправдать наказание, если зло совершается невольно?» Ответ его аналогичен тому, что дает Алкиной: наказание следует рассматривать как лекарство от зла, которое является недугом.

Следовательно, зло является просто недугом (23), оно не может происходить от Бога, поэтому реально не существует. Оно возникает как противоположность и «побочный продукт» (κατὰ παρακλόουθησιν) Блага. Эта формула стоического происхождения (Gellius, *Noctes Att.*, VII 1, 8), однако к этому времени уже давно принята платониками (Филон в *Prov.* II 82 уже использует этот аргумент). Эта проблема не обсуждается ни Апулеем, ни Алкиноем, однако в одноименной речи (*Ог.* 41) Максим Тирский следует именно такой линии аргументации. Это сопоставление нам также придется вспомнить впоследствии.

Итак, данный очерк платоновской философии, несмотря на некоторую отрывочность, все-таки содержит несколько интересных формулировок, иначе как из этого текста не известных, и восходит к тому, что можно (гипотетически) назвать базовым учебником платонизма, которым «пользовались» такие, например, авторы как Апулей, Алкиной или Климент. Из него же почерпнул сведения о платонизме и тот доксограф, которого использовал Ипполит.

¹¹³ Диллон замечает по этому поводу: «Не понятно, как это связано с *Федром*». Как мне представляется, можно предположить следующее. То, что говорится здесь, имеет явное эсхатологическое звучание. Ипполиту приписывается еще одно произведение «Против Платона или о причине мира», которое как раз касается этого сюжета. Текст этот фрагментарно сохранился в *Damascen.*, *Sacra Parallela*: Coll. *Repefulcaldina* A 71 и Ω (PG 96, 484 с – 485 а; 541 b – 544 d), приписываемый, правда, Мелетию Антиохийскому и Иосифу соответственно. Однако, как давно замечено, вполне вероятно, что этот текст может представлять собой фрагмент трактата *De universo*, описывая который, Фотий (*Bibl.*, Cod. 48) отмечает, что надписывается он именем Иосифа, однако схолия в манускрипте говорит, что он принадлежит римскому пресвитеру Гаю. См. т.ж.: *De universo* (fragmenta), ed. W.J. Malley. Four unedited fragments of the 'De universo' of the Pseudo-Josephus found in the Chronicon of George Hamartolus (Coislin 305). – *Journal of Theological Studies* 16 (1965), p. 15–16. Как бы там ни было, в нашем фрагменте платоническому учению о вечности души и перевоплощении противопоставляется христианская эсхатологическая доктрина, расцветившая всеми красками популярных верований. Здесь подробно описывается огромное подземелье, которое является Адом, говорится об огненном озере, геенне, запах которого грешники уже обоняют и трепещут в ожидании страшного суда. Затем делается попытка обосновать христианскую веру в телесное воскресение. Бог, говорит автор этого фрагмента, в силах воскресить то, что он уже одиножды создал. О том, что грешники «остаются там» вечно также говорится. Этот же сюжет рассматривается и в *Refutatio* X 34, 2, хотя картина здесь рисуется менее «живая». Таким образом, здесь Ипполит дает свой комментарий, возможно, восходящий к этому утраченному трактату.

3.3.3. «Πυθαγορείαια» и гностики

О своем главном «отрицательном герое» Ипполит говорит трижды. В самой большой из всех, посвященных досократикам, секции первой книги (I 2), а также в IV 51, 1–9 и VI 21 – 29, 3.

Подробно излагается жизнь Пифагора, его странствия и политическая карьера. Пифагорейским символам Ипполит также уделяет достойное внимание (VI 27). Говорится об организации пифагорейского союза, о тех пифагорейских методах образования, которые так восхищали Климента и о дальнейшей судьбе пифагорейской школы. Сравнительный анализ сказанного Ипполитом с тем, что нам уже известно из Климента, а также из соответствующих разделов Диогена Лаэртского (VIII, 1 sq.), Порфирия, Плутарха, Ямвлиха, и того источника, который конспективно излагает Фотий (так называемого Anonymus Photii, Cod. 249), читатель найдет в отдельном приложении к этой главе.

Прежде всего, следует сказать о целях нашего автора и их реализации. В IV 51, 1–9 Ипполит пытается показать, что пифагорейский числовой символизм в точности соответствует гностической «зонологии». Этот раздел во многом повторяет I 2, 5–10, однако добавляет новую информацию о геометрии, вероятно потому, что Ипполиту в голову пришла гениальная идея о том, что Симон в основном заимствует у Пифагора геометрию, а Валентин – арифметику. По этой же причине (то есть с целью доказательства этой теории) повторяется информация из первой книги о том, что Пифагор путешествовал в Египет и там изучил математику. А поскольку известно, что египтяне узнали все это от Моисея, историческая перспектива четко вырисовывается. Доктрины Симона и Валентина Ипполит связывает очень тесно. В следующей книге, когда речь доходит до изложения их доктрин, они также рассматриваются друг за другом (что принципиально отличается от порядка, принятого Иринеем).¹¹⁴

Начинает Ипполит с изложения знаменитого пифагорейского процесса геометрического порождения мира, о котором мы знаем из многих источников.¹¹⁵ Этот сюжет мы уже подробно рассматривали в изложении Климента. Точка, согласно этой схеме, порождает линию, линия – плоскость, а плоскость – трехмерное тело. Примечательно, что таким образом по Ипполиту порождается бесконечное количество чисел, хотя далее и говорится, что в действительности счет ведется до десяти, пифагорейского священного числа, «источника и корня всех вещей». ¹¹⁶ Затем он переходит «к делу». В действительности, все порождается Гебдомадой, которую Симон и Валентин взяли в качестве основы для своих построений, просто назвав каждое число из этой семерки другими и весьма фантастическими именами (я не буду их перечислять, см. цитату).¹¹⁷ Этот же аргумент повторяется в

¹¹⁴ Ипполит: VI 7–20 (Симон), 21–37 (Валентин); Иринея: I 1, 1 – 22, 2 (валентиниане), 23, 1–4 (Симон).

¹¹⁵ γεωμετρίας γάρ, ὡς ἔστιν ἐνιδεῖν, σημείον ἔστιν ἀρχή, ἀμερῆς <ὄν>· ἀπ' ἐκείνου δὲ τοῦ σημείου τῇ τέχνῃ ἢ τῶν ἀπέριων σχημάτων [ἀπὸ τοῦ σημείου] γένεσις εὐρίσκεται. ῥὺν γὰρ τὸ σημείον ἐπὶ μήκος γίνεται γραμμὴ [μετὰ τὴν ῥύσιν], πέρασ ἔχουσα σημείον· γραμμὴ δὲ ἐπὶ πλάτος ῥύεῖσα ἐπίπεδον γεννᾷ, πέρατα δὲ τοῦ ἐπιπέδου γραμμαί· ἐπίπεδον δὲ ῥὺν εἰς βῆθος γίνεται ὄμα, <πέρατα δὲ τοῦ σώματος ἐπίπεδα>· στερεοῦ δὲ ὑπάρξαντος οὕτως, ἐξ ἐλαχίστου σημείου παντελῶς ἢ τοῦ μεγάλου σώματος ὑπέστη φύσις. καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ λέγει Σίμων οὕτως· τὸ μικρὸν μέγα ἔσται, οἰονεὶ (σημείον ὄν, τὸ δὲ μέγα ἀπέραντον, κατακολουθῶν τῷ γεωμετρούμενῳ σημείῳ.

¹¹⁶ αὕτη ἔστιν ἡ κατὰ Πυθαγόραν ἱερὰ τετρακτύς,

<πηγή> ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ, τουτέστι τοὺς ἄλλους πάντας ἀριθμούς· ὃ γὰρ ἕνδεκα καὶ <ὃ> δώδεκα καὶ οἱ λοιποὶ τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἀπὸ τοῦ δέκα λαμβάνουσι.

¹¹⁷ ὡς γίνεσθαι τοὺς πάντας ἀριθμούς ἑπτὰ, ἵνα ἢ τῶν γινομένων γένεσις γένηται ἐξ ἑβδομάδος, ἣτις ἔστιν ἀριθμός, μονάς, δύναμις, κύβος, δυναμοδύναμις, δυναμόκυβος, κυβόκυβος. Ταύτην τὴν ἑβδομάδα Σίμων καὶ Οὐαλεντίνος ὀνόμασι ἐνδιαλ-

VI 29. Манфельд отмечает (с. 167, прим. 41), что Ипполит вполне мог слегка поправить систему Валентина в соответствии с этой схемой, поскольку, как известно, у Валентина основную роль играет не семерка, а восьмерка. Правда, трудно сказать, в чем могла состоять эта редакторская правка, поскольку на первый взгляд эоны, которые перечисляет Ипполит, в точности соответствуют тем, которые называет Ириней. Скорее, здесь Ипполиту было не очень важно, в какой мере эта схема соответствовала действительности. Что Ипполит мог сделать, так это, в отличие от Ириней, который настаивал на дуализме системы Ириней, постулировать монизм. Однако и в этом случае он вполне мог основываться на другом источнике. Разумеется, сама идея свести всю систему Валентина к числовым спекуляциям присутствует уже у Ириней (II 14, 6, правда здесь говорится именно о десятке и цитируется аналогичная и стандартная пифагорейская фраза о десяти как начале и матери всех вещей). Более того, Ириней развивает эту идею даже еще в большей степени, нежели Ипполит. Если Ипполит ограничивается теорией первопринципов, то Ириней подробно описывает «магию чисел» Марка, которой Ипполит не касается. С другой стороны, Ипполит развивает эти аргументы в связи с Симоном, чего не делает Ириней. Этот сюжет мы рассмотрим подробнее в следующей главе.

Можно заметить также, что те сведения о пифагорейском числовом символизме, которые знали или сознательно избирали Ириней и Ипполит, повлияли и на их толкование системы Валентина (и Симона в случае Ипполита). Действительно, Ириней в основном толкует о десятке и о четных и нечетных числах (*parem et imparum*), из которых выводятся *sensibilia et [in]sensata* (по-видимому, чувственное и умопостигаемое). Далее, по его представлению, из чета и нечета (вполне в согласии с таблицей пифагорейских противоположностей у Аристотеля, *Met. I 5, 985 b 23 sq.*) возникают все остальные числа. Именно так же дуалистично выглядят, по его мнению, и система Валентина, и именно за это критикуется.¹¹⁸ По Ипполиту, напротив, началом всего является Единое, которое содержит в себе бесконечное множество чисел и последовательно порождает их как отец, в результате возникает иная интерпретация системы Валентина (цитату см. в самом начале данного раздела). Различия между Единым и Монадой у Ипполита не наблюдается (если читатель помнит, мы говорили об этом в разделе 3.2.5. Cf. Philo, *Leg. II 176; De vita cont. 3*), хотя естественно было бы этого ожидать, тем более что это деление хорошо вписывается в рамки системы Валентина. Примечательно, что в VI 23 Ипполит говорит о монаде, а единое не упоминает вообще. Точно так же, двоица по всей видимости не отличается в этом очерке пифагорейских первопринципов от «неопределенной двоицы». Трудно сказать, виноват ли в этом упущении Ипполит или его источник.¹¹⁹

В разделе о Клименте (см.: 3.2.5.) уже отмечалось, что такое разногласие находит соответствие и в античной пифагорейской традиции, точнее, традициях, о которых говорит Секст Эмпирик, различая между «древними» пифагорейцами, которые возводили числа к двух принципам, Монаде и Диаде, и «младшими», которые выводили все роды вещей, числа, фигуры и твердые тела из одной точки, то есть придерживались более монистичной доктрины (*Adv. Phys. II 282*).

λάζαντες ἑτερολόγησαν, ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς ἐντεῦθεν σχεδιάσαντες. ὁ μὲν γὰρ Σίμων <αὐτὴν> οὕτως καλεῖ νοῦς ἐπίνοια ὄνομα φωνή λογισμὸς ἐνθίμησις ἡ ἑστώσις πᾶσι ἀπρόσμενος· καὶ Οὐαλεντίνος· νοῦς ἀλήθεια λόγος ζωὴ ἀνθρώπου ἐκκλησία καὶ ἡ πατὴρ συναριθμούμενος, κατ'ὰ τὰ αὐτὰ τοῖς τὴν ἀριθμητικὴν ἡσκηκόσι φιλοσοφίαν· <ἦν> ὡς ἄγνωστον πολλοῖς θαυμάσαντες <καὶ> κατακοιουθήσαντες, τὰς ὑφ' αὐτῶν ἐπινοηθείσας αἰρέσεις συνεστήσαντο.

¹¹⁸ Очевидно, что по сравнению с Ипполитом Ириней гораздо хуже обращается со своим источником. В частности, он по какой-то причине вместо четырех кардинальных чисел говорит о пяти, забыв упомянуть число три (см. упоминаемый выше пассаж II 14, 6: «...из Единого, то есть единицы происходит двоица, затем четверка и пятерка и все остальное...»)

¹¹⁹ Буркерт предполагает, что это изменение является гностическим толкованием (W. Burkert, *Lore and Science*, p. 60, flnt. 48). Манфельд не видит необходимости в таком допущении (Mansfeld, *Heresiology*, p. 171, flnt. 54).

Действительно, с одной стороны мы имеем изложение пифагорейской метафизики Александром Полигистром (ар. Diog. Laert. VIII 25)¹²⁰, где говорится о двух первопринципах: Боге или Едином и материи или неопределенной двойце.¹²¹ Эта схема согласуется и с тем, что сообщает Аристотель. С другой стороны, Евдор (ар. Simplicius, In Phys. 181, 10 Diels) и Нумений (ар. Calcidius, In Tim. 297, 1 = fr. 52 Des Places) утверждают, что в начале лежит абсолютное Единое первоначало, ниже которого располагаются два порождающих принципа (второе единое и ему противоположная природа по Евдору или монада и неопределенная двойца по Нумению). Нечто подобное сообщает и Филон. Эти тексты см. в разделе 3.2.5., где показано в частности, что именно такое толкование было характерно для большинства средних платоников и неопифагорейцев второго века и восходит к различению умопостигаемых начал и чисел древней академии, которую критикует Аристотель в Met. XIII 7.

Пойдем далее. В VI 9,4 –18,7 Ипполит пересказывает некий гностический текст, называемый *Megale Anaphasis*, который он приписывает Симону Магу. Этот текст представляет собой философско-мифологический трактат, содержащий большое количество аллегорий из Гомера, Библии и, вероятно, стоических философских сочинений, что существенно облегчило Ипполиту его задачу. Началом всего объявляется огонь «двойкой природы», одновременно скрытый и явный. Из этого огня возникают шесть сил, расположенных парами: ум и мысль, голос и имя, размышление (*λογισμός*) и замысел (*ἐνθύμησις*). Кроме того, говорится и о седьмой силе, которая называется логосом и «тем, что вечно стояло и будет стоять». Ипполит говорит, что автор трактата злонамеренно искажает (*κακότηχως*) писание и прикрывается им для того, чтобы в качестве своей теории выдать то, что уже давно известно грекам, а именно «пифагорейцам» Гераклиту, Платону, Аристотелю и Эмпедоклу. Причем он даже перенял «темноту» стиля у Гераклита. Не забывает он отметить и то, что эта систему впоследствии перенял Валентин (20, 4). Дополнительной доксографической информации в этом разделе немного.

Прежде чем перейти к критике доктрины Валентина, Ипполит снова обращается к пифагорейцам (VI 21 – 29,3). В данном случае он не ограничивается только общими местами, но и добавляет много новой информации, важной (для нас) не только в связи с гностицизмом, но и с точки зрения истории пифагорейской доктрины. Начинает он с уже известного нам заявления, что Валентин украл свою доктрину (точнее, ее основные «гипотезы») у Пифагора и Платона (21). Платон же изложил пифагорейские «гипотезы» в *Тимее*, основные идеи которого восходят, в свою очередь, к египетской мудрости (22). Ясно, что такая интерпретация может быть основана на собственных словах Платона в *Тимее*, правда, в таком случае оказывается, что и Солон также был пифагорейцем! Эта странная тео-

¹²⁰ «Принципом всех вещей является Монада, из этой Монады как причины (*αἰτία*) происходит как материя Неопределенная Двойца. Из Монады и Неопределенной Двойцы происходят все остальные числа; из чисел происходят точки, из точек – линии, из линий – плоские фигуры, из плоских фигур – тела, из тел – чувственно воспринимаемые (материальные) тела, которые составлены из четырех первоэлементов – огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с землей в центре, которая сама в свою очередь представляет собой повсеместно обитаемую сферу».

¹²¹ Нечто подобное сообщает и Секст Эмпирик, используя более платоническую терминологию (Adv. Phys. II 248 sq.): «Монада является принципом всего сущего, по причастности к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества, она оказывается Монадой, будучи добавленной к себе как иному она порождает Неопределенную Двойцу, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из определенных и исчислимых двойц, напротив, все они получили название двойцы по причастности к ней, – то есть в том же смысле, как и в отношении Монады». И действительно, затем Секст подробно описывает «пифагорейскую» систему категорий, которая вполне согласуется с категориями, принятыми в древней академии. Затем рассказывается, как из первых чисел возникают остальные: «Так остальные числа происходят из этих двух: Единича всегда полагает предел, а неопределенная Двойца порождает двойку, распространяя числа до бесконечного множества. Так оказывается, что среди этих причин монада становится действующей причиной, а Диада – пассивной материей. Создав из этих начал идеи чисел, они распространили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем» (277). Далее описывается связь между первыми четырьмя числами и основными геометрическими объектами – точкой, линией, плоскостью и трехмерным телом (278 – 280).

рия наверняка была уже общим местом в пифагорейских кругах. Далее идет еще один очерк пифагорейской математики, который во многом схож с базовым описанием пифагорейской доктрины в первой книге. Новая информация сообщается и об Эмпедокле.¹²² Причем говорится, что эта доктрина является тем самым «эзотерическим» учением, которое пифагорейцы открывали только самым близким и продвинутым ученикам (μετὰ συγγῆς), поэтому она-то как раз и соответствует тому, что и сам Валентин преподносит как тайное учение, открытое «Тишиной (Σιγή)».

Эта же линия аргументации продолжается и в процессе изложения доктрины Валентина, которое непосредственно следует за очерком пифагореизма. Ипполит начинает с заявления, что «...из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и все их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции... (VI 29, 2–3, полностью цитируется в начале раздела). Проводятся также аналогии с Симоном Магом. Огонь, как оказывается не только «лежит у корней вещей», но и «двойной природы» (32, 7–9). София также описывается в пифагорейских терминах как «Четверница, источник и корень вечно текущей природы» (34, 1). Пары эонов также эксплицитно связываются с пифагорейской доктриной (34, 3).

В лучших доксографических традициях описание доктрины Валентина, которую он называет «великой мистерией», Ипполит заканчивает еще одним очерком пифагореизма. В действительности, это просто несколько, тесно переплетенных пассажей из так называемого *Второго письма Платона*, которое, как уже давно показано, представляет собой поздний пифагорейский псевдэпиграф (VI 37 = [Plato], Epist. II 312c – 313a, 314ac).¹²³ Это письмо было довольно хорошо известно не только пифагорейцам и платоникам, но и христианским авторам.¹²⁴ Ипполиту, судя по всему, это письмо важно как доказательство того, что пифагорейцы хранили некоторые свои доктрины втайне. Кроме того, Валентин снова обвиняется в том, что он воспользовался этим письмом при построении своей доктрины о первых принципах, заменив «царя всего» Письма на «свою Бездну», а второе и третье, соответственно, на плерому и то, что находится «за пределом (Горосом)». Затем цитируется, в подтверждение этого предположения, гимн Валентина «Жатва» (37, 7), и после цитаты предлагается толкование этого гимна в контексте письма. Толкование это довольно натянуто, причем Валентин, оказывается, начинает отсчет «снизу».¹²⁵

Сказанного об Ипполите и его методах, по-видимому, достаточно для того, чтобы составить впечатление об этом важном источнике по истории гностицизма и древнегреческой философии.

¹²² Этот очерк заслуживает специального исследования. См.: Mansfeld, Heresiography, p. 178–203 и мое приложение к этой главе.

¹²³ См.: Saffrey H.D., Westerink L.G. Proclus. Théologie Platonicienne. Paris, 1974 (CUF), livre II, p. xx; см. т.ж.: Mansfeld, Heresiography, p. 204–207. Специально в связи Валентином этот сюжет рассматривает Маркшиз: Markschiefs Christoph. Platons König oder Vater Jesu Christu? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte. – Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellinistischen Welt, hrsg. M. Hengel, A.M. Schwemer. Tübingen, 1991, S. 385–439. Однако почему-то он отождествляет триаду из Письма с триадой Бог–Идея–Материя, что не находит подтверждения ни у Валентина, ни у пифагорейцев.

¹²⁴ См., например, Numenius, fr. 24; Just., Apol. I 60, 7; Athenag., Leg. 23, 3; Clem., Strom. V 103, 1.

¹²⁵ Текст гимна и его толкование см. в разделе: Валентин. Фрагменты. О значении *Второго письма* в контексте пифагорейской традиции см. J. Dillon, The Middle Platonists (раздел седьмой главы, посвященный Модерату).

3.4. Полемика Тертуллиана против философии и гностицизма

В заключение главы уместно сказать несколько слов об авторе, которому мы до сих пор уделили достаточно мало внимания, хотя его роль в истории церковной полемики весьма значительна. Правда, проблематика его работ по большей части выходит за пределы основной темы нашего исследования, поэтому, как и в предыдущих случаях, сосредоточимся на его отношении к греческой философии и методах его полемики с гностиками.¹²⁶ К полемике с гностиками в данном случае добавляется и полемика с философами, поскольку этим последним в его мировосприятии также не находится достойного места. Основные «общие места», которые мы уже видели у Иринейя, Климента, Ипполита и Епифания, в основном повторяются.¹²⁷ Как правило, Тертуллиан достаточно отчетливо высказывается о своих источниках (сказывается юридическое образование), так что в этом отношении с ним проблем у исследователя возникает меньше, чем, к примеру, в случае с Ипполитом или Климентом. Вероятно, я не очень ошибусь, сказав, что в отличие от таких «греков», как Климент, Тертуллиан был достойным представителем римской культуры, поэтому философские тонкости его скорее раздражали, нежели восхищали, и стремился он прежде всего к ясности и аргументированности, нежели к возвышенности и символичности. Выражает свои мысли он также ясно и точно. Стиль его очень хорош, иногда просто великолепен.

Юрист по образованию и, вероятно, по роду своих занятий¹²⁸, Тертуллиан жил ок. 160–220 гг. в Карфагене и, как видим, был современником Климента и Ипполита, а также таких представителей «золотого века римского права» как Ульпиан и Юлий Павел.

Как известно, этот период истории римской империи в целом и Северной Африки в частности был относительно стабильным в экономическом и политическом отношении, однако жизнь христианских сообществ это несколько не облегчало.¹²⁹ Интеллектуальная

¹²⁶ Из работ, дающих общее впечатление о трудах Тертуллиана, упомяну: Osborn Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; Daniélou J. *The Origin of Latin Christianity*. London, 1977, p. 390 ff.; Barnes T.D. *Tertullian. A Historical and Literary Study*. Oxford: Clarendon, 1985; Fredouille J.-C. *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris, 1972 (полемика против гностиков: p. 271–290, отношение к философии: p. 337–356); Sider R.D. *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford, 1971. Все произведения Тертуллиана изданы и некоторые недавно переизданы, в частности, особенно важное для нас сочинение «Против валентиниан»: Tertullien. *Contre les Valentiniens*. Ed. Jean-Claude Fredouille (SCh 280). Paris, 1980. См. т. ж.: *Opera (De prescriptione haereticorum, de anima, adversus Valentiniianos, adversus Marcionem, adversus Hermogenem)*. Ed. A. Reiferscheid, G. Wissowa, Ae. Kroymann, H. Hoppe, V. Bulhart, Ph. Borleffs. Vols. 1–4 (CSEL 20, 47, 69, 76). Vienna, 1890–1957. Кроме того, существуют исследовательские средства, такие как трехтомный *Index Tertulianeus* (G. Claesson, Paris, 1974) и полезный *Index verborum ... in Tertulliane tractatu De praescriptione haereticorum* (A. Michiels, Hagae; Nijhoff, 1959).

¹²⁷ «Что общего между Афинами и Иерусалимом?» (*De anima* 3, 2). Философы, говорит Тертуллиан, подобны Фалесу, который, созерцая звезды, упал в колодезь. С любопытством наблюдая явления природы, они пропустили самое главное – его творца (*Ad. nat.* II, 4, 18). За ними же последовали и ереси, поскольку они также увлеклись философией (*Adv. Marc.* V, 9, 7; *De anima* 3, 1, etc.). «О несчастный Аристотель, который придумал для них всех диалектику...» – восклицает наш апологет (*De prescript.* 7, 15). Упоминания о философях в его работах как правило извлечены из вторых рук (см., например, перечисление мнений философов, скопированное из какой-то доксографии: о материи, *Adv. Marc.* I, 13, 3, о логосе, *Apol.* 21, 10, 11) и довольно тривиальны. О том, что гностики заимствовали свои учения он также говорит. Например, Маркион, оказывается, научился у Эпикура (это довольно оригинальное суждение – *Adv. Marc.*, 5, 19, 7). Что касается его собственных философских предпочтений, можно усмотреть, например, в его рассуждениях значительные элементы стоического фатализма (Иисус должен был распят, *De presc.* 30, 4; ереси должны были появиться, 34, 7), его этика также не лишена стоических элементов, в пике гностикам он склоняется к стоическому пантеизму (*Adv. Marc.* I, 13, 5). Подробнее о «стоицизме» Тертуллиана см.: Timothy H. *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973, p. 48–50. О философской составляющей мысли Тертуллиана подробно говорит Эрик Осборн, отмечая даже влияние на него Гераклита. См.: Osborn Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge, 1997 (в особенности третья глава).

¹²⁸ Некий Тертуллиан цитируется в *Дигестах*. Наверное, это просто совпадение. О правовой составляющей его мысли см.: Beck A. *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian*. Tübingen: Scientia Verlag, 1967 (об упоминании в *Дигестах* – S. 13–16)

¹²⁹ Труды нашего автора сами по себе являются хорошим историческим источником, который заслуживает специального исследования. См., например: Nancy Margaret M. *Some Reflections of Life in North Africa in the Writings of Tertullian*. Washington, DC: Catholic University Press, 1948.

элита, равно как и римские чиновники по-прежнему относились к христианам с явным непониманием, подозрением и враждебностью. Именно в это время случились и активные гонения на христиан (например, гонение во время правления Септимия Севера в 193–211 г., которое затронуло прежде всего Египет и Северную Африку). По видимости это контрастирует с общей политической атмосферой, достаточно толерантной и относительно «демократичной».¹³⁰ Основу христианских сообществ, вероятно, немногочисленных, составляли по большей части не римляне и социально угнетенные слои населения, едва ли образованные, поэтому вполне «невинные»¹³¹ в своей вере и не понимающие теологических тонкостей и не склонные к «символическому толкованию» откровенных текстов. Авторы, типа Юстина, Афинагора или Климента, пытающиеся совместить эллинское образование с новой религией, были в явном меньшинстве. Многочисленные христианские секты объединяло одно – неприятие глубоко чуждой им римской культуры и образованности. Возможно, нарисованная мной картина слишком резка и игнорирует многие важные детали, но я полагаю, что по сути общую ситуацию она отражает правильно. По указанной причине основная тема, которая волнует христианских писателей – это этика, очень ригористичная, бескомпромиссная и эсхатологичная. Особенно ярко эта тенденция проявлялась в период гонений. И это не удивительно, поскольку эсхатологические ожидания, как известно, всегда особенно ярко проявляются в такие периоды.¹³²

В это время распространилось «новое пророчество» монтанистов, и Тертуллиан активно присоединился к этому движению (ок. 207 г.), познав его, таким образом, изнутри.¹³³ Смысл конца мировой истории он формулирует в юридических терминах. Близитесь срок, когда настанет время свести счеты между человеком и богом, и каждый получит по заслугам, обретая заслуженное воздаяние или понеся столь же заслуженное наказание (*De roep.*, 2, 11).¹³⁴ По этой причине большое внимание им уделяется проблеме телесного воскресения, которое отрицали практически все гностики и в котором, разумеется, сомневались скептически смотрящие на этот иудейский предрассудок философы. Душа, говорит Тертуллиан, не может страдать без тела, следовательно, воскресение тела также необходимо. Этому сюжету он посвятил специальный трактат «О воскресении в теле» (*De carnis resurrectione*), направленный против гностиков и маркионитов. Этой же проблеме посвящена значительная часть его специального полемического сочинения против маркионитов (*Adversus Marcionem*).¹³⁵ Отвечая скептикам, он, как и Ипполит, возражает таким образом: если бог смог сотворить нас из ничего, то почему он не сможет воскресить нас? (*De resur.* 11).

¹³⁰ Вероятно, именно в это время римская империя достигла наибольшей по сравнению с предшествующими годами консолидации (вспомним, например, эдикт Каракаллы 212 г., который приравнивал жителей провинций к римским гражданам по их политическому статусу) и стабильности. Этот век благополучия, как известно, закончился в 235 г. со смертью Александра Севера, и период военной и политической нестабильности длился до времен Диоклетиана (начиная с 284 г.), которые также знаменуются новыми гонениями на христиан.

¹³¹ Сразу оговорюсь, что Тертуллиан к таким простым людям не относился ни по своему образованию, ни по убеждению. Он неоднократно подчеркивает, что вера должна опираться на внимательное изучение свидетельств (*Adv. Marc.* 5, 1, 1).

¹³² О всплеске эсхатологических настроений в это время см., например: Daley В.Е. *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: University Press, 1992, р. 33, специально о гностиках р. 25–32. Имели место, например, такие явления как упомянутое в письме Фирмилиана Кесарейского Киприану (*Cyprian.*, Ep. 75, 10, 1–4). Этот автор говорит, что некая анатолийская пророчица призвала верных немедленно отправиться в Иерусалим и ждать там конца света. Об апокалиптических призывах некоторых церковных епископов пишет Ипполит (*In Dan.*, 3, 18 sq.), который и сам, как уже отмечалось, не был чужд подобных настроений. Тертуллиан говорит, что христиане, конечно, молятся о том, чтобы римская империя благоденствовала, однако на самом деле их интересует только одно – как бы поскорее покинуть эту жизнь (*De orat. Dom.*, 5; цитируется Daley, р. 233).

¹³³ Подробнее о поздних трудах Тертуллиана, написанных под влиянием монтанизма см.: Daly С. *Tertullian the Puritan and His Influence*. Dublin: Four Court Press, 1993, р. 97–142.

¹³⁴ В частности оказывается, что зло бывает двух видов: *mala poeae* и *mala culpae* (*Adv. Marc.* 1, 13, 5), то есть наказание, налагаемое богом, и собственно зло, которое творят грешники. Это представление также типично юридическое.

¹³⁵ См. новое издание и перевод этого трактата: *Tertullian. Adversus Marcionem*. Edited and translated by Ernst Evans. Vols. 1–2. Oxford: Clarendon, 1972.

Разумеется, не все так ужасно. Основной целью бога является не наказание грешников, а вознаграждение праведных. Суд и конец света – это только преддверие новой вечной жизни. Однако наслаждение также невозможно без тела. По этой причине Тертуллиан специально рассматривает вопрос о том, является ли тело и телесное злом (*De resur.* 5–10).¹³⁶ Тертуллиан настаивает на том, что воскресшее тело – это то же самое тело (51–56), в качестве доказательства рассматривается воскресение Христа (51, 53), а также приводится известный аргумент о том, что сущность остается той же самой, даже претерпевая изменения (55).¹³⁷ Тертуллиан подробно описывает то, как это тело, по его представлению, должно выглядеть (57–61). В заключение делается вывод о том, что это тело будет ангелоподобным, однако обладать всеми характеристиками, характерными для человеческого тела. Оно сохранит даже те органы, которые ей не будут нужны в Небесном Иерусалиме (см. т.ж. *Adv. Marc.* 3, 24). Пишет Тертуллиан и о миллениаризме. Награда в земном Иерусалиме во время «тысячелетнего царства» является, по его представлению, просто «возмещением за то, от чего мы отказались либо были лишены» в земной жизни. Разумеется, чрезмерно материалистическое понимание такого возмещения в резкой форме отвергается (*De resur.* 26). Почему люди, всю свою жизнь проведшие праведно, вдруг захотят впасть в разврат? Примечательно описание огня в геенне огненной. Оказывается, этот огонь «разрушает не разрушая», таким образом для эти мучения вечно, он является «непрекращающимся убийством, ... более ужасным, чем просто убийство» (*De resur.* 35). Причем (правда, в другом, и вполне подходящем для этого контексте) говорится, что души праведных будут иметь возможность насладиться этим зрелищем (*De spect.* 30).¹³⁸ Все это весьма напоминает слова Ипполита в рассмотренном выше фрагменте из *De universo*.

Какими методами пользуется Тертуллиан и каким следует принципам? Статью, специально посвященную этой проблеме, известный специалист в этой области и автор поистине образцового издания *De anima* Тертуллиана начинает следующим образом: «В своем экзегесисе Тертуллиан не следует какому-либо методу».¹³⁹ Это не означают, разумеется, что Тертуллиан писал бессистемно. Как раз напротив, он вполне последовательно следовал стилю, принятому в рамках определенной интеллектуальной традиции. Думаю, читатель уже догадался, о какой традиции идет речь.

Христианские апологеты, воспитанные на классических греческих образцах, имели в своем распоряжении комментарии на Гомера, Пиндара, Демосфена, некоторые платоновские диалоги и трактаты Аристотеля, они могли опереться на развитую стоическую традицию аллегорического толкования мифов. Наконец, непосредственно или при посредстве Филона, в их распоряжении был развитый метод аллегорического толкования иудейских священных текстов. Ничего этого не знали в латиноговорящей части римской империи и не использовали, за исключением, разумеется, таких интеллектуалов, как Апулей, которые понимали греческий не хуже латинского и поэтому по праву принадлежали к греческой традиции. Аналогичные латинские работы, следующие греческим образцам, например комментарии на Цицерона или Вергилия, появились значительно позже.

¹³⁶ Этот вопрос также был особенно актуален в контексте полемики с Маркионом и его последователями, которые в духе пифагорейцев часто спекулировали о «теле – гробнице души». Климент посвятил критике этого воззрения центральную часть третьей книги *Стромат*.

¹³⁷ Вспомним парадокс с кораблем из предыдущего раздела!

¹³⁸ Картина прямо противоположная той, которую рисует в «видении Карпа» Псевдо-Дионисий Ареопагит (*Corpus Dionys.*, *Epist.* 8).

¹³⁹ Waszink J.H. *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis*. – *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Paris, 1979, p. 17–31. Трактат «О душе» также очень интересен для исследователя гнозиса. Кроме пассажа о карпократянах, который мы рассматриваем ниже, в нем содержится такое, например, потрясающее свидетельство о гностическом толковании пифагорейской *soma-soma* формулы: «Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, богом Израиля и нашим, из их занебесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти (Tertullian, *De anima* 23)». См.: *De Anima*. Edited with introduction and commentary by J.H. Waszink. Amsterdam, 1947. Кроме того, в соавторстве с другим лийденским исследователем он издал другой важный трактат Тертуллиана: *Tertullianus De idolatria*. Critical Text, Translation and Commentary by J.H. Waszink and J.C.M. Van Winden. Leiden: Brill, 1987.

Римляне за образцом толкования обращались совсем в иную область. Именно, к развитой и не менее древней традиции комментирования закона, которая, в свою очередь, была достаточно чуждой для греков, а также к классическим римским работам по риторике, которые по сути также касались прежде всего права. Законом с большой буквы для римлян был, разумеется *Lex duodecim tabularum*, *Закон двенадцати таблиц*, первые комментарии на который появились практически сразу после принятия его в 450 г. до н.э. С этих пор каждый уважающий себя юрист считал своим долгом написать комментарий на Закон и на преторский эдикт (подобие процессуального кодекса наших дней). Комментирование эдикта, особенно после его систематизации, осуществленной Юлианом, и после создания так называемого постоянного или вечного эдикта (*edictum perpetuum*) стало практически основной задачей теоретической юриспруденции. В самом деле, если вступающий в должность претор сам эдикт менять уже не мог, ограничивая свое правотворчество только добавлениями к нему, единственное, что ему оставалось для эффективного проведения «своей линии», – это нужным образом интерпретировать его.¹⁴⁰

Подобную же задачу ставит перед собой Тертуллиан как экзегет. Перед ним также постоянный и неизменный текст, который «не убавить и не прибавить». Все что нужно уже в нем содержится. Следовательно, задача экзегетики сводится к решению двух проблем. Во-первых, необходимо понять, что же в точности сказано в писании и, во-вторых, нужно защитить его от попыток ложного толкования и незаконного «пополнения», то есть, выражаясь юридическим языком, дать ему «аутентичное толкование», защитив от лжесвидетелей и несанкционированного правотворчества.

И Тертуллиан вызывает своих противников в суд. Сам он выступает обвинителем, призвав Писание в свидетели. Так что, метода, у нашего автора, вероятно, нет, зато есть определенная *процедура*. Для того чтобы доказать истину, необходимо прежде всего исключить всякую возможность произвольного толкования свидетельств. Свидетельство, чтобы вообще таковым считаться, должно быть определенным и ясным, только в этом случае ему можно доверять. Так что для Тертуллиана слова *testimonium sacrae scripturae* – это не просто метафора. Тертуллиан и александрийские экзегеты (и тем более гностики) воистину говорили на разных языках. «Для христианина достаточно нескольких слов, чтобы это уяснить. Определенность связана с краткостью, и ему не позволительно расширять свой поиск за пределы необходимого для уяснения (правильного) решения» (*De anima*, 2).

Рассмотрим в качестве примера комментарий Тертуллиана по поводу известного места из *Евангелия от Матфея* (5: 26). Толкование этой евангельской притчи мы уже встречали в связи с карпократянами Иринея и «гностиками» Елифания. Напомню, по свидетельству Иринея:

«...И слова: “Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего”, они истолковывают в том смысле, что никому не избежать власти этих ангелов-творцов мира. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире прегрешения (*εἰς τοσοῦτον δὲ μετεσώματοῦσθαι φάσκει τὰς ψυχὰς, ὅσον πάντα τὰ ἀμαρτήματα πληρώσιν*). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который превыше ангелов, и в этом заключается спасение... В их книгах написано, что так: Иисус приватно учил своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное – безразлично. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым,

¹⁴⁰ Подробнее см.: Дождев Д.В. Римское частное право. М., 1996 (первая глава, посвященная истории римского права; об эдикте особ. с. 50–51). Этому сюжету я уделяю некоторое внимание в своем пособии по римскому праву (Новосибирск, 1999). Ограничусь этим кратким замечанием, иначе это небольшое отступление превратится в не вполне уместный экскурс.

ничто не является злым по природе. (Irenaeus, Adv. Haer. I 25, 4–5 = Hippolyt., Ref. VII 32)»).

В отличие от Ириней или Епифания, Тертуллиан не разбирает аргументы карпократов и отвечает им очень просто: *Huc enim temperat totam illam allegoriam domini certis interpretationibus relucens et primo quidem simpliciter intelligentam* (De anima, 35).

«Вот так он, значит, извращает аллегорию Господа, которая ясна и конкретна по смыслу и непосредственно понятна (или: может быть с самого начала понята в простом смысле)».

Свидетельство понимать следует «определенно» и «просто», в буквальном смысле – по крайней мере *в начале*. Только в тех случаях, когда буквальное понимание невозможно, Тертуллиан признает возможность аллегорического и типологического толкования, которое, однако, также должно следовать некоторым правилам и выполнено в соответствии с определенной процедурой. При этом любой попытке аллегорического толкования должна предшествовать работа по прояснению смысла терминов (*sensus vocabulorum*), поскольку во многих случаях такого прояснения окажется достаточно. То есть, свидетелю нужно задавать правильно сформулированные вопросы.

Итак, прежде всего свидетельство должно быть ясно, просто и, насколько это возможно, прояснено логическими средствами. Далее, свидетельства должны быть непротиворечивы. Истинные свидетельства, в худшем случае, большинство из них, не могут противоречить друг другу. «Свидетельства писания никогда не противоречат друг другу», – говорит Тертуллиан (De anima, 21). Не может быть, чтобы сказанное Иоанном отрицал Павел или чтобы сказанное в новом завете противоречило чему то в ветхом. Такое согласие, разумеется, объясняется единством «духа», который произносит эти свидетельства (De pudicitia 19), и этот аргумент также направлен против гностиков и Маркиона.

После того, как проделано первое и второе, в некоторых случаях необходимо аллегорическое или фигуральное понимание того, что не может быть понято буквально. Особенно большое внимание такому фигуральному толкованию Тертуллиан уделяет в трактате *О воскресении*, и это, как справедливо замечает Вазжинк, не удивительно, поскольку в данном случае свидетельства писания немногочисленны и дальнейший их анализ просто необходим. Тертуллиан полагает, что некоторые пассажи (например, Mt. 22: 11; Rev. 3: 5) должны пониматься как указывающие на телесное воскресение, хотя явно этого в них не говорится, и т.д.

Наконец, различные толкования должны согласовываться не только между собой, но и с тем, что называется правилом веры (*regula fidei*). Вероятно, это самое знаменитое положение Тертуллиана.¹⁴¹ Продолжая нашу правовую аналогию, можно сказать, что здесь речь идет об «аутентичном комментарии», то есть комментарии, данном самим законодателем. Однако легко сформулировать такое положение, но намного труднее ему следовать. Как, например, быть делу в случае коллизии нормы «правила веры» и какого-либо очевидного положения писания? Тертуллиан не был столь наивен, чтобы просто сказать, что такое невозможно. Какую из этих норм предпочесть? У меня сложилось впечатление, что для Тертуллиана это был не простой вопрос, однако в целом он склонялся к примату правила веры.¹⁴²

Правило веры Тертуллианом эксплицитно противопоставляется философскому исследованию:

¹⁴¹ *Adversus regulam nihil scire omnia scire est.* – Не знать ничего кроме правила (веры) – значит знать все (De prescript. 14, 4, 5).

¹⁴² Обзор мнений разных исследователей по этому поводу см. в вышеупомянутой статье: Waszink, *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis*, p. 24–28. Этот автор показывает, что для Тертуллиана эта проблема не имела единственного решения, так что нормы *regula* и *scriptura* развивались Тертуллианом параллельно, что самого его *не устраивало*.

Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. Exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio. Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti (De praescriptione haereticorum, 14, 4–5).

Эту афористичную фразу¹⁴³, вслед за Яном Вазжинком (р. 20–21) можно понять следующим образом:

«Вера основана на правиле, на нем основан закон и спасение, которое достигается соблюдением этого закона. Исследование же происходит из любопытства, и только ради славы стремится к приобретению опыта. Так пусть же исследование уступит вере, а слава спасению».

Стремление к (мирской) славе в представлении Тертуллиана напрямую связано с философским исследованием. Эта слава, которую, говоря словами Гераклита, «единственно преследуют мудрые»¹⁴⁴ и ради достижения которой предпринимают исследование и стремятся к образованию, должна уступить стремлению к спасению, которое достигается соблюдением закона и верой. Вера, точнее, правило веры, предписывает в том числе и то, как следует понимать писание, так что философское исследование изначально обречено, в лучшем случае, служить вспомогательным средством, быть даже не служанкой теологии, как это впервые предложил Филон, а служанкой, вместе с теологией этого, если угодно, правила веры.¹⁴⁵

Итак, мы видим, что в своей полемике Тертуллиан следовал определенному методу, построенному по современным ему стандартам. Причем по большей части Тертуллиан следует этому методу скорее интуитивно, нежели систематически. Например, в аргументации Тертуллиана, как это делает Роджер Айерс, можно выделить различные силлогизмы и методы, стандартные для стоической логики.

Например, доказывая, вопреки Маркиону, что Христос имел плоть (De resur., 5), он, по видимости, использует *modus ponens*.¹⁴⁶

1. Если Христос умер, то он обладал тем, что может умереть.
2. Удаляя из своей редакции нового завета историю о рождении и детстве Христа, он оставляет рассказ о его распятии и страстях.
3. Следовательно, Маркион должен признать, что Христос имел тело и был человеком.

Вопрос, однако, в том, знал ли сам Тертуллиан, что он использовал *modus ponens*? В этом, как мне кажется, у нас есть все основания сомневаться, а попытки систематизировать его мысль не доказывают обратного хотя бы потому, что подобного рода рассуждение интуитивно ясно и для его проведения не требуется знания логики.¹⁴⁷ Как показывает

¹⁴³ Ср.: *Cedant arma togae, concedat laurea laudi* (Cicero).

¹⁴⁴ Fr. 104. Контекст этого высказывания и мнение Климента по этому поводу (Clemens, Strom. V, 59, 3 sq.) см. в пред. главе.

¹⁴⁵ В этом смысле Тертуллиан предвосхитил то, чего восточная церковь в полной мере достигла только к четвертому веку. Именно, по мере развития ортодоксии теологи за правильным ответом все реже обращались непосредственно к тексту писания, ограничиваясь церковными постановлениями, которые постепенно приобретали силу закона. Мы видели, что такие доказательства цитирует уже Епифаний. Подобная ситуация, ставшая впоследствии правилом, просматривается уже в конце второго века. Действительно, невозможно не заметить, что практически все христианские авторы в процессе полемики прибегают к довольно стандартному набору выдержек, призванных подтвердить то или иное спорное положение. Причем их последовательность у различных авторов также повторяется, выдавая общий «источник» – своего рода «ответник», специально составленный для правильного ответа на различные каверзные вопросы. Наверняка подобного рода краткие изложения православной веры и антологии высказываний имели хождение во втором веке.

¹⁴⁶ Если А влечет Б и имеет место А, то, следовательно, с необходимостью должно иметь место Б. Айерс приводит много других, более сложных примеров, а также показывает, что Тертуллиан использует стоическую терминологию: Ayers Robert H. *Language, Logic and Reason in the Church Fathers: A Study of Tertullian, Augustine and Aquinas*. Hildesheim: G. Olms Verlag, 1979, p. 17–22.

¹⁴⁷ Впрочем, парадоксальным образом, знание логики и не учит правильному мышлению, как раз наоборот, чтобы понять логику нужно уметь правильно мыслить.

исследование, более глубокое по сравнению с формальной логикой влияние на стиль и метод его аргументации оказала школьная риторика. Несмотря на то, что его трактаты отнюдь не строятся по классическим канонам риторики, такую внутреннюю структуру в его работах вычленил можно.¹⁴⁸

Думаю, в настоящее время уже нет необходимости специально доказывать то обстоятельство, что Тертуллиан безусловно был достаточно резок в своей оценке негативной роли классической философии и образованности, однако он не был обскурантистом и иррационалистом. Напротив, его рассуждения зачастую гораздо рациональнее его оппонентов. Знаменитый афоризм – *credo quia absurdum*, – который иногда приводят в качестве установки, оправдывающей иррационализм, Тертуллиан никогда не произносил. Говорится в точности следующее:

Crucifixus est dei filius; ...Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile" (*De carne Christi* 5, 4). «Сын Бога распят... Сын Бога умер. В это нужно поверить, поскольку это невероятно. Он был похоронен и воскрес из мертвых. Это так же верно, как и невозможно (или это верно, ибо невероятно)».

Это рассуждение в действительности скорее подчеркивает его рационализм, нежели фидеизм. Верю, говорит Тертуллиан, в телесное воскресение Христа, поскольку для разума это нечто необъяснимое и абсурдное. Необходимость веры обосновывается рациональными средствами.¹⁴⁹ Можно сказать, что и гностики критикуются им в основном за их иррационализм и мифотворчество, что является совершенной правдой.

О необходимости переосмысления роли рационального начала в теологии Тертуллиана подробно говорит Эрик Осборн в своей новой книге о нашем авторе, возможно, даже чрезмерно настаивая на этом обстоятельстве.¹⁵⁰ Этот автор утверждает, что мнимый иррационализм Тертуллиана на самом деле является знаком того, что он прекрасно понимал ограниченность рационального мышления, поэтому только что приведенное высказывание Тертуллиана следует понимать не как утверждение иррациональности веры, а как парадокс. Но ведь парадокс всегда рационален, причем само писание дает примеры подобного парадоксального мышления (например, I Cor. 1: 27–29).

Однако встанем на место Тертуллиана. Будучи убежденным в истине христианского откровения и принимая те основные положения, которые в конечном итоге и составили правило веры, он прекрасно понимал, что даже с благими побуждениями, аллегорическое толкование и философские спекуляции по поводу различных положений христианской доктрины могут длиться сколь угодно долго, так и не приведя к единому мнению. Как за-

¹⁴⁸ Это обстоятельство отмечалось различными авторами, и не так давно было специально исследовано Робертом Сидером: Sider R. *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: University Press, 1971. В частности, этот автор показывает как основные элементы «искусства риторики», как они представлены в таких классических учебниках риторики, как *De inventione* Цицерона и *Institutio Oratoria* Квинтилиана (р. 11–20), оказали влияние на композицию трактатов Тертуллиана и метод его рассуждений (р. 21–40). На протяжении остальных глав этот автор подробно демонстрирует, что отдельные обязательные элементы речи, выделенные Цицероном (такие как *exordium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio*, *reprehensio*, *conclusio*, etc.), присутствуют и в трактатах Тертуллиана. Разумеется, такое вычленение достаточно условно и его не следует, как мне кажется, воспринимать как доказательство того, что Тертуллиан действительно строил свои речи по этим образцам. Просто школьное риторическое образование не прошло для него даром.

¹⁴⁹ Нечто подобное говорит и Климент в начале пятой книги *Стромат*, утверждая веру как основание знания. Знание, говорит он, не возникает на пустом месте, оно базируется на исходном доверии.

¹⁵⁰ По крайней мере, мне не удалось обнаружить в этой книге ни одного случая негативной оценки позиции Тертуллиана, даже когда такая оценка напрашивается сама собой (например, в контексте чрезмерного даже для современников Тертуллиана негативного отношения к женщинам и ветхому завету). См.: Osborn Eric. *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge, 1997, р. 44–47, 57, 157–159. Слово *ratio*, как это отмечает Осборн, вообще относится к наиболее часто употребляемым Тертуллианом терминам (р. 4). Здесь же отмечается и общий творческий подход Тертуллиана к терминологии. Ему принадлежит довольно много неологизмов и афористичных высказываний. Кстаги говоря, о своеобразии терминологии поздних антиеретических трактатов нашего автора подробно говорится в следующей новой работе: Wellstein Matthias. *Nova Verba in Tertullians Schriften gegen die Häretiker aus montanistischer Zeit*. Stuttgart und Leipzig: B.G. Teubner, 1999.

считать веру? Только установлением канона, по которому можно мерить все остальное. Этот канон должен быть универсальным, общим для всех. Именно это, по мнению Тертуллиана, и не устраивало гностиков:

«Их ересь подобна куртизанке, которая всегда следует моде и меняет или обновляет каждый день свои одежды. А почему нет? Если каждый из них утверждает, что в нем присутствует “духовное семя”, то любое свое нововведение он в силах назвать откровением, и любой продукт своего извращения – духовным даром. Они отрицают единство, признавая только различия (*nec unitatem, sed diversitatem*)...¹⁵¹ (*Adversus Valentinianos* 4, 2–3)»

По-видимому, по указанной причине и в отличие от Ириния Тертуллиан не стремится в чем-либо убедить своих противников. Какой смысл тратить время, необходимое на спасение (которого, к тому же осталось очень мало) на бесполезную полемику с противником, если между ним и нами нет ничего общего? Этот аргумент особенно хорошо виден в *De praescriptione haereticorum*. Собственно само название трактата уже дает ответ на этот вопрос. Даже не прибегая к доказательствам, можно заранее сказать, что еретики виновны, поэтому осталось только вынести судебное определение, что Тертуллиан и делает. Читая этот текст, невозможно отделаться от мысли, что перед нами действительно судебное определение или даже приговор. Все цитаты из писания звучат в этом контексте просто как ссылки на соответствующие статьи закона, на основании которого выносятся решения.

Итак, хотя аргументация Тертуллиана и его критика гностицизма, которая часто сводится просто к выпадам, по большей части традиционна, в его произведениях содержится много интересного и оригинального, вполне заслуживающего упоминания в контексте анализа антигностической полемики. Однако детали мы оставляем до следующей главы.

¹⁵¹ Далее (*Adv. Val.*, 5 ff.) Тертуллиан перечисляет своих предшественников в труде “опровержения ересей”. Он называет Юстина, Милтиада, Ириния и Прокула. Кого именно он использует для своего описания учений валентиниан, неясно. Вполне вероятно, что он имел какие-либо иные источники, однако *не сами оригиналы*, поскольку говорит далее следующее: “Но если и были ереси, то именно те, о которых написано. Трудно представить, что кто-либо “на досуге” (*otiosus*) сфабриковал все это. Скорее всего, он имел под рукой соответствующие материалы”.

3.5. «Что же общего между Афинами и Иерусалимом?» Заключение и некоторые общие выводы

К философии христианские апологеты относились совершенно по-разному, однако ни один из них не мог позволить себе роскоши никак к ней не относиться и не пользоваться философскими средствами в своих сочинениях. Это совершенно понятно, поскольку ведь христиане пришли к грекам и римлянам, а не наоборот. Следовательно, именно им необходимо было взять на себя инициативу общения и попытаться начать диалог. Однако диалог этот, как я попытаюсь пояснить ниже, существенно отличался от тех классических образцов, которые были заданы, условно говоря, сократической традицией.

В Александрии, более чем где-либо, христианские авторы не могли миновать также и взаимодействия с эллинизированным иудаизмом. Общение подобного рода в нашем случае особенно хорошо видно на примере литературного взаимодействия между Климентом и Филоном.

Исследуя литературу поздней античности, периода во всех отношениях переходного, невозможно избежать некоторых вопросов методологического характера. Вопросов, как это недавно сформулировал Джаап Мансфельд, которые необходимо решить перед тем, как начать изучение того или иного автора или текста.¹⁵² Необходимо, в частности, понять, почему наши авторы писали так, как они писали, почему они облекали свои мысли в именно такую форму и, что еще более важно, зачем они так писали, как эти тексты по их мысли должны были пониматься их современниками и, наконец, как их надлежит понимать ныне. На некоторые из этих вопросов я пытался ответить в предыдущих главах, уделив некоторое внимание и методологическим вопросам текстуального анализа. Однако даже самый безукоризненный и последовательный текстуальный анализ не сможет дать нам ответа на вопрос о смысле изучаемого текста. И это потому, что любой попытке реконструкции воззрений того или иного автора уже должно предшествовать понимание его исходных установок и намерений. Только обладая таким предварительным пониманием, мы в силах, образно выражаясь, задавать нашему автору понятные ему вопросы, на которые он может дать нам разумные ответы. Только после этого мы будем в силах задать нашему литературному собеседнику новые и более глубокие и осмысленные вопросы, на которые он, дай бог, ответит.¹⁵³ Однако для того, чтобы подобного рода диалог имел место, собеседники должны иметь нечто общее, должна быть некая промежуточная сфера, в которой этот диалог смог бы произойти. Как же войти в чужой мир?

«Свой среди чужих». Этот концепт в последнее время весьма активно обсуждается философами различных направлений, и без преувеличения стал одним из краеугольных камней герменевтического дискурса. Между *своим* и *чужим* должно находиться нечто третье, промежуточное, делающее возможным диалог и понимание. В этом «между» горизонты понимания соприкасаются и, в случае достижения понимания, взаимно расширяются один за счет другого. Такова природа «сократического диалога». В этом смысл платоновского понятия *methexis*, «участия в целом». Однако для того чтобы подобного рода по-

¹⁵² Mansfeld Jaap. Prolegomena: Questions to be settled before the Study of an Author or a Text. Leiden: Brill, 1994.

¹⁵³ Когда я начал развивать аналогичную мысль в своем выступлении на конференции «Философия коммуникации» (август 2001 г., о. Родос), профессор Томас Робинзон из Торонто задал мне такой вопрос: «Как же ваше положение согласуется с известными словами платоновского Сократа о том, что книга, в отличие от живого собеседника, не может ответить ни на один вопрос, но только повторяет все время одно и то же?» Я благодарен уважаемому коллеге за этот вопрос, ответить на который мне тогда не хватило времени. Поэтому сделаю это сейчас. Кстати, аналогичную проблему поднимает и Климент в первой главе первой книги *Стромат*. Там он так же, как мне кажется, пытается оправдаться перед Сократом и, кроме того, перед своим наставником Пантеоном (который также ничего не писал) за то, что все же решился письменно изложить его учение и свои мысли. Данный раздел является продолжением моей статьи, написанной на основе доклада на конференции: Discourse and Dialogue: Questions to be settled before the Study of the Literature of a transition Period. – The Philosophy of Communication / K. Boudouris, J. Poulakos, eds. Athens: Ionia Publ., 2002, Vol. 1, p. 12–25.

нимание возникло, диалог должен быть реальным, то есть не представлять собой монолог, которому придается лишь видимость диалогичности. «Ушами своими слышали, но не уразумели». Именно в таком смысле монологичной или логоцентричной, как часто говорят, оказывается любая речь, когда некто начинает говорить от имени всеобщего, ссылаясь, например, на основные законы бытия или естественные права. Говоря от имени всеобщего (и именно такой статус обычно приписывает себе любая теология), говорящий претендует на то, что это всеобщее само говорит через него. По видимости отводя себе роль «скромного глашатая», он в действительности претендует на звание знатока универсальной истины и на право проповеди этого знания. Далее события могут развиваться по двум сценариям. «Чужое», непосредственно нам недоступное и непонятное, открывается нам в «опыте чужого», опыте непреодолимого отсутствия, которое является, однако, опытом чужого мира в моем мире, в рамках одного жизненного мира, как сказал бы Гуссерль. Это позволяет вычленив чужое в своем мире и чужое вовне, за границами горизонта жизненного мира. Это последнее является в прямом смысле чужеродным и воспринимается как враждебное либо парадоксальное. Оно непонятно, не вписывается в круг обычных представлений и непереводаемо на «свой» язык. В этом состоит, как выразился Вальденфельс, парадокс понятия «чужой». Действительно, «если опыт «Чужести» состоит в доступности недоступного, то как могло бы выглядеть становление доступным, которое бы сохраняло недоступность доступного?»¹⁵⁴ Если опыт чужого становится нашим опытом, то как возможно для чужого одновременно остаться чужим и, тем не менее, стать в некотором отношении нашим? Опозиция «своего» и «чужого» здесь, со всей очевидностью, не работает. Однако снятие парадокса возможно на пути коммуникации между своим и чужим, в ситуации когда свое *отвечает* чужому или вопрошает его. Однако вопрошание и ответ возможны лишь при условии наличия среды – «сферы между», в которой происходит и которую формирует диалог.

Здесь уместно вспомнить то, что мы уже говорили о специфике положения Филона в «христианской картине мира». Прежде всего, оно поистине уникально. Используя терминологию Мартина Бубера можно сказать, что он как раз и находится «в сфере (или положении) *между*» (das Zwischen). Иудей, не знающий еврейского языка и получивший классическое эллинское образование, однако в какой-то момент своей жизни «обратившийся» в веру своего народа, не принятый и забытый «своими», он оказался в некоторой между-сфере, «свой» среди чужих, «чужой» среди своих. Как человек, «принадлежащий бытию и остающийся чужаком в сущем» (М. Хайдеггер) или гностик, который, говоря словами Василида, «странник в этом мире и чужак между» людей (Strom. IV 165, 3), Филон принят среди чужих. Можно сказать, что в рамках знаменитой «Александрийской христианской школы», основателем которой считается загадочный учитель Климента Пантен, Филон обрел новую литературную жизнь.¹⁵⁵ Это место закрепилось за ним в последующей традиции. По Оригену (поразительным образом) оказывается, что Филон, Пантен и Климент принадлежали к единой традиции ученической преемственности.¹⁵⁶ Ориген не мог не знать, что Филон не являлся действительным участником христианского движения. Следовательно, речь здесь идет скорее о непрерывности *литературной традиции*, нежели об актуальном преемстве. Однако, по всей видимости, эти идеи для него нераздельно связаны: Филон составлял часть живой традиции в том смысле, что его книги, образно говоря,

¹⁵⁴ Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом». – Логос, № 6, 1994, с. 77–94, с. 84. Cf. id. Dialog und Discourse. – Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M, 1990

¹⁵⁵ Полемика относительно происхождения и статуса этой «школы» породила обширную литературу. Специально о роли наследия Филона см.: A. van den Hoek. The 'Catechetical' School of Early Alexandria and its Philonic Heritage. – Harvard Theological Review 90 (1997), p. 56–87. Анниевес ван ден Хук, в частности, великолепно определяет роль Филона в александрийской теологической традиции: "One may never have known any of Philo's works were it not for the Christian Alexandrian tradition, but, on the other hand, one might never have heard of a Christian Alexandrian tradition were it not Philo".

¹⁵⁶ См.: D. Runia. Philo and Early Christian Literature (Assen: Van Gorcum, 1993), p. 160–162. Разумеется, сам Климент не говорит ничего подобного, возводя ученичество Пантена к ученикам апостолов.

стояли на полке в христианской библиотеке в Александрии. Не потому ли в сочинениях Климента, написанных после того, как он покинул свой город, цитаты из Филона сходят на нет? С другой стороны, мне не известно ни одного случая использования Филона иудейскими экзегетами. (Возможно, знающие эту область лучше меня, смогут мне указать на них.)

Спросим себя, как выглядит с точки зрения нашего времени «смерти метафизики как последней инстанции смыслополагания» тот мир, когда метафизика только создавалась? Для Филона, также как и для Климента, мир центрирован вокруг логоса, он логоцентричен. Это значит, как полагают сегодня многие, что в такой ситуации монологическое вещание с точки зрения вечности неизбежно. Чужое не вопрошается, но скорее допрашивается и обвиняется. На место понимания естественно встает «судебное определение», ведь история – это суд логоса (вспомним Тертуллиана). Взгляд естественный, однако, не бесспорный. Если бы это было так, то чужое было бы просто вытеснено «за круг понимания», обличено и забыто. Однако задача Филона, равно как и христианских теологов, состояла в обратном. Скрупулезный анализ гностических учений, который проделывает Ириней, куда более детален и объективен, нежели ниспровержение чуждых теорий некоторыми современными критиками. И это также не случайно. В ситуации, когда нечто новое только зарождается – а именно так выглядела христианское учение во времена первых христианских теологов и апологетов, – мыслитель не мог позволить себе роскошь просто отбрасывать «чужое». Именно поэтому относительное непонимание (ранние апологеты) сменилось в этот период диалогом (александрийская философия). Естественно было начать с того, что ближе. Таким направлением для Климента несомненно являлся платонизм, и именно в этом отношении Филон выступил в качестве весьма подходящего посредника. Именно посредника, поскольку при его «посредстве» и с его легкой руки многие идеи вошли в христианский теологический оборот как «свои». Возможно, именно поэтому Климент так редко называет его имя, полагая, что высказываемые Филоном идеи носят универсальный характер?

Не могу не вспомнить в этой связи теорию диалогичности языка, развитую авторами «Круга Бахтина».¹⁵⁷ Согласно этому подходу язык по своей природе диалогичен, причем фундаментальным элементом языка является не предложение, а высказывание. В отличие от предложения, которое относительно самостоятельно, высказывание возникает только в конкретной ситуации, как элемент диалога, в процессе которого оно не просто отвечает на определенный вопрос, но и само, в свою очередь, формулируется в предвосхищении ответа. В этом смысле оно принадлежит одновременно спрашивающему и отвечающему. Два высказывания могут противоречить друг другу, однако будучи «воплощенными» в диалоге, создают новый тип отношений. Сам М. Бахтин в *Проблемах поэтики Достоевского* приводит такой пример. Когда два человека говорят друг другу: «Жить хорошо», с точки зрения лингвистики мы имеем всего лишь повторение одного и того же предложения, с логической точки зрения налицо отношение тождества, однако с диалогической точки зрения перед нами «согласие». Однако это согласие никогда не может быть полным, и второе высказывание, воплощенное другим человеком, включает в себя иной опыт и приглашает к продолжению диалога. Следовательно, отношение тождества здесь не работает,

¹⁵⁷ Кроме произведений самого М. М. Бахтина, эти представления развивались в работах В.Н. Волошинова, П.Н. Медведа, Л.В. Пумпянского и других его витебских и ленинградских коллег, судьба которых сложилась, по большей части трагично. Об этом следует сказать потому, что впоследствии сложилась тенденция приписывать большую часть этих работ Бахтину. Примечательно, что он сам не отрицал этого, но и никогда не высказывался определенно утвердительно. Вполне вероятно, что это можно объяснить в духе его философии: все, что возникло в контексте диалога, в некотором смысле действительно принадлежит всем собеседникам. С другой стороны, мы не располагаем, насколько можно судить, никакими данными, которое заставило бы нас сомневаться в том, что эти труды написаны теми, под чьим именем они опубликованы. Должен также оговориться, что все дальнейшее рассуждение ни в коем случае не должно рассматриваться как анализ воззрений Бахтина. Такую задачу я перед собой не ставлю и излагаю скорее свои представления, которые сформировались под его влиянием.

более того, формула идентичности неприменима и к каждому отдельно взятому человеку, говорит Бахтин.

Продолжая эту же линию рассуждения, можно утверждать, что отношение тождества точно так же неприменимо и к историческому бытию. Эта идея развивается Бахтиным в его исследовании Рабле и во втором издании его книги о Достоевском (1963 г.). Эти же идеи повторяются и развиваются в его позднем исследовании «речевых жанров».

Эпоха Ренессанса оценивается им как заря века «исторического сознания», которому суждено было в полной мере проявиться в эпоху просвещения. Это довольно важное предположение по сути отодвигает рождение современного нам мира на несколько столетий назад, в эпоху позднего Средневековья. Причем это «великое пробуждение чувства времени» произошло не в трудах школьных философов и официальных идеологов, но в произведениях более легкого жанра, авторы которых смогли раньше всех почувствовать это веяние нового времени. Среди таких гениев нового времени особое место принадлежит Рабле. Именно в его произведении Бахтин сумел увидеть ту новую философию истории, которая изнутри иерархического и стабильного средневекового мира создавала предпосылки для рождения нового мира – мира становления. Карнавальный гротеск, разрушая барьеры между людьми, человеком и миром и, наконец, человеком и богом, поистине переворачивал привычную и стабильную картину. Подобный «трансцендентализм», не разрушая существующего положения вещей, придавал им совершенно новый смысл.¹⁵⁸ Как и в процессе мистерии, карнавальное рождение и смерть кладет предел индивидуальному телу, однако в то же время дает рождение коллективному историческому телу, тому живому и подвижному космосу, которое столь подробно описывали итальянские «неоплатоники».

Каковы истоки этой карнавальной культуры и карнавального философского диалога? Бахтин видит эти истоки в римской сатире, которая опосредованно унаследовала и традицию сократического диалога. Формализованный и окончательно вытесненный аристотелевским «монологичным» философским трактатом, этот диалог продолжал подпольно существовать, проявляясь в нефилософских комедийных жанрах.

Однако подобное подпольное существование внесло в этот процесс рецепции свои важные коррективы, которые уже никак не выводятся из классического диалога. Именно, в отличие от философского диалога, который по большей части сводится к обмену мнениями, карнавальный неклассический диалог наполнен страстью. От собеседников уже не зависит, стоит ли им продолжать диалог. Будучи в него вовлеченными, они не могут от него освободиться и вынуждены действовать и страдать по тем законам, которые он им диктует. Собеседники уже не могут укрыться за своим безразличием или закрыться от своего собеседника. Ситуация диалога принципиально открыта и разомкнута вовне. Диалог может выродиться в конфронтацию, но не может прекратиться. Далее, знание не рождается в процессе диалога, но, в некотором глубоком смысле, идентично с этим диалогом. «Я» сливается с «другим» в процессе диалога в едином «гротескном теле», и не принадлежит более себе. Бестелесные «умы» не могут вступить в диалог. Диалог уже не ограничивается только его когнитивной функцией, неуклонно переходя в этическое измерение. Формальное равенство также нарушается, уступая свое место не-безразличию, личной ответственности за происходящее и неравенству (или асимметрии).

Согласуется ли сказанное с тем, что мы встретили в исследуемых нами произведениях эпохи поздней античности, которая с полным основанием может считаться веком великого смятения и противоречий, порожденных смешением конфликтующих картин мира неожиданно столкнувшихся друг с другом различных культурных традиций? Уяснение того, каким образом в результате этого смешения и взаимодействия возник новый мир, является, вне всякого сомнения, важнейшей задачей исторического исследования. Однако

¹⁵⁸ Это обстоятельство я уже отмечал в связи с Климентом.

наши свидетельства об этом процессе как правило очень разрознены и встречаются в большом количестве самых различных по своему происхождению источников, поэтому зачастую просто невозможно сказать откуда происходит та или иная идея. Стандартные методы текстуального анализа в ситуации, когда мы практически не располагаем точными данными, часто оказываются бессильными. Поскольку данные часто уникальны, не работают и статистические методы, чаще всего порождая тривиальности или курьезы.

Исследуемая нами эпоха, как и позднее средневековье, характеризуется рождением исторического разума и чувства индивидуальности. И эти новые и революционные изменения также наиболее отчетливо видны не в школьной философии, а в более подвижных литературных жанрах, таких как литературная биография, с одной стороны, и *hupomnēmata*, с другой. Первый из этих жанров отражает рост чувства идентичности, а второй является не только знаком упадка общего уровня образованности, как это обычно утверждается, но также и свидетельством преодоления тех границ, которые этим классическим образованием установлены. Позднеантичные коллекционеры знаний, доксографы и «полиматы» были не просто жуткими плагиаторами. Этот курьезный литературный феномен объясним только в контексте тех интеллектуальных изменений, которые его породили. Коллекционеры типа Авла Геллия или Климента работают, как мы видели, вполне сознательно и с определенной целью (*Noctes Atticae*, Pref. 2–12; *Strom.* VI 2, 1–2 etc.), движимые отнюдь не простой любознательностью. Не случайно они интересуются, говоря словами Тертуллиана, «не сходством, а различием», поскольку только это разнообразие позволяет вместить и осмыслить мир, который неожиданно утратил привычные и фиксированные границы. Они интересуются «другим» и стремятся к диалогу с ним.

Эпоха поздней античности – это эпоха «гетероглоссии». Язык каждого автора этой эпохи – это в действительности прихотливое смешение языков, которые, сохраняя свою структуру и терминологию, вступают во внутренний диалог. Поэтому это не просто «синкретизм». Вместе с языком в мировоззрение наших авторов прорываются различные картины мира, которые, не вытесняя друг друга, создают единую полифоничную картину. Полифония жизненных миров порождает многоголосье речи.

Любая попытка точно обозначить временные рамки этого периода, по-видимому, обречена на неудачу. Ясно, однако, что первые ограничения «гетероглоссии» кладет зарождающаяся церковная ортодоксия. Но она возникла не ранее конца третьего века. Пока же «и греки, и варвары» в поисках интересующих их ответов с легкостью обращаются к любой традиции. Платон в полном смысле этого слова стал «Моисеем, говорящим на аттическом наречии», и не только для христианина Климента, но и для неопифагорейца Нумения. Гностики, опираясь на иудейское и христианское писание, также черпали свое вдохновение из любого подходящего источника. Для них, говоря словами Ницше, не было более «исторических фактов», осталось только их толкование. История, в соответствии с этим герменевтическим принципом, открывала тайный смысл тем, кто в силах понять. Великие гностики, подобные Валентину и Василиду, были не только мистиками, ориентированными на внутренний религиозный опыт, но и философами, однако в неклассическом смысле этого слова (как Достоевский по мысли Бахтина). Их разнообразные и, бесспорно, поверхностные познания, извлеченные из доксографий, помогали, тем не менее, сформировать новое *видение* и *философию* человеческой истории. Они не могли принять идею о том, что история не имеет смысла и цели. Точнее, видя ее абсурдность, они надеялись на то, что божественное вмешательство в этот естественный процесс позволит человеку обрести утраченный смысл. Гностическая мысль постоянно вращается вокруг одного центра: она выражает трансцендентальную жажду духовного человека в его стремлении к высшему благу. Эта жажда и чувство неполноты приобретает космическое измерение: весь мир страдает вместе с человеком и ради человека. И утоляется она только совершенным знанием – тем «плодом», который приносит гностическая плерома («полнота») для человека.

Впервые сам бог вступает с человеком в диалог. И этот диалог, по моему представлению, лучше всего описывается в терминах Бахтина.

Мысль Климента, как, надеюсь, становится ясно из предыдущего описания, также является прекрасным примером подобной гетероглоссии. Он также отчетливо понял те скрытые возможности, которые возникают в результате диалога различных традиций. Гностическое внутреннее знание (мистическое «познай себя») рационально, однако эта рациональность относится к неклассическому типу. По этому же пути шла и платоническая традиция, породив совершенный плод философии Плотина.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

ГНОСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСУМ ОТ СОФИИ К ЛОГОСУ

Эта глава посвящена исследованию свидетельств «ересиологов» о гносисе, точнее, о гностическом мифе. Сразу оговорюсь: исследование гносиса и его доктрины в целом, вообще говоря, не входит в мою задачу. Основное внимание я уделяю анализу гносиса «в зеркале его критиков», поэтому прежде всего речь пойдет о текстуальных и историко-философских сюжетах, ассоциированных с этой проблемой. Разумеется, гностическая доктрина излагается и комментируется в некоторых деталях, однако изложение ее не является моей основной целью. Кроме того, даже при всем желании столь обширная и многообразная тема не может вписаться в рамки одного исследования. По этой же причине менее всего внимания уделяется социальным обстоятельствам бытования гностической религии. Не исследую я специально и гностическую религиозную практику и ритуал, в подобных случаях ограничиваясь указанием соответствующей литературы. Переводы на русский язык всех текстов, которые обсуждаются и цитируются в этой главе, читатель найдет в соответствующих разделах Приложения.¹

4.1. Предварительные замечания

Мнения ересиологов о том, откуда происходит и что собой представляет гносис, в предыдущих главах изложены с подробностью, которая, я надеюсь, способна удовлетворить запросы самого взыскательного читателя. Спросим себя теперь, а как же обстояли дела на самом деле? Оказывается, что ответить на этот вопрос не так просто и между современными исследователями здесь разногласий и споров гораздо больше, нежели среди древних. Причем и полемика ведется иногда в духе лучших страниц Епифания, не говоря уже о саге с публикацией текстов коптской гностической библиотеки.²

Немного истории. Можно сказать, что серьезное исследование гносиса и создание самого понятия «гностицизм» приходится на середину (уже не «прошлого») XIX века. Исследователи церковной истории, например, Адольф Харнак видели в гносисе эллинизирующее и секуляризирующее течение внутри христианства, то есть по сути повторяли утверждение Юстина, Иринея, Ипполита и других ранних ересиологов о том, что гностики «украли свою мудрость у греков».³ Фигура Симона Мага как первого гностика в этом контексте оказывалась в очень странном и ложном положении, ведь он-то точно не был христианином. В то же самое время, и даже ранее, если вспомнить о трудах Готфрида Арнольда и Кристиана Бауэра⁴, возникла альтернативная теория, возводящая гносис к иудей-

¹ Ссылка II 1.4.8. означает соответствующий раздел приложения, в данном случае, например, посвященный свидетельствам о Севере. См. оглавление. Более полная подборка текстов опубликована мной в двух книгах: *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства* (СПб., 2002) и *Античный гностицизм* (СПб., 2002).

² См.: Robinson James M. *Nag Hammadi: The First Fifty Years. – The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration.* Ed. by J.D. Turner, A. McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 3–33. Должен отметить, что проф. Робинзон по большей части положительный герой в этой саге, который, в прямом смысле слова рискуя репутацией и здоровьем, много сделал не только для публикации гностических текстов «через 50 лет после открытия», но и свитков Мертвого моря.

³ Adolf von Harnack. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Freiburg, 1894, Bd. I, S. 211 ff. В действительности Харнак высказывался также и по поводу нехристианских (иудейских и «восточных») элементов в гносисе, однако это не изменило его основную установку, и в последующих работах он продолжал рассматривать гносис только в контексте церковной истории.

⁴ Gottfrid Arnold, *Unparteiischen Kirchen und Kerzerhistorie* (1677); Christian Bauer, *Die Christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihren geschichtliche Entwicklungen* (1835). Первый из этих авторов настаивал на необходимости реформы в исследовании истории религии и предлагал истоки ее и великие прозрения искать среди еретиков и отвергнутых. Второй же, пытался построить новую историю религии, которая начинается с гностиков, а заканчивается Гегелем. Подробнее об этом см.: K. Rudolf. *Gnosis.* San Francisco, 1987, p. 30–31.

ской (или «самаритянской») и восточной (прежде всего иранской) религии.⁵ Как бы мы не относились к гипотезам их авторов, эти исследования привели к двум важнейшим следствиям. Во-первых, именно благодаря этим исследователям впервые были серьезно изучены и изданы источники. В этом смысле мы до сих пор опираемся на труд этих замечательных филологов. Во-вторых, при посредстве Рудольфа Бульмана гносис получил прописку в качестве отдельной мировой религии, заслуживающей самостоятельного, независимого от истории христианства, исследования. Этот подход нашел классическое воплощение в трудах ученика Бульмана и Мартина Хайдеггера Ханса Йонаса⁶, а также в работах Жиля Куиспела.⁷ Исследование Йонаса не только утвердило гносис как «экзистенциальную» философию, что во многом определялось философской модой того времени, но и задало новую методологию исследования старых и вновь открытых свидетельств. Вопрос о происхождении гносиса Йонас мудро замалчивает. Из его книги создается впечатление, что, с одной стороны, он *был всегда*, а с другой – отражает «позднеантичный дух», общий и для Валентина и для Плотина.⁸

Здесь следует упомянуть еще одну, сравнимую по значению с предыдущей и более современную работу, которая также рассматривает гносис во всем его многообразии и оказала большое влияние на меня лично, впрочем, как наверное и на всех исследователей гносиса моего поколения, которое уже не знает о «гносисе до Наг Хаммади» и никогда не изучало его без учета этих свидетельств. Это – книга Курта Рудольфа «Гносис, его природа и история».⁹ Почему эта книга важна? Прежде всего, потому, что она в полном объеме принимает во внимание коптские, манихейские и мандейские гностические тексты. Кроме того, гносис в ней представлен не только в контексте истории поздней античности, но и как живая религия, сохранившаяся среди мандеев, последних наследников древних гностиков. Здесь читатель получает информацию из первых рук, поскольку доктрина и ритуал этого религиозного сообщества и является основной областью экспертизы этого восточногерманского исследователя.¹⁰ В общем, для исследователей, которые историю античности склонны видеть через призму греческих и латинских текстов, это некая интеллектуальная встряска и намек на необходимость радикально расширить кругозор.

В какой мере, в свете этих новых находок и исследований, мы должны принимать во внимание свидетельства античных ересиологов, и до какой степени можем доверять им? Одним из первых на этот вопрос попытался ответить в своей программной статье Фредерик Уиссе.¹¹ Во-первых, под сомнение ставятся основания, по которым ересиологи классифицировали ереси, равно как и сама эта классификация. Мы должны, утверждает и аргументировано показывает Уиссе, отказаться от устаревшей номенклатуры ересей, которая во многом произвольна. Единственное, что объединяет все трактаты из Наг Хаммади –

⁵ «Самаритянскую» гипотезу развивал Адольф Гильденфельд (*Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1884), ирано-вавилонской теории придерживался Вильгельм Буссет (*Hauptprobleme der Gnosis*, 1907) и Рихард Ретценштайн (*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921 и др.).

⁶ Сначала в его книге *Gnosis als spätantiker Geist* (1934, только первый том), а затем в опубликованной в Америке (поскольку Йонас вынужден был покинуть Германию из-за нацистского террора) книге *The Gnostic Religion* (1958). *Gnosis als spätantiker Geist* в двух томах вышел наконец в 1992 г.

⁷ См. его ранние работы: Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus*. – *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 43–73, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich, 1951) и последующие исследования, собранные в: Quispel G. *Gnostic Studies*. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975.

⁸ Вопрос о том, является ли гносис мировой религией или христианской сектой, вообще говоря, далек от разрешения. См. об этом, например: Kurt Rudolph. *Gnosis – Weltreligion oder Sekte*. – *Kairos* 21 (1979), S. 241–254. В этой статье в том числе делается попытка точнее определить смысл термина «мировая» религия.

⁹ Впервые опубликована в 1977 г. в Лейпциге. В 1980 г. вышло второе расширенное немецкое издание. В 1984 г. это издание переведено на английский.

¹⁰ Недавно вышел сборник работ этого автора: Rudolph Kurt. *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*. *Gesammelte Aufsätze*. Leiden: Brill, 1995

¹¹ Wisse F. *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*. – *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 205–223. К этой статье мы вскоре вернемся в связи со структурой свидетельств Иринея, так что пока не будем вдаваться в детали. См. и его последующие работы, например: *The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict*. – Hedrick Ch, Hodgson R., ed. *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Peabody, Mass, 1986, p. 177–190.

это аскетическая этика, утверждает этот исследователь. Отсюда, кстати, следует, что владельцем или владельцами библиотеки не могла быть какая-либо гностическая секта. Скорее всего, полагает Уиссе, библиотека могла принадлежать христианскому монаху, который по какой-то причине интересовался гносисом. На это же указывает и значительное разнообразие кодексов библиотеки не только по содержанию, но и своим физическим данным. Действительно исследования показывают, что эти кодексы были произведены и переплетены в различных местах и в разное время.¹² Следовательно, кто-то их специально собирал, а не перевел или скопировал в одном месте. Эта идея была развита Уиссе в последующей работе.¹³ Здесь говорится, что эта библиотека вообще не представляет собой цельного собрания, о чем свидетельствуют многочисленные дубликаты одних и тех же текстов в разных кодексах. Кроме того, не следует преувеличивать «ортодоксальность» египетских монахов на заре основанного Пахомием движения. Среди них вполне могли быть гностики или интересующиеся гносисом. По этой же причине *все* без исключения трактаты проповедуют крайне аскетическую этику, и этот подбор отражает скорее вкусы их владельцев, нежели доказывает, что среди гностиков не был распространен противоположный этический подход.¹⁴

Во-вторых, как это справедливо отмечает Уиссе, важно также и то, что между материалом, предоставляемым коптской гностической библиотекой, и свидетельствами ересиологов очень мало пересечений, и это обстоятельство не только примечательно и нуждается в объяснении само по себе, но и оставляет исследователям очень мало надежды на прояснение одних источников при посредстве других. Выявляются не более десятка случаев явного пересечения, однако только в двух из них цитируются тексты, достаточно пространственные для осмысленного сравнения.¹⁵ Примечательно, что в трактатах гностической библиотеки, очень редко упоминаются конкретные имена. Это не удивительно, поскольку большая часть этих текстов являются откровенной литературой. Однако даже в тех многочисленных случаях, когда трактаты имеют полемическую направленность, упоминание имен в них не часто. В очерке источников в первой главе я уже отмечал, что в кодексе IX (56–59), к сожалению, очень фрагментарно содержится текст, критикующий последователей Валентина за то, что они придерживались противоречивых воззрений на брак. Упоминается также имя Исидора, последователя Василида. Все это напоминает полемику третьей книги *Стромат* Климента, хотя фрагментарность текста не позволяет провести какие-либо точные параллели. Весь этот материал лучше всего объясняется из допущения, что автор данного трактата сам использовал какой-то текст типа Иринея или Климента, нежели наоборот.¹⁶ Так наши свидетельства снова оказываются взаимозависими-

¹² К сожалению, точной датировке поддаются только несколько кодексов. Единственной точной датой является датировка фрагмента письма, которое было использовано при переплете кодекса VII. Это письмо показывает, что кодекс не мог быть переплетен ранее 348 г. См.: Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993. Louvain-Paris: Peeters, 1995, p. 5.

¹³ Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. – Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, hrsg. B. Aland. Göttingen, 1978, p. 431–440, esp. p. 435, 438.

¹⁴ Аналогичную гипотезу высказывает также Шолтен. Он полагает, что эти книги могли изначально храниться в своего рода монастырском «спецхране» для целей полемики, куда допускали не всех, но только «специалистов». Краузе настаивает на еретическом происхождении библиотеки. Подробнее см.: Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993. Louvain-Paris: Peeters, 1995, p. 6–9

¹⁵ Кроме параллелизма между *Апокрифом Иоанна* и Adv. haer. I 29–30, о котором речь впереди, можно упомянуть сходство между некой цитатой о четверице, которую Иринея приписывает «другому известному среди них учителю» (I 11, 3), и аналогичным пассажем из XI 2. Кроме того, Ипполит кратко пересказывает некий *Парафраз Сема* (Ref. V 19–22), который соответствует *Парафразу Сема* (VII 1), сюжет о Симоне из Кирены из очерка Иринея (I 24) находит соответствие в VII 2, III, а в Adv. Haer III 11, 9 говорится о *Евангелии Истины* (NH I 3).

¹⁶ О «полемике гностиков против церкви» см. очень детальное и, учитывая почти полное отсутствие материала, странное исследование: Koschorke Klaus. Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978. Здесь, кроме упомянутого трактата «Свидетельство истины» (Testimonium Veritatis IX 3), подробно рассматривается также *Апокалипсис Петра* (NH VII 3).

мыми, причем ересиологи являются лучшим источником, хотя бы потому, что их тексты лучше сохранились.

Ханс-Мартин Шенке, в целом также отказываясь принимать терминологию ересиологов, выделяет среди гностических трактатов группу, которая сконцентрирована на идее «небесного семени Сета», то есть неких «сетиан», о которых говорили и ересиологи (прежде всего, Епифаний). К этому направлению относятся, по его представлению, такие трактаты как *Апокриф Иоанна* (и «гностики» Иринея, I 29), *Евангелие от Египтян*, *Апокалипсис Адама*, *Три стелы Сета* и некоторые другие.¹⁷ Гностики-сетиане примечательны, прежде всего тем, что они опираются на ветхий завет, а следовательно, являются лучшими кандидатами в нехристианские и даже дохристианские гностики, учение которых восходит к неортодоксальному иудаизму или даже к иранской фигуре «небесного освободителя».¹⁸ Эту теорию с различными вариациями разделяют сейчас многие исследователи.¹⁹ Не разделяет этой теории, по всей видимости, Йонас. Мартин Краузе предложил делить гностические трактаты на (1) дохристианские, (2) христианизированные и (3) христианские. Одна из самых важных конференций, посвященных гностицизму, которая проходила в Йельском университете в 1978 г. была разделена на две секции: (1) Школа Валентина и (2) «Гностицизм, сконцентрированный на фигуре Сета». Материалы этой конференции были также впоследствии разделены на два тома с этими названиями.²⁰ В этой дискуссии выявилась уникальная роль *Апокрифа Иоанна*, который многими исследователями сейчас считается «самым главным» гностическим трактатом.²¹ В самом деле, христианский это трактат или тот самый пограничный христианизированный? Этот вопрос требует специального исследования, и мы вернемся к этому сюжету. Ввиду важности этого текста, я привожу его (в переводе с английского) в Приложении к данному исследованию вместе со свидетельствами Иринея и Епифания.

Та же линия аргументации была развита Пирсоном в его книге и в последующих работах, где он выделяет три стадии развития гностицизма: (1) возникновение в рамках иудаизма (секта «баптистов»), (2а) христианизация, (2б) платонизация в рамках нехристианской культуры.²² Эта же теория породила, например, исследования «иудейского гносиса» в манехеизме.²³

¹⁷ Schenke Hans-Martin. Das sethianische System nach Nag-Hammadi Schriften. – Studia Coptica, hrsg. P. Nagel. Berlin, 1974 и в последующих работах, в том числе в статье: The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. – Rediscovery of Gnosticism, vols. 1–2, ed. B. Layton. Leiden, 1980, vol. II, p. 588–615. В действительности эту гипотезу высказал еще Доррес, один из первооткрывателей коптской гностической библиотеки. Именно, в книге, которая впервые информировала публику об этой находке, он писал, что эта библиотека принадлежала, скорее всего, сетианской гностической секте, наподобие той, о которой сообщает Епифаний (Jean Doresse. Les livres secrets des gnostiques d' Egypte, 1958, p. 250).

¹⁸ О которой говорил еще Буссет, а затем Ж. Куиспел: Gnostic Studies, vol. 1, p. 173–195 (впервые опубликовано в 1954 г.).

¹⁹ См., например: Wilson R. McL. The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. London: Mowbray, 1958; Grant, R.M. Gnosticism and Early Christianity. New York, 1959; Pearson B.A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. Кроме того, не в столь резкой форме, с идеей иудейского происхождения соглашаются К. Рудольф, Макрае и др. исследователи.

²⁰ Layton B., ed. The Rediscovery of Gnosticism. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980. Уиссе выступил со статьей, специально направленной против такого деления (том II, с. 563–576).

²¹ Этот текст действительно очень важен, причем именно он был, по-видимому, был известен Иринею. О важности этого текста для самих гностиков говорит тот факт, что он – в трех вариантах – содержится в разных кодексах из Наг Хаммади. В результате до нас дошло четыре варианта этого трактата (NH II, 1; III, 1; IV 1; Berlin Pap. 8502, 2), которые опубликованы параллельно в последнем томе Coptic Gnostic Library (ed. M. Waldstein, F. Wisse, 1995). Примечательно, что во всех случаях этот трактат в кодексах идет *первым*.

²² Pearson B.A. Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990, p. 152 («Gnosticism as Platonism»); см. т.ж.: Turner J.D. Sethian Gnosticism: A Literary History. – Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity, ed. C.W. Hedrick, R. Hodgson. Peabody, Mass, 1986, p. 55–86; Stroumsa G.A.G. Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984. Анализ положения дел см. в работе Ван ден Брука, которые в целом разделяет эту теорию, однако предлагает не упрощать ситуацию: Broek R., van den. The Present State of Gnostic Studies. – Vigiliae Christianae 37 (1983), p. 41–71.

²³ Reeves John C. Heralds of That Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Tradition. Leiden: Brill, 1996.

Проблеме классификации гностических текстов не так давно была посвящена специальная конференция.²⁴ Статьи в этом сборнике также разбиты на два раздела: гносис школы Валентина и «сетиане». Однако в статье Майкла Уильямса предлагается более гибкий подход. Этот автор показывает, что трактаты библиотеки все-таки поддаются объективной классификации и их объединяет не только этика, как это некогда утверждал Уиссе.²⁵

Практически только Симона Петремени и, из недавних публикаций, Аластер Логан предлагают противоположный сценарий.²⁶ Возражает против этой гипотезы и Кристоф Маркшиз, правда в ином контексте, как мы увидим это ниже.²⁷ На протяжении почти 600 страниц первая из этих исследовательниц доказывает, что основные постулаты гносиса не могут быть поняты вне христианского контекста, заданного Павлом и Иоанном. Она пытается показать, что не христианские гностики позаимствовали свой миф у «гностиков» Ириней и тех, которые сочинили *Апокриф Иоанна* и подобные трактаты, а наоборот, *Апокриф Иоанна* – это позднейшая переработка системы Валентина. Первым гностиком, таким образом, оказывается Сатурнин, а Симон Маг большой проблемы не представляет, поскольку его система является изобретением ересиологов типа Юстина и Ириней.

А. Логан предлагает ослабленный вариант этой теории. Гипотеза, которую (по моему мнению, достаточно успешно) она пытается доказать, можно сформулировать так: «Тот вариант мифа, который Ириней излагает в Adv. Haer. I 29, является более ранней версией исходного гностического мифа об Отце, Матери и Сыне, и именно он впоследствии претерпел изменения, в том числе «сетизацию», и в конечном итоге превратился в тот миф, который мы находим в пространной версии *Апокрифа Иоанна*».²⁸ Это предположение высказывал и Уиссе. Обратите внимание, что эта гипотеза сама по себе не отрицает существования иудейского гностицизма и восточных влияний на гносис, а также опирается на доказуемую хронологию, поскольку мы точно знаем, что формально очерк Ириней более древний, нежели коптские тексты. К тому же естественно предположить, что по мере развития миф должен скорее усложняться и обрастать новыми деталями, нежели упрощаться. Правда, мы снова возвращаемся к теории Ириней о том, что этот миф и есть та «Лернская гидра», из которой произошли все остальные гностические ереси (30, 15).

Таковы основные проблемы, которые нам предстоит рассмотреть при анализе гностического мифа. Пока что не будем присоединяться ни к одной из этих точек зрения. Кроме собственно мифа гностическая религия, как мы знаем, базируется на разветвленном экзегетическом открытом тексте, как впоследствии ставших каноническими, так и апокрифических. Именно в такой последовательности построим и мы наш анализ. Именно, после вводного раздела, посвященного исследованию свидетельств ересиологов об истоках

²⁴ Painchaud Louis, Pasquier Anne, éd. Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu a Québec du 15 au 19 septembre 1993. Louvain-Paris: Peeters, 1995. В этом сборнике общая постановка проблемы содержится в статье: M. A. Williams. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s), p. 3–50; о сетрианском гностицизме вновь пишет John Turner. Typologies of the Sethian Gnosis Treatises from Nag Hammadi, p. 169–220.

²⁵ В частности, кодексы NH I, XI и VII, с одной стороны, и NH II, III, IV, XIII и CB 8502, с другой, являют внутреннюю структуру и логику, а также схожи по физическим характеристикам. Над первой из этих серий работали два кописта, причем они даже оставляли друг для друга место. Трактаты этих кодексов по преимуществу «валентинианского» содержания. Другая серия, напротив, примечательна тем, что в каждом из этих кодексов содержится *Апокриф Иоанна*, причем он в большинстве случаев он идет первым. Остальные трактаты также связаны с именем Сета. И как замечает Уильямс, хотя расположение трактатов в том или ином кодексе, как и следует ожидать, во многих случаях обусловлено просто наличием свободного места, составители по всей видимости воспринимали эти тексты как некое теологическое целое (M. A. Williams. Interpreting the Nag Hammadi Library as Collection(s) in the History of Gnosticism(s), p. 3–50, esp. 39–41).

²⁶ Pétremont Simone. A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. [Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme. Paris, Editions du Cerf, 1984]. (Этой исследовательнице принадлежит, в частности, знаменитая книга: Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947). Перкинс и Ван ден Брук рассматривают эту новую работу как ретроградство, даже не утруждая ее критикой. На самом деле А. Логан предлагает некий средний путь: Logan Alastair H.V. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Edinburgh, T&T Clark, 1996. О ней см. несколько ниже.

²⁷ Прежде всего см. его обширную работу: Marksches Christoph. Valentinus Gnostic? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen, 1992.

²⁸ Alastair Logan. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism, p. xx.

гностицизма и проблемы школьной его организации, сначала поэтапно рассмотрим гностический миф, а затем перейдем к экзегетическим опытам таких авторов как Василид и его последователь Исидор, Гераклеон (ученик Валентина, которому принадлежит первый в истории опыт комментария на *Евангелие от Иоанна*), Птолемей и Марк и рассмотрим критику этого экзегесиса христианскими апологетами.

4.2. Истоки гностицизма. К постановке проблемы

Ересиологи в один голос заявляют, что исток гностицизма лежит в некоей доктрине, которая так и называется «гносис». Вполне вероятно, что это название или даже самоназвание относится и к тому «лжеименному гносису», о котором неоднократно упоминается в апостольских посланиях. В этом смысле раннехристианские писания, как вошедшие в новозаветный канон, так и апокрифические²⁹, являются важным свидетельством о раннем гностицизме. Как справедливо отмечает Курт Рудольф³⁰, этот очевидный источник, который, казалось бы, лежит на поверхности, до недавнего времени занимал сравнительно мало места в истории гностицизма, в то время как ересиологи – «слишком много». Проблема состоит в том, что сведения о гносисе, которые содержатся в новозаветном каноне, достаточно фрагментарны и сами по себе, без дополнительных свидетельств, с трудом поддаются интерпретации. Кроме того, сочинения, вошедшие в канон, не представляют собой единого целого и формировались на протяжении более ста лет (как минимум до середины второго века).³¹ В этом смысле говорить о дохристианском, христианском и послехристианском (или христианизированном) гносисе не вполне корректно, поскольку мы не знаем, что такое «христианский» в начале второго века, когда появились первые гностические школы.

Одно из наиболее интересных исторических свидетельств содержится в *Послании Семи Церквям*, которое включено в *Откровение Иоанна*.³² Здесь говорится о неких после-

²⁹ Причем апокрифы не обязательно являются более поздними, нежели «канонические» тексты, как это обычно утверждается церковными авторами. Не вошли они в канон не потому, что поздние, а потому, что излагают иную, отличную от «канонической» версию христианской доктрины. О датировке христианских апокрифов и псевдэпиграфов см., например, предисловие к *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Ed. by J.K. Elliott. Oxford: Clarendon, 1993. Подробнее см.: Metzger Bruce M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon, 1987.

³⁰ Gnosis: The Nature and History of Gnosticism, p. 299; см. т.ж.: Gnosis and Gnosticism – the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament. – Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Leiden: Brill, 1995, p. 34–52, esp. p. 50–52. Общий обзор исследований по этой теме см.: J.M. Robinson. *The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament*. – Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983, p. 1–18. См. т.ж. обширное исследование: Koester H. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. Bd. 1–2. Berlin, 1980 (имеется перевод на английский язык, Philadelphia, 1982; в этой обобщающей работе по истории Нового завета впервые гностические тексты принимаются во внимание в полном объеме). См. и его новую работу: Koester H. *Ancient Christian Gospels*. Philadelphia, 1990.

³¹ В то время как основные послания Павла (I Thess., Gal., I–II Cor. Phil., Rom. Phil.) могут (по крайней мере в своей основе) относиться ко второй половине первого века, пасторальные послания и послания Иоанна едва ли возникли ранее конца первого века, а такие тексты, как II Petr. обычно датируются примерно 140 г. Однако эти датировки базируются в основном на текстуальных наблюдениях, поэтому мы никогда не можем быть в них уверенными. Но основная проблема состоит не в этом. Раннехристианские тексты постоянно выправлялись из доктринальных соображений. Так что даже если какие-то части «подлинных» посланий и восходят к первому веку, можно не сомневаться в том, что они были осовременены во втором веке в духе текущей полемики. Об этом см. новую книгу Барта Эрмана *The Orthodox Corruption of Scripture* (Oxford, 1993). Следует отметить, что «для нас» это хорошо, поскольку таким образом мы утратили памятники древнего христианства, но приобрели источники по истории гносиса.

³² Правда, само это произведение довольно позднее (первая треть второго века). Однако это послание может представлять собой более ранний фрагмент начала второго века или даже конца первого. Действительно, первое упоминание об *Откровении* находим у Паппия (ок. 60–130), точнее, просто сообщается, что он упоминал его (Eus. HE VI 14, 1). Цитируют этот текст с одобрением такие ранние авторы, как Теофил Антиохийский, Климент Александрийский и Ориген. Дионисий Александрийский (ум. ок. 264) отрицал его авторитетность и совершенно справедливо высказал сомнения в том, что автор его – это апостол Иоанн, полагая, что сочинил его, как и одноименное Евангелие, гностик Керинт (ар. Eus. HE VII 25, 1–2). См. т.ж.: Barrett C.K. *Gnosis and the Apocalypse of John*. – Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983, p. 125–137.

дователях Николая и других лжепророках (Rev. 2: 6, 15)³³, которые распространили свое влияние на церкви в Малой Азии (в Эфесе и Пергаме) и дела которых, с точки зрения автора этого письма, заслуживают всяческой ненависти. Что это были за дела, не сказано, однако отмечается, что они исповедуют знание «тайн сатань» (2: 24).³⁴ Ересиологи поместили этих последователей Николая в каталог ересей, не добавив, однако, никаких новых деталей об их учении. Сам Николай, согласно Иринею, – это никто иной, как один из семи дьяконов *Деяний Апостолов* 6: 5.³⁵ Более подробно (однако не известно на основании каких источников) о Николае и его последователях («которые исказили учение Мастера») говорит Климент³⁶:

«Аристипп Киренский подобен тому софисту, который уверяет, что он знает истину. Когда его обвинили в том, что он слишком долго общается с некой куртизанкой из Коринфа, он им ответил: “Но ведь это я использую Лаиду, а не она меня!”³⁷ Те, кто считают себя последователями Николая, учат о подобном же. Они по-своему истолковывают его слова: “Плоть должна служить не по назначению (δεδῖν παρὰ χρῆσθαι τῇ σαρκί)”.

... Итак, об общности жен среди карпократов мы сказали достаточно. Однако, ранее упомянув о Николае, мы упустили одну деталь: Говорят, что у него была красивая жена. Но когда, в скором времени после воскресения Спасителя, апостолы упрекнули его в том, что он слишком ревнив, он привел ее к ним и сказал, что ее может взять любой из них, если пожелает. Его последователи считают, что это действие соответствовало его словам о том, что плоть должна использоваться не по назначению, и поступали соответственно, просто и некритично. Однако насколько я знаю [интересно, откуда? – Е.А.], Николай жил только со своей законной женой...»³⁸

Наиболее ранние и, вероятно, подлинные послания апостола Павла в этой связи особенно интересны.³⁹ Оппоненты Павла, против которых направлены его аргументы в *Первом послании к Коринфянам*, очевидно, были «гностиками» (I Cor. 8: 1–3).⁴⁰ Они считают, что им «все позволено» (I Cor. 10: 23) и они уже спасены (I Cor. 15: 29–32). Однако и сам Павел говорит о различии между духовными и телесными людьми. Только последние «участвуют в славе» (I Cor. 2, 10 – 3, 18) и *свободны от закона* (I Cor. 12: 13), в то время как первым духовное кажется неразумием. Евангелие скрыто от тех, кому *суждено* погибнуть, Бог этого мира *затемнил* глаза не верящим и не дает им увидеть славу Христа, который является подобием Бога (II Cor. 2: 15). Закон установлен ангелами (Gal. 3: 19). Пассаж из II Cor. 2: 15–16 выглядит так, как если бы Павел учил о двух Христах, телесном и небесном. Более поздние послания, написанные последователями Павла, активно используют характерно гностические образы, например: Брак (сизигия) Христа и Церкви, Христос – небесный человек, Церковь его тело (Eph. 5, 25–32; 4: 3 sq.).⁴¹

³³ Прежде всего, Валаама, о котором см.: Jud. 11; II Petr. 2: 15 и др.

³⁴ Или «познали глубины Сатань» ἐγνώσαν τὰ βαθῆα τοῦ σατανᾶ. См.: Barrett, p. 128. Этот автор отмечает, что эта фраза не обязательно означает обвинение в сатанизме. Как раз напротив, вполне вероятно, что эти гностики знали тайны Сатаны в том смысле, что знали как с ним бороться и как победить его (и это типично гностический мотив). Именно поэтому они спокойно прикасались к жертвенной еде и пользовались услугами храмовых проституток, не страшась его. Именно так же, судя по всему, рассуждали и последователи Карпократ. Духовное (как золото в грязи) не может быть запятнано телесным.

³⁵ Adv. Haer. I 26, 3.

³⁶ Strom. II 118; III 25,5–26,2.

³⁷ О киреянке Аристиппе см. Diog. Laert. II 85–6. Сам анекдот довольно популярен, см. Diog. Laert. II 76; Stobaeus, Florilegia 17, 18.

³⁸ Барретт по этому поводу замечает: “Clement of Alexandria does his best to save the reputation of Nicolas” (id., p. 127).

³⁹ См.: Schmithals W. *The Corpus Paulinum and Gnosis*. – Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983, p. 107–124.

⁴⁰ Cf. Pearson B.A. *The Pneumatikos–Psychikos Terminology*. Missoula, Mont., Scholars, 1973.

⁴¹ Впрочем, это послание также многими авторами рассматривается как позднее и не принадлежащее Павлу.

Так называемые Пасторальные послания (вероятно, начала второго века) содержат упоминания о гностицизме если не как об оформленном движении, то, по крайней мере, как определенном стиле мышления: «Тимофей, бойся того, что лживо называется гноссом, поскольку, увлекшись, им некоторые утратили веру (I Tim. 6: 20)». Очень краткое *Послание Иуде* (также начала второго века) упоминает о «любовных пирах» гностиков. Эти послания, как отмечает в недавней статье Жиль Куиспел, являются хорошим свидетельством о гностицизме в Риме в середине второго века. Действительно, как показывает исследование⁴², эти послания, отсутствующие в каноне Маркиона (то есть не известные до 144 г., когда Маркион был изгнан из Рима), были добавлены в это время именно в «западный» вариант канона, составление которого началось в Риме в середине второго века. Причем, как отмечает Куиспел, эта деятельность по исправлению текста и составлению канона имела не только филологическую, но и теологическую составляющую. Тексты не только исправлялись и приводились в согласие друг с другом. Вновь созданный «канон» должен был адекватно реагировать на те насущные теологические проблемы, которые появились во втором веке. Так в послании псевдо-Павла Тимофею (II Tim. 2: 13) появляется упоминание о еретиках, которые утверждали, что воскресение избранных уже произошло. Но именно об этом говорится в *Письме к Регину* (или *Трактате о воскресении*) (Ep. ad Reg. 49, 13–15; NH I 4), авторство которого приписывается если не самому Валентину, то его ближайшему окружению. Пассаж из I Tim. 4: 3, осуждающий тех, кто призывает воздерживаться от мясной пищи, тем самым, отвергая божественное творение, мог быть направлен против Татиана и «энкратитов». По крайней мере, именно в этом их обвиняет Климент и другие христианские авторы. Кстати говоря, знаменитое место из I Tim. 6: 20, на котором столько построено ересиологами, могло, как предполагает Куиспел, быть направлено именно против Маркиона. В самом деле, начиная с середины второго века, правоверные христиане могли в новом и «авторитетном» тексте писания прочитать, что сам Павел предупреждал об «антитезах лжеименного гноссиса». Но именно такое название (ἀντιθέσεις) имело произведение Маркиона, опубликованное в Риме в 144 г., в котором доказывалось, что ветхий и новый заветы несовместимы друг с другом. До недавнего времени считалось, что формирование «западного» канона завершилось к концу второго века. При этом александрийская церковь рассматривалась в этой связи как аномалия. Об этом говорит, например, Хансон, отмечая, что «александрийская школа отличалась своеобразным отношением к канону»:

«У нас имеются свидетельство канона Муратори (Canon Muratori), доказывающее, что во времена Климента идея закрытого канона была распространена на западе, однако что касается Александрии, концепция закрытого апостольского канона здесь во времена Климента и Оригена совершенно точно не известна».⁴³

Возникновение западного канона во втором веке по сути доказывается одним единственным документом, так называемым фрагментом Муратори, неким текстом, который итальянский гуманист Лодовико Антонио Муратори опубликовал в 1740 г. в качестве примера того, насколько средневековые переписчики плохо знали латынь и небрежно копировали свои источники. Говоря о возникновении восточного канона, обычно ссылались

⁴² Quispel Gilles. Marcion and the Text of the New Testament. – *Vigiliae Christianae* 52 (1998), p. 349–360. Он опирается в этой статье на след. новые работы: Clabeaux J. A Lost Edition of Letters of Paul. A Reassessment of the Text of the Pauline Corpus attested by Marcion. Washington, DC, 1989; Schmid U. Marcion und sein Apostolos. Berlin, 1995. Эти авторы, относительно независимо друг от друга доказали, что (вопреки расхожему мнению) Маркион исправлял текст очень незначительно, следовательно, те варианты чтения, которые сохранились у Маркиона (при должном и критическом их анализе), являются важным источником сведений о состоянии евангельского текста до его римской редакции, в результате которой появился «западный» канон. В частности, оказывается, что эти редакторы фактически закончили то, что начал Маркион, а именно, очистили тексты от наиболее явных противоречий с иудейскими писаниями. Маркион двигался в правильном направлении, таким образом, однако делал это слишком радикально, поэтому впоследствии оказался в общем списке еретиков.

⁴³ Hanson R.P.C. *Origen's Doctrine of Tradition*. London, 1954, p. 143–144.

на Пешитту, но в последнее время доказано, что Пешитта возникла не ранее четвертого века. В результате фрагмент Муратори приобрел еще большее значение. Однако в недавнее время, начиная с работы Сундберга⁴⁴, исследователи все чаще говорят о его неаутентичности. В новой работе Джеффри Ханемана доказывается, что, во-первых, этот фрагмент имеет восточное, а не западное происхождение, следовательно, не может служить источником по истории западного канона, и во-вторых, в действительности он датируется не вторым, а четвертым веком.⁴⁵ Однако данная работа, как отмечает сам автор, просто расставляет все на свои места, поскольку этот фрагмент, если его датировать вторым веком, представляет собой необъяснимую аномалию, которая долгое время мучила исследователей. Так что избавиться от этого свидетельства, которое возникло в современной истории нового завета по ошибке, – это большое облегчение. Итак, новозаветный канон возник в конце четвертого века, и процесс его формирования был более плавным, комплексным и длительным, нежели считалось ранее. И это обстоятельство было осознано исследователями во многом благодаря прогрессу в гностических исследованиях. Очевидно, что говоря о втором веке, необходимо различать между терминами «писание» и «канон», а также между словом «канон» в обыденном смысле (мерка, правило) и «каноном» как *terminus technicus*, означающем определенное и закрытое собрание текстов. Хотя такие авторы, как Климент или Ириней говорят о каноне и даже «церковном каноне», они имеют в виду скорее церковное «правило», нежели канон в техническом смысле, и этот последний термин во втором веке еще не известен. Точно так же, наличие писания вовсе не предполагает существования канона. Канон вторичен по отношению к писанию и имеет скорее политическую природу. Это закрытый список текстов писания, отобранных по определенным критериям и утвержденным определенным авторитетом или властной структурой. Канон не мог возникнуть раньше того времени, когда христианство стало государственной религией. Во втором же веке было писание, но канона еще не существовало. Как показывают новые исследования, христианская церковь не только не унаследовала канона писаний от иудеев (поскольку в момент выделения христиан из синагог такового еще не существовало), но и формировала свой канон ветхозаветных писаний в полемике с иудеями. В результате в христианский канон в конечном итоге вошло гораздо большее число иудейских писаний, а древнейшие описания иудейского канона (у Мелитона и Оригена) составлены с отчетливо выраженными полемическими тенденциями. Авторы устную традицию предпочитали письменной. Так, по словам Евсевия Паппий прямо утверждал, что никакое письменное слово не заменит устное наставление (HE III 39, 4). Несколько ниже однако сообщается, что по словам Паппия «Матфей собрал речения на еврейском языке и истолковал (или перевел?) их, как смог» (39, 16). Кроме того Паппий упоминает о Марке, защищая его собрание речений от критиков (которые, вероятно, упрекали его в неполноте или хаотичности). Известно, что Маркион использовал только Евангелие от Луки, вероятно потому, что другие ему были не известны. Напротив, Юстин несомненно знал Евангелия от Матфея и от Луки (или их протограф), однако Евангелие от Марка ему было неизвестно (Dial. 49 = Mt. 17: 10–13; cf. Dial. 76, 81, 95, 100; Apol. I 17, 63, 66). Евангелия от Иоанна в это время по-видимому просто не существовало. При этом Юстин не придает этим текстам такого же значения, как речениям Иисуса и посланиям апостолов. Следует понимать, что из того факта, что то или иное речение находится в том или ином известном нам Евангелии вовсе не следует, что наш автор использовал именно этот источник. Для того чтобы спасти ситуацию и объяснить неточность цитат или иную их последовательность, исследователи часто прибегают

⁴⁴ Sundberg A.C. *The Old Testament of the Early Church*. London, 1964. В этой работе показано, что иудейский канон формировался одновременно с христианским, а следовательно, христиане не имели перед собой образцового набора иудейских писаний.

⁴⁵ Hahneman G.M. *The Muratorian Fragments and the Development of the Canon*. Oxford: Clarendon, 1992 (о происхождении, языке, датировке и возможном происхождении фрагмента, с. 5–33; об ошибочности датировки по *Пастырю* Гермы, вывод, с. 71–72; об особенностях фрагмента, с. 183–214; заключение и новая датировка фрагмента, с. 219–220).

к таким, например, аргументам, как заявление, что Юстин, мол, цитирует по памяти, отсюда и разночтения. Юстин вполне мог пользоваться другим источником или действительно цитировать по памяти, только мы не знаем откуда и, учитывая краткость цитат, едва ли узнаем. Такие труды как *Диатессарон* Татиана указывают на то, что несколько конкурирующих версий Евангелия сосуществовали одновременно и отражают стремление создать одно синоптическое повествование о жизни и речениях Иисуса во второй половине второго века (ок. 170 г.). Примечательно, что Татиан отнюдь не критиковался за этот труд, напротив этот текст получил значительное распространение и был вытеснен только после того, как сформировался канон из четырех Евангелий. Кроме Евангелий в виде повествований о деяниях и изречениях Иисуса имели хождение простые собрания речений, подобные так называемому Евангелию от Фомы (NH II 2).⁴⁶ Эти последние также могли быть использованы такими авторами, как Юстин и Матфей независимо друг от друга, отсюда и параллели. Кроме того, имели хождение многочисленные другие Евангелия, также, вероятно, составленные на основании исходного собрания изречений Иисуса. Последователи Валентина по словам Иринейя пользовались неким Евангелием Истины и мы не знаем, этот ли текст был обнаружен в составе коптской гностической библиотеки. Согласно Клименту гностик Теодот цитировал Евангелия от египтян и от Фомы. Евангелие от египтян использовал Юлий Кассиан (Clem., Strom. III 13). Это же или какое-то иное Евангелие от египтян использовали наассены (Hipp., Ref. V 7). Последователи Николая по словам Климента использовали некое собрание, восходящее к Матфею (Strom. III 4), однако и сам Климент цитирует этот источник (Strom. II 9; VII 13). Какое-то Евангелие от египтян ему также известно и он цитирует его несколько раз (II 9, указывая источник; V 14, анонимно), никак не высказываясь о его авторитетности. В другом месте он цитирует неизвестное высказывание Иисуса, говоря, что это «писание» (I 17). В другой книге он приводит еще одно неизвестное речение, просто говоря при этом, что он «цитирует то же Евангелие» (V 63, 7). Можно указать и еще ряд пассажей неизвестного происхождения (I 94, 5; II 70, 5; I 158, 2; III 97). Высказывания Иисуса, не вошедшие в канон, цитирует и Ориген (cf. Hom. in Ps. 42; In Joh. 19, 2). Он также цитирует Евангелие от египтян, в отличие от Климента, выражая сомнение в его аутентичности (In Joh. 2, 12), однако, составляя в своей *Гомилии на Евангелие от Луки* (2) список отверженных Евангелий, это туда не помещает. Как и Климент, Ориген по-прежнему придает гораздо большее значение посланиям апостолов. Аналогичного мнения придерживался и Тертуллиан, говоря, что Лука не апостол, а всего лишь ученик апостола, а следовательно уступает по авторитету апостолу Павлу, равно как этот последний уступает остальным апостолам (Adv. Marc. 4, 2; см. аналогичные рассуждения Иринейя Adv. Haer. III 1,1; 11, 8; 15, 1).

Евангелие от Иоанна не только очевидно допускает гностическое толкование, но и содержит многочисленные характерные образы из «гностического мифа».⁴⁷ Для того чтобы понять это, достаточно просмотреть комментарий Гераклеона, многочисленные фрагменты которого сохранены, в основном, Оригеном. Спасение в этом Евангелии также определяется в гностических терминах (17: 3). Как отмечает Курт Рудольф⁴⁸, по сравнению с более ранними новозаветными книгами, *Евангелие от Иоанна*, а тем более *Послания Иоанна*, – это уже полемика не между гностицизмом и христианством, а скорее между христианским гносисом и мифологически-радикальным гносисом. Учение Климента Алек-

⁴⁶ Примечательно, что *Диатессарон* содержит много параллельных мест с этим гностическим Евангелием. См.: Quispel G. The Gospel of Thomas and the New Testament. – *Vigiliae Christianae* 11 (1957), p. 189–207. Очерк исследований по этой теме см. в: Robinson J.M. On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa). – Hedrick Ch, Hodgson R., ed. Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Peabody, Mass, 1986, p. 127–175.

⁴⁷ См. K. Rudolph, *Gnosis*, p. 305–306; K.M. Fisher. *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*. – *Gnosis und Neues Testament*. Ed. K.W. Tröger, S. 245–266; две статьи в: Hedrick Ch, Hodgson R., ed. Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. Peabody, Mass, 1986 (MacRae G.W. Gnosticism and the Church of John's Gospel, p. 89–96; Koester H. Gnostic Sayings and Controversy Tradition in John 8: 12–59, p. 97–110).

⁴⁸ *Gnosis*, p. 306.

сандрийского является другим примером такой внутрехристианской гностической полемики.⁴⁹ Как и в посланиях Павла, сам термин «гносис» здесь имеет положительное значение. Вопросом является то, что считать истинным гноссисом.⁵⁰ Впервые четвертое Евангелие цитируется Татианом (ок. 160 г.), однако, по словам Ипполита (Ref. VII 22), уже гностик Василид использовал его (ок. 130). С другой стороны, христианские авторы, не причастные гностицизму, не использовали и не упоминали этого Евангелия до конца второго века.⁵¹ По всей видимости, отсюда можно заключить, что это Евангелие использовалось прежде всего в гностических кругах или даже происходило из них.⁵² Кроме того, именно оно активно использовалось монтанистами (вероятно, благодаря упоминаемой там фигуре параклета, которого отождествляли с «новым пророком» Монтаном).

Итак, несмотря на их проблематичность и сомнительную историческую достоверность, свидетельства христианских писаний о гностической доктрине заслуживают самого пристального внимания. Я ограничился здесь несколькими примерами.⁵³ Вдаваться в этот предмет сейчас представляется излишним, поскольку мы уже рассматривали примеры гностического экзегесиса, и впоследствии читатель еще встретится с многочисленными аллегориями Ветхого и Нового завета, истолкованными «гностическим» образом.

Вернемся к Иринею. Вполне в духе Нового завета говоря о «лжеименном гноссисе» (АН Pref., III 4, 3; I 1, 2, etc.), этот ересиолог в то же время неоднократно повторяет, что система Валентина – это развитие доктрины неких «гностиков».⁵⁴ Этот сюжет нуждается в анализе.

Перед тем как вкратце изложить то, что он считал учением самого Валентина и остановиться на разногласиях среди его учеников, Иринею заявляет: «... Валентин адаптировал к своему учению первоначально так называемых гностиков (gnosticoi)... (Irenaeus, Adv. Haer. I 11, 1; ap. Eriphanus, Panarion XXXI, 32, 2)».

Затем, перед тем как перейти к изложению доктрины Симона из Гитты, которого, вслед за Юстином он считает первым гностиком, он говорит: «... поэтому мы решили, что сначала нужно сказать о его источнике и корне, чтобы, узнав об их глубочайшей «бездне», вы постигли, какое дерево принесло такой фрукт (22, 2)».

⁴⁹ См. в этой связи классическую работу W. Völker. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Berlin, 1952).

⁵⁰ Это явление, вообще говоря, выходит за рамки христианства. Самым ранним нехристианским автором, говорящим о (христианском?) гноссисе, является, вероятно, Цельс (ар. Origen., *Contra Cels.* V 61). Концом первого века датируется самый «гностический» трактат герметического корпуса *Поймандр*. Наконец, о гностиках пишет Плотин. В этой связи упомяну новую книгу о «гностицизме» Плотина: Sinnige Th. G. *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1999.

⁵¹ Впервые этот текст с одобрением цитируется Теофилом Антиохийским (ок. 180), затем Иринеем (именно он – сознательно или нет – отождествил пресвитера Иоанна, автора Евангелия, и апостола Иоанна). Ипполит сочинил специальное произведение в защиту этого Евангелия (ок. 230). О том, что многие не признают этого текста, сообщает Иринею (Adv. Haer. III 11, 9). Как я уже отмечал ранее, авторство этого Евангелия приписывалось гностиком Керинту.

⁵² Подробнее см.: Sanders J.N. *The Fourth Gospel in the Early Church*. Cambridge, 1943; Wiles M.F. *The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*. Cambridge, 1960.

⁵³ См. детальные исследования: W. Schmithals. *Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus. – Gnosis: Jonas Festschrift*. Ed. B. Aland, 385ff. J.M. Robinson. *Gnosticism and the New Testament*. – id., 125ff.

⁵⁴ Вопреки утверждению Петремени, которая, основываясь на трудах столетней давности Lipsius (1875), Hildenfeld (1884), продолжает полагать, что термин «гностики» – это то же самое, что в апостольских посланиях называется «лжеименным гноссисом», а поэтому он должен рассматриваться в собирательном значении, как обозначающий всех гностиков. Но ведь, во-первых, апостолы не говорят о гностиках, но только о гноссисе, а во-вторых, валентиниан или офитов Иринею почему-то гностиками не называет (в отличие от Ипполита, который уже использует этот термин в расширительном значении: V 23, 3; VII 35, 1; 36, 2; IX, 4). Pétremont, *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*, p. 352, 358, et passim. С другой стороны, маловероятно, что «гностиками» себя называли сами гностики, хотя бы потому, что название (что-то типа «знатоки») содержит в себе некую долю сарказма. Подробнее об употреблении этого термина см.: Morton Smith. *The History of the Term Gnosticos. – Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton, vol. 2, p. 796–807. В этой статье, в частности, говорится о вероятном платоническом и неопифагорейском происхождении этого термина, который действительно не употребляется ни в Новом Завете, в том числе учитывая апокрифы. Критика этой статьи: Петремени, с. 360 сл. Отвергает гипотезу Смита и Марк Эдвардс: Edwards M.J. *Gnostics and Valentinians in the Church Fathers. – Journal of Theological Studies* 40 (1989), p. 26–47. К этому сюжету мы еще вернемся в следующем разделе данной главы.

Изложив, кроме воззрений Симона, теории таких ранних гностиков как Сатурнин, Василид, Карпократ, Керинт, Кердон, Маркион и Татиан, а также теории «эбионитов», «энкратитов» и вышеупомянутых николаелитов, он говорит: «Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. – Кроме них, множество «гностиков» «вылезли» из учения последователей вышеупомянутого Симона, как грибы из земли (29, 1)».

Затем идет та самая секция о «барбело-гностиках», которая во многом совпадает с тем, что мы знаем из коптского *Апокрифа Иоанна*. Эта секция не связана с предыдущей, начинается и заканчивается, как видим, неким отличным от всего предыдущего, заключением. Симон Маг уже не называется отцом всех ересей. Более того, термин Барбело может быть поздней глоссой, а изложение доктрины «барбело-гностиков» почему-то Иринеем прерывается без какого-либо вывода и далее идет речь о неких «иных» гностиках (просто: alii autem rursus portentuosam loquuntur), причем миф скорее *продолжается*, нежели начинается заново. И речь там идет о Ялдаваофе и его матери, которая, – выполняя ту же роль, – Барбело более не называется (см. все эти тексты в Приложении, раздел 3.1–2.)⁵⁵, но миф *Апокрифа Иоанна* согласуется и с учением этих «иных» гностиков. Так что в целом, мы имеем несколько разорванное, но полное изложение версии некоего мифа от сотворения мира до конца истории.⁵⁶

И только после изложения учения офитов, Иринея заключает: «...tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera de⁵⁷ Valentini schola generata est – Сколь (неразумны) мнения этих (гностиков), от которых, подобно многоголовой Лернской гидре, произошла тварь⁵⁸, которая превратилась в школу Валентина (30, 15)». Нечто подобное говорится и в заключительной фразе первой книги и несколько раз впоследствии (например, в начале третьей книги, правда образ гидры более не повторяется).⁵⁹ Вероятно, ведомый ассоциацией со змеей, он говорит далее, что и сама София иногда представляется в виде змеи (это удивительно и другими источниками не подтверждается) и заканчивает раздел небольшой секцией о каинитах (см. Приложение, II 1.4.4), о которых до этого ничего не говорилось, несмотря на то, что по его словам, он «собрал» их книги. Не похоже на Иринея, чтобы он не изложил такой выигрышный для его теории миф о «мировой матке», если бы он действительно обладал этой книгой.

Заканчивает первую книгу Иринея такими словами:

⁵⁵ Rousseau–Doutreleau, *Introductio*, SC 263, p. 296–299; SC 264 (I 29, 1, p. 358, fnt. 1). Wisse, *Library*, p. 213–215 полагает, что такая структура была присуща источнику Иринея; Perkins, *Irenaeus and the Gnostics*, p. 193–200 доказывает, что композиция этого места принадлежит самому Иринею.

⁵⁶ Следует отметить, что это не единственный случай, когда Иринея прерывает один источник и начинает другой, тематически продолжающий предыдущий. То же самое, как это доказывает параллельная секция в *Извлечениях из Теодота Климента*, происходит и в его изложении основного мифа валентиниан. И точно так же разрыв возникает между космогонией и антропогонией. Это обстоятельство мы подробно рассмотрим впоследствии. Следует отметить, что некоторые гностические тексты, например, *Eugnostos* (NH III 3; V 1), также касаются только истории до сотворения мира. (О композиции и философском содержании этого трактата см: R. Van den Broek. *Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology: Eugnostus, Philo, Valentinus, and Origen*. – *Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. Pearson. Philadelphia, 1986, p. 190–203). Греер полагает (не убедительно), что в нашем случае избирательность Иринея можно объяснить его задачей, поскольку его основной интерес в этой секции – это теология: Greer R.A. *The Dog and Mushrooms: Irenaeus' view of the Valentinians assessed*. – *Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton, vol. I, p. 170.

⁵⁷ Издатели (Rousseau–Doutreleau) опустили этот предлог, однако, следуя работе Sven Lundström, *Die Ueberlieferung der lateinischen Irenaeus-Uebersetzung* (Uppsala, 1985, S. 12) большинство исследователей отменяет это исправление как излишнее. Структура этой фразы, вероятно, повторяет греческий оригинал. Предлог de – это остатки греческого генитива (cf. I 8, 3: de mediis). Текст мог выглядеть примерно так: τὸ πολυκεφαλῶδες θηρίον τῆς τοῦ Οὐαλεντινίου σχολῆς. См. А. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, p. 7, note. 39.

⁵⁸ Fera скорее всего соответствует греческому θηρίον, и может в расширительном смысле означать змею. Generata est хорошо соотносится с другим выражением Иринея. Говоря о Марке, ученике Колорбаса, он высказывается о его учении следующим образом: «...такова матка, в которой зародилась «тишина» Колорбаса (...vulvam et exceptorium Colorbasi Silentii – I 14, 2).

⁵⁹ Ср., например, II 13, 8: adversus reliquos Gnosticos, a quibus et hi initia emissionum accipientes, convicti sunt in primo libro. О «falso cognaminati Gnostici» говорится и в последующем разделе (13, 10).

«A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... – от таких родителей и прародителей происходит Валентин и его последователи, как это показывают и сами их речения и доктрины...»

Итак, система Валентина происходит от Симона и «гностиков», однако кто из них «отец и мать», а кто прародители? Если принимать образ гидры всерьез, то по видимому родители – это «гностики». Но с другой стороны, Ириней эксплицитно называет Симона отцом всех ересей.

Как объяснить такое наложение двух гипотез о происхождении гносиса Валентина? Естественно предположить, что одна из них принадлежит не Иринею, а автору того источника, которым он пользуется. Известно, что заявление о том, что Симон был отцом всех ересей и антихристом, было «идеей фикс» Юстина. Предположение о том, что Ириней пользовался трудом Юстина, было высказано уже давно, однако сам Ириней далеко не всегда ссылается на него (он упоминает Юстина, например, в I 27, и к этому факту мы еще вернемся). Это может указывать на то, что в действительности он пользуется каким-то промежуточным источником или источниками, которые так или иначе восходят к *Синтагме* Юстина.⁶⁰ В конце концов, трудно ожидать, что после Юстина и до Иринея не было людей, которые захотели бы продолжить дело опровержения ересей. Такая гипотеза действительно хорошо объясняет многослойность заключительной части первой книги труда Иринея, а также наличие в ней специальной секции о «школе Валентина» (I 11, 1 sq.), которую мы подробно рассматриваем в следующем разделе.

По этой видимо причине от детального изложения того, что он знал лично (прежде всего это касается системы «школы Птолемея», а также воззрений Маркиона и Марка, которые излагаются исключительно детально), переходит к конспективному изложению очень разрозненных доктрин. По всей видимости, к этому ересиологическому труду относятся разделы I 23–27 (от Симона до Татиана, возможно, с некоторыми добавлениями самого Иринея), I 11–12 (о Валентине и его школе). Это предположение высказал еще Липсиус, отмечая, что Ириней скорее всего разделил свой источник на две части, отдельно выделив секцию о Валентине. Это предположение порождает хронологическую проблему. Поскольку Юстин написал *Синтагму* ок. 145 г., он не мог знать о Птолемея, современнике Иринея.⁶¹ Использовал ли Ириней другой источник или же сам его дополнил? Если читатель обратится к I 12, 1, я полагаю, у него не останется никаких сомнений в том, что верно первое из этих предположений. Во-первых, эта краткая сводка «учения Птолемея» не очень соответствует тому, что он только что изложил в таких душераздирающих деталях (I 1–8), также приписывая это школе Птолемея. В этом разделе Ум, например, порождается (точнее, «является образом») Желания, в то время как несколькими главами выше он же говорил, что Ум является порождением Мысли («Тишины»), что является правильным утверждением в том смысле, что это более соответствует гностическому мифу. Если Ириней знал Птолемея или его последователей, он бы не удовлетворился таким фрагментарным сообщением. Так что Ириней не просто механически скопировал другой источник, но и *худший и менее информированный*, нежели он сам. Однако в рамках секции I 23–28 также можно выявить некую неоднородность. Раздел I 28, например (идуший сразу после упоминания о Юстине), плохо связан с предыдущим, поэтому также может быть последующим добавлением, восходящим к иному источнику.

Аналогичное объяснение принимает Уиссе в вышеупомянутой статье. Он утверждает даже, что, кратко излагая воззрения каинитов, Ириней механически копирует первое лицо единственного числа своего источника («я собрал их книги»), поэтому у читателя

⁶⁰ Это предположение было впервые подробно развито более сотни лет назад: R.A. Lipsius. Zur Quellenkritik des Eriphanus. Vienna, 1865, а также A. von Hamack. Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Leipzig, 1873. Примечательно, что эти авторы в результате получили два очень различных варианта *Синтагмы* Юстина. В результате Липсиус предположил, что источником Иринея является другая, более близкая по времени, антиеретическая сумма: R. Lipsius. Die Quellen der ältesten Kerzergeschichte. Leipzig, 1875.

⁶¹ Cf. G. Henrici. Die valentinianische Gnosis und heilige Schrift. Leipzig, 1871, S. 40.

создается впечатление, что Иринея сам читал все это, хотя, как я уже указывал, в таком случае странно, что он его излагает столь кратко.⁶² Однако, как справедливо замечает Уиссе, попытки вычлениить *Синтагму* Юстина из первой книги Иринея и тому подобные опыты неоправданно осложняют нашу задачу (с. 214). Очевидно, у нас есть все основания считать, что *successio hereticorum*, раздел о школе Валентина (за исключением, вероятно, нескольких полемических экскурсов, таких как I 11, 4; 12, 2) и добавочные секции, типа этой заметки о каинитах, Иринея в самом деле копирует или адаптирует из своего источника, и этот источник действительно мог восходить к *Синтагме* Юстина, поскольку основной задачей этого текста была попытка доказать, что все ереси восходят к Симону.

Дела с секцией о «барбело-гностиках» и последующей (I 29–30) обстоят гораздо хуже. Откуда Иринея взял это? Как так случилось, что, фактически сделав заключение в I 28, он переходит к совершенно новому материалу и в конце приходит еще к одной гипотезе о происхождении гносиса? Ответ на эти вопросы мог бы многое прояснить. Идея о «школьной» преемственности между еретиками неисторична, хотя и была по-видимому весьма распространена в его время. Второе же предположение является гораздо более здравым. Если Иринея располагал текстом, который он излагает в I 29 и который является, как мы теперь знаем, какой-то версией *Апокрифа Иоанна*, то он сам мог прийти к этой мысли в результате сравнения этого прообраза *Апокрифа Иоанна* и того мифа, который он приписывает школе Птолемея. Эти два мифа действительно похожи.

Уиссе (с. 215–216) полагает, что у нас нет оснований считать, что Иринея сам читал этот источник, хотя бы потому, что излагает он его очень фрагментарно и местами некорректно, не упоминая даже названия. Конечно, издателю синоптической версии *Апокрифа Иоанна* виднее, однако, учитывая, что это единственный случай, когда мы имеем возможность сравнить оригинал и его пересказ Иринея или его источником, я бы не торопился с выводами. Если бы до нас дошел источник, который использовался в I 1–8, который заведомо пересказывается самим Иринея (см. *Adv. haer.*, p^{re}f.), кто знает, что бы мы тогда сказали по поводу корректности его изложения? Я подозреваю, что несоответствий в этом случае было бы не меньше.⁶³ Примечательно также, что Иринея (или его источник) *не знает как назвать этих еретиков*, и не находит ничего лучшего, как именовать одних просто «гностиками», а следующих «другими»! Очевидно, что в этом случае еще не выработалась готовая классификация, а вот последователи Иринея (Теодорет, Епифаний и др.) «других» уже называют «офитами», а не просто гностиками.⁶⁴ Может, по этой причине Ипполит необъяснимым образом говорит, что и его змеепоклонники («наассены», и это больше напоминает самоназвание) также именуют себя гностиками (*Ref. V 11*)?

Тертуллиан, очевидно, под влиянием Иринея, пишет: «...Валентин ожидал, что он станет епископом, поскольку был замечателен в своих познаниях и красноречии. Однако после того как ему предпочли исповедника (*martyrii*), он счел себя оскорбленным и покинул истинную церковь...»

Затем говорится: «...*Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus colubro suo*⁶⁵ *viam delineavit.* (Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4, 2)».

⁶² Wisse F. *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists.* – *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 205–223, esp. 215, fnt. 44.

⁶³ На самом деле у нас есть один текст, на основании которого можно проиллюстрировать технику Иринея. Правда, это не оригинал, а также пересказ. Излагая гностический миф Иринея, как уже отмечалось, во второй части (истории за пределами плеромы) пользуется тем же текстом, что и Климент во второй части *Извлечения из Теодота*. Из сравнения этих текстов (что я и продельваю ниже) видно, что в отличие от Климента Иринея копирует свой источник *очень фрагментарно и местами некорректно*.

⁶⁴ Точнее, Теодорет называет их «офитами, офианами или сетянами», видимо, уже стремясь уменьшить количество сект, «плодящихся как грибы», объединяя этих офитов с теми, о которых говорит Ориген (*Haer. Fab. Comp.* I 14). Напротив, Епифаний, который, как мы знаем, принципиально не использует Оригена, говорит просто об офитах.

⁶⁵ Чтение Kroymann (1906). MS: *semini nactus colubroso*; Fredouille (1980): *semen nactus, Colorbaso*.

На что указывает этот coluber? Не найдя лучшего объяснения издатель этого трактата предложил следующее исправление: Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus, *Colorbaso* viam delineavit.

Колорбас – это учитель Марка, более о нем ничего не известно. Далее Тертуллиан говорит о Птолемея, а о Марке, Секунде и Гераклеоне несколько позже, что порождает хронологическую проблему. Однако, как показал Куиспел, оказывается, что речь здесь идет о той же старой доброй гидре. Смысл пассажа становится понятным, если сравнить высказывание Тертуллиана и соответствующие места из Иринея (I 30, 15 и 11, 1) с одним пассажем из поэмы *О природе вещей* Лукреция.⁶⁶ Действительно, сопоставив эти высказывания Иринея со словами Лукреция (*denique quid Cretae taurus Lernaeaque pestis/ hydra venenatis posset vallata colubris?* – *De rerum natura* V 26–27), легко понять, что ‘colubro’ в этой фразе Тертуллиана относится к гидре, а следовательно различные исправления, которые были предложены, чтобы сделать текст понятным, излишни. Это обстоятельство, кстати говоря, подтверждает начитанность Тертуллиана и его интерес к философии.

Так что перевести этот пассаж можно так: «... (и, подобно злобным духам), которые не могут найти себе покоя, пока не отомстят, со всей силою обрушился на истину. *Он зачал от семени некоей древней доктрины и повторил путь этого змея*».

Кроме того, мы располагаем еще одним аналогичным свидетельством, которое многие исследователи упускают из виду. В третьей книге *Стромат* Климент Александрийский излагает некий гностический текст, сопровождая его таким комментарием (Strom. III 29,1 – 30,1):

«Их [то есть валентиниан и других ранних христианских гностиков?] доктрина (δόγμα) вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующий пассаж – то материнское чрево, которое зачало все их несуразные (доктрины). Не знаю, сами ли они написали все это (...), или же, услышав где-то хорошо задуманную доктрину, извратили ее. Текст же таков: «Все было одним. Но поскольку Единственный решил, что не следует ему оставаться в одиночестве, он “испустил” из себя Дыхание. Затем он соединился со своим Дыханием и произвел Возлюбленного. Из него произошло его собственное Дыхание, и они произвели Силы, невиданные и неслышанные», и так далее до слов «каждая от своего имени». Если они, подобно последователям Валентина, считают сексуальное общение духовным, то их мнение до некоторой степени приемлемо (...).»⁶⁷

Далее (30, 1–2) Климент говорит о некоей школе Продика, члены которой считали себя последователями Зороастра. Эти гностики полагали, что они являются детьми истинного Бога и вели себя соответственно: «Для царя, – говорили они, – закон не писан». Приме-

⁶⁶ Gilles Quispel. *Valentinus and Gnostikoi*. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 1–4. Cf. Ovid. *Ibis* 227. Эту интерпретацию отвергает Маркшиз: Marksches Christoph. *Nochmals: Valentinus und Gnostikoi*. – *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 179–187 (См. подробнее ниже).

⁶⁷ Ἐρρῦθὴ δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἐκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παρὰ θήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα καὶ εἶτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὅρα τὴν ἀπόνοιαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδονται δι' ἀκρασίαν), εἶτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκοότες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἔν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνόητι μὴ εἶναι μόνη, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινώνησεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε δραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένως» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην.» εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ αἱ ἀπὸ Οὐαλεντινίου πνευματικῶς ἐτίθεντο κοινωίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἀν>· σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωίαν εἰς προφήτηϊαν ἀγίαν ἀνάγειν ἀπεγνωκότος ἐστὶ τὴν σωτηρίαν. τοιαῦτα καὶ αἱ ἀπὸ Προδικίου ψευδωνύμως γνωστικῶς ἀφᾶς αὐτοῦ ἀναγορεύσαντες δογματίζουσι, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς·

чательно, что о книгах Зороастра, которые использовали гностики, говорит Порфирий (Vita Plotini, 16). Что касается несколько неожиданного в данном контексте замечания о Валентине, то Климент здесь явно отсылает читателя к самому началу третьей книги (III 1, 1), где он приписывает Валентину и его последователям точно такое же представление о природе брака.⁶⁸

Как мы объясним это весьма примечательное вербальное сходство? От какого такого семени древней доктрины «зачали» валентиниане, а также последователи Продика и другие гностики? Следует также учитывать, что Климент, в отличие от Тертуллиана, независим от Иринейя, хотя Ле Бульбек такую зависимость склонен усматривать, однако без достаточных на то оснований. Так что мы имеем двух независимых свидетелей, которые цитируют два различных, но очевидно связанных с коптской гностической библиотекой трактата, считая их более древними и оказавшими влияние на Валентина и других последующих христианских гностиков. Нет у нас также и оснований не доверять этим свидетельствам. Не должны ли мы, в таком случае, принять их как соответствующие действительности, по крайней мере до тех пор, пока не доказано обратное. У нас также есть основания надеяться, что эти авторы не только знали то, о чем говорили, но и едва ли были заинтересованы в явной фальсификации, поскольку это сослужило бы им плохую службу в глазах современников (ведь, в отличие от Епифания, они говорили о современных им и весьма известных людях, возможно даже о личных знакомых). Наконец, по большому счету, никакими другими историческими данными о гносисе второго века мы не располагаем.⁶⁹

В другом месте (VII 41, 3) Климент снова говорит о последователях Продика и снова повторяет, что они присвоили себе право именоваться гностиками.⁷⁰ Примечательно, что на этот раз он высказывается о них как о οἱ ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν (что в данном случае означает «ересь» в христианском смысле этого слова, однако изначально термин αἵρεσις применялся по отношению к философским школам). Может ли такое словоупотребление указывать на то, что по мнению Климента ересь Продика функционировала как определенная школа? Мы вернемся к этому сюжету несколько ниже.

Примечательна организация этой части третьей книги *Стромат.* Сразу после сообщения о школе Продика он говорит о том, что они практиковали «запретный» язык, что напоминает сообщение о каинитах у Иринейя и Епифания (Adv. Haer. 31,2; Pan. XXXVIII 2–5). Несколько ранее (Strom. III 25, 5) Климент упоминает о последователях Николая, почти сразу после нашего пассажа сообщает нечто, напоминающее доктрину гностика Севера (34, 1), а затем говорит о неких Ἀντιτάκτας («противодействующих»). Не указывает ли это на то, что в данном случае Климент последовательно копирует материал из некой ранней *Синтагмы*, наподобие той, что использовал Иринейя, сопровождая эту информацию своими комментариями?

⁶⁸ Единственный раз, как я отмечал, употребляя выражение οἱ μὲν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου. Этот случай примечателен и о нем мы еще скажем.

⁶⁹ Ибо коптская гностическая библиотека, несомненно, позже, даже если сделать поправку на гипотетические греческие протографы. И немногочисленные исторические данные, которые содержатся в этой библиотеке, для своей интерпретации нуждаются в дополнительных сведениях.

⁷⁰ Ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθη τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινων ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδίκου αἵρεσιν, παρεισαγομένων δογμάτων. ἵνα οὐκ μὴδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἵρεσει, μαθέτωσαν προειληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων ἀντιρρήσεως δ' ὁμῶς τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδαινύμων ταύτων ἀνάσιος γνώσις...

4.3. Гностицизм: институциональный аспект

Прежде чем перейти к гностическому мифу необходимо сделать еще несколько предварительных замечаний и рассмотреть вопрос о том, в какой среде и в рамках каких социальных институтов могла существовать гностическая религия. На основании данных Иринея, а также других ранних античных авторов, таких как Игнатий, Юстин, Гегисипп, Цельс и Климент мы можем утверждать, что как бы мы не относились к термину «гностики», начиная *по крайней мере* с первой половины второго века, в Риме, Александрии и иудее существовали некие сообщества, учение которых (вероятно) было как-то связано с христианством (и негативно настроено по отношению к иудаизму).

Кроме того, они имели в своем распоряжении различные книги, а может даже целые собрания, трактующие такие вопросы, как происхождение мира, человека и его предназначение и т.д. *в мифологической форме*. Судя по названиям этих текстов и стилю тех фрагментов, которыми мы располагаем, это была *откровенная* литература. Большинство текстов по форме представляло собой либо прямые «послания небесных сил» или Иисуса (живого или воскресшего), открытые неким пророкам (наподобие герметического *Поймандра* или *Видений* христианского Пастыря⁷¹), либо псевдэпиграфы, авторство которых приписывалось известным людям, например, апостолам или ветхозаветным персонажам. Кроме того, наверняка среди этих текстов важнейшее место занимали «народные» жанры, такие как собрания речений Иисуса, составленные неизвестно кем и поэтому легко дополняемые и сокращаемые по произволу составителей того или иного конкретного сборника. Мы видели, что всевозможные сборники были одним из самых распространенных жанров того времени. В конечном итоге версии «канонических» Евангелий также могли сформироваться из таких собраний. Лучшим примером коллекции такого рода является коптское *Евангелие от Филиппа*, которое разумнее было бы назвать, например, «поучения Иисуса и другие речения, собранные Филиппом». ⁷² Авторитет такой литературы базируется на ее анонимности и, часто, но не обязательно (поскольку пророчество может быть новым), на ее древности. Никакие труды таких авторов, как Василид или Валентин не могли претендовать и не претендовали на равный с этой откровенной литературой статус. Максимум, на что они могли рассчитывать, – это на право давать авторитетный в определенных кругах комментарий. Такой авторитет и известность можно было завоевать только в определенном сообществе, как бы оно ни было организовано и как бы ни называлось. ⁷³

Однако как бы они не называли сами себя, их противники имели все основания называть их «гностиками», поскольку сущность их учения сконцентрирована именно на гносисе, откровенном, тайном и спасительном знании, которое доступно только немногим, по какому бы принципу не определялась эта избранность. Действительно, как раз этот вопрос наиболее горячо обсуждался различными представителями гностического движения, вызывая многочисленные разногласия даже среди ближайших сподвижников. ⁷⁴ С «гносисом» был связан и миф. Одним из величайших эонов всегда был или Ум или Мысль, совершенный человек Адам также назывался «совершенным знанием», Христос пришел от-

⁷¹ Жанр таких гностических трактатов подробно рассматривается в след. работе: PHEME PERKINS. *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*. Toronto: Paulist Press, 1980.

⁷² Об этом памятнике см. недавнее великолепное исследование Марты Тюрнер. Эта исследовательница подробно показывает, насколько этот памятник комплексен и многослоен по своей природе: TURNER M. *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection*. Leiden: Brill, 1997.

⁷³ При этом следует учитывать, что терминология, типа «христиане», «платоники» и тому подобная сформировалась далеко не сразу. Об этом я уже имел случай говорить в первой главе, отмечая, в частности, что термин «философ-платоник» впервые, судя по всему, употребил Юстин, причем в полемических целях. Так что гностики вполне могли, например, называть себя «последователями Христа» (не «христианами»).

⁷⁴ Образцом такой внутренней полемики является, например, *Свидетельство Истины* (NH IX, 55, 29, цитату см. в первой главе).

крыть знание и т.д.⁷⁵ Часто говорилось и о древе познания.⁷⁶ Так что гностики вполне заслужили свое название.

Наконец, как справедливо отмечает А. Логан, среди этих направлений вполне могло быть и такое, которое особенно выделялось своей приверженностью к определенному типу гностического мифа (тому, который нашел свое окончательное воплощение в *Апокрифе Иоанна*), и которое ересиологи (а может и не только они), из соображений удобства называли именно «гностиками» или «барбело-гностиками».⁷⁷

Далее. Можем ли мы, хотя бы с оговорками и значительными ограничениями, утверждать, что гностические «школы» существовали физически или в качестве определенных и идентифицируемых социальных институтов? Были ли вообще в это время школы (философские или религиозно-философские) и, если да, то по каким принципам были организованы, как функционировали, и какова была, так сказать, повседневная жизнь этих школ? По этому поводу я уже высказывался в первой главе, теперь необходимо добавить несколько более конкретных соображений. Разумеется, прежде всего нас интересует «школа Валентина».⁷⁸

По этому поводу известный знаток Валентина Кристоф Маркшиз высказался недавно в специальном докладе на совместной конференции Американского библейского общества и Американской академии религии.⁷⁹ Его диагноз очень неутешителен: во-первых, гипотеза о существовании такой школы обречена оставаться гипотезой, и не может быть на данном этапе исследования гностицизма подтверждена историческими данными (к их рассмотрению мы сейчас переходим) и, во-вторых, в существовании такой школы приходится усомниться, принимая во внимание (сформулирую в своих терминах) неинституциональный характер гносиса. О том, что гносис Валентина не мог институционализироваться в виде школы, схожей, например, с платоновской, говорил и Джон Уиттакер.⁸⁰ Напротив, Барбара Аланд, признавая принципиальное различие между гносисом и философией, тем не менее настаивает на аналогии между философскими школами и школой Валентина.⁸¹

Если читатель обратиться к соответствующему разделу моей книги *Школа Валентина* (СПб., 2002, с. 109–111), то легко видит, что наши данные о «школе Валентина» в самом деле (1) подозрительные и (2) взаимозависимые.

Кроме этих собственно «доксографических» сведений, мы располагаем некоторыми более отрывочными данными. Климент Александрийский о гностических школах говорит подозрительно редко. Один раз это относится к школе Карпократа, другой Валентина. Однако Климент, говорят, сам был главой некой школы. Для того чтобы иметь чистый случай, необходимо посмотреть, что это была за школа, и как он сам ее оценивал.

4.3.1. Замечание о философских школах в поздней античности

Итак, для того чтобы иметь возможность адекватно оценить наши свидетельства, рассмотрим сначала вопрос о статусе школ в поздней античности в целом и александрийской христианской школы в частности.

⁷⁵ См., например, *Евангелие Истины* (NH 1, 3, 18, 1–11), Iren., AN I 21, 4; 29, 1–3.

⁷⁶ Например, *Апокалипсис Адама*, 64, 6–19.

⁷⁷ A. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy*, p. 10.

⁷⁸ Действительно, если принимать слова ересиологов буквально, то Валентин основал две школы, одну восточную, другую итальянскую. Учения этих школ также различались, и по этому поводу даже написано несколько статей. См., например: J.-D. Kaestli. *Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus. – Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, p. 391–403.

⁷⁹ Marksches Christoph. *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School. – The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 401–438.

⁸⁰ В дискуссии по поводу статьи К. Стэла: *Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, p. 96.

⁸¹ Aland B. *Gnosis und Philosophie. – Proceeding of International Colloquium on Gnosticism*. Ed. by G. Widergren. Stockholm, 1977, p. 34–73.

По этому поводу я уже высказывался в начале первой главы. В частности, там говорилось о том, что понятие «ересь» также далеко не сразу приобрело то значение, в котором оно употреблялось ересиологами. «Ересь» сформировалась только вместе с ортодоксией, и термин ἄρεσις, который изначально обозначал определенную школу, начал использоваться как ярлык, метящий противников. В середине второго века термин ἄρεσις, традиционно означающий примерно то же, что σχολή или διὰ τριβή, приобретает в христианской литературе существенно новое значение, гораздо более политически окрашенное.⁸² Аналогичная трансформация происходит и с понятием δόξα: это уже не мнение, а учение, причем, единственно-правильное учение – ортодоксия. Мы видели также, что объем понятия «ересь» постепенно расширяется. Еще для Климента Римского или Игнатия ереси – это только школьное деление и разногласия, явления, хотя и нежелательные, но индивидуальные и отражающие черты характера каждого конкретного «революционера». (Следует помнить, что раннее христианство имело ярко выраженный революционный характер).⁸³ Для римского апологета Юстина понятие «ересь» приобретает уже более «христианское» значение.⁸⁴ Только такая смена перспективы привела к тому, что возникли специальные ересиологические труды, начиная с (несохранившегося) «Собрания всех ересей» Юстина. Отныне индивидуальные доктринальные разногласия в глазах христианских авторов перестали быть личным делом каждого и приобрели значение преступления. Круг еретиков также постепенно расширяется. Если для Ириния «еретики» – это прежде всего гностики, то у Ипполита в этот разряд уже попадают и греки и его христианские противники. Именно в таком значении этот термин закрепляется у последующих авторов, типа Евсевия или Епифания. С еретиками христианские авторы более не полемизируют, но просто отвергают их, и не только потому, что уже не позволяет образование, но и по причине все возрастающего чувства превосходства представителей государственной религии, которое растет, как мы видели, по мере падения интеллектуального уровня полемики.⁸⁵ Все это мы уже рассмотрели в предыдущих главах в некоторых деталях. Видели мы также, что именно на фоне ересей впервые вырисовывается само представление об «истинной доктрине» и сопровождающая ее мифология истории. Для того чтобы лучше понять истоки этого процесса, следует более внимательно рассмотреть наши свидетельства о возникновении школ в поздней античности, тем более что эти процессы, как показывает исследование, шли параллельно.

Разумеется, образцом такой школы во втором веке был платонизм. К счастью, этот сюжет был не так давно специально изучен, и теперь мы можем обратиться к обширному исследованию Дж. Глюкера, посвященному анализу институциональных оснований платонизма со времен Древней Академии до конца античности.⁸⁶ На основе многочисленных свидетельств, в этой работе Глюкер приходит к важному для нас заключению, что со времени Антиоха Аскалонского до, *по крайней мере, конца второго столетия* (то есть до того момента, когда Марк Аврелий учредил в Афинах официальную кафедру платонизма, которая могла впоследствии постепенно преобразоваться в некую «академию») не существовало официального центра платонизма, который мог бы выполнять роль «сторожевого пса» платонической ортодоксии. Следовательно, платоническая традиция существовала в основном благодаря усилиям отдельных мыслителей и небольших групп, как правило, состоящих из учеников того или иного философа, который (основательно или не очень)

⁸² Alain Le Boulluec. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles. Tome 1-2. Études Augustiniennes. Paris, 1985, t. 1, p. 40–48.

⁸³ Cf. Clement Rom., Epist. Cor. 1, 1; 14, 2; 49, 5; 63, 2; 11, 2. Alain Le Boulluec. La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe – IIIe siècles, t. I, p. 21–26; 35–36.

⁸⁴ Как это подробно и убедительно показывает Алан Ле Бульбек, это понятие по сути было творением первых апологетов, и прежде всего, Юстина: Alain Le Boulluec. La notion d'hérésie, t. I, p. 36–91, а т. ж.: M. Desjardins. Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussion of ἄρεσις in the Early Christian Era. – The Second Century 8 (1991), p. 65–82.

⁸⁵ Власть предрешающие как правило тем высокомерней, чем малообразованней, так что в этом нет ничего удивительного.

⁸⁶ John Gucker. Antiochus and the Late Academy. (Hypomnemata, Heft. 56). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

отождествлял свое учение с платонизмом. О важности такой традиции знания от учителя к ученику в поздней античности я уже говорил в начале третьей главы.⁸⁷ Глюкер подробно исследует смысл термина философская школа (как правило, αἵρεσις, но также διδασκαλεῖον и σχολή)⁸⁸, показывает, как использовались и когда возникли такие термины как Πλατωνικός и Ἀκαδημαϊκός.⁸⁹

Следовательно, в этот период платонизм отнюдь не являлся неким монолитным явлением, но, напротив, представлял собой весьма разнообразный спектр мнений или, скорее, диалогичный и творческий процесс, в рамках которого отдельные мыслители вполне могли придерживаться, и придерживались совершенно различных воззрений, не переставая при этом считаться платониками. Причем этот диалог мнений не ограничивался только тем кругом проблем, которые традиционно рассматривались платониками и которые можно назвать «школьными» философскими проблемами. Границы философии существенно расширились, правда, за такое расширение кругозора пришлось заплатить свою цену: философы вынуждены были пожертвовать теми остатками доктринальной целостности и научной строгости, которые еще сохранялись. Так что Плотину было что возродить.

К сожалению, о большинстве фигур на философской сцене второго века мы знаем не больше, чем о наших гностиках, так что нам приходится мириться с тем, что наши выводы о них являются всего лишь предположениями, а следовательно, открыты для критики. Однако само по себе это всего лишь напоминание о том прискорбном факте, что обо всех мыслителях, с которыми мы имеем здесь дело, можно сказать примерно то же самое. Мы вынуждены работать с неточными намеками и обрывками свидетельств, поэтому, каждый, кто отказывается от попытки выяснить что-либо на их основании, как замечает по аналогичному поводу Джон Диллон, должен просто перестать заниматься этим периодом.

Так, этот авторитетный исследователь среднего платонизма «для собственного удобства» во втором столетии предлагает вычленивать три философских школы, которые можно назвать, с некоторыми ограничениями, афинской школой, школой Гая и неопифагорейским кругом, и рассматривает их в этой последовательности в своей книге, посвященной истории «среднего платонизма». По этой же причине он вполне справедливо предпочитает говорить не о «среднем платонизме», а о «средних» платониках.⁹⁰ О положении «между» я говорил в заключении к третьей главе. Добавлю сюда и аналогичное наблюдение Диллона:

«Следует признать, что пребывание "между" – это само по себе сложное положение. Определяя себя как "нео-Х" (нео-томист, нео-кантианец, нео-марксист, нео-фрейдист) мыслитель понимает, где он находится. Такой человек заявляет, что, сохраняя верность основным идеям основателя, он оставляет за собой право переосмыслить эти идеи в свете новых достижений. Но разве кто-либо когда-либо рассматривал себя как "средний Х"? Разумеется, нет. Поэтому абсурдно полагать, что "средние платоники" воспринимали себя таким образом» (Послесловие 1996 г.).

⁸⁷ См. об этом новое исследование: Valantasis R. *Spiritual Guides of the third Century. A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.

⁸⁸ См., например: ἡ Σενοκράτου σχολή (Diogen. Laert. III 28)

⁸⁹ Этот последний термин, например, до Плутарха, судя по всему, не встречается.

⁹⁰ См. John Dillon, *The Middle Platonists* (London, 1977, 1996², перевод на русский язык выходит в издательстве «Алетейя», СПб.). На протяжении всей работы (см. предисловие 1977 г., послесловие 1996 г., а также предисловие к русскому изданию 2001 г.) он продолжает утверждать, что, хотя этот термин и вызывает возражения, он все-таки полезен, как обозначение некоторого периода (который продолжался примерно со времени возрождения Афинской "Академии" Антиохом после "освобождения" города Суллой в 88 г до н.э. до основания Платином школы в Риме в середине третьего столетия н.э.), «объединенного определенными общими принципами, такими как, в целом, возвращением к догматизму, объединением доктрин Древней Академии с аристотелевскими и стоическими доктринами, к которым после Антиоха добавилась еще и струя пифагорейского трансцендентализма» (Послесловие 1996 г.).

То, что в этот период называется «школой» по смыслу сводится к греческому выражению «те, которые около X» (οἱ περὶ τινα, οἱ ἄμφί τινα, а также, реже: ἀκουστής, ἀκροατής, γυωριμός).⁹¹ Именно такими выражениями пользуются Ириней, Ипполит и Климент, говоря о Василиде, Валентине и их последователях.

Что же собой представляла в это время платоновская школа? К сожалению, мы не можем здесь рассматривать этот сюжет детально, поэтому придется ограничиться несколькими замечаниями (следуя, в основном, за работами Диллона и Глюкера⁹²). Эти авторы (и вполне основательно) высказывают сомнения в том, что в исследуемый период существовала какая-либо платоновская академия. Правда Плутарх прямо говорит, что он учился в академии под руководством Аммония, однако о таких платониках, как Никострат, Тавр и Аттик, никто и никогда не утверждал, что они были членами или возглавляли платоновскую академию. Тавр описывается, несколько неопределенно, его учеником Авлом Геллием как *vir... in disciplina Platonica celebratus* (*Noctes Atticae* VII 10); его школа называется термином «diatriba», обычно обозначающим философскую школу; однако никто не называл его наследником Платона (διδάχος), а его школу – академией.⁹³ Древняя академия, судя по всему, по-прежнему пребывала в запустении, и у нас нет никаких оснований полагать, что какая-либо из платоновских школ действительно наследовала ее имущество или библиотеку. С другой стороны, Тавр являлся признанным главой афинского платонизма в период около 150 г. н.э., как и Аттик после него, откуда вполне можно сделать вывод, что в то время существовала некая всеми признаваемая школа платонизма, главой которой они могли бы стать. Ситуация несколько изменилась, когда в 176 году император Марк Аврелий (Dio Cassius LXXII 31) основал в Афинах четыре философских кафедры – платоновскую, аристотелевскую, стоическую и эпикурейскую, назначив главе каждой из них жалование в 10 000 драхм в год. Героду Аттику было поручено найти первых претендентов на эти посты. После того как кандидатуры были определены, они были утверждены «голосованием лучших граждан», то есть, насколько можно судить по этой расплывчатой фразе, решением некоей комиссии, возможно, Ареопагом.⁹⁴ Таким образом, мы можем считать, что после 176 года ведущий платоник Афин обычно занимал место заведующего платоновской кафедрой, однако ясно, что платоники между Антиохом и Плотинном не рассматривали себя как некое цельное движение, и ни в коем смысле не считали Антиоха своим духовным отцом. Столь же неопределенной является и статус скептической "Четвертой Академии" Филона из Лариссы.⁹⁵ Некоторые древние авторы, например, Плутарх настаивают на целостности платонической традиции, Нумений в специ-

⁹¹ Диллон так описывает эту ситуацию: «В неоплатонических трактатах мы встречаем многочисленные ссылки на *hoi peri Gaion, hoi peri Noumenion, hoi peri Ploutarchon kai Attikon* и мы понимаем эти выражения как указания на некоторые "школы мысли", возникшие в результате преподавательской деятельности той или иной фигуры. Мы знаем кое-что о неформальном кружке Плутарха в Херонее, а также... о более формальной школе Тавра, откуда можно сделать вывод, что такие люди, как Гай и Нумений также образовали вокруг себя либо кружок, либо формальную школу, где преподавались их воззрения, хотя в последних двух случаях мы не имеем об этом прямых свидетельств. По крайней мере, у Альбина, ученика Гая, точно можно было учиться, что и сделал Гален... Мы знаем также о некоем Кронии, которого называют не учеником, а спутником (*hetairoi*) Нумения, и мы не знаем, что это в точности означает. Кроме школьных философов было несколько одиночек (например, Апулей и Гален), которые, не будучи философами в собственном смысле этого слова, поведали нам много интересного о школьном платонизме того времени... Таких персонажей, как Теон из Смирны и Цельс, невозможно отнести к какой-либо школе... Популярная форма платонизма, подобная той, которую мы находим у софиста Максима Тирского, также процветала в это время...» (предисловие к пятой главе).

⁹² Кроме ук. выше работ см.: Dillon J. *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*. – ANRW II.36.1, p. 5–77. Полезной в этой связи является также след. статья: Fowden G. *The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity*. – *Philosophia* 7 (1977), p. 359–383.

⁹³ Авл также подробно описывает, как проходили занятия в этой школе (XVII 20, 1–9).

⁹⁴ Lucianus, *Euphuchus* 2. Лукиан забавным образом описывает процесс избрания заведующего перипатетической кафедрой, которое состоялось в 179 г., к сожалению, усложняя дело и говоря, что в действительности было две кафедры перипатетической философии, одна из которых так и осталась незанятой. Учитывая то обстоятельство, что ни один другой источник не говорит нам о двух кафедрах перипатетической или какой-либо иной философии, это утверждение Лукиана представляется фантастическим (Диллон, с. 233, прим. 1).

⁹⁵ Подробнее см.: Harold Tarrant. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy*. Cambridge University Press, 1985.

ально посвященном этому трактате (фрагменты которого сохранил Евсевий) атакует Новую Академию, обвиняя ее в отходе от платонической традиции (не освобождая, заметим, от своей строгой критики даже самого Антиоха из Аскалона). Мнения современных исследователей в вопросе о том, является ли Скептическая Академия интегральной частью платонического наследия или же ее следует рассматривать как отклонение, также до сих пор разделены.⁹⁶ За целостное видение платонической традиции ратует продолжатель дела Генриха Дёрри (H. Dörrie) в создании своего рода энциклопедии античного платонизма М. Балтес (M. Baltes).⁹⁷ В этом труде предпринята попытка составить полное собрание свидетельств о различных платонических доктринах, организуя их скорее тематически, нежели в соответствии с авторами. Отдельные фигуры и индивидуальный вклад каждого из философов-платоников как правило не принимаются во внимание, поскольку, по представлению авторов этого монументального труда, это невозможно в силу недостаточности наших данных о них, а также потому, что все они были лишь правоверными представителями «школьной философии».

Ситуация осложняется тем, что одна и та же терминология употреблялась и для обозначения школ «профессиональных философов», и по отношению к популярным наставникам. Так что мы не можем сказать заранее, о школе какого уровня идет речь в наших свидетельствах, «высшей» или «общеобразовательной». Известно также, что некоторые философы принципиально отказывались преподавать свое учение простым людям, а некоторые напротив, специализировались на публичных лекциях.⁹⁸ Очевидно также, что только немногие философы имели специальное место или школу в физическом смысле этого слова, довольствуясь публичными местами. К тому же подобные публичные выступления были, как известно, частью греческой традиции. В Риме философы могли собираться на форуме, а также в *Athenaeum*, основанном Адрианом (к сожалению, где он точно располагался и как выглядел сейчас сказать уже нельзя⁹⁹). Авл Геллий рассказывает, что платоник Тавр имел обыкновение приглашать наиболее любимых учеников к себе домой, причем каждый из приглашенных, кроме «бутылки», должен был принести с собой еще и тему для беседы, которая обычно начиналась после ужина (NA VII 13).¹⁰⁰ О том, как это происходило, мы знаем из того же Авла, причем описание это очень напоминает то, которое приводит Плутарх в своих *Застольных беседах*.¹⁰¹ Кроме таких застольных бесед практиковались также поездки в деревню или на игры. В XVIII 10 рассказывается, что Тавр и некоторые из его учеников посещали виллу Герода Аттика в Гефизии, где сам Авл в это время лежал больной диареей. В XII 5 рассказывается, как Тавр в сопровождении своих учеников посещал Пифийские игры. В другом месте (II 2) говорится, что он принимал важного гостя, именно, правителя Крита, который приехал к нему именно как к философу, причем в сопровождении своего отца. Здесь Тавр изображается сидящим после занятий перед дверью своего «кабинета» (*cubiculum*). Когда правитель и его отец вошли, оказалось, что в кабинете был только один свободный стул. Далее следует анекдот по этому поводу. Эти детали академической жизни показывают, что школа Тавра была скорее его личным заведением, нежели Академией в полном смысле этого слова, так как мы

⁹⁶ Например, Филипп де Лейси (Phillip De Lacy, *Nous* (1980), p. 291–295) в рецензии на книгу Диллона упрекает его в том, что он искусственно ограничил средний платонизм и пренебрег тем фактом, что традиция скептической Академии также нашла свое продолжение у таких мыслителей как Цицерон, Гален и даже Плутарх.

⁹⁷ *Der Platonismus in der Antike*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987–1998. Bd. 1 (1987). Bd. 2 (1990). Bd. 3 (1993). Bd. 4 (1996). Bd. 5 (1998).

⁹⁸ Dio Chrysostom, Or. 32, 8; Marksches, p. 407.

⁹⁹ Хотя см. след. работу, в которой собраны мозаики, изображающие философские школы: K. Gaiser. *Das Philosophenmosaik in Neapel. Eine Darstellung der platonischen Akademie*. Heidelberg, 1980, S. 8–23.

¹⁰⁰ См. подробнее: Dillon, *The Middle Platonists*, p. 237 ff.

¹⁰¹ Например, в NA VII 13 обсуждается такой вопрос: «В какой момент можно утверждать, что умирающий действительно мертв?» Обсуждение этой проблемы вывело Тавра на вопрос о смысле слова «немедленно», причем для этого использовался *Парменид* 156 d. Другой раз (XVII 8) обсуждался вопрос о том, почему масло сгущается, причем поводом для обсуждения явилась некая проказа мальчика-раба.

не располагаем данными о каких-либо иных преподавателях, кроме самого Тавра, равно как и упоминаниями о какой-либо собственности, кроме его личных (весьма скромных) владений. Так что преподавал он, скорее всего, в другом месте. Естественно, философы наносили друг другу визиты и имели приватные и публичные дискуссии. Так, тот же раздел из Авла Геллия, в котором говорится о визите Тавра в Дельфы (XII 5), содержит рассказ о его визите к одному философу-стоику, которого он навестил по дороге. Этот философ был болен и испытывал страшную боль, которую мужественно переносил. Далее пересказывается их «дискуссия», которая правда сводится у Авла к речи самого Тавра. Хорошим примером популярных философских выступлений являются речи Максима Тирского.¹⁰² Мы знаем, что этот автор поизносил свои речи в Риме, причем в то же время, что и Валентин. Его речи касались основных «философских тем» (например, для чего мы живем? что есть благо? каково происхождение зла?), и излагались эти темы с привлечением стандартной философской аргументации, которая иллюстрировалась занимательными примерами и украшалась искусными «риторическими периодами».

4.3.2. Христианская школа в Александрии

Что же говорят о «школе Валентина» наши авторы? Какие в точности выражения используют ересиологи, как представляется, не очень интересно, поскольку, как известно, они стремятся к тому, чтобы школа Валентина и другие гностические школы *были*, поскольку они *должны* по их теории оформиться в некую цепь еретической преемственности.¹⁰³ (Об этом я вкратце скажу ниже, поскольку один случай словоупотребления Иринея все-таки интересен.) Так что обратимся сначала к более нейтральному источнику – Клименту Александрийскому. Правда, в данном случае мы сталкиваемся с другой проблемой. Климент, будучи философом, склонен употреблять школьную философскую терминологию и в этом случае. Примечательно также, что с его именем традиция связывает некую христианскую школу. К сожалению, об этой школе, как и в большинстве случаев, касающихся ранней церковной истории, сведения находим только у Евсевия (в Hist. Eccl. V 10 и в некоторых других местах). Одно это обстоятельство уже позволяет усомниться в историчности этой «школы» как определенного института.¹⁰⁴ При попытке оценить это свидетельство мы немедленно сталкиваемся с двумя проблемами. Во-первых, насколько можно доверять утверждению о том, что в конце второго века в Александрии была какая-то христианская школа, и во-вторых, даже если мы признаем историчность этого сообщения, то как она была связана с Климентом, а этот последний с Оригеном, вторым «наставником» этой школы.¹⁰⁵

Сведения Евсевия о том, что эта школа существовала с апостольских времен и была основана «учителем» Климента Пантенем и даже ранее, столь произвольны, что не заслуживают критики.¹⁰⁶ Впрочем, об этом я уже говорил, поэтому повторю только основные

¹⁰² См. новое издание: Trapp M.B. Maximus Tyrius. Dissertationes. Stuttgart, 1994 (Teubner).

¹⁰³ Действительно, о фиктивной «апостольской традиции», которая восходит к самому Христу и противопоставляется лжетрадиции, восходящей, соответственно, к дьяволу, говорит еще Юстин (по аналогии с философской традицией, которая обычно также составлялась в качестве непрерывного списка глав той или иной школы – διαδοχά).

¹⁰⁴ Сам Климент ни разу даже не употребляет термин διδασκαλεῖον. Тот единственный случай (Paed. III 97, 3), когда говорится нечто подобное, как показывает Ван ден Хук, обусловлен совершенно ненужным исправлением чтения манускрипта: Hoek A. van den. The 'Catechetical' School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage. – Harvard Theological Review 90 (1997), p. 59–87, esp. 65.

¹⁰⁵ Общие сведения о школе и философские воззрения Климента на образование я уже рассматривал во второй главе. Там же указана соответствующая литература и источники. Можно предположить, что именно теория Климента об образовании повлияла на ту картину, которую рисует Евсевий.

¹⁰⁶ Действительно, Евсевий, судя по его словам, не знает не только о том, что было во втором веке, но даже и о современном ему положении дел. В частности, все, что он в силах сообщить, так это, что «в настоящее время эта школа управляется очень грамотными и преданными людьми». Он не знал даже имен предполагаемых наследников дела Оригена, который его так интересовал, однако он прекрасно знал, как *должно* было быть. Еще более неисторичный список «наставников» этой школы приводится в другом источнике: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte, hrsg. G.Ch. Hansen, Berlin, 1971, S. 160 (этот пример приводит R. van den Broek. The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third

выводы. В данном случае нас интересует другой аспект этой проблемы. Именно, что эти данные позволяют нам сказать о формах распространения христианского вероучения в конце второго века (будь то теология или более элементарная доктрина).

Можно утверждать, что в лице Климента, Оригена и ему подобных образованных христиан мы имеем случай индивидуального наставничества, особенно характерного, как справедливо отмечает ван ден Брук, для эллинистической египетской культуры. Такие люди (*οἱ πρεσβύτεροι* или *διδάσκαλοι*¹⁰⁷) играли важную роль и в церковной жизни, причем зачастую вопреки политике официальных лиц. С мнением *οἱ πρεσβύτεροι* епископам приходилось считаться, хотя такое независимое их положение нередко приводило к конфликтам (как, например, в случае с Деметрием и Оригеном, в результате которого первый буквально выжил последнего и заставил его покинуть Александрию).¹⁰⁸ Очевидно, как об этом неоднократно говорит Климент, свою задачу они видели не просто в наставлении в вере (эту достаточно простую не требующую специального образования работу выполняли церковные деятели), но в преподавании всего «круга наук», который включал традиционный набор таких дисциплин, как риторика, диалектика (как наиболее полезная часть логики), а также, в некотором объеме, математика и физика. Все это (я ранее приводил соответствующие тексты) рассматривалось в качестве подготовительных дисциплин для изучения теологии. Ясно, что общая образовательная схема в данном случае копирует ту, которая была принята в позднеантичных философских школах, только учение о первых принципах заменяется христианской теологией. Не удивительно поэтому, что в своих сочинениях Климент постоянно пользуется каким-то учебником платоновской философии, который во многом, как мы видели, схож с учебником Алкиноя. Проблема, однако, в том, что христианская теология в то время еще не возникла! По этой причине Климент (выдавая желаемое за действительное) по крайней мере шесть раз обещает в *Строматах* перейти к первым принципам, но так и не «переходит» к ним, ограничиваясь разрозненными замечаниями о логосе, материи, природе, промысле и т.д. Неудовлетворенность Климента понятна – отсутствие раздела о первых принципах нарушало принятый образовательный стандарт. Эту теорию первых принципов, как мы знаем, впервые сформулировал Ориген, к сожалению, не ученик Климента.¹⁰⁹ Наш же автор, равно как и Василид, Валентин и другие учителя гностики, только намечали к ней подходы, с разной степенью успешности.

Centuries. – Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, ed. J.W. Drijvers, A. McDonald. Leiden, 1995, p. 39–47, 41, fnt. 6). Здесь говорится, что школу возглавляли Афинагор, Пантен, Климент, Ориген, Гераклас, Дионисий, Пиерий (Pierius), Теогност, Серапион, Петр, Макарий, Дидим и Родон. При этом здесь отсутствует некий Ахилл, упоминаемый Евсевием (HE VII 32, 30), а Пиерий и Теогност явно должны идти после Пантена и Климента.

¹⁰⁷ При этом первый из этих терминов не обязательно означал «старца», а второй был очень нагружен теологически. Климент, например, следуя евангельской заповеди, говорит, что так звать можно только небесного наставника. Этот же подход мог быть характерен и для гностических сообществ.

¹⁰⁸ Особенно важна их роль, судя по всему, была при решении тех легально-этических вопросов, которые возникали в церковной жизни. В этом смысле их роль схожа с той, которую занимали *prudentes* в римской правовой практике. Они были частными лицами, однако с их мнением судья должен был считаться. Эта ситуация изменилась – что подкрепляет нашу историческую параллель – к концу второго века, когда в практику стала входить, так сказать, государственная аккредитация юристов (*ius respondere*). С этих пор уже только «признанные» таким образом юристы имели право консультировать. Уровень юристов и профессионализм немедленно упал (впрочем, верно и обратное, аккредитация была необходима, чтобы поддерживать общий приемлемый профессиональный уровень, а также чтобы эффективнее проводить государственную политику). Здесь возможна и другая историческая аналогия. Особый статус *οἱ πρεσβύτεροι* можно видеть и как наследие иудейской культуры. Они занимали ту же роль, что и иудейские наставники, которые также были частными лицами, однако пользовались большим авторитетом.

¹⁰⁹ Ориген ни разу не упоминает Климента и, скорее всего, не знает его работ. Он не мог также слушать Климента до 202 г., когда тот покинул Александрию, поскольку, судя по содержанию произведений этого последнего, его учениками были люди, уже знакомые с философией, Ориген же был слишком молод (если принимать традиционную датировку) для того, чтобы посещать столь продвинутое занятие. Кстати, сообщение Евсевия (HE VI 3, 3) о том, что Ориген возглавил школу в 202 г., также является ошибкой. Это могло произойти несколько позже, во время гонений Аквиллы (ок. 206–211), во время которых многие христиане также покинули Александрию. Однако об этом гонении Евсевий не знал. Эти сюжеты подробно рассматривает Pierre Nautin: *Origène. Sa vie et son œuvre* (Paris, 1977).

Климент, Ориген и подобные им христианские наставники не только ощущали свою принадлежность к эллинистической традиции образования, но и были своего рода харизматическими лидерами, которые воспринимали свое дело как продолжение миссии апостолов. Климент неоднократно говорит о том, что его знание (гносис) получено им непосредственно от людей, которые принадлежат к этой апостольской традиции (Strom. I 11, 1–3).¹¹⁰ Важно отметить, что Климент эту апостольскую традицию возводит именно к *наставникам, а не церковным лидерам*, которых он вообще не упоминает. Этот подход принципиально отличается от того, который мы видим в Риме и в целом в латинской традиции (чтобы понять это, достаточно обратиться к Иринею и его оценке роли епископа). Точно такую же роль, по свидетельству Климента, отводил себе Валентин, также апеллируя к апостольской традиции (Strom. VII 109, 4).

Известно также, что кроме такой теоретической деятельности в Александрии в это время более или менее процветала «текстуальная критика» писания. Тексты исследовались и корректировались с филологической точки зрения.¹¹¹ Следовательно, в это время существовал круг людей, интерес которых к христианству дополнялся вниманием к классическому образованию и заданным им стандартам. Кроме того, для них было характерно особое отношение к экзегетике, основанное на представлении о тайном смысле откровенной литературы. Эту идею, как мы видели, разделял и Климент, и гностики. Принципы такого экзегесиса впервые попытался формализовать Ориген в четвертой книге *De principiis*. Однако наши данные не позволяют сделать вывода о том, что была какая-то «школа». Все эти наставники были частными лицами, и не принадлежали (и, вероятно, не хотели принадлежать) к официальным церковным структурам.

Только после 211 г., когда епископ Деметрий «одобрил», как говорит Евсевий, инициативу Оригена (видимо, у него не было выбора), наша школа начинает обретать реальные контуры. Как сообщается (HE VI 15; 18, 3), сам Ориген предпочел преподавать теологию, предоставив преподавание начал (эллинических?) наук (τὴν πρώτην τῶν ἄρτι στοιχειουμένων ἐισαγωγὴν, HE VI 15) своему коллеге Гераклу, который был, по всей видимости, достаточно известным философом.¹¹² Однако и в этом случае, как показывает Нотен, это сообщение также построено на догадках Евсевия, сделанных на основании его данных о преподавательской деятельности Оригена в Кесарее.¹¹³ Только после того, как Ориген покинул Александрию в 234 г., «школа» приобрела церковный статус. Геракл и Дионисий занимали официальные церковные должности. Теогност, Пиерий («второй Ориген», согласно Photius, Bibl., Cod. 119) и Дидим Слепой также принадлежали к церкви. После смерти Дидима школа была закрыта епископом Теофилом (385–412), который не пожелал, чтобы теология преподавалась в его церкви кем-либо еще.

¹¹⁰ Текст показывает, что это относится ко *всем* учителям Климента, не только к Пантену, которого Климент даже не называет по имени. (Точнее, в несохранившейся работе, которая нам известна при посредстве Евсевия, он говорит, что слушал некоего Пантена. Отсюда Евсевием немедленно делается вывод, что последний учитель Климента из Strom. I 11, 2 и есть Пантен).

¹¹¹ См.: M. Mees. Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Klement von Alexandrien. – *Vigiliae Christianae* 25 (1971), p. 309. Здесь показано, что в одном конкретном папирусе (P⁴⁶) в *Первое послание Коринфянам* (13: 5) была внесена правка в соответствии с пониманием этого места Климентом (Paedagogus III 3, 2; этот пример приводит Брук в ук. выше статье). Немало примеров подобного рода приводит Мортон Смит в своей книге о недавно обнаруженном письме о пространной версии Евангелия от Марка, приписываемом Клименту: Smith M. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973. Review: Criddle A.H. On the Mar Saba Letter attributed to Clement of Alexandria. – *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), p. 215–220. Другим примером работы подобного рода может служить *Гекзала* Оригена.

¹¹² Этот Гераклас, как говорит сам Ориген (в письме, цитируемом Евсевием, HE VI 31, 2), не перестал носить одежду философа даже после того, как официально стал церковным деятелем. Ориген его встретил на лекциях Аммония, которые тот посещал к тому времени уже пять лет. Секст Юлий Африкан пишет в своей *Хронографии* (также у Евсевия), что он специально ездил в Александрию, чтобы встретиться там с Геракласом.

¹¹³ Nautin, *Origène*, p. 47–49, 51–53. Здесь говорится, что Ориген, скорее всего, никогда не возглавлял никакой школы, ни в Александрии, ни в Кесарее. Ван ден Брук (с. 46, прим. 32) не разделяет этого мнения.

Таковы наши данные о платонических и христианских школах. Не располагая столь же подробными данными о функционировании гностических сообществ, мы можем тем не менее предположить, что они следовали примерно тем же принципам.

4.3.3. Гностические школы

В начале второго века, по всей видимости, не было ни гностических, ни христианских школ в собственном смысле этого слова. Иллюстрацией к этому утверждению может служить сообщение Климента о школе Карпократа (Strom. III 5,2 – 8,3; см. II 1.4.2). Климент говорит, что это сообщество существовало в Самах, в Кефалее. Здесь был храм из камня, посвященный «Епифану, сыну Карпократа», которого его отец, «помимо базового образования, научил платонизму и преподавал ему знание (гносис) Монады». Был там также «жертвенник, священная роща (τεμένη) и мусей». «Жители Кефалеи собирались в этом месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями». Имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу Гарпократу (Harocrates), прообразом которого был египетский бог Гор, действительно проводились в Кефалее. Так что в данном случае отождествление Епифана сына Карпократа с неким богом, вероятно, является ошибкой Климента. Ведь имя «Епифан» означает «явившееся (божество)», так что подобие имени этого бога имени Карпократа могло навести Климента на эту мысль. К тому же сам текст показывает, что Климент в данном случае просто не знает того, о чем говорит. Однако был некий мусей и Епифан написал некую «книгу» *О Справедливости*, которую Климент читал сам (о чем он неоднократно заявляет) и пространную выдержку из которой приводит. Это сочинение, по форме скорее напоминающее популярную философскую речь, содержит формулировки, выдающие платоническую подоснову, что и отмечает Климент. Заявление о том, что Карпократ учил о Монаде, также находит подтверждение в других источниках. Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир и так далее. По крайней мере, именно так описывает учение Карпократа Ириней (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Деятельность Карпократа напоминает деятельность самого Климента. Точно так же как и Климент, он использовал популярную философию, символически комментировал писание и являлся наставником, который распространял свое учение приватным образом. Вполне вероятно, что он также как и Климент и Валентин претендовал на то, что авторитет его учения основан на тайной апокольской традиции.

Однако прошло некоторое время, и к концу второго века гностицизм, христианство (а также платонизм после 176 г., но это скорее совпадение) приобретает более организованную форму. О «школе» Валентина Климент говорит дважды. Один раз говорится, что Кассиан покинул школу Валентина (Strom. III 92, 1: ὁ δ' ἐκ Οὐλεντίου ἐξεφώτισε σχολῆς), а другой раз, что Гераклеон к ней принадлежал (IV 71, 1: ὁ τῆς Οὐλεντίου σχολῆς δοκίμωτατος).

Я думаю излишне повторять, что эти выражения для Климента означают скорее причастность к определенному учению, нежели принадлежность к реальной школе. Так что сказанное означает лишь, что Кассиан изменил принципам Валентина, а Гераклеон им, напротив, следовал, более того, был «самым ученым» его последователем. Отметим, что ни о какой «италийской школе», к которой обычно относят Гераклеона, здесь не говорится. Во всех остальных случаях употребляется обычное οἱ δὲ ἀπὸ Οὐλεντίου (9 раз!), οἱ ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον (1 раз)¹¹⁴. В Excerpta ex Theodoto четыре раза употреб-

¹¹⁴ Strom. III 1, 1. Этот случай специально комментирует Куиспел в своей статье: Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–252, esp. 334. Здесь утверждается, что во всех остальных случаях Климент имеет в виду последователей Валентина (те, кто следовал Валентину), а в данном случае и самого Валентина (те, кто вокруг Валентина). Однако, несколько ниже (Strom. III 16, 3–4) Климент говорит, например: οἱ ἀμφὶ

ляется οἱ Οὐαλεντινιανοί, однако эти случаи могут быть позднейшей редакторской правкой (остальные шесть раз говорится οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου). Заголовок этих *Извлечений* оставляет проблему. ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί означает «извлечения из (сочинений) Теодота и так называемой восточной школы времен Валентина». Хотя я ранее был склонен думать, что этот заголовок мог принадлежать самому Клименту, аргументы Маркшиза окончательно убедили меня в обратном.¹¹⁵ Мало того, что этот заголовок ни разу более не повторяется в самом тексте, он действительно странный, и не только потому, что не ясно, что значит выражение «времен Валентина». Прежде всего, «эпитоме» – это вполне устоявшийся литературный жанр, а именно, краткий пересказ некой одной работы, как правило, предваряемый предисловием автора этого эпитомэ. В данном же случае перед нами выдержки из нескольких произведений, причем они сопровождаются авторскими критическими комментариями, иногда довольно пространными, однако нет и намека ни на введение, ни на заключение. Так что, если это и «эпитоме», то скорее некоего произведения самого Климента, составленное кем-то еще. Так что перед нами скорее критический комментарий, нежели эпитомэ. Далее, имя самого Климента в заголовке также не упоминается, и эта работа ему приписывается только потому, что в манускрипте (единственном!) идет после *Стромат*.

Учитывая сказанное, можно сделать общий вывод о том, что деление школы Валентина на восточную и западную Клименту было неизвестно, и это при том, что все фрагменты Валентина сохранены именно им, то есть он является единственным из наших авторов, который точно читал его тексты или даже слушал его речи. Правда, он вполне мог не знать о том, как обстояли дела в Риме.

В отличие от Климента, остальные наши свидетели в один голос говорят о двух школах. Проблема только в том, что это и есть «один голос», поскольку все они взаимозависимы.

Ириной довольно часто прямо говорит о гностических школах, учениках и преемственности между ними. Приведу несколько примеров характерных высказываний (текст и, где возможно, восстановленный греческий эквивалент): (Pref.) ...quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum... (τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν), qui sunt circa Ptolomaeum (οἱ περὶ Πτολεμαῖου), Valentini scola (ἡ Οὐαλεντίνου σχολή или διδασκαλεῖον), (I 12, 1) Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores (οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον ἐμπειρότεροι), (I 13, 1) ἄλλος δὲ τις <τῶν διδασκάλου> διορθωτῆς εἶναι <καυχώμενος>, Μάρκος <δὲ> αὐτῷ ὄνομα..., (I 23, 5) Huius successor fuit Menander..., (24, 1) Ex his Saturninus,... et Basilides... (25, 1) Carpoocrates autem et qui ab eo... (Καρποκράτης <δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ>). Термин οἱ Οὐαλεντινιανοί не употребляется.

Ранее мы видели, что такие гностики как Карпократ, Василид, Валентин выстраиваются Иринеем в некую гностическую традицию, так что все эти выражения следует рассматривать именно в таком контексте. «Школа» по Иринею – это не просто учение или даже заведение, основанное тем или иным деятелем. Это дальнейшее развитие какой-то другой доктрины. Маркион развил «школу» Кердона, из «школы» Менандра вышли Сатурнин в Сирии и Василид в Египте. Как видим, «школа» может быть весьма разделена территориально. Какую цель преследовала эта конструкция, мы видели. В данном случае, в контексте нашего вопроса об институциональной природе гносиса, можно сделать сле-

Орφέα. Ясно, что в данном случае маловероятно, что он имеет в виду исторического Орфея, так что не следует делать далеко идущих выводов только на основании таких лингвистических данных. К этой статье мы вскоре вернемся.

¹¹⁵ Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002, с. 173. Эта работа была готова в 1996 г., и статья Маркшиза была мне тогда недоступна. Правда, такие сомнения высказывал еще Харнак, что следовало заметить раньше.

дующий вывод. Говоря о «школе», учениках и последователях Ириной имеет в виду не реальное ученичество или принадлежность к институту, но доктринальное сходство и тому подобное. Следовательно, его высказывания о школах могут быть использованы как исторические свидетельства только со значительными оговорками.

Нечто подобное можно сказать и о других ересиологах.

Тертуллиан последовательно использует термин *Valentiniani*, один раз даже поясняя, что он значит *Valentiniani, qui per Valentinum* (*Adv. Val.* 4, 3). Говорит он и о школе, и об учениках (*scuola, discipuli*, например, в важном для нас пассаже о школьном делении валентиниан, *Adv. Val.* 33, 1). Однако точно так же он говорит и о философских школах и даже о *scuola Christi* (*Adv. Val.* 8, 3).

Маркшиз делает важное наблюдение.¹¹⁶ В начале трактата против валентиниан Тертуллиан называет их обществом (*collegium*, *Adv. Val.* 1, 1). Тертуллиан не мог не знать точного значения этого юридического термина.¹¹⁷ Маловероятно, чтобы школа Валентина была организована как коллегия. Однако учитывая, что это единственный случай такого словоупотребления, представляется разумным предположить, что в данном случае термин используется в расширительном значении.

В отличие от Тертуллиана Ипполит выражение «валентиниане» не употребляет, однако и он говорит о школе (*Ref. VI* 42, 2), впрочем, нечасто, предпочитая называть каждого гностика по имени (*V* 28; *VI* 29, 1; *VI* 39, 1). Однако именно ему принадлежит наше основное свидетельство о школьном делении валентинианства.

Напротив, Епифаний в основном употребляет «сокращенную форму» (*Οὐαλεντίνοι*), *οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου* встречается только в цитате из Ириной. Не обошлось и без курьезов. Выражение Ириной *clarus magister* (*ἐπιφανής διδάσκαλος*) (*I*, 11, 3), которое просто означает «(другой) известный среди них учитель...» Епифаний понял как указание на Епифана, «сына» Карпократа (*Panarion*, XXXII 3, 2), который в результате стал учителем Исидора и последователем Валентина.

Маркшиз (с. 420–421, 426–429) делает еще одно важное наблюдение (тот самый единственный интересный случай у Ириной, который я обещал, см. с. 187). Один раз Ириной говорит о «тех, кто сами называют себя учениками Валентина» ...*quemadmodum ipsi dicunt, Valentini discipulorum...* (*τῶν ὡς αὐτοὶ λέγουσιν Οὐαλεντίνου μαθητῶν*) (*Pref.* 2). Поскольку далее это выражение более не употребляется, нет оснований предполагать, что Ириной имел в виду нечто отличное от того, что прямо сказано. Очевидно, Ириной знал неких людей, которые *сами* называли себя учениками Валентина. Кроме того, мы видели, что Ириной часто специально говорит о школе Птолемея, учениках Птолемея и т.д. Однако почему Ириной не упоминаем о самом Птолемеи? Вполне вероятно, что Птолеми в Риме в то время просто уже не было. В своей книге о Валентине Маркшиз выстраивает такую хронологию.¹¹⁸ Действительно, если предположить, что Валентин покинул Рим ок. 155–160 г., а Ириной посетил Рим около 180 г., то за эти 20 лет в городе едва ли осталось много личных учеников Валентина. Те, с кем он познакомился или, по крайней мере, к чьим текстам он получил доступ, называются им последователями или школой Птолемея.

¹¹⁶ Marksches Christoph. *Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School*. – *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 401–438, p. 417, fnt. 69.

¹¹⁷ Вообще говоря, в римском праве был закрытый список допустимых коллегий. Так что валентиниане могли основать, скажем, какое-либо культовое, профессиональное общество или, на худой конец, погребальную коллегию с общей кассой. Действительно, как это отмечает Маркшиз, у нас нет данных о том, что философские школы не были организованы как религиозные общества (с. 417). См.: J.P. Lynch. *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*. Berkley, 1972, p. 108–127. Однако отсюда не следует, что такой практике не могли придерживаться гностики. В самом деле, им ведь нужен был хотя бы какой-нибудь официальный повод для собраний? К сожалению, у нас нет никаких об этом данных.

¹¹⁸ Marksches Christoph. *Valentinian Gnosticism? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992, S. 293–336; см. также биографическое свидетельство о Валентине (Школа Валентина, с. 90–91). Эта хронология может соответствовать действительности вне зависимости от того, принимаем ли мы гипотезу этого автора о том, что Валентин был христианином и никогда не «изгоялся из церкви».

Следовательно, самого Птолемея в это время в Риме тоже не было, и Ириной его не знал и (судя по всему) не имел доступа к его сочинениям. Этим обстоятельством, видимо, объясняется и то обстоятельство, что излагая миф валентиниан, он в основном говорит о его авторах во множественном числе. Единственное заявление: *Ptolemaios quidem ita* (I 1, 8, 5), сохранившееся только в латинском тексте, на основании которого этот миф обычно приписывают Птолемею, следует поэтому считать глоссой.¹¹⁹ Итак, Ириной по видимости различает между школами Птолемея и Валентина, причем одна представляет собой для него нечто реальное, а другая – это просто часть его теоретической схемы. Так что, как едко замечает Маркшиз, у нас нет никаких данных, что сам Валентин учил о чем-то подобном и вообще был гностиком. На основании же фрагментов, сохранных Климентом, гностический миф не восстановить. Ириной нигде не говорит прямо, что Птолемей был личным учеником Валентина. И даже если он и учился лично у Валентина, отсюда вовсе не следует, что он принадлежал к его школе или, тем более, возглавил ее после самого Валентина. То, что говорится о Птолемею, означает только, что он «развил учение» Валентина, однако в каком направлении? Единственное дошедшее до нас произведение самого Птолемея – это *Послание Флоре*, сохранный Епифанием. Это письмо вполне напоминает философское послание, наподобие писем Сенеки. Отмечу несколько характерных моментов. Отвечая на вопрос Флоры о том, как следует понимать предписание Иисуса, запрещающее развод (судя по всему, Флору этот вопрос интересовал не только абстрактно), Птолемей различает в законе три составляющих: часть закона происходит от самого благого Бога, другая – от Моисея, а третья – от «старейшин». Далее этот вполне типичный школьный диалог продолжается. Первый из этих типов закона делится в свою очередь на три части. Во-первых, закон, не смешанный со злом, который, собственно, и является законом. Именно его спаситель пришел «не нарушить, но исполнить». Во-вторых, некая часть закона, которая «смешана со злом, поэтому спаситель его разрушает как несогласный с его природой» (5, 1). Наконец, третья часть закона должна пониматься символически, и спаситель научил понимать эту часть духовным, а не плотским образом. Далее различаются Благой Бог и Творец. Последний занимает «среднее место». Говорится при этом, что предположение о том, что он является причиной зла, абсурдно.

Мы видим, что в письме обсуждается религиозно-этическая проблема, причем с привлечением стандартной философской терминологии (*πατήρ, δημιουργός και ποιητής, νομοθέτης*). Говорится и об апостольской и «восходящей к нашим наставникам» традициях (*ἀποστολική παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν*), и даже о *ἡ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλία*.

Если не вдаваться в детали, можно заключить, что такое сочинение вполне мог написать и христианский автор, выступающий против Маркиона и его слишком бескомпромиссного деления законов, устанавливаемых ветхим и новым заветами. В самом деле, десять заповедей необходимо исполнять (это и есть «закон первого типа»), такие заветы как «око за око», должны быть оставлены (причем говорится, что они были обусловлены историческими обстоятельствами), а такие предписания, как обрезание, «последователям спасителя» следует понимать символически. Что касается описания отношения между демиургом и высшим «благим богом», то аналогия со среднеплатонической доктриной напрашивается сама собой.¹²⁰

Не указывает ли это простое наблюдение на тот факт, что между учениями самого Птолемея и его «школы» были существенные различия? Причем его учение в *Послании* гораздо ближе к тому, что мы находим во фрагментах Валентина, нежели к мифу «школы Птолемея», который столь детально излагает Ириной. Был ли Птолемей гностиком? Или

¹¹⁹ См. мое предисловие к этому тексту (Школа Валентина, с. 112 сл.).

¹²⁰ Философскую значимость послания отмечает Мансфельд: Mansfeld J. *Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden: Brill, 1992, p. 297. Виндрик Лёр пытается сопоставить этот текст с Нумением: W.A. Löhr. *Ptolemaeus, Gnostiker* (статья из TRE, цитируется Markschie, p. 428).

же мы должны признать (как это утверждают С. Петремен, А. Логан и отмечает по ходу дела и К. Маркшиз¹²¹), что философско-религиозное учение Валентина было впоследствии мифологизировано и поэтому не удивительно, что оно так напоминает миф этих пресловутых «гностиков»? Не указывает ли это и на то, что было два типа гностицизма: мифологический гносис (в данном случае не важно, иудейского или христианского происхождения) и философский гносис «школы Валентина»? Увы, на этот вопрос на данном этапе исследования мы не можем ответить. Все это нам предстоит исследовать подробнее.

Пойдем далее. Из многочисленных «последователей» Валентина что-либо определенное можно сказать еще только о трех: о Гераклеоне, фрагменты комментария на *Евангелие от Иоанна* которого сохранил Ориген, о Теодоте, которого цитирует Климент, и о Марке Маге, о котором очень подробно говорит Иринея.¹²²

О том, что Гераклеон был личным учеником Валентина, говорит только Ориген (Comm. in Joh., II 14, 100 = fr. 1 Völker), однако и он вовсе не уверен в этом. Вероятно, он опирается в этом сообщении на какой-то иной источник. Как бы там ни было, Гераклеон мог преподавать в Риме около 170 г. (а его ученики были в Александрии во времена Оригена). Бесспорно, что ему принадлежит первый в истории комментарий на *Евангелие от Иоанна*, который, как отмечают исследователи, вполне соответствовал стандартам, предъявляемым к философским работам подобного рода.¹²³ Качество комментария признает даже его противник. Сохранившиеся фрагменты показывают, что комментарий следовал за текстом «слово в слово», объясняя философский, а также филологический смысл отдельных выражений. Не очень понятно, однако, почему Ориген называет эту работу ὑπομνήματα. Если это сообщение принимать в буквальном смысле и комментарий действительно соответствовал жанру ὑπομνήματα или *memorabilia*, то вполне вероятно, что он касался только избранных мест. Может, это сочинение и правду было подобно *Строматам* Климента или Плутарха? К сожалению, сохранившиеся фрагменты не позволяют сказать, был ли этот комментарий подобен школьным платоническим комментариям, рассматривался ли в нем весь текст последовательно или же комментировались только основные высказывания «гностическим образом» (ведь именно в таком избирательном отношении к писанию чаще всего обвиняют гностиков их противники). То обстоятельство, что Ориген упоминает Гераклеона только по поводу определенных пассажей (начиная со второй книги своего комментария) и впоследствии часто забывает о нем на долгое время, наводит на мысль, что этот комментарий и в самом деле касался только избранных мест. Важно также и то, что основная проблема, перед которой стоит Ориген, опровергая Гераклеона, филологической природы. В сохранившихся фрагментах Гераклеон цитирует *Евангелие от Иоанна* около пятидесяти раз, причем почти в трети из этих случаев его текст отличается от того, который использует и считает правильным Ориген.¹²⁴ Примечательно, что в ряде случаев именно чтение Гераклеона в конечном итоге сохранено в так называемом западном каноне (например, Joh. 4: 17: οὐκ ἔχεις ἄνδρα (Sinaiticus; Hera-

¹²¹ Напомню: Pétrement Simone. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990; Logan Alastair H.B. *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh, T&T Clark, 1996; Marksches, *Valentinian Gnosticism*, p. 424 (по поводу коптского трактата *Свидетельство истины*) и p. 438 (заключение).

¹²² Дабы не длить этот раздел, за сведениями о доктрине Теодота отсылаю читателей к предисловию к *Excerpta* (II 4.3). Отмечу только, что, судя по тем фрагментам, которые ему эксплицитно приписывает Климент, его работа также была в основном комментарием на писание и не очень нагружена мифологией, хотя образ Софии у него присутствует. Видно также, что этот миф несколько отличается от того, который излагает Иринея. Может ли это указывать на различия между школами? Однако далее (во второй части *Извлечений*) Климент использует тот же текст, что и Иринея, поэтому, анализируя миф, я всегда привожу эти тексты параллельно. О Марке также можно подробнее узнать из соответствующего раздела *Школы Валентина*. Примечательно, однако, что Иринея описывает его сообщество именно как школу, причем говорится (с осуждением), что он брал со своих учеников плату.

¹²³ См.: Pagels E. *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

¹²⁴ Подробнее об этом см. Ehrman Bart D. *Heracleon, Origen and the Text of the Fourth Gospel*. – *Vigiliae Christianae* 47 (1993), p. 105–118.

cleon), οὐκ ἔχω ἄνδρα (Origen)). Следовательно, Гераклеон исследовал писание, а не искажал его. Примечателен, например, такой «спор» между этими двумя учеными филологами. В Comm. in Joh. VI 92 и 115 Ориген говорит, что Гераклеон не заметил, что, отвечая левитам и священникам, и говоря, что он не Христос и не пророк (Joh. 1: 21), Иоанн Креститель употребляет два артикля, а следовательно он говорит, что он не (мессианский) пророк. Таким образом, называя Иоанна пророком, Иисус не впадает в противоречие, поскольку Иоанн действительно не мессия, а просто пророк. Проблема однако в том, что Гераклеон в этом случае также в хорошей компании, поскольку именно его вариант текста без артикля содержится в Codex Sinaiticus и в других ранних манускриптах так называемой западной традиции. Мы вернемся к Гераклеону впоследствии. Однако и после этих нескольких замечаний ясно, что комментарий Гераклеона – это филологический и философский труд, принадлежащий грамотному и тонко мыслящему автору, и в нем на удивление немного мифологических элементов.

4.3.4. Заключительные замечания и предварительные выводы

Какие предварительные выводы можно сделать на основании этих данных? Деление «школы» Валентина на восточную и западную, по всей видимости, не следует воспринимать буквально. Действительно, маловероятно, что те немногочисленные различия в доктрине, которые перечисляет Ипполит, могли привести к реальному расколу школы. Однако вполне естественно, что относительная изоляция различных групп (географическая и языковая) могла наложить определенную печать даже на некогда единую доктрину (а мы имеем все основания сомневаться в том, что такая доктрина вообще была). В то же время, Гераклеон, которого Ипполит относит к западной школе, нам известен только из свидетельств александрийца Оригена, так что расстояния, видимо, нисколько не ограничивали распространение учения Валентина.¹²⁵ Кроме того, название школ по месту их локализации было принято в античности. Пифагорейцы, например, относятся к италийской школе, однако отсюда не следует, что они были только на западе. И все-таки, слова Ипполита (Ref. VI 35, 5) наводят на мысль о том, что эту терминологию он придумал не сам, так что не исключено, что такое деление принимали и сами последователи Валентина. На такую

¹²⁵ Мы знаем, что наиболее яркие явления интеллектуальной жизни довольно быстро распространялись в античном мире, в особенности среди, так сказать, коллег и сподвижников. Упомяну в этой связи один живописный пример литературного контакта между Римом и Александрией (Цицерон, *Academica Priora* 11 sq.). Обратите внимание, что одним из первых вопросов, заданных Антиохом, была просьба подтвердить *аутентичность* этих книг. Кроме того, из этого сообщения мы узнаем кое-что о методах распространения платонического учения. Итак, описывая причины раскола между Антиохом и схолахом скептической академии Филоном из Ларисы, персонаж диалога Лукулл говорит следующее: «Когда я был в Александрии во время моего проквесторства, Антиох был со мной. Здесь же находился и друг Антиоха Гераклит из Тира, который в течение многих лет учился у Клитомаха и Филона, и был преданным приверженцем той философии, которая чуть не исчезла и недавно возродилась (то есть философии Новой Академии). Мне приходилось часто слышать, как Антиох спорил с ним, впрочем, в дружественной форме. Затем в Александрии появились те две книги Филона, которые Катулл обсуждал вчера, и впервые попали в руки Антиоха. Друг наш был очень спокойным и уравновешенным человеком, более чем кто-либо, однако прочитав их, он очень разозлился. Это было удивительно. Я никогда не видел его таким. Он попросил Гераклита покопаться в памяти и ответить, напоминает ли он, чтобы Филон говорил нечто подобное ранее, и *похоже ли это на учение Филона или какого-либо другого академика*. Гераклит ответил, что он не может ничего подобного вспомнить, однако уверен, что книги действительно принадлежат Филону. В самом деле, *сомневаться в этом не приходилось, поскольку они были мне переданы моими учеными друзьями Публием, Гаем Селием и Тетрицием Розусом, которые подтвердили, что и сам Филон высказывался в таком же духе в Риме и что книги скопированы с манускрипта самого Филона*. Тогда Антиох рассказал Гераклиту все то, что Катулл вчера преподавал как слова Филона, обращенные к его отцу и много еще чего. И он не успокоился до тех пор, пока не написал книгу против своего учителя, я имею в виду *Sosius*. Внимательно слушая полемику Гераклита против Антиоха и Антиоха против академиков, я *старался прежде всего запомнить слова Антиоха, дабы уяснить его позицию по возможности отчетливо*. Так, при участии Гераклита и ряда других ученых, среди которых были брат Антиоха Арист, а также Аристон и Дион, которые, в отличие от его брата, особенно активно поддерживали Антиоха, мы провели довольно много времени, обсуждая эту проблему». Что так разозлило Антиоха? Скорее всего, заявление Филона о единстве платонической традиции. Представьте, что Аксионик в Александрии получил книгу Гераклеона, привезенную другом из Рима (cf. Hipp. Ref. VI 35, 7). Не нужно обладать слишком живым воображением, чтобы представить себе подобную же ситуацию. Его несомненно возмутило бы заявление о том, что Валентин основал в Риме другую школу, которая придерживается иной доктрины, поскольку сам он, согласно Тертуллиану (Adv. Val. 4, 3), был приверженцем чистого учения Валентина.

же мысль наводит словоупотребление Тертуллиана (Adv. Val. 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*).¹²⁶ Саркастически заявляя, что Марк Маг специально усложнил свою систему, чтобы увеличить время, необходимое для преподавания, таким образом оправдывая увеличение платы за обучение, Ириной указывает в этом же направлении. Разумеется, это всего лишь едкий сарказм, однако, если была доктрина, то ее необходимо было преподавать. На этот же факт указывает существование комментариев, по какому бы принципу они не были построены. Следовательно, можно заключить, что в некотором отношении круг последователей Валентина действительно в большей степени напоминал философскую школу, нежели культовое сообщество или религиозную секту, и если он и стал в конечном итоге такой сектой, то это произошло только впоследствии.¹²⁷

Далее, с некоторой долей уверенности, мы можем утверждать, что такое «школьное» деление было принято самими последователями Валентина, и не является только лишь изобретением ересиологов. Римские последователи Птолемея, по словам Ирины, называли себя «членами школы Валентина». Точно так же, школьная преемственность, *successio*, о которой говорят ересиологи, разумеется, не распространяется «до апостольских времен», однако о ней могли говорить и не только критики. Валентиниане были так же заинтересованы в построении такой фиктивной традиции, как и христианские авторы, и биографическое свидетельство Климента о Валентине это доказывает.

Наши данные, уже рассмотренные в этом разделе и те, к которым мы вскоре обратимся, позволяют предположить, что по крайней мере некоторые гностические сообщества функционировали скорее как философские школы, нежели религиозные секты. Такие гностики как Карпократ, Василид и Валентин, отрицая ветхозаветную религию и ритуал, стремились переосмыслить базовые положения христианской веры в духе популярного платонизма и пифагореизма. В духе платонизма они истолковывали и наиболее теологические книги христианского писания (начиная от псалмов и книги премудрости, заканчивая Евангелием от Иоанна).

В то же время, наше исследование показывает, что гносис как социальное явление далеко не сводится к набору «сект», спорящих друг с другом и христианами, как это пытались представить ересиологи, и различия между гностическими школами или доктринами того или иного учителя гносиса являются только моментами творческого процесса создания нового типа мировоззрения. Трактаты коптской гностической библиотеки являются свидетельствами этого процесса. Не удивительно поэтому, что в одном и том же тексте мы находим элементы, которые, если следовать классификации ересиологов, порождают неразрешимые противоречия. Следует ли нам считать *Парафраз Сема* трудом «сетиан» только потому, что Ипполит его им приписывает, а *Евангелие Истины* трудом самого Валентина или его школы потому, что Ириной говорит, что они использовали наряду с четырьмя каноническими другие откровенные тексты, один из которых назывался *euangelium veritatis*? И что делать, если отдельные элементы доктрины, в них излагаемой, не вписываются в схему, традиционно считаемую «валентинианской» или «сетианской»? должны ли мы объяснять такие различия между гипотетическими «школами», вторичной «сетизацией», «христианизацией» или «валентинизацией» или апеллировать к «синкретич-

¹²⁶ Как это отмечает издатель трактата в примечании к этому месту, это высказывание Тертуллиана уникально. Тертуллиан говорит о философских «кафедрах», о «кафедре Моисея» и т.д., о еретиках же высказывается так только в этом месте. Отсюда следует, что данное выражение следует понимать как иронию Тертуллиана по поводу того, что валентиниане сами «учредили» две кафедры, наподобие тех философских кафедр, которые были официально основаны Марком Аврелием.

¹²⁷ С этим выводом, который, разумеется, является только гипотезой, соглашается Маркшиз: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentinianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is – at least in the sense of professional philosophy – not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery» (p. 438).

ности» позднеантичного разума?¹²⁸ Не естественнее ли предположить, что дело обстояло как раз наоборот: это наши (и ересиологов) категории не способны адекватно описать такое явление, как гносис во всей его текучести и нестабильности? Ведь Тертуллиан не зря говорил, что гносис (если его мерить мерками «ортодоксии») «как куртизанка, постоянно меняет свои одежды, ... не признавая униформы и заботясь только о разнообразии» (Adv. Val. 4, 3). Вполне вероятно, наши авторы не видели противоречий там, где мы склонны их усматривать с точки зрения нашей категориальной схемы. Перед нами случай многоголосья, полифонии, однако отдельные голоса, по-видимому, эффективно сливались в единый хор, возможно, не очень постижимым для нас образом. Предположим, перед вами два текста, в боговдохновенность которых вы верите. Даже если они не согласуются друг с другом, вы наверняка найдете способ их примирить. В конечном итоге церковная ортодоксия проделала еще большую работу, совместив совершенно несовместимое в ветхом и новом заветах и элиминировав противоречия герменевтическими средствами.

Следует также учитывать, что весьма разнородное явление, которое мы обозначаем как «валентианизм», существовало более трех веков на огромной территории от Рима до северной Африки. Тексты, произведенные носителями этой, если угодно, идеологии сохранились на трех языках. Следовательно, говоря о «школе» Валентина мы в действительности используем некий *родовой термин*, применимый к очень разнообразным, но конкретным социальным институтам, каждых из которых уникален и организован совершенно политическим, этническим и тому подобным обстоятельствам, которые в каждом случае заслуживают специального исследования. Что их объединяло? Очевидно, что простого «осознания своей избранности» для этого не достаточно. В третьем и четвертом веках ситуация более или менее ясна. Оставаясь гностиками, они вполне могли принадлежать к церкви, не только не видя в этом противоречия, но и – очевидно – не имея выбора, поскольку христианство стало государственной религией. Епифаний рассказывает, как мы видели, что в молодости он выявил «до восьмидесяти» таких гностиков и доложил об этом властям. Египетское монашеское движение несомненно представляло более благоприятные условия для развития этого мировоззрения. Впрочем, само монашеское движение также имело проблемы с ортодоксией. Наконец, некоторые гностики, приняв христианский обряд, вполне могли источник для самореализации находить в философии и теологии, которая до некоторых пор еще была свободна от государственного контроля.

Но это впоследствии. Как же обстояли дела во втором и в начале третьего века? Вопрос о том, был ли гностицизм религией в собственном смысле этого слова, и существовала ли когда-либо гностическая церковь, составляет проблему.¹²⁹ С одной стороны у нас есть данные о том, что гностики писали гимны и молитвы, и исполняли определенный ритуал. А. Логан показывает, что христианское таинство миропомазания имеет гностическое происхождение.¹³⁰ Есть свидетельства, что гностики поклонялись образам.¹³¹ С другой стороны, резонно спросить, насколько этот ритуал и эти таинства были уникальны именно для гностиков? Вполне вероятно, что процесс формализации и ритуализации шел параллельно в гностических и христианских обществах (отсюда и сходство). Наконец, вполне возможно, что гностики просто принимали христианский ритуал, придавая ему новый смысл так же как и христианскому писанию. Генри Грин¹³², напротив, полагает, что в ка-

¹²⁸ Этот сюжет, весьма важный и противоречивый, рассматривается, например, в след. работах: Böhlig A., Wisse F. *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*. Wiesbaden, 1975 (Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, S. 9–54). Böhlig A. *Gnosis und Synkretismus*. Teil 1–2. Tübingen, 1989, Teil. 1.

¹²⁹ См. об этом новое исследование Джона Турнера, к которому подробно суммируются наши, к сожалению, немногочисленные данные о гностическом ритуале: Turner J. *Ritual in Gnosticism*. – Turner J.D., Majercik R. D., ed. *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000, p. 83–139.

¹³⁰ Logan A. *Gnostic Truth and Christian Heresy*, p. 19; cf. Lampe G.W.H. *The Seal of the Spirit* (London, 1967), p. 120–132.

¹³¹ См. Finney P. *Did Gnostics Make Pictures? – Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton, vol. I, p. 434–454. Причем, христиане, которые в это время следовали иудейской традиции и отрицали всякие изображения (с этим соглашается и Климент и Епифаний), обвиняли их на этом основании в идолопоклонстве.

¹³² Green H. A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1985, p. 259.

кой-то форме специфически гностический ритуал должен был существовать, поскольку в противном случае трудно понять, как гностические сообщества в течение столь долгого времени сохраняли социальную идентичность. Только создание определенных структур и социальных институтов (о конкретных формах которых мы, к сожалению, знаем очень мало) позволило им оформиться в некое, пусть аморфное, движение со своей идеологией. Различные формы ритуального поведения и отправление некоего культа постепенно оформились в гностическую традицию и были освящены в качестве «социальной истины», полагает этот исследователь. С этого времени гностическая доктрина уже не мыслилась вне рамок таких структур и без причастности к этим таинствам, ведущим избранных к спасению. Так гносис как откровенное знание, открываемое каждому индивидуально, все-таки оформился в определенные внешние формы. Процесс институализации, пусть и менее формальный, нежели в христианской церкви, породил определенные сообщества, которые объединяла не только общая цель и общие ценности, но и особый символический язык, определенный стиль поведения, образ жизни и, наконец, определенный культ, а значит, своего рода церковь. В то же самое время, у нас, по-видимому, есть все основания полагать, что это сообщество никогда не было и не могло быть столь же организованным, как христианская церковь. Это обусловлено тем, что гностики были ориентированы на личный и уникальный мистический опыт. Многие из них, в полном согласии с их учением, были своего рода монахами в миру, «странниками в этом мире», причастными ему только по необходимости.

4.4. Заметка о проблеме «истинной доктрины» Валентина

Однако, если валентианизм (как платонизм или, в самом деле, и гностицизм) — это родовый термин, охватывающий разнообразные явления, что можно сказать об учении того, кто дал свое имя этому направлению? Является ли сам Валентин элементом множества «валентианизм» (которое само является подмножеством множества «гностицизм»)? На этот простой вопрос, как читатель вскоре увидит, у нас также нет однозначного ответа. Так что в заключение раздела мне кажется уместным высказаться по поводу недавней дискуссии о так называемой «истинной доктрине Валентина».

История начинается со статьи Жюль Куиспела «Истинная доктрина Валентина» полувековой давности, которая была опубликована в первом номере только что учрежденного журнала *Vigiliae Christianae*.¹³³ Этому журналу впоследствии суждено было стать (без преувеличения) важнейшим периодическим изданием по истории раннехристианской теологии и гностицизма. Однако тема, вполне безобидная в 1947 г. стала очень важной и даже взрывоопасной буквально через несколько лет после публикации статьи, после открытия коптской гностической библиотеки и в особенности первого кодекса этой библиотеки («Кодекса Юнга»), единственного, покинувшего Египет. На средства фонда Юнга Куиспел приобрел этот кодекс в 1952 г. и принял активное участие в его публикации и исследовании.¹³⁴ Он также активно включился в исследование других только что открытых трактатов (прежде всего *Евангелия от Фомы*, NH II, 2). Незадолго до этого Куиспел опубликовал критическое издание *Послания Флоре* Птолемея (SCh. 24, Paris, 1949, второе издание 1966).¹³⁵ Как следствие эта ранняя статья приобрела статус, возможно, неожиданный даже для самого автора, и задала целую исследовательскую программу.

Основная проблема, которую пытается решить Куиспел в этой статье (в несколько адаптированном к современному состоянию дел в гностических исследованиях виде),

¹³³ Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus. — *Vigiliae Christianae* 1 (1947), p. 43–73. Перепечатана в *Gnostic Studies*, vol. I (без греческого текста и комментария).

¹³⁴ См. статью (совместно с Печем) в *Vigiliae Christianae* 8 (1954), p. 1–51 и последующие работы, включая *editio princeps* трактатов кодекса Юнга.

¹³⁵ Подробный очерк научной карьеры Жюль Куиспела и список его публикаций см. в: Broek R., van den, Vermaseren M.J., edd. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday*. Leiden: Brill, 1981, p. vii–ix, 1–12.

формулируется достаточно просто. Принимая свидетельство Ипполита о том, что исток гносиса Валентина – это «видение логоса», которое подвигло его на создание «трагического мифа» (Ref. VI 42, 2), и признавая, что истоками этого мифа следует считать религиозно-этические учения поздней античности (такие как герметизм и философствующий александрийский иудаизм) и раннехристианскую теологию, Куиспел задался целью восстановить этот миф в его «оригинальной» форме. При этом он специально подчеркивает, что все эти влияния не так уж важны для понимания истинного учения Валентина. Всего важнее то, что в этом мифе нашел отражение глубоко личный мистический опыт самого гностика, выраженный в символах этого трагического мифа.

Далее, как мы знаем, до нас дошло по крайней мере три полных и несколько частичных изложений гностического мифа. Возникает естественный вопрос: согласуются ли они друг с другом, и какой из них ближе всего к тому оригинальному мифу, который принадлежит самому Валентину? Содержатся ли в наших источниках указания на то, что последователи Валентина изменили его учение и, если да, то можно ли на их основании восстановить исходную концепцию? Если нам каким-либо образом удастся удалить эти поздние наслоения, сможем ли мы в результате реставрировать *подлинную* доктрину Валентина?

Предположим, что каждый вариант мифа, дошедший до нас, отражает определенный исторический этап развития исходной доктрины. В таком случае вариант мифа, излагаемый Иринеем в начале первой книги, например, можно рассматривать как развитие исходной доктрины Валентина школой Птолемея. (Мы уже обсуждали проблемы, с которыми мы сталкиваемся в этой связи.) Кроме того, Ириней, как мы знаем, сохранил еще один очерк системы Валентина (I 11, 1), который не может принадлежать ему самому и восходит к более раннему ересиологическому труду, которым он просто воспользовался и который может (по крайней мере, частично) предшествовать времени Птолемея, а следовательно, отражать ранний этап развития доктрины. Кроме того, раздел I 2, 3 трактата Ириней напоминает соответствующее место у Ипполита (Ref. 29) и не очень согласуется с последующим, следовательно, можно предположить, что в этом месте Ириней также использует како-то другой источник или же исправляет свой текст в соответствии с каким-то дополнительным текстом. Действительно, в I 2, 4 (см. II 4.1.) Ириней говорит о том, что «Предел» охраняет подступы к единому Отцу, в то время как ранее уже говорилось о некоем Пределе, а Отец назывался двоицей.¹³⁶ Наконец, установлено, что Ириней (I 4, 1 – 6, 3) и Климент (Ехс. 43–65) излагают вторую часть мифа на основании одного и того же источника. Причем остальная часть *Извлечений* Климента касается учения «восточной школы», которое, как полагал в этой статье Куиспел, ближе всего к учению самого Валентина, в то время как тот вариант, который излагает Ипполит, представляет позднейшее развитие мифа «италийской» школой.¹³⁷

Если теперь – и в этом состоит базовая гипотеза статьи – признать, что Теодот, который жил на востоке, и Птолемей, который жил на западе и едва ли общался с первым, тем не менее, развили две очень похожих доктрины, то, выявив общие элементы в этих двух вариантах мифа, мы получим нечто приближенное к оригинальному учению Валентина. Далее Куиспел продельывает это сравнение, для контроля используя неполный очерк Adv. Haer. I, 11. При этом он говорит, что, конечно же, эта реконструкция только предварительна, однако и она показывает, что «доктрина Валентина была систематичным учением о мире, поэтическим, но не беспорядочным, еретическим, но не путаным» (с. 30).

¹³⁶ Это обстоятельство отметил еще Генрици, предположив, что в этом месте начинается новый источник, однако в данном случае он, также как и Куиспел, ошибаются (см. мой анализ гностического мифа).

¹³⁷ В самом деле, Тертуллиан сообщает, что Аксионик был единственным верным последователем Валентина, а Ипполит говорит, что он принадлежал к восточной школе (Терт., Val. 4, 3; Hippol., Ref. VI 35, 7). Куиспел на это обстоятельство прямо не указывает.

Не буду вдаваться сейчас в детали этого сопоставительного анализа, поскольку именно такой анализ я проделываю на протяжении всего следующего раздела. Отмечу для информации читателя несколько особенностей мифа, которые Куиспел идентифицировал как восходящие к самому его создателю. Валентин, как утверждается в этой статье, гораздо в большей мере, нежели его последователи был дуалистом и эманационалистом; он учил только об одной Софии и об одном Пределе; демиург, по его представлению (в отличие от системы Птолемея), был носителем зла; наконец, Христос также был один, духовной природы и, покинув Софию, поднялся в плерому.

Эта теория Куиспела с тех пор принималась или частично пересматривалась многими исследователями, однако не так давно была подвергнута радикальной «деконструкции» и отвергнута в диссертации, а затем в книге Кристофа Маркшиза.¹³⁸ Этот автор не только усомнился в разумности и правомерности попытки Куиспела вывести истинную доктрину Валентина на основании попытки сведения источников «к общему знаменателю», как он выразился, но и предположил, что Валентин и Птолемей вообще не были гностиками в том смысле, как это принято считать, то есть вообще не учили ни о каком гностическом мифе. Они были философами и теологами в традиционном смысле этого слова, мифология же – это результат последующей вульгаризации системы Валентина (что и доказывает *Послание Флоре* Птолемея, равно как и сохранившиеся фрагменты Валентина и Гераклеона). В новой статье Куиспел развил свою теорию, с привлечением данных коптских гностических трактатов, не вступая с Маркшизом в детальную полемику (к этим дополнительным данным мы также обратимся впоследствии).¹³⁹

Несмотря на то, что некоторые положения Куиспела ныне кажутся чрезмерно догматичными и не выдерживают критики¹⁴⁰, в его гипотезе что-то есть.¹⁴¹ Прежде всего, привлекает ее простота. Если нам говорят, что это доктрина Валентина, то почему мы должны не верить этому сообщению? Разумеется, следует критически рассматривать наши данные, однако не отбрасывать же их вообще? Разумеется, сообщение Иринея о доктрине Валентина в I 11 очень разочаровывает, однако мне кажется, что это тот случай, когда мы

¹³⁸ Markschiefs Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen, 1992. Разумеется, эта идея в той или иной форме высказывалась и ранее, прежде всего E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1913). Аналогичные соображения высказываются и в сравнительно недавней статье: Stead G.C. *In Search of Valentinus. – Rediscovery of Gnosticism*, ed. V. Layton, vol. I, p. 75–102. Напротив, о принципиально мифологической природе учения Валентина говорится в следующих, например, работах: Sagnard F. *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris: J.Vrin, 1947; Orbe A. *Estudios Valentinianos I–IV*. Roma, 1955–1966.

¹³⁹ Quispel G. *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. – Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–252.

¹⁴⁰ Например, утверждение, что источник, который использовали Иринея (I 4, 1 – 6, 3) и Климент (Ехс. 43–65), принадлежит самому Птолемею или (со ссылкой на Касей) что эти источники вполне согласуются друг с другом. Однако эти утверждения казались вполне естественными в то время и повторялись всеми исследователями. Кто же знал, что этой статье будет уготована такая судьба? Примечательно также заявление Куиспела (со ссылкой на достаточно общее суждение Тертуллиана, *Adv. Val.* 4), что Птолемей, стремясь привести систему Валентина в большее соответствие с ортодоксальной и желая убрать оттуда наиболее шокирующие детали, “adopted an existing manuscript by means of corrections, interpolations, and transpositions”, однако “the author of this document can hardly have been anyone else that Valentinus himself”. Следовательно, он полагал тогда (впоследствии модифицировав это утверждение в своей статье в *Rediscovery of Gnosticism*, vol. I, p. 123–124, однако не отказываясь от этой идеи вообще), что Птолемей обращался к сочинениям своего учителя как платоники с произведениями Платона или христиане с писанием, а именно, не изменяя самого текста, слегка корректировали его и комментировали. Этот сюжет мы подробно рассматривали во втором разделе второй главы. Это предположение представляется маловероятным, поскольку, как показывают фрагменты сохранившихся произведений Валентина (которые Куиспел не рассматривает!), его тексты сами уже были *комментариями* на писание. По этой же причине маловероятно, что *Евангелие Истины* написал сам Валентин, как утверждает Куиспел. Хотя, кто знает?

¹⁴¹ Иногда эта дискуссия вырождается в набор взаимных упреков. Например, статья Куиспела 1996 г. отнюдь не «просто повторяет» уже сказанное в 1947 г., как это говорит в одном месте Маркшиз. Разумеется, там повторяются основные гипотезы, высказанные более пятидесяти лет назад, однако делается также и ряд новых наблюдений и привлекается новый материал, которого в 1947 г не было в принципе (и которого по-прежнему не так уж и много, поскольку ему просто неоткуда взяться). Конечно же, тридцать страниц статьи – это не так уж много по сравнению с тремя сотнями страниц монографии Маркшиза, зато в ней гораздо меньше не очень связанных с основной темой многостраничных экскурсов. В конечном итоге, ознакомившись с пространным комментарием на фрагменты Валентина, читатель на удивление мало нового узнает о Валентине, хотя получает много интересной информации о церковной жизни второго века. Однако привлечение обильного нового материала не обязательно увеличивает количество новых аргументов, подтверждающих гипотезу, которая, должен заметить, по-видимому, еще долгое время так и останется гипотезой.

можем принять его за основу, а воображение «дорисует остальное». Единственным непостижимым (по крайней мере, для меня лично) фактом является то обстоятельство, что в ранней статье Куиспела 1947 г. вообще не принимаются во внимание фрагменты собственных произведений Валентина.¹⁴² Маркшиз же, как мы знаем, напротив основывается почти исключительно на этих фрагментах. Следует также отметить, что скрупулезный филологический анализ и сопровождающий его скептицизм действительно зачастую отодвигает на второй план самое главное – мировоззренческую и психологическую значимость гносиса. «Анализируя» гностический миф, мы забываем о его внутренней целостности и красоте и не желаем прислушаться к той вести, которую он несет в себе, и которая так восхищала таких мыслителей как Вл. Соловьев и Карл Густав Юнг. Именно этой последней задаче посвятил всю свою жизнь Жиль Куиспел, не только филолог, но и (прежде всего) философ.

И все-таки, перейдем к рассмотрению филологических аргументов наших оппонентов.

Прежде всего – не сочтите за курьез – рассмотрим, является ли «Валентин» элементом множества «школа Валентина» с филологической точки зрения?

Как я уже говорил ранее, Климент Александрийский не знает термина «валентиниане», вместо этого говоря или о «последователях» Валентина или, буквально, о «тех, которые вокруг Валентина». Причем из всех упоминаний о Валентине и его последователях второе выражение употребляется только один, а второе – остальные девять раз. Это может быть случайностью, однако Куиспел обращает на этот случай особое внимание, хотя и не рассматривая его в качестве «важнейшего аргумента», как это утверждает «филолог» Маркшиз. Кроме того, особое внимание этими авторами было уделено свидетельствам ересиологов о происхождении гносиса (которые мы уже рассматривали выше).¹⁴³ Придется рассмотреть словоупотребление Климента и нам.

Речь идет о начале третьей книги *Стромат*, где Климент критикует этику «тех, кто вокруг Валентина». Говорится следующее (Strom. III 1, 1):

*Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων
προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαρόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ,
οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πιθόμενων» φασὶ «τῶν ἀποστόλων
μὴ ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν» ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον
«οὐ πάντες χωροῦσι
τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἳ μὲν ἐκ γενετῆς, οἳ δὲ ἐξ ἀνάγκης.»*

«Те, которые вокруг Валентина» (= «школа Валентина?»), выводя «сизигии» из высших божественных эманаций, одобряют и брак. А «последователи Василида» говорят следующее: «Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются евнухами от рождения, некоторые же – в силу необходимости»¹⁴⁴.

По мнению Куиспела, данное свидетельство Климента подтверждает то обстоятельство, что Валентин и его последователи (но прежде всего сам Валентин!), в отличие от «энкратитов» и многих христиан, включая самого Климента, не рассматривали сексуальное общение только лишь как природную необходимость, действие необходимое для продолжения рода.¹⁴⁵ По этой причине многие гностики ратовали за крайний аскетизм, «дабы

¹⁴² Точнее, он ссылается на один фр. (Strom. II 36, 2–4), но всего лишь как на подтверждение сказанного в *Извлечениях* 33, 4.

¹⁴³ Quispel Gilles. Valentinus and the Gnostikoi. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 1–4; Marksches Christoph. Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. – *Vigiliae Christianae* 51 (1997), p. 179–187.

¹⁴⁴ Cf. Mt. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

¹⁴⁵ См., например, Strom. III 57, 2, правда Климент менее прямолинеен, нежели, следуя Э. Паджельс, это представляет Куиспел.

не потворствовать демиургу», как это подробно описывает тот же Климент. Напротив, по мнению Валентина и его школы, говорит в этом месте Климент, союз мужчины и женщины является подобием тех небесных сизигий, которые составляют плерому, следовательно, брак обусловлен, совсем как у Платона, стремлением к некогда утраченной полноте. Это сообщение Климента подтверждается и другими данными, в том числе «валентинианскими» трактатами из коптской гностической библиотеки.¹⁴⁶ Маркшиз же доказывает, что это значит всего лишь, что валентиниане «вокруг» Валентина не были аскетами, но были гностиками, в то время как сам Валентин был аскетом, но не гностиком.¹⁴⁷

Итак, входит ли сам Валентин в «круг Валентина»? Куиспел предлагает открыть словарь и убедиться в том, что в этом контексте $\alpha\mu\phi\iota$ всегда употребляется в инклюзивном, а не в эксклюзивном значении. Маркшиз отмечает по этому поводу, предлагая открыть учебник греческой грамматики, что в постклассическом греческом это было уже не так. Однако, если читатель обратится к предыдущему разделу, то увидит, что выражение $\alpha\iota\ \alpha\mu\phi\iota\ \chi$ употребляется просто как идиома, обозначающая «школу». Я приводил ряд примеров, подтверждающих это обстоятельство. Так что «геометрические ассоциации» о том, находится ли χ в кругу или за его пределами, просто не относятся к делу. Перед нами устойчивое сочетание. Но именно поэтому мы не можем сказать, принадлежал ли Валентин к этому «кругу», поскольку устойчивые сочетания уже не отражают исходных отношений. Таким образом, перевод Куиспела «школа Валентина» правильный, но он не решает наш вопрос.

Примечательно, правда, что Климент говорит о «круге Валентина» и «последователях Василида», употребляя эти два выражения одно после другого. Не могло же ему быть до такой степени безразлично, как именно выражаться? Для того чтобы понять это придется рассмотреть несколько аналогичных случаев. В целом, как показывает простой подсчет случаев, Климент по какой-то причине выражение $\alpha\iota\ \alpha\lambda\theta\ \chi$ предпочитает $\alpha\iota\ \alpha\mu\phi\iota\ \chi$. Буквально через несколько страниц говорится, например, о некоей доктрине, которой придерживались $\alpha\iota\ \alpha\mu\phi\iota$ Орφέα. Что же, спрашивает Маркшиз, мы должны теперь приписать все это историческому Орфею? Мы – конечно, нет, а как насчет Климента? Что нам мешает предположить, что по мнению Климента, это была действительно доктрина «школы Орфея», что бы это не означало и так бы странно для нас ни звучало. Похоже, что для Климента, это было действительно так.¹⁴⁸ Приведу еще несколько примеров, чтобы пояснить это.

В исключительно важном пассаже, в котором говорится о происхождении гносиса (я его приводил выше, поэтому повторю только основные элементы) ситуация еще более интригующая (Strom. III 29,1 – 30,1):

Их [валентиниан?] доктрина ($\delta\beta\upsilon\mu\alpha$) вытекает из некоего апокрифа, и я далее привожу соответствующий пассаж – то материнское чрево, которое зачало все их несурзные (доктрины)... Если они имеют в виду духовный брак, о котором учат последователи Валентина ($\alpha\iota\ \alpha\lambda\theta\ \dots$), то их мнение до некоторой степени приемлемо...

Далее (30, 1–2) Климент говорит о некоей «школе Продика» ($\alpha\iota\ \alpha\lambda\theta\ \dots$), которые считали себя последователями Зороастра. Я уже отмечал, что в VII 41, 3 Климент снова говорит о

¹⁴⁶ А также параллельной герметической традицией, как полагает Куиспел: Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–352, esp. 335.

¹⁴⁷ Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic. – *Vigiliae Christianae* 50 (1996), p. 327–352, esp. 334; Markschiefs Christoph. Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School. – *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*. Ed. John Turner and Anne McGuire. Leiden: Brill, 1997, p. 401–438, esp. 414, fnt. 53.

¹⁴⁸ И не только для Климента, но и для Платона. См. Crat. 400c: $\alpha\iota\ \alpha\mu\phi\iota\ \text{Орφέα}$. Cf. Burkert Walter. Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans. – Meyer B.F., Sanders E.P., ed. *Jewish and Christian Self-identification*. London, 1982, vol. 3, p. 1–22. Так что вполне вероятно, что Климент здесь имел в виду это место из Платона. Множественное число явно указывает на некий скептицизм: «Орфей или кто бы там ни написал эти книги...»

Продике и его последователях (на сей раз: οἱ ἀμφὶ τὴν Προδίκου ἄρεσιν), сообщая о них точно то же самое. Мы видели, что слово ἄρεσις также означало школу, однако Климент по-видимому употребляет его уже в позднем христианском смысле. Примечательно, что школу Валентина он ересью не называет. К нему он видимо относится лучше, чем к еретикам. То, что говорится здесь, а именно, что валентиниане одобряли брак, рассматривая его как духовный союз, в точности соответствует сообщению в III 1, 1, однако в одном случае Климент говорит о «тех, которые вокруг», а в другом – о «тех, которые следуют за» Валентином. Что же? О самом Валентине или же только лишь о его последователях на сей раз идет речь? Зря Куинспел не обращает внимания на этот текст. Рассмотрим еще один пассаж (Strom. III 102, 1):

Если рождение – это зло, то они безбожно объявляют Господа, прошедшего через рождение, и Деву, его родившую, порождениями зла. Они оскорбляют замысел Бога и таинство творения. На этом основано учение (ἡ δόκησις) Кассиана и Маркиона, а также [учение] Валентина о душевном теле (καὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνω τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν).

Напомню, что, по мнению Куинспела, Валентин учил о «духовном теле», в отличие от его последователей, которые говорили о душевном теле. Сравните это высказывание со следующими двумя (все эти пассажи читатель найдет в: Школа Валентина, с. 86 сл.):

(Strom. II 27, 2; 31, 3)

Последователи Василида определяют веру как обращенность души на те вещи, которые не оказывают воздействия на чувства, поскольку [физически] отсутствуют. Надежда – это ожидание получить благо¹⁴⁹, однако ожидание это должно быть подкреплено верой.

(Strom. V 2,5–3,4)

Тот же, кто знает Бога по природе, как полагает Василид (ὡς Βασιλείδης οἶεται), должен иметь исключительный разум... Он же говорит, что вера есть благо, безусловно присущее им от сотворения, а не приобретенное в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов излишни, поскольку спасение возможно по природе, как это представляет Валентин, или же, благодаря тому, что некоторые по природе являются верными и избранными, как думает Василид (ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει)... Если же кто посмеет вслед за Маркионом утверждать, что демиург спасает верящих в него избранных еще до прихода Спасителя...

В каком случае Климент говорит о самих Валентине, Василиде и Маркионе, а в каком – об их последователях? В первом случае «определение» веры выглядит как платоническое школьное определение, поэтому его едва ли следует принимать буквально как принадлежащее школе Василида. Однако следует ли нам приписывать второе определение самому Василиду?

В заключение для полноты картины просто перечислю еще несколько аналогичных случаев: Strom. II, 36,1: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλειδῆν; Strom. II 52, 1: οἱ ἀμφὶ τὸν Σίμονα τῷ Εστῶτι; Prot. 26, 4: οἱ ἀμφὶ τοὺς σκηνηὴν ποιηταί; Strom. II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; Strom. VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

¹⁴⁹ Это последнее определение из Plato, Definitiones, 416.

В первых двух случаях Климент говорит о «школах» Симона и Василида, используя привычные нам выражения, однако в третьем случае сказано о «школе» поэтов на сцене (то есть о великих поэтах, типа Гомера или о трагиках, типа Еврипида, которого Климент, следуя устоявшейся традиции, часто величает «философом на сцене»). Четвертый и пятый из этих случаев (на сей раз ἄλλο) относятся к философским школам. В первом случае (в контексте некоего доксографического замечания) Климент говорит о школах Платона и Стои (то есть просто о платониках и стоиках). Во втором же случае «школа» философов (вообще всех!) противопоставляется учению (не школе!) Христа, и это при том, что термин διδασκαλία, как мы знаем, также может обозначать школу (причем в физическом смысле этого слова). Оставив философию, говорит здесь Климент, через наставление Господа (то есть, образно говоря, покинув философскую школу и последовав за богом и став его учеником) можно прийти к истинной философии.

О чем нам говорят эти лексико-грамматические наблюдения? Очевидно, что, во-первых, говоря о школе, Климент имеет в виду принадлежность к некому образу мысли или приверженность к некой доктрине (например, «философской» по контрасту с христианским вероучением). Так что, говоря о школе Валентина, он не обязательно утверждает, что сам Валентин этого мнения уже не разделял, и упрекая в чем-то «Валентина», он вполне мог иметь в виду «доктрину валентиниан». Кроме того, это рассуждение иллюстрирует тот факт, что филологические аргументы никогда не являются решающими в историко-философском исследовании. Интересно, что сказал бы Климент, прочитав этот опус?

И наконец, мы понимаем, насколько сложно иногда бывает адекватно оценить то или иное свидетельство и понять его истинное значение. Мне кажется, что теперь мы наконец готовы к тому, чтобы попытаться детально рассмотреть то, как наши ересиологи представляли себе гностический миф и почему он их не устраивал.

4.5. Гностический миф

4.5.1. «В начале...» Гностическое учение о первых принципах

4.5.1.1. Апофатическая теология

В начале, как, по сообщению Ипполита, полагал Василид, не было ничего. Так впервые в истории западноевропейской мысли появляется концепция абсолютно «несущего» Бога и «творения из ничего». К сожалению, мы не можем быть уверенными в том, что Василид действительно учил о чем-то подобном, поскольку образ Василида, который рисует Ипполит, резко контрастирует с тем, что изображает Ириней. Если же мы обратимся к фрагментам, сохраненным в основном Климентом, то перед нами Василид предстанет в третьей своей ипостаси, в качестве довольно тонкого толкователя писания, прежде всего теории о первородном грехе. Но в этих фрагментах практически ничего не говорится о космологии. По всей видимости, нам лучше даже не пытаться примирить между собой различные сообщения ересиологов о Василиде.¹ Просто это тот случай, когда шум превозмошел по амплитуде сигнал.²

Как бы там ни было, Ипполит сообщает замечательные вещи (текст см. в разделе II 2.3), исследование которых порождает совершенно различные интерпретации. Прежде всего, насколько всерьез нам следует воспринимать сообщение Ипполита о том, что Василид основывался на Аристотеле? Действительно, мы уже привыкли к тому, что ересиологи в один голос заявляют, что все гностики «не из писания почерпнули свою мудрость, а у Пифагора и Платона», и вот оказывается, что среди них нашелся и один аристотелик. Этот вопрос не совсем праздный и от него зависит то, как нам следует понимать интересующий нас в данный момент трансцендентализм Василида. В неопифагорейском и платоническом контексте концепцию Василида склонны расстраивать такие, например, авторы, как Жиль Куиспел (в вышеупомянутой статье) и Джон Уиттакер.³ Однако не так давно появилось сразу несколько работ, расставляющих акценты несколько иначе и показывающих, что данное свидетельство Ипполита заслуживает более внимательного исследования.⁴

Если допустить, что сам Василид использовал хотя бы часть той терминологии, которую ему приписывает Ипполит, его представление о первых принципах действительно очень примечательно и, вообще говоря, уникально.

По-видимому, стремясь элиминировать эту аномалию и примирить две системы Василида, сохраненные Иринеем и Ипполитом, Вольфсон предположил, что термин

¹ Кроме того, существует еще сообщение о Василиде в Acta Archelai LXVII 7–11, которое повествует о борьбе света и тьмы и может быть интерпретировано в дуалистическом ключе. Однако не следует забывать, что автор этого текста пытается доказать, что Василид был предшественником и даже учителем Мани. Так что, даже если Василид в каком-либо комментарии и высказывался в подобном духе, он вполне мог понимать это в этическом, а не в космологическом смысле. Однако не будем забегать вперед и нарушать порядок «гностического мифа».

² В конце концов, даже если эта доктрина и не принадлежит Василиду, как замечает Жиль Куиспел, она все равно заслуживает самого пристального изучения как явление теологической мысли второго века, поскольку великое не перестает быть таковым даже будучи анонимным. Quispel G. Gnostic Man: The Doctrine of Basilides. – Gnostic Studies. Vols. 1–2. Istanbul, 1974–1975, vol. I, p. 103–133, esp. 105.

³ Whittaker J. Basilides on the Ineffability of God. – Studies in Platonism and Patristic Thought. London: Variorum, 1984. X. (reprinted from: Harvard Theological Review 62 (1969), p. 367–371). Здесь критикуется статья Вольфсона: Wolfson H.A. Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides. – Harvard Theological Review 50 (1957), p. 145–156. См. т.ж.: Whittaker J. Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides. – Platonism in Late Antiquity. University of Notre Dame Press, Indiana, 1992, p. 61–82. Cf. Runia D.T. Witness or Participant? Philo and Neoplatonic Tradition. – The Neoplatonic Tradition: Jewish, Christian and Islamic, ed. A. Vanderjagt. Köln, 1991, p. 36–56.

⁴ См. краткую заметку М. Эдвардса: Edwards M.J. Hippolytus of Rome on Aristotle. – Eranos 88 (1990), p. 25–29; этот сюжет специально рассматривается в подробном исследовании Лёра: Löhr W.A. Basilides und seine Schule. Tübingen, 1996; на это обстоятельство указывает Мансфельд: Mansfeld J. Heresiography in Context. Leiden, 1992; наконец, этот момент специально заострен в недавней статье: Bos A.P. Basilides as an Aristotelianizing Gnostic. – Vigiliae Christianae 54 (2000), p. 44–60.

ἄρρητον в действительности Василидом использовался в привативном, а не в негативном значении, и все остальные рассуждения Ипполита по этому поводу следует понимать всего лишь как весьма путаную попытку все это объяснить, а следовательно к самому Василиду отношения не имеющие. В результате получается, что, не будучи невыразимым, Бог по Василиду именно что «не невыразим».

Это предположение согласуется с сообщением Иринея (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3–7, я выбираю несколько характерных высказываний):

«(...) Он полагает, что Нус (Ум) произошел от *нерожденного* Отца. От него произошел Логос, от Логоса – Фронесис (Разумение), а от нее – София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми, и которые создали первое небо (...) *Нерожденный и безымянный* Отец, видя, к чему ведут их распри, послал первородный Нус, именуемый Христом для того, чтобы он спас всех тех, кто верит в него от тех сил, которые создали мир (...) Поскольку он был бестелесной силой и Умом *нерожденного* Отца, он мог изменять свой облик по желанию, и так он вознесся к тому, кто послал его,⁵ невидимый для них и неуловимый (...) *Тот, кто знает имена всех ангелов и их происхождение становится невидимым и недостижимым для этих ангелов и сил* (...) Их таинства они хранят в секрете и никому не открывают».

Мы видим, что по сообщению Иринея система Василида строго монистична. В начале существует Отец, основными атрибутами которого являются «нерожденность» и «неизреченность». Первый из этих атрибутов не нуждается в особом комментарии, второй же, по всей видимости, играет в системе Василида важную и самостоятельную роль. В самом деле, если верить этому сообщению, в ней именам придавалось особое магическое значение. Зная имена ангелов и сил можно было пройти через низшие сферы и достигнуть сверхмирной области. Такая магия имен встречается, как мы знаем, во многих трактатах коптской библиотеки. Не удивительно, что на этом фоне заявление о том, что имя самого высшего бога не знает и не может знать никто (кроме, вероятно, его Ума) становится понятным. Именно потому, что он знает это имя, он один в силах подняться к самому Отцу! Далее, мы видим, что принципы в соответствии с этой схемой порождаются также монистическим и иерархическим образом, последовательно один из другого. В результате выстраивается иерархия универсума (это еще более отчетливо видно в сообщении Ипполита), и, восходя вверх, ни одна сущность не может миновать все промежуточные инстанции и должна знать их имена. Сообщение о первородном Уме и Логосе напоминает среднеплатоническое учение о двух умах или двух богах. Об этом уже говорилось в третьей главе. Кроме того, сказанное очевидным образом представляет собой некое истолкование ветхозаветной теологии в христианском ключе.

В этой связи уместно вспомнить о единственном «космологическом» фрагменте Василида, сохраненном Климентом (Clemens, Strom. IV 162, 1):

«Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси, пребывающие в определенном порядке в Огдоаде. Βασιλειίδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας».

Огдоада – это восьмое небо, о котором говорят и валентиниане. От седьмого неба оно отличается тем, что фактически находится за пределами чувственно воспринимаемого мира. Ипостась, то есть особая и умопостигаемая сущность, также является здесь техническим термином. Марцелий (псевдо-Антим) сообщает, что Валентин учил об ипостасях и придумал учение о трех лицах, Отце, Сыне и Святом духе (Валентин, свидетельство В;

⁵ Ср. Joh. 20: 17; 7: 33; 16: 5.

Marcellius, De sancta ecclesia, 9). Структура Огдоады описывается, как мы только что видели, Иринеем (I 24, 3), однако кроме двух перечисленных Климентом ипостасей в ней находятся Отец, Ум, Логос, Фронесис, Мудрость и Сила. Трудно сказать, все ли эти ипостаси были у Василида, или же кто-то из наших авторов перепутал имена, или, наконец, перед нами две версии учения «школь» Василида. Эта схема является результатом платонизации иудейской мифологии (в результате, в гностической плероме оказываются и иудейские ангелы, и абстрактные понятия, и различные совсем фантастические сущности). Ипостаси в Огдоаде представляются аналогами тех мыслей в разуме Бога, о которых говорят современные Василиду платоники. Они являются своего рода живыми архетипами и «зонами» (хотя этот термин здесь не употребляется), и, подобно ангелам-помощникам, участвуют в сотворении мира (вспомним, что по Василиду творец мира и его помощники не были злыми, они были справедливыми, но неразумными).

Очевидно, как справедливо замечает Вольфсон, Василид говорит о Боге как οὐδὲ ἄρρητον для того, чтобы противопоставить себя другим теологам, однако с какой целью? Для того ли, чтобы, вопреки им, утвердить выразимость Бога или же, напротив, чтобы еще более подчеркнуть его трансцендентность? Наконец, есть ли у нас основания полагать, что эти выражения действительно принадлежат самому Василиду, а не возникли как результат толкования его системы ересиологом? Эти вопросы нуждаются в более подробном рассмотрении, причем не только в связи с Василидом, поскольку аналогичные затруднения возникают и в связи с другими гностическими текстами.

Вольфсон считал, что эта неявная полемика Василида могла быть направлена против Филона.⁶ В самом деле, о «невыразимом» Боге до Филона ни один из известных нам авторов не говорил, однако, как отвечает Вольфсону Уиттакер, существуют и другие тексты, например, герметический *Поймандр* (I 31: ἀνεκκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῆ φωνούμενε), или трактат пифагорейца Лисия (также второй век или ранее; ар. Athenagoras, Suppl. 6: Λύσις ... ἀριθμὸν ἄρρητον ὀρίζειται τὸν θεόν). Можно вспомнить, наконец, известное место из *Седьмого письма* Платона (VII 341 с 5: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλὰ μαθήματα). В предыдущей главе мы подробно рассматривали интерпретацию этого пассажа Климентом и платониками (причем, Климент настаивает на невыразимости, а Алкиной – на «трудновыразимости»). Таким образом, несмотря на то, что Филон, возможно, и был ближе по духу Василиду (хотя мы не имеем никаких свидетельств, это подтверждающих), эти примеры, список которых можно продолжить, показывают, что эпитет «невыразимый Бог» был во времена Василида общим местом, и примерно так высказывались почти все теологи. Почему же он вдруг решил отказаться от этой идеи? Не естественней ли предположить, что он, напротив, решил усилить эту формулу.⁷ Добавим, что это предположение, нисколько не противоречит сообщению Иринея, напротив, неплохо его подтверждает. Говоря о том, что Бог «не «невыразим» вполне в духе своей магии имен, Василид хотел сказать, что, называя его «невыразимым», мы даем ему *имя*, чего не следует делать (Ref. VII 20, 3):

«Это не просто невыразимое, которое мы и называем невыразимым, но нечто даже и не невыразимое. То, что невозможно даже выразить, мы называем «не невыразимым», тем, что за пределами всякого выражения. Имена не достаточны для этого мира, столь он разнообразен. Я не в силах найти подходящие имена, которые могли бы все это высказать. Лучше просто попытаться постичь без всяких слов те вещи,

⁶ И действительно, Филон нередко высказывается в этом духе: De vita cont. 2; Opif. mundi 8; Leg. ad Gaium 5; Quest. in Gen. II 54, etc. мы обсуждали первый из этих текстов, отмечая, что Филон в этом и подобных местах пытается показать, что Бог превышает монады, единого, лучше блага и т.д., а потому его сущность не может быть выражена никаким именем.

⁷ Вероятно, даже чрезмерно. См. об этом: Whittaker J. Catachresis and Negative Theology: Philo of Alexandria and Basilides. – Platonism in Late Antiquity. University of Notre Dame Press, Indiana, 1992, p. 61–82.

которые не могут быть названы. Поскольку одинаковые названия для различных вещей приводят только к путанице и ошибкам...»⁸

О том, что Бог превыше всех имен говорится в *Послании к Ефесеям* (Eph. 1: 21), так что за самой идеей Василиду далеко ходить было не нужно. Вероятно, именно этот текст и был его непосредственным источником в данном месте. Дальнейшее подтверждает наше предположение о том, что по Василиду Бог и мир до творения невыразимы, а значит не могут быть описаны никакими именами::

«(21, 1) Поскольку не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего не воспринимаемого, не было ни человека, ни ангела, ни бога, ничего такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить и, следовательно, ничего такого, что можно было бы описать даже самым утонченным образом...»

Язык этого пассажа действительно аристотелевский, однако и в этом случае легко видеть, что такого рода высказывания к этому времени стали общим местом в платонизме. Вспомним пассаж из *Учебника платоновской философии* Алкиноя, а также аналогичные высказывания Климента, которые уже цитировались во второй главе (Did. 165; Strom. V 81, 5). С другой стороны, ничто не указывает (прямо или косвенно) на то, что Василид позаимствовал у Аристотеля различие между привативными и негативными высказываниями.⁹

В таком же апофатическом ключе следует понимать и следующие высказывания Василида. Именно, говоря о Боге как «не сущем – οὐκ ὄν θεός», он последовательно прилагает к нему негативные атрибуты:

«... несущий Бог ... без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания «пожелал» сотворить мир. Я говорю «он пожелал», как он утверждает, ибо надо как-то это выразить, поскольку в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены».

Можно предположить, что такие негативные атрибуты допустимы потому, что они не имена, а прилагательные, и следовательно не имеют магической силы, к тому же, как справедливо замечает Василид (или Ипполит?), надо же хоть как-то это высказать? В данном случае можно также привести целый ряд параллелей с литературой этого периода.¹⁰ Можно сопоставить эти высказывания и с выражением Алкиноя о материи (Did. 163), которая описывается как οὔτε σώμα οὔτε ἀσώματον.

⁸ Ἦν, φησί, ποτέ <ᾧτε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ «οὐδέν» ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυποπόητος <καὶ> δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὄλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησίν], ὅτι ἦν ὄλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησίν, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον, <δὲ «ἄρρητον»> ὀνομάζεται «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον. καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον «οὐκ ἄρρητον» ὀνομάζεται, ἀλλ' ἔστι, φησίν, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου».

Οὐδὲ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησίν, ἕξαρκεῖ τὰ ὀνόματα—οὕτως ἔστι πολυσημῆδες—, ἀλλ' ἐπιλέλοιπε· καὶ οὐ<δὲν τι μᾶλλον> δέχομαι, φησί, κατὰ πάντων <πραγμάτων> εὐρεῖν κυρίως ὀνόματα. ἀλλὰ δὴ <δεῖ> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὀν)όμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνει· ἡ γὰρ ὁμωνυμία ταραχὴν, <φησίν,> ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκροαμένοις.

⁹ Влияние Аристотеля, которое действительно можно идентифицировать в этом свидетельстве Ипполита о Василиде, касается несколько иных сюжетов и поэтому речь об этом пойдет несколько ниже.

¹⁰ Strom. V 71, 3 (цитировалось выше); Corpus Herm. 4, 5; Origen., In Joh. XIII 21 (καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σώματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσώματους, καὶ ἄλλους ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει..).

Кроме того, именно так бог описывается и в аутентичных гностических текстах. Так что Василид не уникален, но напротив, находится в хорошей компании. Аналогичный язык находим, например, в таких трактатах гностического корпуса, как *Аллоген*, *Евгност*, *Зостриан*, *Трехчастный трактат* и, прежде всего, *Апокриф Иоанна*.¹¹ В этом последнем также говорится, что высший Бог «не телесный и не бестелесный», «неописуемый, поскольку нет никого, кто мог бы описать его, и без имени, поскольку до него не было никого, кто дал бы ему имя», «не беспределен и в то же время не ограничен никаким пределом», «не подобен ничему из сущего, но более совершенен, чем все это» и тому подобное. Итак, эта исходная установка Василида лучше всего объясняется в терминах негативной теологии.

Апокриф Иоанна заслуживает в этой связи более подробного анализа. Правда, в данном случае мы будем вынуждены подойти к нашему источнику более аналитически, поскольку этот очень интересный текст исключительно запутан и дошел до нас в весьма посредственном переводе с греческого на коптский. В частности, с первого же взгляда видно, что апофатический язык переплетается здесь в катафатическим и каузалистическим. Апокриф представляет собой типичный пересказанный диалог с высшей силой (подобный герметическому *Поймандру* или *Видениям Пастыря*). Теологическая и космогоническая часть трактата местами звучит как заклинание, вполне вероятно, что на определенном этапе развития гностической религии она и выполняла такую функцию.¹² Однако анализ терминологии, к которому мы переходим, не оставляет сомнений в том, что составлен этот текст был образованными людьми, хорошо знакомыми с философской терминологией второго века (поскольку ранний вариант трактата пересказывается Иринеем, а следовательно текст в каком-то виде уже существовал до 170 г.). В нашей ситуации разумным представляется выделить основные элементы теологической схемы искусственно, не цитируя пассажей полностью (перевод всего этого текста и предисловие, поясняющее его происхождение, см. в II 3.5.).

Итак, после вводного рассказа об обстоятельствах получения этого откровения Иоанном, Христос в *Апокрифе Иоанна* излагает «первоначала теологии». Сначала говорится, что *истинный* первопринцип превосходит все, что обычно таковым считается (BG 22–23, par.).

«Он есть дух (πνεῦμα), и не следует думать, что он Бог или нечто подобное, поскольку он более чем Бог.

Он есть начало (ἀρχή) и никто не правит (ἀρχεῖν) им, поскольку нет никого, кто был бы до него,

нет никого, в ком бы он нуждался (χρεῖα).¹³ Он не нуждается в жизни¹⁴, ибо он вечен. Он ни в чем не нуждается, ибо совершенен. Ведь нет ничего такого, что в нем могло бы усовершенствовано, так что он во всем и полностью совершенен».

Затем следует целая серия негативных характеристик:

«Он беспределен, ибо нет ничего, что могло бы его ограничить,

¹¹ Можно вспомнить в этой связи и трактат Marsanes (NH X, 1, 4, 17; 7, 24), однако этот текст сохранился очень фрагментарно. Первый принцип называется здесь «тихое Единое, которое непостижимо», за ним следует второй принцип, «невидимое, трижды сильное единое, нерожденное, вечное и несущее». При этом первый принцип почему-то несущим не называется. Напротив, он обозначается библейской формулой «сущий ὁ ὄν». Возможно, это ошибка, если же нет, то эта схема (единое, которое пребывает над триадой), напоминает систему Ямвлиха. См.: Pearson V.A. *The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition*. – Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978, S. 378–384.

¹² Оценку этого пассажа как неудачную попытку применить философскую фразеологию см. в книге Йонаса: *The Gnostic Religion*. Boston, 1963, p. 199. Об *Апокрифе Иоанна* как последующей вульгаризации системы Валентина говорит и Симона Пертемен: Pétrement Simone. *A Separate God. The Christian Origins of Gnosticism*. Translated by C. Harrison. New York: Harper and Row, 1990. Я уже упоминал об этом.

¹³ В пространной версии далее следует фраза: «Он ни в чем не находится, поскольку все в нем».

¹⁴ NH IV 4, 9–10: он сам утвердил себя, и потому вечен.

не(рас)судим (ἀδιδίκριτος), ибо нет никого, кто смог бы судить (διακρίνειν) о нем, неизмерим, ибо что может измерить его, невидим, ибо нет никого, кто мог бы его видеть, вечен, ибо существует не во времени, невыразим, ибо никто не в силах постичь его и рассказать об этом, наименуем (безымянен), ибо нет никого, кто существовал бы до него и дал ему имя».

После определения: «Он есть необъятный (NH III 5: неизмеримый, ἀμέτρητος) свет, чистый, святой, неслиянный и невыразимый, совершенный и нерушимый», это закливание продолжается (я несколько меняю порядок высказываний и перефразирую их с тем, чтобы лучше выявить структуру):

«Он не совершенство (τέλειος),
не благословение,
не божественность, но нечто, превосходящее все это,
непознаваем,
не сущий (буквально: не подобен ничему из сущего), но превыше всего сущего, не
(просто) как превосходящее все это, *но сам по себе*,
не телесен (σωματικός) и не бестелесен,
не велик и не мал,
не измерим и не сотворен¹⁵,
не вечен (буквально: не причастен (μετέχειν) зону) и не временен. Ибо если бы он
был причастен зону, значит, кто-то уже заготовил его для него, и время ему не
отмеряно, ибо нет никого, кто отмерял бы его для него».

Затем (после нового заявления, что он есть неопиcуемый свет) следует еще одна серия божественных атрибутов, на сей раз не в духе *via negationis*, но скорее в соответствии с той традицией, которая обычно называется *via eminentiae*:

«Он вечное единое и то, что является началом вечности,
свет и то, что дает свет,
жизнь и то, то дает жизнь,
благословение и то, что дает благословение,
гносис и то, что открывает гносис,
благо и то, что является источником всякого блага, – однако не как обладающий
всем этим, но как дающий все это в качестве дара, как дар, который дается даром, как безмерный свет».

Примечательно, что этот раздел почти в точности повторяется в трактате *Аллоген* (62, 27 – 63, 14). Это обстоятельство может указывать на общий источник.

Затем (снова после сравнения этого первопринципа со светом!)¹⁶ следует заключительная секция:

«Никто из нас не в силах знать свойства (атрибуты) этого невыразимого Единого, кроме того, кто пребывает в нем, и поведал нам об этом. Он созерцает себя в своем собственном свете, который окружает его и является тем самым источником живой воды и чистейшим светом. Источник (πηγή) духа вытекает из живой воды света. Он поддерживает¹⁷ все зоны и весь космос. Со всех сторон созерцает он свой собственный образ, отражающийся в этой воде-свете, которая окружает его».

¹⁵ NH III 5, 12: и лишен качества; NH II 3, 12: кто в силах сказать какого он качества и в каком количестве?

¹⁶ «Что мне еще сказать о нем, об этом непостижимом едином? Все это только образ света. В какой мере я смогу его познать – кто в силах познать его? – в такой мере я расскажу вам об этом».

¹⁷ NH III 7, 10: ἐπιχορηγεῖν; BG 26, 12: χορηγεῖν.

Это уже другая история. И действительно, после этих слов идет новый раздел (именно тот, с которого начинается пересказ Ириней в I 29), в котором рассказывается о процессе порождения из этого трансцендентного первопринципа некоего умопостигаемого универсума сущностей. Этот второй этап гностического мифа мы рассмотрим в следующем разделе.

Эти три способа рассуждения (причем в том же порядке: *via analogiae*, *via negationis*, *via eminentiae*) можно найти в таких, например, платонических текстах, как учебник Алкиноя (Did., cap. 10), и мы уже это видели. По всей видимости, эти представители «синкретичного позднеантичного разума» с легкостью комбинировали в рамках одного текста эти во многом альтернативные подходы, не видя в этом противоречия.¹⁸ Однако, несмотря на то, что большинство атрибутов первопринципа (такие, как неизреченный, совершенный и даже все-совершенный, беспредельный, неизмеримый, вечный, невыразимый, безымянный и подобные) мы встречаем в этой главе учебника Алкиноя, ни один платоник никогда не утверждал, что первопринцип более чем бог и не-сущий. Утверждение, что этот принцип превосходит бытие и мышление, напоминает неоплатонический язык, однако и в этом случае наши гностики более радикальны. Описание нашего принципа напоминает слова Плотина, например в Епн. VI 8. Здесь Единое также превыше всего сущего и одно ответственно за процесс творения. Однако у Плотина Единое по крайней мере обладает волей, Василид же специально оговаривается, что желание Единого – это нечто такое, что ни в коей мере не может быть уподоблено обычному желанию. Такое же воззрение высказывается и в *Аллогене*, 61, 8 сл. Кроме того, Василид (по словам Ипполита) избегает и даже боится говорить об эманации. Гностическое Единое представляет собой нечто сверх-персональное, и особенно подробно разрабатывается световая метафора. Фактически, это единственная характеристика, которая ему приписывается без оговорок.

Трактат *Eugnostos* (NH III, p. 71,18 – 72,13) содержит, как уже отмечалось, рассуждение аналогичное тому, которое мы находим в *Апокрифе Иоанна*.¹⁹ Ван ден Брук показывает, что это место поразительным образом напоминает аналогичное рассуждение из *Апологии* Аристиди.²⁰ В гностическом трактате говорится, что первый принцип:

«Бессмертен, вечен и не рожден; поскольку все рожденное должно погибнуть, поэтому он не рожден.

Не имеет начала (ἀρχή), ибо все, что имеет начало, имеет также и конец, так что ничто не правит над ним (ἀρχεῖν).

Безымянен, ибо имеющие имя кем-то названы, а значит, созданы.

Не подобен ничему характерному для человека (не антропоморфен), он имеет свою форму, однако эта форма не подобна ничему видимому и лучше всего этого во всей его совокупности».

Как на это указывает ван ден Брук, Аристид говорит то же самое и в той же последовательности. По его словам, Бог также (1) не рожден, (2) безначален, (3) безымянен и (4) не антропоморфен. Аргументы, которые следуют за этими суждениями, также похожи до такой степени, что Брук даже предполагает, что эти тексты могут восходить к одному источнику. Однако точно такая же структура просматривается и в *Трехчастном трактате*. Бог (1) не рожден (Tractatus Tripartinus, 51,28 – 52,6), (2) безначален (52,6 – 53,5), (3) безымянен (54,2 – 27), (4) не антропоморфен (54,27 – 55,14). Не знаю, следует ли нам, вслед за ван ден Бруком, предположить общий источник (этот автор полагает, что это именно

¹⁸ Об этом говорит Дж. Мансфельд в след. статье: *Compatible Alternatives: Middle Platonist Theology and the Xenophanes Reception*. – *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1988, p. 92, 110–111 (об Алкиное).

¹⁹ Подробный анализ этого текста см. в: Trakatellis D. *The Transcendent God of Eugnostos*. Brookline, Mass, 1991.

²⁰ R. van den Broek. *Eugnostos and Aristides on the Ineffable God*. – *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1988, esp. p. 207. Английский перевод *Апологии* Аристиди (сохранившейся в античном переводе на сирийский) см.: *The Apology of Aristides*, translated by J.R. Harris (Cambridge, 1983).

так) или же просто признать, что все это обусловлено влиянием единой теологической традиции, общей для многих позднеантичных авторов. Пассажи из *Апокрифа Иоанна* также вписываются в эту схему, хотя последовательность божественных атрибутов здесь явно другая.

В *Трехчастном трактате* (55, 28–37) мы встречаем еще одну и довольно курьезную особенность негативной теологии, которая присутствует и в других вариантах гностического мифа. Оказывается, непостижимый первопринцип все-таки *желает*, чтобы его познали, поэтому он стремится открыть это знание, однако это не так то просто, если вообще возможно. Парадоксальным образом, «Отец, непостижимый по своей природе и обладающий всеми этими вышеупомянутыми атрибутами, пожелал – в полноте своей сладости – сообщить им знание, чтобы они познали его» (ТТ, 55, 27). Для того чтобы исполнить этот замысел, он поручил эту миссию сыну, «следу» (ἵχνος) своего отца и наследнику его имен, среди которых на этот раз упоминаются следующие: «форма бесформенного, тело бестелесного, лицо невидимого, выражение невыразимого и разум непостижимого» (66, 13–17). С этого момента начинается новый акт этой драмы (о котором подробнее мы скажем ниже), а именно: все попытки постичь Отца (Софией у Валентина и Логосом в *Трехчастном трактате*) заканчиваются неудачей и приводят к падению и ошибке, которая должна быть исправлена.

Аналогия с *Трехчастным трактатом* просматривается в свидетельстве Иринейя об учении школы Валентина:

«Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные Эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, *остановила его*, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей (Iren., AN I 2, 1)».

Парадоксальным образом, страсть к познанию оказывается источником несовершенства и зла, причем Тишина (зная о будущих последствиях) стремилась воспрепятствовать этому.

Если верить свидетельству Иринейя, сам Валентин придерживался менее монистической тенденции, нежели его последователи. Именно по его представлению в начале была некая двоица (и мы видели, что такая тенденция также была характерна для одного из направлений неопифагорейской философии):

«В начале была безымянная Двоица, которая состояла из Невыразимого – Ἄφρητον – и Тишины – Σιγήν (Irenaeus, Adv. Haer. I 11,1; ap. Eriphanius, Panarion XXXI, 32, 2)».

Довольно курьезный вариант этого учения о двух первопринципах находим в некоем гностическом (так называемом) «доктринальном письме», которое цитирует Епифаний (Eriphanius, Panarion XXXI, 5,1 – 7,6, см.: Валентин, свидетельство D). Представляется не случайным, что это письмо у Епифания следует почти сразу за изложением системы Валентина и говорится в нем точно о такой же двоице, поэтому я помещаю это письмо среди свидетельств об учении Валентина:

«Безымянные и невыразимые таинства я открою вам, которые неведомы ни силам, ни властям, ни подвластным им, ни равным им, таинства, которые открыты только

Мысли Неподвижного (τῆ τοῦ Ἀτρέπτου Ἐννοίᾳ). (3) Вначале Самородный (Ἀὐτοπάτωρ) один содержал в себе все, не осознавая сам себя. Некоторые его называют нестареющей вечно молодой и одновременно мужской и женской (ἄρσενόθηλυν) Вечностью (Эоном), которая ничем не ограничена и все в себе содержит. Затем Мысль, пребывающая в нем, возжелала – (**)²¹ (4) Она была той, которую некоторые называют Мыслью, другие, вполне справедливо, Благословением, поскольку она открывает сокровища Величайшего, исходящие от него самого. Но знающие истину называют ее Тишиной (Σιγή), поскольку Величие осуществляет все только через свой Замысел (δι' ἐνθυμήσεως), без слова (χωρίς λόγου). (5) Итак, как я уже сказал, нерушимая [Мысль] захотела разрушить существующие от века цепи и упростила²² Величайшего отвлечься [“ненадолго”] от его вечного отдыха. Она вступила с ним в связь и произвела Отца Истины, которого посвященные справедливо называют Человеком, поскольку он действительно является прообразом (ἀντίτυπος) сущего от века Нерожденного».

Ясно, что такое разнообразие первых принципов никоим образом не умаляет исходного монизма всей системы, поскольку это самое зло, которое возникло в результате стремления эонов познать отца, и даже материя также порождается одним из первопринципов этой небесной иерархии. Напротив, по Ипполиту, в начале системы Валентина находится уникальный первопринцип (мы уже приводили это место), а его стремление открыть себя описывается таким образом:

«Но поскольку он был продуктивен (γόνιμος), он решил родить и дать (самостоятельное) начало всему наиболее прекрасному и совершенному, что он имел в себе. Он не любил одиночества (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Напротив, он был полон любви, а любовь, как они говорят, пуста, если некого любить (Hipp., Ref. VI 29, 5)».

Итак, мы видим, что многие (хотя далеко не все!) ключевые гностические тексты (оригинальные и пересказанные ересиологами) настаивают на невыразимости первого принципа, который не является богом, но неким непостижимым образом все превосходит.²³ Легко видеть также, что именно эти тексты (возможно, вопреки ожиданию) оказываются наиболее рационалистичными и включают в себя элементы философской аргументации. Так что негативная теология далеко не выполняет, как это иногда утверждалось, мистифицирующую функцию. Скорее напротив, она предназначена для философского обоснования теологии откровения. Представление о непостижимости бога логически влечет за собой идею откровенного знания, гносиса, то есть того знания, которое (вполне в согласии с прологом *Евангелия от Иоанна* и указанным выше местом из *Апокрифа Иоанна*) известно только «сыну» бога и тем, кому он его открыл. Если бы бог был постижим, откровение было бы не нужно и вполне можно было бы обойтись «естественной теологией». Сказанное не противоречит тому факту, что подобного рода негативная теология, рациональная и платоническая по своему происхождению, зачастую служит исходным принципом для мистицизма. Так что учение о непостижимости бога является интеграль-

²¹ Лагуна?

²² ἐθήλυσε. Ἐθάλυνω означает *смягчить, уломать, заставить уступить дамскому капризу*.

²³ Действительно, в то время как *все* известные нам гностические тексты строго монотеистичны, причем в гораздо большей степени, нежели стандартная христианская теология, как это отмечал Джон Диллон в своем докладе на семинаре «Языческий монотеизм», который проходил осенью (Hilary term) 1996 г. в Оксфорде, далеко не все они используют язык, характерный для негативной теологии. См.: Dillon J. *Monotheism in the Gnostic Tradition*. – *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, ed. by P. Athanassiadi and M. Frede. Oxford: University Press, 1999, p. 69–80, esp. 70. В частности, Диллон замечает здесь, что именно сравнительная толерантность христианства и своего рода слабый вариант монотеизма, который разрабатывался христианами теологами, способствовали его популярности. См. т.ж.: Schoedel W.R. 'Topological' Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism. – *Essays on Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, ed. by M. Krause. Leiden, 1972, p. 91 (этот автор более скептивен).

ной частью учения о богопознании. Кроме того, именно в этих текстах особенно хорошо видно отношение гностиков к миру, которое часто характеризуется как «антикосмизм», однако, как это показывает наш анализ, такое определение также является чрезмерным упрощением ситуации.²⁴

4.5.1.2. Гностическая плерома и внутренняя структура умопостигаемого универсума

Первый и абсолютно непостижимый принцип ни в коей мере не является активным и творческим началом. Особенно хорошо это видно из «доктринального письма», где отношения между первыми принципами описываются в весьма персонифицированной форме. Возможно, Епифаний здесь сгустил краски. В только что приведенном пассаже говорится, что женская половина этой диады (Тишина или Мысль) упросила первый и погруженный в самосозерцание принцип произвести ей сына, что он и сделал, немедленно после этого снова погружившись в самосозерцание.

«Тогда Тишина, движимая светом в своем естественном стремлении соединиться с Человеком (их влечение обусловлено желанием), произвела Истину.²⁵ Истина называется так посвященными потому, что она *воистину* подобна своей матери Тишине, желание которой состояло в том, чтобы *светоносные части* – равно мужская и женская – соединились [или стали едины?]. Тогда через них их [единство?] откроется тем из них, которые разделены видимым светом.²⁶ Затем Истина, возжелав стать матерью, также упросила Отца и заключила его в объятия. Они слились в нерушимом и вечном союзе и произвели духовную, двуполоую четверицу, образ предвечной Четверицы (то есть Бездны²⁷, Тишины, Отца и Истины). Эта новая четверица, произошедшая от Отца и Истины, включает в себя Человека, Церковь, Логос и Жизнь...»

И так далее. Из этого метафизического инцеста возник умопостигаемый космос и все, что в нем. Для того чтобы уяснить довольно сложную структуру этого универсума, предлагаю читателю обратиться к разделу приложения, посвященному гностическому мифу. В настоящий момент сосредоточимся на анализе наиболее интересных особенностей этого универсума.

Прежде всего, удивительным образом (более явно у Валентина и менее очевидно у Василида и в *Апокрифе Иоанна*) этот универсум имеет четко просматривающуюся триадическую структуру.

Начнем с аутентичного гностического текста, а именно *Апокрифа Иоанна* (27–28):

И его мысль (ἔννοια) актуализировалась, вышла из него и появилась перед ним в сиянии света. Она является той силой, которая появилась прежде всего остального. Она есть совершенный и универсальный промысел (πρόνοια), свет и подобие света, образ невидимого Единого, совершенная сила Барбело (девственный и совершенный

²⁴ О необходимости избегать подобных клише подробно говорит Майкл Уильямс в своей недавней книге, а также, применительно к нашему случаю, в докладе на семинаре Society of Biblical Literature: Williams M. A. *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: University Press, 1994; *Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity*. – *Gnosticism and Later Platonism*, ed. by John Turner and Ruth Majercik. Atlanta: Society for Biblical Literature, 2000, p. 277–302, esp. 278, 299.

²⁵ Перевод приблизителен. Текст: μετὰ τοῦτο ἡ Συγή, φυσικὴν ἐνότητα φωτὸς προενεγκάμενη σὺν τῷ Ἀνθρώπῳ [ἦν δὲ αὐτῶν ἡ συνέλευσις τὸ θέλειν], ἀναδείκνυσσι τὴν Ἀλήθειαν.

²⁶ Можно предположить, что световая метафора, которая пронизывает этот труднопостижимый пассаж, является указанием на “избранное семя”, которое в гностических писаниях очень часто ассоциируется со светом. Желание матери, по видимому, состояло в том, чтобы мужское семя и женское соединились. Однако о точном значении этого всего можно только догадываться.

²⁷ Βυθός. Это, очевидно, образ непостижимого первоначала (Нерожденного и нестареющего Эона).

дух²⁸), совершенный эон славы, его прославляющий, ибо она произошла благодаря нему. Она знает его, ибо она его первая Мысль и его образ, (матка (μήτρα), все зачавшая, ибо она ранее всего остального)²⁹. Она стала первым человеком³⁰, девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим)³¹, трижды именуемым, трижды рожденным, андрогинном, нестареющим эоном, который произошел (προηλθεῖν) из этого промысла. Барбело попросила его даровать ей провидение (Π 5, 13: πρόγνωσις). Он согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с мыслью (ἔννοια), которая является промыслом (πρόνοια)³², прославляя невидимое Единое и совершенную силу, Барбело, поскольку они все появились благодаря ней. Затем эта сила попросила даровать ей нерушимость (ἀφθαρσία), и он согласился, и появилась нерушимость и расположилась рядом с мыслью и провидением. И она также прославляла невидимое Единое и Барбело, поскольку появилась благодаря ей. Затем она попросила даровать ей вечную жизнь. И он согласился, и так появилась вечная жизнь и расположилась рядом и славила его и Барбело, поскольку появилась благодаря ней из недр (the coming-forth) невидимого духа.³³ Такова пятерица эонов Отца, которая является первым человеком, образом невидимого Единого. Это – Барбело, Мысль, Провидение, Нерушимость и Вечная жизнь».

Если отвлечься от деталей, то сходство этого мифа с тем, который излагает Елифанний, очевидно. И в том и в другом случае из Единого неким образом выделяется (или сосуществует с ним, но в какой-то момент актуализируется) его мысль, которая не может не «мыслить» и постепенно развивается. В результате возникают различные умопостигаемые сущности, которые также начинают жить самостоятельной жизнью. Это второе начало возникает из первого принципа так же, как Ум из Единого у Плотина. Эта система напоминает также учение о двух богах Нумения и систему *Халдейских оракулов* (в особенности, триаду первопринципов). Последовательное развитие умопостигаемого универсума напоминает то, что мы видим у таких неоплатоников, как Порфирий, Ямвлих и Прокл. Трудно отделаться и от аналогии с таким автором, как псевдо-Дионисий Ареопагит. К сожалению, мы слишком мало знаем о конкретной датировке наших гностических источников, чтобы провести более точные исторические аналогии. Если признать, что гностики, посещающие школу Плотина (Porph., Vita Plotini 16) уже располагали теми трактатами, которые в какой-то форме дошли до нас (а среди этих текстов упоминаются *Аллоген* и *Зостриан*), то эта теория должна рассматриваться как среднеплатоническая. В таком случае сравнение с Нумением и *Оракулами* будет более историчным. Однако наши тексты могут быть и позднейшими переработками исходных текстов в духе последних философских достижений, ведь не могла же полемика с Плотиним и его учениками пройти для гностических авторов даром, и не случайно они интересовались лекциями Плотина.

Однако вместо того, чтобы продолжать это обобщение, лучше рассмотрим еще несколько конкретных примеров. Несмотря на то, что в *Апокрифе Иоанна* и в других аналогичных текстах в этом первоначальном уме по мере его развития возникают многочисленные мысли, каждая из которых гипостазирована в качестве отдельной зона, и этих эонов

²⁸ Только в NH II 4, 35.

²⁹ Только в NH II 5, 6.

³⁰ Только в NH II 5, 7: мать и отец (μητροπάτωρ).

³¹ NH III 8, 1: трижды славный (ἕμνος).

³² NH II 5, 11–16: «Она попросила невидимый и девственный дух, то есть Барбело, даровать ей провидение. Дух согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с промыслом». Далее в тексте пространной редакции эта поправка каждый раз повторяется. То есть, выстраивается более иерархичная система.

³³ В пространной редакции таким же образом появляется *истина*, однако, как и в краткой редакции, говорится, что эта пятерица составляет совершенного человека, по этой причине, для того, чтобы число пять сохранилось, Барбело отождествляется с Провидением.

может быть очень много, в основе этого развития лежит исходная триада (Отец, Мать и Сын). В *Апокрифе* это утверждается явно:

«Я – отец, я – мать и я – сын... Она стала первым человеком, девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим)³⁴, трижды именуемым, трижды рожденным, андрогинном, нестареющим эоном, который произошел (προϋλθεῖν) из этого промысла».

В пространной версии (NH II 5, 7) вместо первого человека говорится о «матери и отце» (μητροπάτωρ). То есть еще более усиливается идея двуполой природы Барбело, однако общая система в результате становится более путаной. Подобное явление мы наблюдаем в пространной версии довольно часто: с одной стороны редакторская правка действительно проясняет наиболее непостижимые или просто ошибочные места краткой версии (что выдает работу литературного редактора), однако иногда исправляется и отдельные элементы мифа, которые скорее усложняют и затуманивают его, нежели наоборот (подробнее см. текст и комментарий). По свидетельству Иринея так называли (*высшего*, как мы увидим впоследствии) демиурга (AH I 4, 5):

«Прежде всего, она создала из душевной природы так называемого Бога, Отца и Царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе – левым. Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей Матерью. Называют его “Матерью и Отцом” – Μητροπάτωρ – и «Лишенным Отца» – Ἀπαττωρ, Демиургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (т.е. душевной природы), Демиург тех, кто слева (т.е. материальной природы) и Царь всем им. Замысел (Ахамот) состоял в том, чтобы оформить все во славу Эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демиургу. Сам же Демиург сохранил образ едиnorodного Сына, а [образы] остальных Эонов отразились в архангелах и в ангелах».

Примечательно, что о μητροπάτωρ говорит Климент Александрийский, приписывая эту идею орфикам (Strom. V 125,1 – 126, 2):

«У Орфея сказано:

*О господин эфира, Аида, моря и земли,
от чьего грома дрожит Олимп,
кого страшатся и демоны, и боги,
кому подвластны несокрушимые мойры.
Вечное существо, Мать и Отец (μητροπάτωρ),
все дрожит от твоего гнева,
ты движешь ветрами и окутываешь землю туманом,
рассекаешь молниями широкий эфир.
Светила движутся, повинувшись порядку,
установленному тобой.
Вокруг твоего огненного трона
стоят трудолюбивые вестники,
призванные служить нуждам людей.
Благодаря тебе юная весна
рассыпается пурпурными цветами,
ты посылаешь зиму с ее ледяными облаками,
ты даешь нам урожай винограда и плодов.*

³⁴ NH III 8, 1: трижды славный (ἄμνος).

Называя Бога *μητρολόγος*, он не только явственно указывает на то, что все было сотворено «из ничего», но также предотвращает всяческие попытки представить «божественную супругу» как соучастницу творения».

Этот поэтический пассаж идентифицируется как орфический фрагмент (fr. 248 Kern), и вполне вероятно, что это действительно так, однако смысл, который в нем видит Климент, вписывается в контекст его антигностической полемики. Оказывается, что такая терминология помогает утвердить идею творения из ничего и избавляет нас от женского метафизического принципа. Редактор пространной версии *Апокрифа* проделывает то же самое: он также стремится избавиться от божественной супруги. Точно такая же тенденция наблюдается в *Трехчастном трактате* и в неоплатоническом истолковании *Халдейских оракулов*.

Примечательно также, что в союзники в своей полемике против гностиков Климент берет Платона, и в процессе своего комментария на *Тимей* стремится его истолковать в максимально монистическом ключе и избавиться от женской сущности:

«Философы учили, что мир сотворен, позаимствовав это у Моисея. Платон говорит буквально следующее: «Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно». И далее: «Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать».³⁵ Он учит, следовательно, что космос не только сотворен, но также и о том, *что сотворен он как сын* (поскольку творец назван отцом). Это значит, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (*μη ὄντος*). О сотворенности космоса учат и стоики³⁶ (Strom. V 92, 1–4)».

Далее идет следующее примечательное рассуждение об умопостигаемом космосе. При этом оказывается, что «безвидная» земля в первых строках книги Бытия в действительности означает не неоформленную материю, а невидимый умопостигаемый универсум. Это толкование – гностическое, хотя Климент и ссылается на пифагорейцев. По Клименту оказывается, что невидимый космос (очевидно, тот же умопостигаемый космос, о котором говорится несколько ранее), умопостигаемый свет, а также *невидимая* (или *безвидная*) *земля* находятся в этой монаде. Правда этот вариант предлагается Штелином вместо чтения манускрипта и Евсевия «святая земля», что вероятно, означает райский сад, который также находится в монаде³⁷:

«Понятия умопостигаемого и чувственно воспринимаемого космосов не чужды варварской философии. Первый из них имеет характер архетипа, второй же является образом того, что именуется «парадигмой». И если первый, умопостигаемый, именуется монадой, то второй, чувственно воспринимаемый, – это гексада. Ведь, согласно пифагорейцам, число шесть связано с браком и означает порождающее начало, в то время как *монада включает в себя невидимое (ἀβραστον) небо, «безвидную»³⁸ землю и свет разума*. «В начале, – сказано, – Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (ἀβραστος)». И далее: «И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет».³⁹ Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. *Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе, а виды чувственно вос-*

³⁵ Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

³⁶ Cf. Chrysippus, fr. phys. 574 Arnim.

³⁷ Примечательно, что о некой «эфирной земле», в которой обитают и приобретают свой облик совершенные, говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). Климент также несколько раз цитирует некое *Евангелие Египтян*, однако это совершенно другой текст.

³⁸ ἀειδῆ; in Eusebius ἀγία. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

³⁹ Gen. I: 1–3.

принимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?⁴⁰ (Strom. V 93,4 – 94,2)».

О трех исходных ипостасях, хотя и не понятно в каком смысле, учил Валентин (Marcellius (ps.-Anthimus), De sancta ecclesia, 9):

«Как и Валентин ереснарх, который первым выдвинул эту идею в книге, озаглавленной *О трех природах* (ἐν τῷ βιβλίῳ ἐπιγεγραμμένῳ ἀπὸ τῶ Περι τῶν τριῶν φύσεων), они учат о трех ипостасях. Ведь это он придумал (ἐπενόησε) учение о трех ипостасях и трех лицах, об Отце, Сыне и Святом Духе».

В *Аллогене* этот самый Аллоген или Инородец в процессе познания Барбело прежде всего узнает о ее трех силах (Благе, Жизни и Сущности, NH XI 59, 1–37⁴¹), которые в данном случае оказываются атрибутами некоего промежуточного принципа, трехчастной силы. В *Евангелии Египтян* «великий невидимый дух» «из своего чрева в Тишине» и силою своего промысла порождает три начала, которые так и называются, отец, мать и сын, каждое из которых затем порождает по огдоаде эонов (51,15 – 52, 24). В *Зостриане* (14, 1 сл.) Барбело является началом трех основных сил (сущности, блага и жизни). И хотя до Порфирия о подобной триаде платоники не говорят⁴², христианские авторы, например Ориген, о ней высказываются, хотя и несколько путано.⁴³ Триада Нумения, о которой сообщает Прокл (fr. 21 Des Places), хотя и выглядит довольно странно (дед, отец и внук!), также может быть одним из источников этих спекуляций.⁴⁴ Как бы там ни было, «христианское» учение о троице гностического и платонического происхождения и адаптация этой концепции для нужд позднейшей христианской теологии потребовала кардинального переосмысления всех базовых принципов.

Гностический умопостигаемый космос обозначается техническим термином Плерома (πλήρωμα). Это слово, означающее *полноту, завершенность, наполненность* чего-то или просто некий набор, более или менее полный, например, экипаж судна⁴⁵, переосмысливается гностиками совершенно уникальным образом. Эта концепция становится поистине универсальной. Прежде всего, плерома как полнота противопоставляется не пустоте, а не-полноте, то есть недостаточности, нехватке или лишенности чего-то (στέρησις). Плерома – это совершенный умопостигаемый космос, манифестация неизреченного Единого. Однако этот умопостигаемый космос вовсе не обязательно включает в себя *все*. Полнотой он является в силу своей самодостаточности. Внутренняя структура этого кос-

⁴⁰ Cf. Tim. 30 c–d.

⁴¹ В этом некоторые авторы видят неоплатоническое влияние.

⁴² Хотя в философии Плотина ее можно выделить. См.: Armstrong A.H. Eternity, Movement and Life in Plotinus's Account of Nous. – Le Néoplatonisme. Paris, 1971.

⁴³ Джон Диллон полагает, что в данном случае Ориген пользуется каким-то иным источником, интерпретируя его не очень адекватно: Dillon J. Origen's Doctrine of the Trinity. – Neoplatonism and Christian Thought, ed. D. O'Meara. Albany, 1982, p. 19–23.

⁴⁴ Диллон по этому поводу замечает: «Я готов предположить, что Нумений в действительности учил о чем-то подобном. Иначе в качестве альтернативного решения придется принять, что этот важный вклад в развитие поздних неоплатонических систем и даже системы самого Плотина внесли гностики и халдеи» (Monotheism in the Gnostic Tradition, p. 78).

⁴⁵ См. Lampe, Patristic Greek Lexicon, s.v. Например, *плеромой* в Rom. 13: 10 называется исполнение закона, а в Eph. 1: 23; Col. 2: 9 полнота божественности (cf. Rom. 11: 12). Филон употребляет это слово, однако не в техническом, а в обычном смысле (Vita Mos. II 62; Spec. Leg. I 272; Prob. 128), хотя прилагательное πλήρης и глагол πλήρωω достаточно часто встречаются при описании умопостигаемой реальности (Leg. All. I 44; Somn. I 75; Spec. Leg. II 53, etc.). Об истинной реальности как наполненности и переполненности говорит Плотин (VI 4, 2, 15; cf. VI 8, 16, 19). Даже в герметическом корпусе плерома не означает умопостигаемый универсум. Ср.: VI 4: 3 (πλήρωμα τοῦ ἀγίου), XVI 3, 4 (πλήρωμα τῶν πάντων). «Плерома» в евангельском смысле довольно часто используется церковными писателями. Точно так же, термин эон, означающий «вечность», разумеется, широко распространен, однако никогда не употреблялся до гностиков во множественном числе как обозначение гипостазированных умопостигаемых сущностей. Эоном (в ед. числе) называется первопринцип в *Халдейских оракулах*. Примечательно, что точно так же говорят «офиты» Ириней (АН I 30). Итак, в некотором смысле, оба эти термина восходят к языку апостола Павла (см., например: Eph. 3: 21: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων), однако в специальном техническом смысле употребляются только гностиками.

моса как правило выражается с помощью числовых спекуляций. Тот факт, что восьмое небо и зоны имеют астрономическое происхождение, подтверждается тем, что очень часто они просто отождествляются с двенадцатью месяцами и 365-ю днями (например: NH XI 2, 30). Каждой из этих многочисленных сущностей дается имя, обычно весьма фантастическое (апофеозом этого процесса является так называемый *Трактат без названия* из Codex Bezae Cantabrigiae, vol. XII). Именно так представляет Иринею систему Василида (Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3.5):

«... Он полагает, что Нус (Ум) произошел от нерожденного Отца. От него произошел Логос, от Логоса – Фронесис (Разумение), а от нее – София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми, и которые создали первое небо. Аналогичным образом, от этих первых ангелов происходят вторые и порождают второе небо, от них третьи и так далее, вплоть до числа 365. Поэтому в году 365 дней, по числу небес... Они изобретают имена для ангелов, утверждая, что эти, мол, принадлежат первому небу, эти – второму и т.д. Так они истолковывают все ангельские имена всех этих 365-ти ложных небес. Имя мира, в который снизошел Спаситель и который он покинул, называется Kaulakau⁴⁶».

Другим символом плеромы часто является зодиакальный круг. Каждый из знаков Зодиака, состоящий из 30 градусов, получает в этой схеме свое толкование (см. Iren., AN I 17, 1). В мифе валентиниан число зон в плероме достигает в разных вариантах 30 или 28 (Iren., AN I 1, 2; Hipp., Ref. VI 30, 3, 6). Правда имена, которые они получают, отражают скорее эллинистическую, нежели иудаистскую традицию. Именно, они называются различными абстрактными именами, напоминающими позитивные божественные атрибуты и окрашенными этически, такими как Истина, Человек, Желание, Логос, Жизнь, Вера, Надежда, Любовь и т.д. Число этих зон по всей видимости также равно числу дней в солнечном или лунном месяце, а их имена носят довольно произвольный характер. В частности, этот Логос из первой десятки зон не имеет, как это выясняется впоследствии, отношения к тому Логосу, который приходит в мир, а Человек – это отнюдь не небесный Адам и т.д. В конечном итоге ни один из этих зон, за исключением первых двух и последнего, не играют никакой роли в системе Валентина. Последним зоной является София, и в данном случае это имя значимо и этой сущности уготована вполне определенная миссия. Зоны у Валентина и его последователей размножаются парами и в этой связи уместно вспомнить еще раз только что приведенное место из Климентя (Strom. V 94, 1), где говорится, что первый, умопостигаемый космос именуется монадой, а второй – это шестерица (гексада), поскольку (согласно пифагорейцам) число шесть связано с браком и означает порождающее начало. И действительно, по Ипполиту плерома состоит из трех исходных диад, декады и додекады (десяти и двенадцати) зон, которые также расположены парами. Ипполит говорит при этом, что так Валентин хотел достигнуть совершенного числа (VI 29, 6, 8).

В чем состоит жизнь этой плеромы? Оказывается, как это особенно хорошо видно из *Трехчастного трактата* (I 5, 68–73; cf. Iren., I 1, 2; Euang. Veritatis 3, 41), все, чем заняты зоны – это непрерывное прославление своего Отца. В этом нет ничего удивительного. Именно этим занимаются ангелы иудейской и христианской мифологии. Этим занята небесная иерархия ареопагитического корпуса. Все эти зоны – это всего лишь моменты непрерывного самосозерцания и самолюбования первого принципа, в то время как попытка посмотреть в другую сторону, отвернуться от Отца, оказывается отпадением и началом греха. Так начинается новый акт этой драмы. Причем, если плерома – это упорядоченный космос, то находящийся за его пределами – видимый и невидимый – космосы пребывают в состоянии беспорядка и недостаточности, которая метафорически объясняется тем, что

⁴⁶ Это имя упоминается также в связи с наассенами (Hippolyt., Ref. V 8, 4); cf. Epiphanius, XXV 3, 6.

София создала его самостоятельно, без участия других эонов плеромы (Iр., I 4, 2; Hipp., VI 31, 1–6; Clem., Eхс. 31, 4).

Для того чтобы восстановить эту утраченную полноту, плерома порождает «совокупный плод», Иисуса, который представляет собой универсальную манифестацию и персонализацию всей плеромы (Iр. I 2, 6; Hipp. VI 32, 1–2; Tract. Trip. 86). Он именуется сыном Отца, который «надевает на себя все остальные зоны как одежду» (Hipp., VIII 10, 5; Pistis Sophia 15, 16) и выполняет функцию спасения падшего эона. В традиционном гностическом мифе этим падшим эоном является София, поэтому он изображается как ее жених. В *Трехчастном трактате*, где падшим эоном оказывается Логос, терминология менее сексуальна. Иисус является ему как идея Отца и открывает истинное знание. В результате Логос отбрасывает от себя ложные образы и достигает просветления (68–73). Подробнее об этом мы скажем ниже.

В некоторых гностических текстах Иисус сам называет себя плеромой (например, в *Послании Петра Филиппу*, 136–137). Евангелие Истины называется «благой вестью, открывающей плерому тем, кто ищет спасения», а также спасением от неведения (ср. *Трактат о воскресении*, 49). Кроме того, «плеромами» называются и ученики Иисуса (*Диалого со Спасителем*, 139). Напротив, отсутствие знания изображается как сон, забвение, а также неполнота. Тело, говорится в *Апокрифе Иоанна*, есть темница души, и миссия спасителя состоит в том, чтобы избавить душу от пут материи и освободить из этой темницы и привести в брачный чертог (ср. Iр. I 7, 1; Hipp. VI 32, 2; Clem. Eхс. 63, 1; Tract. Trip. I 5, 123; Eung. Phil. 3, 85). Иногда эта метафора усиливается: например, в *Трактате о душе*, она изображается проституткой, которая впала в телесный разврат и только после раскаяния и обращения она вводится в этот самый чертог. Именно так ересиологи представляют себе учение Симона Мага (подробнее см. II 1.1). Состояние «возвращенной полноты» красноречиво описывается в *Евангелии Истины* (42).⁴⁷

Что нам напоминает эта плерома, этот гностический умпостигаемый универсум? Вероятно, *Тимей* Платона, точнее, его позднейшие истолкования. Прекрасным эпитомэ такого (среднеплатонического и неопифагорейского) толкования является вышеприведенный пассаж из Климента. Напомню основные моменты (Strom. V 92, 1–4; 93,4 – 94,2).⁴⁸ После (почти точной) цитаты из Платона: «Было ли оно небом всегда или же оно возникло из некоего начала? Оно возникло, ведь оно зримо, а значит, осязаемо, а будучи осязаемым, телесно... Конечно, творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать»⁴⁹, Климент заявляет, что данный пассаж доказывает тот факт, что по Платону космос не только сотворен, но и что сотворен он *как сын*, поскольку творец назван отцом. Кроме того, это означает, что космос получил свое начало *только от него одного и возник из ничего* (μὴ ὄντος). Далее говорится, что Платоном различаются умпостигаемый и чувственно воспринимаемый космосы, причем первый из них является архетипом⁵⁰, по образу которого создан второй. Примечательно, что термин *κόσμος νοήτος* не встречается ни в одном источнике до Филона (отсюда не обязательно следует, что именно Филон придумал его). Именно, в известном месте из *De Opificio Mundi* 15–25 Филон говорит, что Бог сначала

⁴⁷ Подробнее см. MacDermot V. The Concept of Pleroma in Gnosticism. – Gnosis and Gnosticism, ed. M. Krause. Leiden, 1981, p. 77–81.

⁴⁸ Мы не можем вдаваться в исторические детали этого сложного процесса. Подробную информацию об этом читатель может получить, например, из книги Джона Диллона «Средние платоники», где процесс среднеплатонической адаптации *Тимея* описывается и исследуется в значительных деталях. Подробно исследуется этот вопрос в монографии Дэвида Рунни: Runia D.T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1986.

⁴⁹ Tim. 26 b–c; cf. Strom. V 78, 1 sq.

⁵⁰ Или парадигмой. В данном месте высказывание Климеига несколько туманно. Не ясно, парадигма – это то же самое для Климента, что и архетип или нет?

сотворил умопостигаемый космос, а затем, по его образу, чувственно воспринимаемый.⁵¹ Этот умопостигаемый космос отождествляется Филоном с Логосом.

Далее у Климента говорится, что первый принцип, «монада включает в себя невидимое (ἀόρατον) небо, невидимую (безвидную)⁵² землю и свет разума. «В начале, – сказано, – Бог сотворил небо и землю. Земля же была невидима (ἀόρατος, не безвидна!)». И далее: «И сказал Бог: Да будет свет. И стал свет».⁵³ Сотворение же чувственного твердого неба (ведь твердое чувственно воспринимаемо) описано как создание видимой земли и зримого света. Не об этом ли учит и Платон, помещая идеи живых существ в умопостигаемом космосе, а виды чувственно воспринимаемого в соответствии с их родами описывая как созданные по образу умопостигаемого?» Эта примечательная интерпретация Tim. 30 c–d также находит соответствие в среднеплатонических текстах. Действительно, в Tim. 29 a–b говорится, что демиург творит мир по образу некоей вечной и неизменной парадигмы. В результате этот космос оказывается «неким образом» (εἰκόνα τινός εἶναι, 29 b2) этой вечной парадигмы, хотя он и подвижен и пребывает в процессе становления. Как демиург относится к этой парадигме? По всей видимости, он занимает по отношению к ней внешнее положение, созерцая ее со стороны. Именно в таком (и даже еще более худшем) положении оказывается гностический демиург. В отличие от платонического, он даже не имеет непосредственного доступа к архетипу, довольствуясь лишь его подобием. Однако не так истолковывают эту ситуацию большинство средних платоников и Климент как один из типичных представителей этой традиции. Миф о демиурге, его модели и даже творении во времени они предлагают рассматривать как символ, который не следует понимать буквально.⁵⁴ В *Тимее* нигде не говорится, что парадигма является высшей реальностью, а демиург – это какая-то особая сущность, следовательно, его необходимо отождествить с тем Благом, о котором говорится в *Государстве* VI 508–9, ведь в конечном итоге именно оно, как утверждается в этом диалоге (509b), не только поставляет «благо» (что можно вполне понять как красоту и упорядоченность), но и само бытие. Иную теорию развивал, как мы знаем, Нумений (fr. 11, 12, 21 Des Places). По его представлению, демиург является вторым богом, и парадигмы являются содержанием его ума, однако над ним расположен высший благой Бог. Не меньше проблем и противоречий порождается и платоновской концепцией «вместилища». Следует ли его толковать как в прямом смысле мировую матку? Или как материю (субстрат)? Если верно последнее, то каков статус этой материи и как она относится к первому принципу? Нумений, как известно, фактически мифологизирует материю. Именно так же поступают и гностики. Наконец, как относится к демиургу мировая душа? Филон фактически исключает этот принцип, передав его функции логосу. Ориген, напротив, функции мировой души приписывает святому духу, а Валентин до него – Софии.

⁵¹ См. об этом статью: Runia D. A Brief History of the Term Kosmos Noetos from Plato to Plotinus. – Traditions of Platonism, ed. by J. Cleary. Aldershot: Ashgate, 1999, p. 151–172, esp. p. 154–158. Диллон по этому поводу замечает: то, что Филон не сам придумал эту теорию, доказывается хотя бы тем фактом, что Варрон, вероятно, восходя в этом воззрении к Антиоху, говорил, что идеи выходят из разума Бога, как Минерва из головы Юпитера (ар. Augustin., De civ. Dei VII 28). Эти идеи (в своем динамическом аспекте) отождествляются Антиохом со стоническими сперматическими логосами. Филон также не чужд такой концепции. Впрочем, эту теорию можно возвести еще к Ксенократу (fr. 34 Heinze), хотя в данном случае мы не можем утверждать это с полной уверенностью. Это положение Диллона, высказанное еще в 1977, не случайно критиковалось. Посмотрим, что он скажет об этом в своей новой книге о платоновской академии (The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy, должно выйти в Oxford University Press). Кроме упомянутой статьи “Pleroma and Noetic Cosmos” см. также его другую работу: Origen and Plotinus. The Platonic Influence on Early Christianity. – The Relationship between Neoplatonism and Christianity, ed. T. Finan and V. Twomey. Dublin, 1992, p. 7–26, esp. 10.

⁵² ἀείδη; in Eusebius ἀγία. Эта невидимая земля далее противопоставляется Климентом видимой и осязаемой.

⁵³ Gen. 1: 1–3.

⁵⁴ Именно так полагали, вслед за Спевсиппом и Ксенократом, почти все платоники, за исключением разве что Аттика и Плутарха. Подробнее об этом см. первую главу книги Диллона The Middle Platonists. Cf. Speusippus, fr. 61 Tarán; Xenocrates, fr. Heinze, 154–158 Parente.

Далее (30 b–d) в *Тимее* говорится о том, что эта парадигма является живым существом, которая включает в себя все остальные «живые существа» (νοητὰ ζῶα), в то время как подобия этих живых существ находятся в видимом космосе. Именно это же и утверждает Климент, однако что еще находится в разуме этого бога? Оказывается, там находятся невидимое небо, свет разума, а также невидимая (ἀειδῆ) земля. Эта последняя сущность наиболее примечательна. О некоей небесной (эфирной) земле, как я уже отмечал, говорится в *Евангелии Египтян* (NH III 50, 10; IV 62, 8). О некоем «прекрасном мире» упоминается в герметическом *Поймандре* (8). Наиболее подробно об этом говорится в гностическом трактате *Зостриан* (48): «...Я вижу, что каждому зону соответствует живая земля, живая вода, легковесный воздух (или эфир?) и не жгущий огонь...». Далее что-то говорится о нетленных деревьях, не портящихся плодах, бессмертных душах, богах истины и их посланниках и даже о нерушимых телах, «нерождающем рождении» и «неподвижном движении» (этот текст довольно фрагментарен). То есть, можно предположить, что эта земля не просто существует, но и живет своей жизнью, наподобие Олимпа, и там даже особым образом рождаются новые сущности. Разумеется, это все является откликом мессианского иудаизма, однако язык этого высказывания философский. Комментируя это место, Джон Диллон отмечает, что наиболее близкая параллель с этим текстом находится у Плотина (VI 7, 7–11).⁵⁵ Здесь Плотин (начиная с вопроса о том, может ли человеческая душа перевоплотиться в душу животного) приходит к вопросу о том, как возможно, чтобы одни архетипические идеи были чем-то «хуже», нежели другие? Плотин приходит к выводу, что «там» должны присутствовать образы всех вещей, даже «чувственных» (6, 1–2, 7, 24–31). Однако идеи всех вещей, даже неразумных животных, это умы (сар. 9), и все они вместе составляют архетип земли, который включает в себя все, в том числе такие элементы, как земля, вода, воздух и огонь (сар. 11): «Земля и здесь и там должна обладать формой и логосом. Точно так же, логос здешних деревьев находится живущим там» и т.д. «Творческий формальный принцип земли» (τὸ εἶδος τῆς γῆς τὸ ποιῶν) порождает горы, долины, растения и даже каждый отдельно взятый камень, и все это живет только потому, что зависит от этого жизненного принципа – живого архетипа земли (αὐτογῆ, 11, 35).

Разумеется, эта теория может быть (при наличии некоторого воображения) выведена и непосредственно из *Тимея*, что и проделывает Плотин, опираясь на неизвестную нам среднеплатоническую традицию, отблески которой мы находим у Климента и в *Зостриане*.

Несмотря на то, что фигура демнурга гностиками значительно принижается, «платонические» отношения между образом и первообразом в гностических текстах не так уж редки. Наиболее ярким примером подобного отношения является, разумеется, образ небесного человека. В этом нет ничего удивительного, поскольку в данном случае это всего лишь развитие библейского сюжета. Архетипический Человек (Антропос или Небесный Адам) создан, как почти единодушно утверждают гностики, по образу первопринципа, а земной человек является его подобием. Во *Втором трактате великого Сета* (NH VII 2, 53–54) утверждается даже, что высший принцип также является Человеком, а второй таким образом оказывается Сыном человеческим. В *Апокрифе Иоанна*, как мы видели, Человек – это эпитет Барбело, а Адам оказывается его образом. Промежуточная фигура небесного Адама встречается и в трактатах *О происхождении мира* (II 5, 103; 107; 115) и *Природа (ипостась) архонтов* (II 4, 4, 91). О сотворении человека по образу небесного человека говорится и в одном из дошедших до нас фрагментов Валентина (фр. А, ср. фр. С). Как уже отмечалось, в плероме каким-то образом присутствуют и все совершенные пнев-

⁵⁵ Dillon J. *Pleroma and Noetic Cosmos: A Comparative Study*. – Wallis R.T., Bregman J., ed. *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, 1992, p. 99–110, esp. 104–105.

матики, то есть каждый из них является непосредственным образом «небесного себя». Остальные люди такой чести не удостоены.

О демиурге как небесном человеке говорили и неопифагорейцы. Вспомним, например, высказывание псевдо-Эврита:

«Полагаю, что здесь уместно упомянуть и о пифагорейце Эврите, который в книге *О случае* пишет о том, что демиург создал человека по своему образу. После этого он прибавляет: “Из той же материи, подобно всему остальному, создано и тело тем совершенным художником, который, творя его, взял себя в качестве образца” (Strom. V 29, 1–4)».⁵⁶

О трех уровнях или этапах творения человека говорит и Плотин в том же трактате (VI 7, 6), различая между нозтическим или архетипическим человеком, его копией (или подобием, *μίμησις*), которая содержит логосы первого только по уподоблению (*ἐν μιμίσει*), и, наконец, воплотившимся человеком.

Термин, которым чаще всего пользовались гностики, *τύπος*, имеет скорее библейское, нежели платоническое происхождение, однако в это время и гностики и платоники употребляли этот термин более или менее наравне с исходным платоническим *εἰκόων*.⁵⁷

Разумеется, все эти многочисленные зоны «их путаной системы», как сказал бы Ириней, существенно отличаются от платоновских идей хотя бы потому, что каждый из них или, по крайней мере, наиболее важные имеют свои имена. Так в *Евангелии Египтян* каждый эон исходной триады (Отец, Мать и Сын) порождает по огдоаде эонов, каждый из которых имеет свое имя, как правило, нений абстрактный атрибут, типа Нерушимости, однако этим дело не заканчивается, поскольку каждый из них порождает мириады «престолов, сил и слав», которые уже никак не называются, но также имеют имена, которые посвященные должны знать. Все это уже напоминает поздние неоплатонические тексты, в которых, начиная с генад Ямвлиха, сущности также неуклонно множатся. Столь же прихотлива и геометрична структура небесной иерархии Ареопагита.

Более философский язык встречаем в *Трехчастном трактате*, который, как полагают многие исследователи, написан или отредактирован в духе современных (вероятно, конец второго – начало третьего веков) философских достижений. Здесь говорится следующее (я пересказываю основные места этого довольно велеречивого текста, специально выделяя этапы развития мыслей, имплицитно присутствующих в разуме бога, в самостоятельно существующие идеи):

«... никто не был с ним в начале;
не находится он ни в каком месте, ниоткуда не происходит и никуда не уйдет;
не существует никакой предвечной идеи, которую он использовал бы в качестве образца для творения...;
нет никакого материала, который бы был заготовлен для него и из которого бы он начал творить то, что он творит;
не существует никакой сущности, которая бы находилась в нем, и с помощью которой бы он породил то, что он породил;
нет у него и помощника, который бы выполнял для него работу» (53, 20–40).

⁵⁶ Ссылка на Эврита, как предпологает Теслеф, – это ошибка Климента (Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo, 1961, pp. 39, 65, 69 n.4). Нео-пифагорейский трактат *О царе* Экфанта содержит высказывание, вербально схожее с тем, что дает Климент (cf. H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of Hellenistic Period*, *Ekphantos*). В трактате говорится, что Царь – это совершенный образ Бога, который напоминает остальных людей только своим видом (*σκαίνος*). Об этом мы говорили в третьей главе. О фигуре демиурга и его роли в качестве «вплощенного закона и разума» в пифагорейских псевдэпиграфах см. т.ж.: Glenn Chestnut, *The Ruler and Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy*. – ANRW II 16.2, p. 1311–1332.

⁵⁷ Хорошим примером употребления этого термина является след. место из *Евгноста* (NH III 3, 83): «Эон – это тип (т.е. прообраз) бессмертного человека, время – это тип первородного, его сын, год – это тип спасителя, двенадцать месяцев – это тип двенадцати сил, а 360 дней в году – это тип тех 360 о которых поведал спаситель».

«он один знает себя так, как он есть... во всем своем величии, он один в силах познать себя, видеть себя, назвать себя, постичь себя, поскольку только он является тем разумом, глазом, ртом, видом, который видит себя, говорит о себе, знает себя – непостижимого, невыразимого, неведомого и неизменного» (54,40 – 55, 15).

«...в силу переполняющей его сладости он пожелал даровать знание, так чтобы о нем узнали, и он был в силах это сделать» (55, 25–35).

«...все зоны вечно существовали в разуме Отца, который мыслит их и является тем местом, в котором они находятся... Пребывая в разуме Отца, то есть в скрытой глубине, они не были в силах познать эту глубину, в которой они находились, а также не знали ни самих себя, ни что-либо иное, однако эта глубина осознавала их. Скорее, они существовали в качестве семян или как зародыши. Как слово, он замыслил (или зачал) их, и они стали сперматическими (логосами)».

«...он произвел тех, кто был в нем» (пассаж испорчен)»,

«поскольку он является неиссякаемым источником вод, которые обильно вытекают из него»,

«...Отец посеял мысль как семя (знания), так, чтобы они могли знать. Так, чтобы не только он мог существовать для них, но и они получили самостоятельное существование в его уме» (60–61).

«Каждый из эонов является именем, и каждое из этих имен выражает ту или иную добродетель или силу Отца» (73).

О платонизме *Трехчастного трактата* существует обширная литература.⁵⁸ Как мы видим, отец представляется в качестве глубины и неиссякаемого источника (с чем согласился бы и Филон и Плотин)⁵⁹. Специально оговаривается, что он не является демиургом и не творит мир по внешнему образцу. Эксплицитно отрицается существование независимой от бога материи. Эти два положения выглядят как полемика со средним платонизмом. Далее, оказывается, что не было и «соучастницы творения», той мировой матки, о которой говорят Платон и Валентин. Далее говорится, что этот первый принцип именуем и невыразим (54–55), поскольку его величие превосходит всякое описание (56). То есть, как и в других наших текстах, *via negativa* связывается с *via eminentiae*. Затем о нем говорится как о разуме, который содержит в себе идеи и является местом идей.⁶⁰ Только он один в силах познать себя, невыразимого и неведомого ни для кого иного. Это высказывание, как видим, довольно курьезно и парадоксально. Как и в *Аллогене*, первый принцип до некоторой степени двойственен: он является умом, однако в то же время и «превыше ума» (55, 22). Он открывает себя посредством некоторого рода проявления вовне или высказывания, причем, естественным путем («будучи переполненным сладостью»). Заметим, что ничего не говорится о божественной воле и его желании сотворить умопостигаемый мир (первый принцип пассивен и ни в чем не нуждается), то есть творение изображается как некий космогонический акт, происходящий необходимо. То, что получается в результате, является идеями или мыслями первого принципа. Причем первой из этих идей оказывается Сын (который, вопреки утверждению о том, что Отцу не нужен сотрудник, все-таки становится его помощником и принимает участие в творении остальных

⁵⁸ Вероятно, одним из первых о предполагаемом влиянии неоплатонической философии на этот текст написал Зандее в специальной монографии: Zandee J. *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*. Istanbul, 1961. Многочисленные параллели приводят H.W. Attridge и E.H. Pagels в их двухтомном издании Кодекса Юнга. Из недавних публикаций см.: Kenney J.P. *The Platonism of the Tripartite Tractate*. – Wallis R.T., Bregman J., ed. *Neoplatonism and Gnosticism*. Albany, 1992, p. 187–206. Стед усматривает в этом месте влияние Филона: Stead G.C. *In Search of Valentinus. – Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton. Leiden, 1980, vol. I, p. 90–92. Учитывая универсальность этого языка для средних платоников, Диллон предлагает не проводить столь явных аналогий.

⁵⁹ Philo, *Opif.* 21; *Leg. All.* II 86; *Post.* 136; *Enn.* III 8, 10, 5; VI 7, 12, 24; cf. *Orac. Chald. Fr.* 30, 37, 49, 52 *Des Places*.

⁶⁰ И эта концепция весьма популярна как в среднем, так и в нео-платонизме. Подробнее об этом см. в третьей главе (3.2.5.). Cf. *Strom.* IV 155, 2; V 73, 3; V 16, 3; etc.

идей, 58). Затем эти идеи развиваются до статуса самостоятельных сущностей, и сами становятся отдельными разумами (не переставая пребывать «в разуме Отца»). На втором этапе развития этой плеромы зоны оказываются логосами или именами Отца. Разумеется, темпоральный язык в применении к процессам, которые были в вечности не очень уместен, поэтому не очень понятно, насколько всерьез следует воспринимать сообщение о двух стадиях развития плеромы.⁶¹ Далее идет уже упомянутый ранее пассаж о том, что основной целью существования этих зоно-идей является прославление своего отца. Все вместе они представляют собой некое единство во множестве (68, 30–35), каждый из них индивидуален, но в то же время является плеромой. Точно так же, Отец является единым во многих лицах (66,30 – 67,20).

Очевидно, что автор данного трактата «исправляет» ошибки своих предшественников и стремится построить философский вариант гностического мифа, пользуясь языком, во многом напоминающим тот, который мы находим, например, у Филона и Нумения. Впрочем, то обстоятельство, что поздние гностические тексты весьма платонизированы, не нуждается в особом доказательстве, однако как обстоят дела с более ранними? К сожалению, в этом случае мы снова должны вернуться к свидетельствам ересиологов.

Образ семенных логосов и зародышей идей, напоминающий стоический платонизм, находит соответствие в *Зостриане* и в системе Василида в изложении Ипполита. В первом из этих текстов, почти сразу после пассажа о том, что каждый зон – это отдельный мир (я его цитировал) плерома снова описывается как некое существо, которое включает в себя всевозможные умопостигаемые сущности (NH VIII 1, 55, 15–25). Далее (113–117) говорится, что каждый зон содержит в себе целую иерархию существ, которые «существуют индивидуально, но в то же время вместе». Мы не знаем, когда создан этот (самый обширный в коптской библиотеке) трактат, однако если именно его знали гностики, посещавшие школу Плотина, то он может быть датирован концом второго – началом третьего веков.⁶² Мифология этого текста не очень напоминает ту, которую так или иначе связывают со школой Валентина, однако трудно не заметить множество параллелей между ним и тем, что мы находим у Василида (в изложении Ипполита, Ref. VII 20, 1–22, 5, с сокращениями).

«(21, 1) Поскольку не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего невоспринимаемого, не было ни человека, ни ангела, ни бога, ничего такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить и, следовательно, ничего такого, что можно было бы описать даже самым утонченным образом, несущий Бог, которого Аристотель называет *νόησιν νοήσεως*, без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания «пожелал» сотворить мир. (2) Я говорю «он пожелал», как он утверждает, поскольку надо как-то это выразить, ибо в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены. Под миром я понимаю, как он говорит, не этот плоский, делимый мир, который впоследствии далее разделился, но *мировое семя*.⁶³ (3) Это мировое семя включает в себя

⁶¹ Возможно, это следует отнести к мифологическим украшениям или к общей непоследовательности гностической схемы. Точно так же, первый принцип иногда необъяснимым образом удваивается. Отметим, что такое явление мы наблюдаем и в неоплатонизме после Плотина, например, у Ямвлиха.

⁶² Об этом см.: Brisson Luc. The Platonic Background in the Apocalypse of Zostrianos. Numenius and Letter II attributed to Plato. – Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon, ed. by Cleary John J. Aldershot: Ashgate, 1999, p. 173–187.

⁶³ Ἐπεὶ <οὐν> οὐδέν, <φησί, ἦν.> οὐχ ἕλλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερ- <εστέρας πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, <δ> οὐκ ἂν θεός-δν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόησιν νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα-ἀνοήτως, ἀναισθητός, ἀβουλ-ἦτος, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ «ἠθέλησε» λέγω, φησί, σημασίας χάριν <τὸ>

все, как горчичное зерно, несмотря на свой малый размер, включает в себя и корни, и стебель, и ветви, и бесчисленные листья и семя, которое само происходит из этого семени и, в свою очередь, дающее начало другим растениям. (4) Так несущий Бог создал несущий мир из несущего, поместив и посеяв одно единственное семя, которое включает в себя всю семенную смесь мира (*τὴν πανσπερμίαν τοῦ κόσμου*). Или, чтобы пояснить то, что они хотели эти сказать, представьте себе яйцо пестрой и многоцветной птицы, например, цесарки или какой другой птицы. Хотя она только одна, но в ней одной уже содержатся формы многих и разноцветных и разнообразных вещей. Так, они говорят, несущее семя, помещенное несущим богом, уже содержало в себе все многообразие и разнообразие семенной смеси мира. (22, 1) Так в этом семени богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось, и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени, и в положенный срок вырасти и развиваться. Точно так же мы видим, как новорожденный ребенок постепенно приобретает зубы и другие признаки своего родителя, а также разум и все остальное, что сначала не было заметно, и превращается в зрелого человека по мере взросления. (2) Но поскольку утверждение о том, что несуществующее (семя) является эманацией (*προβολήν*) несущего бога, вызывает затруднение, – а Василид всячески избегает и боится говорить об эманации, – то спрашивается, как возможно, чтобы требовалась какая-то эманация, или какая-то предсуществующая материя, из которой бог впоследствии мог создать мир, свивая его, как паук паутину или смертный мастер из меди, дерева, или какого иного материала? (3) Вместо этого он говорит: «Он сказал, и стало». Как Моисей, эти люди говорят: «Да будет свет, и стал свет». Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, по его словам, точно так же, не существует и то, о чем сказано. (4) Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказала: «Да будет свет». И это то самое, о чем сказано в Евангелии: «Это был истинный свет, который провещает каждого человека, пришедшего в мир». (5) Все это возникло из семени, и было просвещено. Это семя содержит в себе всю ту семенную смесь, которую Аристотель называет родом и которая затем делится на неисчислимые виды, такие как корова или лошадь, а человек является подвидом вида «животные», который сам по себе не существует».

Читатель извинит меня за эту пространную, но очень примечательную цитату (которую я намерен продолжить). То, что мы наблюдаем здесь, если пока отвлечься от вопроса зависимости нашего автора от Аристотеля, хорошо вписывается в среднеплатоническую схему (известную Филону), в соответствии с которой идеи делятся на два типа: собственно парадигмальные идеи (*τὸ παραδειγματικόν*) или мысли бога и органические идеи (*τὸ ὄργανικόν*) или логосы, которые используются для творения мира. Мы не можем и не имеем оснований предполагать здесь стоическое влияние, поскольку в нашей схеме принципиально избегается эманация. Далее Василид рассказывает о постепенной эволюции этого мирового семени, и вводит в оборот (не имеющее аналогов) понятие «сыновство», точнее, «три сыновства». Вполне вероятно, что этот термин должен был напомнить о христианском спасителе и сыне бога:

«(7) Рассмотрим теперь, что, по их представлению, возникло из мирового семени первым, что вторым, а что третьим. В семени, говорит он, содержалось трехчастное сыновство (*υἰότης τριμερής*), которое во всех отношениях единосоушно этому несущему

ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθητήτως· «κόσμον» δὲ οὐ τὸν κατὰ διαίρεσιν γεγενημένον καὶ ὑστερον κατὰ πλάτος διεστῶτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου.

щему богу и которое возникло из ничего. Из этих сыновств первое было легким, второе – более плотным, а третье нуждающемся в очищении. (8) Легкая часть, немедленно после того, как семя было извергнуто несущим (*ἦν πρώτην καταβολὴν ὑπο τοῦ <οὐκ> ὄντος*), выдвинулось и воспарило вверх, с огромной скоростью, как «на крыльях мысли», как говорит поэт⁶⁴, и достигло несущего. Ведь все сущее стремится к этому несущему тем или иным образом, поскольку оно прекрасно и великолепно.⁶⁵ (9) Более плотная природа, которая еще оставалась в семени, стремилась повторить этот путь, однако не могла этого сделать, поскольку ей не хватало той легкости, которая была характерна для первой природы. (10) Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре*⁶⁶, однако называет он их не крыльями, но святым духом. Польза от такого соединения была обоюдной. (11) Действительно, если отделить крылья от птицы, то они не смогут летать самостоятельно, но и сама птица без крыльев также не птица. Так и сыновство было вознесено духом, как крыльями, а дух, эти самые крылья, также вознесся вместе с ним. Но когда они приблизились к легкому сыновству и несущему богу, который сотворил все из небытия, это сыновство уже не могло более пользоваться услугами духа, поскольку его природа отличается от той, которая объединяет все три сыновства. (13) Как чистый и сухой воздух смертелен для рыбы, так и для духа то место, более невыразимое, чем невыразимое и совершенно неминуемое, где обитают бог и сыновства, было неприемлемо. Так сыновство оставило дух на границе той благословенной области, о которой невозможно помыслить и которую нельзя описать словами... (16) Все, как он говорит, стремится вверх, и нет ничего такого, что было бы столь глупым, чтобы сверху стремиться вниз. Третье сыновство осталось в семени, также получая от этого обоюдную пользу, однако об этом речь пойдет в соответствующем месте. (23, 1) Когда первое и второе сыновства поднялись вверх, святой дух остался там, где мы сказали, в качестве тверди⁶⁷, между этим миром и тем, что за его пределами. (2) Так все вещи разделены Василидом на две основные и взаимосвязанные части. Первая называется миром (космосом), а другая – сверхмирным (*ὑπερκόσμου*). И в качестве границы между ними располагается дух, который свят и сохранил аромат сыновства...»

Примечательно, что термин *ὑπερκόσμου* употребляется в связи с Василидом и Климентом (Strom. IV 165, 3; fr. 6), правда контекст этого высказывания иной.

Итак, первый Бог, оставаясь совершенно трансцендентным, снес мировое яйцо, которое включает в себя все то, чему впоследствии суждено было возникнуть. Из этого семени выдвинулись три сыновства, то есть три первоначала или первоэлемента, первый из которых стал вторым богом или умопостигаемым космосом (правда, термин эоны не употребляется), второй же занял некое промежуточное положение между духовным миром и видимым (которые разделены твердью в виде святого духа). Какова роль этого второго сыновства становится ясно из дальнейшего изложения системы Василида. Далее Василид говорит о сотворении видимого космоса. После того, как мир таким способом разделен на две сферы, из «семени и ее оболочки выдвинулся и родился великий архонт (правитель) и глава мира, красоту и величие которого невозможно описать, поскольку он неизреченней неизреченного, сильнее сильного и мудрей мудрого и прекрасней всего того, что только можно представить». Так появился демиург. Оказывается, что он был прекрасным зодчим, поэтому он начал создавать (точнее, оформлять) мир. В качестве помощника он создал себе сына и они вместе обустроили то, что называется восьмым небом, Огдоадой, «седалищем великого архонта» и, очевидно, эфирной областью. Однако отсюда

⁶⁴ Homer., Od., VII 36.

⁶⁵ Cf. Hippol., Ref., V 7, 9; 10, 19 (наассены).

⁶⁶ Phaedrus, 246a.

⁶⁷ Gen. 1: 7.

демиург взял проект этого мира? Оказывается, в этом деле ему помогал его сын, который, в соответствии с исходным замыслом, был мудрее своего отца, то есть по сути и был его разумом. Кроме того, нетронутым оставалось еще и третье сыновство, еще более благородное, нежели демиург и его сын. Ипполит видит в этой схеме влияние Аристотеля (24, 2–3)

«Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же душа является энтелией естественного органического («инструментального») тела (σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ἐντελέχεια). Вот и получается, что, как энтелиа управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом».

То есть, сын является душой творца этого мира, и они обитают в восьмой сфере. Теперь настало время возникнуть физическому миру, поэтому из того же семени выделился второй архонт и история повторилась. Место этого (архонта) называется Гебдомадой (седьмым небом). Он также породил себе сына из семени и этот сын также оказался мудрее, чем он сам. То, что осталось в этой области, состоит из оболочки семени и самого семени. Причем, оказывается, что «все, что происходит, естественным образом происходит так, как это было предусмотрено тем, кто задумал будущее, определив для всего сроки, форму и способ осуществления. Роль управителя и оформителя во всем этом ничтожна, поскольку для осуществления всего предустановленного достаточно было исходного замысла». Таким образом, становится понятным смысл второго сыновства, которое на первый взгляд является лишним. Очевидно, что оно является неким телом духовного первого сыновства, некой «умопостигаемой материей». У нас имеются свидетельства, что во времена Василида доктрина Аристотеля в самом деле интерпретировалась таким образом. Афинагор (Supplicatio, 4) говорит, например, что

«Аристотель и его последователи, проводя аналогию со сложными живыми существами, полагают, что Бог состоит из тела и души. Они учат, что его тело – это эфир, в котором по круговым орбитам движутся планеты и сфера неподвижных звезд, в то время как его душа – это разум, который управляет всем этим, оставаясь неподвижным и являясь причиной этого движения».

Какие еще возможны аналогии? О двух умах говорит, как мы знаем, Нумений, нечто подобное встречаем в *Халдейских оракулах* и в герметическом *Асклети*.⁶⁸ Эти среднеплатонические элементы достаточно очевидны, однако как же все-таки быть с Аристотелем? Ипполит (базируясь на какой-то доксографии) сообщает что,

«...в большинстве случаев Аристотель согласен с Платоном, однако это не распространяется на его учение о душе. Ибо Платон утверждает, что она бессмертна, а Аристотель, что она “пребывает” (некоторое время), а затем растворяется в пятом элементе, который, по его мнению, сосуществует с остальными, то есть огнем, землей, водой и воздухом, однако является чем-то более тонким и духовным по природе. ...Этот философ утверждает также, что мировая душа бессмертна, также как и сам мир, однако души отдельных людей, как мы уже говорили ранее, растворяются (в пятом элементе)» (Ref. I 20, 3–4; 6).

Следовательно, по словам Ипполита, Аристотель признавал существование некоего тела души, которое состоит из более тонкого материала, поэтому живет дольше физического тела, но все-таки смертно. Если я не ошибаюсь, ничего подобного (по крайней мере, в столь явном виде) не говорится в произведениях самого Аристотеля, однако в данном

⁶⁸ Рассматривая этот сюжет, Ж. Куиспел указывает и на схожий пассаж из Арнобия II 25: «Что же, неужели та душа, которую вы называете разумной, бессмертной, совершенно божественной, занимает четвертое место после Бога, который является причиной всего и парного интеллекта (mentes geminas)». Cf. *Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*. – *Gnostic Studies*, vol. I, p. 113. Куиспел отмечает, что оппонентами Арнобия в данном случае скорее всего были именно гностики.

случае это не важно, поскольку наши два примера (которые вскоре умножатся) показывают, что такое мнение ему приписывалось. Обратим внимание, что в данном месте ничего не говорится об уме. Очевидно, что он, в отличие от души, бессмертен. Именно это и утверждается в *De anima* II 2 (413b24–29: «если что и бессмертно, то ум»). В другом месте говорится, что душа отвечает за эмоции, чувственное восприятие, «не без участия тела», однако ум с телом никак не связан (*Gener. anim.* II 3, 736 b 28–31: «динамис каждой души по видимому обладает неким иным и более божественным телом, нежели так называемые элементы»). Если признать это, то по Ипполиту получается, что Аристотель (и Василид!) учили, что душа, после смерти тела не умирает, но возносится в область эфира и соединяется с ним, в то время как ум, воспользовавшись ею как крыльями, поднимается еще выше и сливается с божественным умом. И в этом, собственно и состоит, по Василиду, задача духовных людей, третьего сыновства.

Ипполит думал, что Василид адаптировал это учение, не важно, принадлежит ли оно Аристотелю или нет, и – более того – имел все основания так думать. Однако Абрахам Вос в недавней статье доказывает, что он ко всему прочему мог быть прав и в том, что эта доктрина действительно принадлежала Аристотелю.⁶⁹

Как бы там ни было, доктрина несущего бога Василида, который является первой причиной, предустановившей все от начала и не вмешивающейся в дальнейший процесс творения (и который Ипполит сравнивает с умом мыслящим самого себя), скорее напоминает Аристотеля, нежели Платона. Далее, у Василида фактически на нет сводится роль платоновского демиурга и творца этого мира. Процесс творения происходит неким естественным путем, и архонты только выполняют предустановленную задачу, то есть больше напоминают природные явления, нежели определенные сущности (разумеется, они при этом мифологизируются, также как и твердь, однако это не меняет сути). Подробное рассуждение Василида о мировом семени, которое само постепенно развивается (примеры с горчичным зерном, птицей и человеком также могут ему принадлежать) – это также идея, не чуждая Аристотелю. Примечательно, что «развивается» у Василида также и знание о боге, постепенно проходя различные исторические стадии, самообразованием (при помощи сына) занимается даже Архонт, и признает свою неправоту, узнав о том, что он не самый первый в этом мире (*Ref.* 26, 1 sq.). Да и сам сын получает откровение не как реальное существо, но как некий физический приемник (25, 6–7):

«Благая весть ...пришла на самом деле, хотя ничего не нисходило свыше и благословенные сыновства не покидали непостижимого, благого и несущего Бога. Подобно увеличительному стеклу (*ὁ βάφθας ὁ Ἰνδικός*), которым можно зажечь огонь на расстоянии, эти силы из безформенности оболочки семени воспарили непосредственно к высшему сыновству. Сын великого архонта, как лупа, способен был получать мысли сыновства, минуя твердь...»

Так как благая весть приходит как знание и просвещение, ясно, что задача третьего сыновства состоит в том, чтобы познать, а не поверить, так что не зря Климент критикует Василида за принижение роли веры и даже неверие:

«Последователи Василида определяют веру как согласие (*συνκατάθεσις*) души на признание факта существования таких вещей, которые, не будучи непосредственно наличествующими, не доступны нашим чувствам. Надежда есть предвкушение обладания каким-либо благом, что также невозможно без веры. Верным (*πιστός*) же является тот, кто надежно хранит доверенное ему

⁶⁹ Bos A. P. Basilides as an Aristotelianizing Gnostic. – *Vigiliae Christianae* 54 (2000), p. 44–60. Этому автору принадлежит и более общее исследование, где также обсуждается эта тема: Aristotle's psychology: diagnosis of the need for a fundamental reinterpretation. – *Amer. Cathol. Philos. Quart.* 73 (1999), p. 309–331; Aristotle and Contemporary Science, ed. D. Sfondonizou et alii. New York, 1999, vol. 2.

в неприкосновенности (Strom. II 27, 2)». «Тот, кто знает Бога по природе (φύσει τὸν θεὸν ἐπίσταται), как это представляет Василид, должен иметь разум превыше веры и царствия, и творение, равное по достоинству с творцом. Или, как он разъясняет, по сущности, по природе и по ипостаси, а не только по причастности к [его] власти. Он же говорит, что вера есть благо, присущее им от сотворения, а вовсе не в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов не являются необходимыми, поскольку спасение возможно по природе, как полагает Валентин, или же поскольку все избранные верят от природы (φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος), как думает Василид (Strom. V 3, 2–3)». «Последователи Василида считают, что вера – это естественная предрасположенность (φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний (τὰ μαθήματα), минуя доказательство, посредством разумного схватывания (καταλήψει νοητικῆ) (Strom. II 10, 1)».

Итак, вера – это только исходное доверие, а также банальное «доверие друг к другу», которым отличаются честные люди. Гносис же – это разумное схватывание (термин стоиков и Антиоха) того, что очевидно избранным по их природе. Гностики живут как чистые умы. «Где же сострадание и любовь к богу?» – спрашивает Климент в другом месте (IV 83, 2).

Наконец, деление мира на подлунный (состоящий из четырех элементов) и надлунный (эфирный), в котором небесные тела совершают размеренное движение и определяют судьбу подлунного мира, также в античности приписывалось именно Аристотелю.⁷⁰

Осталось понять, почему же каждый из архонтов сопровождается сыном, который лучше него? А. Вос предлагает внимательней посмотреть на то, что говорит Ипполит:

«По Аристотелю душа является энтелехией естественного органического («инструментального») тела (σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ἐντελέχεια). Вот и получается, что, как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом».

Аристотель никогда не считал душу энтелехией физического тела. Напротив, известное место из De anima Аристотеля (De anima II 2, 412 a27; b5), как это подтверждается и Plut. Plat. Quest. 8, 1006 d; Diog. Laert. V 33, понималось следующим образом: «душа – это первая энтелехия естественного тела, служащая в качестве инструмента (ὀργανικόν)». Впоследствии же (начиная с Александра Афродизийского) этот последний термин понимался как простое указание на то, что «тело обладает органами», в смысле, например, руками и ногами. Если это так, то становится понятной трехчастная структура космоса и уникальная миссия сына архонта как этой самой энтелехии. По этой причине он покидает своего отца и уходит в сферу чистого интеллекта вместе с третьим сыновством, а на мир ниспадает покрывало забвения, поскольку там остается только эфирная и материальная субстанции, сами по себе не способные к познанию. Остается не понятной только роль второго сыновства. Не является ли и оно некой душой умопостигаемого сверхкосмического мира? В таком случае и там сохраняется та же трехчастная структура: интеллект, душа и тело.

Заключение и выводы

Гностики, как и античные философы и теологи полагали, что бог непознаваем (в смысле, находится за пределами человеческого разума). И это вполне естественно.

⁷⁰ Ps. Plut. Placita, II 3; Diog. Laert. V 32; Calc. In Tim. 248; cf. Bos A.P. Providentia divina. The Theme of Divine Pronoia in Plato and Aristotle. Assen, 1976, p. 5.

Однако в какой мере бог непознаваем, полностью или частично, только «по сути»? На этот вопрос мы встречаем совершенно различные ответы. Другим важным вопросом является определение, так сказать, сферы божественного и ее отношения к этому миру.

Последовательная негативная теология, вплоть до отрицания каких-либо позитивных атрибутов бога (кроме «сущий») характерна для Филона Александрийского.⁷¹ Во многом по его стопам идет Климент и другие христианские теологи, вплоть до Григория Нисского и автора *Corpus Areopagiticum*. Последовательным негативным теологом, если принимать свидетельство Ипполита, был Василид. Другие гностики (как Валентин, так и авторы трактатов Наг Хаммади) в целом более умеренны, однако почти все они говорят о боге в духе негативной теологии.

Негативные характеристики в применении к первым принципам характерны для неопифагорейцев и для более «ортодоксальных» платоников, таких как Алкиной или Плотин. Негативная теология является важной составляющей философии Плотина (и часто рассматривается как его основное философское достижение), однако важно отметить, что относится она исключительно к Единому. Негативная теология Плотина абсолютна в том смысле, что первое начало безусловно непостижимо, но только оно. Это уже ни в коей мере не относится к Уму и Душе. Единое и Благо совершеннее и лучше ума, ибо он причастен множественности, в то время как действительно существовать – значит быть единым. Однако идея или знание абсолютно Единого невозможно, следовательно, если оно и постижимо, то при посредстве некоего неведения (cf. V 3, 12–13). Так предотвращаются все попытки описания высшего в терминах низшего. Единое Плотина является беспредельным и ничем не ограниченным, неопределенным (и неопределимым) (cf. V 9, 3–39; VI 7, 17, 18 etc.). Оно «ни в чем не нуждается, даже в себе самом» и ни от чего не зависит (VI 9, 6, 12–26). Единое является источником всего сущего, который, давая начало другому, сам не изменяется и не иссякает (III 8, 10, 3–7).⁷² Плотин применяет и другую (более формальную) метафору, именно: таким же образом числа порождаются монадой, не изменяя ее (V 5, 2–7). Единое «не вечно», поскольку вечность – это характеристика ума, связанная с идеей неподвижности (VI 2, 8; III 7, 1–12; cf. Plato, Soph. 248a – 249d). Оно не есть «жизнь», поскольку, опять же, эта характеристика более подходит для ума (VI 7, 17, 9–14). По этой же причине оно не является сущностью или каким-либо иным из великих родов платоновского *Софиста* (таких, как движение, покой, тождественное и иное – VI 2, 7–8). Оно «превыше сущности» и даже превышает «бытия сущности» (V 4, 2, 42), не в покое и не в движении, не тождественное и не иное (VI 9, 3, 39 sq.). В отличие от самодвижущегося ума Аристотеля, первый принцип Плотина не описывается и термином «энергия» (VI 9, 5). Будучи некой сущностью, энергия присуща только тому, что уже «отпало от истинной природы».

Вместе с тем Единое называется «силой» (III 8, 30, 10; V 4, 1, 25), и Плотин терпит эту характеристику, нарушающую общий апофатизм системы. Вероятно, дело в том, что представление о «динамис» (силе и одновременно, способности), хорошо согласуется с идеей о безграничности Единого. К тому же, как сказал бы Ипполит, надо же как-то это выразить? Активно развивается Плотин и световая метафора. Таким образом, исходная теоретическая апофатическая установка по мере развития системы им значительно ослабляется.⁷³ Наверное, можно выделить и другие характеристики Единого, однако мы остановимся на этом и сравним сказанное с тем, что мы видим в гностических текстах.

⁷¹ О «гностицизме» Филона и влиянии его негативной теологии на гностицизм см.: Pearson B. A. Philo, Gnosis and the New Testament. – Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. The New Testament and Gnosis. Edinburgh, T&T, 1983, p. 73–89, esp. 76–77, а так же: Wilson R. McL. Philo of Alexandria and Gnosticism. – Kairos 14 (1972), p. 213–219.

⁷² Правда, эта характеристика присуща и уму и душе.

⁷³ Последовательно проведенная негативная теология исключает всякую возможность философии и религии, оставляя только молчание и мистическое единение с абсолютном. Разумеется, бог является объектом не познания, но некоего мистического ведения, однако об этом нужно как-то сказать. Для того, чтобы постичь бога, говорит Плотин, необходимо освободиться от сущего и знания о нем, подобно тому, как посвященный в мистерии сбрасывает одежду, приступая к

Как мы знаем, Плотин относился к гностикам очень критически (см. трактаты II 9 и VI 8), однако эта критика касается иных сюжетов, о которых речь впереди. Что же касается негативной теологии, сходство, как мы видим, значительно, различия же, хотя и присутствуют, не принципиальны. Основным отличием, которое сразу же бросается в глаза, является тот факт, что, в отличие от Плотина, негативные атрибуты гностики употребляют по отношению ко всей божественной реальности, а не только при описании первого принципа, тем самым очень сильно размывая основания своей теологии. Однако это вполне понятно. Для гностиков откровенное знание («гносис») было единственным, к чему они стремились, поэтому в терминах этого откровенного знания ими описываются не только теологически невыразимые сущности, такие как первые принципы, но и вообще все небесные силы, «непостижимые» и открывающие себя только избранным. Действительно, как мы видели, в *Трехчастном трактате* (56, 25–30) невыразимым является не только Отец, но и Сын. Это же явление можно отметить и в таких трактатах, как *Аллоген*, *Три стелы Сета*, *Зостриан* и *Trimorph. Protenoia* (Трехформенная протомысль). В этом последнем трактате (46) говорится, что девственный эон Барбело является «невыразимой тишиной» и словом высшего бога, «невыразимым, нерушимым, неизмеримым и непостижимым». Точно так же Барбело описывается в *Апокрифе Иоанна* (как мы это видели). Очевидно, что та Тишина и Мысль, которую, по словам Ириней (АН I 1, 1), в начало помещали валентиниане, обладает таким же свойством.

Неоплатоническую схему напоминает теология, излагаемая в *Аллогене*.⁷⁴ Трехчастная сила, которая в этом трактате помещается между невыразимым первым принципом и Барбело, и называется «истинно сущей», живой и разумной (47), напоминает об атрибутах Ума Плотина (V 1, 4; V 5, 1; VI 7, 17) до такой степени, что некоторые авторы видят в этой системе прямое влияние Плотина. И это предположение представляется вполне обоснованным, поскольку именно *Аллоген* упоминается Порфирием как трактат, который использовали гностики, посещающие школу Плотина.⁷⁵ Если трехчастная сила, оставаясь непостижимой⁷⁶, обладает всеми характеристиками Ума, Барбело естественным образом уподобляется Мировой душе. Именно такую роль выполняет и София в системе Валентина и его последователей.

Терминология гностических трактатов, как мы видели, во всем остальном схожа с той, которую находим у Плотина. Первый принцип является невыразимым, непостижимым, невидимым, за пределами сущего. Он является единым и уникальным.⁷⁷ Он не является идеей (или формой). Напротив, Сын в *Трехчастном трактате* называется «формой бесформенного» (66, 13). В *Аллогене*, как и следовало ожидать, бесформенными оказываются оба первых принципа, а формы всего «истинно сущего» содержатся в «высшей час-

обряду (VI 9, 11). Это указывает, что идеал философской жизни для Плотина имел и более практическую религиозную составляющую. Фактически, Единое непознаваемо обычными интеллектуальными средствами, и именно это обстоятельство открывает двери для мистицизма в философии. Я позволю себе ограничиться здесь этим замечанием и не вдаваться в детали, поскольку этот сюжет будет подробнее рассмотрен в другой моей работе. Точно так же, позволю себе отказаться от соотнесения моей позиции с существующими в обширной литературе о Плотине.

⁷⁴ Это сходство давно замечено исследователями: Turner J. *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment*. – *Novum Testamentum* 22 (1980), p. 324–351.

⁷⁵ Впрочем, более разумным мне кажется предположение, что эта схема восходит к тому общему источнику, из которого черпали и гностики и Плотин. Примечательно, что в других текстах, где также говорится об этой трехчастной силе (например, в *Зостриане*), она отождествляется с первым принципом. Как и у Плотина, среди целого набора негативных характеристик для этой сущности допускаются только две положительные: сила и свет.

⁷⁶ «Трехчастная сила ... существует как невидимое Единое, непостижимое для них (остальных эонов плеромы). Он содержит их в себе и они существуют благодаря ей. Она совершенна, и даже более чем совершенна – она благословенна... невыразима и неизменна... и не нуждается ни в чем из сущего...» (47, 7–25). Мы видим, что эта сила обладает всеми характеристиками Единого Плотина, однако помещается второй после абсолютно трансцендентного невидимого Духа.

⁷⁷ Кроме вышеупомянутых текстов можно добавить сюда и место из трактата *Три стелы Сета*, 121–122, где первопринцип называется «несущим», а следующий за ним – единым. См. т.ж. *Аллоген*, 55, где первый принцип называется «несущим существом».

ти» Барбело, называемой *Kalyptos* (48).⁷⁸ Первые два принципа являются источниками оформленности всего остального, однако сами не могут называться формами и являются «бесформенными формами» (48, 19). Мистическое восхождение к этому второму принципу (трехчастной силе) описывается как «неделимое движение, ведущее к бесформенной силе, не ограниченной никаким пределом» (62). Таким образом, гностический первый принцип, в полном согласии с Плотинем, ничем не ограничен и является «беспредельным светом» (*Апокриф Иоанна*, см. выше). Он ни в чем не нуждается и, давая начало другому, сам не уменьшается (кроме мест из *Трехчастного трактата*, 53 и др., приведенных выше, см. т.ж. *Аллоген*, 62–64). Он не «вечен», поскольку этот атрибут присущ плероме (см. т.ж. *Аллоген*, 65). По той же причине он не является «жизнью» (в *Аллогене*, 61 жизнь присуща второму принципу и остальной плероме). Наконец, можно предположить, что он выше «энергии», поскольку находится в покое и не действует.⁷⁹ Дальше всех заходит автор *Аллогена*, поскольку здесь невидимый дух является даже «бессильным» (66).

Гностическое мистическое восхождение также напоминает то, о котором говорит Плотин. Знание в собственном смысле этого слова возможно только на уровне эонов, для того же, чтобы приблизиться к первопринципу, необходимо освободиться от всех мыслей и всего «сущего», так достигнув мистического неведения.

4.5.2. «Странник я в этом мире и чужак среди вас...» Миф о падшей Софии, неразумном демпурге и гностическое учение о спасении

Если гносис и обладает какими-либо уникальными чертами, то это несомненно миф о падшем эоне, который изначально отождествлялся с библейской Софией (мудростью бога, которая, разумеется, обитала в его уме), а в процессе христианизации превратился в Логос.⁸⁰ Разумеется, здесь также можно провести аналогии с эллинской мифологией и философией. Очевидно, что София – это мировая душа. Разумеется, она напоминает Афины, родившуюся из головы Зевса. Однако события мифа о Софии не находят объяснения в рамках эллинской философии. Не находит этот сюжет места и в христианском гносисе, поэтому этот образ был целенаправленно изжит в *Трехчастном трактате*. Следовательно, миф о падшей Софии – это истинно гностический миф, причем наиболее универсальный (хотя далеко не во всех гностических текстах этой сущности находится место).⁸¹ Миф о Софии неразрывно связан с представлением о гносисе, откровенном знании, которое просвещает заблудшую душу.

Гностическая София уникальна в силу двойственности своей природы. Она по праву принадлежит высшему миру, совершенна и причастна полноте, является мыслью высшего Бога и одним из Эонов. Но с другой стороны, в ней самой заложена некоторая внутренняя неудовлетворенность и «дерзость (*tolma*)», которая влечет ее одновременно вверх и вниз, иными словами, не дает ей покоя. По этой причине «падение» Софии не является чисто

⁷⁸ Следующий уровень Барбело (*Protophanes*) напоминает то, что Плотин говорит в IV 1, 1, а последний уровень (*Autogenes*) напоминает ум как сферу индивидуальных душ у Плотина в III 9, 1.

⁷⁹ Именно так он, как мы помним, описывается в валентинианском «доктринальном письме». В *Аллогене*, 48 даже второй принцип занят «действующим бездействием».

⁸⁰ См.: Quispel G. *Judaism, Judaic Christianity and Gnosis*. – Logan Alastair H.B., Wedderburn A.J.M., ed. *The New Testament and Gnosis*. Edinburgh, T&T, 1983, p. 46–68, esp. 62–63. Подробнее о мифе о Софии в гностицизме см., например: Deidre J. Good. *Reconstruction of the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Atlanta, Scholars Press, 1987); R.H. Arthur. *The Wisdom Goddess: Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents* (New York, Lanham, 1984); Karen L. King, ed. *Images of the Feminine in Gnosticism* (Philadelphia, Fortress Press, 1988).

⁸¹ Например, в системе одного из самых ранних из известных нам гностиков Сатурнина из Антиохии о Софии не говорится. Неведомый Бог просто являет себя в виде сияющего образа (славы, *kabod*) над «безвидными и пустыми» водами (*tohu wabohu*), и на основании этого образа архонты творят человека. Однако и здесь затем говорится о том, что, когда выяснилось, что это творение архонтов оказалось нежизнеспособным, некая высшая сила, которая не называется Ирнемо по имени, послала искру жизни. Cf. *Iren.* I 24; II 1.4.3.

деструктивным или негативным актом, оно происходит с некоторой *неизбежностью*, является необходимым, как сотворение мира.⁸²

Мы уже знаем один из вариантов мифа о Софии – мысли Бога, который Юстин и Ириной приписывают Симону Магу (ср. II 1.1). *Трактат о душе* (NH II 6) посвящен практически тому же, являясь по сути дела экзегетическим опытом по поводу ветхозаветных текстов типа Hosea 2: 2–7, Ezekiel 16: 23–26 (*Трактат о душе*, 129, 23 – 130, 21), повествующих о душе, которая утратила свою целостность и превратилась в шлюху. Вначале душа наслаждается своею погруженностью в мир и с радостью доверяется и отдается каждому, кто пожелает владеть ею. Однако постепенно удовольствие сменяется мукой: ее любовники не оправдывают доверия, предают и обманывают ее. Она познает вкус предательства и измены. Ее дети, зачатые «с кем попало» (128, 1–25) рождаются уродами, поскольку они лишены причастности к полноте. Терзаемая стыдом и раскаянием, она впервые *вспоминает* или, скорее, догадывается о том, что заслуживает большего и ее место не здесь. Она обращается *неизвестно к кому* с просьбой спасти ее (автор гностического трактата вспоминает здесь известное место из *Одиссеи* IV 260–264), – и неожиданно для себя получает ответ! Тогда она начинает томительно ждать спасителя, мучаясь сомнениями в том, что она действительно получила ответ и, опасаясь не узнать его, поскольку не помнит, как он выглядит. Она мечется, «подготавливая брачное ложе». Однако когда спаситель приходит, в ней возникает воспоминание о свете, который ее покинул, и она таинственным образом узнает его. Соединившись вместе, они «становятся одной плотью» (134, 1–4; ср. Gen. 2: 24). В этом заключается вызволение из плена и воскресение из мертвых (134, 12–13). Душа, говорит автор трактата, женской природы и даже имеет матку, причем, «восстановление» ее сопровождается выворачиванием матки изнутри наружу так, что она начинает напоминать мужской половой орган. Образ этот зрительно ясен: поскольку небесный спаситель, в отличие от земных любовников, овладевает душой изнутри, то и влагище должно быть обращено вовнутрь. Таким образом, мужское и женское начала превращаются в единую сущность – андрогин, восстанавливая былую целостность, присущую Барбело.

Таков один из вариантов, очень напоминающий, как мы видим, учение гностиков школы Валентина. Есть ли в этом мифе нечто специфически гностическое? И да, и нет. Эта история, с одной стороны исползует универсальные сказочные образы, а с другой, представляет собой типичный образчик рукотворного «философского мифа», который иногда обрастает различными фантастическими деталями (например, в трактате *О происхождении мира*, II 5; XIII 2) или, наоборот, демифологизируется и превращается из мифа о Софии в учение о Логосе.⁸³ София представляется в трех (иногда, четырех) ипостасях: «единая с Отцом», произошедшая (получившая независимое существование), выброшенная вовне и воплощенная в виде души. Внешняя (но не падшая) София обитает на вось-

⁸² Этот сюжет содержит в себе традиционный теологический парадокс: высшая сущность, творящая мир с *неизбежностью*, каким-то образом сохраняет абсолютную свободу воли. Мысль высшего и неизреченного Бога, Барбело, творит мир «самовольно», говорится в *Апокрифе Иоанна* (23, 20–21); ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 30, где сказано, что Высшая духовная сущность (Святой Дух) и прародительница всего живого была не в силах удержать свет, ее переполняющий, и выплеснула его в материю (то есть, в неформленные «воды»). Эта сила называется Лево́й или Prouneikos. Об этом противоречивом термине см.: Anne Pasquier. Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts. – Images of the Feminine in Gnosticism, p. 47–66. Впрочем, даже у Симона Мага София–Елена не является падшей в полном смысле этого слова. Она скорее живет в плену из которого Симон ее спасает (как сказочный рыцарь плененную принцессу). О том, что душа не может пасть, говорит Плотин в трактате против гностиков (II 9, 4). В другом месте говорится, что душа не может претерпевать какие-либо убытки (IV 8, 7). То есть, поскольку Мировая душа не может пасть, то же самое следует сказать и об индивидуальной душе. Куиспел особенно подчеркивает сходство этой идеи о заблудшей душе с иудейским мотивом о «жизни в изгнании»: Quispel G. Judaism, Judaic Christianity and Gnosis, p. 63. Именно таким образом рассуждает Филон, интерпретируя образ библейской Агари как символ жизни в диаспоре. Об этом же говорится в *Зостриане*, 5. Мир представлялся авторам этого мифа лучшим уделом, чем покинувший их бог.

⁸³ Cf.: G. Quispel. From Mythos to Logos. – Gnostic Studies I, p. 52.

мом небе (в Огдоаде) и учит творца этого мира, и так далее.⁸⁴ Идеи эти базируются на библейских текстах⁸⁵, но иногда совершенно невозможно понять, сколько же ипостасей имеет одна и та же София.

Однако в каждом из этих вариантов явно или неявно выражена базовая идея: спасение обусловлено гносисом, который является знанием особого рода, передающимся половым путем. Буквально, спаситель «познает» душу и она принимает в себя дар гносиса – семя высшей природы. Сексуальная (или, в более христианизированном варианте, сельскохозяйственная) терминология подобного рода очень характерна для гностических трактатов. Образ заблудшей души также универсален: в *Гимне Наассенов* у Ипполита душа, заблудившись и став блудницей, погружается в материю и входит в лабиринт, который уводит ее все дальше от истока всего. Она становится «игрушкой в руках смерти».⁸⁶ Согласно валентинианам, небесная София, стремящаяся к гносису в своем желании «познать Отца», натывается на Предел, ограничивающий ее продвижение. На такой метафизический инцест налагается запрет. Далее сюжет развивается аналогично: во время своего блуждания по миру, душа бросается в объятия каждому представителю мужского пола, полагая, что это ее брат, однако все они поступают с нею не по-братски. Все сущности мужского пола, которые «пустили ее по кругу бытия» слишком *перодственны* ей по природе, и именно это вызывает отторжение, ведет к рождению ублюдков и дальнейшему расколу.⁸⁷ Напротив, небесный спаситель является ее подлинным братом⁸⁸, и благодаря этому они достигают полной сексуальной гармонии и преодолевают множественность.⁸⁹ Вся эта сексуально заряженная мифология целенаправленно изживается в более поздних трудах. *Uterus* (μήτρα), из которой возникает все сущее, превращается в «чрево Отца». Вместо союза (συζυγία) эонов возникает понятие само-родных сущностей (неким таинственным образом порождающих себя). Миф о Софии также трансформируется и удивительным образом превращается в теологию Логоса.⁹⁰ Прокреативная мифология как фиговым листком прикрывается pietas метафоры. Ортодоксальная христианская теология выбрала именно этот путь. В этом же направлении движется Валентин и его последователи, хотя и сохраняя в общих чертах гностический миф.

Хотя и с различными вариациями, зависящими от версии мифа или конкретной стадии его развития, София является матерью творца этого мира – демиурга. Он оформляет материю и создает космос. Я думаю, что без каких-либо квалификаций мы должны признать эту идею платонической, однако в сознании наших авторов она прихотливым образом сплелась с образом ветхозаветного бога. В более ранних вариантах гностического мифа (у Симона, Менандра, Карпократа или вышеупомянутого Сатурнина – II 1.1; 1.3.; 1.4.3) мир творится либо непосредственно самим богом при помощи архонтов, либо оформляется этими последними по собственному произволу. Как я уже отмечал, София (как Мысль бога) некоторым образом присутствует и в этом варианте мифа, однако отдельная фигура

⁸⁴ Этот сюжет мы не раз встречаем в *Извлечениях из Теодота* Климента и Adv. Haer. Иринея, а также в Hypost. Archon. 95, 31–34 (II 4).

⁸⁵ Ср., например: “Дай мне Премудрость (Софию), чтобы она села справа от моего трона” (Sap. 9: 4); ср. Sap. 1:10; Prov. 1: 20–33; 8: 1–36, где говорится о предвечно сущей Софии.

⁸⁶ В трактате, условно названном *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, Codex V 13, 24, 15 ff.) рисуется несколько иной образ: душа «упивается» вином и через наслаждения плоти забывает о своем отце и брате. Забыв о них и утратив знание, она становится подобной животному.

⁸⁷ См. *Трактат о душе*, 127–128, *Достоверное учение* (Authoritative Teaching, V 13, 23, 12–17), Tractatus Tripartitus, 78, 11.

⁸⁸ Сам спаситель также является «коллективным плодом Плеромы», то есть плодом полного и совершенного кровосмешения абсолютно всех Эонов.

⁸⁹ Cf. Irenaeus, Adv. Haer. I 11, 1: σωτηρία τοῦ ἀποπλαηθέντος πνεύματος.

⁹⁰ По этому пути идет автор Tractatus Tripartitus. Другой яркий пример демифологизации мифа о Софии содержится в так называемом *Катехизисе валентинианства* (Cod. XI 2). Здесь, как и у Ипполита, Ref. VI 25, говорится, что грех Софии заключался не в стремлении “познать Отца”, но в попытке повторить подвиг творца всего и единого Бога и в попытку создать мир.

демиурга еще не возникла. Апеллес (первая половина второго века) еще не называет демиурга Ялдаваофом, и творец этого мира по его мнению – это «праведный» бог (который ниже благого бога). Кроме того, у Апеллеса появляется фигура огненного бога, который во всем подобен позднему Ялдаваофу, которого также называют огненным. Четвертый бог (или род) Апеллеса, ответственный за возникновение зла, подобен «противодействующему духу» *Апокрифа Иоанна* и других гностических систем. Однако по свидетельству Тертуллиана, души были привязаны к телам и таким образом порабощены не этими богами четвертого рода, а самим «огненным богом». Именно такова роль демиурга в том же *Апокрифе Иоанна*:

(Hippolytus, Ref. VII 38, 1–5)

«(1) Апеллес...учил о следующем: существует первый благой Бог, подобный тому, о котором говорит Маркион, за ним идет праведный творец всего сущего, третьим является тот огненный бог, который говорил с Моисеем, наконец, существует и четвертый, причина всякого зла. Этих он называет ангелами. (2) Пророков он не жалует, говоря, что все, созданное людьми, ложно. Из Евангелия и апостольских писаний он выбирает только то, что ему нравится. С другой стороны, он проповедует слова некой пророчицы Филумены. Христос произошел от высшей силы, и является ее сыном. (3) Тот, который явился, как он говорит, не рожден девственницей и не бестелесен, но он взял по части от всех субстанций, то есть от горячего, холодного, влажного и сухого, и сделал из этого тело. В этом теле он скрывался от космических сил, пока был в мире».

(Tertullian, De anima 23)

«Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, богом Израиля и нашим, из их небесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти».

Первым из ранних гностиков о Ялдаваофе говорит Север (Eriphanus XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9, полностью этот пассаж см. II 1.4.8., а также первая глава, раздел о Епифании):

«(1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север, либо их современник, либо живший примерно в это же время... (3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В именованной выси и Эоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда – Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной».

Таким образом, во всех этих системах присутствуют три основные сущности: Высший бог (сопровождаемый умопостижимым космосом различной степени сложности), второй бог (творец мира, праведный или нет, но все равно «великий») и противодействующий дух (как правило, сын этого второго бога, ответственный за зло этого мира). Несколько отличную схему находим, как мы видели, у Василида в той версии, которую излагает Ипполит. Однако в данном случае перед нами сознательно сконструированная система, которая, кстати говоря, не нашла поддержки среди последователей Василида. Проиллюстрирую сказанное несколькими пассажами из «классического» гностического трактата, *Апокрифа Иоанна*. Параллельные тексты и дальнейшие детали читатель найдет в сравнительной таблице.

София, один из высших эонов, пожелала «создать себе подобие»:

«(BG 36)...Наша сестра София, будучи эоном, зачала мысль сама по себе, из духа и промысла. Она хотела создать (37) подобие себе⁹¹, хотя Дух не был согласен с ней и не одобрял ее (поступок), и ее супруг не соглашался, именно, мужская (составляющая) девственного духа. Однако она не нашла себе партнера, не приняла во внимание волю Духа и знание своего партнера, но породила исключительно из своего сексуального стремления (*προύγκων*), которое было в ней».

Аналогичных воззрений придерживались сам Валентин (если верить АН I 11, 1) и его последователи. Правда, причины падения Софии называются другие. Ириней говорит, что это произошло из-за стремления Софии познать Отца, по мнению же Ипполита, она захотела уподобиться Отцу, поскольку все эоны творили парами, только он один все свершил самостоятельно. Мы видели, что по сообщению Иринея, в его версии мифа валентиниан Отец также творил не один, но при помощи своей Мысли. Можно предположить, что сообщение Ипполита в действительности является его собственным пояснением. В версии Иринея далее естественным образом возникает учение о двух пределах, один из которых охраняет доступ к Отцу, а другой – отделяет умопостигаемый космос от того, что за его пределами. Очевидно, что в версии Ипполита и *Апокрифа* о двух пределах говорить смысла нет, поэтому их авторы обходятся только одним, нижним. В версии Иринея миф еще более осложняется благодаря разделению на высший и низший не только пределов, но и самой Софии. Так возникает высшая София, которая остается в плероме, и низшая, Ахамот, которая оказывается за пределами плеромы, а следовательно является падшей и нуждающейся в спасении. Эта схема полностью отсутствует у Ипполита и в *Апокрифе*.

Так София породила Сына:

«(37) ...мысль ее была продуктивной и породила несовершенный и странный плод, поскольку возник он без участия ее супруга. Он не был подобен Матери и имел другую форму. Она усмотрела его в своем желании, и он принял форму (*τύπος*) в соответствии с другим образом. Когда же она посмотрела на то, во что актуализировалась ее воля, то увидела, что она приняла несообразный вид змея с мордой льва. (38) Его глаза были подобны сверкающим молниям».

Ириней более подробно описывает то, как этот плод возник из различных страстей Ахамот и как он был «оформлен». Язык этого свидетельства менее мифологичен. При этом оказывается, что уничтожить этот плод было нельзя, поскольку он являлся, хотя и дефектным, но божественным порождением.⁹² Поэтому его просто удалили с глаз долой, чтобы он не смущал другие эоны. В *Апокрифе* говорится, что София «отбросила его от себя, «за пределы» этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она породила его в своем неведении». В валентинианском варианте мифа он был отгорожен Пределом (уже гипостазированной сущностью).

В этой связи примечательно следующее сообщение о «подлинном» учении Валентина. Источник Иринея сообщает, что по мнению Валентина (*Adv. Haer. I 11, 1*):

«...Христос произошел не от Эонов в Полноте, но вместе с некой Тенью был произведен Матерью, движимой ее воспоминаниями о Полноте, откуда она была выброшена. Благодаря своей мужской природе он смог избавиться от Тени и устремился к Полноте. Мать вместе с Тенью остались позади него. Лишенная духовной природы

⁹¹ II 9, 25–28: София и Мысль, будучи эоном, самостоятельно произвела мысль, из замысла Невидимого духа и Промысла. Она хотела создать подобие себе. В III 14, 15–19 далее идет глосса, отсутствующая во всех остальных кодексах: «но ее мысль не была пустой и она породила несовершенный плод, не получивший вид (*τύπος*), согласный с ее формой (*μορφή*), поскольку она произвела его без своего супруга (*σύνζυγος*); поэтому он не получил вида (*τύπος*) по образу (*ἰδέα*) его Матери».

⁹² Очевидно, в плероме был закон, запрещающий аборт.

она произвела другого сына – Демиурга, которого те, кто подвластны ему, величают Всемогущим».

Таким образом получается, что и у Валентина, как и у Апеллеса, было два демиурга – «справедный» и «огненный». Это суждение, на первый взгляд не соответствующее системе последователей Валентина, тем не менее может быть вписано в общий контекст мифа. Действительно, с одной стороны, у Ириней говорится, что Христос (являющийся, правда порождением плеромы) выполняет демиургическую функцию и оформляет плод Ахамот. Однако если он является порождением всей плеромы, то значит и Софии, поскольку в этой версии мифа она не покидала плерому. Следовательно, можно легко представить себе, как этот вариант мифа произошел и развился из первого и более примитивного.

С другой стороны в краткой версии *Апокрифа Иоанна* находим следующее примечательное сообщение:

«Он получил от своей матери великую силу и удалился от нее, и направился прочь от мест, где был рожден. (39) Он создал для себя другой эон, горящий светлым пламенем, в котором и пребывает поныне. И он соединился со своим безумием (ἀλόνοια)⁹³, которое было в нем, и породил власти, призванные служить ему, двенадцать ангелов⁹⁴, каждый из которых находится в своем эоне, созданном по образу нерушимых эонов.⁹⁵ Для каждого из них он создал по семь ангелов, а для каждого ангела еще по три силы, которые все находятся под его началом и в целом составляют число 360, вместе с его третьей силой, которая создана по подобию первого образа, расположенного над ним. (40) Так все эти власти произошли от главного родителя, **верховного Архонта тьмы**, через неведение той, которая породила его (далее перечисляются эти имена). Их имена происходят из страсти (41) и гнева.

Однако у них есть и другие имена, которыми они также называются. Эти имена даны им во имя небесной славы, и именно эти имена являются их настоящими именами, соответствующими их природе (κατὰ φύσιν). И Сакла называет их первыми именами, обращаясь к их видимости (φαντασίαι) и их силе. Повинуясь именам, данным им во имя славы, они постепенно уменьшаются и слабеют, а благодаря первому набору имен наоборот становятся сильнее и растут.

И поставил он семь царей управлять небесами, и еще пять над бездной ада.⁹⁶ Имена славы тех, которые управляют небесами, таковы: Yaoth (с головой льва), Eloaios (с головой осла), Astaphaios (подобный гиене), Yao (семиголовый змей), Adonaios (дракон), Adoni (с головой обезьяны) и Sabbataios (огненного обличья). Они соответствуют семи дням недели и правят миром. Однако **Ялдаваоф Сакла** – один во многих лицах, так что он может предстать в любом виде по своему желанию. Его с ними объединяет огонь и власть, однако тот чистый свет и силу, которую он получил от Матери он не разделил ни с кем из них, поэтому он стал **Христом**⁹⁷ над ними всеми.

⁹³ III 16, 7: с неразумием. Ириней говорит одновременно и о неразумии и безумии Софии, и о безумии архонта.

⁹⁴ Вероятно, по числу знаков Зодиака. Далее эта астрономическая аналогия развивается и говорится о семи (планетах и днях недели) и 360 (днях в году).

⁹⁵ Очевидна параллель с *Тимеем* Платона. В пространной версии следующее предложение отсутствует. Ириней говорит, что он породил Злобу, Зависть, Беспорядок и Страсть.

⁹⁶ Следующий абзац содержится только в II 14, 7 sq.: И он поделился с ними огнем, но не дал той силы света, которую взял от своей матери, ибо он – тьма неведения. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешивается со светом, она затемняет свет и становится ни светом, ни тьмой, но сумраком. Тот архонт, который слаб, три имени. Первое имя – Ялдаваоф, второе – Сакла, третье – Самаэль. Он нечестив в своем безумии, которое в нем. Поэтому он говорит: «Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня», – ибо он не знает о своей силе и о том месте, откуда он произошел. Каждый из архонтов создал для себя по семь сил, а каждая из этих сил – по шесть ангелов. Так образовалось 365 ангелов. И они являются телами этих имен (далее перечисляются имена, несколько отличающиеся от краткой версии).

⁹⁷ II 11, 6: Господом.

(43) Из-за той славы, которая на нем, и силы света своей Матери, он называется Богом, так противясь тому источнику (*ὑπόστασις*)⁹⁸, из которого произошел. Семь сил он соединил с властями. Затем он произнес слово, и они появились, и он дал каждой имя. Так он установил власти, начиная с высшей. Провидение соединилось с Yaoth, Божественность – со второй, Eloaios, Благо (*Χριστός, χρηστός*)⁹⁹ – с Astaphaios, Огонь – с Yao, Царство – с Sabaoth, Разумение¹⁰⁰ – с Adonai, а София – с Sabataios. Так образовалась твердь, причем каждое небо соответствовало определенному эону, в согласии с теми зонами, которые существовали от начала, по образу нерушимых эонов».

Мы видим, что этот демиург двойственной природы, воистину «во многих лицах», причем в высшей своей ипостаси называется Христом. Разумеется, в этом сообщении исследователи видят знак так называемой «(вторичной) христианизации», однако даже если это так, эта вставка отражает элемент, общий для других гностических мифов. Путаность этого пассажа действительно выдает редакторскую работу, однако не обязательно христианизацию (иначе как объяснить то, что эти «христианизирующие» вставки были снова исключены в пространной версии). Происхождение имени Сакла не известно, однако ясно, что эта сущность выше, чем Ялдаваоф и имеет власть над «подлинными» именами различных сил, порожденных Ялдаваофом. Далее, этот последний, как мы видели, был удален из эона, однако он не ограничился этим и *удалился еще дальше*, создав себе особый эон. Сущности в гностических системах с легкостью гипостазируются, поэтому не удивительно, что демиурги размножились, однако в данном пассаже мы наблюдаем обратную тенденцию – автор *Апокрифа* или редактор краткой версии пытается отождествить эти две сущности. В параллельной версии (III 18, 10) синтаксис фразы еще более определенный: «Ялдаваоф, который является Саклой». Правда в этой версии вместо Христа он называется Господом (Господином). Как и следовало ожидать, в пространной версии имя Сакла не употребляется, а вместо Христа везде стоит Господин. Так скрываются все следы редактирования. По этой же, вероятно, причине София в *Апокрифе Иоанна* оказывается в Девятой сфере, а не в Восьмой, как в остальных текстах (у Иринея, Ипполита и др.). Это значит, что в Восьмой сфере кто-то находился.¹⁰¹

Итак, очевидно, что в древнейшей версии гностического мифа были одновременно и «благой» демиург и отпавший от него «огненный» творец низшего мира. Однако впоследствии наблюдается тенденция объединения этих двух сущностей в лице одного демиурга, причем (если провести несколько грубое обобщение) христиане в результате получают только «праведного» высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир, а гностики, напротив, принижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, который оформляет низший мир и является если не злым, то по крайней мере неразумным. Поэтому для того, чтобы исправить то, что натворили София и ее сын, необходима еще одна фигура – Христос, который, как мы видели, даже у Иринея еще не окончательно утратил демиургические функции.¹⁰² Однако и то, и другое развитие этого сюжета восходит к традиции, заданной *Тимеем* Платона.

Каково происхождение идеи о злом демиурге? Полагаю, что эллинское, хотя многие авторы пытаются усмотреть здесь «восточные» влияния.

⁹⁸ II 12, 10: месту.

⁹⁹ II 12, 20: Господство.

¹⁰⁰ II 12, 24: Зависть.

¹⁰¹ В восьмой сфере, например, помешается высший архонт Василида, выполняющий в этом качестве роль первого демиурга, ответственного за сотворение умопостижаемого космоса. Он же порождает сына – творца материального мира (находящегося в седьмой сфере). Так что в этом варианте мифа демиург тоже двойственной природы.

¹⁰² С другой стороны, как об этом свидетельствует фр. 11 Нумения (который мы рассматривали в третьей главе), демиург не чужд функций спасителя.

По этому поводу необходимо сделать замечание. Культура не подобна некому семени, которое развивается из себя самого, исходя из своих собственных экономических или иных потребностей, как это иногда утверждается. (Биологические и эволюционистские аналогии здесь неуместны.) Культура возникает, развивается и осознает себя как некое единство в процессе живого общения со своим окружением, в стремлении познать «иное» из экономических, политических или собственно культурных соображений. В этом смысле культуру как некую «целостность» можно рассматривать только в очень условном смысле. Скорее она подобна некой открытой системе. Поэтому, говоря о влияниях одной «культуры» на другую и о взаимозаимствованиях, необходимо четко определить, что мы считаем таковыми. Например, является ли культ Изиды и Озириса египетским заимствованием? И да, и нет, в зависимости от того, о каком периоде истории идет речь. По всей видимости, культ Изиды получил большое распространение в эпоху Александра Македонского. В это время он, несомненно, может рассматриваться как заимствование, причем сознательное. Эллинистические правители Египта целенаправленно поддерживали этот культ и значительно изменили его вид, фактически превратив в государственную религию. Культ Сараписа был (как традиционно считается) установлен Птолемеем Сотером. В Риме культ Изиды был известен по крайней мере с первой половины третьего века до н.э. и пережил даже многократные решения сената, направленные на искоренение иноземных богов и диктаторство Суллы.¹⁰³ Можно согласиться, что культ Изиды был *заимствован* из Египта на заре эллинизма или ранее, однако во времена Плутарха и Апулея, когда этот культ был уже известен почти пять веков и в центре Рима стоял храм Изиды, а ее изображение можно было увидеть на римских монетах, трудно придумать более *греческий* (и *римский*) культ, нежели культ этой египетской богини!

Разумеется, я не борец за «чистоту» эллинской культуры и не склонен рассматривать эпоху поздней античности как нечто однородное. В том факте, что София у Валентина является одновременно матерью, сестрой и женой Христа вполне можно усмотреть аналогично с мифом об Изиде и Озирисе, однако поможет ли это наблюдение лучше понять гностический миф? С таким успехом можно говорить и о египетских корнях мифа об Эдипе, ведь он не зря же решал загадки египетской колдуньи Сфинкс? По моему представлению, говоря о гностицизме, необходимо прежде всего посмотреть на две «культурные традиции» (в рамках синкретической, как иногда говорят, культуры поздней античности¹⁰⁴): греко-римскую (поскольку таково непосредственное культурное окружение) и иудейскую (поскольку таково происхождение христианства и христианского гностицизма). Остальные «влияния» не могли не быть относительно маргинальными, хотя о них и не стоит забывать.

По-видимому, можно выделить определенные периоды греко-римской истории, когда внешние влияния были особенно важны. Одним из таких периодов является «гомеровская» Греция, то же самое можно сказать об эллинистическом периоде (когда греческая культура эллинизировала средиземноморский мир, однако и сама изменилась под влиянием своего окружения). Проблему восточных влияний на гомеровскую Грецию подробно

¹⁰³ Примечательно, что спустя 12 лет после уничтожения египетского царства и ниспровержения Клеопатры (которая объявила себя новой Изидой) Октавиан приказал восстановить римский храм Сараписа и Изиды, разрушенный в 50 г. до н.э. Это парадоксальное решение может быть объяснено только непрекращающейся популярностью культа Изиды в римской империи. Впоследствии Октавиан (уже в качестве императора Августа) снова ввел ограничения на отправление этого культа. Напротив, Каллигула официально признал этот культ, связав его с установленным им культом императора. Подробнее о культе Изиды см.: Witt R.E. Isis in the Ancient World. Cornell University press, 1971 (The spread of Egyptian Faith, p. 46–58; To the shores of Italy, p. 70–88; The Goddess darling to Roman Emperors, p. 222–240).

¹⁰⁴ Понятия «синкретизм» и (связанное с ним) «эклетицизм» в последнее время справедливо критикуются, поэтому нужно понимать их условность и не злоупотреблять ими. О синкретизме особенно много говорил Александр Бёлиг: Böhlig A. Gnosis und Synkretismus. Teil 1–2. Tübingen, 1989. Резкая критика понятия «эклетицизм» проводится в серии работ под редакцией Дж. Диллона и А. Лонга: The Question of “Eclecticism”: Studies in Later Greek Philosophy. Ed. J. Dillon and A. Long. Berkeley, 1988. Основная проблема с этими терминами состоит в том, что они очень часто используются как уловки и «объяснительные гипотезы», которые в действительности ничего не объясняют.

исследует Вальтер Буркерт в своей относительно недавней работе.¹⁰⁵ Следуя сообщению Гомера о трех типах «иноземных торговцев» (Одиссея, XVII, 383–385) в этой книге показывается, как ближневосточные контакты Греции повлияли на развитие ремесел (первая глава), медицины и культа (вторая глава) и эпоса и литературы (третья глава). Однако это был период, когда греческая культура только формировалась. Иноземные торговцы, посещающие Александрию или Рим во втором веке н.э. уже едва ли оказывали такое же влияние.

Данная проблема актуальна и горячо обсуждается историками культуры. О «афроазиатских» (однако по сути египетских) влияниях на греческую культуру говорит американский историк (в настоящее время профессор управления в Корнельском университете) М. Бернал.¹⁰⁶ Первое впечатление, которое производит этот труд можно сформулировать в одной фразе: если США имеет проблемы со своими неграми, то почему от этого должна страдать классическая филология и история? Однако таковы реалии американских «contemporary philosophy issues». Эта и подобные ей работы являются своевременным исполнением социального заказа. Каждый американский студент историк знает, что египтяне – это предки их негров.¹⁰⁷ И вот оказывается, что греки и вся греческая цивилизация возникла исключительно благодаря этим «африканцам», а также семитам. При этом значительно принижается роль иранского влияния, потому что на нем слишком настаивали германские протагонисты теории о «чистоте арийской крови».

Как мне рассказал один американский коллега, большинство серьезных исследователей сначала вынуждены были «не заметить» эту работу, однако впоследствии им пришлось к ней как-то отнестись (желательно, положительно), поскольку об этом начали спрашивать студенты и появились рецензии, в которых эта книга называлась «классической».¹⁰⁸ В 1991 г. вышел второй том, о раннем периоде греческой истории, где теория еще более усугублена. На сей раз критика не заставила себя долго ждать (Black Athena Revisited, 1996). В результате вместо третьего тома своей монументальной «Черной Афины» в 2001 году этот автор выпустил не менее монументальный том, озаглавленный в духе газетных передовиц «Black Athena Writes Back», где на протяжении 600 страниц он отвечает на возражения его критиков (здесь досталось и В. Буркерту, и М. Уесту (менее чем остальным), и М. Насбаум). Он совершенно прав: если основания его теории столь сомнительны, неразумно публиковать ее продолжение. Из сказанного читатель не должен делать вывод, что, по моему мнению, Бернал плохой автор. Вовсе нет, он очень красноречив, многие страницы его книги написаны весьма вдохновенно, со знанием дела и кембриджской дотошностью¹⁰⁹, однако он слишком «политически корректен» или, лучше, политически ангажирован, что естественно для профессора того, что в США называют Government Studies. В первой части первого тома своего труда он действительно проделал большую работу по развенчанию «мифа» о прекрасной Греции в совершенной изоляции (правда, ко времени выхода книги он уже ломился в открытые ворота). Политическую историю 19-го века (и особенно историю роста германского антисемитизма) он знает гораздо луч-

¹⁰⁵ Burkert W. The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek in Early Archaic Age. Harvard University Press, 1992 (Второе, исправленное издание, впервые издано в 1984 в Германии).

¹⁰⁶ Bernal M. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. I The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985. London, 1987. (В начале этого труда, который по большей части является пространной и несколько тенденциозной подборкой различного материала, автор говорит, что он планирует выпустить четыре тома, и действительно, второй том вышел в 1991).

¹⁰⁷ И даже известное в античности определение Египта как «черной земли», которое является указанием на черный ил Нила, интерпретируется сами понимаете как. Тот факт, что египтяне были по языку близки семитам, не смущает, поскольку семиты – это вполне приемлемо для этой гипотезы, даже если это «черные семиты».

¹⁰⁸ Сам Бернал в предисловии к своему тому ответов на возражения критиков (2001) говорит, что «изначальное безразличие сменилось на резкое неприятие», поэтому, мол, придется отвечать. Эта теория действительно получила большой резонанс в США в середине 90-х.

¹⁰⁹ Этот автор провел в Кембридже (King's College) 20 лет.

ше античной.¹¹⁰ Чем меньше знаешь о каком-нибудь периоде истории, тем легче делать обобщения, однако тем менее они стоят. Историки и археологи, по мнению Бернала, «боятся» делать выводы из своих открытий, поэтому кто-то должен их сделать.¹¹¹ Однако выводы эти не делаются специалистами не случайно. Исторические и археологические данные о догомеровской Греции (как, впрочем, и об исследуемом нами периоде поздней античности) действительно невозможно фрагментарны. Как читатель уже заметил, я также придаю большое значение античным свидетельствам о происхождении греческой культуры и не поддерживаю арийскую гипотезу. По этой причине при анализе гностицизма я рассматриваю в основном то, что о его происхождении говорят современники – и склонен считать эти сообщения достоверными! Я с пониманием отношусь даже к гипотезе Филона о том, что греческие философы заимствовали философию от Моисея (который учился в Египте, как и Пифагор). Однако при всем моем интересе к египетским истокам греческой культуры, мне трудно принять обобщения Бернала.

Вернемся к гностическому злему Демиургу. Идея о злых силах, которые причиняют вред человеку, слишком универсальна, чтобы быть заимствованной откуда-либо.¹¹² Она независимо и испокон веков присутствовала и в греческой, и в иудейской традициях. Не чужд ей и гностицизм. Истоки этого воззрения следует искать в человеческой психике. В целом следует заметить, что «официальные» философия и религия как правило оптимистичны. Такова философия Платона (за исключением знаменитого места из *Законов*), Аристотеля и стоиков. Таковы официальные иудейская и христианская доктрины.¹¹³ Темная сторона души находит отражение как правило в различных подводных течениях философской и религиозной мысли. Очевидно, что *об этом* не следует говорить открыто. Представления о злом демиурге в истории греческой философии подробно рассматривает Дж. Мансфельд.¹¹⁴ Отмечу в этой связи только один момент. Критикуя гностиков, а именно их дуализм (прежде всего, Маркиона), Ипполит вспоминает об Эмпедокле (VII 29–31). Следуя Пармениду¹¹⁵ и пребывая в рамках «пифагорейской традиции» (подробнее об этом см. разделы об Ипполите в первой и третьей главах) Эмпедокл является по Ипполиту прямым предшественником гностиков (как бы мы не относились к этому заявлению). Более того, как это показал еще Фрикель, этот текст сам может являться гностической интерпре-

¹¹⁰ То, что он пишет по этому поводу, мне показалось интересным, однако я никогда не занимался историей классических исследований в 18–19 веках специально. Судя по тому, что этот раздел его труда также не избежал критики, возможно, что здесь дела обстоят не лучше. То же самое можно сказать и о его опытах построения истории языковых влияний. Чего стоит, например, деление славянских языков на «южные» и «западные» (в таблице 2)?

¹¹¹ Разумеется, много великих открытий было сделано дилетантами и непрофессионалами, однако это не тот случай, поскольку наш автор не располагает никаким новым материалом, помимо того, который можно извлечь из публикаций по античной истории и археологии.

¹¹² См. об этом, к примеру, недавнюю публикацию: Рассел Дж. Б. Дьявол: Восприятие зла с древнейших времен до раннего христианства. Пер. с англ. О.А. Чулкова. СПб.: Евразия, 2001.

¹¹³ Таковы же и официальные зороастрийская и манихейская доктрины. См. об этом, например: Olsson T. The Apocalyptic Activity. The Case of Jamasp namag. – Hellholm D., ed. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen, 1982, p. 21–48. Этот автор показывает, что оптимистические мотивы в апокалиптической иранской и иудейской литературе преобладают даже в самые неблагоприятные периоды истории этих народов. Именно в такие кризисные моменты особенно активно разрабатывается идея о том, что добро в конце концов победит и наступит золотой век.

¹¹⁴ Mansfeld J. *Bad World and Demiurge: A “Gnostic” Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo.* – Broek R., van den, Vermaseren M.J., edd. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday.* Leiden: Brill, 1981, p. 261–314.

¹¹⁵ Который также рассматривает мир как результат ошибки и смешения бытия и небытия (fr. 28 В 6, 9–10, 29 ДК, etc.), и подчинен (злой) судьбе (fr. В 8, 14, 20, 27). Ср. пассаж из *Апокрифа Иоанна*: «(72) Он посоветовался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimatmene). Они создали времена и сроки и через них закопали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!» Cf. В 8, 20, где говорится об оковах судьбы. Ср. т.ж. В 28 В 1, 30; 31 В 17, 26 ДК, места, которые можно понять как указания на то, что боги обманывают людей. В самом начале поэмы бродячий поэт называется «тем, кто знает» (28 В 6б 4), и гностики, если бы они прочитали эту поэму, не смогли бы не отметить этого обстоятельства (см. Mansfeld, p. 276). Правда далее Парменид говорит, что этот мир все-таки лучший из возможных (28 В 8, 61).

тацией Эмпедокла, скопированной Ипполитом из его источника.¹¹⁶ Из нескольких пассажей, которые приписываются здесь Эмпедоклу (один из них – fr. 31 В 115 – иначе как из этого текста не известен, остальные более или менее повторяют сообщаемое самим Ипполитом и другими авторами), большинство содержат «типично гностические мотивы». Маркион, говорит Ипполит, как и Эмпедокл до него, говорит о двух богах, добром (Любовь) и злом (Вражда). При этом Вражда творит этот мир (τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ κόσμου – VII 29), Любовь же не выполняет никаких демиургических функций, однако исправляет недостатки этого мира и помогает душам (людей и демонов!) спастись. Причем ей в этом помогает некая промежуточная сущность – Истинный Логос и Муза. Далее говорится о вегетарианстве и указывается, что размножение только помогает Вражде.¹¹⁷ Принадлежность этого воззрения Эмпедоклу может быть оспорена (хотя Мансфельд, привлекая дополнительные данные, в основном Аристотеля, доказывает, что это не так¹¹⁸), однако для нас это свидетельство важно само по себе как доказательство существования гностического толкования Эмпедокла (а также орфиков и пифагорейцев). После этого становится понятным, почему и Климент, критикуя гностиков, столь часто цитирует досократиков. Один такой пример мы видели выше, подробнее об этом сюжете речь впереди. Вполне вероятно, что и в этом случае перед нами гностическое толкование пифагорейской философии, а не только комментарий Климента. Этот автор, как мы видели в третьей главе, равнодушен к пифагорейству, однако любит его не до такой степени, чтобы при помощи пифагорейской мудрости опровергать своих заблудших коллег христиан.

Нечто подобное мы наблюдаем и у Иринея. Критикуя гностическое учение о злом демиурге, он также регулярно соотносит его с пифагорейскими и платоническими воззрениями. Естественно предположить, что его противники каким-то образом сами подали ему для этого повод. Особенно интересным в этой связи является начало второй книги «Против ересей». Один пассаж из этого раздела мы уже рассматривали в первой главе, обсуждая методы полемики Иринея.

По Иринею получается, что гностическое учение о боге, мире его идей (плероме) и демиурге – это хорошо известные платонические теории. Такое же происхождение имеет идея о Софии – мировой душе, которую пробуждает демиург. Действительно, именно это говорится, например, у Алкиноя¹¹⁹ и Ириной вполне мог об этом знать. Разумеется, это еще не вся история, в частности, не хватает *злого* демиурга.¹²⁰ Так по Иринею боги у гностиков неуклонно размножаются, причем некоторые из них оказываются злыми, в то время как на самом деле существует только один благой Бог (passim, cf. АН III 7, 5; 16, 1), который создает мир из идей, находящихся в нем самом. Причем эти идеи являются логосами и сам творец также есть Логос. Эта схема вполне соответствует той, которую развивает (возможно, впервые), Филон (Opif. Mundi, 16–20, etc.). Как и Филон и в отличие от боль-

¹¹⁶ Frickel J. Unbekannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio. – Gnosis und Gnosticism. Leiden, 1977, S. 119–128. Эту же идею высказывает Маркович в предисловии к своему изданию Ref. и в специальной статье, посвященной этой теме. Мансфельд (id. p. 288–289) думает так же.

¹¹⁷ Об этом же говорит Климент (III 24, 1–2 и др.), также вспоминая Эмпедокла и пифагорейцев, которых «извратили» гностики.

¹¹⁸ Mansfeld, p. 279–287. Здесь он ратует за пересмотр представлений о системе Эмпедокла и предлагает новую интерпретацию его фрагментов (здесь не место обсуждать это подробно). Этот сюжет (и независимо, и применительно к Ипполиту) он исследует подробнее и несколько модифицирует в последующей работе: Mansfeld J. Heresiography in Context: Hippolytus Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden: Brill, 1992 (кроме с. 50–52, о которых уже упоминалось, см. т.ж. с. 177–183 и девятую и десятую главу этой работы, особенно с. 208–231, 243–273).

¹¹⁹ Did. 10, 3. Комментируя это место, Диллон отмечает, что аналогичную идею можно найти у Плутарха (De Is. 369 f.), где говорится, что Изида наполняется радостью, принимая в себя божественные логосы и так становясь продуктивной. Это место выглядит очень «гностически».

¹²⁰ Однако если снова обратиться к Плутарху (Is. 369e – 370 e), то мы найдем у него примечательное (и вполне логичное) толкование платоновского суждения о двух противоположных движениях в космосе (Leg. 896 d–f; cf. 370e) как развитие того, что сказано в *Тимее* (35 a). Можно в этой связи вспомнить и об Аттике, единственном из платоников, настаивающем на актуальном творении мира (см. соответствующие разделы книги Диллона «Средние платоники»).

шинства платоников, Ириней говорит, что это творение не только «символическое», но реальное.

Другим важным для Иринея моментом является проблема божественного промысла. Его аргументы в этой связи (хотя их и можно соотнести с аналогичным элементом полемики между стоиками и платониками) указывают совсем в ином – и теологическом – направлении. Божественный Промысел связывается со «славой» и всемогуществом единого Бога. Это уже не стоическая судьба и тем более не космическая «симпатия». По мысли Иринея «доказательством» необходимости существования промысла является замечание о том, что всемогущий Бог умалется в своей «славе», если он не обладает универсальным промыслом (II 1, 1 сл.).¹²¹ Умаление роли божественного промысла по представлению Иринея и порождает идею гностического демиурга, который не обладает этим самым универсальным промыслом, а поэтому и не знает, что творит. Однако знание и неведение несовместимы друг с другом, следовательно, как думает Ириней, гностики противоречат себе (II 7). В этом смысле Бог, в общем, и не нуждается в помощнике (II 2, 4–5), даже в божественном Логосе. По этой причине он не случайно настаивает на роли «естественной» теологии, благодаря которой человек способен «интуитивно» узнать о Боге, а не только через откровение Логоса (II 6, 1). Эта идея имеет стоическое происхождение, однако, для Иринея она настоящая находка. Разумеется, при этом опускаются все философские тонкости, зато на смену им приходят многочисленные риторические украшения и убойные *ad hominem* аргументы. Впрочем, на это обстоятельство я уже указывал. Как бы там ни было, несомненно, что Ириней *знал* этот тип аргументации, а не придумал его сам.

Далее, по представлению Иринея понятия о судьбе, и тем более о «костной материи», также несовместимы с божественным промыслом. И в этом также заключается ошибка гностиков. Если мы признаем существование отличной от промысла судьбы, то значит, она правит космосом, а не всемогущий Бог (II 5, 2). Если же помимо воли Бога ничто не может возникнуть, то называть материю «хаотичной», костной или, тем более, злой – это «богохульство» (II 7, 4). Столь же богохульной является гностическая идея о том что (божественная) Мудрость является причиной материального мира и зла и породила их из своих «страстей».¹²² На что указывают эти простые наблюдения? Откуда извлек все это Ириней? Из платонических трактатов, направленных против стоиков, или же гностики, возможно, сами в полемике с платониками, подсказали их ему?

Полемика Климента развивается по аналогичным образцам.¹²³ Постараюсь обобщить эти данные (дабы не повторяться, обращая внимание в рассуждениях Климента на отличия от только что сказанного).

Провидение и естественная теология играют в философии Климента не меньшую роль, чем у Иринея.

Христианское писание, говорит Климент, общим именем «мудрость» называет вообще все науки и искусства, «до чего человек дошел своим умом». Причем оказывается, что как «ремесло способствуют особому развитию некоторых чувственных способностей», так занятия философией способствуют развитию навыка «ориентироваться в их теориях». Этот эксплицитно доксографический подход к философии не уникален, однако весьма примечателен. Достигнув совершенства в философии, далее говорит Климент, «человек накапливает знания, помогающие ему на пути к благочестию» (*Strom.* I 27, 1).

¹²¹ В этой связи можно снова вспомнить Плутарха, который говорит, что духовное не может зависеть от материального, а также, что управление *многими* мирами, а не одним, не умалает славы творца, поскольку это труднее (*Def. Or.* 425 e sq.; комментируя *Тимей*, Плутарх постулирует по отдельному миру для каждого правильного многогранника).

¹²² Кстати, именно этого же парадокса стремится избежать Плутарх, говоря о страстях Изиды.

¹²³ Значительные фрагменты аргументации Климента читатель найдет в соответствующем разделе моей книги *Школа Валентина* (с. 231–310), там же опубликован перевод его комментариев к фрагментам Валентина и Василида, которые, в отличие от многих издателей, я не опускаю и не сокращаю.

Однако каково значение философии, если отстраниться от этих утилитарных соображений о ее «пользе для жизни»? По Клименту оказывается, что философия является не только полезной, но и «частично истинной» (в том смысле, что сообщает только часть истины), потому что она, также как и откровенные тексты, возникла в результате деятельности божественного промысла. Для того чтобы подкрепить свою позицию авторитетом писания, Климент приводит несколько мест из посланий Павла, в которых апостол использует греческих авторов (I 80, 5 – 81, 6):

«Эпименида Критянина... апостол Павел называет эллинским пророком, выражаясь о нем в *Послании к Титу* так: «Из них самих один пророк¹²⁴ сказал о них так: «Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые». Свидетельство это справедливо». ¹²⁵ Видишь, апостол признает, что некоторые из эллинских пророков отчасти говорят истину... И приведенный пример не единственный. Рассуждая в своем *Послании к Коринфянам* о воскресении мертвых, он вводит в свою речь трагический ямб: «Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем. Не обманывайтесь, *Худые сообщества развращают добрые нравы*». ¹²⁶

Таким образом, эллинская философия, по мнению одних, учит об истине случайным образом, да и то туманно и не вполне. По мнению же других, она вообще развивается по дьявольскому наущению, как будто вся философия внушена эллинам низшими духами. Но даже если эллинская философия и не содержит истины во всем ее величии и слишком слаба, чтобы в полной мере исполнить заповеди Господа, тем не менее, она подготавливает путь, ведущий к истине и к усвоению учения подлинно царственного, ибо она до известной степени исправляет и улучшает нравы и готовит к принятию истины *того, кто верит в провидение*».

(Знаменитое место из *Деяний апостолов* о проповеди Павла в Афинах он также упоминает и комментирует в другом месте.) Этот пример интересен в данном контексте. Действительно, вместе с Климентом мы видим, что в апостольских посланиях присутствуют выдержки из эллинских авторов (в другом месте он упоминает также и о строке из *Явлений* Арата, которая цитируется Павлом), следовательно, нет никаких причин сомневаться в том, что они могли быть и в гностических. Так что некоторые авторы проявляют в этом отношении чрезмерный скептицизм. Эллинские философы и гностики для Климента неразрывно связаны. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть третью книгу *Стромат*. ¹²⁷ При этом оказывается (I 50, 6 – 51, 1), что критикуя философию, апостол Павел в Act. 13: 18 «имел в виду» только эпикурейскую безбожную философию и стоиков, «которые лживо учат о Боге, что он есть субстанция телесная и проникает собою всю, даже грубейшую, материю».

Истинная же философия «согласная с преданием, признает провидение»:

«...попробуйте отказаться от провидения, и весь божественный план и пришествие спасителя покажется вам всего лишь басней, и будете вы носиться скорее «по стихиям мира сего», нежели «по Христу». Ибо учение, следующее Христу, признает Бога творцом и работу Промысла его видит даже в мелочах, стихии же считая вещами по своей природе тварными и изменчивыми. Оно

¹²⁴ В тексте послания: "позг". Возможно, ошибка или сознательная коррекция самого Климента или позднейшего редактора.

¹²⁵ Tit. 1: 12-13; Epimenides, fr. B I DK.

¹²⁶ I Cor. 15: 32-33. Источник цитирования не ясен.

¹²⁷ Школа Валентина, с. 231–310.

учит нас, насколько возможно, вести жизнь, подобную Богу¹²⁸, по божественному плану строя все наше образование (I 52, 2–3)».

В этом высказывании стоический материализм совершенно явно противопоставляется платоническому идеализму и утверждается платоновский этический идеал «следования Богу», который достигается на пути образования «по божественному плану». Аналогичным образом Климент рассуждает и в контексте своей антигностической полемики, которую он ведет на протяжении всех *Стромат*. Рассмотрим, например, такие пассажи:

«Лучшие результаты в некоторых областях знания достигаются лишь людьми, которые от природы одарены лучшими способностями. И хотя это обстоятельство доказывает с несомненностью большую предрасположенность к добру одних, нежели других, отсюда не следует, что более совершенное приближение к истине обусловлено лишь природою таких людей. Ведь известны случаи, когда люди, не очень одаренные от природы достигали величайшего совершенства, и напротив, щедро одаренные природой, в силу небрежения и плохого воспитания, становились негодными. *Изначально мы созданы Богом как существа социальные и склонные к добродетели* (I 34, 3–4)».

«Конечно, можно быть верующим и неграмотным, однако *уразуметь существо веры неуч не в состоянии*. Принимать здоровое учение и отвергать дурное может не слепая вера, а лишь та, что опирается на знание. Незнание есть результат невоспитанности и необразованности. Только вследствие образования постигаем мы науки божественные и человеческие. Если же на том основании, что жить добродетельно могут как бедные, так и богатые, кто-нибудь возразит мне, что невоспитанность и полное невежество наравне с ученостью дают знание вещей божественных и человеческих, то мы утверждаем вопреки этому, что человек образованный легче и скорее заявит о себе какой-нибудь добродетелью, хотя не следует это понимать так, будто без них добродетель не может быть усвоена, а лишь в том смысле, что у обученных и чувства больше изощрены (35, 2–4)».

«Даже если некоторые люди живут хорошо, не обладая при этом реальным пониманием смысла своих дел, все их добрые дела делаются впустую. Все эти люди поступают так случайно; некоторые же, напротив, целенаправленно и с пониманием стремятся к Логосу. Авраама оправдала вера, а не добрые дела. Поэтому добрые их дела при жизни не принесут им пользы после смерти, если они не были подкреплены верой (38, 1–2)».

Таким образом, «только владеющий различной мудростью заслуживает имени гностика (58, 2)» – заключает Климент.

В этом рассуждении без преувеличения сконцентрирована вся философия образования Климента. Однако подлинный его пафос становится понятным только в контексте полемики с гностиками, с одной стороны, и с церковной идеологией, с другой. И в этом состоит одно из основных отличий аргументации Климента от Ириней и Ипполита. По Клименту (вполне в согласии с Павлом) гносис дается «не каждому». Но поскольку гносис – это спасительное знание, то из допущения, что не всякий способен достигнуть этого знания, следует, что не всякий в силах спасти (в принципе или, по крайней мере, самостоятельно). Именно такой и была исходная установка многих гностиков, таких как Василид и Валентин. Мы видим также, что эту исходную установку Климент с ними разделяет. Действительно, (1) простая вера без гносиса не ведет к спасению, (2) не ведут к спасению и добрые

¹²⁸ Cf. Plato, Rep. X 613 a-b; Theaetetus 176 b.

дела, если они совершаются без знания и веры. То есть, «добрые дела», «вера» и «гносис» выстраиваются в некую иерархию (и это иллюстрируется примером Авраама). Но если гносис является последним и важнейшим условием для спасения, и он доступен не каждому, то не следует ли отсюда, что для некоторых спасение невозможно? Посмотрим, что говорит по этому поводу классический гностический текст, *Апокриф Иоанна*, 64 сл. В заключение этого трактата Иоанн задает Христу несколько вопросов, касающихся сотериологии и Христос дает на них ответы, сопровождая их космогоническими экскурсами. В несколько сокращенном виде этот диалог выглядит так (полный текст см. в приложении):

Вопрос первый: «Христос, все ли души смогут вознестись к этому чистому свету?»

Ответ первый: «Ты подошел к тем великим предметам, которые очень трудно объяснить, и которые понятны только тому, кто сам принадлежит к нетленной расе. Те, на которых снизошел дух жизни, смогут соединиться с этой силой и спастись. Они станут совершенными и удостоятся чести войти в этот великий свет. Они будут достойны того, чтобы очиститься там от зла и всякого непотребства, поскольку они не интересуются ничем, кроме нетленного собрания и заботятся (μελετᾶν) только о нем, (уже сейчас) освободившись от злобы, зависти, страха, страсти или алчности. Ничто подобное не действует на них, за исключением того, что необходимо плоти, пока они используют ее, с нетерпением ожидая того момента, когда их заберут и примут проводники (παραλήμπτωρ), которые доставят их в те пределы, где живут бессмертные, и откуда звучит призыв. Все претерпевая и все снося, они стремятся выиграть это состязание (ἄθλον) и унаследовать вечную жизнь».

Вопрос второй: «Христос, а что если они не поступали таким образом? Смогут ли те души, в которые вошел дух жизни, все-таки спастись?»

Ответ второй: «Те души, в которых дух жизни, будут жить в любом случае и зло не коснется их. Сила входит в каждого человека, поскольку без нее он не в силах подняться. Сразу после того, как душа рождается, дух жизни входит в нее. И этот сильный дух жизни укрепляет силу, то есть душу, и душа уже не способна заблуждаться и впасть во зло. Однако тот, в ком живет *противодействующий дух* (пневма), легко впадает в заблуждение».

Вопрос третий: «Христос, когда души покинут плоть, куда они отправятся?»

Ответ третий: «В место, где обитают души, и которое было более сильным, нежели любой противодействующий дух. Оно исполнено силы и свободно от всякого зла, управляется бессмертными и лежит на пути в тот эон, где их ожидает покой».

Итак, по своей природе каждый склонен к гносису и до тех пор, пока дух жизни, который находится в человеке от рождения, управляет его душой, он не только в силах воспринять гносис (ибо фактически он уже знает), но и не в силах впасть в заблуждение. Однако в этом мире существует противодействующий дух, который сопутствует душе и все время пытается увести ее с правильного пути. Это положение усугубляется тем, что, по мнению некоторых гностиков (в частности, Василида, см. фр. 5, Strom. IV 81 sq. и фр. 9, Origen., In Rom. V 1), душа несет бремя грехов из прошлой жизни. Эта теория, разумеется, имеет платоническое происхождение. Представление об этом противодействующем духе достаточно универсально. Климент неоднократно говорит о нем в связи с Василидом (фр. 11, Strom. II 113, 1 sq.) и Валентином (фр. E, Strom. II 114 sq.). Далее в *Апокрифе Иоанна* идет следующее:

Вопрос четвертый: «Христос, что же будет с теми, которые ничего не знают, что будет с их душами, и куда они отправятся?»

Ответ четвертый: «Противодействующий дух полностью завладел этими душами, и они заблудились. Они становятся тяжелыми и погружаются в мир зла и забвения. После того как такая душа обнажается, он передает ее тем силам, которые служат архонту. Он снова налагает на них оковы и так до тех пор, пока они не выйдут из забвения и не получат знание, так достигнув совершенства и спасения».

Именно это же утверждает, по словам Климента, Исидор, ученик Василида (Василид, фр. 11, Strom. II 113,1 – 114, 1). Именно, из того факта, что душой завладел злой дух и она заблудилась, не следует, что она может найти оправдание своих поступков в том, что совершала их «по неведению» и «по принуждению». Ни одно из этих обстоятельств не оправдывает такую душу. Человек должен «силою разума» бороться против низменных страстей, а незнание не только не освобождает от ответственности, но и само по себе является грехом. Пойдем далее:

Вопрос пятый: «Христос, как же душа может снова умалиться и возвратиться в естество своей Матери или в Человека?»

Ответ пятый: «Воистину ты блажен, ибо ты понял! Эта душа вручается другой, в которой есть дух жизни, и спасается через него и более не перерождается».

Вопрос шестой: «Христос, а что будет с теми, кто познал, но отвратился? Куда отправятся их души?»

Ответ шестой: «Они отправятся в то место, куда уйдут ангелы бедности (или «ангелы бедные духом?»), которые лишены возможности покаяния. И они останутся там до дня расплаты. Каждый, возносящий хулу на Святого духа (cf. Mt. 13: 31), подвергнется вечным мукам».

Итак, высшей меры наказания заслуживают только тот, кто зная, что творит, тем не менее продолжает это делать, то есть, *сознательно переходит на сторону зла*. В заключение трактата Христос рассказывает о происхождении этого противодействующего духа (71–75). Причем оказывается, что этот дух (называемый «пневмой», чтобы отличаться терминологически от Духа) фактически тождественен тем «оковам», которые налагает на каждого человека судьба, также порождение демиурга. Учитывая трехчастное строение человека, он оказывается той низшей душой, о которой говорят платоники¹²⁹, то есть, сводится к набору «страстей», которые противопоставляются чистому разуму. «Силою разума следует бороться против тех низменных тварей, которые сидят в нас», – говорит Исидор (Strom. II 114, 1). Человек (точнее, истинная его природа) неподвластен судьбе, равно как и установленным ею «временам и срокам», а также оковам тела. В этом смысле он бессмертен. Именно это утверждает Валентин, обращаясь к своим слушателям в одной проповеди:

«От начала вы бессмертны, дети вечной жизни. И вы пожелали распределить смерть между собой для того, чтобы поглотить ее и растратить, чтобы смерть умерла в вас и благодаря вам. Когда же вы разрушите мир, вы сами не погибнете, но получите власть над всем тварным и гнущимся» (fr. B, Strom. IV 89, 1–3).

Мы видим, что по Валентину, гностики, во-первых, в силах разрушить оковы смерти, а во-вторых, они должны выполнить определенную миссию, а именно, получив власть над всем «тварным», правильно употребить ее. Думаю, что это последнее высказывание следует понимать в том же смысле, что и соответствующий пассаж из *Апокрифа Иоанна* (ответ пятый). Эти души должны помочь остальным и выполнить предназначенную им роль «знающего истинный путь» наставника. Таким образом, утверждение Климента, что

¹²⁹ Это учение восходит, разумеется, к платоновскому *Федру*. Аналогия совершенно очевидна. Василид, например, говорит даже о крыльях души.

гностики отрицают свободу воли, бьют мимо цели. Более историчными, по-видимому, являются его обвинения гностиков в чрезмерном энкратизме или, напротив, распущенности, однако и в данном случае, как справедливо замечает и сам наш автор, он скорее борется против *возможных* эксцессов, нежели аутентичного учения.¹³⁰ Разумеется, идея о том, что добрые дела не необходимы для спасения при наличии гносиса, может быть истолкована этически неприемлемым образом, однако (как это эксплицитно утверждается в *Анокрифте*), гностик *не может* творить зло! Именно такой же аргумент использует и Климент в седьмой книге *Стромат*, подкрепляя его платоническим «никто не творит зло по своей воле». Климент был гностиком. Единственной реальной проблемой для него была концепция о неразумном (или злом) творце этого мира. Не принимая этой концепции и подвергая ее критике, он в то же время почти ничего не говорит о гностической мифологии, очевидно, в отличие от Иринея, просто предпочитая ее не замечать. И это обстоятельство еще раз свидетельствует о том, что гностицизм был очень неоднородным явлением, совмещающим в себе мифологические и философские элементы. Возможно, Маркшиз преувеличивает «ортодоксальность» Валентина и Птолемея, однако в его аргументации есть значительная доля правды. Если отвлечься от мифологических крайностей, гностическая философия и этика была очень привлекательной для таких интеллектуально ориентированных деятелей, как Климент. Он весьма близок к таким мыслителям, как Валентин, и (возможно, не менее чем они) не приемлет радикально мифологического гносиса, подобного тому, который развивают авторы *Книги Йеу*. Однако и в этом случае можно вспомнить, что Климент также довольно часто прибегает к экзотическому космическому символизму и говорит о различных «печатах» и небесном путешествии души. Причем, он неоднократно заявляет, что письменно «решился» изложить только самое простое, а знает еще много чего, однако не желает сообщать это своим читателям, чтобы не дать по неосторожности «меч малолетнему», поскольку в этом случае он будет виноват в возможных последствиях.

4.5.3. «Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия...» Гносис и философия

«Из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия» берет начало гносис, как утверждает Ипполит. Напротив, Плотин заявляет: «Они бы лучше ясно высказали свое собственное мнение, как это подобает философам». Так что наши бедные гностики оказались воистину между Сциллой и Харибдой критики. «Странник я в этом мире и чужак среди вас», – как сказал бы Василид.

Очевидно, что критика, происходящая и с той и с другой стороны, отражает гносис как в кривом зеркале, однако отражает и позволяет составить о нем некоторое впечатление. Именно к этому мы стремились, и наше исследование позволяет, как мне кажется, получить в результате некую картину, которую мы теперь, в результате счастливой находки коптской библиотеки, можем соотнести с аутентичными гностическими текстами.

Несколько выше мы видели, что гностики идентифицировали себя в качестве определенной группы, выступающей против существующего порядка вещей и ведущей «альтернативный» образ жизни. Вполне вероятно, что гностические организации (назовем ли мы их группами, сектами или школами) существовали в каких-то официально признанных формах. Вполне возможно, что многие такие группы были вполне удовлетворены своим нелегальным положением, что окружало их ореолом тайного общества посвященных и наверняка вызывало дополнительный интерес у посторонних. В этом качестве они могли напоминать такие античные тайные общества, как пифагорейское или орфическое (или же более современных масонов). Вопрос о том, практиковали ли гностики специфически гностические обряды, или же их ритуал по форме практически совпадал с принятым в хри-

¹³⁰ Поэтому он неоднократно заявляет, что последователи Николая, Василида и Валентина извратили учение своих учителей.

стианской церкви, является во многом открытым.¹³¹ В этом смысле говорить о том, что существовала гностическая церковь, вероятно, нельзя. «Секта» представляется более приемлемым термином. Уместно также обозначение *школа* или *ересь* (ἄρεσις в античном, а не христианском смысле этого термина!). Как бы там ни было, гностические тексты показывают, что приверженцы этого мировоззрения идентифицировали свое сообщество как нечто отдельное и воистину уникальное – «избранный род». То обстоятельство, что «отступничество» рассматривалось как самое тяжкое преступление (вспомним, *Апокриф Иоанна*, ответ шестой, из которого следует, что всякой надежды на спасение лишены только те, кто познал, но отвернулся), указывает на то, что гностические сообщества могли быть достаточно тоталитарными сектами. Правда, как мы знаем из свидетельства Епифания, те гностики, с которыми ему довелось столкнуться, отнюдь не преследовали отступников, но «жалели их». По всей видимости, гностики даже в четвертом веке уважали свободу выбора, в то время как христианская церковь этой добродетели лишилась еще в третьем.

Мы видели также, что по многим признакам гностические общества напоминали философские школы и даже сознательно культивировали это подобие.¹³² Так последователи Птолемея в Риме, как это показывает Кристоф Маркшиз, могли сами называть себя членами «школы Птолемея». На школьную жизнь, как я отмечал, указывает и существование гностических комментариев и различных доктринальных писем. Примечательно, что Плотин относится к гностикам, которых он знал, как к философам, точнее, плохим философам и оценивал их именно по этой мерке. Все это только укрепляет наше убеждение в том, что гностицизм был очень разнородным явлением, которое очень трудно втиснуть в определенные внешние рамки. Так появляется сформированная христианами ересиологами идея о том, что гностицизм – это «христианская ересь». Действительно, гностицизм – это «ересь» (ἄρεσις), однако христианская ли? В некотором смысле гносис – это философское учение, однако его нельзя оценивать по тем же параметрам, что и другие (даже позднеантичные) философские учения. По этой причине и достаточно условно, я предложил деление гносиса на философский и мифологически-радикальный.¹³³

Итак, гностики были философами, хотя и «плохими». Причем они задали задачу такому мыслителю, как Плотин, заставили его отвлечься от философских занятий и посвятить их опровержению свой единственный полемический трактат (довольно пространный, однако разделенный Порфирием на четыре части).¹³⁴ Возможно, этот трактат является ответом на прямой выпад гностиков, которые посмели утверждать, что сам Платон не знал истины, и нарушали дисциплину в его школе своим неподобающим философам поведением, оккультизмом и догматизмом, однако скорее всего Плотин был не просто «задет за живое». Гностики его заинтересовали. Чем?

Корень всех разногласий между гностиками и платониками формулирует сам Плотин в одной из последних глав своего полемического сочинения. Представьте себе, говорит он, что два человека временно живут в доме, построенном неким архитектором. При этом один, видя все недостатки такой жизни, спокойно ждет того момента, когда он сможет покинуть этот дом и отправиться в другое место, а другой постоянно ругает архитектора, клянет свою судьбу и стремится разрушить или перестроить тот мир, в котором живет. Действительно, Плотин не в меньшей мере, нежели гностики, «стыдится того, что он

¹³¹ Что касается второго – начала третьего века, у нас есть все основания сомневаться в том, что вообще был какой-то гностический ритуал.

¹³² В этом нет ничего удивительного. Довольно многие private и public сообщества в поздней античности охотно имитировали классические образцы и уподоблялись философским школам. См., например: Manning C.E. *School Philosophy and Popular Philosophy in the Roman Empire*. – ANRW II 36.7, p. 4995–5024 (в основном о киниках, которые, как и гностики, очень часто противопоставляли себя официальным философам на том основании, что эти последние утратили представление о том, что такое философия и не ведут соответствующий образ жизни).

¹³³ По вполне понятным причинам, в данном исследовании я сосредоточился на первом, сразу оговорившись, что изучение гностицизма во всем его многообразии не входит в мою задачу.

¹³⁴ Об исторических обстоятельствах этой полемики уже говорилось в первой главе, поэтому я не буду повторяться.

находится в теле», однако он принципиально не признает того революционного накала, который столь характерен для гностиков. Судя по всему, Плотин не очень интересовался социальной жизнью и законами, предпочитая придерживаться конформистской позиции. Однако по поводу гностиков он все-таки замечает, что истинный мудрец не отрицает, что в этом мире существует неравенство, однако его не интересует богатство и тому подобные внешние обстоятельства (II 9, сар. 9). Кроме того, как он говорит далее, следует признать, что законы выполняют позитивную роль, поощряя добро и пресекая зло.¹³⁵ Этот идеал философской теоретической жизни утверждается Плотинем в трактате *О созерцании* (III 8 [30]), который является первым в ряду антигностических сочинений. Вероятно, это не случайно, хотя о гностиках здесь не упоминается. Плотин идет гораздо далее, нежели Платон, и рассматривает «праксис» и «позсис» как разновидности «теории». Для Платона, как известно, это было далеко не так. Как демиург, который созерцает вечный архетип, но тем не менее занят творением материального мира, так и человек в этом мире не только обречен, но и должен заниматься земными вещами, лучшим из которых является политика.¹³⁶ Гностики усиливают эту тенденцию, Плотин движется в противоположном направлении.

В остальном он согласен с гностиками: жизнь человека «здесь» определяется тем, как он провел предыдущие жизни, и его задача сводится к одному – «стать совершенным», «следуя богу». Проблема однако в том, что по представлению гностиков некоторые люди *уже* являются совершенными, и этого Плотин принять не может. Гностики, говорит он (II 9, сар. 5), считают себя более совершенными, чем космос. Они считают, что в силах вступить в непосредственный контакт с умопостигаемым миром, однако отказывают в этом праве таким сущностям, как звезды и небеса. Человек таким образом оказывается даже не в центре космоса, но выше него. Разумеется, еще более странной для Плотина должна представляться идея воплотившегося божества (однако как таковую эту тему он не обсуждает).

Кроме того, гностики, как говорит Плотин, во-первых, превратно толкуют Платона (гл. 6) и, во-вторых, ведут себя не так, как подобает философам (гл. 10). Именно, он полагает, что «многие их теории могли бы быть исправлены в результате исследования», однако «наши друзья», как он выражается, «нахватались этих идей еще до того, как пришли к нам, и упорно не хотят с ними расставаться» (10, 1–2). Причем вместо того, чтобы прислушаться к аргументам оппонентов, они предпочитают просто повторять свои догмы.

Основные возражения Плотина, разумеется, непосредственно связаны с его собственной философской позицией. Точнее, гностики интересуют его только в той мере, в какой позволяют еще раз подчеркнуть свои идеи. Своих оппонентов он по имени не называет. Ничего не говорится и об их произведениях, так что исторические обстоятельства этой полемики мы узнаем из уст Порфирия (об этом я уже ранее говорил). Ограничусь здесь упоминанием нескольких основных моментов.¹³⁷

¹³⁵ Несколько ниже следует стоический естественно-правовой аргумент, в достоверность которого, как мне кажется, не верит и сам Плотин. Все в этом мире существует в согласии с природой. Поэтому те законы, которые существуют, в согласии с природой, несогласных же с природой законов просто не существует. Подробный обзор проблемы естественного права в поздней античности см. в двух след. статьях в ANRW II 36.7 (Mitsis Ph. Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics, p. 4812–4850; Vander Waerdt P. Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law, p. 4851–4900).

¹³⁶ Напротив, бог Аристотеля (и Эпикура), не вовлечен ни в какую деятельность, за исключением чистого созерцания. Чтобы разделить праксис и теорию божества, Филон вводит различие между Умом и Логосом (с.г. De officio mundi 7–25). Так что, как видим, эта проблема была традиционна в платонической философии, и ответы могли быть очень разными.

¹³⁷ Этой теме посвящено довольно много работ. Подробный анализ аргументов Плотина см., например, в книге Karin Alt. Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9 (Stuttgart, 1990). См. недавнее (крайне полемическое) исследование: Denis O'Brien. Théodicée plotinienne, théodicée gnostique. Leiden: Brill, 1993, а также его статью: Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter – Blumenthal H.J., and Marcus, R., ed. Neoplatonism and Early Christian Thought. London, 1981, p. 108–123.

Прежде всего, Плотин настаивает на том, что существует только три ипостаси, в то время как у гностиков (также как и у последователей самого Плотина) они активно размножаются. Причем, субстантивируются не только различные аспекты божественной мысли (что Плотин еще терпит), но и движения души. Так возникают различные *παροικήσεις, ἀντιτύπους καὶ μετανοίας* (II 9, 6, 1–2), а также «новая земля» (5, 24).¹³⁸ Мы знаем, что гностическая система также в конечном итоге учит о триаде первых принципов, однако мифопоэтический язык существенно смазывает эту структуру. Плотин же отказывается даже в уме различать какие-либо элементы или фазы, такие, например, как активную и пассивную (6, 15). Неприемлемым для него является и темпоральный язык, которым пользуются гностики: если умопостигаемый мир возник и существует в вечности, спрашивает Плотин, то какой смысл выделять этапы его развития и почему та или иная сущность возникла сейчас, а не раньше или позже?¹³⁹

Особенно проблематичными для Плотина являются понятия падшей души¹⁴⁰ и злого демиурга. Совершенно справедливо замечая, что гностическое учение о демиурге – это развитие идеи Платона, он протестует против гностического толкования *Тимея*. Те гностики, с которыми общался Плотин, по всей видимости, учили о «благом» демиурге и отпавшим от него «огненном» творце низшего мира. Мы видели ранее, что эту раздвоенность стремятся преодолеть и некоторые учителя гносиса, вполне вероятно, под влиянием критики со стороны платоников и христиан. При этом наблюдается движение в противоположных направлениях. Такие гностики как автор *Трехчастного трактата* объединяют эти две сущности в лице одного «праведного» высшего демиурга, Логоса и Христа, который помогает высшему богу творить мир. В результате смысл «падения» этого Логоса представляет для них большую проблему.¹⁴¹ Другие гностики, напротив, принижают статус этого демиурга до уровня ремесленника, оформителя низшего мира, злого или, по крайней мере, неразумного. В некотором смысле, это буквальное прочтение *Тимея*, нагруженное «пифагорейским» негативным отношением к миру. Именно поэтому таким авторам необходима еще одна фигура – Христос, который, спасает и падшую душу и ее семья, актуально приходя для этого в мир. Разумеется, такая модель спасения Плотину не понятна.

Наконец, как и гностики, Плотин был «дуалистом», но (вероятно, не без их влияния) он значительно изменяет акценты в своей теории.¹⁴² Материя, которая в ранних трактатах рассматривалась им как небытие, впоследствии описывается как «тьма» бытия, «причастная» Благу, «не совсем отделенная от него» (ὄψ χωρίς).¹⁴³ Мир для Плотина никогда не

¹³⁸ О «новой земле» трактата *Зостриан* я говорил ранее, рассматривая гностическое учение о плероме. Предыдущие же три понятия фигурируют на одной странице Codex Brucianus. По сути, к этим двум моментам сводятся все прямые аналогии с существующими гностическими текстами, которые можно идентифицировать у Плотина.

¹³⁹ Повторяет он и другой известный аргумент: если мир сотворен во времени, то почему в этот момент, а не раньше?

¹⁴⁰ В II 9 он подробно критикует эту идею, говоря, что душа (как мировая, так и индивидуальная) не может пасть, однако в других местах он сам также говорит о падении души (см. ниже).

¹⁴¹ Во многом аналогичную проблеме «дерзости» в Едином у Плотина.

¹⁴² См. об этом в след. статье: Armstrong A.H. *Dualism Platonic, Gnostic and Christian*. – Runia D.T., ed. *Plotinus amid Gnostics and Christians*. Amsterdam, 1984 (перепечатано в: *Hellenic and Christian Studies*. London, Variorum, 1990, XII). О влиянии гностиков на философию Плотина и о развитии его воззрений с этой точки зрения говорится в статье Th. G. Sinnige. *Gnostic Influence in the Early Works of Plotinus and in Augustine* (там же, с. 73–97). Этот автор недавно (1999) опубликовал специальное исследование об этом, которое я, к сожалению, еще не видел. В своей рецензии на эту книгу Ж. Кунсепел говорит, что исполнилось давнее желание Ганса Йонаса и «наконец доказано, что Плотин был гностиком». Однако этот вывод зависит от того, с какой стороны смотреть на эту проблему. Несомненно, что гносис интересовал Плотина и его трактат против них не является случайностью, однако отличия позиций слишком фундаментальны, чтобы о них забывать, даже с точки зрения «гностических исследований». Против подобных трактовок Плотина принципиально возражает О’Бриен. По его мнению, такую ошибку допускают авторы, которые не в силах (или не желают) различать между воззрениями самого Плотина и пересказом воззрений его противников. См. Denis O’Brien. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden: Brill, 1993, p. 3–5. Я лично не берусь дать окончательный ответ на этот вопрос, однако мне представляется, что сочинения Плотина следует рассматривать скорее как источник по истории гностицизма, нежели еще одну «философскую» трактовку гносиса.

¹⁴³ См., например, IV 8 [6], 8. Эволюцию воззрений Плотина проследить довольно трудно, однако в своем трактате против гностиков (хронологический номер – 33) он заведомо лучше относится к миру, нежели в самых ранних.

являлся злом, и был если и не «прекрасным видимым богом» платоновского *Тимея* (96с), то по крайней мере «благим» (II 9, 17, 48). И это позитивное отношение к миру усиливается в его поздних трактатах – старость и болезнь только усугубили оптимизм Плотина. «Зло» в этом мире носит относительный характер, является знаком несовершенства, которое, разумеется, увеличивается по мере удаления от абсолюта.¹⁴⁴ В этом смысле зло не имеет самостоятельного существования, является чистой «лишенностью» блага (III 2, 5). Удаление от абсолюта происходит благодаря принципу различения (ἐτερότης), который присущ уму, однако обусловлено и необходимой продуктивностью Блага. В этом смысле само Благо содержит в себе некую дерзость (τόλμα)¹⁴⁵ и является причиной удаления или отпадения от него всего остального, однако именно поэтому все в этом мире причастно Благоу.

Отмечу, что термин дуализм (как и эклектизм) относится к числу таких понятий, которые следует употреблять осторожно, поскольку в каждом конкретном случае они нуждаются в дальнейшей квалификации. В данном случае, мы должны понимать, что под дуализмом понимается скорее некая раздвоенность этической позиции, нежели космический дуализм («иранского типа», как выразился бы Армстронг). Ни Плотин, ни гностики не могут считаться дуалистами в этот последнем смысле.¹⁴⁶ Однако о спасении или бегстве из этого мира в иной и лучший говорят и гностики и Плотин. В этом они сходятся, правда, бегство можно совершить самостоятельно (ведя философский образ жизни), а для спасения необходимо вмешательство высших сил (при этом, как себя вести, уже не важно, поскольку избранные все равно спасутся). Философия Плотина, как и гностическая философия, одновременно была и религией. И в том и в другом случае спасение осуществлялось при посредстве знания, причем знания особого рода, превосходящего разумение. Правда, путь к этому знанию у наших авторов различен. Для Плотина путь за пределы разума лежит, так сказать, через разум, в то время как гносис дается непосредственно, как откровение. Это различие поистине фундаментально, столь же фундаментально различие между богом Плотина и богом гностиков, хотя они и описываются, как мы видели, почти одними и теми же словами. Конфликт Плотина и гностиков – это конфликт между рациональной философской религией и религией откровения, и он неразрешим и непримирим. Возможно, это заключение достаточно элементарно, однако оно следует с необходимостью. Гностики оказались между их критиками как между двумя огнями. Исходя из собственных позиций, их не принимали и философы и христиане, и это обстоятельство на мой взгляд доказывает уникальность гностического мировоззрения и его несводимость к чему-либо иному. Перефразируя Йонаса, можно сказать: гносис не имел начала, он был всегда и во втором веке по Р.Х. нашел наиболее яркое воплощение в том явлении, которое мы обозначаем термином гностицизм.

¹⁴⁴ Плотин даже отмечает, например, что человек не должен забывать, что мир – это всего лишь театр (III 2, 15).

¹⁴⁵ Прежде всего, VI 9 [9], 5, 29 и V 1 [10], 1, 1–5 (где говорится об отпадении души и ее «забвении» Отца и в этом видится причина зла). В этом трудно не увидеть «гностический мотив». Далее говорится об обращении и пробуждении души (I, 23).

¹⁴⁶ Онтологические дуалистические тенденции более заметны в таких средневековых учениях, как манихизм и павликианство. Более «умеренными» дуалистами «иранского типа» были катары и богомилы (которые учили о едином божестве, у которого было два сына, Христос и Дьявол, что напоминает гностическую концепцию двух демургов). Подробнее об этом см. новое исследование и подборку источников (греческих, латинских и славянских) в английском переводе: Hamilton J., Hamilton B. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650–1450: Selected Sources*. Manchester: University Press, 1998. Как справедливо отмечают эти авторы (с. 8), поздние христианские учения (такие как павликианство и богомилство) не были непосредственно связаны с гностицизмом просто потому, что в то время, когда они возникли, гностицизм уже исчез (за исключением немногочисленных последователей Маркиона). Синкретическая религия Мани несомненно испытала влияние гностицизма (равно как зороастризма и буддизма), однако она не была христианской (и практически исчезла во времена Юстиниана). Примечательно, что христианские авторы, такие как Петр Сицилийский и Фотий (следуя первому), в своих полемических трактатах против павликиан называли их манихеями. Причина ясна. Соответствующим положением Кодекса Юстиниана (Cod. I 5, 12) манихеи ставились вне закона, поэтому «сведя» павликиан к манихеям, с ними можно было легко раздаться правовыми средствами. Однако это уже другая история.

ОБЩИЕ ВЫВОДЫ И ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Диссертация, посвященная изучению философской составляющей гносиса «в зеркале его критиков», закончена. Прежде чем перейти к краткой формулировке основных результатов работы, напомним ее основное содержание, указывая попутно на те публикации, в которых эта проблематика нашла адекватное отражение. Два первых раздела первой главы диссертации (I 1.1–1.2) носят вводный характер. В них после предварительных замечаний кратко характеризуются основные источники (раннехристианские авторы, недавно открытые тексты коптской гностической библиотеки и несколько исторически значимых свидетельств о гностицизме, которые можно найти в *Жизнеописании Плотина* Порфирия). Именно с ними ведется далее исследовательская работа.¹ В третьем разделе главы (I 1.3) наиболее значительные из этих источников исследуются более подробно. Здесь рассматриваются три основных ересиологических суммы: *Adversus haereses* Иринея (I 1.3.1), *Panarion* Епифания (I 1.3.2) и *Refutatio* Ипполита (I 1.3.3). В данном разделе нас прежде всего интересует не содержание этих текстов, но методы работы ересиологов и те задачи, которые они перед собой ставили. По этой причине остальные важнейшие источники, такие как произведения Климента Александрийского и Тертуллиана, которые не являются суммами подобного рода, рассматриваются в последующих главах. В *дополнении к первой главе* для удобства читателей помещены сводки (синописисы) содержания этих трудов, а также краткое описание содержания кодексов коптской гностической библиотеки (кодексов из Наг Хаммади, Codex Askewianus, Codex Brucianus, Papyrus Berolinensis 8502).

Во второй главе анализ источников продолжается. Она полностью посвящена исследованию особенностей литературного жанра, распространенного в поздней античности, который в последнее время принято называть «центонным». Произведения этого жанра, яркими примерами которых являются такие позднеантичные труды, как *Строматы* Климента Александрийского, гностическое *Евангелие от Филиппа* и *Античные ночи* Авла Геллия, представляют собой достаточно своеобразное литературное явление. Являясь авторскими произведениями, они сознательно имитируют стиль записных книжек или «заметок для памяти». Следуя замечанию Марты Тюрнер, я полагаю, что возникновение таких произведений обусловлено чрезвычайным распространением в поздней античности различных антологий и флорилегий. В результате оригинальные произведения также начали имитировать жанр этих собраний и компиляций, и трактат уступил место «замечаниям по поводу» и комментариям. Как показывает исследование, несистематичность этих сочинений только кажущаяся. В действительности, они организованы по определенным принципам и следуют вполне конкретным канонам, и этим обстоятельством исследователь не вправе пренебрегать, если он желает работать с теми свидетельствами, которые нам эти собрания доставляют. Это обстоятельство выявляется на примере наиболее важного для наших целей античного собрания – *Стромат* Климента Александрийского (I 2.2).² В заключительном разделе главы (I 2.3) полученные ранее данные обобщаются, делается несколько замечаний по поводу проблемы исследования позднеантичных собраний и предлагается специальный метод изучения техники цитирования, применяемой античными авторами.

Третья и четвертая главы посвящены исследованию влияния среднего платонизма и неопифагореизма на формирование, соответственно, раннехристианской и гностической

¹ Эти разделы представляют собой исправленный и существенно дополненный вариант предисловия к моей книге: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002, с. 6–48.

² В данной работе я останавливаюсь только на самых необходимых моментах, непосредственно связанных с нашей темой, поскольку о стиле и жанре *Стромат*, их организации и содержании я уже имел возможность высказаться в своей кандидатской диссертации, посвященной Клименту: Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. Более подробно этот сюжет рассматривается мной в предисловии к изданию *Стромат*, которое выходит в издательстве Алетейя (СПб.). См. т.ж.: Ο φιλαλήθης Πλάτων φησίν. К вопросу о методах цитирования в поздней античности: литературный стиль «Стромат» Климента Александрийского. – Гуманитарные науки в Сибири. 2001. №1. С. 38–43.

теологии и теоретической философии.

Тема платонических влияний на раннехристианскую теологию необозримо обширна, поэтому в работе пришлось ограничиться несколькими сюжетами, непосредственно связанными с гностицизмом. В качестве ярких представителей христианских theologов и одновременно критиков гностицизма я выбрал Климента Александрийского (I 3.2), Ипполита (I 3.3.) и Тертуллиана (I 3.4).³

Четвертая глава посвящена исследованию гностической философии в ее отношении к платонизму и неопифагореизму. Исследованию истоков гностицизма, вопросу о «школьном делении» (институциональном аспекте) гностицизма и проблеме «истинной доктрины» Валентина посвящены первые четыре раздела четвертой главы (I 4.1 – 4.4). Заключительный и самый пространственный раздел посвящен исследованию гностического мифа.⁴

Приложение к диссертации представляет собой комментированный перевод основных античных свидетельств о гностицизме.⁵ Это собрание является достаточно полной подборкой выдержек из греческих и латинских авторов, большинство из которых жили во втором – начале третьего веков и писали о современном им гностицизме. При составлении этой части диссертационного исследования я, разумеется, принимал во внимание достижения предшественников, прежде всего аналогичные собрания Фёлкера, Симонетти, Фёрстера и Хаардта⁶, однако предпочтение отдавал трудам самих ересиологов и всегда стремился принимать во внимание контекст свидетельств. В результате получилась несколько иная общая картина, а порядок и содержание разделов, равно как и нумерация фрагментов Василида и Валентина (по указанным в предисловии к соответствующим разделам причинам) отличается от вышеуказанных собраний.

Целью работы, как об этом сказано во введении, являлось исследование такого сложного и многопланового явления позднеантичной культуры, как гностицизм. Правда, я сразу же оговорился, что исследуется гностицизм не в полном объеме, но только в его философских аспектах и по большей части в связи с историей христианского платонизма. Это ограничение представляется разумным, учитывая обилие и разнообразие материала. Особое внимание в этой связи естественно уделялось нашим основным историческим источникам – древнейшим ересиологическим суммам. Однако ответ на вопрос о том, каково происхождение и смысл гностической философии, находится не в них. Для того, чтобы лучше понять гностицизм необходимо было обратиться к более оригинальным и самостоятельно мыслящим авторам, таким как Климент Александрийский, с одной стороны, и Плотин, с другой. Климент интересен не только тем, что в его произведениях мы встречаем пусть очень фрагментарные, но буквальные выдержки из работ Валентина и других гностиков. Если бы не Климент, до нас не дошло бы ни одного слова самого Валентина! Но еще более значительным является то обстоятельство, что Климент самостоятельно создает свой вариант гностицизма, который он противопоставляет своим противникам. Как следствие он самостоятельно подходит к тем же проблемам и дает свои ответы на аналогичные вопросы. Его философское развитие аналогично тому, которое

³ Раздел этой главы, касающийся Климента (за исключением подраздела о доктрине Климента о логосе) опубликован в статье: Ὁ Κλήσις πλοαγορίσει: «гносеология» Климента Александрийского и неопифагорейская традиция. – Историко-философский ежегодник-99. М.: Наука, 2001. С. 31-63. Остальная часть главы будет опубликована в следующем выпуске Историко-философского ежегодника и частично входит в монографию: Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства. Исследование античного гностицизма, собрание свидетельств и комментариев. (Серия "Античное христианство"). СПб., 2002.

⁴ Сопоставление двух версий мифа (в изложении Иринея, Ипполита и Климента) см. в моей работе: Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства, с. 112–171. Несколько измененный вариант главы входит в состав вышеупомянутой книги *Античный гностицизм*.

⁵ Данное приложение является сокращенным вариантом подборки свидетельств об античном гностицизме, опубликованном в вышеупомянутых изданиях *Школа Валентина и Античный гностицизм*.

⁶ Völker W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932. Simonetti M. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993. Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1–2. Oxford, 1972. Haardt R. Gnosis: Character and Testimony. English translation by J.F. Hendri. Leiden: Brill, 1971.

проделали такие гностики как Валентин и Василид. Он также прошел путь от платонизма и неопифагореизма к христианской философии, которую он называет «истинным гносисом». Климент знает гносис изнутри. Плотин, напротив, нам интересен как важный внешний оппонент гностиков. К сожалению, свидетельства о гностицизме, которые могут быть извлечены из его работ, не могут сами по себе прояснить историческую картину. Они слишком неконкретны для этого. Однако сопоставление текстов Плотина и гностических писаний (таких как *Трехчастный трактат*) позволяют лучше понять эволюцию гностической философии в русле среднего платонизма, неопифагореизма и зарождающегося неоплатонизма. Сказанное верно и в отношении Климента, который также во многом является средним платоником и неопифагорейцем. По этой причине неопифагорейским влияниям на Климента я уделяю значительное внимание, показывая их важность для его доктрины «истинного гносиса». Среднеплатоническая доктрина, как показано в работе, легла в основу гностической философии. Возможно также и обратное влияние, и об этом свидетельства рассматриваются в работе фрагменты Нумения. Я уже говорил и повторю снова: я воздерживаюсь от вывода о том, что гностицизм повлиял непосредственно на самого Плотина, хотя некоторые авторы на этом настаивают.

В результате проделанной работы я пришел к определенным выводам и достиг некоторых научных результатов. Большая часть результатов носит технический и уточняющий характер и не может быть вырвана из контекста исследования, однако на этом основании можно сделать ряд общих выводов, некоторые из которых, в свою очередь, носят предварительный характер. Я осознаю их предварительность и поэтому выношу их на *защиту*, в надежде на диалог с заинтересованными исследователями. Подобная ситуация неизбежна, поскольку «гностические исследования» (Gnostic Studies) еще только формируются как отдельная отрасль историко-философской науки и пока не в праве давать окончательные ответы. Все эти результаты сформулированы во введении, однако считаю нелишним вкратце повторить их снова, в несколько откорректированном виде.

Критическая составляющая диссертационного исследования состоит в попытке разрушить целый ряд стереотипов, которые укоренились в истории философии, однако не выдерживают внимательной критики. К таким стереотипам относится прежде всего представление о том, что гностицизм это «христианская» ересь, некоторого рода смесь некритически воспринятых языческих культов, христианства и иудаизма, восходящее к авторам «истории догмы» (прежде всего, немецким историкам 19 века). Это положение должно быть оставлено как неисторичное. Я показываю, что более разумным и подтвержденным источниками является утверждение о том, что «гностицизм» – это отдельный *тип мировоззрения*, который лег в основу самостоятельной мировой религии, отличной от иудаизма и христианства. Это допущение не противоречит тому факту, что гностические воззрения очень разнообразны. Гностицизм стал мировой религией впоследствии, в исследуемый же период (I–III вв.) это мировоззрение только формировалось, и единства в нем было не больше, чем в современном ему христианстве и среднем платонизме.

Должно быть оставлено и другое распространенное представление, также восходящее к христианским ересиологам и «историкам догмы», о том, что для гностицизма характерен онтологический дуализм. Подробное исследование произведений таких раннехристианских авторов, как Иринея и Епифаний и выявление теологических и политических мотивов их сочинений демонстрирует, что этот предрассудок также обусловлен «христиано-центристской» методологией, и не подтверждается не только оригинальными произведениями гностиков, но и теми свидетельствами, которые приводят сами ересиологи.

В диссертации показано, что наше представление об институциональном аспекте гностицизма должно быть существенно пересмотрено. Так гипотеза о существовании

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

Все это позволяет оценивать гностицизм как переходный тип мировоззрения, творчески перерабатывающий и адаптирующий для своих целей современные ему религиозно-философские представления поздней античности. Это соображение избавляет нас от необходимости использовать при его описании такие штампы, как «синкретизм» и «эkleктизм».

Основное содержание диссертации носит *аналитический характер*. Конкретные результаты аналитической работы и сопоставительного анализа невозможно представить вне контекста, поэтому промежуточные выводы я делаю по ходу работы и в заключениях к отдельным главам и разделам (см. след. разделы: 2.3, 3.2.5, 3.5, 4.3.4, конец 4.5.1.2 и др.). Однако и в данном случае можно сделать несколько общих выводов. Так оказывается, что подробное исследование источников нашего знания о гностицизме и многочисленные текстуальные сопоставления позволяют выявить особенности отдельных положений гностических сочинений и их происхождение. Для этого необходимо научиться правильно вычленять свидетельства. Этому сюжету посвящена отдельная глава, где подробно исследуется техника цитирования, характерная для позднеантичных авторов. Эта работа принесла свои плоды. Оказывается, в частности, что гностические авторы, такие как Василид, Валентин и авторы или редакторы гностической библиотеки, пересказанной Ипполитом (например, те, которых этот автор назвал «наассенами»), самостоятельно используют те же антологии поэтических и прозаических произведений классических греческих авторов от Гомера до Аристотеля, которые известны из работ других позднеантичных и раннехристианских авторов, поэтому значительная часть тех поэтических и прозаических фрагментов, которые обычно считаются добавлениями таких авторов как Климент, Ипполит или Ириней, могут рассматриваться как творчество самих гностиков. Это обстоятельство существенно расширяет круг наших свидетельств об античном гностицизме. Далее, на примере многочисленных пассажей из *Стромат* Климента и других раннехристианских текстов показывается, как анализ «гносиса в зеркале его критиков» позволяет лучше уснить действительное учение того или иного гностического автора и его отношение к современной ему философской (как правило, пифагорейской и платонической) проблематике. Такой анализ структуры и содержания наших источников позволяет не только войти в лабораторию философской мысли раннехристианских авторов, но и раскрывает античный гностицизм во всем его разнообразии, что автоматически разрушает многие традиционные, однако несостоятельные попытки классификации «гностических сект».

Практическая ценность работы несомненно состоит в том, что впервые в отечественной литературе мной подготовлена подборка свидетельств о гностицизме. Работа в этом отношении продолжается, и в скором времени я подготовлю исчерпывающее собрание античных (и отчасти средневековых) свидетельств о гносисе.

И, наконец, ценность данного исследования может, на мой взгляд, состоять в следующем. В последнее время гностицизм и гносис как весьма оккультный «тип мировоззрения» вновь приобретает популярность. Трудно сказать, что явилось основной причиной такого положения дел. Возможно, это результат чрезвычайной публичности, которую получила (почти детективная) история о неожиданном и счастливом обретении в

1945 г. корпуса гностических писаний. Возможно, что дело обстоит прямо противоположным образом. Гносис оказался в чем-то созвучным современной эпохе, и отсюда такая популярность, а как следствие внимание к находкам (ведь несколько коптских гностических кодексов было открыто еще в XIX в., но они не вызвали такого интереса и даже не были опубликованы). Как бы там ни было, во многих странах мира в настоящее время основываются гностические церкви и «тайные союзы», об этом снимаются художественные фильмы и пишутся романы. Мне представляется, что историко-философская наука должна адекватно отреагировать на сложившуюся ситуацию и дать по возможности достоверное описание этого явления, в том числе и ориентированное на восприятие широкой аудиторией. Но прежде чем сделать общепонятные выводы необходимо внимательное и скрупулезное исследование. Разумеется, результаты этого исследования не могут быть столь же яркие и публицистичны, однако они могут претендовать на известную степень достоверности. И в этом отношении мы только в начале пути. В отечественной литературе данная проблематика еще почти не разработана, зарубежная литература по этой теме, хотя она и значительно обширнее, также во многом носит предварительный характер. Старое представление о гностицизме, равно как и сам этот термин, выкованный в XIX в., в настоящее время вызывают сомнения. Однако мы еще очень далеки от окончательных выводов и на данном этапе не вправе делать категоричных суждений. Самой главной задачей на данном этапе представляется переоценка доступных нам исторических свидетельств в свете новых находок и новых достижений в области изучения позднеантичной и раннехристианской философии. На реализацию именно этой задачи было направлено данное диссертационное исследование, которое ныне выносится на суд просвещенной критики.

ДОПОЛНЕНИЕ К ПЕРВОЙ ГЛАВЕ

Краткое описание трактатов коптской гностической библиотеки и основных ересиологических трудов

Коптская гностическая библиотека

| Номер кодекса и трактата | Название трактата | Страницы |
|--------------------------|---|----------|
| I | «Кодекс Юнга» | |
| 1. | Молитва апостола Павла (две добавочные страницы) | |
| 2. | Апокрифическое письмо Иакова («послание» Иакова, адресованное какому-то древнему учителю гносиса, возможно, Керинту) | 1–16 |
| 3. | <i>Euangelium Veritatis</i> (текст без названия в жанре проповеди, который был озаглавлен по первым словам текста: <i>Евангелие Истины</i>) | 16–43 |
| 4. | Речь (Logos) о воскресении, адресованная Регину | 43–50 |
| 5. | <i>Tractatus Tripartitus</i> или <i>Трактат о трех природах</i> (философский трактат в трех частях, без названия, поэтому условно назван <i>Трехчастным трактатом</i>) | 51–138 |
| II | | |
| 1. | Апокриф Иоанна (пространная версия религиозно-философского трактата, который кроме того сохранился в кодексах III и IV, а также в Papyrus Berolinensis 8502) | 1–32 |
| 2. | Евангелие от Фомы (собрание изречений Иисуса, небольшие фрагменты которого сохранились также в двух оксиринских папирусах: Oxyrhynchus papyri 1, 654, 655) | 32–51 |
| 3. | Евангелие от Филиппа (также собрание сентенций различного, в том числе и нехристианского, происхождения) | 51–86 |
| 4. | О природе (ипостаси) архонтов (религиозный трактат о происхождении мира и человека в виде диалога между ангелом и вопрошающим, который очевидным образом связан со следующим за ним документом, а также упоминает о книге или книгах Нореи) | 86–97 |
| 5. | Анонимный документ, условно названный <i>О происхождении мира</i> , представляющий собой некий компендий гностической космологии, антропологии и эсхатологии, очевидно нехристианский по своему происхождению. | 97–127 |
| 6. | Толкование (или экзегесис) о душе (толкование нескольких пассажей из авторитетных текстов, таких как иудейское писание и Гомер, иллюстрирующих центральный гностический миф о падении души и возвращении ее в высший мир) | 127–137 |
| 7. | Книга Фомы «Атлета» (диалог между Иудой Фомой и спасителем эсхатологического содержания) | 138–145 |
| III | | |
| 1. | Апокриф Иоанна (краткая версия) | 1–40 |
| 2. | Диалог великого невидимого духа или Евангелие Египтян | 40–69 |

| | | |
|----|--|---------|
| | (трактат о смысле гностической жизни, сохранился также в IV кодексе) | |
| 3. | Письмо «благословенного Евгноста» (также входит в состав V кодекса (эти две версии существенно различаются); документ дохристианского происхождения, возможно, довольно ранний, излагающий гностическую «эонологию», использован автором следующего за ним трактата) | 70–90 |
| 4. | София Иисуса Христа (откровенный текст в диалогической форме, фактически являющийся христианской переработкой <i>Евгноста</i> , поэтому эти два текста в соответствующем томе NHL изданы en face; этот трактат сохранился также в Papyrus Berolinensis 8502) | 90–119 |
| 5. | Диалог Спасителя (диалог между воскресшим спасителем, который ни разу не называется Иисусом, и его учениками) | 120–149 |
| IV | (сохранился очень плохо) | |
| 1. | Апокриф Иоанна (пространная версия) | 1–49 |
| 2. | Евангелие Египтян (еще один вариант) | 50–81 |
| V | | |
| 1. | Второй (плохо сохранившийся) вариант Письма благословенного Евгноста | 1–17 |
| 2. | Апокалипсис Павла (описание небесного путешествия Павла в традиции иудейской апокалиптической литературы) | 17–24 |
| 3. | Первый апокалипсис Иакова (в форме диалога со своим братом Иисусом) | 24–44 |
| 4. | Второй апокалипсис Иакова (собственно, не апокалипсис, а довольно красочный рассказ о мученичестве Иакова, причем в состав текста включены молитвы и речи) | 44–63 |
| 5. | Апокалипсис Адама (откровение Адама Сету о смысле и конце истории, не содержащее никаких эксплицитных указаний на Христа) | 63–85 |
| VI | | |
| 1. | Деяния Петра и двенадцати апостолов (трактат в жанре деяний, не содержащий ничего специфически гностического и представляющий собой комбинацию из нескольких текстов, повествующих о деяниях апостолов) | 1–12 |
| 2. | Гром – Совершенный Ум (уникальный документ, представляющий собой речь двуполой Софии в (египетском?) стиле «я есть...») | 13–21 |
| 3. | Аутентичная (или истинная) доктрина (трактат в жанре проповеди о душе) | 22–35 |
| 4. | Мысль (Нозма) нашей великой силы (христианский трактат апокалиптического содержания) | 36–48 |
| 5. | Перевод (пересказ) пассажа из <i>Государства</i> Платона (588a – 589 b) о душе | 48–51 |
| 6. | Неизвестный герметический трактат, содержащий рассуждение об огдоаде и эннеаде в виде диалога между Гермесом и его сыном Тотом | 52–63 |
| 7. | Молитва благодарения герметического происхождения (греческий вариант которой известен из Papyrus Minaut, а латинский из <i>Асклепия</i> , 41) | 63–65 |
| 8. | <i>Асклепий</i> , 21–29. (Еще один герметический текст, фрагмент) | 65–78 |

| | | |
|------|--|--------------|
| | трактата <i>Совершенное учение</i> , который дошел до нас только в латинском переводе) | |
| VII | | |
| 1. | Парафраз Сема (трактат космогонического содержания) | 1–49 |
| 2. | Второй трактат великого Сета (диалог между Иисусом и избранными, причем имя Сета более в тексте не упоминается; трактат полемичен и явно направлен против церковной ортодоксии) | 49–70 |
| 3. | Апокалипсис Петра | 70–84 |
| 4. | Поучения Силуана (эклетическое собрание афоризмов и поучений, философских, иудейских и христианских) | 84–118 |
| 5. | Три столпа (стелы) Сета (текст ритуального характера, созданный под влиянием неоплатонизма) | 118–127 |
| VIII | (не очень хорошо сохранился) | |
| 1. | Зостриан (содержащий подзаголовки: учение истины Зороастра, бога истины), трактат в жанре апокалипсиса о небесном путешествии Зороастра, которое перекликается с десятой книгой <i>Государства</i> Платона | 1–132 |
| 2. | Послание Петра Филиппу | 132–140 |
| IX | (очень фрагментарный) | |
| 1. | Мелхиседек (апокалипсис библейского первосвященника Мелхиседека; более это имя в гностических текстах не упоминается) | 1–27 |
| 2. | Ода о Норе или Мысль Нореи (краткий текст без заглавия о первых принципах и плероме) | 27–29 |
| 3. | Свидетельство истины (полемический текст, направленный против официальной церкви и ее претензий на исключительное обладание «истиной») | 29–74 |
| X | (очень фрагментарный) | |
| 1. | Марсанес (трактат апокалиптического содержания, об ангелах и других небесных силах, содержащий различные числовые спекуляции, что напоминает сообщение Ириней о последователе Валентина Марке) | 1–68 |
| XI | (плохо сохранившийся) | |
| 1. | Истолкование знания (гносиса) (дидактическое произведение) | 1–21 |
| 2. | Анонимный документ (часто называемый Теорией валентиниан), содержащий описание плеромы, миф о Софии, а также краткий текст литургической природы (о миропомазании, крещении и евхаристии). | 22–39 |
| 3. | Аллоген (Инородец) (откровение Аллогена своему сыну) | 45–69 |
| 4. | Нурсіргопс («возвышенного ума»), краткий текст, содержащий откровение некой высшей силы (возможно, Софии) | 69–72 |
| XII | (сохранилось только десять страниц и одиннадцать фрагментов) | |
| 1. | Сентенции Секста (собрание изречений этического содержания, известное также в латинском, сирийском, армянском и грузинском переводах, к гностицизму и христианству отношения не имеющих) | 15–16; 27–34 |
| 2. | Фрагменты <i>Евангелия Истины</i> (которое сохранилось в II кодексе) | |
| XIII | (сохранилось только шестнадцать страниц и несколько | |

| | | |
|---------|---|--------------|
| | фрагментов) | |
| | 1. Trimorphic Protenoia, трактат в трех частях об эманации Промысла или Барбело, который открывается в трех лицах, в виде Отца, Матери и Сына (это известно также из <i>Апокрифа Иоанна</i>) | 35–50 |
| | 2. Начало трактата <i>О происхождении мира</i> из II кодекса | десять строк |
| Codex | Askewianus | |
| | 1. Pistis Sophia (пространный трактат из трех частей в виде диалога между воскресшим Иисусом и его учениками и четвертой, по-видимому, независимой от первых части, также в жанре откровенной литературы) | |
| Codex | Vucianus | |
| | 1. Две книги Йеу или Книга великого таинственного Логоса (откровение воскресшего Иисуса своим ученикам) | 1–94 |
| | 2. Трактат без названия о небесном мире | 95–157 |
| Papyrus | Berolinensis 8502 | |
| | 1. Евангелие от Марии | 7–19 |
| | 2. Апокриф Иоанна | 19–76 |
| | 3. Премудрость Иисуса Христа (Sophia Jesu Christi) | 77–127 |
| | 4. Деяния Петра | 128–141 |

Irenaeus, Adversus Haereses I

| | |
|--|---------------|
| 1. Пространное изложение гностического мифа школы Птолемея (Grande notice) | 1, 1 – 8, 6 |
| 1.1. История внутри плеромы. Первые принципы | 1, 1 |
| 1.2. Тридцать эонов | 1, 3 |
| 1.3. Падение Софии | 2, 1–2, 6 |
| 1.4. Гностический экзегесис и ирония Ириней | 3, 1–3, 6 |
| 1.5. История за пределами плеромы. Спасение падшей Софии | 4, 1–4, 4 |
| 1.6. Три природы, история создания космоса, пришествие спасителя и эсхатология (на основе того же текста, что и Excerpta ex Theodoto, 43–65 Климента). | 4, 5 – 7, 5 |
| 2. Гностическое истолкование пролога <i>Евангелия от Иоанна</i> и комментарии Ириней | 8, 1–5 |
| 3. Цитон из Гомера и пародия на гностические тексты, рассуждение о правильном теологическом методе | 9, 1 – 10, 3 |
| 4. Учение Валентина и его школы (доксографический текст) | 11, 1 – 12, 4 |
| 5. Учение и магическая практика последователя Валентина Марка | 13, 1 – 21, 5 |
| 6. Правило веры и рассуждение об источнике учения Валентина | 22, 1–2 |
| 7. Симон Маг | 23, 1–4 |
| 8. Менандр | 23, 5 |
| 9. Сатурнин | 24, 1–2 |
| 10. Василид | 24, 3 – 7 |
| 11. Карпократ и его школа | 25, 1 – 6 |
| 12. Керинт | 26, 1 |
| 13. Эбиониты | 26, 2 |
| 14. Николаэлиты | 26, 3 |
| 15. Кердон и Маркион | 27, 1 – 28 |
| 16. Энkratиты и Татиан | 28, 2 |
| 17. Барбело-гностики | 29, 1–4 |
| 18. «Другие» (или офиты) | 30, 1–14 |
| 19. Замечание о «Лернской гидре» | 30, 15 |
| 20. Каиниты | 31, 1 – 2 |
| 21. Заключение | 31, 3 |

Hippolytus, Refutatio¹

| <i>Книга и глава</i> | <i>Содержание</i> | <i>Предполагаемый источник и примечания</i> |
|--------------------------|----------------------|---|
| I, 1–16 | «Физики» | |
| 1 | Фалес | Cf. Ref. V 9, 13 |
| 2 | Пифагор | Antonius Diogenes (I A.D.) Cf. Marcovich M., <i>Philologus</i> 108 (1964), p. 29–39. Пифагор учился у «египтян» (IV 44–45) |
| 3 | Эмпедокл | Heraclides Lembus (Marcovich) |
| 4 | Гераклит | Heraclides Lembus |
| 6 | Анаксимандр | |
| 7 | Анаксимен | |
| 8 | Анаксагор | |
| 9 | Архелай | |
| 11 | Парменид | |
| 12 | Левкипп | |
| 13 | Демокрит | Демокрит учился у «индийских гимнософистов, египтян, астрологов и магов» (cf. I 24; IV 28–44) |
| 14 | Ксенофан | Sotion (Wendland, Marcovich) |
| 15 | Экфант | |
| 16 | Гиппон | |
| 17–19 | «Этики» | |
| 18 | Сократ | Говорится, что Сократ имел много учеников, но упоминается только Платон. |
| 19 | Платон | «Базовый учебник платонизма» Алкиной (?), Арий Дидим (?) |
| 20–21 | «Диалектики» | |
| 20 | Аристотель | |
| 21 | Стоики | Упоминаются Хрисипп и Зенон (именно в этом порядке) |
| 22 | Эпикур | |
| 23 | Академики (скептики) | Причем оказывается, что Ἀκαδημαϊκῆ αἵρεσις основан Пирроном и от скептицизма не отличается |
| 24 | Брахманы | 24, 2 (некий гностический источник?), 24, 5–6 (кинники?) |
| 25 | Друиды | Друидов научил раб Пифагора Замолксис (Ref. I 2, 17; cf. Strom. IV 58, 13; Diog. Laert. VIII 2). Источником этого представления был, скорее всего, Геродот (IV 93). Поэтому они относятся к пифагорейской традиции. |
| 26 | Гесиод | Hesiod., <i>Theogonia</i> , 108–139 |
| IV, 1–7 | «Астрологи» | Sext. Emp. <i>Adv. Math.</i> V 37–39; 44; 50–61; 64–70; 88–89; 92–93; 95–96; 97–98; 102; 105, etc. |

¹ Эта таблица составлена на основе аналогичной таблицы из предисловия М. Марковича к его изданию *Refutatio omnium heresium* (Berlin, 1986).

| | | |
|------------|---------------------------------|--|
| 8–12 | «Астрономы» | Какой-то комментарий на <i>Тимей</i> Платона |
| 14 | «Арифметики» (οἱ ψηφίζοντες) | |
| 15–27 | «Астрологи» | |
| 28–42 | «Маги» | Возможно, трактат о магии Трасимена (Thrasymenes); cf. Ref. VI, 7, 1; IV 32, 3; 35, 5 |
| 43–44 | «Египтяне» | Какой-то неопифагорейский трактат |
| 46–50 | Арат | Гностический (?) комментарий на Арата (cf. IV 47, 1–2; V, 8, 34; 16, 15) ² |
| 51, 1–9 | «Пифагорейцы» | Cf. Ref. I, 2, 5–10 |
| 51, 10–14 | «Медики» | Медицинский трактат, cf. Ref. V 17, 11–12 («ператы») |
| V, 6–11 | Наассены | Изложение включает в себя выдержки из греческой поэзии (Одиссея XXIV 1–12; Poet. Mel. Gr., 985 Page), а также из орфиков (V 2), и Гиппократа (V 7, 21) Cf. Sext. Emp. in V 13, 3–9; 10–11 |
| 12–18 | Ператы | |
| 19–22 | Сетiane | |
| 23–27 | Юстин Гностик | «книга Баруха» |
| VI, 7–20 | Аporphasis Megale | Философский трактат, который Ипполит приписывает Симону Магу, cf. Heraclitus, VI 9, 3 |
| 21–22 | Платон | |
| 23–28 | Пифагор | Гностический (?) пифагорейский трактат или доксография (cf. Ref. VI 24, 4; 25, 1–4; VII 29, 8–12) |
| 29–36 | Валентин | Cf. Iren. Adv. Haer. I 1–8 |
| 37, 1–6 | Платон | Неопифагорейское «Второе письмо Платона» (312–314) |
| 38 | Последователи Валентина | Cf. Iren., I 11–12 |
| 39–54 | Марк и Колорбас | Cf. Iren., I 13; 14, 1–15, 3; 16, 1–2; 17, 1–2 |
| VII, 14–19 | Аристотель | В связи с Василидом |
| 20–27 | Василид | |
| 28 | Сатурнин и Менандр | = Iren. I 24 |
| 29, 1; 30 | Маркион | Cf. Empedocles, VII 5 |
| 29, 2–29 | Эмпедокл | Гностический трактат (?) |
| 31 | Препон | |
| 32 | Карпократ | = Iren. I 25 |
| 33 | Керинт | Cf. Iren. I 26, 1 |
| 34 | Эбиониты | Cf. Iren. I 26, 2 |
| 35 | Теодот Византийский | |
| 36, 1 | Теодот «Мелхидесианин» | |
| 36, 3 | Николай | Cf. Iren. I 26, 3 |
| 37 | Кердон и Луциан | Cf. Iren. I 27, 1–2 |
| 38 | Апеллес | |

² В этом и в некоторых других случаях, как показывает Маркович, Ипполит мог воспроизводить гностические толкования на соответствующие философские трактаты: Marcovich Miroslav. *New Gnostic Texts. – Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*. Leiden: Brill, 1988, p. 120–133, специально об этом месте, с. 121–122.

| | | |
|---------------|--|---|
| VIII, 8– | Докетисты | |
| 11 | | |
| 12–15 | Монойм | VIII 15, 1–2 Monoimi Epist. ad Theophrastum |
| 16 | Татиан | Cf. Iren. I 28, 1 |
| 17 | Гермоген | Cf. Tertull., Adv. Hermogenem |
| 18 | Quatrodecimani | |
| 19 | Фригийцы (Монтан, Присцилла, Максимилла) | |
| 20, 1–3 | Энкратиты | Сопоставляются с брахманами и киниками |
| 20, 3 | Каиниты, офиты, ноахиты | Cf. Iren. I 31 |
| IX, 6 | Предисловие (ὁ μέγιστος ἄγων) | |
| 7; 10, 9–12 | Ноэт, Эпигон, Клеомен | Сравнивается с Гераклитом |
| 8–10, 8 | Гераклит | Какая-то антология со стоическим комментарием |
| 11–12 | Каллист | |
| 13–17 | Алкивиад и Элхасиаты | |
| 18, 1–2; 30 | Иудеи | |
| 18, 3 – 28, 2 | Ессены | Cf. Josephus, Bell. Iud. II 139; 8, 2 – 14; 119–166 |
| 28, 3–5 | Фарисеи | |
| 29 | Саддукеи | |
| X, 6–8 | <i>Epitome philosophorum</i> | Вероятно Sext. Emp. или их общий источник. Это эпитомэ <i>никак</i> не связано с первой книгой. Точно так же, о том, что гностики украли мудрость у философов, не упоминается вообще, не говорится и о связи между философией и варварской мудростью, типа египтян или магов. |
| 9–29 | <i>Epitome haereseon</i> | В основном повторение содержания предыдущих книг, однако, в иной последовательности, иногда с добавлением новой информации |
| 9 | Наассены | |
| 10 | Ператы | |
| 11 | Сетиане | |
| 12 | «Симон Маг» | |
| 13 | Валентин и его школа | |
| 14 | Василид | |
| 15 | Юстин Гностик | |
| 16 | Докетисты | |
| 17 | Монойм | |
| 18 | Татиан | |
| 19 | Маркион и Кердон | |
| 20 | Апеллес | |
| 21 | Керинт | |
| 22 | Эбиониты | |
| 23 | Теодот Византийский | |
| 24 | Мелхиседиане | |

| | | |
|---------|-----------------------|--------------------------------------|
| 25 | Фригийцы | |
| 26 | Нозтиане | |
| 27, 1–2 | Нозт | |
| 27, 3–4 | Каллист | |
| 28 | Гермоген | |
| 29 | Элхасаятыне | |
| 30–31 | Библейская хронология | Cf. Hipp., Chronicle |
| 31–32 | «Истинное слово» | |
| 34 | Заключение | Cf. Hipp., De universo, fr. 353 Holl |

Epiphanius, Panarion, Lib. I (sect. I–XLVI)

| | |
|---|--------|
| Первое предисловие | |
| Краткое содержание (Anakephalaeosis I) | |
| Второе предисловие | |
| Барбаризм | I |
| Скифы | II |
| Эллины | III |
| Иудаизм | IV |
| Против стоиков | V |
| Платоники | VI |
| Пифагорейцы | VII |
| Эпикурейцы | VIII |
| Иудаизм (продолжение) | |
| Против самаритян | IX |
| Против ессенов | X |
| Против себузан (Sebuaeans) | XI |
| Против горотеан (Gorothenes, cf. Euseb. HE IV 22, 5) | XII |
| Против доситеан (cf. Euseb. HE IV 22, 5; Ps. Tert. 1, 1) | XIII |
| Против саддукеев | XIV |
| Против книжников | XV |
| Против фарисеев | XVI |
| Против гемеробаптистов (то есть тех, кто крестится каждый день; cf. Euseb. HE IV 22, 7, Justin. Dial. 80) | XVII |
| Против назареев | XVIII |
| Против оссеан (cf. Hipp. IX 13, 2–4, элхаитяне) | XIX |
| Против геродиан | XX |
| О воскресении | |
| Краткое содержание (Anakephalaeosis II) | |
| Против симониан (cf. Iren. I 23; Hipp. VI 7, 1; 18, 1) | XXI |
| Против Менаандра (cf. Iren. I 23; Ps. Tert. 1, 2; Tert. De anima 50; Just. Apol. I 26, 4) | XXII |
| Против Сатурнилы (Iren. I 23, 5) | XXIII |
| Против Василиды (Iren. I 24, 3–6) | XXIV |
| Против николаитян (cf. Iren. I 26, 3; Ps. Tert. 1, 6; Clem. Strom. III 25, 5–7; 26, 6; Tert. Praescr. 33) | XXV |
| Против гностиков или борборитов (личные наблюдения Епифания) | XXVI |
| Против карпократиан (Iren. I 25, 1–5) | XXVII |
| Против керинтиан (cf. Iren. I 26, 1) | XXVIII |
| Против назореан (секция оригинальна, возможно, использовался очерк жизни «терапевтов» Филона в пересказе Евсевия) | XXIX |
| Против эбионитов (эта очень пространная секция, по-видимому, также плод самостоятельной работы Епифания, cf. Iren. I 26, 2; Eus. HE III 27, 1–2; Orig. C. Cels. V 61) | XXX |
| Против валентиниан (цитируется иначе не известное «доктринальное письмо»; Iren. Pref.; I 11, 1–5, etc.) | XXXI |

| | |
|--|---------|
| Против секундиан (cf. Iren. I 11, 2–5; Clem. Strom. III 5, 1–3) | XXXII |
| Против птоlemeан (cf. Iren. 12, 1–3; цитируется «Послание Флоре») | XXXIII |
| Краткое содержание (Anakephalaecosis III) | |
| Против последователей Марка (= Iren. I 13, 1 – 21, 5) | XXXIV |
| Против колорбасиан (= Iren. I 12, 2–4) | XXXV |
| Против гераклеонитов (как это ни странно, Епифаний просто продолжает пересказывать здесь то, что Ириной говорит в заключительном разделе о Марке; все это не имеет отношения к Гераклеону) | XXXVI |
| Против офитов (cf. Iren. I 30, 1–7; Ps. Tert. 2, 1–4; кроме того, содержит новую информацию) | XXXVII |
| Против каинитов (cf. Iren. I 31, 1–2) | XXXVIII |
| Против сетиан (источники не ясны, много новой информации) | XXXIX |
| Против архонтиков (источники не известны, Епифаний уверяет, что общался с этими гностиками сам) | XL |
| Против кердониан (cf. Iren. I 27, 1) | XLI |
| Против маркионитов (подробный анализ канона Маркиона) | XLII |
| Против лукианитов (cf. Ps. Tert. 6, 3; Orig. C. Cels. II 27; Hipp. VII 11) | XLIII |
| Против апеллеан (cf. Hipp. VII 38; Ps. Tert. 6, 4–6; Tert. De anima 23, 3; Adv. Marc. III 11; Iv 17) | XLIV |
| Против севериан (cf. Euseb. HE IV 29, 4–5) | XLV |
| Против последователей Татиана (cf. Iren. I 28, 1; Clem. Strom. III 81, 1–3, etc.) | XLVI |

Краткий план (снопсис)
Стромат Климента Александрийского

| | Первая книга |
|--|---------------------|
| 1. Общее предисловие. О стиле, жанре, целях и задачах <i>Стромат.</i> О пользе знания греческой науки и философии. | 1,1 – 21,3 |
| 2. Греческая философия и наука как начальное образование. | |
| 2.1. Об опасности увлечения софистикой. Философия как упражнение для ума. | 22,1 – 58,4 |
| 2.2. Краткая история греческой философии. | 59,1 – 100,5 |
| 2.3. Хронология истории древнего мира, включающая в себя различные легендарные сведения из эллинских, римских и иудейских источников. Жизнь Моисея (на основании одноименного сочинения Филона). | 101,1 – 179,4 |
| 3. Заключительные замечания: греки “дети” по сравнению с варварами (cf. Plato, Tim. 22 b). Историческая зависимость греческой философии от варварской мудрости. | 180,1 – 182,3 |
| <i>Заключительное предложение: конец первой книги Стромат.</i> | |
| | Вторая книга |
| 1. Краткие предварительные замечания. | 1,1 – 3,5 |
| 2. Вера как основание знания. Критика воззрений Василида и Валентина, философские и евангельские представления о вере как основании знания и мудрости. | 4,1 – 96,4 |
| 3. Цель и смысл человеческой жизни. Идеал “уподобления Богу”, роль аскетизма и самоконтроля, мнения философов о цели человеческой жизни и счастье, высшее благо согласно Платону. | 97,1 – 136,3 |
| 4. О браке и сексуальной жизни. | |
| 4.1 Предварительные замечания. Закон и христианские писания о браке. | 137,1 – 147,5 |
| <i>Краткое заключительное замечание о том, что “об этом достаточно и следует перейти к дальнейшему”.</i> | |
| | Третья книга |
| <i>Какое-либо предисловие к третьей книге отсутствует.</i> | |
| 4.2 Ложные учения о браке гностиков Валентина, Василида и карпокраниан. | 1,1 – 11,2 |
| 4.3 Критика теорий крайнего аскетизма (Орфей, Гераклит, пифагорейцы, Платон, Маркион и др.) | 12,1 – 24,3 |
| 4.4 Критика излишней вседозволенности некоторых гностиков, ведущей к разврату. Краткий итог. | 25,1 – 78,5 |
| 4.5 Христианское учение о браке. | 79,1 – 104,5 |

4.6 Заключение: о важности соблюдения меры и золотой середины во всем. 105,1 – 110,3

Заключительное предложение: конец третьей книги Стромат.

Четвертая книга

1. Предисловие. План дальнейшего изложения. Климент говорит, что он намеревается далее рассмотреть вопрос о смысле мученичества, а затем перейти к описанию истинного гностика и мудреца. Затем предполагается рассмотреть символизм и остановиться более подробно на греческой философии для того, чтобы показать какую пользу христианин может извлечь из нее. Дается обещание после этого рассмотреть “учение о первопринципах”, а затем перейти к теологии закона, пророков и Евангелия. 1,1 – 3,4
2. Замечание о смысле и названии *Стромат.* 4,1 – 7,4
3. Греки и варвары о ценности подлинной доблести и самопожертвования. 8,1 – 69,4
4. Христианское учение о смысле самопожертвования. Критика воззрений Василида и Валентина. Свидетельство Климента Римского. 70,1 – 117,5
5. О том, что женщины, как и мужчины, способны достигнуть совершенства. Примеры из жизни замечательных женщин. 118,1 – 129,5
6. Описание идеального христианина и мудреца – истинного гностика. 130,1 – 172,3

Заключение или заключительные слова отсутствуют.

Книга пятая

1. Вводное предложение: Климент говорит, что описав истинного гностика, он снова переходит к вопросу о вере. 1,1
2. Вера, поиск и знание.
 - 2.1. Гармония знания и веры. 1,1 – 3,1
 - 2.2. Валентин, Василид и Маркион о вере. 3,2 – 4,4
 - 2.3. Путь от веры к знанию. Замечание о плагиате эллинов. 5,1 – 13,4
 - 2.4. Вера и надежда. 14,1 – 15,5
 - 2.5. О природе небесной сущности и эманации Логоса. 16,1 – 8
 - 2.6. О поиске, вере и неверии. 17,1 – 18,5
3. Символизм и эзотеризм.
 - 3.1. Предварительные замечания: об универсальности символических учений. 19,1 – 20,2
 - 3.2. Египетские письмена. 19,3 – 21,3
 - 3.3. Эллинские оракулы, различные изречения и поэтические выражения. 21,4 – 24,3
 - 3.4. Символизм Священного писания. 25,1 – 26,5
 - 3.5. Пифагорейский символизм. 27,1 – 31,5

| | |
|---|---------------|
| 3.6. Замечание об универсальности символизма. | 32,1 |
| 3.7. Символизм скинии. | 32,2 – 40,3 |
| 3.8. Египетский символизм. | 41,1 – 43,3 |
| 3.9. Символическое письмо скифского царя. Анахарсис Скифский. | 44,1-5 |
| 3.10. Символизм эллинских грамматиков. Этимологии. | 45,1 – 50,2 |
| 3.11. Аллегии Ветхого и Нового Заветов. Послание Варнавы. | 51,1 – 55,4 |
| 3.12. О смысле символических учений. Эзотеризм философских школ. | 56,1 – 59,6 |
| 3.13. Апостольское учение о двух степенях посвящения. | 60,1 – 66,5 |
| 3.14. Теология: отвлечение от материально как первый шаг на пути богопознания. Различные аргументы о непостижимости и неопишемости Бога, об идеях Платона как мыслях Бога. | 67,1 – 82,3 |
| 3.15. Знание Бога как откровение. | 83,1 – 88,5 |
| <i>Замечание о необходимости более подробно остановиться на вопросе зависимости греческой философии от варварской.</i> | 89,1 |
| 4. О греческих заимствованиях и заблуждениях. | |
| 4.1. Мнения философов. | 90,2 – 99,3 |
| 4.2. Мнения поэтов. Рассуждение прерывается замечаниями о Платоне, числовом символизме и т.д. | 99,4 – 133,6 |
| 4.3. Заключение: врожденное знание Бога и естественная теология. | 133,7 – 141,3 |
| <i>Заключительное предложение, сообщающее о том, что пятая книга на этом заканчивается.</i> | 141,4 |
| Шестая книга | |
| Предварительное замечание: о плане шестой и седьмой книг <i>Стромат</i> , упоминание о теории образования, развитой в трех книгах <i>Педагога</i> . | 1,1-4 |
| О стиле <i>Стромат</i> . | 2,1-4 |
| Замечание о двойственной природе гносиса. | 3,1-3 |
| <i>Продолжение: О греческих заимствованиях и заблуждениях:</i> | |
| 4.4. О плагиате философов и поэтов. | 4,1 – 27,5 |
| 4.5. О чудесах. | 28,1 – 34,3 |
| 4.6. Египетские теологи и индийские гимнософисты. | 35,1 – 38,11 |
| 5. О естественной теологии и справедливости божественного провидения. О единстве откровения и общечеловеческой значимости христианства. Приводится свидетельство из <i>Проповедей Петра</i> , цитируется Валентин и Исидор. Говорится об ограниченности греческой философии и подчеркивается роль наставника в процессе образования. Философия ведет к истинному гносису. | 39,1 – 70,4 |
| 6. Образ истинного гностика. | 71,1 – 83,2 |

7. Использование гностиком знаний, полученных их различных наук. Числовой символизм, геометрия, музыка, астрономия, диалектика. Значение образования для гностика. 84,1 – 95,4
8. Природа гностического знания. Ошибочность еретических воззрений о врожденном знании и невольном грехе. Не утилитарность гносиса. Отношение гностика к семье, гностическая молитва и праведность. 96,1 – 104,3
9. Подобие церковной и небесной иерархий. Канон, небесная обитель покоя. Понятие покоя. 105,1 – 114,5
10. О таинственном смысле писаний. Об использовании философии для обнаружения истины, ограниченность учения всех школ, кроме тех, учение которых основано на апостольском предании. Церковный канон, универсальный характер “языка пророчеств”. 115,1 – 132,5
11. Гностическое толкование десяти заповедей. Числовой символизм. 133,1 – 148,6
12. Заключение: теология и философия. О *подражании Богу*, правде *в самих вещах* и суждениях *о вещах*, вере как основании знания, философии как начальном образовании. Определение *разумения*. Аргументы в пользу божественного происхождения философии. Философия как развлечение для гностика в свободное от трудов время. Универсальность христианского знания и его общечеловеческая значимость. 149,1 – 168,3

Заключительное предложение: Климент говорит, что портрет истинного гностика им нарисован. Теперь перейдем, говорит он, к его отношению к природе (вероятно, этике), а затем обсудим предметы, связанные с учением о сотворении мира (не сказано, библейским или философским). 168,4

Седьмая книга

1. Вводные замечания. Климент говорит, что он намеревается показать грекам, что гностик воистину благочестив, то есть исполнить обещанное в самом начале пятой книги *Стромат*. 1,1
2. Идеал гностической жизни. Божественный Логос и его различные функции. Идеал уподобления Богу. Осуждение идолопоклонства. О созерцательной жизни. Этапы совершенствования. 1,1 – 59,7
3. Портрет совершенного мудреца и гностика и описание идеальной созерцательной жизни. 60,1 – 92,7
4. Священное писание и церковное предание – критерии 93,1 – 108,2

истинности учения. Необходимость им следовать. Критика ложных экзегетов. Итог: авторитет церковной традиции.

5. Appendix: Аллегория “чистой” и “нечистой” жизни и различие между церковью и еретиками. 109,1 – 110,3
6. Заключение. Климент сообщает, что он достаточно сказал об этике, еще раз отмечает особенность стиля *Стромат* (сравнивая их с рыбным ассорти – вспомним Атеней) и обещает перейти к обещанному и новому. 110,4 – 111,3

Заключительное предложение: конец седьмой книги Стромат. 111,4

На этом *Строматы* заканчиваются. Восьмая книга начитается с “Однако... (ἀλλ’ οὐδὲ κ.т.λ.)” *Извлечения из Теодота* начинаются сразу с цитаты.

ПРИЛОЖЕНИЕ

АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА О ГНОСИСЕ

Предварительные замечания

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

Это собрание призвано иллюстрировать сказанное в основном тексте работы, однако, как я надеюсь, имеет и самостоятельное значение и может оказаться полезным тем из моих читателей, которые не имели возможности или желания собрать эти данные воедино. Не желая навязывать свое мнение априорно (хотя перевод – это уже интерпретация) я привожу здесь подборку текстов, снабжая их примечаниями более или менее технического характера. При составлении этого собрания я, разумеется, принимал во внимание достижения предшественников, прежде всего аналогичные собрания Фёлкера, Симонетти, Фёрстера и Хаардта¹, однако предпочтение отдавал трудам самих ересиологов и всегда стремился принимать во внимание контекст свидетельств. Разумеется, я не обнаружил ничего принципиально нового. Все эти данные хорошо известны, однако в результате получилась несколько иная общая картина, а порядок и содержание разделов, равно как и нумерация фрагментов Василида (по указанным в предисловии к соответствующим разделам причинам), отличается от вышеуказанных собраний.

Из текстов коптской гностической библиотеки мной переведен только один – *Апокриф Иоанна* – ввиду его важности для понимания эволюции гностического мифа школы Валентина. Перевод выполнен с английского языка по новому изданию Вальдстейна и Уиссе. Все остальные тексты являются выдержками из греческих или латинских авторов. Источник всегда эксплицитно указан.

Из ранних гностических школ больше всего данных сохранилось о школе Валентина, однако именно этот раздел здесь существенно сокращен, поскольку недавно вышла моя книга *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства* (СПб.: Алетейя, 2002), в которой читатель найдет исчерпывающую подборку свидетельств о Валентине и его последователях.

¹ Völker W. Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis. Tübingen, 1932. Simonetti M. Testi gnostici in lingua greca e latina. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1993. Foerster W. Gnosis: A Selection of Gnostic Texts. Vols. 1–2. Oxford, 1972. Haardt R. Gnosis: Character and Testimony. English translation by J.F. Hendri. Leiden: Brill, 1971.

1. РАННИЕ ГНОСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ

1.1. Симон Маг

Предварительные замечания

Деяния Апостолов (Act 8: 9–25) представляют Симона Мага как шарлатана, который пытался купить Святой Дух за деньги.² Апокрифические *Деяния Петра* добавляют ряд колоритных, но, вероятно, недостоверных деталей.³ Отношение христианских «охотников за ересями» к Симону Магу является замечательным образцом их классификаторской страсти. Этот и без того легендарный персонаж с легкой руки Иринея превратился в «отца всех ересей» (Adv. Haer. I 23,2). Наиболее раннее конкретное свидетельство о жизни Симона, которому, за неимением лучшего, приходится доверять, исходит от Юстина. Христианский апологет говорит, что Симон происходил из селения Гитта в Самарии и жил во времена Клавдия (41–54 гг.).⁴ Юстин говорит далее, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26, 3).⁵ Симон назывался Первым Богом (Apol. I 26, 3) и Великим (Act. 8: 10). За Первым Богом следовала Мысль (Ἐννοια), которая символизировалась некой дамой сомнительного поведения, как сообщает Юстин.

Иринея описывает учение Симона более подробно.⁶ Если у Юстина Симон не имел никакого видимого отношения к христианству, то Иринея желает видеть в его лице Антихриста и придает его появлению и «ниспровержению» символическое значение. Некая Елена, которая сопровождала его и была его Мыслью, завершила цикл последовательных перевоплощений и падения в борделе, откуда он ее выкупил. Эта Мысль Первого Бога, прародительница всего сущего, в начале времен спустилась в низший мир, для того, чтобы породить ангелов и другие силы, но впоследствии сама была захвачена ими в плен и не смогла вернуться назад. Она была заключена в телесную оболочку как в темницу и в течение многих веков вынуждена была существовать в этом мире, падая все ниже и ниже, поскольку силы ее ослабевали. Она была той Еленой, из-за которой началась Троянская война. (Именно поэтому провидение отомстило Стесихору и лишило его зрения за то, что он выразился оскорбительно о Елене в одной из своих поэм. Однако когда он написал Палинодию, где исправил свою ошибку, зрение вернулось к нему – Adv. Haer. I 23, 2.) Симон – воплотившееся высшее Божество – нашел ее на последней стадии падения проституткой в борделе. Последующие «свидетельства» Иринея звучат настолько в духе позднейшего гностицизма, что доверять им следует с большой осторожностью. Симон снизошел в этот мир, надев видимую оболочку, которая позволила ему появиться среди людей. «Считают, что он страдал в Иудее (!), но это была только видимость», – говорит Иринея. Далее оказывается, что пророки говорили от имени падших ангелов, создавших этот мир и заточивших Мысль. Люди получают спасение как дар (secundum enim ipsius gratiam salvari homines), а не в качестве награды за их добрые дела. И это потому, что любое дело является справедливым или нет в зависимости от соглашения, а не по природе. Подобный этический релятивизм обусловлен тем, что этика, установленная среди людей, также является способом их закабаления. Симон же пришел в этот мир для того, чтобы разрушить его и освободить достойных (буквально: «своих»), то есть, так или иначе избранных из-под власти творцов этого мира. Отметим, что это суждение по видимости отвергает концепцию «спасения по природе», однако отрывочность наших данных не позволяет утверждать это с уверенностью. Таким образом, вопрос о том, всех ли желающих спасает Юстин, вообще говоря, открыт.

Идеология подобного рода предполагает соответствующее поведение.⁷ Все, что принято в этом мире, а значит установлено его творцами, должно быть разрушено. Справедливость существует только на небесах, в этом же мире место высшей Мысли и мудрости в борделе.

Именно от Симона и его последователей, среди которых упоминается Доситей (Dositheus) и Менандр⁸, начинается, как полагает Иринея, так называемый гносис.⁹ Это может иметь отношение к действительности. Вполне вероятно, что если не сам Симон, то его последователи были активными участниками зарождающегося в конце первого – начале второго веков христианского движения и, вместе с последователями Маркио-

² Отсюда позднейший термин *симония*.

³ Act. Petr. 32; Martyr. Petr. 3. Подробный анализ и перевод текста *Деяний Петра*, в частности, фрагмента, содержащегося в Берлинском коптском папирусе (BG 8502) см.: New Testament Apocrypha I, pp.259 ff. См. также Hippolytus, Ref. VI 20,2–3.

⁴ Justin, Apol. I 26, 2.

⁵ Это утверждение является ошибкой. Статуя, посвященная некому богу Semo, действительно существовала, но Симон Маг не имел к ней отношения. Cf. K. Rudolph, Simon – Magus oder Gnosticus? – Theological Review, 42, 1977, 279–359.

⁶ Adv. Haer. I 23, 2–4.

⁷ Cf. Hippolytus, Refutatio VI 19, 5.

⁸ Adv. Haer. I 24, 1-2; Origen, In Io. XIII 27; Justin, Apol. I 26, 1, 4.

⁹ Simoniani, a quibus falsi nominis scientia accepit initia – I, 23, 4.

на и Карпократы, играли определенную активную роль в христианских сообществах. Отношение христианских авторов к своим зачастую более образованным и оригинально мыслящим противникам по преимуществу негативно.¹⁰ Апокрифическое *Послание Апостолов*, которое датируется началом второго века, видит в последователях Симона анти-апостолов (как в нем самом Антихриста).¹¹ Но в каждой легенде может заключаться доля истины. Симона Мага боялись – значит, было за что.¹²

Учение Симона, в той форме, как оно представлено Иринеем, а тем более Ипполитом, содержит в себе явные философские (платонические и пифагорейские) элементы, но при этом в основе его лежит мифология, характерная для так называемого Барбело-гносиса¹³, вообще говоря, учения дохристианского, согласно которому Верховное божество также эмануирует свою Мысль, которая порождает мир, но впоследствии оказывается плененной своими же порождениями. История падшей души, которая излагается в гностическом тексте из Наг Хаммади, напоминает то, что мы знаем из учения Симона.¹⁴

«(127) ... Когда она (душа) была с ее Отцом, она была девственна и андрогином. Но после падения в этот мир и воплощения, она попала в руки многочисленных разбойников. Злодеи пустили ее по кругу и [...¹⁵] ее. Некоторые завладели ею [применив силу], некоторые соблазнили ее подарками. Иными словами, они растлили ее и она [...] (128) девственность. Она стала проституткой ...»

Далее автор трактата приводит и комментирует несколько мест из Ветхого и Нового Заветов, которые касаются проституток. В частности, он приводит слова Павла, которые, очевидно, заряжены гностически:

«Я написал в письме: “Избегайте общения с проститутками”, – имея в виду не мирских проституток, ... поскольку вам предстоит покинуть этот мир” (1 Кор. 5:9). Здесь он говорит о духовном. “Ибо наша битва не против тела и крови, – как сказано в Еф. 6:12, – но против властей этой тьмы и против духов зла” ...»

Этот пассаж представляет собой замечательный образец гностического экзегесиса. Учитывая предыдущее, из этого текста легко сделать вывод, что с *мирскими* проститутками апостол общаться не запретил, напротив, именно они являются заблудшими душами, ждущими спасения из этого мира, которым правят «власти тьмы». Далее, что весьма примечательно, душа сравнивается автором трактата с Еленой Троянской:

«(136) ... Елена говорит (Od. IV 260–261): “Мое сердце отвернулось от меня, (137) Я хочу вернуться к себе домой” ...»

Симон Маг вполне мог учить о чем-то подобном. Учение его напоминает скорее пифагорейство, нежели христианство, однако содержит в себе все характерно «гностические» черты, которые объединяют школу Симона с другой ранней гностической школой – карпократянами.

¹⁰ Климент, как исключение из этого правила, иногда настроен по отношению к валентинианам весьма либерально. Но это явление уникально, и его “излишнее” благодушие ему припомнили впоследствии, при Фотии. Церковь с самого ее основания не прощала и не прощает инакомыслящих.

¹¹ *Epistula Apostolorum*, 7, 18.

¹² Гипотеза Иринея о самаритянском происхождении гносиса нашла “научное” воплощение в классической работе: Adolf Hinderfeld. *Kerzergeschichte des Urchristentums* (1884).

¹³ Краткое изложение см.: Adv. Haer. I 29. Классический текст, коптский *Апокриф Иоанна*, см в: B. Layton. *The Gnostic Scriptures*, pp. 23-51.

¹⁴ Nag Hammadi Codex II 6; ‘Exegesis on the Soul’, translated by W.C. Robinson. – *The Nag Hammadi Library in English*, pp.181-187. Я использую этот перевод.

¹⁵ Здесь и далее квадратные скобки означают пропуск в самом тексте. Мои сокращения обычно обозначаются просто многоточием.

(Irenaeus, Adv. Haer., I 23, 2–4)

(2) Самаритянин Симон, из учения которого происходят все остальные ереси, учил о низжеледующем. Его всегда сопровождала некая Елена, которую он выкупил из одного борделя в финикийском городе Тире. Он утверждал, что она является его Первой Мыслью и матерью всего, которая в начале зачала от него идею всех ангелов и архангелов. Затем эта Мысль (Эннойя), постигнув замысел Отца, изошла из него¹⁶, спустилась в низшие сферы и породила архангелов и те силы, которые по его словам затем сотворили мир. Однако сразу же после этого она была захвачена своими порождениями, поскольку они не желали, чтобы стало известно об их происхождении. Сам же (отец) оставался полностью для них неизвестным. Итак, эта Мысль была захвачена теми силами и ангелами, которые она сама же породила, и они надругались над ней и закрыли ей дорогу к Отцу. Наконец, они заперли ее в человеческом теле, так что из поколения в поколение она меняла различные женские тела, как временные жилища. Она обитала и в теле той Елены, из-за которой случилась троянская война. По этой причине Стесихор был лишен зрения за то, что обесчестил ее в своей поэме. Однако после того как он написал Палинодию, в которой восхвалял ее, зрение вернулось к нему. В своем путешествии из тела в тело она непрерывно подвергалась бесчестию и кончила проституткой в борделе. Так она оказалась «заблудшей овцой».¹⁷

(3) Поэтому он снизошел лично, для того чтобы, во-первых, вернуть ее себе и избавить от ее тюремщиков и, во-вторых, предложить людям спасение, тем, кто познает его. Ведь ангелы управляли миром очень плохо, поскольку каждый из них стремился только к единоличной власти. Решив привести все в порядок, он снизошел в мир, изменив свой вид, чтобы обмануть силы, власти и ангелов и явиться людям в образе человека, хотя он не был человеком. Говорят даже, что он страдал в Иудее, хотя (в действительности) он не страдал.

Пророки в своих речениях произносят то, что вкладывают в них ангелы, сотворившие этот мир. По этой причине все те, кто уповает на него и Елену, могут их больше не слушать и, как подобает свободным людям, поступать, как хотят. Спасение он людям дарует вне зависимости от личной праведности, поскольку любой поступок не является благим или злым по своей природе, но считается таковым только в результате тех соглашений¹⁸, которые, как они говорят, ангелы установили для людей, чтобы еще крепче связать их. Он обещал, что этот мир будет разрушен, а принявшие его («свои люди» — τῶν ἰδίων ἀνθρώπων) освобождены из-под власти творцов этого мира.

(4) Его ученики маги вели невоздержанный образ жизни и каждый из них, в меру своих сил, практиковал магию. Занимались они экзорсизмом, пели заклинания, изготавливали приворотные зелья и любовные амулеты. Известны им были и так называемые духи-спутники и духи, наводящие сон. Одним словом, они стремились использовать все магические приемы, какие только возможно.¹⁹ Кроме того, у них были статуи Симона и Елены, напоминающие Зевса и Афины, и они поклонялись им. Зовутся они симонианами, по имени Симона, нечестивого основателя этой безбожной секты. И от них произошло «то, что ложно зовется гноссом»²⁰, как это можно вывести из их собственных сочинений.

(Hippolytus, Ref. VI 19, 5)

Они также приняли это заблуждение и вслед за Симоном Магом утверждали: «Вся земля одинакова. Не важно, где муж сеет, главное, чтобы он сеял», — считая, что сексуальное общение не должно быть ограничено и является благословенным, поскольку это совершенная любовь и Святая святых.

(Hippolytus, Ref. VI 20, 2–3)

(2) Петр опроверг его (учения) в деталях, поскольку он соблазнил многих, благодаря своей магии. Наконец ... он сел под деревом и учил. (3) И когда он был уже почти опровергнут, поскольку время истекало, он сказал, что, если его похоронить заживо, то он [тоже] воскреснет на третий день. Он приказал своим ученикам вырыть для него могилу и засыпать его землей. Они так и поступили, однако он пребывает в этой могиле до сих пор, поскольку он не Христос.

¹⁶ Аналогичная идея высказывается валентинианами (Iren., Adv. Haer. I 2, 2) и барбело-гностиками (I 29, 4).

¹⁷ Сф. Мт. 18: 19.

¹⁸ Известный принцип этического релятивизма: οὐ γάρ ἐστι φύσει κακὸς, ἀλλὰ θέσει.

¹⁹ Οἱ οὖν τοῦτου μαθηταὶ [ἢ μαθητὰς] μαγείαις ἐπιτελοῦσι καὶ ἐπαοιδαῖς· φίλτρα τε καὶ ἀγώγιμα καὶ τοὺς λεγομένους ὄνειροπόμους δαίμονας ἐπιπέμπουσι πρὸς τὸ ταρασσεῖν οὓς βούλονται. Ἀλλὰ καὶ παρέδρους τοὺς λεγομένους ἀσκοῦσιν. [Παρέδρους καὶ ὄνειροπόμους, ἀλλὰ καὶ περίεργα ὅσα ἐμμελῶς ἀσκοῦσιν.]

²⁰ I Тим. 6: 20.

(Clemens, Stromata II 52, 1–2)

(1) Так "Авраам стоял перед Господом и, приблизившись, сказал"²¹; и Моисею говорится: "Ты же здесь встань со Мною."²² (2) На этом основании последователи Симона воображают, что их поклонение Стоящему (τῶ ἑστῶτι) свидетельствует о непоколебимости их учения.²³

(Origen, Contra Celsum I 57)

Некий колдун Самаритянин стремился привлечь людей своими чарами, и тогда ему это удалось. Но сейчас, говорят, не наберется и трех десятков его последователей. И даже это слишком много. Даже в Палестине они немногочисленны, а в других местах его имя вообще не известно...

1.2. Доситей (Dositheus)

О Доситее известно очень мало. С его именем связана полностью легендарная история. Говорится, что, как и Симон, он учился у Иоанна Крестителя, причем, поскольку во время смерти Иоанна Симон был в Египте, он взял на себя управление делами в Иудее. Все это – еще одна попытка заполнить пропуски в «цепи ученической преемственности». По возвращении домой Симон не стал просто отстранять его от должности, но сделал так, чтобы тот сам начал поклоняться ему как «Стоящему». В скором времени он умер. Согласно Оригену, Доситей считал себя Мессией.

(Origen, In Joh. XIII 27; комментарий на Joh. 4: 25; cf. De princ. IV 3, 2)

Так появился некий Доситей и заявил, что он и есть тот Христос, о котором говорит пророчество. Его последователи, доситеане, существуют и ныне. У них есть сочинения о Доситее, и они рассказывают о нем историю, утверждая, что он «не вкусил смерти и жив то сих пор».

1.3. Менандр

Менандр был известен в Антиохии. Как Симон и Доситей, он, по всей видимости, был некоей пассионарной личностью, за которой шли люди. Его учение было также мессианского толка, трудно сказать, иудейского или христианского.

(Justinus Martyr, Apologia I, 26, 4)

Относительно некоего Менандра, самаритянина из Каппаретен, ученика Симона, которой получил свою силу от демонов, нам известно, что он пришел в Антиохию и соблазнил там многих благодаря магическому искусству, а также что он обещал своим ученикам, что они не умрут. Некоторые из них утверждают это до сих пор.

(Irenaeus, Adv. Haer. I 23, 5)

За ним (Симоном) последовал Менандр, самаритянин и очень искусный маг. Он утверждал, что Высшая сила не ведома никому, однако он сам послан Невидимым в качестве спасителя людей. Как и Симон, он учил, что мир создан ангелами, рожденными Мыслью. Он утверждает, что постиг все это благодаря магическому искусству и что он научил его искусству, с помощью которого можно победить ангелов – творцов этого мира. Его ученики возрождаются через крещение и более не стареют, но пребывают вечно и неизменно.

²¹ Gen. 18: 22–23.

²² Deut. 5: 31.

²³ Об этом факте упоминается и другими раннехристианскими авторами. Юстин говорит, например, что последователи почитали Симона как бога и даже воздвигли ему статую с надписью *Simoni Deo Sancto* (Apol. I 26, 3). Примечательно, что статуя, посвященная богу Семо, действительно существовала, но Симон Маг едва ли имеет к ней отношение.

1.4. РАННИЕ ХРИСТИАНСКИЕ ГНОСТИКИ

О первых гностиках, которые несомненно были христианами, до нас дошли достаточно разрозненные свидетельства. Очевидно, что ни один из этих учителей гносиса не создал сколь либо цельного учения. В то же время имеется целый ряд деталей, который их объединяет. В частности, приписывая творение этого мира ангелам, они не обвиняют самого Бога Ветхого Завета в несовершенствах, как это делают последующие гностики. Имя Ялдаваоф также не встречается (за исключением Севера).

Можно допустить, что Симон и Менандр процветали ок. 60–70 гг. О первом христианском авторе гностической ориентации, за исключением тех, о которых сказано в Новом завете, а именно о Керинте, мы слышим уже в последних декадах первого века (Eusebius, HE IV, 14, 6, в связи с апостолом или пресвитером Иоанном). Керинту приписывается составление некоего варианта Евангелия, причем говорится, что он работал над ним одновременно с Иоанном.²⁴ Разумеется, этот текст не сохранился. Из краткого сообщения Иринея становится ясно, что согласно Керинту, Христос вошел в Иисуса во время крещения, в ответ на «призыв», адресованный к неведомому Отцу, и покинул его накануне распятия.²⁵

Возможно, самая ранняя гностическая *школа* была основана Карпократом, который жил во времена императора Адриана (Hadrian, 117–138).²⁶ Благодаря Клименту мы обладаем несколькими фрагментами из произведений его «сына» Епифана, основное содержание которых сводится к аргументу (уже знакомому из учения Симона), что только вера и любовь необходимы для благоденствия и спасения души. Все остальное, и особенно закон, в лучшем случае, нейтрально. Для спасения человек *должен* преступать закон, иначе ему не вырваться из пут низших сил и не прервать цепь перевоплощений. Знание этого описывается как моментальное озарение.

Сатурнин, судя по всему, был их современником, во всяком случае, он старше Василида (до 150 г.). Он был аскетом, запрещал брак и ратовал за вегетарианскую жизнь. По его представлению, человек является творением ангелов только внешне. На самом деле высшая сила послала ту искру, которая его «поставила на ноги». Вероятно, именно Сатурнина можно считать первым расистом, поскольку он очевидным образом различает два типа людей, причем только один из них заслуживает спасения. Правда, эта идея конфликтует с предположением о том, что человек жив только благодаря «искре». Вполне вероятно, что за эту нестыковку ответствен сам Ириней.

В этом же контексте следует рассматривать учение так называемых Каинитов, о которых пишет Ириней (I 31 1–2), а Тертуллиан (Adv. Omn. Haer. 2) и Епифаний (Panarion 38 2–4) добавляют несколько деталей. Каиниты, как легко догадаться, учили о том, что Каин и его потомки в действительности и являются этим избранным родом. Против них творец этого мира направляет свои злоумышления (например разрушение Содома и Гоморры). Ириней говорит, что согласно текстам, которые ему доступны, они учили о том, что этот мир – творение Мировой Матки (Hystera), должен быть разрушен. Это понял Иуда и осуществил таинство предательства, которое ведет к разрушению всего земного и плотского. Епифаний сообщает подробность, интересную с лингвистической точки зрения: каиниты учили, что «непроизносимые слова», о которых говорит апостол (2 Кор. 12: 4), означают «ненормативную лексику», которую *закон* (scil. закон творца этого мира) запрещает произносить вслух из страха перед таинствами, которые она выражает. Но то, что не позволено всем остальным, разрешено и необходимо гностикам. Согласно Епифанию, они сочинили книгу, приписываемую Павлу Апостолу, которую он читал, но не решается что-либо воспроизвести оттуда (Panarion 38, 2, 5). Ириней упоминает Евангелие от Иуды и цитирует некий текст, известный также Епифанию, поскольку этот последний цитирует другой пассаж из того же сочинения.

²⁴ Iren., Adv. Haer. III 11, 1: здесь сказано, что задачей Иоанна было удалить те семена лжи, которые рассыпал Керинт.

²⁵ Учение Керинта «восстанавливает» Вольфсон в своей известной книге: Wolfson H.A. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge, MA, 1956, 1970 (the 3rd revised edition), p. 504–512. См. т.ж.: Vigiliae Christianae...

²⁶ Theodoret., Haer. Fab., I 5; Clemens, Strom. III 5, 2.

1.4.1. Керинт (Cerinthus)

(Irenaeus, Adv. Haer. I 26, 1)

Некий Керинт, который жил в Азии²⁷, учил, что этот мир создан не первым Богом, а той силой, которая значительно удалена от этой высшей и все превосходящей силы. Иисус по его представлению не был рожден девственницей, поскольку это невозможно, но был сыном Иосифа и Марии, как обычный человек, однако он далеко превосходил всех остальных людей в своей праведности, благоразумии и мудрости. После крещения Христос снизошел на него в виде голубя, как посланник той силы, которая превыше всего. Тогда он возвестил неведомого Отца и начал творить чудеса. Однако затем Христос снова покинул Иисуса, и тот страдал один и воскрес. Христос же не мог страдать, поскольку он душевной природы.

1.4.2. Карпократ и его школа

(Irenaeus, Adv. Haer. I 25 = Hippolyt., Ref. VII 32, с сокращениями)

(1) Мир и все, что в нем, согласно последователям Карпократа, создано ангелами, которые гораздо ниже нерожденного Отца. Иисус был рожден от Иосифа, как и остальные люди, однако в отличие от остальных, благодаря особо чистой и сильной душе, он мог вспомнить все то, что видел в той области, где обитает нерожденный Отец. По этой причине к нему была послана сила, благодаря которой он смог избежать власти творцов этого мира. Она свободно прошла через них и спустилась прямо к нему, а также к ему подобным. Они говорят, что он воспитывался по иудейским законам, однако презрел их все и смог превозмочь телесные страдания, которые даны человеку, чтобы держать его в страхе перед законом.

(2) Душа, которая, подобно душе Иисуса, в силах отвергнуть творцов архонтов, получает аналогичную силу и творит то же самое. И поскольку они пришли к заключению, что они подобны Иисусу, некоторые из них даже утверждают, то они сильнее его и его учеников, таких как Петр, Павел и другие апостолы. Их души происходят из той же области, а поэтому также отвергают творцов этого мира, достойны той же силы и вернутся назад в то же место.

(3) Они славились своими магическими ухищрениями (τέχναις μαγικαῖς), заклинаниями, приворотными зельями, праздниками любви (φίλτρα καὶ χαριτήσια), духами-союзниками²⁸, “галлюциногенами” (παρέδρους καὶ διειροπλόμους) и другими злодействами (κακούρηματα)²⁹. Они утверждали, что обладают достаточной силой для того, чтобы победить как самих архонтов и создателей этого мира, так и все ими созданное (...).³⁰

(4) ... Они говорили, что различие между злыми и добрыми делами – это только людское мнение (sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt). После воплощения душа должна пройти через все образы жизни и испробовать все дела. И если человек в течение одной жизни не свершит не только все то, что запрещено произносить и совершать, но и то, о чем он не может даже помыслить или поверить, что кто-то в нашем государстве в силах совершить такое, не пройдет через все жизненные удовольствия и ничего не оставит неиспробованным, только в этом случае, покидая тело, он освободится и ничего не оставит позади. Поскольку, если кто-то все-таки останется, то душа снова будет послана в тело.

... [Притча, рассказанная Иисусом (Matt. 5: 25) истолковывалась ими таким образом:] “Противником” является один из ангелов этого мира, который зовется Дьяволом и занимается тем, что приводит души, которые покинули мир, к Князю (ad principem).³¹ Являясь первым из творцов этого мира, он передает эти души другим служащим ему ангелам, которые заключают их в тела. Тело ведь, говорят они, – это темница [для души] (carcer enim dicunt esse carcerem). И слова: “Не выйдешь оттуда, пока не заплатишь все до последнего”, они истолковывают в том смысле, что никому не избежать власти этих ангелов-творцов мира. И душа до тех пор подвержена перевоплощению, говорят они, пока не совершит все возможные в этом мире прегреше-

²⁷ По Ипполиту – учился в Египте.

²⁸ Ср. Валентин, фрагмент E.

²⁹ Технический термин, противоположный *теургии*.

³⁰ Здесь Иринеи обвиняет карпократов “во всех”, так сказать, “смертных”, используя *абсолютно* те же слова, что и при описании безобразий Симона Мага и его последователей (Adv. Haer. I 23, 4). О Симоне свидетельствуют Юстин (Apolo-gia, 26, 1–3), на котором базируется Иринеи, а также Ипполит (Ref. VI 9, 3–18 (μεγάλη ἀπόφασις); 19,5; 20, 2–3), Климент (Strom. II 52, 2), Ориген (Contra Celsum I 57) и др. христианские авторы. Перевод этих свидетельств см. в предыдущем разделе. Судя по всему, Симон был довольно примечательным персонажем, и его воззрения действительно очень напоминают то, что нам сообщается о карпократанах, и содержат в себе характерно гностические элементы. Примечательно, что Симон не был никак связан с христианством, что лишний раз подтверждает гипотезу о нехристианском происхождении гностического мифа.

³¹ Ср. учение Каинитов, о которых пишет Иринеи (I 31 1–2), а также Тертуллиан (Adv. Omn. Haer. 2) и Епифаний (Panagion 38 2–5).

ния (εἰς τοσοῦτον δὲ μετενοήματαυθθαί φάσκοσι τὰς ψυχὰς, ὅσον πάντα τὰ ἀμαρτήματα πλῆρωσιν). И только после этого она освобождается и отправляется к запредельному Отцу, который выше ангелов, и в этом заключается спасение... (5) В их книгах написано, что Иисус приватно учил своих учеников особым мистериям, которые сообщаются только наиболее достойным того и верным. Люди спасаются благодаря вере и любви, все остальное – безразлично. И хотя людское мнение представляет одно злым, другое добрым, ничто не является злым по природе.³²

(6) Они помечают своих учеников особым знаком за правым ухом. Некая Марцелина, которая прибыла в Рим во времена Аникета (ок. 154–165), была членом этой секты и совратила многих. Они сами называют себя гностиками. Они располагают изображениями Христа, некоторые из которых рисованные, а некоторые изготовлены из другого материала. Они говорят, что эти изображения изготовлены Пилатом в то время, когда Иисус был еще с людьми. И они помещают эти изображения вместе с мирскими философами, Пифагором, Платоном, Аристотелем и другими, и поклоняются им, как язычники.

Фрагмент из книги Епифана *О справедливости*

(Clemens, Strom. III 5,2 – 8,3)

(5,1) Последователи Карпократы и Епифана учили об общности жен, позоря тем самым имя Христа. (2) Епифан этот, чьи книги у меня есть, был сыном Карпократы. Его мать звали Александрой. По отцу он происходит из Александрии, по матери – из Кефален. Прожил он всего семнадцать лет, и в Самах, что в Кефалее, его почитали как бога. Здесь был храм из камня, посвященный ему, жертвенник, священная роща (τεμένη) и мусей³³. Жители Кефален собирались в этом месте в новолуние, приносили Епифану жертвы и славили его день рождения возлияниями, молитвами и песнопениями. (3) Его отец, помимо базового образования, научил его платонизму и преподавал знание (гносис) Монады³⁴, откуда и происходит ересь карпократов.

(6,1) В своей книге *О Справедливости* он говорит так: «Справедливость Бога это общность и равноправие (δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος). Как небо покрывает равномерно всю землю и все звезды ночью видны одинаково, так и Бог, подобно солнцу, которое является источником дня и отцом света,³⁵ освещает всех, кого он видит, в равной мере. А видит он всех одинаково, не различая между богатым и бедным, простолюдином и правителем, глупцом и разумным, женщиной и мужчиной, свободным и рабом. (2) Не исключает он и бессловесных животных, проливая (свет) в равной мере на всех тварей, не важно, злых или добрых, и таким образом устанавливает справедливость, поскольку никто не может иметь больше света, чем другие, или же утащить свет у своего соседа, чтобы у него было в два раза “светлее”. (3) Как солнце способствует произрастанию пищи для всего живого, так и общая справедливость не обделяет никого. Все участвуют в равной мере в его справедливом разделении. Отдельному быку достается то же, что и всему их роду, отдельной свинье все, что положено свиньям, а отдельной овце – все, что причитается всему их роду, и так далее. (4) Итак, справедливость – это общность [всего]. Семена всех растений, согласно их родам, равномерно рассеиваются по земле и являются общей пищей для всех травоядных животных. Все это не подчиняется никакому закону, дано всем в равной мере и кружится в складном танце (χορηγία συμφώνων), под управлением того, кто все это произвел.

(7,1) Закон природе не писан (οὐδὲ τὰ τῆς γενέσεως νόμος³⁶), иначе бы его уже написали³⁷. Но нет, они осеменяют и рождают, кто как пожелает, поскольку [чувство] равноправия заложено в них самой справедливостью. Создатель всего и Отец, руководствуясь принципом справедливости, дал каждому по “глазу”, чтобы смотреть, не различая между женским и мужским или разумным и неразумным. Он не внес никаких различий, но взирает на всех в равной мере и одинаково, заботясь, чтобы все имели равную долю. (2) Закон же, – говорит он далее, – будучи не в силах пресечь людское неразумие, сам способствует беззаконию. Частная собственность (ἡ ἰδιότης), поддерживаемая законом, рушит божественный закон о равенстве в самом осно-

³² *Διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα, κατὰ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων, πῆ μὲν ἀγαθὰ, πῆ δὲ κακὰ νομίζεσθαι, οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος.*

³³ Учебное заведение?

³⁴ Очевидно, речь идет о гностической Монаде, которая сначала была одна, затем породила Идею, из союза с которой возник мир (Irenaeus, Adv. haer. I 25). Следует отметить, что имеются свидетельства о том, что некие религиозные торжества, посвященные богу Hagnocrates (прообразом которого был египетский бог Гор), проводились в Кефалее. Подобие имени этого бога имени Карпократы могло навеять Клименту это сопоставление. Епифан означает «воплотившееся божество», что также служит намеком. Однако такое отождествление Епифана сына Карпократы с неким богом, вероятно, является ошибкой. Кроме того, судя по всему, Климент действительно читал некую книгу Епифана, из которой далее идет цитата.

³⁵ Буквально: “Бог – Солнце, источник дня и Отец, etc.” фактически показывает, что речь здесь идет о солярном культе. Далее в тексте эта метафора продолжает развиваться.

³⁶ Т.е. “закон, согласно которому следует размножаться”.

³⁷ *Μετεγράφη γὰρ εἶναι* может означать также *записали (канонизировали) традицию или изменили.*

ванни». Очевидно, он превратно понял слова апостола: «Через закон познаю я грех».³⁸ (3) Он полагает, что различие между «моим» и «твоим» произошло благодаря закону, так что плоды земли, вещи и жены перестали быть общими. «Общими он создал виноградники, не запрещая пользоваться ими ни воробьям, ни ворам. То же относится и к зерну, и к другим плодам. Именно это искажение принципа общности всего и утверждение частной собственности привело к идее воровства плодов и животных».

(8,1) И если Бог создал все общим для всех людей, то это относится также и к женщинам, и к мужчинам: и они имеют право сходиться, кто с кем желает, как это делают все животные, руководствуясь врожденным принципом равенства и справедливости. (2) Но те, кто воспитаны в таких обычаях, отрицают общность, которая объединяет все живое, говоря: «Мужчина должен жениться на одной женщине и жить только с нею». Но ведь каждый должен делиться всем, что имеет, со всеми так, чтобы каждый мог этим пользоваться. Так поступают все животные». (3) После этих слов, которые я процитировал буквально, он продолжает в том же духе и говорит следующее: «Сильный и неистребимый сексуальный инстинкт, который от природы присущ каждому мужчине и необходим для продления рода, не в силах уничтожить ни закон, ни обычай, поскольку это завет (δῶμα) Бога». (4) Как же он может числиться среди наших, отрицая закон и евангелие столь явно? Ведь первое говорит: «Не прелюбодействуй», а последнее: «Тот, кто смотрит с вождением, уже прелюбодействует». (5) «Не возжелай» говорит в законе единый Бог, выражающий себя через закон, пророков и евангелие. Именно он говорит: «Не возжелай жены ближнего».³⁹ «Ближним» для иудея является не иудей, скорее они есть духовные братья. Значит, «ближний» относится к представителям других народов. Но как может не быть ближним тот, кто причастен одному духу? Авраам был отцом не только иудеям, но и другим народам. (9,1) И поскольку прелюбодеяние и все бесстыдство, с ним связанное, каралось смертью, ясно, что это относится и к язычникам, чтобы всякий, следующий закону, мог услышать непосредственно от самого Господа: «Я же говорю вам, не возжелай!» Добавление личного местоимения я дополнительно усиливает этот запрет. (2) Карпократ же и Епифан являются богоборцами. Далее в своей пресловутой книге (я имею в виду *О справедливости*) Епифан говорит следующее: (3) «Законодатель должно быть шутит, когда говорит: “Не возжелай”, добавляя к этому еще более неразумные слова “имущества ближнего”. Как же может тот, кто сам даровал живым стремление к продолжению рода, запретить это людям, разрешая всем другим существовать? Высказывание “жены ближнего” выглядит в этом смысле еще смешнее, поскольку призывает превратить в частную собственность то, что принадлежит всем».

(10,1) Вот чему учат наши благородные карпократиане! Говорят, что они и им подобные – мужчины и женщины вместе – собираются на пиры, которые я не стал бы называть христианскими собраниями (ἀγύπτην). И после насыщения,

Καὶ σὺν τούτῳ ἐπιπίθηται τῶν Κιρκιανῶν (ἐν πλεονεξίᾳ τοῖς Κύπρισι)⁴⁰, –

как говорится. Тогда они опрокидывают лампы, гасят свет, чтобы он не осветил их развратную справедливость (πορικτὴν δίκαιοσύνην) и совокупаются кто с кем хочет. Занимаясь групповым сексом во время ночных собраний, днем они требуют, чтобы каждая женщина, которую они пожелают, повиновалась закону, но не божественному, а установленному Карпократом. Такой же закон, как нетрудно догадаться, установлен Карпократом и для собак, свиней и козлов. (2) Подозреваю, что он превратно понял сказанное Платоном в *Государстве* о том, что жены должны быть общими. На самом деле это значит, что до замужества все женщины должны быть доступны каждому, кто их пожелает, подобно тому, как театр открыт для всех зрителей, однако после замужества женщина принадлежит одному мужчине и не является общей собственностью.⁴¹ (11,1) Ксант в своей книге *О магах* говорит, что «маги допускали сексуальную связь со своими матерями, дочерьми и сестрами, разрешая такое совокупление по взаимному согласию, не насильно или тайно, когда один мужчина берет себе жену другого». Думаю, что Иуда говорит именно об этой секте и ей подобных, когда пишет в своем Послании: «Так случится и с этими мечтателями», которые не видят истину открытыми глазами, и далее до слов: «...уста их произносят надутые слова».⁴²

1.4.3. Сатурнин (Saturninus)

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 1–2)

Вослед за этими последними (Симоном и Менандром) следуют Сатурнин из Дафны в Антиохии и Василид. Учили они по-разному, один в Сирии, другой в Александрии. Как и Менандр, Сатурнин учил о едином и ни-

³⁸ Rom. 7: 7.

³⁹ Exod. 20: 17.

⁴⁰ Euripides, fr. inc. 895.

⁴¹ Cf. Rep. V 457 d. Такое толкование является полностью превратным. Платон допускает «коммунизм» только для правящего класса, где все имеют равный статус и вступают в связь только во время особых праздников, распределяя партнеров по жребию. Однако представители этого класса должны особенно строго воздерживаться от сексуальных излишеств. Впрочем, Климент не уникален в своей интерпретации, нечто подобное можно найти и у Эпиктета (II 4, 8–10).

⁴² Epist. Iudae 8-16.

кому не ведомом Отце, который сотворил ангелов, архангелов, силы и власти. Весь мир, равно как и человек являются творением семи ангелов. Однако когда из запредельной выси неожиданно появился сияющий образ, который они не могли ухватить, поскольку он немедленно поднялся в недостижимую высь, они воскликнули: «Сотворим человека по (этому) образу и подобию» (Gen. 1: 26). Так они и поступили, как он говорит, однако их творение не могло даже встать и ползало как червь, поскольку его творцы не обладали достаточной силой. Тогда высшая сила сжалась над этим творением, поскольку оно было создано по его образу, и послало искру жизни (σπιυθήρα ζωῆς – scintilla vitae), которая поставила его на ноги, снабдила членами и оживила. Эта искра жизни, как он говорит, после смерти устремляется вверх и соединяется с тем, что ей родственно, а остальное также возвращается в то, из чего оно произошло.

(2) Спаситель не рожден, бестелесен, лишен какой-либо формы, однако явился он в образе человека. Бог иудеев, по его словам, – это один из ангелов. Поскольку архонты хотели уничтожить Отца, целью прихода Христа были борьба с богом иудеев и спасение тех, кто верит в него, то есть тех, в ком жива искра. Он первым учил о том, что ангелы сотворили два типа людей – один злобный род, другой благой. Демоны помогают злему роду, спаситель же пришел для того, чтобы уничтожить демонов и злых людей и спасти благой род. Совокупление и рождение также являются делами Сатаны. Кроме того, приверженцы этого учения воздерживаются от употребления мяса, многих соблазняя своей показной праведностью. Что касается пророчеств, то некоторые из них произнесены ангелами, творцами этого мира, а некоторые – Сатаной, о котором он говорит как об ангеле, который борется против творцов этого мира. Именно он и есть бог иудеев.

1.4.4. Каиниты

(Irenaeus, Adv. Haer. I 31, 1–2)

(1) Далее, некоторые еще говорят, что Каин происходит от высшей силы, и признают Ешуа, род Кора и Содомитов в качестве подобных себе. Творец воевал с ними, но никто из них не пострадал, поскольку София сумела сохранить и вернуть себе все то, что принадлежало ей. Все это прекрасно понимал Иуда-предатель, и единственный из апостолов понял истину и совершил таинство предательства, посредством которого, по их словам, все земное отделяется от небесного. Они создали ложную книгу, которая называется Евангелием от Иуды.

(2) Кроме того, я собрал (collegi⁴³) их сочинения, в которых они призывают разрушить творение Матки (Hystera): именно так они называют ту сущность, которая сотворила этот мир. При этом, как и для карпократян, спасение, по их мнению, невозможно до тех пор, пока человек лично не испытал всего. И с каждым греховным и непотребным делом связан некий ангел, который слышит их слова и поощряет к совершению наглого и нечистого акта.⁴⁴ Значимость каждого свершенного действия они скрепляют обращением к ангелу: «О, ангел! Я завершаю твою работу. Я довожу ее до конца». Согласно их доктрине, совершенным гносисом является бесстрашное исполнение таких действий, которые не позволительно даже упоминать.

(Tertullian, Adv. Omn. Haer. 2)

... Они славили Каина за ту силу, которая заключена в нем. Напротив, Авель был произведен низшей силой. Те, кто утверждал это, славили также и Иуду предателя, поскольку он принес многие блага человеческой расе... «Иуда, – говорят они, – заметив, что Христос собирался отказать от истины, предал его, чтобы истина не была низвергнута». Другие возражают, говоря: «Поскольку силы этого мира не желали, чтобы Христос страдал, чтобы таким образом люди не получили спасения через его смерть, он предал ради спасения людей»...

⁴³ Возможно, не указание на конкретное сочинение, а реконструкцию, которую Иринея «собрал воедино». Скорее всего, Иринея здесь просто пересказывает свой источник – какую-то ересиологическую сумму.

⁴⁴ Et in unoquoque peccatorum et turpium operationum Angelum adistere, et operantem audere audaciam et immunditiam inferred. – ...Некий Ангел присутствует при каждом деле. Наглость и нечестие, которым сопровождается это действие (то есть, бранные слова?), они совершают его именем.

МАРКИОН, КЕРДОН, АПЕЛЛЕС И СЕВЕР

Предварительные замечания

Маркион был современником Василида.⁴⁵ Этот теолог и активный политический деятель основал отдельную церковь, которая, по словам Тертуллиана, заполнила собой весь мир и просуществовала до пятого-шестого веков, затем, вероятно, слившись с манихизмом. Известно, что он предпринял первый опыт составления канона писания. Существующие в то время книги были подвергнуты им строгому отбору, и только *Евангелие от Луки* и 10 посланий были включены в канон.

Маркион не был гностиком в собственном смысле этого слова и, вероятно, не имел ничего общего с гностическими школами. Однако многие особенности его системы находят место в истории гностицизма. Краеугольным камнем учения Маркиона является непримиримая антитеза Бога закона и Бога спасения. Бог Ветхого Завета, творец этого мира, справедлив, но безжалостен, а значит несовершенен. Добрый или Иной Бог, существует невидимо и неведомо для Творца этого мира. Свидетельства из Ветхого и Нового Заветов о различии этих божеств были собраны Маркионом в трактате *Антитезы*. Содержание этого трактата нетрудно себе представить. Новое откровение – это дело одного только Высшего Бога-Отца. Он послал своего сына Иисуса, который явился в этот мир в образе человека. Тело его было неким фантомом и служило средством передвижения по миру зла. Спасает он, что не удивительно, в основном язычников, потомков Каина, Содомитов, в общем всех, кто был осужден в Ветхом Завете, в то время как праведные иудеи остаются, где и были – в Аду.

Этика маркионитов – последовательно и предельно аскетическая – подробно рассматривается Климентом Александрийским (в основном во второй и третьей книгах *Страт*). Человеческая природа несправимо испорчена, говорит Маркион, поэтому полный аскетизм необходим для спасения души.

Как мы видим, учение Маркиона существенно отличается от гностического по крайней мере двух отношениях. В системе Маркиона нет никаких следов гностической мифологии, равно как и учения о спасении избранных по природе.

В числе предшественников Маркиона Иринея называет Кердона и его «неверного ученика» Апеллеса, которого Ипполит, впрочем, зачисляет в последователи Маркиона. Здесь же уместно поместить свидетельство о Севере, которого ересологи помещают после Апеллеса. Эти авторы, в отличие от Маркиона, в гораздо большей степени гностики.

Несколько пространных выдержек из *Страт* Климента, где речь идет о Маркионе и других раннехристианских гностических направлениях см. в: Школа Валентина, с. 231–310.

⁴⁵ Сведения о нем содержатся, в основном, у Иринея (I 27, 1 sqq.) и Климента (passim). Критике Маркиона отдельный трактат посвятил Тертуллиан. Подробнее см.: B. Aland. Marcion. – Zeitschrift für Theologie und Kirche, 70, 1973, 420–447. Классическая работа: A. von Harnack. Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924.

1.4.5. Кердон

(Irenaeus, Adv. Haer. I 27, 1)

Кердон, который следовал за симонианами и прибыл в Рим во времена Гигина, девятого епископа со времен апостолов (ок. 138–142 г.), утверждал, что тот Бог, о котором говорит закон и пророки, отличается от Отца нашего Господа Иисуса Христа. Ибо первый известен, другой пребывает в тайне, первый справедлив, второй благ.

1.4.6. Маркион

(Irenaeus, Adv. Haer. 27, 2–3)

(2) Его последователем был Маркион с Понта, который развил свое учение, пороча того Бога, которого возвещают закон и пророки, называя его творцом всех зол, причиной войн, непоследовательным и противоречивым. Иисус, посланный богом, который превыше творца этого мира, пришел в телесном облике в Иудею во времена правления Понтия Пилата, прокуратора Тиберия Цезаря, для того, чтобы те, кто жил в то время в Иудее, оставили пророков и закон и все дела того бога, который сотворил этот мир и которого Маркион называет Космократором. Кроме того, он обрезал Евангелие от Луки, удалив оттуда все, что касается рождения Господа, удалив многое из его учения, а именно все те места, в которых тот явно называет творца этого мира своим отцом ... Он также удалил все послания апостола Павла...

(3) Он утверждает, что спасение возможно только для тех душ, которые разделяют его учение, а то время как тело, будучи земным по природе, не может спастись ... Кроме того, он говорит, что Каин и ему подобные, а также содомиты, египтяне и язычники были спасены Господом, когда тот снизошел в Ад, поскольку они устремились за ним и он взял их не небо, в то время как Авель, Энох, Ной и другие праведники, а также Авраам и другие патриархи, вместе с пророками и всеми теми, кто был послушен богу, не спаслись, как и змей, о котором он также говорит. Эти люди, по его словам, знали, что их бог постоянно испытывает их, и поэтому они не последовали за Иисусом и не поверили его призыву, а поэтому их души остались в Аду.

1.4.7. Апеллес

(Hippolytus, Ref. VII 38, 1–5)

(1) Апеллес, который за ними следует, учил о следующем: существует первый благой Бог, подобный тому, о котором говорит Маркион, за ним идет праведный творец всего сущего, третьим является тот огненный бог, который говорил с Моисеем, наконец, существует и четвертый, причина всякого зла. Этим он называет ангелами.

(2) Пророков он не жалует, говоря, что все, созданное людьми, ложно. Из Евангелия и апостольских писаний он выбирает только то, что ему нравится. С другой стороны, он проповедует слова некой пророчицы Филумены. Христос произошел от высшей силы и является ее сыном.

(3) Тот, который явился, как он говорит, не рожден девственницей и не бестелесен, но он взял по части от всех субстанций, то есть от горячего, холодного, влажного и сухого, и сделал из этого тело. В этом теле он скрывался от космических сил, пока был в мире.

(4) Когда его распяли иудеи, он умер и воскрес на третий день, и явился своим ученикам для того, чтобы показать им отметины от гвоздей, дабы они не подумали, что он был фантомом. (5) Тело, которое он им показал, он затем вернул земле ... и вознесся к своему Отцу, оставив после себя семя жизни в мире, в своих учениках, которые верят в него.

(Tertullian, De anima 23)

Апеллес говорит, что души были выманены огненным ангелом, богом Израиля и нашим, из их небесных обителей с помощью земной пищи, а затем привязаны к грешной плоти.

(Eriphanius, Panarion XLIV 2, 6)

Апеллес ... стремился показать, что в речениях сказано им самим (Христом), а что Демургом. «По этой причине, – по его словам, – он заповедовал: *поступайте как опытные менялы*. То есть пробуйте все писание, выбирая то, что полезно».

1.4.8. Север

(Eriphanius XLV 1, 1–2, 3; 4, 1.9)

(1, 1) За ними (Лукианом и Апеллесом) последовал Север, либо их современник, либо живший примерно в это же время...

(3) Он также приписывает творение нашего мира властям и силам. В неизменной выси и Эоне находится благой Бог. (4) Дьявол, как он говорит, приходится сыном великому правителю, правящему сонмом сил, причем иногда он называет его Саваоф, а иногда – Ялдаваоф. Он рожден им и является тем самым змеем. (5) Он был сброшен вниз высшей силой и, извиваясь на своем пути вниз, впал в безумную страсть и совокупился с землей, как с женщиной. Из его семени возникло виноградное дерево. (6) То обстоятельство, что виноградная лоза извивается, он истолковывает мистически, говоря, что по причине того, что виноградное дерево лишено симметрии, оно так искривлено. Белое вино он сравнивает со змеем, а красное – с драконом ... (8) Поэтому вино затуманивает разум человека ... На этом основании они полностью воздерживаются от вина.

(2, 1) Они утверждают, что женщина – это тоже дело рук Сатаны..., поэтому все те, кто вступает в брак, тем самым сотрудничают с Сатаной. (2) Человек также наполовину от Бога, а наполовину – от Сатаны. Верхняя часть, говорит он, создана Богом, а та, что ниже пупка – злой силой. (3) Поэтому все то, что вызывает наслаждение, происходит из этой низшей части.

(4, 1) Они, как мы слышали, используют некоторые апокрифы, однако не пренебрегают и общими книгами, выбирая из них то, что им нравится, и истолковывая это совершенно превратным образом... (9) Об этой ереси я говорю кратко, поскольку, по моему представлению, очень немногие ныне придерживаются ее, разве что в Верхнем Египте.

2. ВАСИЛИД И ИСИДОР

Предварительные замечания

Василид, гностик и христианский философ, который жил в Александрии в первой половине второго века во времена Адриана и Антонина Пия (что позволяет поместить его floruit около 132–135 гг. н.э.)⁴⁶, был активным преподавателем, наставником и достаточно оригинальным мыслителем. Никаких деталей о его жизни и карьере не сохранилось, из его трудов, вероятно многочисленных, осталось только несколько фрагментов.

Помимо создания оригинального учения о первопринципах, которое имеет много общего с гностическим мифом, но излагается совершенно по-разному Иринеем (а вслед за ним Епифанием, Филастером и Псевдо-Тертуллианом) и Ипполитом⁴⁷, Василид был христианским теологом, серьезно занимался писанием и сочинил многочисленные толкования на них. Он сочинял гимны⁴⁸ и даже опубликовал свое издание Евангелия. Известно, что ему принадлежали 24 (!) книги *Толкований*, из которых сохранился фрагмент. Толкования эти, однако, были довольно странные. Например, среди них были комментарии на книги неизвестных нам авторитетов типа Барнофа и Барнаббы, которых, вероятно, никогда не было. Евсевий говорит, что Василид и его последователи специально придумали все это для того, чтобы дурачить публику (*Церковная история*, IV 7, 6–8). Исидор написал комментарий на пророка Пархора – также неведомый нам авторитет. Согласно Оригену, Василид сочинил Евангелие⁴⁹ (Вероятно, речь идет о труде типа *Диатессарона* Татиана или *Гексаплы* самого Оригена.)

Почти все фрагменты из утраченных произведений Василида сохранены Климентом. Отношение Климента к Василиду, скорее критическое, нежели враждебное, оставляет надежду, что его свидетельствам можно доверять, тем более что они во многом совпадают с тем, что нам сообщают ересиологи. Однако проблема заключается в том, что отделить воззрения самого Василида от его последователей и критиков, базируясь на Клименте, практически невозможно. Один фрагмент Василида сохранен другим александрийским философом Оригеном.

Несколько фрагментов из произведений «сына» и последователя Василида Исидора, которые касаются в основном вопросов этических, также сохранены неизменным Климентом.

Философия Василида и его «сына» и ученика Исидора (оба этих автора имеют много общих черт) выглядят довольно синкретично и содержит в себе явные платонические, неопифагорейские и стоические элементы. Стоический детерминизм особенно явно виден в его учении о спасении, вере и гносисе.

Философско-мифологическая система Василида, которую невозможно восстановить, основываясь только на фрагментах, излагается очень по-разному Иринеем и Ипполитом.⁵⁰ По Иринею, из нерожденного начала произошли шесть сил, которые породили целую иерархию ангелов. Низшие в этой иерархии создали мир. Их глава, иудейский бог, пожелал подчинить иудейскому народу все остальные нации, так началась война. По этой причине высший бог послал свой Нус или Христа для того, чтобы тот освободил верящих в него от власти ангелов. Он не страдал, но обманул иудеев, вместо себя предав им некоего Симона из Кирены. Симон был распят в его образе, а он посмеялся над палачами. Следовательно, нет смысла верить в Распятого (у Ипполита такого заключения не делается). Последователи Василида по Иринею увлекаются магией и ведут распущенный образ жизни. Свидетельства Ипполита и Климента это не подтверждают. Климент, правда, говорит, что последователи испортили учение самого основателя школы.

Согласно Ипполиту, Бог Василида воистину превышает бытия и мышления и поэтому называется не-сущим.⁵¹ Мир возникает в прямом смысле из ничего, причем и сам сначала также является ничем, неким не-сущим мировым семенем, возможностью всего.

« В этом семени, – говорит Ипполит, – богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени, и в положенный срок должен был вырасти и развиваться». При этом, по словам ересиолога, Василид «всячески избегает и боится говорить об эманации (*πρόβολή*). Вместо этого... эти люди говорят: «Да будет свет, и стал свет». Откуда же свет? Ниготкуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса,

⁴⁶ Clemens, Strom. VII 106,4; Ieronymus, De Viris III. 21.

⁴⁷ См.: Irenaeus, Adv. Haer. I 114, 3–7 и Hippolytus, Ref. VII 20, 1–27, 13.

⁴⁸ Canon Muratori 83.

⁴⁹ Origen., Hom. in Luc. 1; Hegemonius, Acta Archelai 67, 5.

⁵⁰ Как и в случае с Валентином, Иринею рисует мифологическую картину, а Ипполит представляет учение Валентина скорее в платонических и пифагорейских тонах. Но, как это легко увидеть из текстов, каждый из ересиологов выполняет свою задачу, явно или неявно поставленную. Ипполит стремится все гностические школы возвести к греческой философии (приписывая, например, Megale Anaphasis Симону Магу), а в глазах Иринея весь гносис напоминает Валентина.

⁵¹ Особого внимания заслуживает в этой связи статья: John Whittaker. Basilides on the Ineffability of God. – Harvard Theological Review, 62, 1969, 367-371 (перепечатано в: Studies in Platonism and Patristic Thought. London: Variorum, 1984. X.)

который говорил это. Ибо говорящий не существует, точно так же не существует и то, о чем сказано. Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказал: «Да будет свет».

Этот абсолютный трансцендентализм является, с одной стороны, развитием популярных философских идей, как это справедливо отмечает Ипполит, хотя его сравнения с Аристотелем несколько неудачны (поскольку не с ним нужно было сравнивать, а неопифагорейскими текстами, также ему известными), а с другой представляют собой философское толкование на книгу Бытия. О *creatio ex nihilo*, насколько можно судить, из христианских теологов Василид говорит первым. Во всяком случае, Ипполиту эта идея еще не понятна.

Мышление Василида психологично, исторично и эсхатологично.⁵² Александрийский мистик учит об обретении гносиса как о пробуждении внутренней природы человека. «Мы люди, а не свиньи!» – говорит он, по свидетельству Епифания, поэтому нам свойственно стремление ввысь, к тому, что лежит за пределами этого мира. Таким образом, гносис – это «знание себя», своей истинной природы, сокрытой в глубинах души. Примечательно, что он различает между душой и духом. Душа является, по его представлению, хотя и бессмертной, но всего лишь оболочкой, в которой обитает дух, неизреченное семя высшей природы. Истинное я – это только дух, душа же навеки обречена жить в этом мире. Она не может покинуть его, высшие сферы для нее столь же смертельны, как воздух для рыбы.

Мировая история делится Василидом на три этапа, причем кардинальным моментом является акт откровения. Изреченное начало просвещает этот мир, точнее тех, кто в силах понять. Причем и здесь Василид остается верным своему трансцендентализму. Мир устроен иерархично, и эта иерархия не может быть нарушена. Высшая сила ни при каких обстоятельствах не пересекает предела, который разделяет этот мир и тот. Благая весть является *информацией*, которая передается при посредстве нескольких, заблаговременно установленных передатчиков. Эффект, который она производит, также носит чисто информационный характер: она приносит знание. Примечательно, что из этого сообщения следует, что по Василиду в мире не существует никакого конфликта, столь характерного для многих других гностических систем. Все предустановлено заранее и происходит мирно, эволюционным путем. В конце Василид рисует поистине мрачную картину. Мир будет избавлен от мук, но погрузится в вечное забвение и будет существовать вечно как механизм без боли и без Бога.

⁵² Об этом подробно говорит замечательный исследователь гносиса Жиль Куиспел: Quispel G. *Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*. – *Gnostic Studies*. Vols. 1-2. Istanbul, 1974-1975, vol. I, p. 103–133.

2.1. Василид и Исидор. Фрагменты и свидетельства

| <i>Свидетельство</i> | <i>Источник</i> |
|--|--|
| 1. Биографические и исторические свидетельства | Clemens, Strom. VII 106, 4; I 146, 1–4 |
| 2. Огдоада | Strom. IV 162, 1 |
| 3. Уникальность мира | Strom. V 74, 3 |
| 4. Страх архонтов | Strom. II 36, 1 |
| 5. О смысле исповеди веры | Strom. IV 81,1 – 87, 2 |
| 6. “Я в этом мире странник” | Strom. IV 165,3 |
| 7. Прощение грехов | Strom. IV 153,3 |
| 8. Вера избранных | Strom. II 10, 1–3; 27, 2; V 3, 2–3 |
| 9. Перевоплощение души | Origen., In Rom. V 1 |
| 10. Фрагмент из первой книги <i>Толкований</i> Исидора | Strom. VI 53, 2–5 |
| 11. Фрагмент Василида о прилипающих страстях и выдержка из книги Исидора о прилепившейся душе | Strom. II 112,1 – 114,1 |
| 12. Мнение Василида о браке в изложении Климента Александрийского и выдержка из <i>Этики</i> Исидора | Strom. III 1,1 – 4,3 |

1. Биографические и исторические свидетельства

(Clemens, Strom. VII 106, 4)

Господь присутствовал на этой земле и учил во времена Августа и Тиберия, апостолы, включая Павла, совершили свою миссию во времена Нерона. Примерно в это же время, при императоре Адриане, появились те, кто измыслил все ереси. И все это продолжалось до начала правления Антония. Я имею в виду таких, как Василид, который говорит, что учился у Главка – переводчика Петра, как они полагают.

(Clemens, Strom. I 146, 1–4)

Последователи Василида празднуют также и день крещения Христа Иисуса, проводя ночь накануне его за чтением. (2) Они говорят, что крещение Господа последовало на 15-м году царствования Тиберия Цезаря в 15-й день месяца Туби. Иные же утверждают, что это случилось в 11-й день указанного месяца. (3) Некоторые из тех, кто тщательно исследует малейшие подробности страданий нашего Господа, утверждают, что это случилось на 16-м году царствования Тиберия Цезаря в 25-й день месяца Фаменофа; другие же – в 25-й день месяца Фармуфи; третьи утверждают, что это последовало в 19-й день месяца Фармуфи. Иные из них говорят, что он родился 24-го или 25-го дня месяца Фармуфи.

2. Огдоада

(Clemens, Strom. IV 162, 1)

Василид считает, что Справедливость и ее дочь Умиротворенность представляют собой ипостаси⁵³, пребывающие в определенном порядке в Огдоаде.⁵⁴

Βασιλείδης δὲ ὑποστατὰς Δικαιοσύνην τε καὶ τὴν θυγατέρα αὐτῆς τὴν Εἰρήνην ὑπολαμβάνει ἐν ὀγδοάδι μένειν ἐνδιατεταγμένας.

⁵³ Ипостась, особая сущность, является здесь техническим термином. Ср. Валентин, свидетельство В (Школа Валентина, с. 92), где также говорится об ипостасях.

⁵⁴ Структура Огдоады описывается Иринеем (I 24, 3). Кроме двух перечисленных ипостасей, в ней находятся Отец, Ум, Логос, Умеренность (Фронесис), Мудрость и Сила.

3. Уникальность мира

(Strom. V 74, 3)

Моисей, запрещая возводить алтари и святилища во многих местах, тем самым провозглашает не только тот факт, что мир создан единожды, как говорит Василид (μονογενῆ τε κόσμον, ὡς φησιν ὁ Βασιλείδης), но также и то, что Бог един (τόν ἕνα, ὡς οὐκέτι τῷ Βασιλείδῃ δοκεῖ .. θεόν), чего уже не найти у Василида.

4. Страх архонтов

(Strom. II 36, 1)

(35,5) “Страх Божий – начало мудрости” (Ps. 110: 10). (36,1) Интерпретируя эти слова, последователи Василида говорят, что Архонт, услышав слова Духа-служителя (τοῦ διακονομένου πνεύματος)⁵⁵, был потрясен, не ожидая услышать и увидеть столь великую и благую весть. Это его потрясение было названо страхом, который является началом мудрости, распределяющей, разделяющей, совершенствующей и восстанавливающей (φλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς). Ведь [Бог] сущий надо всем (ὁ ἐπὶ πᾶσι) дает начало не только космосу, но и разделению избранных [родов].

5. О смысле исповеди веры

(Clemens, Strom. IV 81, 1 – 87, 2)

(81, 1) Василид в двадцать третьей книге своего *Экзегетика*, относительно тех, кто преследуется за свое свидетельство, весьма пространно высказывается таким образом:

(2) Я говорю о тех, кто претерпевает вышеупомянутые страдания, что они несомненно удостоены такой чести [самим Богом], поскольку многие их иные прегрешения остались незамеченными, однако благостью того, кто вел их, они привлечены к ответственности совсем за другое, дабы не страдали как те, кто наказывается за общепризнанные преступления, и не были осуждены как прелюбодеев или преступники, но за то, что они христиане. И это придает им силу все терпеть и никак не выказывать свои страдания. (3) А если среди пострадавших встретится такой человек, который не грешил вовсе, что редко случается, он окажется среди преследуемых не потому, что некая злая сила злоумышляет против него, но как младенец, который также страдает, хотя и, очевидно, не грешил.

(82, 1) Далее он говорит следующее:

Подобно тому как младенец, который не согрешил ранее и не совершил никакого реального греха, однако содержащий в себе греховность [от природы], получает пользу от того, что он подвергается наказанию и пожинает их плоды, так и взрослый человек, даже если он не совершил греха, может тем не менее пострадать; и страдает он так, как страдал бы младенец, поскольку и в нем содержится греховность, однако он не имел возможности проявить ее, посему то обстоятельство, что он не согрешил, не может быть вменено ему в заслугу. Он также не может считаться вполне безгрешным. (2) Стремящийся совершить прелюбодеяние уже может считаться прелюбодеем, даже если он не имел такой возможности, а замысливший убийство уже убийца, даже если он не в силах осуществить задуманное; точно так же обстоят дела и в случае с не совершившим никакого греха, о котором я говорю: если я вижу его страдающим, даже если он не совершил ничего, я называю и его плохим, поскольку он хотел согрешить. Я готов скорее принять это положение, нежели признать, что провидение может быть злым.

(83, 1) Несколько далее он говорит о Господе так, как если бы тот был простым человеком:

Если вы оставите в стороне все эти рассуждения и укажете мне на какого-нибудь человека, говоря: «Вот он, наверное, грешник, поскольку страдает», – я вам отвечу, если вы в силах следовать за ходом моей мысли: «Он не грешил, но, как младенец, должен страдать». Однако если вы будете настаивать и далее, я вам отвечу, что на какого бы человека вы ни указали, он всего лишь человек, и только Бог праведен. Ибо, как сказал некто: «Никто не чист от гря-

⁵⁵ Сф. Excerpta ex Theotodo, 16, где Климент полагает, что речь здесь идет о Святом Духе, который валентиниане называют Духом Замысла Отца, а последователи Василида – Служителем.

(2) Согласно Василиду, получается, что душа согрешила в предыдущей жизни, поэтому страдает здесь; при этом избранные искупают грехи героически, посредством мученичества, а остальные очищаются каждый как придется. Как же это воззрение может быть верным, если оказывается, что от нас зависит, признаемся ли мы и понесем ли наказание? Ведь провидение попустительствует и тем, кто отречется, согласно Василиду. (84, 1) Спросим его: а как же быть с исповедником, который схвачен? Он свидетельствует и страдает в силу провидения или нет? Отрекшись, он избежит преследования. (2) Стремясь уйти от ответа и отрицая необходимость наказания для такого человека, но тем не менее утверждая, что наказание отрекшихся также происходит в силу провидения, он тем самым невольно свидетельствует против своих же слов. (3) И что же остается тогда от той славной награды, которая ожидает на небесах пострадавшего за свое свидетельство? Если провидение не позволяет грешнику пожать плоды греха, то это двойная несправедливость. Ибо оно не только не спасает того, кто претерпевает наказание ради праведности, но и помогает тому, кто стремится согрешить; ведь как только он замыслил это дело, оно предотвращает его совершение, тем самым давая несправедливую поблажку грешнику. (85, 1) Сколь нечестиво обожествлять дьявола и приравнивать Господа к грешному человеку! Дьявол искушает нас, зная кто мы, но не зная, согласимся ли мы следовать ему. Поэтому он пытается отвлечь нас от веры, стремясь подчинить себе. И это все, что позволено ему, отчасти ради нашего собственного спасения, дабы мы извлекли пользу из заповедей, отчасти чтобы смутить того, кто стремится к обману и неизменно обманывается, отчасти же для наставления принадлежащих к церкви и к стыду толпы, удивляющейся такой выдержке. (2) Если же исповедь сама по себе уже является наградой за страдание, а значит, и вера и учение, благодаря которым люди идут на это, также оказываются причинами страданий, – то можно ли придумать более абсурдное суждение? (3) О том же, что учение о душах, якобы переселяющихся из тела в тело, также является измышлением дьявола, мы скажем в ином месте. Здесь же к вышесказанному добавим следующее. Где [у Василида] говорится о вере в награду за грехи, совершенные до принятия мук? Где любовь к Богу⁵⁷, которую питает казнимый и претерпевающий за истину? Где говорится о награде исповеднику и наказании отступнику? К чему правильное поведение, умерщвление плоти и воздержание от неприятия по отношению к любой твари?

Заповедь. Термин ἅπαντα

(86, 1) И если, как говорит сам Василид, одна часть того, что называется волей Бога, есть [заповедь] любить всё (а они используют слово всё как термин, обозначающий “полноту всего”), то вторая часть состоит в том, чтобы не желать ничего, а третья – ничему не завидовать, значит по воле Бога все это также будет наказанием.

Εἰ δέ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν τὸ ἡγαπήκεναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα, ἕτερον δὲ τὸ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν καὶ τρίτον <τὸ> μισεῖν μηδὲ ἐν, θελήματι τοῦ θεοῦ καὶ <αἰ> κολάσεις ἔσονται.

Одно из двух: либо гонения являются благим делом, происходящим по воле Бога, либо осуждаемые и преследуемые невиновны. (3) Ведь ничто в этом мире не происходит без воли Господа. Остается заключить, что все это случается с дозволения Бога (μὴ κωλύσαντος τοῦ θεοῦ), поскольку только так можно спасти и провидение и благость Божия. (87, 1) Избегая предположения, что он сам способствует осуждению (ибо так думать не следует), мы приходим к убеждению, что он не препятствует тем, кто вершит все это, однако грехи своих врагов неизменно обращает во благо. (2) «Разрушу стены, – говорит он, – и будет он попираем».⁵⁸ Провидение – это средство воспитания (παιδευτικῆς τέχνης) для большинства – за их личные грехи, а для Господа и апостолов – за наши.

6. “Я в этом мире странник”

(Strom. IV 165,3)

“Странник, – говорит он, – я на этой земле и чужак среди вас”. Странником в этом мире, согласно Василиду, избранный называет себя потому, что место ему от природы за пределами этого космоса.⁵⁹

⁵⁶ Job 14: 4.

⁵⁷ Это примечание Климента очень точно подмечает особенность всех гностических учений: действительно, гностики никогда не говорят о любви.

⁵⁸ Is. 5: 5.

⁵⁹ Cf. Gen. 23:4; Ps. 39: 12.

Πάροικος, φησίν, ἐν τῇ γῇ καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἰμι μεθ' ὑμῶν. καὶ ἐντεῦθεν ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἴληφε λέγειν, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὔσαν.

7. Прощение грехов

(Strom. IV 153, 3)

Василид говорит, что не все [проступки] простительны, но только те, что совершены невольно и по недоразумению.

πλὴν οὐδὲ πάσας ὁ Βασιλείδης φησί, μόνας δὲ τὰς ἀκουσίους καὶ κατὰ ἀγνοίαν ἀφίενται.

8. Вера избранных

(Strom. II 10,1–11,2)

Последователи Василида считают, что вера – это естественная предрасположенность (φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν), которая, однако, базируется на избранности (ἐπὶ τῆς ἐκλογῆς). Вера позволяет достигать знаний (τὰ μαθήματα), минуя доказательство, посредством разумного схватывания (καταλήψει νοητικῆ). Валентиниане оставляют веру таким простакам (τοῖς ἀπλοῖς), как мы, себя же считают уже спасенными по природе через гносис, поскольку [от остальных родов] их отличает семья высшей природы, в них вложенное. [Гносис] отличается от веры, говорят они, как духовное от материального. Далее последователи Василида считают, что [сила] веры и [степень] избранности индивидуальны и что степень избранности, которая имеет природу сверхестественную, определяет ту силу веры, которую каждый может достичь в этом мире. Дар веры, говорят они, пропорционален степени надежды каждого.

(Комментарий Климента)

Но если вера есть естественное преимущество нашей природы, то она уже не есть дело добровольного и непринужденного выбора. Неверующий не несет ответственности и не может быть осужден по справедливости, ибо не по своей вине не верил. Различие между верой и неверием, далее, не может рассматриваться как законное основание для вознаграждения или осуждения, ибо и то и другое возникает из естественной и внутренней необходимости, предопределенной универсальной силой. В этом случае оказывается, что мы подобны неким неодушевленным марионеткам, всецело зависящим от сил природы, а значит желание наше, равно как и нежелание, предопределены заранее силою необходимости. Нет нужды тогда вдаваться далее в вопрос о том, что собой представляет это животное, наделенное желаниями, которое контролируется необходимостью и приводится в действие некоей внешней силой.⁶⁰ К чему тогда приведет раскаяние в неверии, за которым следует прощение грехов? Нет тогда и дара крещения, получаемого от Логоса, нет печати благословения, нет Сына, нет и Отца. И Бог становится ни чем иным, как слепым распределителем природных даров, нисколько не заботящимся о началах спасения и вере, возникающей в результате свободного волеизлияния.

(Strom. II 27, 2)

Последователи Василида определяют веру как согласие (συνκατάθεσις) души на признание факта существования таких вещей, которые, не будучи непосредственно наличествующими, не доступны нашим чувствам. Надежда есть предвкушение обладания каким-либо благом, что также невозможно без веры. Верным (πιστός) же является тот, кто надежно хранит доверенное ему в неприкосновенности.

(Strom. V 3, 2–3)⁶¹

Тот, кто знает Бога по природе (φύσει τὸν θεὸν ἐπίσταται), как это представляет Василид, должен иметь разум превыше веры и царствия, и творение, равное по достоинству с творцом. Или, как он разъясняет, по сущности, по природе и ипостаси, а не только по причастности к [его] власти. Он же говорит, что вера есть благо, присущее им от сотворения, а вовсе не в результате разумной деятельности души. Но тогда все заповеди Ветхого и Нового Заветов не являются необходимыми, поскольку спасение возможно по природе, как

⁶⁰ Cf. Chrysippus, Fr. phys. 988 Arnim (SVF III).

⁶¹ Более подробно см.: Валентин, свидетельство С 3с. Ср. также Валентин, свидетельство С 3в (Школа Валентина, с. 94–96).

полагает Валентин, или же поскольку все избранные верят от природы (τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος), как думает Василид.

9. Перевоплощение души

(Origen., In Rom. V 1)

“Я умер” (Rom. 7: 9), – говорит Павел, в смысле: начался счет моим грехам. Василид же, не желая признавать, что это изречение относится к естественному закону, приписал к этим словам апостола абсурдные и богохульственные сказки. Основываясь на изречении апостола, он пытается обосновать доктрину о перевоплощении, то есть учение о том, что душа переселяется из одного тела в другое. Он говорит следующее:

Апостол сказал: “Я жил, когда не было закона” (Rom. 7: 9), имея в виду, что перед тем, как воплотиться в это тело, он жил в другом, которое неподвластно закону, например в теле животного или птицы.

“Ego”, – inquit (scil. Paulus), “mortuus sum”; coepit enim iam mihi reputari peccatum. Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intelligi, ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit, et in μετενσωματώσεως dogma, id est quod animae in alia atque corpora transfundatur, ex hoc apostoli dicto conatur adstruere.

“Dixit enim”, inquit, “apostolus, quia “ego vivebam sine lege aliquando”, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis.

10. Фрагмент из первой книги *Толкований* Исидора

(Clemens, Strom. VI 52,1 – 53,5; см. Валентин фр. D)

(52,1) Если, следовательно, в катаклизме погибнет вся грешная плоть, и наказание осуществляется с целью исправления, то божья воля, будучи исправительной и действующей⁶², спасает тех, кто обращается к ней. И тонкий элемент, душа, не подвергнется воздействию плотных вод, ведь тонкая и простая природа ей не подвластна, не даром она называется бестелесной. Если же она отяжелеет под тяжестью грехов, то будет унесена потоками вместе с “телесным духом”, который охотится за душой. Так ведь и Валентин корифей в проповеди *О друзьях* (περὶ φίλων) пишет буквально:

Многое из того, что написано в мирских книгах, можно найти и в книгах божественной церкви. Ведь универсальны эти речения от сердца, а закон написан в сердце (Jer. 31: 33). И это есть возлюбленный народ – любимый им и любящий его.

(53) *Мирскими* он называет или иудейские книги, или же книги философов, делающие истину общедоступной.

Исидор же, сын и ученик Василида, в книге первой *Толкований на пророка Пархора* пишет так:

Аттические [философы] говорят, что знание сообщалось Сократу его демоном, и Аристотель⁶³ с ними согласен, говоря, что человеку на протяжении его жизни сопутствует некий демон. Они используют это пророческое суждение и поместили его в свои книги, не желая признать, откуда они его взяли.

И далее во второй книге своего сочинения он пишет:

Не следует думать, что принадлежащее по праву избранным, было ранее сказано философами. Ведь это не их открытие. Украд это у пророков, они приписали его наиболее мудрому среди них.

И далее там же:

Многие из считающих себя философами пытались понять, что есть “крылатый дуб” и вышитый плащ на нем.⁶⁴ Эти теологические аллегории Ферекид позаимствовал из пророчеств Хама.

⁶² ἐνεργητικόν. Sylburgius предлагает чтение εὐεργητικόν *благодетельной*.

⁶³ Cf. Aristoteles, fr. 193 Rose.

⁶⁴ Cf. Strom. VI, 9,4, где приводится высказывание Ферекида: “Зас творит покров великий и прекрасный и на нем вышивает землю и Огена, и чертоги Огена”. Смысл ἡ ὑπόπτερος δρυς не очень понятен. Grabe предлагает вместо δρυς читать δρυόψ, скребок по дереву, упоминаемый Аристофаном.

11. Фрагмент Василида о прилипающих страстях и выдержка из книги Исидора о прилепившейся душе

(Strom. II 113,3 – 114,1; см. Валентин, фр. E)

(112,1) Последователи Василида считают, что страсти прилипают к душе (προσαρτήματα). Некие духи первыми пристаю к разумной душе, смущая ее и беспокоя, а вокруг них и на их основании вырастают другие, иного рода, такие как духи “волка”, “обезьяны”, “льва” или “козла”. Каждый из них на свой манер вызывает в душе желания, свойственные этим животным, как они говорят. (2) И люди так привыкают к ним, что сами начинают подражать этим животным, имитируя не только поведение и желания неразумных тварей, но даже движение и красоту растений (φυτῶν κινήματα καὶ κάλλη), в тех случаях, когда духи растительной природы приросли к ним. (113,1) Они имитируют даже свойственное неживой природе, например, твердость алмаза.⁶⁵

(2) (...) Если это так, то человек, согласно Василиду, напоминает деревянного коня из поэтического мифа, в чьем чреве поселилась целая армия различных духов.⁶⁶ (3) Сын Василида Исидор в книге о прилепившейся душе (Περὶ προσφουῶς ψυχῆς) говорит в опровержение своих же положений буквально следующее:

(4) Если мы покажем, что душа не проста и что прилепившееся к ней заставляет ее испытывать дурные страсти, то даже самые дурные люди получат отличный способ самооправдания. “Нас заставили, – скажут они, – нас вели насильно, мы поступали против своей воли, сами того не желая”. Они найдут себе оправдание в этом аргументе, даже если сами и по своей инициативе поступали зло и не противостояли дурному влиянию. (114,1) Силою разума следует бороться против низменных тварей, которые сидят в нас!

(114, 2) Исидор, подобно пифагорейцам, полагает, что в нас сосуществуют две души... (3) Но и Валентин в одном из писем говорит о прилепившихся [духах] (περὶ τῶν προσαρτημάτων):

Существует только одно благое существо (cf. Mt. 19:17). Его свободная речь находит свое выражение в Сыне, и только через него одного может очиститься сердце, изгнав из себя всякого злого духа. (4) Ведь множество духов, обитающих в сердце, засоряют его и каждый стремится совершить то, что ему свойственно, заставляя различными способами потакать недостойным желаниям. (5) По-моему, сердце чувствует себя как постоянный двор⁶⁷, где полно целей, грязи и навоза, поскольку тех, кто останавливаются там, нисколько не заботит то, что случится впоследствии с этим местом, им не принадлежащем. (6) Как тот проходной двор сердце полно нечистот и жилище многих демонов до тех пор, пока оно не почувствует эту заботу (провидения). Только после того, как Отец, единственное благое существо, посетит сердце, оно будет просвещено и наполнено светом. Благословен тот, кто имеет такое [сч. чистое – cf. Mt. 5:8] сердце, поскольку он узрит Бога.

(115, 1) Хотел бы я их спросить, что мешает провидению присутствовать (τοῦ μὴ προνοεῖσθαι) в этой душе с самого начала? Может, она его недостойна, и провидение присоединяется к ней только после обращения (μεταβολῆς)? Или же, будучи спасаемой по своей природе, как полагает Валентин, она с необходимостью посещается провидением и не допускает до себя никаких нечистых духов, за исключением того случая, когда они осаждают ее извне и она оказывается слишком слабой, чтобы выдержать эту осаду. (2) Но если он допускает, что душа способна обратиться и избрать лучшее, то он невольно признает то, что и мы считаем истиной, а именно, что спасение происходит через обращение и покорность (ἐκ μεταβολῆς πειθηρῆς), а не по природе (ἐκ φύσεως). (3) Как испарения, клубящиеся над землей и болотами, образуют плотный туман, так и телесные желания прилипают к душе, окружая [и ослепляя] ее чувственными образами.

12. Мнение Василида о браке в изложении Климента Александрийского

и выдержка из *Этики* Исидора

(Clemens, Strom. III 1,1–4,3)

(I,1) Валентин и его последователи, возводя “сизигии” к вышней божественной эманации, одобряют брак. Последователи же Василида говорят следующее: “Когда апостолы спросили Господа, не лучше ли не жениться вовсе, то он им ответил, что не всякий способен выполнить этот завет, поскольку некоторые являются

⁶⁵ Cf. E. de Faye. Gnostiques et Gnosticisme (Paris, 1925), p. 46, n.1, где отмечается сходство этого пассажа с Plato, Rep. 588 B.

⁶⁶ H. Jonas сравнивает этот образ с аналогичным у Порфирия, Ad. Marc. 21 (The Gnostic Religion. Boston, 1963, p. 283).

⁶⁷ Ипполит пересказывает этот образ в Ref. VI 34. Представление о том, что демоны населяют человека и используют его в своих целях было довольно распространено в античности. Образ постоянного двора (или караван-сарая) см. также *Государство* Платона (Rep. 580 A 4f.), Corpus Hermeticum 16,14; Epist. Barnab. 16,7; Origen, De principiis III, 3,5. Интересные детали см.: J. Whittaker. ‘Valentinus fr.2’ (Studies in Platonism and Patristic Thought. XXVI).

евнухами от рождения, некоторые же – в силу необходимости”⁶⁸. (2) И объясняют они [последователи Василида] это изречение так: “Некоторые [мужчины] по природе своей схожи с женщинами и следуют их привычкам. Таким лучше не жениться. (3) Они являются евнухами от рождения”. “Евнухами по необходимости являются те теоретики и аскеты (οἱ θεωρητικοὶ ἄσκητοί), которые ради того, чтобы быть достойными славы, укротили свои желания. Евнухами по необходимости являются также и те, которые по какой-либо причине подверглись кастрации.”⁶⁹ Они становятся евнухами именно по необходимости, а не в результате разумного решения. (4) Те же, кто стали евнухами ради вечного царства, сделали рациональный выбор, стремясь таким образом избежать трудностей семейной жизни и проблем, связанных с самоограничением”. (2,1) “Лучше жениться, чем гореть” и “вергнуть свою душу в огонь”,⁷⁰ “и день, и ночь противостоять желаниям, в страхе нарушить воздержание. Душа, которая тратит все силы на противодействие, отрезана от надежды”. (2) «Поэтому, если твоя жена стерва – отступись (ἀπέχου⁷¹), чтобы не лишиться тебе божественного благословения, – говорится в *Этике* Исидора. – А загасив огонь и избавившись от спермы, молись с чувством выполненного долга.”⁷² (3) И возможно, – говорится далее, – брак окажется для тебя благословением и позволит впредь поступать правильно и не отступать. (4) Если же по причине молодости, бедности или земных наклонностей (κατωφέρης), ты откажешься выполнять завет и женишься, (не бойся) брат не отвернется от тебя. “Я вошел в храм, – как сказано, – и нечего мне опасаться”. (5) Если же он отвернулся, скажи ему: “Брат, дай мне руку, помоги не грешить!” И тогда ты получишь помощь, совет и сочувствие (βοηθῆν καὶ εὐσθητήν), и если желаешь достичь блага, то достигнешь его”. (3,1) “Иногда губы наши говорят: “Мы не хотим грешить”, но наши намерения совсем иные. Такой человек не делает того, чего он желает, только потому, что боится ожидающего его наказания за содеянное. Некоторые вещи необходимы и естественны, некоторые же только естественны”⁷³. Одежда необходима и естественна, занятия же любовью естественны, но не необходимы».

(3) Я привожу здесь эту длинную цитату только для того, чтобы опровергнуть мнение тех последователей Василида, которые живут плохо, полагая, что им можно грешить и все позволено, поскольку они все равно спасутся в силу своей природы. Они думают, что грех их не коснется, поскольку они избраны, однако их предшественники никому не позволяли так поступать! (4) Так что нечего им прикрываться одеждой Христа, а вести себя более развратно, чем язычники, позоря его имя своими делами. «Такие люди есть лжеапостолы, лукавые деятели», – и далее, – «но конец их будет по делам их».⁷⁴ (4,1) Самоограничение есть презрение плоти и следование Богу.⁷⁵ И самоограничение касается не только сексуального желания, но и всего того, что душа чрезмерно вожделеет, будучи не в силах ограничить себя только необходимым. (2) Самоограничение касается и речи, и имущества, и их употребления, и вообще всякого желания. Оно не только учит нас искусству благоразумия, но и предоставляет нам его как особую силу и божественный дар. (3) Следует сказать, что мы думаем обо всем этом. Мы считаем благословенными тех, кто воздерживается от секса, если это досталось им как божий дар, и уважаем тех, кто женится только один раз. Мы считаем, что следует сопереживать ближнему и «разделять бремя» с тем, кто думает, что стоит прочно, а в действительности готов упасть”⁷⁶. И именно о второй женитьбе апостол сказал: «Если ты в огне – женись».⁷⁷

⁶⁸ Cf. Mt. 19: 11. Но Климент, по-видимому, пользуется каким-то иным источником.

⁶⁹ Некоторые исследователи полагают, что эта фраза является поздней глоссой.

⁷⁰ 1 Cor. 7: 9.

⁷¹ Пассаж довольно сложен, текст местами очевидно испорчен. В данном месте я слеую чтению, предложенному Hilgenfeld и принятому Chadwick. Чтение манускрипта ἀντέχου, т.е. *борись*, в то время как Епифаний, который цитирует Климента, пишет ἀνέχου *сдайся*. Таким образом, как же именно Исидор советует поступить со сварливой женой остается непонятным!

⁷² Исидор советует, по-видимому, поступить так же, как Невыразимый Бог из мифа (см. свидетельство Епифания об учении последователей Валентина, Palagion, 31, 5, 5). Если к тебе пристает жена, удовлетвори ее и “успокойся”.

⁷³ Эта часть добавлена издателем, как необходимая по смыслу.

⁷⁴ 2 Cor. 11: 13–15.

⁷⁵ Выдержка из какого-то стоического источника. Cf. SVF III, 11.

⁷⁶ Cf. Gal. 6: 2.

⁷⁷ 1 Cor. 7: 9.

2.2. Учение Василида по Иринею

(Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 3–7)

(3) ... Он полагает, что Нус (Ум) произошел от нерожденного Отца. От него произошел Логос, от Логоса – Фронесис (Разумение), а от нее – София и Динамис (Сила). От этих последних происходят силы, архонты (власти) и ангелы, которых он называет первыми и которые создали первое небо. Аналогичным образом от этих первых ангелов происходят вторые и порождают второе небо, от них третьи и так далее, вплоть до числа 365. Поэтому в году 365 дней, по числу небес. (4) Ангелы, которые обитают на последнем небе, том, которое мы видим, создали этот мир и разделили между собой землю и власть над народами. Главным среди них был тот ангел, который правил иудеями. И когда он захотел подчинить власти своего народа все остальные, другие ангелы восстали против него и настроили против евреев все остальные нации.⁷⁸

Нерожденный и безымянный Отец, видя, к чему ведут их распри, послал первородный Нус, именуемый Христом для того, чтобы он спас всех тех, кто верит в него от тех сил, которые создали мир. Для их (принадлежащих ангелам) наций он явился в образе человека и сотворил много чудес. Соответственно, он не страдал, вместо него это проделал некий Симон из Кирены, который нес за него крест. Он изменил вид этого Симона так, что все думали, что это Иисус, и распяли⁷⁹ его по незнанию и в результате ошибки.⁸⁰ Сам же Иисус принял облик Симона и присутствовал при этом и смеялся над архонтами.⁸¹ Поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, он мог изменять свой облик по желанию, и так он вознесся к тому, кто послал его,⁸² невидимый для них и неуловимый. Все те, кто постиг это, освободились от власти архонтов. Следует исповедовать не распятого, но того, который пришел в этот мир в образе человека, по видимости был распят, именовался Иисусом и был послан Отцом для того, чтобы с помощью этого плана разрушить дела творцов этого мира. Тот же, кто исповедует распятого, все еще находится под властью тех, кто создал тела, а отрицающий это, свободен от них и постиг замысел нерожденного Отца.

(5) Спасение возможно только для души, тело тленно по своей природе. Он говорит, что пророчества происходят от правителей этого мира, а закон установлен непосредственно тем, кто вывел свой народ из Египта. Следует пренебрегать всеми жертвоприношениями, предлагаемые идолам, взирать на них без страха и, не сомневаясь, использовать себе на пользу. Они с удовольствием участвуют в различных языческих праздниках. Они также практикуют магию, заклинания, заговоры, вызывание духов и тому подобное. Они изобретают имена для ангелов, утверждая, что эти, мол, принадлежат первому небу, эти – второму и т.д. Так они истолковывают все ангельские имена всех этих 365-ти ложных небес. Имя мира, в который снизошел Спаситель и который он покинул, называется Kaulakau.⁸³

(6) Тот, кто знает имена всех ангелов и их происхождение становится невидимым и недостижимым для этих ангелов и сил, также как и Kaulakau. Они станут также невидимыми, как и сын невидимого Отца, и смогут пройти через все эти области ни для кого невидимыми. «Ибо ты знаешь их всех, – говорят они, – а они не знают вас». По этой причине они всегда готовы отказаться, и не склонны исповедовать Имя, стремясь выглядеть как все. Не многие способны постичь это учение, но один на тысячу и два на десять.⁸⁴ Они говорят, что иудеев уже нет, а христиан еще нет. Их таинства они хранят в секрете и никому не открывают.

(7) 365 небес они располагают так же, как это делают астрологи. Они принимают их «теоремы» и используют их для своих целей. Главой всего является Abrasax, число которого – 365.⁸⁵

⁷⁸ Это может быть толкованием на Ps. 2: 2. Ср. Irenaeus, Adv. Haer. I 24, 2 (Сатурнил); I 30, 5 (Офиты).

⁷⁹ Это примечательное развитие евангельского сюжета может быть толкованием места из Mt. 15: 21–24, где упоминается Симон, а затем говорится: «... и они распяли его». Ср. т.ж. Второй трактат великого Сета (NH VII 2, p. 365).

⁸⁰ Ср. I Cor. 2: 8: ... божественная София, «которую ни один архонт этого века (эона) не знал, поскольку если бы знали, не распяли бы господу славы».

⁸¹ Ср. Ps. 2: 4: «Тот, кто обитает на небе, посмеется над ними, и господь будет потешаться над ними».

⁸² Ср. Joh. 20: 17; 7: 33; 16: 5.

⁸³ Об этом имени упоминается также в связи с наассенами (Hippolyt., Ref. V 8, 4); cf. Ephiphanius, XXV 3, 6.

⁸⁴ Ср. Евангелие от Фомы, 23. Об этом говорит и Епифаний (Panarion, XXIV 5, 2; 4; 7, 6)

⁸⁵ Это слово означает число 1+2+100+1+200+1+60.

2.3. Ученне Василида по Ипполиту⁸⁶

(Hippolytus, Ref. VII 20, 1–27, 13, с сокращениями)

Трансцендентное начало и мировое семя

(20, 1) Василид и его законный сын Исидор говорят, что Матфей передал им тайные слова, которые слышал от Иисуса...

(2) Было время, когда не было ничего. Не было даже самого Ничто – без всяких софистических ухищрений – ничего вообще. Говоря «было», по его словам, он не имеет в виду какое-либо бытие, но просто хочет сказать, что не было ничего.

(3) Это не просто невыразимое, которое мы и называем невыразимым, но нечто даже и не невыразимое. То, что невозможно даже выразить, мы называем «не невыразимым», тем, что за пределами всякого выражения. Имена не достаточны для этого мира, столь он разнообразен. Я не в силах найти подходящие имена, которые могли бы все это высказать. Лучше просто попытаться постичь без всяких слов те вещи, которые не могут быть названы. Поскольку одинаковые названия для различных вещей приводят только к путанице и ошибкам...⁸⁷

(21, 1) Поскольку не было ничего, ни материи, ни сущности, ничего субстанционального, ничего сложного, ничего простого, ничего несложного, ничего не восприняемого, не было ни человека, ни ангела, ни бога, ничего такого, что можно поименовать, воспринять органами чувств или помыслить, и, следовательно, ничего такого, что можно было бы описать самым утонченным образом, несущий Бог ... без разума, без восприятия, без воли, без решения, без стремления, без желания «пожелал» сотворить мир. (2) Я говорю «он пожелал», как он утверждает, поскольку надо как-то это выразить, ибо в действительности желание, помышление или восприятие должны быть исключены. Под миром я понимаю, как он говорит, не этот плоский, делимый мир, который впоследствии далее разделился, но мировое семя.⁸⁸

(3) Это мировое семя включает в себя все, как горчичное зерно, несмотря на свой малый размер, включает в себя и корни, и стебель, и ветви, и бесчисленные листья, и семя, которое само происходит из этого семени и, в свою очередь, дающее начало другим растениям. (4) Так несущий Бог создал несущий мир из несущего, поместив и посеяв одно единственное семя, которое включает в себя всю семенную смесь мира (*τὴν πανσπερμίαν τοῦ κόσμου*). Или, чтобы пояснить то, что они хотели эти сказать, представьте себе яйцо пестрой и многоцветной птицы, например, цесарки или какой другой птицы. Хотя она только одна, но в ней

⁸⁶ Ипполит очень часто переходит с прямой речи на косвенную, говоря то от имени Василида, то от имени его последователей, перемежая повествование своими комментариями. По этой причине текст выглядит очень путано. Мне представляется, что каждое утверждение Ипполита типа: Василид говорит: «Я полагаю...» и тому подобное не следует понимать буквально. Несомненно, Ипполит использует некий текст, однако, скорее пересказывает его, нежели цитирует. Я предпочитаю при переводе использовать косвенную речь. Текст очень сложен (не только грамматически, но и по смыслу) и содержит много повторов, поэтому я позволил себе его немного адаптировать.

⁸⁷ *Ἦν, φησί, ποτέ <ὄτε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ «οὐδέν» ἦν τι τῶν ὄντων, ἀλλὰ ψιλῶς καὶ ἀνυπονόητως <καί> δίχα παντὸς σοφίσματος ἦν ὄλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάνω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησί], ὅτι ἦν ὄλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησί, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρρητον, <ὃ «ἄρρητον»> ὀνομάζεται «ἄρρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρρητον. καὶ δὲ τὸ οὐκ ἄρρητον «οὐκ ἄρρητον» ὀνομάζεται, ἀλλ' ἔστι, φησί, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου».*

Οὐδὲ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησί, ἐξαρκεῖ τὰ ὀνόματα—οὕτως ἐστὶ πολυσιδίης—, ἀλλ' ἐπιτέλειπε καὶ οὐδέν τι μᾶλλον> δεῖχθαι, φησί, κατὰ πάντων <πραγμάτων> εὐρεῖν κυρίως ὀνόματα. ἀλλὰ δὴ <δει> τῇ διανοίᾳ, (οὐ) τοῖς (ὀν)όμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρρήτως ἐκλαμβάνειν ἢ γὰρ ὁμωνυμία ταραχὴν, <φησί, > ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκροωμένοις.

⁸⁸ *Ἐπεὶ <ὄν> οὐδέν, <φησί, ἦν, > οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνοῖσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐ νοητόν, οὐκ αἰσθητόν, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὄλως τι τῶν ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων, ἀλλ' οὕτω καὶ ἔτι λεπτομερ- <εστέρως> πάντων ἀπλῶς περιγεγραμμένων, <ὃ> οὐκ ἦν θεός—ὄν Ἀριστοτέλης καλεῖ νόσην νοήσεως, οὗτοι δὲ οὐκ ὄντα—ἀνοήτως, ἀναισθητός, ἀβουλ<ή>τως, ἀπροαιρέτως, ἀπαθῶς, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. τὸ δὲ «ἠθέλησε» λέγω, φησί, σημασίας χάριν <τὸ> ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθητός «κόσμον» δὲ οὐ τὸν κατὰ διαίρεσιν γεγεννημένον καὶ ὕστερον κατὰ πλάτος διεστώτα, ἀλλὰ γὰρ σπέρμα κόσμου.*

одной уже содержатся формы многих и разноцветных и разнообразных вещей. Так, они говорят, несущее семя, помещенное несущим богом, уже содержало в себе все многообразие и разнообразие семенной смеси мира.

(22, 1) Так в этом семени богом было заложено все то, что можно было уже назвать, и все то, о чем ничего нельзя было сказать, поскольку оно еще не проявилось и соответствовало тому миру, который должен был еще с необходимостью возникнуть из этого семени и в положенный срок вырасти и развиваться. Точно так же мы видим, как новорожденный ребенок постепенно приобретает зубы и другие признаки своего родителя, а также разум и все остальное, что сначала не было заметно, и превращается в зрелого человека по мере взросления. (2) Но поскольку утверждение о том, что несуществующее (семя) является эманацией (*προβολήν*) несущего бога, вызывает затруднение, – а Василид всячески избегает и боится говорить об эманации, – то спрашивается, как возможно, чтобы требовалась какая-то эманация, или какая-то предсуществующая материя, из которой бог впоследствии мог создать мир, свивая его, как паук паутину или смертный мастер из меди, дерева, или какого иного материала? (3) Вместо этого он говорит: «Он сказал и стал». Как Моисей, эти люди говорят: «Да будет свет, и стал свет». Откуда же свет? Ниоткуда, поскольку, по его словам, не сказано, откуда он происходит, просто говорится, что он произошел из голоса, который говорил это. Ибо говорящий не существует, по его словам, точно так же не существует и то, о чем сказано. (4) Семя мира произошло из несущего, из того слова (логоса), которое сказало: «Да будет свет». И это то самое, о чем сказано в Евангелии: «Это был истинный свет, который просвещает каждого человека, пришедшего в мир». (5) Все это возникло из семени и было просвещено. Это семя содержит в себе всю ту семенную смесь, которую Аристотель называет родом и которая затем делится на неисчислимые виды, такие как корова или лошадь, а человек является подвигом вида «животные», который сам по себе не существует.

(6) Утвердив таким образом наличие этого мирового семени, они говорят далее: не спрашивайте меня о том, откуда произошло все то, о чем речь пойдет далее. Достаточно сказать, что это (мировое семя) уже содержало в себе семена всего, поскольку несущий бог сделал так, чтобы несущее получило развитие.

Возникновение умопостигаемого мира. «Три сыновства»

(7) Рассмотрим теперь, что, по их представлению, возникло из мирового семени первым, что вторым, а что третьим. В семени, говорит он, содержалось трехчастное сыновство (*υἰότης τριμερής*), которое во всех отношениях единственно этому несущему богу и которое возникло из ничего. Из этих сыновств первое было легким, второе – более плотным, а третье нуждающимся в очищении. (8) Легкая часть, немедленно после того, как семя было извергнуто несущим (*ἦν πρώτη καταβολήν ὑπὸ τοῦ <οὐκ> ὄντος*), выделилась и вспарывала вверх с огромной скоростью, как «на крыльях мысли», как говорит поэт⁸⁹, и достигла несущего. Ведь все сущее стремится к этому несущему тем или иным образом, поскольку оно прекрасно и великолепно.⁹⁰ (9) Более плотная природа, которая еще оставалась в семени, стремилась повторить этот путь, однако не могла этого сделать, поскольку ей не хватало той легкости, которая была характерна для первой природы. (10) Поэтому эта вторая природа обзавелась подобием тех крыльев, о которых говорит учитель Аристотеля Платон в *Федре*⁹¹, однако называет он их не крыльями, но святым духом. Польза от такого соединения была обоюдной. (11) Действительно, если отделить крылья от птицы, то они не полетят сами по себе, но и птица без крыльев также не птица. Так и сыновство было вознесено духом, как крыльями, а дух, эти самые крылья, также вознесся вместе с ним. Но когда они приблизились к легкому сыновству и несущему богу, который сотворил все из небытия, это сыновство уже не могло более пользоваться услугами духа, поскольку его природа отличается от той, которая объединяет все три сыновства. (13) Как чистый и сухой воздух смертелен для рыбы, так и для духа то место, более невыразимое, чем невыразимое и совершенно неминуемое, где обитают бог и сыновства, было неприемлемо. Так сыновство оставило дух на границе той благословенной области, о которой невозможно помыслить и которую нельзя описать словами... (16) Все, как он говорит, стремится вверх, и нет ничего такого, что было бы столь глупым, чтобы сверху стремиться вниз. Третье сыновство осталось в семени, также получая от этого обоюдную пользу, однако об этом речь пойдет в соответствующем месте.

(23, 1) Когда первое и второе сыновства поднялись вверх, святой дух остался там, где мы сказали, в качестве тверди⁹², между этим миром и тем, что за его пределами. (2) Так все вещи разделены Василидом на две основные и взаимосвязанные части. Первая называется миром (космосом), а другая – сверхмирным (*ὑπερκόσμος*). И в качестве границы между ними располагается дух, который свят и сохранил аромат сыновства...

⁸⁹ Homer., Od., VII 36.

⁹⁰ Cf. Hippol., Ref., V 7, 9; 10, 19 (наассены).

⁹¹ Phaedrus, 246a.

⁹² Gen. 1: 7.

Великий архонт

(3) После того как таким образом утвердилась твердь, из семени и ее оболочки выделился⁹³ и родился великий архонт (правитель) и глава мира, красоту и величие которого невозможно описать, поскольку он неизреченней неизреченного, сильнее сильного и мудрей мудрого и прекрасней всего того, что только можно представить. (4) Он поднялся, взлетел вверх и в скором времени достиг тверди, решив, что это предел движения вверх и ничего более не существует за ее пределами. И действительно, он был мудрее всего, что лежит внизу..., за исключением того семени, которое еще осталась в оболочке, но ему было не ведомо, что оно мудрее и благороднее, чем он сам. (5) Решив, что он здесь главный и, будучи прекрасным зодчим, он принялся за работу и начал строительство мира. Для начала из того, что внизу, он создал себе помощника, сына, который однако оказался лучше, чем он. (6) Ибо несущий бог замыслил все это от начала, когда закладывал мировое семя. Когда он увидел своего сына, он был очень удивлен, поражен и озадачен. Его сын его был столь прекрасен, что он посадил его справа от себя.⁹⁴ (7) То, что называется ими Огдоадой (восьмым небом), и является седалищем великого архонта. Небесная или эфирная область была устроена демиургом, однако его сын содействовал и помогал ему, будучи в действительности более мудрым.

(24, 1) ... (2) Василид говорит, что архонт породил сына. По Аристотелю же, душа является энтелехией естественного органического тела (σώματος φυσικῆς ὀργανικῆς ἐντελέχεια). Вот и получается, что, как энтелехия управляет телом, так и сын, о котором говорит Василид, управляет этим невыразимым богом. (3) Итак, весь подлунный мир⁹⁵ управляется и направляется энтелехией архонта. Ибо в этом месте эфир отделяется от воздуха. Когда эфирный мир был полностью обустроен, из семени возник другой архонт, выше, чем все, находящееся под ним, за исключением того семени, которое еще осталось, а также великого архонта. Этого архонта они также называют невыразимым. (4) Место этого (архонта) называется Гебдомадой (седьмым небом), и он управляет и порождает все, что находится там. Он также породил себе сына из семени, и этот сын также оказался мудрее, чем он сам. (5) То, что осталось в этой области, состоит из оболочки семени и самого семени. И все, что происходит, естественным образом происходит так, как это было предусмотрено тем, кто задумал будущее, определив для всего сроки, форму и способ осуществления. Роль управителя и оформителя во всем этом ничтожна, поскольку для осуществления всего предустановленного достаточно было исходного замысла.

Мировое семя

(25, 1) Когда весь мир и то, что за его пределами, было оформлено, и не было ни в чем недостатка, не тронутым осталось еще семя третьего сыновства... и ему также было необходимо вернуться в то место, которое находится за тем пределом, который образовался в результате вознесения духа, к легкому сыновству, второму, которое его имитирует и самому несущему. «Все творение ... ждет откровения сына Бога» (Rom. 8: 19.22). (2) «Сын», говорят они, означает наше духовное Я, которое осталось здесь для того, чтобы направлять, учить, исправлять и совершенствовать наши души, которым суждено оставаться здесь. «До Моисея от Адама правил грех» (Rom. 5: 13) – означает, что в это время правил великий архонт, власть которого не распространяется выше тверди, и он думал, что за пределами этой тверди ничего нет. Ибо все хранилось в глубокой тайне... (4) В это время правил также и глава Гебдомады. (Огдоада невыразима, а Гебдоада выразима.) Именно глава Гебдомады говорил с Моисеем... (5) От него же происходят все пророчества до прихода спасителя.

Поскольку мы, дети Бога, должны быть спасены, ... в этот мир пришла Благая Весть (Евангелие) и последовательно прошла через все власти, силы и господства, и все имена были названы. (6) Она пришла на самом деле, хотя ничего не нисходило свыше и благословенные сыновства не покидали непостижимо, благого и несущего Бога. Подобно увеличительному стеклу (ὁ διάφραξ ὁ Ἰνδικός), которым можно зажечь огонь на расстоянии, эти силы из безформенности оболочки семени воспарили непосредственно к высшему сыновству. (7) Сын великого архонта, как лупа, способен был получать мысли сыновства, минуя твердь... (26, 1) Так Благая Весть, которая происходила от сыновства, через сына, сидящего одесную отца, достигла самого великого архонта, и он узнал, что не является богом этого мира, но сам рожден... и он раскаялся и испугался, и понял свое незнание. Поэтому и говорится, что страх Господа начало мудрости (Ps. 111: 10; Prov. 1: 7). Он начал набираться мудрости, и его сын объяснил ему, кто такой несущий, что такое сыновство, кто такой святой дух, как был оформлен космос и как (или «где») произойдет восстановление всего (πρὸ ταῦτα <πάντα> ἀποκαταστήσεται)... так он осознал грех, в который впал, возвеличивая себя. После того, как наставления получил великий архонт, это знание было открыто всей Огдоаде. Так таинство стало известно небесной сфере.

⁹³ Cf. Ref. V 9, 1 (наассены).

⁹⁴ Cf. Ps. 110: 1.

⁹⁵ Вероятно, ошибка Ипполита, поскольку обычно восьмое небо обычно считалось простирающимся до сферы неподвижных звезд.

Затем Благая Весть распространилось в Гебдомаду... (5) Сын великого архонта передал сыну архонта Гебдомады тот свет, который он сам получил от сыновства. Этот сын точно так же передал это знание своему отцу, и тот раскаялся. (6) ...⁹⁶ (7) После того как это случилось, настало время просветить ту бесформенность, которая воздействует на нас, и великое таинство, скрытое от века, открыть тому сыновству, которое было оставлено как выкидыш...

(8) Так свет из сферы Гебдомады... снизошел на Иисуса, сына Марии, и он был просвещен, и этот свет сиял вокруг него... (10) И мир останется таким же, пока все сыновство, которое было оставлено ради блага душ, не преобразуется и не последует за Иисусом вверх, полностью очистившись...

Восстановление всего

(27, 1) Когда все сыновство соберется наверху и уйдет за предел, дух, а затем и остальное творение будет помиловано, поскольку донныне оно стонет, мучается и ждет откровения сына Бога (Rom. 8: 19, 22), чтобы люди, причастные сыновству, могли покинуть этот мир. После того как это случится, Бог погрузит мир в великое забвение, так чтобы каждый человек жил в согласии со своей природой и не желал ничего, ей не соответствующего. (2) Бессмертные души, которые по своей природе принадлежат этому миру, останутся здесь, не зная ничего о том, что существует иной и лучший мир. Никакое знание о высшем мире не будет достигать этого мира, чтобы души не мучались зря и не стремились к тому, что для них недостижимо... и губительно. (3) Все в этом мире будет вечным и неизменным, пока занимает подобающее ему место, однако немедленно погибнет, если попытается превзойти пределы своей природы. Правитель седьмого неба также не будет знать ничего о высшем мире, чтобы он также ни к чему не стремился и не испытывал страданий. (4) Та же участь постигнет великого архонта и всю Огдоаду... Так произойдет восстановление всего, как это было предустановлено в начале в соответствии с природой мирового семени...

(13) Все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт.

⁹⁶ Далее следует рассуждение о 365-ти небесах и имени Abrasax, в точности соответствующее тому, что написано у Иринея (см. выше). Учитывая неуместность этого высказывания здесь, естественно предположить интерполяцию.

3. ГНОСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И МИФ О ПАДШЕЙ СОФИИ

3.1. Барбело-гносис

(Irenaeus, Adv. Haer. I 29, 1–4; cf. Theodoret., Haer. Fab. Cur. 13)

(1)... Некоторые постулируют (в начале) не стареющий и девственный Эон, именуемый Барбело (Barbelon, Βαρβηλωθ), а внутри этого духа – Отец, которого невозможно назвать (или у которого нет имени) и который пожелал явить себя Барбело. Однако эта Мысль (Ennoia), только появившись, сразу же спросила о Промысле (Prognosis). Когда появился Промысел, они спросили о Нерушимости, и она появилась, а за ней таким же образом возникла Вечная жизнь. Барбело радовалась, глядя на их Величие, и эта ее Концепция породила Свет, подобный ей. Так возникло просвещение (озарение), и таково начало всего остального.

Когда Отец увидел этот свет, он помазал его своей благостью. Именно так возник Помазанный (Христос). Он пожелал себе помощника, и ему был дан Ум (Нус). Кроме того, Отец произвел Логос. После этого был заключен союз Мысли и Логоса, Нерушимости и Христа, Вечной жизни и Воли (Thelema), Ума и Промысла. И все они радовались и славил Свет и Барбело.

(2) После этого, по их словам, Мысль и Логос произвели Самородного (Autogenes), который почитался как представление великого света, и все подчинялось ему. Вместе с ним возникла Истина, и они составили между собой союз. От Христа, который является светом, и Нерушимости возникли четыре светоносных (начала) – Благодать (Charis), Желание (Thelesis), Понимание (Synesis) и Разумение (Phronesis), чтобы расположиться около Самородного. Благодать была соединена с первым великим светом, которого они считают Спасителем и называют Armoges. Желание соединилось со вторым светом, которого называют Raguhel, Понимание – с третьим, именуемым David, Разумение – с четвертым, Eleleth.⁹⁷

(3) Когда все это было сделано, Самородной (Autogenes) произвел совершенного, истинного человека, которого они называют Adamas, поскольку он «не доминирующий» (он сам и те, кто произойдут от него⁹⁸). Armozel отделил его от первого света. Самородный произвел также Совершенное знание (Гносис) и соединил эту (сущность) с Человеком, и так он познал того, кто превыше всего. Девственный Эон подарил ему Непобедимую силу. И все они радовались и славил великий Эон. Так появились, по их словам, Мать, Отец и Сын. От Человека и Знания возникло Древо, которое также называется знанием.

(4) От первого из ангелов, которые стоят около самородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Prunicus. Когда она увидела, что все остальные, кроме нее, имеют пару, она начала искать, с кем бы соединиться. Однако, не найдя никого подходящего (в плероме), она расширилась и взглянула в низший мир, надеясь найти кого-нибудь там. Тогда она отпрянула назад (exsiliit), не только потому, что никого там не обнаружила, но и потому, что испугалась, поскольку сделала это без разрешения Отца. Тогда в простоте и из благих побуждений она произвела существо, которое отличалось неведением и неразумием (предрассудком – Ignoratio et Audacia). Это ее порождение стало Проархоном и демиургом этого мира. Он украл у своей матери силы и отправился в нижний мир и создал небесную твердь, в которой и обитает. А поскольку он есть Неведение, то он породил также подлежащие ему силы – ангелов, твердь и все земное. Затем он соединился со своим неразумием, и так возникли Злоба, Зависть, Ревность, Месть и Страсть. Увидав все это, мать София в печали удалась и поселилась в высшем мире, если отсчитывать снизу, в Огдоаде, на восьмом небе. После этого он решил, что он здесь один и произнес: «Я – бог ревнивый (Exod. 20: 5), и нет никого, кроме меня (Is. 45: 5; 46: 9)».

3.2. «Офиты»

(Irenaeus, Adv. Haer. 30, 1–15)

(1) Другие⁹⁹ же говорят следующее. (В начале) был первый Свет в силе Бездны, благословенный, нерушимый и беспредельный. Он был Отцом всего, именуемый Первым Человеком. От него произошла Мысль (Ennoia), его сын, выразивший эту мысль, который называется Сыном Человека или Вторым Человеком. Под

⁹⁷ Рагуэль – это ангел (в ветхозаветной книге Tobit), Давид известен как царь и псалмопевец. Остальные имена неизвестны.

⁹⁸ Или «он сам и его происхождение».

⁹⁹ Согласно Теодорету (Haer. Fab. I 14), их называют «сетянами или офянами или офитами», однако у Иринея гностический миф, как легко видеть, *продолжается*, правда несколько отличаясь от предыдущего. Об офянах и диаграмме, которой они иллюстрировали свой миф, подробно рассказывает Цельс (ар. Origen., Contra Celsum, VI 24–38), причем эти офяне по его словам, базируются на мистериях Митры. Иринея связывает офитов с канитами (о них см. в разделе о ранних христианских гностических школах), то же самое говорит Ориген об офянах (вполне вероятно, под влиянием Иринея). Как Эти «змеепоклонники» соотносятся с наассанами Ипполита – это проблема. Ясно, однако, что для них змей – это отрицательный персонаж.

ними располагался Святой Дух, а под ним – отдельные элементы, вода, тьма, бездна и хаос. Над ними всемирно рожден Дух, называемый Первой Женщиной (Gen. 1: 2). Затем, как они говорят, отец и сын оба возрадовались, глядя на красоту этой женщины и, послав ей свет, произвели он нее нерушимый свет, третьего Человека, именуемого Христом, сына первого и второго человека и святого Духа, первой женщины, которую они называли матерью жизни (Gen. 3: 20).

(2) Однако она не в силах была удержать всей полноты излившегося в нее света, и он пролился слева. Так что только Христос является ее (истинным) сыном, будучи правым, а потому вошедшим вместе с ней в нерушимый зон. И это было подлинное собрание («церковь»), созвучие, соединение и единение отца всего, первого человека, его сына и вышеупомянутой женщины.

(3) Та сила, которая вытекла из женщины, опустилась вниз, но, в соответствии с их желанием, сохранила в себе следы света. Они назвали ее левой, Prunicos, Софией или Мужчиной-Женщиной. Она упала в неподвижную до сих пор воду, привела ее в движение и неосторожно опустилась до самого дна и так получила тело, поскольку все притягивалось к ее свету, прилипло к ней и обволакивало ее со всех сторон. Если бы не этот свет, она бы полностью погрузилась в воду. Так постепенно утопая все сильнее и тяжелее, она наконец пришла в себя и попыталась вырваться из воды и подняться вверх к своей матери, однако ей это не удалось, поскольку тело было уже слишком тяжело. Видя, что ее дело плохо, она попыталась по крайней мере спасти тот свет, который еще оставался в ней, чтобы и он не утонул в воде. Собравшись с последними силами и благодаря тому свету, который в ней еще оставался, она устремилась вверх и, распространившись, создала из этого водянистого тела то, что стало видимым нами небом, и расположилась под ним. Но поскольку она испытывала стремление вверх, она смогла избавиться от этого водяного тела. Это тело, став отдельной сущностью, называется ее сыном, а она называется также Женщиной от Женщины.

(4) Ее сын, обладая нерушимой силой, унаследованной от матери, был также продуктивен. Набравшись сил, он произвел сына из вод. О своей матери он не знал. Его сын, как и он, произвел другого сына, второй породил третьего, третий – пятого и так до седьмого. Так образовалась Гедмоада (Gen. 2: 2). Их мать расположилась в Огдоаде. Поскольку они расположены иерархически, соответственно их положению убывала и их сила.

(5) Они дают этим существам такие имена. Первый, который произошел от матери, называется Ялдаваоф (Ialdabaoth)¹⁰⁰, его сын Iao, затем – Sabaoth, Adoneus, Eloeus (Elohim?), Oreus (Horeus, Or, «свет») и, наконец, Astaphaeus. Эти «небеса, славы, силы, ангелы и творцы» расположены в определенном порядке на небесах, невидимо для нас, и управляют небесами и землей. Ялдаваоф отверг свою мать, когда создал их всех... они же, только родившись, начали оспаривать у него права на первое место. Видя все это, в печали и отчаянии он опустил взор вниз и увидел матерню. Воспылав к ней желанием, он произвел сына. Этот сын был его Нусом (Умом)¹⁰¹, изогнутый, как змей (Gen. 3: 1). От него произошли дух, душа и все телесное. Он же породил забвение, ненависть, ревность, зависть и смерть. Они говорят, что этот змееподобный ум еще более извращен, чем его отец, и пребывает с ним на небе и в раю.

(6) Ялдаваоф воскликнул в своем бахвальстве: «Я отец и бог, и нет никого выше меня» (Is. 45: 5). Однако его мать, услышав это, воскликнула: «Не лги! Выше тебя находятся Отец всего, первый Человек и Сын Человека». Все были удивлены и испуганы этим голосом свыше и спрашивали: «Кто это и откуда», поэтому, чтобы отвлечь их, Ялдаваоф сказал: «Давайте создадим человека по нашему образу» (Gen. 1: 26). Услышав это, они собрались вместе и создали человека огромных размеров, однако образ этот был им внушен матерью, которая хотела таким образом обессилить их. Однако это творение только ползало, поэтому они принесли его к отцу. Это также было задумано Софией, поскольку она хотела так лишиться его остатков света, которым он еще обладал, а также, чтобы тот не восстал против тех, кто выше его. Когда Ялдаваоф вдохнул в него дыхание жизни (Gen. 2: 7), он неосмотрительно лишил себя силы. Так человек получил ум и разумение (enthymesis), они были сохранены в нем. Только встав на ноги, он тут же прославил Первого человека и отверг своих творцов.

(7) Сгорая от ревности, Ялдаваоф решил найти способ лишиться человека его силы и для этого создал женщину из своего разумения. Однако Prunicus незаметно для него лишила ее силы. Тут пришли другие и, пожелав ее красоты, назвали ее Евой и зачали с ней детей, которых называют ангелами. При помощи змея мать решила соблазнить Адама и Еву, чтобы они преступили закон, установленный Ялдаваофом. Ева, услышав предложение от сына бога, тут же ему поверила, и они испробовали плод того дерева, которое Ялдаваоф приказал им не трогать. Сразу же после этого они постигли ту силу, которая над ними, и попытались скрыться от своих творцов (Gen. 3: 1–7). Радуюсь, что план удался, Prunicus снова воскликнула, что Ялдаваоф солгал, называя себя отцом, когда же он сделал несовершенную копию первого мужчины и первой женщины, он согрешил еще раз.

¹⁰⁰ Это имя обычно выводят из Jaldabaoth (сын хаоса), однако точная этимология не ясна.

¹⁰¹ Или Nun, буква алфавита.

(8) Однако и в этот раз, впад в иступление из-за своего забвения, он не послушал ее и изгнал их из рая за то, что нарушили его закон. Он хотел приобрести от Евы детей, однако ему это не удалось, поскольку его мать во всем ему мешала. Она же лишила Адама и Еву их силы, чтобы дух и великая сила не подвергались больше поруганию и нечестию. Они говорят далее, что таким образом лишенные силы, они были сброшены на землю, однако и змей, поскольку он также выступил против отца, был отправлен вслед за ними. Вместе с ангелами, которые были в его власти, он произвел шесть сынов и сам стал седьмым, для того, чтобы имитировать ту Гебдомаду, которая окружает его отца. Именно они называются семью демонами, которые вредят и человеку и богу.

(9) Изначально Адам и Ева имели светоносные и духовные тела. Однако на земле эти тела стали более темными, тяжелыми и малоподвижными. Их души также стали слабыми и безвольными, поскольку в них осталось только лишь дыхание мира, вложенное их творцом. Runicus пожалела их и вернула им сладостное благоухание света жизни. Так они узнали, кто они такие, почему они здесь, поняли, что они нагие и имеют материальное тело. Поняли они также и то, что обременены смертью. Но они мирились с этим, зная, что тело – это только временная обуза. С помощью Софии они нашли пищу и, насытившись, тут же занялись сексом, и так родился Каин.

Однако падшие духи и змей тут же занялись его воспитанием, растили его и наполнили мирским забвением, тупоумием и наглостью. Убив своего брата Авеля, он первым принес в мир зависть и смерть. После Каина и Авеля и при помощи проведения Софии, они зачали сначала Сета, а затем Норею (Gen. 4: 1–8; 25). От них, по их словам, и происходит все человечество. Эта низшая гебдомада вовлекала людей во всевозможные виды зла, толкала их на борьбу с высшей святой Гебдомадой и учила поклоняться идолам, однако Мать невидимо противодействовала им, стремясь спасти то, что принадлежит ей, то есть остатки света. Святая Гебдомада, по их представлению, – это семь звезд, именуемых планетами, а змея зовут Michael и Samael.

(10) Ялдаваоф, разозлившись на них за то, что они не почитают его как отца, послал на них потоп, дабы уничтожить их всех разом. Однако и здесь его планы были нарушены Софией, которая спасла тех, кто был с Ноем, поскольку они еще сохранили в себе следы ее света. Благодаря этим следам (света) мир еще раз был наполнен людьми (Gen. 9: 1). С одним из этих людей, Авраамом, Ялдаваоф заключил сделку, пообещав ему, что если его род будет служить ему, то он даст ему в наследие всю землю (Gen. 15). Он же помог Моисею вывести их из Египта и дал им закон, назвал иудеями и установил семь праздничных дней¹⁰², дабы они славили Гебдомаду. И каждый из них избрал себе по глашатаю, дабы они славили его как бога и таким образом через пророков в них поверили и остальные народы.¹⁰³

(11) ... однако София также говорила через них о первом человеке, нерушимом Эоне и небесном Христе, призывая людей и напоминая им о нерушимом свете и первом человеке, предсказывая пришествие Христа. Так случилось, что сами архонты боялись этих пророчеств и удивлялись словам этих пророков. Кроме того, Runicus сделала так, что Ялдаваоф, сам того не зная, произвел двух мужей, одного от бесплодной Элизабет, а другого от девицы Марии (Lc. 1: 7; 34–35).

(12) Сама же она не могла найти себе места ни на небе ни на земле и горестно взывала к своей матери. Ее мать, Первая женщина, сжалилась над ней, приняла раскаяние своей дочери и попросила Первого человека послать ей на помощь Христа. И он снизошел к своей сестре и к тем, кто несет в себе ее свет.

Узнав об этом, нижняя София [Ахамот] объявила о его приходе через Иоанна и подготовила омовение в знак раскаяния (крещение). Она же заранее подготовила Иисуса и очистила его, чтобы через ее сына Ялдаваофа¹⁰⁴ Иисус смог объявить о Первой женщине. Затем, нисходя через семь сфер, Иисус последовательно лишил все эти силы света, поскольку весь свет сам притягивался к нему. Прежде всего, Христос надел на себя свою сестру Софию, и они радовались, наконец соединившись и получив утешение друг в друге. Поэтому их называют женихом и невестой (Io. 3: 29). Иисус был рожден девой силою бога, более мудрым, чистым и праведным, нежели другие люди (Lc. 2: 40; 52). Христос в объятиях Софии (3: 22), вошел в него, и так родился Иисус Христос.

(13) Многие из учеников Иисуса так и не поняли, что в него вошел Христос. Однако после того как это случилось, он явил силу и начал творить чудеса, лечить и учить о неведомом Отце и открыто заявил, что он сын Первого человека. Архонты и их отец возненавидели его и заставили своих людей казнить его, однако перед смертью Иисуса Христос и София покинули его и удалились в нерушимый Эон. Христос не совсем покинул его, но послал силу, которая воскресила его тело. Тело это было духовной и психической природы, материальные же элементы остались в земле. Одни ученики его не признали и даже не подозревали, благодаря чьей силе Иисус восстал из мертвых. Среди других учеников распространилось ложное убеждение, что он восстал в физическом теле, не зная, что «плоть и кровь не владеет царством бога» (I Cor. 15: 50).

¹⁰² Текст испорчен. Возможно, «семь богов».

¹⁰³ Далее перечисляются пророки и говорится какому ангелу они служат.

¹⁰⁴ София хотела также спасения и этого своего сына.

(14) Нисхождение и восхождение Христа, по их словам, подтверждается и тем фактом, что ни один из учеников не свидетельствует о каких-либо чудесах, совершенных Иисусом до его крещения и после воскресения. Те из учеников, которые не знали, что Иисус соединился с Христом, а нерушимый Эон с Гебдомадой, считали его тело «психическим». После смерти Иисус оставался на земле еще 18 месяцев и, когда его разум вернулся к нему, он открыл истинную доктрину тем из учеников, которые способны были понять столь великие таинства (Мк. 4: 11), а после был взят на небо. Там Иисус сидит справа от своего отца Ялдаваофа, принимая те души, которые познали его. Его отец не знает об этом и даже не видит его, и чем больше душ приобретает Иисус, тем сильнее страдает отец и тем слабее становится, поскольку последние силы покидают его. Все меньше душ остается, которые он мог бы послать в мир. Остаются лишь те, которые сохранили в себе его дыхание.

Конец всему этому наступит тогда, когда все следы духовного света соберутся вместе в нерушимом Эоне.

(15) Таковы учения этих людей. Из них, как многоголовая Лернская гидра, возникла школа Валентина.

Некоторые при этом говорят, что сама София приняла форму змея и боролась против творца, который создал Адама, и научила людей знанию. По этой причине змей и называется самым мудрым из всех тварей (Геп. 3: 1). И наши внутренности, благодаря которым мы питаемся, по этой причине имеют форму змея, указывая на эту все порождающую субстанцию.¹⁰⁵

3.3. «Сетяне»

О гностиках, которые придают особое значение библейскому персонажу Сету (или Сифу), до нас дошло два разных сообщения. О них говорят Тертуллиан (*Adv. Omnes Haer.* 2) и Епифаний, причем последний уверяет, что он знаком с этими гностиками не понаслышке. Он встречал их в Египте и читал их книги. О сетянах сообщает и Ипполит, однако его сообщение рисует совсем другую картину. Фактически он не говорит о Сете, но зато подробно рассматривает мифологическую схему, включающую три принципа, поэтому это в высшей степени интересное сообщение я помещаю в отдельном разделе среди других аналогичных систем, также сохраненных Ипполитом. Как я уже отмечал, названия, которые дают гностикам ересиологи, как правило, весьма фантастичны и не всегда соответствует содержанию того учения, которое они далее излагают. Важно отметить, что это учение, судя по всему, восходит к дохристианскому гнозису. Фигура Христа в некоторых случаях (например, «архонтики» Епифания) является явным добавлением, в некоторых же («сетяне» Епифания) – его миссия не является уникальной. Сет в образе Христа в *очередной раз* приходит в мир спасти свою расу. Все это является знаками вторичной христианизации.

(Eriphanius, Panarion XXXIX, 1–5, 3, с сокращениями)

(1, 3) ... они хвалятся тем, что происходят от Сета, сына Адама ...они даже называют его Христом и уверяют, что он был Иисусом. (4) Этот мир, по их представлению, создан не высшей силой, но ангелами... (2, 4) Мать или Женщина узнала, что Каин убил Авеля, и позаботилась о том, чтобы родился Сет, и поместила в него свою силу и ту искру, которая была послана свыше для утверждения семени и основания мира. (5) Целью этого действия было утверждение избранной расы и семени, так, чтобы через него настал конец тем силам, которые создали этот мир и двух первых людей...

(3, 1) Однако со временем эти расы мешались... и, видя великое смещение и беспорядочные страсти, которые обуяли ангелов и людей... та же Мать устроила потоп, дабы уничтожить всех людей другой расы... однако ангелы обманули ее и тайно провели на ковчег Хама, так сохранив свое семя...

(5) Из расы Сета происходит Христос, и Иисус явился в этот мир чудесным образом. На самом деле, он и был самим Сетом, как и раньше посланным матерью свыше, чтобы спасти людей...

(5, 1) Они сочинили много книг, приписывая их великим людям. Они говорят, что семь книг написаны самим Сетом, другую книгу они называют «Аллогенес (Иноходец)»¹⁰⁶, есть у них и апокалипсис Авраама...

(Hippolytus, Refutatio, V 19, 1 – 22, 1)

(22, 1) Если желаете узнать подробнее о доктрине Сетяна, прочитайте книгу *Парафраз Сета*.¹⁰⁷ Здесь вы найдете все их секреты...

3.4. «Архонтики»

Епифаний говорит, что эта ересь в его время была известна в Палестине и Малой Армении. Причем, это учение пропагандировал некий Евтакт из Армении, который посетил Палестину в последние годы правления Константина и там узнал обо всем этом от некоего старца по имени Петр. В Армении ему удалось совратить

¹⁰⁵ После этого тонкого анатомического наблюдения Ириной говорит о каинитах (см. в отдельном разделе).

¹⁰⁶ Книга с таким названием входит в состав Коптской гностической библиотеки.

¹⁰⁷ Также см. Коптскую гностическую библиотеку.

многих богатых людей и даже сенатора, с его деятельностью связаны последующие беспорядки в этом регионе. Этим септанам также приписывается несколько откровенных книг, среди которых «Аллогенос».

(Ephiphanius, Panarion, XL 1, 1– 8, 2)

(2, 3) ... Всю их систему можно понять на основании книги, называемой «Симфония». Они говорят в ней, что существует восемь небес (Огдоада) и семь небес (Гепдомада) и что каждым небом правит архонт... а высшая мать находится на восьмом небе...

(6) Они осуждают крещение и другие таинства, поскольку установлены они во имя Саваофа..., главной силы Гепдомады. (7) Они говорят, что души являются пищей для властей и сил и что без них они не могут существовать, поскольку только в душах содержится небесная субстанция, придающая им силы...

(5, 1) Дьявол является сыном Саваофа, бога иудеев, однако злым сыном, противящимся собственному отцу.

(2) Этот бог отличается от невыразимого Отца и принадлежит к так называемой левой силе. (3) Дьявол, как они говорят, зачал с Евой Каина и Авеля. (4) Эти сыновья восстали друг на друга из ревности, поскольку были любовниками своей сестры, и Каин убил Авеля...

(7, 1) Адам и Ева произвели Сета, так что он единственный является истинным сыном Адама. Высшая сила вместе с ангелами снизошла из высших сфер и взяла Сета, которого они также называют Аллогеном, и подняла его ввысь, чтобы его не убили...(5) Они говорят, что у Сета было семь сыновей, которых они также называют Аллогенои... Кроме того, у них есть книги пророков Мартиада и Марсиана (Маршана)¹⁰⁸ ...

¹⁰⁸ Книга этого пророка также входит в состав Коптской гностической библиотеки.

3.5. Апокриф Иоанна

Апокриф Иоанна дошел до нас только в коптском переводе с греческого, причем в двух редакциях – краткой и пространной. Текст сохранился в четырех манускриптах, в результате мы имеем два независимых перевода краткой редакции трактата (NH III, 1; BG 8502, 1) и два варианта одного и того же перевода пространной редакции (NH II, 1; IV 1). Какой-то вариант этого текста (вероятно, более ранний, нежели те, которые дошли до нас) был известен Иринею (см. выше, Adv. Haer. I 29). Nag Хаммади кодексы датируются началом четвертого столетия, Papyrus Berolinensis 8502 – началом пятого. Этот последний манускрипт сохранился лучше всего и содержит наш трактат в краткой редакции. Другой (независимый от первого) вариант краткой редакции сохранился в третьем кодексе Nag Хаммади. Остальные два манускрипта содержат один и тот же перевод пространной версии трактата и, по-видимому, восходят к общему протографу. Все четыре варианта трактата были недавно изданы в последнем томе Coptic Gnostic Library: Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2. Edited by Michael Waldstein and Frederik Wisse. Leiden: Brill, 1995 (Nag Hammadi Studies 33). Именно это издание использовалось при переводе. Разумеется, я не стал давать синопсис всех четырех версий трактата, вместо этого за основу взяв версию берлинского папируса, в примечаниях указывая наиболее важные разночтения. Переводы Б.Лайтона и М. Краузе также принимались во внимание. Третий кодекс Nag Хаммади создан очень профессиональным писцом, однако сохранился не очень хорошо, поэтому может быть использован только в качестве дополнительного источника. В некоторых случаях он дает интересные варианты, поскольку содержит другой перевод и иногда помогает прояснить туманные места. Пространная версия трактата хорошо сохранилась во втором кодексе Nag Хаммади. Четвертый кодекс, также содержащий этот текст, очень фрагментарен.

В целом, как справедливо отмечают издатели (с. 6), перед нами *плохой* перевод с греческого на коптский. Несомненно, что наш трактат и по-гречески был довольно туманным, а перевод еще более усугубил эту ситуацию. Коптский текст содержит всевозможные ошибки, особенно в философских разделах трактата. Можно предположить, что некоторые пассажи переписчику были не понятны. Греческие термины иногда переводятся на коптский, иногда просто транслитерируются, причем различным образом в разных вариантах. Унсе и Вальдстейн отмечают, что столь же непостижимым образом переводятся и цитаты из писания. Впрочем, как замечают эти авторы, такой туманный текст мог даже нравиться его заказчикам, поскольку неясности «только увеличивали его эзотерическую ценность!» Как соотносятся между собой пространная и краткая редакции? По всей видимости, именно краткая дополнялась и исправлялась, а не наоборот. В пространной редакции не только появились некоторые исправления и глоссы, но и добавлены новые материалы, заимствованные из других гностических текстов. Так, одна из подобных интерполяций извлечена составителем пространной версии из *Книги Зороастра*, которая дошла до нас в составе второго кодекса из Nag Хаммади (II 15,27–19,10). Это обстоятельство позволяет предположить, что и другая интерполяция («монолог Провидения», II 30,11 – 31,25) также восходит к какому-то другому гностическому тексту. Все эти добавления вполне уместны и выдают работу знающего свое дело редактора. Кроме того, в пространной версии просматривается общая тенденция к упрощению сложных синтаксических конструкций и исправлению наиболее непонятных мест.

Пролог

(BG, p. 19) Это произошло в один из тех дней, когда Иоанн, брат Иакова – оба они были сыновьями Заведя, – пришел в храм, и один из фарисеев по имени Ариман подошел к нему и спросил: «А где же твой учитель, которого ты обычно сопровождал?» Иоанн ответил ему: «Он ушел туда, откуда пришел»¹⁰⁹. На это фарисей ответил ему: «Своим обманом этот назарянин ввел вас всех в заблуждение, наполнил уши ваши (ложью), закрыл (ваши сердца) и отвратил от предания ваших (отцов)».

(20) Выслушав эти слова, я¹¹⁰ покинул храм и отправился в горы в пустынное место. Мне было очень грустно, и я спрашивал себя: «Как же был избран (χρῆροτονεῖν) спаситель? С какой целью он был отправлен в мир своим отцом, пославшим его? Кто его отец и что это за эон (αἰὼν), в который мы отправимся? Он сам говорил нам, что этот эон является образом (τύλος) другого нерушимого эона, однако не сказал, что он собой представляет».

Часть первая. Теогония и высшая космогония

1. Высшая божественная триада: Отец, Мать и Сын

Только я подумал об этом, как небеса разверзлись и все творение (κτίσις) поднебесное осветилось (21) и весь космос содрогнулся. Я испугался и (упал ниц) и, посмотрев вверх, увидел младенца, который тут же превратился в старца, и весь был окружен сиянием. Я все смотрел на него и не мог постичь это чудо. Возможно ли, чтобы он был (единым), хотя его (внешние) формы в этом свете столь разнообразны. Его вид (постоянно) менялся, и было непонятно, как он мог одновременно иметь один вид (ἰδέα) и проявляться в трех формах (лицах).¹¹¹

Он сказал мне: «Что так удивляет тебя, Иоанн? Ты ведь уже знаком с этим образом (ἰδέα). Не теряй присутствие духа, ведь я всегда с вами. Я – отец, я – мать и я – сын».

1.1. Первый принцип: Единое, Монада, Отец и Невидимый дух

(22) Я – вечное Единое, ни с чем не смешанное и ничем не запятнанное.¹¹² Я пришел научить тебя тому, что было, что есть и что будет, так, чтобы ты познал то, что не явно, и то, что открыто. Я расскажу тебе и о том, кто таков совершенный (τέλειος) человек. Подними теперь лицо свое, чтобы ты мог слушать и понимать то, что я открою сейчас тебе, чтобы ты затем поведал об этом тем, кто един с тобой по духу (ὁμοψυχῆς) и также принадлежит к той же нерушимой расе совершенного человека».

Я ответил, что хочу знать об этом, и он сказал: «Монада (μόνας), поскольку она единство (μοναρχία) и ничто не правит (ἀρχεῖν) ей, является Богом и Отцом всего, святым единым, невидимым (ἀόρατος) единым, пребывающим надо всем, сущим в нерушимом (ἀφθαρσία) и чистом свете, который никто не в силах узреть. (23) Он есть дух (πνεῦμα), и не следует думать, что он Бог или нечто подобное, поскольку он более чем Бог. Он есть начало (ἀρχή), и никто не правит (ἀρχεῖν) им, поскольку нет никого, кто был бы до него, а также нет никого, в ком бы он нуждался (χρεῖα).¹¹³ Он не нуждается в жизни¹¹⁴, ибо он бессмертен. Он ни в чем не нуждается, ибо совершенен. Ведь нет ничего такого, что в нем могло бы быть усовершенствовано, так что он во всем и полностью совершенен. Он есть свет.¹¹⁵ Он беспределен, ибо нет ничего, что могло бы его ограничить, не(рас)судим (ἀδιάκριτος), ибо нет никого, кто смог бы судить (διακρίνειν) о нем, неизмерим, ибо что может измерить его, как если бы оно было до него. (24) Он невидим, ибо нет никого, кто мог бы его видеть, вечен, ибо существует вечно, невыразим, ибо никто не в силах постичь его и рассказать об этом, безымянен, ибо нет никого, кто существовал бы до него и дал ему имя. Он есть необъятный (NH III 5: неизмеримый, ἀμέτρητος) свет, чистый, святой, неслиянный и невыразимый, совершенный и нерушимый. (Однако) он не совершенство (τέλειος), не благословение, не божественность, но нечто, превосходящее все это. Ибо он не телесен (σωματικός) и не бестелесен, он не велик и не мал, он не измерим и не сотворен.¹¹⁶

¹⁰⁹ Ио. 16: 5.28; cf. Hennecke, New Testament Apocrypha I, p. 336.

¹¹⁰ Здесь начинается прямая речь и далее начинается пересказанный Иоанном диалог со Спасителем. В краткой версии употребляется в основном прямая речь, в пространной версии прямая речь часто заменяется на косвенную.

¹¹¹ Так переводят это место Уиссе и Вальденштейн. Ср. параллельное место в «пространной редакции» (NH II, 1, 2): «Мне открылось не множество, но подобие в множественности форм в этом свете, и в этой множественности было сходство, которое проявлялось в трех формах».

¹¹² Краузе и Фёстер так интерпретируют это место: «Я ни с чем не смешанное Единое, поскольку нет ничего такого, с чем меня можно было бы смешать».

¹¹³ В пространной версии далее следует фраза: «Он ни в чем не находится, поскольку все в нем».

¹¹⁴ NH IV 4, 9–10: он сам утвердил себя, и потому вечен.

¹¹⁵ NH II 3, 6: он совершенен в свете.

¹¹⁶ NH III 5, 12: и лишен качеств; NH II 3, 12: кто в силах сказать, какого он качества и в каком количестве?

Никто не может познать (νοεῖν) его. Он не подобен ничему из существующего, но превышает все сущее, не (просто) как превосходящее все это, но сам по себе. (25) Он не причастен (μετέχειν) эону, и время ничто для него. Ибо если бы он был причастен эону, значит кто-то уже заготовил его для него, и время ему не отмеряно, ибо нет никого, кто отмерял бы его для него.

Он ни в чем не нуждается, и нет никого, кто бы ему предшествовал. Он желает (ἀιτέειν) только себя одного в совершенном свете. Он созерцает чистый свет, неопишимо великолепный.

Он вечное единое и то, что является началом вечности, он свет и то, что дает свет, он жизнь и то, что дает жизнь, он благословенен и то, что дает благословение, он гносис и то, что открывает гносис, он благо и то, что является источником всякого блага, – однако не как обладающий всем этим, но как дающий все это в качестве дара, как дар, который дается даром, как безмерный свет.

(26) Что мне еще сказать о нем, об этом непостижимом едином? Все это только образ света. В какой мере я смогу его познать – кто в силах познать его? – в такой мере я расскажу вам об этом.

Его Эон нерушим, неподвижен, пребывает в тишине (σιγή) и существует ранее всего остального. Он начало каждого эона (...)¹¹⁷, (если вообще что-либо существует кроме него).¹¹⁸

Никто из нас не в силах знать свойства (атрибуты) этого невыразимого Единого, кроме того, кто пребывает в нем и поведал нам об этом. Он созерцает себя в своем собственном свете, который окружает его и является тем самым источником живой воды и чистейшим светом. Источник (πηγῆ) духа вытекает из живой воды света. Он поддерживает¹¹⁹ все эоны (27) и весь космос. Со всех сторон созерцает он свой собственный образ, отражающийся в этой воде-свете, которая окружает его.

1.2. Второй принцип: Мысль, Мать, Барбело, Первый человек

И его мысль (ἔνοια) актуализировалась, вышла из него и появилась перед ним в сиянии света. Она является той силой, которая появилась прежде всего остального. Она есть совершенный и универсальный Промысел (πρόνοια), свет и подобие света, образ невидимого Единого, совершенная сила Барбело (девственный и совершенный дух¹²⁰), совершенный эон славы, его прославляющий, ибо она произошла благодаря ему. Она знает его, ибо она его первая Мысль и его образ (матка (μήτρα), все зачавшая, ибо она ранее всего остального)¹²¹. Она стала первым человеком¹²², девственным духом, трижды мужским, трижды сильным (великим)¹²³, (28) трижды именуемым, трижды рожденным, андрогинном, нестареющим эоном, который произошел (προϋλθεῖν) из этого промысла. Барбело попросила его даровать ей провидение (Π 5, 13: πρόγνωσις). Он согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с мыслью (ἔνοια), которая является промыслом (πρόνοια)¹²⁴, прославляя невидимое Единое и совершенную силу, Барбело, поскольку они все появились благодаря ей. Затем эта сила попросила даровать ей нерушимость (ἀφθαρσία), и он согласился, и появилась нерушимость и расположилась рядом с мыслью и провидением. И она также прославляла невидимое Единое и Барбело, поскольку появилась благодаря ей. (29) Затем она попросила даровать ей вечную жизнь. И он согласился, и так появилась вечная жизнь и расположилась рядом и славилась его и Барбело, поскольку появилась благодаря ей из недр (the coming-forth) невидимого духа.¹²⁵ Такова пятерица эонов Отца, которая является первым человеком, образом невидимого Единого. Это – Барбело, Мысль, Провидение, Нерушимость и Вечная жизнь. Такова пятерица андрогинных эонов, то есть десятирица эонов, то есть Отец нерожденного Отца.

1.3. Третий принцип: Сын, едиnorodный и самородный (Аутоген)

И он взглянул на Барбело светом чистым, (30) и она повернулась к нему и породила искру (σπινθήρ) блаженного света. Но она не равна ему в его величии. Так возник едиnorodный, тот, кто произошел от Отца,

¹¹⁷ Лакуна восстанавливается на основании NH III 6, 16: поскольку его благостью управляются все эоны. Cf. NH II 4, 16: и он дает им силу своей благостью.

¹¹⁸ Эта последняя фраза присутствует в NH III и BG, в NH II и NH IV ее нет.

¹¹⁹ NH III 7, 10: ἐπιχορηγεῖν; BG 26, 12: χορηγεῖν.

¹²⁰ Только в NH II 4, 35.

¹²¹ Только в NH II 5, 6.

¹²² Только в NH II 5, 7: мать и отец (μητροπάτωρ).

¹²³ NH III 8, 1: трижды славный (ὑμνος).

¹²⁴ NH II 5, 11–16: «Она попросила невидимый и девственный дух, то есть Барбело, даровать ей провидение. Дух согласился, и появилось провидение и расположилось рядом с промыслом». Далее в тексте пространной редакции эта поправка каждый раз повторяется. То есть выстраивается более иерархичная система.

¹²⁵ В пространной редакции таким же образом появляется истина, однако, как и в краткой редакции, говорится, что эта пятерица составляет совершенного человека, по этой причине, для того, чтобы число пять сохранилось, Барбело отождествляется с Провидением.

божественный самородный (Аутоген) перворожденный Сын, порождение духа чистого света. Незримый Дух возликовал над светом, который стал существовать, первым явившийся из его Пронойи, то есть Барбело. И он помазал его своим благом (Χριστός, χριστός), и он стал совершенным, не нуждавшимся более ни в каком благе, ибо он помазал его благом незримого Духа, которое он излил на него. (31) Когда он получил (это) от девственного Духа, он восславил святой Дух, совершенную Пронойю, благодаря которой возник. И он (сын) попросил дать еще одного (помощника), Ум, и он (Дух) согласился. Когда же незримый Дух согласился, появился Ум и расположился близ Христа и восхвалил его и Барбело. Все они находились в Молчании и Мысли.

2. Умопостигаемый космос. Плерома и четыре Света (Просветителя)

Невидимый дух пожелал, и его желание актуализировалось и расположилось рядом с Умом и светом, прославляя его. За волей последовал Логос (Слово), ибо при помощи этого Логоса Христос, божественный и самородный, сотворил все (остальное). (32) И вечная жизнь, и его воля, и Ум, и Провидение предстали и восхвалили Невидимый дух и Барбело, ибо они возникли благодаря им.

И святой Дух передал все совершенство божественному и самородному Сыну Барбело, так что тот предстал перед вечным, невидимым, девственным Духом как божественный и самородный Христос, который был удостоен величайшей славы, поскольку произошел от его первой Мысли, и которого Невидимый дух поставил Богом надо всем, истинным Богом. Он даровал ему всю власть и подчинил ему истину, которая находится в нем, чтобы он мог знать все, что было названо именем, тем, которое сообщается только достойным этого знания.

Из света, который есть Христос, и Нерушимости (33) через дар Духа из божественного и самородного появились четыре Света (φωστήρ). Трое – это Воля, Мысль (Эннойа) и Жизнь, а четвертый – это Благо (Харис), Понимание (Синесис), Восприятие (Эстесис) и Разумение (Фронесис). Благо – это первый Свет¹²⁶, зона света Армозель (Armozel), ангел света первого зона, вместе с которым три других зона: Благо, Истина и Форма. Второй свет – это Ориэль (Or(o)iel), который был помещен над вторым зоном. Вместе с ним три других зона: Промысел, Восприятие и Память. Третий свет – это Давейтай (Daveithai), который помещен у третьего зона. Вместе с ним три других зона: (34) Понимание, Любовь (и Идея). Четвертый зон помещен у четвертого света Элелет (Eleleth). Вместе с ним три других зона: Совершенство, Мир и София. Таковы четыре Света, которые предстали перед божественным самородным (Аутогеном). Таковы двенадцать зон, которые расположены рядом с Сыном, великим Аутогеном, Христом, по воле и дару божественного Невидимого духа. Двенадцать зон принадлежат сыну, Аутогену. И все вещи были установлены волей святого Духа через Аутогена.

3. Истинный Человек и три человеческих рода

От Промысла совершенного ума, от Бога, (35) при посредстве благой воли великого Невидимого духа и Аутогена первым появился совершенный и истинный Человек. Он назвал его Адамом¹²⁷ и поместил его над первым зоном, рядом с великим Аутогеном, Христом, у первого света Армозеля, вместе с его силами. Невидимый дух даровал незримую и разумную силу. И он сказал: «Я славлю тебя, великий Невидимый дух. Ибо все возникло благодаря тебе и все в конечном итоге вернется к тебе. Я прославляю и восхваляю тебя, Аутогена и три зона: Отца, Мать и Сына, совершенную силу».

(36) И он (Человек) поместил своего сына Сета во второй зон ко второму свету, Ориэлю. В третий зон – в третий свет, Давейтай, было помещено семя Сета, святые души. В четвертый зон помещены души тех, кто знал о своем совершенстве¹²⁸, но не обратился сразу, и, временно упорствуя, затем раскаялся. Им суждено пребывать с четвертым светом, Элелетом, который возвратил их назад, во славу Невидимого духа.¹²⁹

Часть вторая. Космогония

1. София и Ялдаваоф

Наша сестра София¹³⁰, будучи зоном, зачала мысль сама по себе, из духа и промысла. Она хотела создать (37) подобие себе¹³¹, хотя Дух не был согласен с ней и не одобрял ее (поступок) и ее супруг не соглашался,

¹²⁶ Или Просветитель.

¹²⁷ II 8, 18–20: именно его девственный дух назвал Пигера-Адамом.

¹²⁸ В пространной версии: «кто не познал Плеромь».

¹²⁹ См. ниже диалог с Христом о спасении, где это поясняется.

¹³⁰ Не забудем, что эти слова приписываются Христу. В пространной версии прямая речь заменена на косвенную.

¹³¹ II 9, 25–28: София и Мысль, будучи зоном, самостоятельно произвела мысль, из замысла Невидимого духа и Промысла. Она хотела создать подобие себе. В III 14, 15–19 далее идет глосса, отсутствующая во всех остальных кодексах: «но ее мысль не была пустой и она породила несовершенный плод, не получивший вид (τύπος), согласный с ее формой (μορφή), поскольку она произвела его без своего супруга (συνζυγος); поэтому он не получил вида (τύπος) по образу (ἰδέα) его Матери».

именно, мужская (составляющая) девственного духа. Однако она не нашла себе партнера, не приняла во внимание волю Духа и знание своего партнера, но породила исключительно из своего сексуального стремления (προύλιον), которое было в ней. Однако мысль ее была продуктивной и породила несовершенный и странный плод, поскольку возник он без участия ее супруга. Он не был подобен Матери и имел другую форму. Она усмотрела его в своем желании, и он принял форму (τύπος) в соответствии с другим образом. Когда же она посмотрела на то, во что актуализировалась ее воля, то увидела, что она приняла несообразный вид змея с мордой льва. (38) Его глаза были подобны сверкающим молниям. Она отбросила его от себя, за пределы этих мест, дабы никто из бессмертных не увидел его, ибо она породила его в своем неведении. И она окружила его светлым облаком и поместила его трон в середине этого облака, дабы никто не увидел его, кроме святого Духа, который зовется Жизнью и Матерью всего живого. Она назвала его Ялдаваоф. Он стал первым архонтом.

2. Сотворение Ялдаваофом умопостигаемого мира по образу высшего

Он получил от своей матери великую силу, удалился от нее и направился прочь от мест, где был рожден. (39) Он создал для себя другой зон, горящий светлым пламенем, в котором и пребывает поныне. И он соединился со своим безумием (ἄλβονία)¹³², которое было в нем, и породил власти, призванные служить ему, двенадцать ангелов¹³³, каждый из которых находится в своем зоне, созданном по образу нерушимых зон. ¹³⁴ Для каждого из них он создал по семь ангелов, а для каждого ангела еще по три силы, которые все находятся под его началом и в целом составляют число 360, вместе с его третьей силой, которая создана по подобию первого образа, расположенного над ним. (40) Так все эти власти произошли от главного родителя, верховного Архонта тьмы, через неведение той, которая породила его. Первой из них является Yaoth, затем идут Hymas, Galila, Yobel, Sabaoth, Kainan и Kai, которого еще называют Каинном и который является солнцем, Abiressine, Yobel, Harmouipael, Adonin и Belias.¹³⁵ Их имена происходят из страсти (41) и гнева. Однако у них есть и другие имена, которыми они также называются. Эти имена даны им во имя небесной славы, и именно эти имена являются их настоящими именами, соответствующими их природе (κατὰ φύσιν). И Сакла называет их первыми именами, обращаясь к их видимости (φαινοσίς) и их силе. Повинуясь именам, данным им во имя славы, они постепенно уменьшаются и слабеют, а благодаря первому набору имен наоборот становятся сильнее и растут.

И поставил он семь царей управлять небесами и еще пять над бездной ада.¹³⁶ Имена славы тех, которые управляют небесами, таковы: Yaoth (с головой льва), Eloaios (с головой осла), Astaphaios (подобный гнене), Yao (семиголовой змеей), Adonaios (дракон), Adoni (с головой обезьяны) и Sabbataios (огненного обличья). Они соответствуют семи дням недели и правят миром. Однако Ялдаваоф Сакла¹³⁷ – один во многих лицах, так что он может предстать в любом виде по своему желанию. Его с ними объединяет огонь и власть, однако тот чистый свет и силу, которую он получил от Матери он не разделил ни с кем из них, поэтому он стал Христом¹³⁸ над ними всеми. (43) Из-за той славы, которая на нем, и силы света своей Матери он называется Богом, так противясь тому источнику (ὑπόστασις)¹³⁹, из которого произошел. Семь сил он соединил с властями. Затем он произнес слово, и они появились, и он дал каждой имя. Так он установил власти начиная с высшей. Провидение соединилось с Yaoth, Божественность – со второй, Eloaios, Благо (Χριστός, χρηστός)¹⁴⁰ – с Astaphaios, Огонь – с Yao, Царство – с Sabaoth, Разумение¹⁴¹ – с Adonai, а София – с Sabbataios. Так обра-

¹³² III 16, 7: с неразумием. Иринеи говорит одновременно и о неразумии и безумии Софии, и о безумии архонта.

¹³³ Вероятно, по числу знаков Зодиака. Далее эта астрономическая аналогия развивается и говорится о семи (планетах и днях недели) и 360 (днях в году).

¹³⁴ Очевидна параллель с *Тимеем* Платона. В пространной версии следующее предложение отсутствует. Иринеи говорит, что он породил Злобу, Зависть, Беспорядок и Страсть.

¹³⁵ В II 10, 29 sq. даются другие имена: Athoth (которую называют «созревающим»), Hymas (чей взор – зависть), Kalila-Oumbri, Yabel, Adonaiou, Sabaoth, Cain, Abel, Abrisene, Yobel, Armouipael, Melcheir-Adonein, Belias (который над глубинами ада). Как видим, к списку этих имен добавляется одно осмысленное – Авель. Кроме того, среди имен неизменно присутствуют имена Бога Ветхого завета: Саваоф, Адонай и Велиал.

¹³⁶ Следующий абзац содержится только в II 14, 7 sq.: И он поделился с ними огнем, но не дал той силы света, которую взял от своей матери, ибо он – тьма неведения. И когда свет смешался с тьмой, он побудил тьму светить. А когда тьма смешивается со светом, она затемняет свет и становится ни светом, ни тьмой, но сумраком. Тот архонт, который слаб, три имени. Первое имя – Ялдаваоф, второе – Сакла, третье – Самаэль. Он нечестив в своем безумии, которое в нем. Поэтому он говорит: «Я – Бог, и нет другого бога, кроме меня», – ибо он не знает о своей силе и том месте, откуда он произошел. Каждый из архонтов создал для себя по семь сил, а каждая из этих сил – по шесть ангелов. Так образовалось 365 ангелов. И они являются телами этих имен (далее перечисляются имена, несколько отличающиеся от краткой версии).

¹³⁷ В пространной версии: Ялдаваоф. Комментарий по этому поводу см. I 4.5.2.

¹³⁸ II 11, 6: Господом.

¹³⁹ II 12, 10: месту.

¹⁴⁰ II 12, 20: Господство.

¹⁴¹ II 12, 24: Зависть.

зовалась твердь, причем каждое небо соответствовало определенному зоне, в согласии с теми зонами, которые существовали от начала, по образу нерушимых зон».

3. Самодовольство Ялдаваофа

«И когда он увидел творение, его окружавшее, и множество ангелов вокруг себя, тех, которые возникли благодаря ему, он сказал им: «Я – бог ревнивый, и нет другого бога, кроме меня». Но, говоря это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если не было другого, к кому бы он мог ревновать? (45) Тогда Мать начала метаться туда и сюда (cf. Gen. 1: 2). Она узнала об изъяне, когда сияние ее света уменьшилось, поскольку ее супруг не соглашался с ней и попрекал ее (напоминая об ее утраченном) совершенстве».

Часть третья.

Диалог со Спасителем о сотериологии и антропологии

1. Раскаяние и спасение Софии

Тогда я спросил: «Христос, что это значит: она металась туда и сюда (ἐπιφέρεσθαι)?»

Он улыбнулся и сказал: «Ты наверное вспомнил выражение Моисея “над водами”. Нет, это не о том. Когда она увидела злодеяние, которое произошло, и то отступничество (ἀποστασία), которое совершил ее сын, она раскаялась (μετανοεῖν). Так она металась во тьме неведения и начала испытывать стыд. Однако она не решалась (τολμᾶν) вернуться назад и все продолжала метаться. Именно эти ее сомнения и называются метаниями туда и обратно (ἐπιφέρεσθαι).

(46) Самоуверенный (ἄυθαῶς) получил свою силу от своей матери, однако так и оставался несведущим относительно многих вещей, полагая, что выше его матери никого нет. Когда же он увидел множество ангелов, созданных им, он горделиво вознесся над ними.

Его же мать, осознав наконец, что ее темный ублюдок несовершенен, поскольку ее супруг не участвовал в его создании (букв.: не был согласен с ней), раскаялась и горестно заплакала. (47) И он услышал ее покаянную молитву, и ее братья молились за нее. И святой Невидимый дух внял (их мольбам), и он излил на нее дух совершенства (в пространной версии: «всей плеромы»), и ее супруг снизошел к ней, чтобы исправить ее недостаточность.

Однако она была возвращена не в ее исходный зон, но по причине ее великого неведения она была помещена в сферу Девятки до тех пор, пока не исправится.

2. Первое откровение и сотворение человека по образу небесного Человека

И ей послышался голос: «Есть Человек и Сын Человека». Архонт Ялдаваоф также услышал этот голос, однако подумал, что этот голос происходит от его матери.¹⁴² И он поведал им о себе (48), то есть о святом и совершенном Отце, первом Человеке и образе (типе) человека. И сам Благословенный явил им свой облик. И тогда все архонты и семь властей склонились (перед ним) и в воде увидели образ. Тогда они сказали друг другу: «Сотворим человека по образу Бога и по его подобию». И они создали его, каждый в меру своих сил. Так слепили (πλάσσειν) они свое творение (πλάσμα), видом подобное им самим и их силам (cf. Gen. 2: 7). (49) С помощью этих же сил они сотворили его душу. Так они создали его по образу, который был перед ними, уподобив его тому, кто от начала был совершенным человеком.

Затем они сказали: «Назовем его Адамом, так чтобы его имя и сила этого имени было светом¹⁴³ для нас». И они начали создавать его, имитируя образ, что был перед ними. Первая божественная сила создала костную душу, вторая сила, Благо, создала душу сухожилий, третья, огненная сила, создала душу плоти, пятая сила, промысел, создала душу мозга и оформила все тело, (50) пятая сила, царство, создало душу крови, шестая, понимание, создала душу кожи, седьмая, мудрость, создала душу волос.¹⁴⁴ Они упорядочили все тело, и их ангелы помогли им. Из того, что было заготовлено властями, сначала была создана сущность (ипостась) души, а затем приведены в порядок различные члены.

¹⁴² Несколько неясный текст краткой версии здесь дополняется на основании пространной.

¹⁴³ II 15, 13: силой света.

¹⁴⁴ Эта примечательная страница гностической анатомии значительно расширена в пространной версии (на целых три листа в рукописи). Я привожу краткую версию. Последовательность сил и их функции в разных версиях также сильно различаются, однако это для наших целей не важно. Примечательно, однако, что в заключение этого раздела в пространной версии (II 19, 10) говорится, что подробнее об этом можно прочитать в *Книге Зороастра*. Очевидно, что этот раздел является позднейшей вставкой. По-видимому, именно таково же происхождение «речи провидения», которая помещена в заключение пространной и отсутствует в краткой версии.

Однако их творение оставалось неподвижным и ни на что не способным (ἀργόν), поскольку семь властей были не в силах пробудить его. Не в силах были это сделать и остальные 360 ангелов, которые привели в порядок его члены.

(51) Тут она (София) поняла, что с помощью этого творения она в силах вернуть ту силу, которую необдуманно отдала архонту из-за своей сексуальной слабости (προύκιος). И она с невинным видом (κακία)¹⁴⁵ подошла к Отцу, зная, что он милостив. И он приказал Аутогену и четырем¹⁴⁶ Просветителям, принявшим вид ангелов архонта, отправиться вниз. И они дали ему (Ялдаваофу) хитрый совет, который заставил его расстаться с той силой, которую он получил от своей матери. Они сказали Ялдаваофу: «Вдохни в его лицо от своего духа, и тело восстанет». И он вдохнул в это тело свой дух, который и был силой, унаследованной им от матери. (52) В тот же момент он пришел в движение. И все власти тут же исполнились ревности, поскольку он произошел через них, они отдали свои внутренние силы ему, он обладал душами семи властей и сил, однако его разумение превосходило их (разумение) и даже разумение великого архонта. Они осознали, что он свободен ото всякого зла, поскольку был более мудрым, чем они, и причащен свету. Они схватили его и сбросили на самое дно материального мира. Однако благой Отец никогда не отказывает в своем благоденствии. (53) Он пожалел ту силу матери, которую (это творение) получило от архонта, и не позволил, чтобы эти архонты овладели его телом. Так в своей великой благости он послал доброго духа и помощника (βοηθός) тому, кто возник первым и которому дали имя Адам, что означает «отражение (ἐπίνοια)¹⁴⁷ света». И этот дух был им назван Жизнью (Gen. 3: 21). Она помогает всему творению, трудясь вместе с ним, способствуя его возвращению к былому совершенству, объясняя, почему оно оказалось внизу¹⁴⁸, и обучая тому, как снова подняться высь. Само же отражение света было сокрыто в нем, чтобы архонты не знали о нем. (54) однако наша сестра София, подобная нам, могла исправить свою недостаточность при помощи этого света.

Так явился человек, освещенный тенью того света, который был в нем, и его разумение превышало разумение его творцов. Сначала они склонились (перед тем светом), который видели в человеке. Однако затем посоветовались с остальными ангелами архонтов и другими силами и, смешав огонь с землей, а воду с пламенем, они схватили его. И четыре огнедышащих ветра (55) бушевали, как ураган. И они сбросили его в тень смерти.

3. Сотворение телесного человека и библейская история о рае

Затем они слепили еще одно творение (Gen. 2: 7) на сей раз из «праха», воды, огня и пневмы, то есть из материи (в пространной версии: неведения), тьмы, страсти и противоположного (ἀντικείμενον) духа. И это были оковы, гробница тела, в которую они одели человека, его телесные оковы.¹⁴⁹ Таково было его первое падение и лишение. Однако Мысль первого света, оставаясь в нем, пробудила его разум.

Архонт поселил его в раю, (56) говоря: «Пусть он там наслаждается» (cf. Gen. 2: 15), однако на самом деле желая обмануть его, ибо его наслаждения были горьки, а его красота ущербна. Их наслаждения – это обман, их еда – это медленный и неизлечимый яд, а его обещания ведут только лишь к смерти. То же самое касается и того дерева, которое они посадили, говоря, что это «дерево жизни». Я открою вам тайнства их жизни! Это их противоположный дух, который призван был ввести Адама в заблуждение, чтобы он не узнал о своем совершенстве. Именно таково это дерево. Корни его горьки, его ветви – это тень смерти, (57) его листья – это ненависть и обман, его запах – это смола зла, плоды – это желание смерти, а его семя дает напиток тьмы, и те, кто пробует его, отправляются в ад. Что же касается «древа познания добра и зла», которое является отражением света и плоды которого они запретили есть, то есть не слушать ее, ибо эта заповедь была направлена именно против нее и предназначена для того, чтобы Адам не узнал о своем совершенстве и не понял, что он лишен его, – так это именно я научил их отвратить от него».

(58) Тогда я спросил его: «Христос, разве не змеем научил их?».

¹⁴⁵ Эти драматические детали опущены в пространной версии. Отец в пространной версии по-прежнему называется Метропатер.

¹⁴⁶ В пространной версии этих Светов или Просветителей необъяснимым образом становится пять.

¹⁴⁷ Это понятие играет большую роль в гностической сотериологии (ниже), означая иногда то высшее «семя», которое необходимо спасти. Это «семя» довольно часто называется светом в других текстах. Некоторые авторы, например Краузе, этот термин вообще не переводят, говоря об «Эпипной света». Следуя Унссе, я предпочел перевод «отражение» (или отблеск). Этот образ в данном случае зрительно ясен – высшая сила в данном случае явила себя как отражение в воде, и на основании этого отражения ангелы сотворили человека. Об этом см. также свидетельство Иринея о Сатурнии (I 24, 1–2), фрагмент 4 Василида (Strom. II 36, 1) и фрагмент А Валентина (Strom. II 35, 5 – 36, 4).

¹⁴⁸ В пространной версии: «рассказывая историю нисхождения его семени».

¹⁴⁹ Очевидное указание на известную пифагорейскую формулу «тело – гробница души». В пространной версии встречаем платоническую реминисценцию: «И это пещера (σπήλαιον) того творения (ἀνάπλασις), тело (σῶμα), в которое разбойники заточили человека, оковы забвения».

Он улынулся и сказал: Змей научил ее сексуальной страсти и распутству, поскольку они полезны ему. Он понимал, что она не слушает его, поскольку умнее его. Однако он хотел лишить его силы, и потому погрузил его в состояние забвения».

Я спросил его: «Христос, что такое забвение?»

Он ответил: «Не то, о котором говорит Моисей: «И он погрузился в сон» (Gen. 2: 21). Он сокрыл свой обман за некой завесой и погрузил Адама в состояние бесчувственности. (59) Верно говорит пророк: «Я отягощу уши их сердец, чтобы они лишились способности понимать и ничего не видели» (cf. Is. 6: 10). Однако отражение света скрылось в нем. В своей страсти архонт хотел извлечь его из его ребра, однако его невозможно схватить и напрасно зло преследует его. Оно не в силах овладеть им (cf. Io. 1: 5).

4. Сотворение женщины и ее «просвещающая» роль

Тогда он еще раз попытался лишить его силы и создал еще одно творение, которое приняло форму женщины.¹⁵⁰ Он поставил ее перед ним, однако не таким образом, как это описывает Моисей: «И он взял ребро его и сотворил из него женщину» (Gen. 2: 21). И Адам немедленно пробудился от похмелья тьмы, (60) ибо она, будучи отражением света, рассеяла ту завесу, которая закрывала его разум. Тут же вспомнив о своей природе, он сказал: «Это кость моей кости и плоть моей плоти» (Gen. 2: 23). По этой же причине муж должен покинуть отца своего и мать и «прилипнуть к своей жене, и станут они одна плоть» (Gen. 2: 24). Точно также супруг его Матери был послан, и ее дефект был исправлен.¹⁵¹ Поэтому он и назвал ее «матерью всех живущих» (Gen. 3: 20). По указанию свыше и через откровение это отражение научило его знанию. (61) Расположившись на древе в образе орла (ἀετός), она научила его тому, что нужно отдавать знания, чтобы постичь свое совершенство, ибо оба они некогда претерпели падение в состоянии забвения. Ялдаваоф понял, что они отпали от него, и проклял их. В довершение всего он распорядился, чтобы муж правил женой (Gen. 3: 17), ибо он не знал о том таинстве, которое происходит свыше. Они же испугались и не решились обвинить его в неведении.

5. Изгнание из рая и три сына

(62) Его ангелы извергли их из рая. Он облачил Адама в мрачную тьму. Он увидел ту деву, что стояла подле Адама, и был настолько глуп, что пожелал, чтобы она принесла ему потомство. Он растлил ее и зачал с ней сына, одного, а затем другого: Яве, образом подобного медведю, и Eloim'a, подобного коту. Второй из них был праведным, а первый – порочным. Праведного он поставил над огнем и духом (пневмой), а неправедного – над водой и землей. Среди людей их называют Авелем и Каином. (63) Так высший архонт положил начало брачному совокуплению, которое практикуется и по сей день. Он же заронил в Адама желание к размножению, чтобы таким образом он породил свое подобие, по образу их противодействующего духа. А двух архонтов он поставил над царствами (ἀρχή), чтобы они правили в этой могиле. Однако Адам знал свою природу, которая была ему подобна. Так Адам зачал Сета.

Как и в случае с той расой, что на небесах, среди эонов, и в этот раз Мать послала дух, принадлежащий ей. И этот дух снизошел на нее, чтобы пробудить ту сущность, которая ему родственна, (64) по типу совершенства, чтобы они пробудились от забвения и осознали зло той гробницы (в которой находятся). Этот дух снизошел на нее и некоторое время трудился над семенем, для того, чтобы дух, который должен снизойти со святых эонов¹⁵², мог исправить его недостатки и утвердить его в святом и совершенном эоне, уже безо всяких дефектов».

6. Диалог с Христом о спасении

Тогда я спросил: «Христос, все ли души смогут вознестись к этому чистому свету?»¹⁵³.

Он ответил следующее: «Ты подошел к тем великим предметам, которые очень трудно объяснить (65) и которые понятны только тому, кто сам принадлежит к нетленной расе. Те, на которых снизошел дух жизни, смогут соединиться с этой силой и спастись. Они станут совершенными и удостоятся чести войти в этот великий свет. Они будут достойны того, чтобы очиститься там от зла и всякого непотребства, поскольку они не интересуются ничем, кроме нетленного собрания и заботятся (μελετᾶν) только о нем, (уже сейчас) освободившись от злобы, зависти, страха, страсти или алчности. Ничто подобное не действует на них, за исключением того, что необходимо плоти, (66) пока они используют ее, с нетерпением ожидая того момента, когда

¹⁵⁰ В «пространной версии» эта и последующие библейские истории излагаются более детально. Однако эти изменения в основном сводятся к увеличению количества комментируемых библейских пассажей. Например, вспоминается о том, что Адам и Ева «узнали» о своей наготе и т.д.

¹⁵¹ Об этом см. выше. Спасение в низших сферах происходит по тем же образцам, что и вверху. «Как наверху, так и внизу», как сказано в Tabula smaragdina. Этот же принцип последовательно проводится и авторами гностических текстов.

¹⁵² Именно такова миссия Христа, как об этом говорится в заключение трактата. Сначала он спасает Софию, а затем ее семя.

¹⁵³ Это место в ВГ испорчено, но текст восстанавливается по III 32, 22–23.

их заберут и примут проводники (παράλημπτωρ), которые доставят их в те пределы, где живут бессмертные, и откуда звучит призыв. Все претерпевая и все снося, они стремятся выиграть это состязание (ἄθλον) и унаследовать вечную жизнь».

Я спросил: «Христос, а что если они не поступали таким образом? Смогут ли те души, в которые вошел дух жизни, все-таки спастись?»

(67) Он ответил мне: «Те души, в которых дух жизни, будут жить в любом случае и зло не коснется их. Сила входит в каждого человека, поскольку без нее он не в силах подняться.¹⁵⁴ Сразу после того как душа рождается, дух жизни входит в нее. И этот сильный дух жизни укрепляет силу, то есть душу, и душа уже не способна заблуждаться и впадать во зло. Однако тот, в ком живет противодействующий дух (пневма), легко впадает в заблуждение».

(68) Тогда я спросил: «Христос, когда души покинут плоть, куда они отправятся?»

Он улыбнулся и ответил: «В место, где обитают души и которое было более сильным, нежели любой противодействующий дух. Оно исполнено силы и свободно от всякого зла, управляется бессмертными и лежит на пути в тот эон, где их ожидает покой».

Тогда я еще спросил: «Христос, что же будет с теми, которые ничего не знают, что будет с их душами и куда они отправятся?»

Он ответил так: (69) «Противодействующий дух полностью завладел этими душами, и они заблудились. Они становятся тяжелыми и погружаются в мир зла и забвения. После того как такая душа обнажается, он передает ее тем силам, которые служат архонту. Он снова налагает на них оковы и так до тех пор, пока они не выйдут из забвения и не получают знание, так достигнув совершенства и спасения».

Я спросил: «Христос, как же душа может снова умалиться и возвратиться в естество своей Матери или в Человека?»

(70) Он обрадовался этому вопросу и сказал мне: «Воистину ты блажен, ибо ты понял! Эта душа вручается другой, в которой есть дух жизни, и спасается через него и более не перерождается».

Я спросил: «Христос, а что будет с теми, кто познал, но отвратился? Куда отправятся их души?»

Тогда он сказал мне: «Они отправятся в то место, куда уйдут ангелы бедности (или «ангелы, бедные духом»), которые лишены возможности покаяния. И они будут там до дня расплаты. Каждый, возносящий хулу на Святого духа (cf. Mt. 13: 31), подвергнется вечным мукам».

(71) И я спросил: «Христос, откуда происходит противодействующий дух?»

7. Отступление. История о судьбе, всемирном потопе и других злодеяниях Ялдаваофа

Тогда он сказал мне: «Когда всемирнолюбивая Мать и сострадательный Святой дух, столь многое для нас совершивший, ведь он и есть то отражение света, пробудили семя в разуме расы совершенных и светоносных людей¹⁵⁵, архонт немедленно осознал, что они превосходят его в своей мудрости. Он пожелал захватить их силу, однако, будучи неразумным, он не понимал, что они сообразительнее, чем он. (72) Он посоветовался со своими властями и силами, и они произвели Судьбу (Heimatene).¹⁵⁶ Они создали времена и сроки и через них закабалили и заковали небесных богов, ангелов, демонов и людей, так чтобы все они находились под ее властью. Воистину мерзкое дело!

Он пожалел о том, что создал все это, и решил уничтожить горделивых людей, настав на них потоп (cf. Gen. 6: 6). Однако великий Промысел, который также является отражением света, сообщил об этих планах Ною. (73) Он рассказал об этом людям, но они не поверили ему. И Ной укрылся, однако не «в ковчеге», как сказал Моисей, но отправился в некое место. С ним было еще несколько людей бессмертной расы. Все они отправились в это место и укрылись в облаке света. Он сам и все те, кто был с ними, осознали свое господство (избранность), поскольку свет снял для них, а вся земля погрузилась во мрак.

8. Ответ на последний вопрос о происхождении противодействующего духа

(74) [Когда этот план не удался] он снова посоветовался со своими силами, и они послали ангелов к дочерям людей (cf. Gen. 6: 4), дабы те познали страсть и зачали с ними от их семени. Однако в первый раз им это не удалось. Тогда они снова держали совет и решили создать противодействующего духа, который напоминал

¹⁵⁴ Вспомним историю о сотворении человека во второй части трактата.

¹⁵⁵ Текст испорчен.

¹⁵⁶ В пространной версии сказано, что «они взяли Софию силой и зачали с ней Геймармене». Далее эта Геймармене описывается несколько подробнее, чем в краткой версии, однако это описание является просто перечислением эпитетов и представляет собой явную редакторскую вставку. Говорится, в частности, что она тягостна, сильна, постыдна, изменчива и т.д.

бы своим видом того духа, который некогда снисходил. Ангелы изменили свое обличье и пришли им в образе их мужей и наполнили их духом, который начал терзать их темными мыслями. В довершение их злобной хитрости они принесли им золото, серебро, различные подарки и металлы, такие как бронза и железо. (75) Так они ввели их в искушение, и те забыли о нерушимом Промысле. Тогда они взяли их и зачали с ними детей во тьме и силою противодействующего духа. И они ожесточили их сердца той жестокостью, которая происходит от противодействующего духа. Такими остаются они и по сей день.

Тогда благословенные Отец и Мать, чья милость велика, воплотились в их семени. Сначала я пришел к совершенному зону.¹⁵⁷ Теперь же тебе говорю все это, чтобы ты записал мои слова и тайно передал их тем, кто родственен тебе по духу. Ибо эта тайна принадлежит только бессмертной расе. (76) Однако и Мать приходила до меня в этот мир еще раз.¹⁵⁸ Результатом ее прихода было возвращение ее семени. Я же расскажу тебе о том, что ожидает (людей). Ты должен и это записать и хранить в тайне».

Затем он еще раз повторил: «Проклят будет всякий, кто предаст это за вознаграждение, еду, питье, одежду и тому подобное».

Так он сказал Иоанну и немедленно скрылся. Иоанн же отправился к другим ученикам и рассказал им о том, чему научил его Спаситель.

Тайная книга (апокриф) Иоанна.¹⁵⁹

¹⁵⁷ См. выше рассказ о спасении Софии. В пространной версии эта история развивается подробнее.

¹⁵⁸ В пространной версии далее следует «речь» этого Промысла, которая является очевидной позднейшей вставкой и в которой рассказывается о том, как София трижды приходила в этот мир, но так и не смогла спасти свое семья.

¹⁵⁹ В коптской традиции название обычно помещается в заключение книги.

4. ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ

Предварительные замечания

Самое подробное изложение гностического мифа содержится в первых восьми главах первой книги *Против ересей* Иринея. Этот достаточно пространственный текст базируется, по всей видимости, на нескольких источниках, и содержит некоторое количество противоречивых суждений и повторов. Однако в целом он довольно ясен и не лишен художественности. Считается, что эта версия гностического мифа принадлежит римскому ученику Валентина Птолемею.¹⁶⁰ В действительности, Ириней нигде не говорит этого явно, и только в конце восьмой главы, где излагается гностическое толкование Пролога *Евангелия от Иоанна*, причем, только в латинской версии, сказано: *Et Ptolemeus quidem ita*. Имя Птолемея упоминается также в Предисловии к первой книге. Не в полной мере соответствует тому, что мы увидим в этом тексте и то, что сам Ириней говорит о Птолемею.¹⁶¹ Кроме того, сомнительно, чтобы многочисленные *φασίν, ὡς λέγουσι, θέλουσι, διδάσκουσιν, ipsi dicunt, etc.* относились к Птолемею. Очевидно, Ириней пересказывает некий текст, считая его типичным образцом писаний школы Валентина. По всей вероятности, этот текст был хорошо известен, поскольку используется он и Климентом Александрийским.

Ипполит представляет свой источник более аналитически. Он говорит о самом Валентине, о его учениках и останавливается на разногласиях внутри школы. Гностический миф у Ипполита несколько отличается от версии Иринея, последовательное изложение заканчивается первой частью (историей внутри Плеромы). Еще хуже дело обстоит с текстом Ипполита. Даже после пропуска различных повторов, отдельных перестановок и заполнения лакун, повествование все же остается не очень связным. Стилистически Ипполит явно проигрывает Иринею и поэтому должен рассматриваться как *supplementum*, дающий дополнительную информацию. Параллельное чтение соответствующих пассажей зачастую помогает лучше понять смысл сказанного. Очень часто неясность одного текста проясняется за счет другого.

Первая часть – история внутри Плеромы – заканчивается Иринеем и Ипполитом примерно одинаково. Далее после двух глав критических замечаний (при переводе опущенных) Ириней продолжает историю за пределами Плеромы и, возможно, на основании другого источника, который совпадает с третьей частью *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского. Повествование Иринея течет более плавно и описательно, Климент же использует свой источник более избирательно, но зато гораздо буквальнее. Иными словами, эти тексты отлично дополняют друг друга.

Гностический миф, излагаемый Иринеем и Ипполитом, является в некотором смысле версией универсального гностического мифа. Более специфические воззрения, характерные для самого Валентина, можно усмотреть из фрагментов его произведений, сохранных Климентом Александрийским. Эти фрагменты изданы и переведены автором этих строк в вышеупомянутой книге *Школа Валентина* (СПб., 2002), с. 69–108. Там же читатель найдет перевод *Извлечений из Теодота* Климента Александрийского (с. 172–219).

¹⁶⁰ Еще G. Henrici (*Die Valentinische Gnosis und die Heilige Schrift*. Berlin, 1871) заметил, что многочисленные повторы (например, космология в I 5, 1–3 и I 5, 4–6; 6,1) являются указанием на то, что Ириней пользовался различными источниками. Этого же мнения придерживался E. de Faye (*Gnostiques et Gnosticisme*. Paris, 1925), считая, что *la grande notice* Иринея включает в себя синтетическим образом воззрения различных валентиниан, а, возможно, и самого Валентина, которые при желании можно даже попытаться вычленивать, пользуясь “субъективным критерием” (р. 118, 131–132). F. Sagnard (*Gnose Valentinienne et la témoignage de Saint Irénée*. Paris, 1947) исследует этот вопрос очень подробно. На основании сопоставления комментария на Пролог *Евангелия от Иоанна* (*Adv. Haer.* I 8,5), который приписывается Птолемею, а также базирясь на других сообщениях об этом гностике, известный французский исследователь приходит к выводу, что *la grande notice* базируется на одном основном тексте и текст этот отражает воззрения Птолемея и его школы (pp. 220–232). Этот вывод не исключает, естественно, что Ириней мог привлекать и другие источники.

¹⁶¹ *Adv. Haer.* 12, 1 sq., предыдущий раздел.

4.1. Гностический миф в изложении Иринея

I. ИСТОРИЯ ПЛЕРОМЫ

(Irenaeus, Adv. Haer. I 1,1 – 8,6, ap. Eriphanius, Panarion 31 9,1 – 27,16)

Невыразимое начало и его Мысль

(1,1) На недостижимой и невыразимой высоте, как говорят они, существует совершенный и предвечно суший Эон, который зовется Первоначалом (Προαρχή), Праотцом (Προπάτωρ) и Бездонным (Βυθός) ... Он необъятен и невидим, вечен и нерожден, и пребывает в тишине и покое несчетное количество веков (зон). Его Мысль (Ύνοια), которую они называют также Даром (Χάρις) и Тишиной (Συγή), существует вместе с ним (συνυπάρχειν).

Ум и Истина

Когда же (πότε) этот Бездонный задумал произвести (προβλέσθαι) из себя начала всего, он поместил в матку – Тишину, которая была с ним, – семя всего, что было им задумано. Восприняв это семя, Тишина зачала и родила Ум (Νοῦς), (сущность) во всем подобную и равную его породившим, которая одна только в силах охватить величие своего Отца. Этот Ум называется Единородным, Отцом и Началом всего.

Истина (Ἀλήθεια) была произведена вместе с ним, и все вместе они составили первую пифагорейскую Четверицу (Тетраду), которая называется корнем всех вещей (ρίζαν τῶν πάντων): Бездонный и Тишина, а за ними Ум и Истина.

Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада

Единородный, осознав для чего он был рожден, произвел Слово (Логос) и Жизнь (Ζωή). Именно он является началом всего, что впоследствии возникло, отцом и началом всей Полноты. От союза Логоса и Жизни произошла еще одна пара: Человек (Ἄνθρωπος) и Церковь (Ἐκκλησία). Они все вместе составили первую Огдоаду – корень и ипостась всего. Она состоит из четырех имен (Бездонный, Ум, Логос, Человек), каждое из которых мужское и женское одновременно, поскольку Праотец соединился со своей Мыслью, Единородный с Истиной, Логос с Жизнью, а Человек с Церковью.

Десять Эонов

(2) Эти Эоны, порожденные во славу Отца, пожелали, в свою очередь, прославить своего Отца и породить [другие Эоны], соединившись друг с другом. Так Логос и Жизнь, после того как они дали начало Человеку и Церкви, произвели еще Десять Эонов, имена которых таковы: Глубокий и Связь¹⁶², Нестареющий и Единая, Самородный и Сладострастная, Неподвижный и Смешивающая, Единородный и Благословенная. Таковы те десять Эонов, которые породили Логос и Жизнь.

Двенадцать Эонов

Человек и Церковь произвели двенадцать Эонов, которые были названы следующими именами: Посланник (Параклет) и Вера, Отеческий и Надежда, Материнский и Любовь, Вечный Ум и Благоразумная, Церковный и Благословенная, Желанный и Мудрость (София).

(3) Таковы тридцать Эонов их запутанной системы (τῆς πλανήσ αὐτῶν), которые пребывают в молчании и непостижимы. Эта невидимая и духовная Плерома делится на три части: Огдоаду, Декаду и Додекаду. По этой причине, говорят они, Спаситель (которого Эоны отказываются называть Господом) провел первые тридцать лет, никак себя не проявляя, открывая тем самым таинство эонов. На эти зоны указывает и притча о рабочих на винограднике. Некоторые работники были наняты в первый час, некоторые в третий, остальные – в шестой, девятый и одиннадцатый (Mt. 20: 1–7). Если сложить все эти числа, то мы получим 30...

Страстное желание Софии познать Отца

(2,1) Праотец всего, как они говорят, был известен только произошедшему от него Уму, для остальных же он был невидим и непостижим. Только Ум наслаждался видом Отца и радовался, созерцая величие его безмерности. Но когда он захотел, чтобы и остальные Эоны услышали о том, каков Отец, сколь он велик и безмерен, безначален, необъятен и невидим, Тишина, выполняя приказ всего Отца, остановила его, поскольку он хотел пробудить в них мысль и желание найти этого вышеупомянутого Прародителя. Но теперь уже и другие Эоны, хотя и не выражая этого явно, желали увидеть того, кто является истоком их семени и услышать о корне всех вещей.

(2) Тогда самая последняя и юная из двенадцати, порожденных Человеком и Церковью, София, воспылав страстью, устремилась вверх, а отнюдь не в объятия к своему супругу – Желанному. Это [движение] в действительности начали те, кто был рядом с Умом и Истиной, но явно проявилось оно у этой “заблудшей” (τὸν

¹⁶² Μίξις, что буквально означает связь, смешение в смысле половой акт.

παρὰτραλέντα), которой, как она полагала, двигала любовь, но в действительности – дерзость, поскольку она не имела той общности с Отцом, которую имел Ум. Однако она со всей страстью устремилась к Отцу, желая объять его величие. Задача была ей явно не по силам, поскольку нельзя достичь невозможного, но она все равно продолжала бороться, страстно стремясь в беспредельность Бездны к непостижимому Отцу.

Внутренний предел

(Тем временем) она стремилась все дальше и дальше и была уже почти полностью поглощена его “сладостью” (ὕλο τῆς γλυκύτητος αὐτοῦ) и готова была исчезнуть в полноте его сущности, когда встретила с некоей ограничивающей силой, которая охраняет подступы к невыразимому величию. Эта сила называется Пределом (Ὁρος). С большим трудом он остановил Софию, вернул ее назад¹⁶³ и убедил в том, что Отец непостижим, [т.е. заставил ее] отказаться от своего замысла и укротить свою страсть и восхищение, которое вывело ее из себя.

Плод Софии – Ахамот

(3) Некоторые из них рассказывают такую историю о страстях и обращении Софии. Стремясь совершить невозможное и объять необъятное, София породила некую бесформенную сущность, какую только и может породить одна женская природа¹⁶⁴. Осознав это, она сначала очень огорчилась, проклиная несовершенство своей природы, затем испугалась, что ее несовершенное творение может умереть. Потом, в полном отчаянии, она стала искать средства и способы, чтобы скрыть то, что она произвела. Наконец, обезумевшая от страсти, она снова рванулась назад к Отцу, полностью растратив свои силы в этой борьбе. Она умоляла Отца [о помощи], и другие Зоны, особенно Ум, присоединились к ее мольбе.

Такова, как говорят они, первая причина и сущность материи, которая состоит в неразумии, печали, страхе и ужасе.

(4) Этот вышеупомянутый Отец снова, при содействии Единородного, послал Предел, его собственный образ, непарный и неженский. Ведь в одном месте они говорят, что Отец имеет супругу – Тишину, в другом же – что он превыше деления на мужское и женское. Этот Предел они называют также Крестом, Утешителем, Избавителем, Ограничителем и Проводником.

Итак, Предел снова очистил Софию (от страстей), остановил ее и возвратил назад к ее супругу.

Внешний предел

Ее Замысел и Страсть были отделены от нее, причем она сама осталась внутри Плеромы, они же были вынесены за Предел и отгорожены (ἀποσταυρωθήναι) от остальной полноты. Эти [порождения] были существами духовной природы, поскольку возникли в результате естественной деятельности Зона, но пребывали в безвидном и бесформенном состоянии, ничего не осозная. Поэтому они называются слабым и женским порождением.

Христос и Святой Дух

(5) После того как полнота избавилась от этих (страстей) и их мать вернулась к ее партнеру, Единородный и его партнерша, по указанию Отца, для того, чтобы больше такого не случилось ни с одним Зоном, произвели Христа и Святой дух, функция которых заключается в том, чтобы скреплять и поддерживать Полноту. Они привели все Зоны в порядок. Христос преподавал Зонам “основы семейной жизни”...¹⁶⁵, объяснив им, что Отец необъятен и непостижим, невидим и неслышен, ведом только Единородному. [Он объяснил также, что] непостижимость Отца является причиной вечного существования Плеромы, но создание ее и оформление осуществлено тем, кто знает Отца, то есть Сыном. Все это совершил вновь появившийся Христос.

(6) Святой дух объединил их всех вместе, научил благодарности и внес в их среду истинный мир и покой. Их форма и мысли уравнились, так что все (мужские Зоны) стали Умами, Логосами, Людями, Христами, а женские – Истинами, Жизнями, Духами и Церквями...

“Обиций плод” Плеромы

... Все Зоны соединились друг с другом, при этом каждый внес самое лучшее и великолепное, чем (он или она) обладает. Гармонически соединив все эти элементы, они произвели во славу Бездны то, что явилось верхом совершенства и звездой всей Плеромы, – совершенный плод, Иисуса, который был назван Спасителем, Христом, Логосом (по имени его отцов – πατρωνυμικῶς) и Всем (Πάντα), ибо является совокупным плодом всех. Ангелы были созданы одновременно с ним как его охранники.

¹⁶³ Привел ее в чувства или, возможно, вернул назад в ее изначальное положение в Плероме, к ее супругу.

¹⁶⁴ Так у Софии начались первые месячные. См. параллельный пассаж у Ипполита, где это разъясняется.

¹⁶⁵ Δίδαξαι αὐτοὺς συζυγίας φύσιν открыл природу сизигии. Далее текст сильно испорчен, примерный перевод так: “Для рожденных достаточно знать о непостижимости нерожденного.”

(3,1) Таковы события, которые, как они говорят, произошли внутри Плеромы: (а) страсти Эона, который страдал и (образно говоря) почти утонул в беспредельной материи (ὡς ἐν πολλῇ ὕλῃ)¹⁶⁶ в поисках своего Отца; (б) (шестиугольная) конструкция (συνφορά), состоящая из Предела, Креста, Утешителя, Избавителя, Ограничителя и Проводника; (в) создание первого Христа и Святого духа их Отцом для обращения Эонов и последствия этого; (г) создание второго Христа, которого называют Спасителем, из общих элементов (ἐξ ἐράνου).

II. ИСТОРИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ

(Irenaeus, Adv. Haer. I 4,1 – 7,5)

Оформление Ахамот

(4,1) То, что произошло за пределами Плеромы, они описывают так. Помышление (Ευθύμησις) высшей Софии, которую они также называют Ахамот (Ἀχαμώθ), и ее страсть были отделены от Плеромы и выброшены во тьму и пустоту. Это было необходимо, ибо они были лишены света и полноты, бесформенные, безвидные, как выкидыш, и неразумные. Однако Христос сжалился над ней [Ахамот] и, свесившись с Креста, собственными силами оформил ее, по сущности, не в соответствии с гнозисом (τὴν κατὰ οὐσίαν μόνον ἀλλ' οὐ τὴν κατὰ γνῶσιν). Но совершив это, он тут же сбежал, забрав все свои силы и оставив ее [вовне]. Она же, немедленно почувствовав свою заброшенность и оторванность от полноты, затосковала по ней. Она ведь все еще источала благовония бессмертия (ὀσμὴν ἀφθαρσίας), которыми пропитали ее Христос¹⁶⁷ и Святой дух. По этой причине она называется Мудростью (поскольку Отца ее тоже зовут Мудрость) и Святым духом (от того Духа, который с Христом).

Итак, она приобрела форму и пришла в чувства, но немедленно была покинута незримо проникшем (συνόντος) в нее Логосом, то есть Христом. Когда же она бросилась искать свет, который оставил ее, она не смогла его достичь, поскольку дорогу ей преградил Предел. Он остановил ее на пути вверх, сказав: Ἴαώ. Таково, как говорят они, происхождение этого имени.

Происхождение материи

Будучи не в силах преодолеть Предел, поскольку страсти, прилепившиеся к ней, тянули ее вниз, она так и осталась внизу в одиночестве, раздираемая всеми возможными страстями. Она испытывала печаль, поскольку не могла понять, страх, поскольку боялась, что жизнь покинет ее так же, как и свет, который только что оставил ее, и сомнение, вспоминая все, что было. Все поглотил мрак неведения. Но в отличие от ее матери, Эона Софии, она не изменилась благодаря своим страстям, но, напротив (ἀλλὰ ἐναντιότιγτα), в ней возникло некое новое стремление – стремление вернуться к тому, кто дал ей жизнь (τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα). (2) Именно отсюда берет свое начало материальная природа, как они говорят. Из этого “обращения” возникла Мировая Душа и душа Творца этого мира (Демииурга). Из ее страха и печали возникло все остальное. Именно, из ее слез образовалась влага, ее смех дал начало свету, а ее печаль и страх дали начало материальным первоэлементам космоса. Или, как они говорят¹⁶⁸:

То она плачет и печалится
(ибо оставлена одна в темноте и пустоте),
то просветляется и радуется
(вспомнив о свете, который покинул ее),
то снова ужас охватывает ее
(и она сомневается и страшится).
ποτὲ μὲν γὰρ ἐκλαίει καὶ ἐλυπέϊτο,..
ποτὲ δὲ διεχεῖτο καὶ ἐγέλα,..
ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβεῖτο..¹⁶⁹

¹⁶⁶ Holl предлагает читать λύπε вместо ὕλη.

¹⁶⁷ Христос означает Помазанный.

¹⁶⁸ Следующие несколько строк напоминают стихотворный отрывок, сопровождаемый комментарием. Ср. эти строки с так называемым Гимном наассенов, который приводит Ипполит.

¹⁶⁹ Два последующих параграфа представляют собой ироничный комментарий Иринея, где в частности говорится, что такой длинный и сложный миф можно объяснить только желанием содрать со своих слушателей побольше денег, увеличив время, необходимое для лекций.

III. ТРИ ПРИРОДЫ¹⁷⁰. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КОСМОСА

После нескольких иронических замечаний Ириной продолжает историю за пределами Плеромы, добавляя некоторые детали и, вероятно, используя некий иной источник, который, как показывает сопоставление, почти буквально совпадает с источником *Excerpta ex Theodoto*, 43–65 Климента.

(Irenaeus, *Adv. Haer.* I 4,5 – 7,5)

(4,5) После того как их Мать прошла через все возможные страдания и с трудом выбралась на поверхность (*ὑπερκύψασσα*), она начала сожалеть о свете, ее покинувшем, то есть о Христе. Но поскольку она уже пришла в себя и обрела полноту, он (Христос) не решился спуститься сам во второй раз и послал вместо себя Посредника (Параклета), то есть Спасителя, дав ему все силы Отца и всю его власть. Эоны поступили так же, так что “все было создано в нем, вещи видимые и невидимые, престолы, божества и власти”. Так он был послан со своими друзьями-ангелами. Сначала София смутилась, увидев его, и закрыла лицо покрывалом, но затем, узнав его и весь его выводок, устремилась к нему. Его вид придал ей силы. И он оформил ее силою гносиса (*μορφώσαι αὐτήν μορφώσιν τὴν κατὰ γνῶσιν*), излечил ее страдания и отделил от нее страсти, но не уничтожил их (страсти этой первой [Софии] было невозможно уничтожить, поскольку они уже окрепли и приобрели силу).¹⁷¹

Он создал из “бестелесных страстей” “бестелесную материю”. Затем он снабдил их такими свойствами, чтобы они могли образовывать сложные элементы и тела. Так произошли две природы: ложная (*φύλη*) от страстей и пассивная (*ἐμπαθη*) от “обращения”. Таким образом Спаситель, как они полагают, выполнил роль творца (Демииурга).

Избавившись от страстей, Ахамот на радостях немедленно зачала от его света (то есть от ангелов, которые были с ним) и принесла духовный плод (таково их учение) по образу и подобию спутников Спасителя.

Три природы

(5,1) Таковы три природы, которые были положены в основание [всего последующего]. Из страсти возникла материальная природа, из обращения – душевная, то же, что она родила, стало духовной природой.

И она начала оформление этих природ, исключая духовную (ведь она не могла оформить то, что было той же природы, что и она сама).

Демииург

Она начала с оформления душевной природы, которая возникла из ее “обращения”. И она поступила так, как научил ее Спаситель.

Прежде всего, она создала из душевной природы так называемого Бога, Отца и Царя всего того, что подобно ему, то есть душевной природы, а также чувственной и материальной. При этом первое называется правым, а второе – левым.

Все остальное произвел он сам, втайне вдохновляемый своей Матерью. Называют его “Отцом и Матерью” (*Μητροπάτωρ*), Лишенным Отца (*ἄπατωρ*), Демииургом и Отцом. Он Отец тех, кто справа (т.е. душевной природы), Демииург тех, кто слева (т.е. материальной природы) и Царь всем им.

Замысел (Ахамот) состоял в том, чтобы оформить все во славу Эонов. Она (а точнее, Спаситель, который действовал через нее) создала образы всех их. В ней сохранился образ невидимого Отца, неведомого Демииургу. Сам же Демииург сохранил образ однородного Сына, а [образы] остальных Эонов отразились в архангелах и ангелах.

¹⁷⁰ Здесь полезно вспомнить о свидетельстве Марцелия (Валентин, свид. В), который утверждает, что Валентин написал трактат *О трех природах*.

¹⁷¹ Ср. это со второй частью Гимна наассенов:

*Она мечется и страдает
и, заблудившись, падает в безвыходный лабиринт.
Говорит Иисус: “Отец,
Плох ее путь, он ведет к земле,
все дальше от твоего Духа.
Она стремится избежать горечи Хаоса,
но не знает пути к свободе.
Поэтому пошли меня, Отец,
взяв печати, я снизойду,
проникну через все Эоны,
открою все мистерии и тайны
и покажу лики богов.
Я покажу ей сокрытый доселе
святий путь, называемый гносисом”.*

Сотворение мира

(2) Демиург... разделил два рода сущностей, которые были до этого смешаны, и сотворил телесное из бестелесного (ἐξ ἀσωμάτων σωματοποιήσαντα), создав Небо и Землю. Именно он является Создателем материального и душевного (миров), того, что справа, и того, что слева, легкого и тяжелого, стремящегося вверх и падающего вниз. Он создал Семь Небес и сам находится над ними. Поэтому его называют Седьмым (Гебдомадой), а его Мать соответственно Восьмой (Огдоадой), поскольку она подобна первой Огдоаде Плеромы. Эти семь небес нематериальной природы, и каждое из них управляется ангелом. Сам Демиург – это тоже ангел, но подобный Богу. Рай находится над третьим небом и управляется четвертым архангелом. (От него кое-что получил и Адам во время своего пребывания в Раю.)

Неразумие Демиурга

(3) Демиург думал, что он сам создал все это, но в действительности Ахамот направляла его [усилия]. Так он создал небо, не зная, что есть небо, он слепил человека, не зная, что такое человек, сотворил землю, не понимая, что такое земля. Идеи того, что он сотворил (τὰς ἰδέας ὡς ἐποίει), были ему неизвестны. Не знал он и о своей Матери и думал поэтому, что он в одиночестве. Мать этого Творца сознательно так поступила, как они говорят: она захотела, чтобы ее сын стал главой и началом ею созданной природы и господином всего тварного (мира).

Среднее место

Его Мать зовется Восьмой (Огдоадой), Софией, Землей, Иерусалимом, Святым Духом и Господом (мужского рода). Занимает она среднее место (ὁ τῆς Μεσότητος τόπος), над Демиургом, но ниже Плеромы. И она будет пребывать там до конца.

Материальная природа

(4) Материальная природа, как они говорят, возникла из страха, печали и неуверенности. Из страха и “обращения” возник Демиург, а из страха – все остальные одушевленные сущности, такие как души неразумных живых существ (ζῴων), животных (θηρίων) и человека.

Еще раз о неведении Демиурга

Демиург, неспособный понять духовное, думал, что он является единственным Богом. Поэтому он сказал через пророка: “Я – Бог, и нет другого, кроме меня” (Is. 45:5).

Сотворение духов и первоэлементов

Из печали созданы духи зла, как они говорят: Дьявол, который зовется Космократором (Управляющим Миром), демоны и все остальные злые ангелы. Демиург является сыном Матери и он душевной природы. Космократор же создан этим Демиургом. Космократор, как они говорят, даже выше Демиурга, поскольку он дух зла и знает то, что над ним, Демиург же неразумен и порождение душевной природы. Их Мать занимает “среднее место”, которое над небом. Демиург находится на небе, то есть в Гебмаде (Семерка), а Космократор лично присутствует в нашем мире.

Первоэлементы возникли из сомнения и отчаяния, то есть из наиболее низменного¹⁷². Сомнение дало начало земле, страх – воде, источник воздуха – печаль. Огонь обитает в каждом из них как принцип смерти и разрушения, напоминая неразумие, которое скрыто присутствовало во всех этих страстях.

Сотворение Человека

(5) Закончив творение мира, он создал “человека из праха”, в смысле, не из сухой земли, а из некой невидимой сущности, жидкой и текучей материальной (природы). Затем в этого человека он вдохнул душевного (человека), того, который создан “по образу и подобию”. “По образу”, они говорят, создан материальный человек, поскольку он близок, но не подобосущен Богу.¹⁷³ “По подобию” создан душевный человек, поэтому его сущность называется “духом (дыханием) жизни” (Gen. 2: 7), истечением духовной природы. Затем он был одет в “кожаные одеяния”, то есть в чувственную плоть.

Духовное семя

(6) Порождения Ахамот, которые она зачала, созерцающая ангелов, окружающих Спасителя, были той же природы, что и она сама, а именно, духовной. Демиург не знал их, однако они были тайно помещены в него без его ведома, для того, чтобы он посеял их в душу, им созданную, а через нее – и в тела материальной природы. Эти семена проросли и развились, подготовив (душу) к приходу Логоса. Духовный человек, которого посеяла София силою своего невыразимого промысла, незаметно вышел вместе с дыханием Демиурга. Он же не распознал его, как не распознал и семя своей матери. Семя это они называют Церковью, и оно является образом небесной Церкви. Таково их учение о человеке и том, что в нем. Душа его – от Демиурга, тело его состоит из праха, плоть из материальной природы, а духовный человек происходит от Матери Ахамот.

¹⁷² MS: ἐκ σασιμωτέρου, Harvey: ἐκ τοῦ ἀσημωτέρου. Я принимаю последнее чтение.

¹⁷³ Игра слов: κατ' ὁμοίωσιν по подобию; ὁμοούσιον <ἐστίν> подобо-сущен.

Три рода¹⁷⁴

(6,1) Из трех сущих природ, материальная, которую они также называют левой, с необходимостью погибнет, ведь она не способна воспринять в себя дыхание бессмертия. Душевная, или правая, природа, будучи промежуточной между материальной и духовной, может направиться в любом направлении в зависимости от ее склонностей. Духовная природа послана сюда, чтобы соединиться и оформить душевную природу, научить ее и повернуть вверх. Именно поэтому она зовется солью и светом мира (Mt. 5:13.14). Душевная природа обучается через чувства. По этой причине был создан мир, и Спаситель пришел в него ради этой природы: ведь она обладает свободной волей. Так он облачился в начатки тех плодов, которые он намеревался спасти. От Ахамот он получил духовную оболочку, а от Демииурга – душевную. Наконец, в силу божественного замысла он был одет в тело душевной природы, которое невыразимым образом было сформировано так, что оно было видимым, осязаемым и способным переживать страдания. И он не принимал ничего материального (ὕλικόν δὲ οὐδ' ὀτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν), поскольку материальное не может спастись. Ничего материального в нем не было, поскольку материальная природа все равно не может быть спасена. Конец наступит тогда, когда вся духовная природа будет оформлена гносисом и станет совершенной. Имеются в виду те духовные люди, которые обладают совершенным знанием Бога и посвящены в таинства самой Ахамот. К их числу они относят себя.

Гностики и обычные люди

(2) Люди душевной природы получают соответствующее воспитание, укрепляются трудом и верой, однако гносис им не доступен. К таким людям принадлежим и мы, по их мнению, простые члены христианской церкви. Поэтому для нас необходимым условием спасения является праведность. Однако они спасаются не через их добрые дела, но просто в силу их духовной природы. Как материальное не может быть спасено, поскольку не способно воспринять спасение, так и духовное не может погибнуть, что бы оно не делало. Золото, упавшее в грязь, не утрачивает своей красоты и сохраняет свою природу, поскольку грязь не в силах повредить золоту. Также и гностик, какое бы материальное воздействие он не испытывал, не пострадает от него и не утратит своей духовной природы.

(3) Поэтому «совершенные» не страшатся делать все то, что запрещено и, по словам писания, «каждый, поступающий так, не унаследует царства небесного» (Gal. 5: 21). Они едят все, что хотят, полагая, что любая еда не принесет им никакого вреда. Они в числе первых спешат на каждый языческий праздник, причем некоторые из них не гнушаются даже боев со зверьми и гладиаторских игр, ненавистных людям и богу. Некоторые из них становятся настоящими рабами своих страстей. Однако сами они говорят, что они всего лишь телесному воздают телесным, а духовному – духовным. Некоторые тайно растлевают женщин, которые приходят к ним за знанием. Мы знаем об этом, поскольку многие из этих женщин, вернувшись в церковь, покаялись в своих грехах. Другие утратили всякий стыд и делают это открыто, уводя жен от их мужей. Некоторые утверждают, что живут с женщиной, как с сестрой, но потом эта сестра оказывается беременной...

Судьба духовной и душевной природ

(7,1) Когда семья достигнет зрелости (τελειωθῆ), их мать Ахамот покинет Среднее Место и войдет в Плерому, где встретит своего Жениха – Спасителя, совокупное порождение всех Эонов. Ахамот-София и Спаситель образуют пару, и вся Плерома станет для них брачным покоем.

Духовные [люди] также скинут свои душевные одежды и, став умными духами (πνεύματα νοερά) и ничем более не сдерживаемые (ἀκρατήτως), невидимо войдут в Плерому вместе со своими женихами – окружающими Спасителя ангелами.

Демииург займет то Среднее Место, которое покинула София. Вместе с ним там найдут покой праведные души, ведь ничто недуховное не сможет войти в Плерому.

Разрушение материального мира

Когда все это свершится, как они учат, блуждающий по всему космосу огонь вспыхнет и разгорится, сожжет всю материю и погибнет в ней сам. Так мир превратится в ничто. – τοῦτων δὲ γενομένων οὕτως τὸ ἐμφωλεῦον τῷ κόσμῳ πῦρ ἐκλάμψαν καὶ ἐξαφθὲν καὶ κατεργασάμενον πᾶσαν ὑλην συναναλωθήσεσθαι αὐτῇ καὶ εἰς τὸ μηκέτ' εἶναι χωρήσειν διδάσκουσι.

Пришествие и миссия Христа

(2) Некоторые говорят, что Демииург создал (еще одного) Христа, который был его сыном, [а значит] душевной природы. Именно о нем возвестил он через пророков. Он прошел через Марию, как вода по трубе, и на него при крещении снизошел в виде голубя Спаситель, вышедший из Плеромы. Духовное семя, пребываю-

¹⁷⁴ Примерно то же самое Ириней повторяет далее (7, 5), добавляя, что три рода соответствуют родам Каина, Авеля и Сета.

шее в нем, вложено Ахамот. Таким образом, наш Спаситель составлен был из четырех элементов. Духовный (элемент) исходил от Ахамот, душевный – от Демнурга, “предустановленный план” (οἰκονομία) был составлен невыразимым образом, наконец, Спаситель снизошел на него в виде голубя.

... Он не испытывал страданий: ведь будучи непобедимым и невидимым, он не мог страдать. Когда его привели к Пилату, дух Христа, который был в нем, покинул его. И семья его матери не подвластно страданиям, поскольку оно духовно и невидимо даже Демнургу. Тот, кто страдал, был душевный Христос, созданный по некому таинственному “предустановленному плану”. Через него Мать показала образ небесного Христа, который, распространившись (ἐτεκταθέντος) по Кресту¹⁷⁵, оформил Ахамот с помощью своей природы. Все эти события являются образами других событий в ином мире.

Далее Ириной рассматривает методы толкования писания, которые применяли гностики (8, 1), приводит многочисленные примеры таких толкований (8, 2–5) и после изложения того, что, по его мнению, соответствует собственному учению Валентина и некоторых его последователей (11, 1–13, 1), подробно останавливается на деятельности Марка Мага (13, 1–22, 1).

¹⁷⁵ Ср. Гимн *Жатва*, Валентин, фр. Н.

4.2. Гностический миф в изложении Ипполита

1. ИСТОРИЯ ПЛЕРОМЫ (Hippolytus, Refutatio VI 29,1 – 32,2)

Невыразимое начало

(29,1) (...) ¹⁷⁶ (2) Они положили в основание всего Монаду, нерожденную, нерушимую, непостижимую, родителя и причину всего сущего. Они называют эту вышеупомянутую Монаду Отцом. (3) Однако здесь они расходятся во мнениях. Некоторые из них, стремясь превратить доктрину Валентина в чистый пифагореизм, считают, что Отец этот не содержит в себе ничего женского, не связан никакими узми (брака) и (абсолютно) один (ἀθῆλον καὶ ἄζυγον καὶ μόνον). Другие же, полагая, что мужское начало не в силах самостоятельно произвести что-либо, прибавляют (συναριθμοῦσι) к нему Тишину как его супругу, чтобы он смог стать Отцом. (4) Что касается этой Тишины, супруга она ему или нет, пусть они сами разбираются, нас же в настоящий момент интересует это пифагорейское начало, которое пребывает одно, не связанное никакими узми и неженское. С него мы начнем изложение той доктрины, которой они придерживаются.

(5) (Было время, когда) не существовало ничего из того, что впоследствии возникло (** τε ὅλως γενητὸν οὐδέν). Существовал только один Отец, нерожденный, вне времени и пространства, который не имел (в себе) ни советчика, ни какой иной сущности, о которой можно каким-либо образом помыслить (οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τινὰ κατ' οὐδένα τῶν τρώπων βοηθῆσαι δυναμένην οὐσίαν). Он был абсолютно один, в пустоте (ἡρεμῶν), покоящийся в полном одиночестве.

Ум и Истина

Но поскольку он был продуктивен (γόνιμος), он решил родить и дать (самостоятельное) начало всему наиболее прекрасному и совершенному, что он имел в себе. Он не любил одиночества (φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν). Напротив, он был полон любви, а любовь, как они говорят, пуста, если некого любить. (6) Так Отец, совершенно один, произвел Ум и Истину, то есть Двоицу, которая является госпожой, началом и матерью всего многообразия Эонов, которые существуют в Плероме.

Логос, Жизнь, Человек, Церковь. Огдоада

(7) Ум и Истина, которые произошли от Отца, – продуктивные, как и он (ἀπὸ γόνιμου γόνιμος), – дали начало Логосу и Жизни, подражая в этом своему Отцу. А эти последние произвели Человека и Церковь.

Десять Эонов

Далее Ум и Истина, увидев, что их порождения, Логос и Жизнь, также оказались продуктивны (γόνιμα γεγεννημένα), решили отблагодарить Отца всего и произвели для него совершенное число, десять Эонов. (8) Ибо, как он [Валентин?] говорит, нет более совершенного числа, чем это, а значит Ум и Истина не смогли бы придумать для своего Отца лучшего дара. Десять – это самое совершенное число, поскольку является самым первым и наименьшим из совершенных чисел. Но Отец еще совершеннее, поскольку он, сам не имея начала, одним, посредством первой и единственной пары (сизигии) – Ума и Истины – смог породить корни всех вещей (τελειότερος δὲ ὁ Πατήρ, ὅτι ἀγέννητος ὢν μόνος διὰ πρώτης τῆς μιάς συζυγίας τοῦ Νοῦ καὶ τῆς Αληθείας πάσας τὰς τῶν γενομένων προβαλεῖν εὐπόρησε ῥίζας).

Двенадцать Эонов

(30,1) Логос и Жизнь, видя, что Ум и Истина проявили почтение к своему Отцу, подарив ему совершенное число, решили последовать их примеру и выразить благодарность своим отцу и матери, Уму и Истине. (2) Но поскольку Ум и Истина сами были рождены и более не обладали совершенством их нерожденного Отца, Логос и Жизнь не могли преподнести своим родителям совершенное число, но только несовершенное. Так Логос и Жизнь породили двенадцать Эонов для Ума и Истины. (3) Итак, согласно Валентину, корнями всего являются следующие Эоны: Ум и Истина, Логос и Жизнь, Человек и Церковь. Далее десять происходят от Ума и Истины, а еще двенадцать от Логоса и Жизни. Итого двадцать восемь.

(4-5) Далее перечисляются имена этих эонов, которые в точности соответствуют именам, приводимым Иринеем. Ипполит при этом замечает, что некоторые полагают, что двенадцать произошли не от Логоса и Жизни, а от Человека и Церкви.

¹⁷⁶ Ипполит начинает свой обзор учения Валентина и его учеников со сравнения их с пифагорейцами: “Из учений Пифагора и Платона, не из Евангелия берет начало ересь Валентина... Поэтому сам Валентин, а также Гераклеон, Птолемей и все их школа, подобно ученикам Пифагора и Платона, положили в основание своих систем числовые спекуляции”.

Попытка Софии уподобиться Отцу

(6) (Последний) двенадцатый из Двенадцати Эонов, самый молодой из всех двадцати восьми и женской природы, – София, изучив (κατενόησε) количество и силы порождающих Эонов, устремилась в бездну Отца и осознала, что все остальные Эоны порождают парами, один только Отец породил один, без помощи партнера (μόνος ἄζυγος).

(7) Тогда то она и замыслила уподобиться Отцу и породить [плод] самостоятельно и без помощи своего супруга, чтобы и ее труд был не менее значительным, нежели труд Отца. Однако она не знала того, что нерожденный, содержащий в себе начало и корень всего, Глубина и Бездна (ὑπάρχων ἀρχὴ τῶν ὄλων καὶ ῥίζα καὶ βάθος καὶ βυθός), способен породить один, а она, София, будучи сама рожденной, к тому же самой последней, уже не в силах совершить это.

Плод Софии

(8) Для нерожденного, как он говорит, все едино (πάντα ὁμοῦ), те же, кто сами созданы, производят парами, причем женское начало дает начало самой сущности, а форму тому, что она произвела, придает мужское начало.

Поэтому София произвела только то, на что она была способна – некую аморфную и неоформленную сущность. (9) Это именно то, о чем Моисей сказал: “Земля была безвидна и неоформлена” (Gen. 1: 2)...

(31,1) Так в Плерому проникло неразумие Софии и бесформенность ее творения. И всю Плерому наполнил страх, поскольку остальные Эоны испугались, что и их творения будут столь же бесформенны и несовершенны и разрушение в скором времени настигнет и их самих. (2) Тогда они все вместе обратились к Отцу с просьбой, чтобы он утешил Софию в ее печали. Ведь она продолжала рыдать и плакать над произведенным ею убожеством (именно так они его называли).

Внешний предел

(5) Желая полностью скрыть бесформенный выкидыш от остальных Эонов, Отец произвел еще один Эон, Крест, такой же великий, как сам необъятный и совершенный Отец, призванный охранять и защищать остальные Эоны. (6) Он является Пределом полноты, поскольку отделяет ее от внешней неполноты (ὕστέρημα). Однако он же зовется Причастным (Μετοχυές), поскольку причастен (μετέχει) и неполноте, и Крестом, поскольку закреплен прочно и неподвижно, чтобы никакая неполнота не смогла приблизиться к Эонам внутри Полноты.

Христос и Святой Дух

Отец сжалился над Софией и внял мольбам Эонов и приказал произвести (еще одну сущность). Он не сам ее породил (как он говорит), но по его указанию Ум и Истина произвели Христа и Святого духа, задача которых заключалась в том, чтобы оформить и отделить этот выкидыш, а также утешить и успокоить Софию. (3) Так образовались все тридцать Эонов, включая эти последние, Христос и Святой дух. (Некоторые их исчисляют именно так, некоторые же добавляют к ним Тишину вместе с Праотцем).

(4) Христос и Святой дух, произведенные Умом и Истиной, немедленно отделили выкидыш Софии (бесформенный, поскольку он порожден одной ею без своего мужского партнера) от полноты Эонов, чтобы вид его, а скорее безвидность, не беспокоили остальные совершенные Эоны.

“Общий плод” Плеромы

(32,1) В Плероме установился общий мир и покой. Все Эоны решили прославить сына (?) не только коллективным совокуплением, но и преподнести Отцу общий плод, достойный его величия. Так все тридцать Эонов решили породить один Эон, совокупный плод всей Плеромы, (залог) их единства, согласия и мира. (2) Этот Эон, произведенный ими всеми вместе во славу Отца, был назван “общим и совершенным плодом всей Плеромы”. Они называли его Иисус, или “Первосвященник”.

Такова история внутри Плеромы.¹⁷⁷

¹⁷⁷Я переставил местами два последних предложения и сократил несколько повторов (по вполне очевидным соображениям).

II. ИСТОРИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ПЛЕРОМЫ

(Hippolytus, Refutatio VI 31,7; 32,2 – 36,4)

Оформление Софии

(31,7) За Пределом, Крестом и Причастным находится Огдоада, как они ее называют, которая является Софией за пределами Плеромы, которую Христос (произшедший от Ума и Истины) оформил и превратил в совершенный Эон, ничем не хуже тех, которые в Плероме. (8) Но оформив Софию, Христос и Святой дух больше не могли оставаться за пределами Плеромы, и они вернулись назад к Уму и Истине, для того, чтобы принять участие в празднестве во славу Отца (...)

(32,2)... София, оставшаяся за пределами Плеромы, начала искать Христа и Святой дух, ее оформившие, и впала в великий страх, поскольку она потеряла того, кто дал ей форму и поддержку. (3) Она впала в великую печаль, пытается понять, кто есть тот, кто оформил ее, кто таков Святой дух, куда они ушли, что помешало им остаться с нею и кто завидовал этому прекрасному и благому зрелищу? И она начала рыдать и призывать к себе того, кто покинул ее. (4) Христос внутри Плеромы и другие Эоны сжалились над нею и отправили “общий плод Плеромы” в качестве жениха для внешней Софии, чтобы он утешил ее и избавил от страданий, которые она пережила, пока искала Христа...

Страсти Софии и создание материального мира

(32,5) Выйдя из Плеромы, “коллективный плод” нашел Софию погруженной в четыре основные страсти. Именно, она испытывала страх, печаль, сомнение и огорчение (δεισμη). Отделив от нее эти страсти и исправив ее, он решил, что просто уничтожить их будет несправедливо, поскольку они вечной природы и порождения самой Софии. Но, с другой стороны, он не желал, чтобы София страдала, испытывая страх, печаль, сожаление (ικετεία) и сомнение. (6) Будучи величайшим Эоном и порождением всей Плеромы, он был в силах отделить эти страсти от Софии и создать из них первоначала (ипостаси) всего сущего. Из страха он создал душевную природу, из печали – материальную, из сомнения – демоническую, а из “обращения”, огорчения и сожаления он создал ту природу, (...) которую называют “правой”. (7) Демииург был создан из страха, поэтому и говорится: “Страх божий начало Мудрости” (Ps. 111:10; Prov. 1:7; 9:10).

III. ТРИ ПРИРОДЫ. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КОСМОСА

Демииург (Refutatio VI 32,7-8)

(32,7) Демииург создан из страха... Ибо это начало страданий Софии, ведь она сначала испугалась, затем опечалилась, после этого усомнилась и, наконец, огорчилась и начала сожалеть. Душевная природа огненная. Она называется также Пределом или Гебдомадой (Семеркой) и “Древностью дней” (Dan. 7:9)... (8) Поэтому он огненный на вид, как говорит Моисей (Exod. 24:17).

Неразумие Демииурга (Refutatio VI 33)

(33)... Демииург не понимал (как он говорит) ничего из того, что он делал, поскольку он был неразумен и глуп (μωρός) и не имел ни малейшего представления о том, что ему предстояло совершить. Через него, не понимающего, что происходит, действовала сама София, лично положив начало космосу. Он же повторял только: “Я – Бог, и нет другого, кроме меня” (Is. 45: 5).

Среднее место (Refutatio VI 32, 8-9; 33,1 – 34,2)

Природа огня двояка. Огонь всепоглощающ и неистребим [лакуна]¹⁷⁸ ... духовная природа смертна и находится посредине, называясь Семеркой (Гебдомадой) и “Покоем”. (9) Ибо она ниже Восьмой (Огдоады), куда вознеслась София, после того, как была оформлена “совокупным плодом Плеромы”, но выше материи, где находится Демииург. Поэтому душа, уподобившись Огдоаде, может подняться вверх, в “Небесный Иерусалим”, или, напротив, уподобившись материи, то есть, (подчинившись) материальным страстям, она опустится в мир разрушения и погибнет там.

(33,1) Первая и величайшая сила душевной природы (это образ Отца); (сила материальной природы) – это Дьявол, архонт этого мира; демоническая же природа, произошедшая от сомнений Софии, – это Веелзевул. (...) Сама находясь в Огдоаде, София распространяет свое влияние до Гебдомады. (34,1) Итак, согласно Валентину, Четверица – это “источник в котором укоренена вечная природа (πηγή τῆς ἀνάου φύσεως ῥιζώματα ἔχουσα)”, и София – тот (источник), откуда происходит душевная и материальная природа, как она существует ныне, София называется духовной, Демииург – душевным, Дьявол – архонт этого мира, а Веелзевул – [архонт] демонов. (2) Таково их учение. Все остальное, как я уже говорил, – арифметические спекуляции...

¹⁷⁸Смысл, вероятно, таков: “...но, с другой стороны, он материален и, следовательно...”

Демоны и души (Refutatio VI 34, 4)

Души – творение Демииурга, да и сам он душевной природы. Они говорят, что он является “Авраамом”, а души, соответственно, “дети Авраама”. Из материальной и демонической природ Демииург сотворил тела душ (ταῖς ψυχαῖς τὰ σώματα).

Сотворение человека (Refutatio VI 34,5)

“Бог создал человека, взяв праха земного и вдохнув в его лицо дыхание жизни. И стал человек душой живою” (Gen. 2: 7). Это сказано, как они полагают, о внутреннем, душевном человеке, который обитает в теле – то есть, в материальном человеке. Этот человек материален, смертен и состоит из одной только дьявольской природы...

Внутренний человек (Refutatio VI 34, 6)

... Этот материальный человек, по их представлениям, – это постоянный двор или жилище, где живет либо одна только душа, либо душа и демоны, либо, наконец, душа и логосы, посеянные в нее свыше “общим плодом Плеромы”, или Софией, и которые живут в материальной душе, если только не выживаются оттуда демонами...

... (7) “Поэтому я преклоняю колени перед Богом и Отцом и Господом господ, Иисусом Христом, чтобы Бог послал Христа и он поселился во внутреннем человеке”, – то есть в душевном, не телесном, – “чтобы вы смогли постичь, что есть Глубина,” – то есть Отец всего, – “что есть широта”, то есть Крест, предел Плеромы, – “и что есть долготы”, – то есть полнота Эонов (cf. Ерн. 3: 14; 16-18). (8) “Поэтому душевный человек не воспринимает то, что принадлежит Духу Бога, считая это глупостью” (I Сог. 2: 14). Глупость – это сила Демииурга, ведь он был глуп и неразумен, думая, что это он сам творит мир, в то время как София, его мать, Огдоада, совершила все через него. (35,1) Демииург говорит устами пророков и закона, таких же глупцов, не понимающих ничего. Поэтому (как они считают) Спаситель сказал: “Все, кто говорили до меня, – воры и разбойники” (Io. 10: 8). И апостол вторит ему: “Таинства, неведомые предыдущим поколениям” (Ерн. 3: 4). Никто из пророков ничего не говорил об этом и не знал, ибо выражал только одного Демииурга...

Пришествие Спасителя (Refutatio VI 35, 2–36, 4)

(35,2) ... После того, как оформление мира завершилось, настало наконец время “откровения Сына божьего” (Rom. 8:9), то есть Демииурга, который был сокрыт и в котором был спрятан душевный человек и “покрывало было на его сердце” (2 Сог. 8: 19). (3) Когда настало время удалить покрывало, Иисус был рожден через деву Марию, как об этом сказано: “Святой Дух снизойдет на тебя”, – то есть, Дух Софии, – “и сила Всевышнего осенит тебя,” – то есть [сила] Демииурга, – “поэтому порождение твое будет называться святым” (Лс. 1: 35). (4) Он рожден не только от Всевышнего (Демииурга), в отличие от тех, которые были созданы по подобию Адама одним только Демииургом. Иисус – это “новый человек” (Ерн. 2: 15), рожденный от Святого Духа и Всевышнего, то есть от Софии и Демииурга. Демииург сформировал его тело, Святой же Дух – его сущность. Небесный Логос спустился из Огдоады и прошел через Марию.

Разногласия внутри школы Валентина

(5) О значении всего этого среди валентиниан большие разногласия. Как следствие, школа их раскололась на восточную и италийскую. Представители италийской школы – Гераклеон и Птолемей принадлежат к ней – считают, что тело Христа было душевной природы, и поэтому во время крещения дух, то есть, Логос его небесной матери Софии, спустился на него в образе голубя. Именно таким образом дух вошел в его душевное тело, и он же воскресил его из мертвых. Таково значение следующих слов: “Тот, кто воскресил Христа из мертвых, оживит и ваши мертвые тела” (Rom. 8: 11), – то есть душевные тела. Прах же обречен: “Из земли вы вышли, в нее же и вернетесь” (Gen. 3: 19).

(7) Восточное крыло – Аксоники и Ардесианы принадлежат к нему – утверждают, что тело Спасителя было изначально духовной природы. Святой дух, то есть София, и сила Всевышнего, то есть искусство Демииурга, снизошли на Марию для того, чтобы оформить тот духовный дар, который она получила...

Миссия Христа

(36,3) После того как высший мир был приведен в порядок, возникла необходимость привести в порядок и низший. Поэтому Иисус Спаситель был рожден через Марию. Задача его заключалась в том, чтобы привести в порядок все в этом мире, подобно тому, как Христос, рожденный от Ума и Истины, оформил страсти Софии, выброшенной за пределы Плеромы, то есть то, что называется выкидышем.

(4) Таким образом, они говорят о трех Христах. Первый из них, при содействии Святого Духа рожденный Умом и Истиной, второй – Общий плод Плеромы и супруг внешней Софии, который также называется Святым духом, но ниже первого, и наконец, третий – рожденный через Марию во имя спасения сотворенного мира.

