

ОДЕССКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ имени И. И. МЕЧНИКОВА

На правах рукописи

Егоренков Иван Сергеевич

УДК: 930:273.1:929ИпполитРимский«02»(043.5)

**«ОБЛИЧЕНИЕ ВСЕХ ЕРЕСЕЙ» ИПОЛИТА РИМСКОГО КАК
ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ГНОСТИЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСТВА**

специальность 07.00.06 – историография, источниковедение и специальные
исторические дисциплины

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук**

Научный руководитель
Гребцова Ирэна Светозаровна,
доктор исторических наук, профессор

Одесса 2010

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
РАЗДЕЛ 1. Историография проблемы, источниковая база и методологическая основа исследования	9
1.1. Историография проблемы.....	9
1.2. Источниковая база и методы исследования.....	24
РАЗДЕЛ 2. Ересологический трактат Ипполита в контексте антигностической полемики сер. II – нач. III в.	38
2.1. Возникновение церковно-полемической литературы (ересеологии).....	38
2.2. Исторические сведения об Ипполите как авторе «Обличения».....	46
2.3. «Обличение всех ересей»: цель трактата, ересологическая концепция Ипполита и его метод работы с источниками.....	59
РАЗДЕЛ 3. Гностические секты «особого материала»	68
3.1. Наассены.....	68
3.2. Ператы.....	79
3.3. Сифиане.....	87
3.4. Докеты.....	95
РАЗДЕЛ 4. Гностические авторы «особого материала»	104
4.1. Юстин.....	104
4.2. Симон Волхв.....	112
4.3. Василид.....	127
4.4. Моноим Араб.....	137

РАЗДЕЛ 5. Христианско-гностический комментарий как источник особого материала «Обличения»	145
5.1. Метод работы комментатора: «Парафраз Сима» и «особый материал».....	145
5.2. Богословская концепция автора комментария: реконструкция.....	161
5.3. Характеристика личности автора комментария, место и время создания текста.....	170
ВЫВОДЫ	184
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ	188
ПРИЛОЖЕНИЯ	217

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Памятник – «Обличение всех ересей» епископа Римского Ипполита – занимает неоднозначное положение в ряду других источников по истории раннего христианства и духовной жизни народов, проживавших на территории Римской Империи в течение первых двух веков нашей эры. Как сочинение древнего церковного писателя, причисленного к лику святых, этот трактат входит в сферу интересов нескольких специальных богословских дисциплин, и прежде всего – патристики, церковно-исторической дисциплины, изучающей произведения Отцов Церкви. Именно как памятник святоотеческой литературы этот трактат по преимуществу изучался протестантскими и католическими учеными и теологами с момента своего открытия в 1841 г. до начала XX в., когда сведения, сообщаемые Ипполитом о гностиках, приобрели самостоятельное значение. Открытия богатейших собраний манихейских и гностических рукописей, сделанные в Египте в 1930-х – 1940-х гг., не только вызвали широкий общественный резонанс, но и привлекли внимание множества ученых – востоковедов, философов, лингвистов, психологов – из самых разных областей знания, что привело к выделению «гностических штудий» в самостоятельный раздел историко-филологических исследований. Пространные цитаты из подлинных сочинений христиан-гностиков, содержащиеся в «Обличении», после открытий в Наг-Хаммади обрели совершенно новый смысл и значение, которого они никогда не имели с точки зрения церковно-исторической науки. Сведения о гностическом христианстве, предоставленные нам Ипполитом, имеют исключительную ценность и высокую степень достоверности. Таким образом, «Обличение всех ересей» является не только памятником истории Церкви, но принадлежит также к обширному корпусу известных на данный момент источников по истории гностицизма, и в качестве исторического источника подлежит изучению с точки зрения источниковедения и

ряда других дисциплин, изучающих различные аспекты духовной жизни поздней античности.

Связь работы с научными программами и темами. Направление диссертационного исследования является составной частью межвузовских научных программ в области источниковедения. Диссертация выполнена в рамках научной комплексной темы кафедры новой и новейшей истории Одесского национального университета имени И. И. Мечникова «Новая и новейшая история зарубежных стран: общественные и личностные измерения» (государственная регистрация № 0106U006200).

Объектом исследования являются источники по истории гностического христианства.

Предметом исследования является произведение Ипполита Римского «Обличение всех ересей», содержащее сведения о гностическом христианстве, заимствованные Ипполитом из несохранившихся до нашего времени сочинений христиан-гностиков.

Цель и задачи исследования. Цель данного исследования – проанализировать «Обличение всех ересей» Ипполита Римского, определить его особый материал и установить его значение как источника по истории гностического христианства. В связи с этим автором диссертации поставлены следующие задачи:

- проанализировать источниковую базу исследования и степень изученности проблемы;
- выявить основные подходы в историографии к разрешению проблемы происхождения особого материала источника;
- показать место «Обличения» Ипполита в истории раннехристианской полемической литературы (ересеологии); цель и мотивацию Ипполита;
- определить ересеологическую концепцию Ипполита и его метод работы с источниками;

- идентифицировать источники, использованные Ипполитом при написании «Обличения»; проанализировать сведения о гностических сектах и авторах, составляющие особый материал Ипполита и содержащие перекрестные ссылки;
- установить характер источника, лежащего в основе особого материала Ипполита, реконструировать его содержание на основе текста «Обличения» и предложить способ разрешения проблемы перекрестных ссылок;
- выявить причины, побудившие Ипполита к сокрытию своего основного источника сведений о гностическом христианстве
- на основании полученных данных сделать предположение о том, кто мог быть автором источника особого материала, определить жанровую специфику данного сочинения
- рассмотреть концепцию и мировоззрение автора источника особого материала, мотивы и методы его работы, сделать предположения о месте и времени создания текста.

Методы исследования. Методологической основой диссертационной работы стали принципы исторического познания – объективность, историзм, целостность и многофакторность исследования. В работе использованы как общенаучные, так и специально-исторические методы. Выбор методов определяется спецификой поставленной цели и сформулированных исследовательских задач. Для уяснения места «Обличения» Ипполита в ересеологической традиции в исследовании применялись историко-генетический и историко-сравнительный методы. Цель трактата, ересеологическая концепция Ипполита и его метод работы с источниками изучается при помощи историко-критического метода. С целью определения источников «Обличения» и для решения вопроса о происхождении особого материала Ипполита использовался метод литературной критики, а при анализе перекрестных ссылок – сравнительно-текстологический метод. При рассмотрении и реконструкции теологи-

ческих и философских концепций христиан-гностиков, сведения о которых со-
держатся в «Обличении», были также использованы методы герменевтики.

Новизна исследования.

– в диссертационной работе впервые в отечественной науке подвергается
источниковедческому анализу «Обличение всех ересей» Ипполита Римского;

– рассмотрены основные подходы в историографии к изучению данного
ересеологического памятника, особого материала Ипполита и проблемы пере-
крестных ссылок;

– выявлено место и значение «Обличения всех ересей» в истории ранне-
христианской полемической литературы и в ряду источников по истории гно-
стического христианства;

– в результате всестороннего анализа источника установлена высокая ре-
презентативность и достоверность содержащихся в исследуемом источнике
сведений;

– автором диссертации выдвинута и обоснована новая гипотеза, которая
позволяет разрешить проблему происхождения особого материала и перекре-
стных ссылок;

– полученные автором диссертации результаты исследования позволяют
определить литературный источник особого материала Ипполита, уточнить его
жанровую специфику, сделать обоснованные предположения об авторе, месте
и времени создания текста.

Практическое значение полученных результатов исследования состоит
в возможности их использования для уточнения ряда положений, лежащих в
основе преподавания курсов источниковедения и истории античности в рамках
программ высшего профессионального образования, а также для написания
обобщающих и специальных работ и создания специальных курсов по источ-
никоведению, истории гностического христианства и античной культуры.

Апробация результатов исследования. Основные положения и мате-
риалы диссертации были апробированы в выступлениях на международных и

всеукраинских конференциях: 62-й Международной научной конференции «Каразинские чтения» (Харьков, 2009); Первой Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Одесские Чтения» (Одесса, 2009); Международной конференции «Старопечатные и редкие издания Научной библиотеки ОНУ» (Одесса, 2009); 64-й научной конференции профессорско-преподавательского и аспирантского состава и научных работников ОНУ (Одесса, 2009); Второй Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Одесские Чтения (Одесса, 2010).

Публикации. Содержание работы раскрыто в 9 публикациях в украинских и российских изданиях, в том числе в 3 сборниках, определенных ВАК Украины в качестве ведущих в области исторических наук.

Структура работы обусловлена характером, целью и задачами исследования. Диссертация состоит из введения, пяти разделов, шестнадцати подразделов, выводов, списка изученных источников и литературы, 19 приложений. Общий объем работы составляет 315 страниц, текст основной части – 187 страниц. Список изученных источников и литературы включает 326 наименований. В приложениях к диссертации в форме таблиц представлены наиболее значительные перекрестные ссылки, встречающиеся в особом материале «Обличения», а также совпадения между текстом «Обличения» и коптским «Парафразом Сима». К диссертации прилагаются переводы с древнегреческого восьми разделов «Обличения», которые составляют основной предмет исследования.

РАЗДЕЛ 1. ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ, ИСТОЧНИКОВАЯ БАЗА И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1. Историография проблемы

В историографии изучаемой проблемы целесообразно выделить два аспекта: терминологический и источниковедческий. При рассмотрении терминологического аспекта следует обратить внимание на то обстоятельство, что само понятие гностического христианства на разных этапах историографии наполнялось различным содержанием, а границы применения таких терминов как «гнозис» и «гностицизм» существенным образом изменяли свои очертания. При анализе источниковедческого аспекта историографии представляется необходимым рассмотреть существующие в научной литературе оценки репрезентативности данного литературного памятника как источника для изучения таких направлений раннего христианства, которые квалифицируются исследователями как гностические.

Термин «гностицизм» впервые употребил в 1669 г. кембриджский платоник Г. Мор: в узком смысле для обозначения ересей, упомянутых в Откровении Иоанна, и как родовое имя для всех вообще раннехристианских ересей. Г. Мор понимал гностицизм как древнейшее загрязнение первоначальной чистоты раннего христианства, его уклонение в языческое идолопоклонство, и обвинял современное ему католичество в приверженности этому древнему языческому наследию [228, с. 118-119]. Таким образом, данный термин был изобретен в контексте протестантской антикатолической полемики и с самого начала заключал в себе отрицательный коннотат. Исторически, такие термины как «гностицизм», «гностик», «гностический», принадлежали дискурсу нормативного христианства, а их содержание определялось исходя из противопоставления их той разновидности современного нормативного христианства, которая для того

или иного исследователя выступала в качестве «ортодоксии» (будь то протестантство, католичество или православие).

Гностицизм как конкретно-историческое явление привлек внимание ученых в начале XIX в., когда протестантские богословы Тюбингенской школы задались целью при помощи рационалистических методов очистить истинную проповедь Христа от позднейших наслоений и подвергли критическому анализу канонические тексты Нового Завета. Пытаясь научно обосновать подлинность, датировку, авторство, взаимные отношения отдельных канонических книг, выявить их источники, интерполяции и редакторские вставки, они с неизбежностью столкнулись с вопросом об относительной ценности канонических евангелий и немногих известных на тот момент гностических апокрифов. На первом этапе историографии гностицизма (нач. XIX – нач. XX в.) такими учеными как Ф. Х. Баур, Г. Фолькмар, А. Гильгенфельд, Р. Липсиус, А. Гарнак впервые были сформулированы проблемы происхождения гностицизма, его места в истории христианской религии и взаимоотношений гностицизма с ортодоксально-кафолической концепцией христианства. В 1835 г. немецкий историк и богослов Ф. Х. Баур в своей книге «Христианский гнозис или христианская религиозная философия в ее историческом развитии» сформулировал концепцию гностицизма, которая долгое время сохраняла свое влияние [148]. По мнению Ф. Х. Баура, «гнозис в специально христианском смысле есть, по его форме и содержанию, расширение и продолжение александрийской религиозной философии, которая коренится в философии греческой» [148, с. 85-86]. Другую теорию гностицизма, долгие годы считавшуюся образцовой, предложил в 1886 г. А. Гарнак в своей работе «История догматов» [217]. Если Ф. Х. Баур искал истоки гностицизма вне христианства, в эллинистической религиозной философии, то А. Гарнак рассматривал гностицизм как внутрехристианский феномен. По мнению А. Гарнака, христианский гнозис представлял собой острую эллинизацию христианства, то есть радикальную попытку превратить христианство в абсолютную религию. Таким образом, в гностицизме

проявляется острый ход процесса, начавшегося уже ранее в церкви и пережившего позднее медленное и сложное развитие в католической системе. Как полагал А. Гарнак, гностики были первыми христианскими богословами, которые впервые подвергли христианское учение и книги систематической обработке и противопоставили христианство другим религиям. Победа ортодоксии и исключение гностиков из общехристианского движения стала возможна лишь в результате сплочения общин в католическую церковь, которая отчасти выросла из движения гностического [217, с. 272-324].

Узость источниковой базы не позволила исследователям на данном этапе осознать истинные масштабы этого исторического явления. Гностицизм в этот период изучался преимущественно в рамках патристики, на основании материала, содержащегося в сочинениях церковных полемистов: Иринея, Климента Александрийского, Тертуллиана, Ипполита, Епифания, Феодорита, Филастрия. В своих оценках гностицизма ученые XIX в. исходили из ортодоксально-кафолической парадигмы, согласно которой гностицизм рассматривался как позднейшее, маргинальное течение в христианстве, предположительно возникшее вне его и представлявшее собой результат противоестественного слияния отдельных положений христианского учения с чуждыми христианству идеями эллинистической философской мысли и древневосточных религий. Тем не менее, главным положительным результатом раннего периода историографии, без которого был бы невозможен дальнейший прогресс, следует считать выявление, критический анализ, установление степени достоверности, относительной хронологии и взаимных отношений известных на тот момент источников [209; 210; 218; 219; 242; 243]. Именно на данном этапе (1841 г.) в поле зрения ученых впервые попадает изучаемый нами источник – «Обличение всех ересей», начинается его научное исследование, работа по восстановлению текста, выходят первые критические издания, устанавливается принадлежность этого трактата авторству Ипполита [86; 87; 186; 222]. Однако, оценить по дос-

тоинству важность сообщаемых Ипполитом сведений и их значение для науки на раннем этапе историографии гностицизма было невозможно.

На втором этапе историографии гностицизма (перв. пол. XX в.) наблюдается отход от традиционных теорий о происхождении и сущности гностического христианства. Если ученые XIX в. рассматривали греческую философию как основной внехристианский компонент и источник гностического движения, то представители школы «истории религии» усматривали корни гностицизма в религиях Древнего Востока. Еще в 1887 г. французский египтолог Е. Амелино в своей работе «Очерки египетского гностицизма» указал на сходство между гностическим христианством и верованиями древних египтян как свидетельство о египетском происхождении гнозиса [137]. В опубликованном в 1907 г. исследовании «Главная проблема гнозиса» [158] протестантский ученый и богослов В. Буссе предположил, что истоки гностицизма следует искать в персидско-вавилонской синкретической религии. Смысловым ядром гностицизма В. Буссе считал миф о Первочеловеке, который, по его мнению, гностики заимствовали из древнейших религиозных представлений персов [158, с. 215-218]. Другой яркий представитель школы «истории религии», Р. Рейценштейн в своей работе «Иранская религия спасения: религиозно-исторические исследования» (1921 г.) настаивал, что не только миф о Первочеловеке, но и концепция божественности «внутреннего я» были заимствованы гностиками из древнеперсидской религии и, таким образом, являются важнейшими квалифицирующими признаками гнозиса [277]. В то же время, российский православный историк церкви М. Э. Поснов, подвергая критике теории протестантских ученых, приходит к выводу, что гностицизм был «не просто христианской ересью, но целым сложным движением, которое можно считать самостоятельной религией» [128, с. I]. По мнению М. Э. Поснова, главной чертой гностицизма следует считать синкретизм, под которым он понимал смешение элементов восточного мировоззрения с западным. Гностицизм, таким образом, представлял собой «решительно религиозное направление в синкретизме, сосредоточенное около

вопросов об избавлении души от страданий и окружающего зла» [128, с. LIV-LVI]. В 1934 г. немецкоязычный еврейский философ Х. Йонас опубликовал свою монографию «Гнозис и дух поздней античности», в которой попытался дать новое определение гностицизма, исходя из принципов экзистенциальной философии, разработанной М. Хайдеггером [126; 225]. По мнению Х. Йонаса, гностицизм выражал собой опыт отчуждения личности, характерный для позднеантичного менталитета. С точки зрения Х. Йонаса, позднюю античность можно считать «эпохой гнозиса», духовного движения, к которому принадлежали все «еретики» от Симона Волхва до манихеев, за исключением только лишь Маркиона.

На втором этапе историографии начинается постепенный отход от шаблонов и стереотипов, восходящих к ересеологической традиции. Отдельные исследователи подвергают сомнению тезис о том, что ортодоксальное христианство в хронологическом и догматическом отношении было первичным, и следовательно, обладает большим достоинством чем гностическое. Еще в 1900 г. американский исследователь Ч. Б. Уайт в своей книге «История христианской религии до 200-го года» показал, что расхождения между Евангелием Маркиона и Евангелием от Луки являются результатом интерполяций, сделанных кафолическим редактором в середине II в. [312, с. 272-303]. В 1927 г. французский ученый П. Л. Кушу в статье «Первое издание Св. Павла» продемонстрировал первичность Маркионова канона Посланий Павла относительно их кафолической редакции [174]. Для ученых данного периода характерно признание известной самодостаточности гнозиса как объекта исследования и его равноценности в сравнении с ортодоксально-кафолической традицией. В 1934 г. была опубликована работа В. Бауэра «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве», в которой на основании анализа разнообразных источников автор приходит к выводу, что во многих случаях «еретические» группы, включая гностиков, формировали первую местную христианскую общину и представляли

большинство [147]. Как показал В. Бауэр в своем исследовании, гностическое христианство было столь же древним и влиятельным, как и католическое.

Второй период историографии гностицизма ознаменовался расширением источниковой базы за счет давно известных, но малоизученных источников, сохранившихся преимущественно на коптском языке. К исследованию гностицизма подключаются профессиональные востоковеды, египтологи, специалисты по коптскому языку (Е. Амелино, К. Шмидт, В. Крам, В. Тиль). На данном этапе в научный оборот были введены тексты Кодекса Брюса, Кодекса Аскью, начата работа по изучению Берлинского Папируса 8502. Результатом этого промежуточного периода историографии стало не только привлечение внимания исследователей к источникам, ранее находившимся на периферии научного процесса. Работа над переводом и критическими изданиями коптских гностических текстов дала мощный импульс становлению и развитию коптологии как науки, что подготовило необходимую базу для исследования огромного по объему и значению материала коптской гностической библиотеки из Наг-Хаммади. По мере того, как в рассматриваемый период в поле зрения исследователей возвращались давно известные коптские тексты, которым ранее придавалось мало значения, сообщаемые Ипполитом сведения вызывали все больший научный интерес. В 1916 г., после долгого перерыва, выходит очередное издание «Обличения» Ипполита, осуществленное П. Вендландом [54]. Ученый издатель снабдил текст «Обличения», ценность которого как источника на протяжении долгого времени подвергалась сомнению, подробным критическим аппаратом, позволяющим выявить скрытые цитаты и определить возможные источники, использованные Ипполитом при написании трактата.

Третий, новейший этап историографии гностицизма начинается в середине XX века, после того как в 1945-1946 гг. в Египте было обнаружено собрание коптских гностических кодексов, известное ныне как библиотека из Наг-Хаммади. Открытие столь значительного фонда источников произвело революционный эффект и породило огромную научную литературу. Гностические

исследования на данном этапе превратились в самостоятельное научное направление, объединившее ученых разных специальностей. В 1966 г. в Мессине состоялась международная конференция, посвященная обсуждению широкого круга вопросов, связанных с происхождением и сущностью гностицизма. Главной целью конференции была разработка такого определения гностицизма, которое могло бы стать общепринятым, положив конец терминологической неясности. По итогам конференции было принято решение разграничить употребление терминов «гнозис» и «гностицизм». Термином «гнозис» следовало отныне обозначать «знание божественных тайн, предназначенное для элиты», в то время как термин «гностицизм», согласно итоговому определению Мессинской конференции, относится к христианским сектам II в., учение которых содержит ряд общих характеристик. Главной общей составляющей гностицизма, по Мессинскому определению, является идея божественной искры в человеке, происходящей из мира божественного, павшей в мир судьбы, рождения и смерти, и подлежащей спасению со стороны высших сил. Эта идея онтологически основана на концепции нисходящего движения божественного, которое на своей периферии переживает кризис и производит – хотя и косвенным образом – материальный мир, вырваться из которого оно не может, поскольку для этого ему необходимо вернуть свою духовную составляющую, рассеянную и плененную в материальном космосе. Таким образом, согласно определению Мессинской конференции, сущностью гностицизма является «дуалистическая концепция на монистическом фоне, выраженная в двустороннем движении нисхождения и реинтеграции» [240, с. XXVI-XXVII].

Сложное и противоречивое определение гностицизма, принятое на конференции в Мессине, никогда не отражало действительный консенсус и подвергалось критике с разных сторон. На третьем этапе историографии вплоть до новейшего времени продолжали доминировать теории, согласно которым гностицизм (в немецкоязычной литературе – гнозис) следовало считать самостоятельной мировой религией, границы которой определялись максимально ши-

роко и включали в себя не только раннехристианские учения II в., но и манихейство, мандеизм, и даже средневековые дуалистические движения павликиан, богомилов и катаров. Данный подход представлен в таких работах, как многократно переиздававшиеся на протяжении 1970-х–2000-х гг. монографии Х. Йонаса «Гностическая Религия» [225], Ж. Квиспеля «Гнозис как мировая религия» [276] и К. Рудольфа «Гнозис: сущность и история позднеантичной религии» [286]. Однако по мере того как открытые в составе библиотеки из Наг-Хаммади оригинальные гностические произведения подвергались систематической научной обработке, расширение источниковой базы исследований приводило отдельных ученых к переосмыслению традиционных представлений о гностицизме. В этом отношении можно считать знаковой опубликованную в 1996 г. монографию М. Вильямса «Переосмысление гностицизма: аргументы к снятию сомнительной категории» [316], в которой ученый призывает научное сообщество совершенно отказаться от использования термина «гностицизм» при описании раннехристианских движений II в. и относящихся к ним оригинальных текстов. По мнению М. Вильямса, концепт «гностицизм» настолько перегружен штампами и стереотипами, что употребление его в научном дискурсе не только не имеет познавательного значения для анализа и классификации исторических фактов, но напротив, является деструктивным и сбивающим с толку [318, с. 56; 316, с. 52]. Вместо того чтобы объединять разнообразные явления под зонтиком сомнительной категории «гностицизм», М. Вильямс предлагает сосредоточиться на изучении конкретных групп источников, обладающих единством литературной традиции (таких как «валентинианские» или «сифианские» тексты) или содержащих определенный мифологический мотив (например, библейский демиургизм) [316, с. 51-53].

С позицией М. Вильямса трудно не согласиться. В самом деле, термин «гностицизм» представляется крайне неудачным для описания многих раннехристианских движений II в. и, в частности, тех доктрин, которые представлены в «Обличении» Ипполита. Главным образом, потому что понятие «гности-

цизм» было создано в контексте протестантско-католической полемики, а его содержание определяется, исходя из противопоставления определенных доктрин нормативному христианству через перечисление характеристик, полный набор которых на практике в конкретных документах не встречается. Фактически объединяет эти разнородные признаки лишь их *отсутствие* в тех раннехристианских текстах, которые с точки зрения современного нормативного христианства рассматриваются как ортодоксальные. В результате, из понятия «гностицизм» приходится исключать даже такие учения и оригинальные документы, которые их современники уверенно относили к гностической традиции (например, приведенное в «Обличении» Ипполита учение Юстина не содержит идеи нисхождения божественного начала и не вписывается в Мессинское определение, между тем как сам Ипполит уверенно называет Юстина «гностиком»).

Тем не менее, такие понятия как «гностицизм», «гностик», «гностический» настолько укоренились в научной традиции, что в настоящем исследовании не представляется возможным полностью от них отказаться. В данной работе термином «гностическое христианство» обозначаются христианские движения II в., которые в своем богословии содержат либо предполагают присутствие такого элемента, как библейский демиургизм, а именно представление о творении материального мира низшими силами, которые прямо или косвенно отождествляются с верховным божеством Иерусалимского культа Яхве и зависимыми от него тварными сущностями. Термином «кафолическая ортодоксия» в настоящем исследовании обозначается направление раннехристианской мысли, сформированное лидерами крупнейших христианских общин во второй половине II в. и письменно зафиксированное епископом Лионским Иринеем в сочинении «Пять книг против ересей» в период 180-185 гг. В своем богословии представители кафолической ортодоксии исходили из необходимости частичной рецепции Ветхого Завета путем признания иудейского божества Отцом предсказанного пророками Мессии – Иисуса Христа, а также в утверждении

высшего догматического авторитета священства на основе теории преемственного монархического епископата.

«Обличение всех ересей» Ипполита Римского является ключевым письменным свидетельством церковной жизни на рубеже II-III вв., и как исторический источник отличается необычайным информационным потенциалом. Комплексному изучению данного памятника в широком контексте культурных, социальных и политических аспектов жизни Рима и римской христианской общины был посвящен ряд работ, среди которых можно упомянуть монографии И. Дёллингера [182], Ч. Бунзена [163-166], Х. Вордсворта [324], из современных авторов – А. Брента [160]. При рассмотрении источниковедческого аспекта историографии в рамках настоящего исследования представляется целесообразным ограничиться анализом работ тех исследователей, которые изучали «Обличение» в более узком смысле – как источник по истории гностического христианства. В этой связи необходимо особо отметить, что принадлежность описанных Ипполитом ересей «наассенов», «сифиан», «докетов», «ператов», а также учений Симона, Василида, Юстина и Моноима традиции гностического христианства не вызывала сомнений у ученых XIX в., которые в своем понимании гностицизма исходили из определений, данных этому историческому явлению Ф. Бауэром и А. Гарнаком. Вопрос о том, можно ли считать в строгом смысле «гностическими» засвидетельствованные в тексте «Обличения» доктрины, был поставлен позднее, когда в результате открытия коптской гностической библиотеки из Наг-Хаммади в середине XX в. развернулась дискуссия вокруг определения гностицизма. На раннем этапе историографии, вскоре после открытия памятника, наиболее остро была сформулирована проблема, которая до сих пор не находит удовлетворительного решения. В центре внимания исследователей оказался вопрос о том, в какой степени материал «Обличения» является репрезентативным для изучения тех разновидностей христианства, которые в научной традиции принято квалифицировать как гностические. Иными словами – отражают ли свидетельства Ипполита подлинные учения

гностиков (Симона, Василида, Юстина и прочих) и в каком отношении находится материал «Обличения» (нач. III в.) к творчеству этих деятелей более ранней эпохи (I–сер. II в.)?

Методы текстологии, разработанные филологами для изучения рукописной традиции литературных памятников, имели огромное значение для исследования текста «Обличения» на первоначальном этапе. Применение методов литературной критики позволило ученым XIX в. выявить в тексте «Обличения» так называемый «особый материал» – группу еретических учений, сведения о которых либо отсутствуют у других церковных авторов, либо входят в противоречия с их свидетельствами. В 1885 г. выдающийся ирландский математик и богослов англиканской церкви, преподобный Дж. Салмон впервые обратил внимание на то обстоятельство, что особый материал Ипполита содержит значительное количество общих мест. В статье «Перекрестные ссылки в Философуменах» Дж. Салмон проанализировал наиболее явные случаи буквальных совпадений между содержащимися в составе особого материала текстами, которые, по версии Ипполита, были написаны разными авторами, принадлежащими различным школам гнозиса [289]. Подвергая критике свидетельство Ипполита о принадлежности данных сочинений разным еретическим группам, Дж. Салмон приходит к выводу, что гностические тексты особого материала были сфабрикованы одним и тем же лицом, предположительно «наассеном», который и продал их одержимому полемическим пылом епископу [289, с. 391].

В 1890 г. немецкий исследователь Х. Штелин подробно рассмотрел вопрос о гностических источниках Ипполита и сделал заключение, что по меньшей мере 8 ересей составляют особую группу, а близость между их доктринами значительно большая, чем между остальными гностическими течениями [297, с. 7-8, 104, 108]. Эта близость, как установил Х. Штелин, состоит не в простом родстве идей, но также и в буквальном совпадении между текстами, которые использовал Ипполит в качестве источников при написании соответствующих разделов. Это родство литературного характера, которое проявляет-

ся в частностях и мелких деталях, в то время как родственные жизненные явления (ереси) обычно сходны в главных положениях, но различаются в частностях [297, с. 8-11]. Как показал Х. Штелин в своем исследовании, при попытке объяснить эти совпадения либо прямой литературной зависимостью одних авторов-гностиков от других, либо возникновением их в результате исторической эволюции различных гностических сект, их происхождения друг от друга или превращения одной секты в другую на разных этапах, мы сталкиваемся с непреодолимыми трудностями. По мнению Х. Штелина, единственным возможным решением проблемы перекрестных ссылок является допущение, что по меньшей мере часть источников особого материала «Обличения» была написана одним человеком [297, с. 7-8; 104]. Таким образом, мы имеем дело не со взаимоцитированием а с самоцитированием, когда один и тот же автор осознанно или неосознанно употребляет одни и те же выражения, примеры и образы. Однако, как замечает немецкий исследователь, у этой гипотезы есть слабые места: во первых, мог ли один человек обладать столь богатым воображением, чтобы придумать и сфабриковать такое значительное количество (как минимум восемь) гностических трактатов; во-вторых, как мог Ипполит, обладавший определенными познаниями в этой области, не распознать подделку [297, с. 105-106]? Х. Штелин в поисках ответов на эти вопросы допускает, что фальсификатору были известны из различных источников древнейшие формы этих гностических систем, поэтому он смог сочинить что-либо в общем похожее на правду, а затем в разное время и разными способами предложить свои творения Ипполиту. Сочинить же восемь различных ересей было не так уж сложно, ведь фальсификатору надо было на разный лад повторять одно и то же – поэтому ереси и получились такими похожими. Как признавал Х. Штелин, гипотеза о полной или частичной подделке этих документов не является совершенно необходимой, но кажется лучше чем любая другая для объяснения бесспорных трудностей, возникающих при изучении особого материала. По мнению немецкого ученого, данные разделы, прежде чем оказаться в распоряжении Ипполи-

та, были объединены одной рукой, и поэтому должны быть рассматриваемы как второстепенные источники, ценность которых представляется весьма сомнительной [297, с. 107-108].

Проблема перекрестных ссылок в гностических источниках особого материала Ипполита продолжала оставаться в центре внимания исследователей и в XX ст.. В 1903 г. французский исследователь гностицизма Е. Де Фэй предположил, что особый материал Ипполита происходит из одной социо-культурной среды и принадлежит так называемым «офитам», однако он считал, что Ипполит цитировал несколько разных текстов, которые были созданы разными авторами [179, с. 68; 178, с. 189-249]. Е. Петерсон полагает, что некоторые из гностических трактатов, прежде чем оказаться в руках у Ипполита, были отредактированы неким церковным деятелем, который собирался использовать эти тексты с полемическими целями [273, с. 233]. По мнению же К. Кошорке, в роли редактора выступил не один человек, а группа гностиков [232, с. 100]. В 1967 г. немецкий исследователь Й. Фрикель, применив литературно-критический метод для исследования посвященного Симону Волхву раздела «Обличения», сделал выводы, которые представляются весьма плодотворными для разрешения вопроса о происхождении особого материала Ипполита. Как установил Й. Фрикель, при описании «симонианской» ереси Ипполит использовал не оригинальный текст принадлежащего Симону трактата «Апофазис Мегале», а парафраз или комментарий к нему, выполненный неизвестным гностиком [192, с. 200]. Но поскольку изложение «Апофазиса» относится к особому материалу Ипполита, Й. Фрикель делает предположение, что автор комментариев к «Апофазису» находился в прямой или косвенной связи с другими гностическими группами, которые также принадлежат к особому материалу [194, с. 427]. Однако природа этой связи остается нераскрытой.

Все гипотезы о вторичной редакции исходят из того допущения, что особый материал Ипполита был представлен не одним источником, но коллекцией единообразно отредактированных текстов, при этом ни авторство и цель

таковой редакции не поддаются разумному объяснению. Последний издатель «Обличения» М. Маркович призвал отказаться от дальнейших попыток объяснять перекрестные ссылки само– или взаимоцитированием, поскольку сходство между спорными фрагментами, будто бы, не столь велико, чтобы создавать необходимость в такого рода гипотезах [55, с. 48]. По мнению М. Марковича вмешательство редактора в исходные тексты привело бы к гораздо более существенному объединяющему эффекту. Наличие же некоторого сходства между цитируемыми Ипполитом гностическими писаниями можно легко объяснить «взаимными заимствованиями», имевшими место в общем культурном пространстве II в. [55, с. 49; 138, с. 9]. Постоянный свободный обмен идеями, образами, сравнениями, литературными метафорами и фразеологией между независимыми гностическими сектами, по мнению М. Марковича, приводил к появлению значительного числа общих мест в разных гностических писаниях. Однако, даже учитывая влияние фактора субъективности при оценке степени сходства между литературными явлениями, объяснить родство между двумя и более текстами простой циркуляцией идей можно лишь в том случае, если общая идея или литературный штамп находятся в общем употреблении повсеместно и засвидетельствованы во множестве литературных памятников рассматриваемой эпохи. Между тем, общие места в особом материале «Обличения» во многих случаях ограничиваются лишь узкой группой текстов, никому кроме Ипполита неизвестных. Достаточно сравнить особый материал Ипполита с коптскими гностическими текстами, чтобы осознать существенное отличие совпадений в лексике и фразеологии, вызванное взаимовлиянием при нахождении в общем культурном пространстве (Наг-Хаммади), от буквального параллелизма между текстами, сохранившимися в составе одного единственного сочинения («Обличение»).

П. Вендланд, редактор Лейпцигского издания «Обличения», выступая с критикой теории фальсификации, писал: «Дж. Салмон и Х. Штелин пытались свести серьезный вопрос о происхождении гностицизма к литературной про-

блеме об ошибке Ипполита, который, будто бы, благодаря литературной работе фальсификатора многоглавой гидре гнозиса прибавил несколько новых голов» [314, с. 161]. Действительно, гипотеза о полной или частичной подделке документов, лежащих в основе особого материала «Обличения», в настоящее время представляется искусственной. Стремление ученых конца XIX в. непременно видеть злой умысел, сознательное искажение истины в источниках особого материала во многом объясняется узостью источниковой базы на раннем этапе историографии. Сыграло свою роль и эстетическое неприятие исследователями той эпохи некоторых доктрин, отличавшихся, по выражению протоиерея А. М. Иванцова-Платонова, «замысловатым фантастическим характером» [125, с. 47]. Несомненным достоинством работ Дж. Салмона и Х. Штелина является научное доказательство того факта, что существующие между источниками особого материала буквальные совпадения являются результатом литературной обработки, произведенной одним лицом. Однако теория фальсификации так же плохо объясняла цели и побудительные мотивы литературной деятельности этого лица, как и последующие гипотезы о вмешательстве церковного редактора-полемиста или о группе гностиков как коллективном редакторе.

Таким образом, анализ историографии позволяет сделать вывод о том, что вопрос о происхождении особого материала «Обличения» изучен недостаточно. Учитывая то обстоятельство, что данный материал определяет значение этого литературного памятника как источника по истории гностического христианства, основанные на материале «Обличения» выводы и суждения отдельных исследователей истории раннего христианства представляются весьма дискуссионными. Подводя итоги историографии изучаемой проблемы, мы приходим к заключению, что на современном этапе исследований невозможно отрицать присутствие некоего объединяющего фактора в источниках особого материала «Обличения», но природа этого фактора, цели, причины и характер его воздействия все еще требуют объяснения.

1.2. Источниковая база и методы исследования

Комплекс источников по истории гностического христианства распадается на две большие группы: церковно-полемическую литературу (ересеологию) и оригинальные сочинения гностиков, причем последние либо дошли до нашего времени в виде папирусных кодексов, которые имеют собственную рукописную традицию, либо сохранились в составе ересеологических сочинений в виде пространных фрагментов, цитат и ссылок. «Обличение всех ересей» принадлежит к обширной группе ересеологических произведений, в ряду которых оно выделяется подробностью, точностью и полнотой изложения воззрений идейных противников при почти полном отсутствии систематической контраргументации со стороны Ипполита. Данное обстоятельство определяет своеобразие и особую ценность «Обличения» как памятника, который по своему характеру занимает промежуточное положение между двумя основными группами источников.

Долгое время под названием «Философумены» была известна только первая из десяти книг «Обличения», посвященная изложению мнений языческих философов. По всей видимости, еще в древности и в средневековье эта книга, содержащая краткий свод греческой философии от Фалеса до скептиков, а также учения брахманов и друидов, приобрела популярность в качестве учебника и отделилась от основного корпуса «Обличения». Однако, подлинное имя автора книги было забыто, и в рукописной традиции «Философумены» существовали как сочинение Оригена. Первая книга «Обличения» сохранилась до нового времени в пяти списках:

1. Laurentianus IX 32 (XIV в.)
2. Ottobonianus 194 (XVI или XVII в.)
3. Barberinianus 496 (XV или XVI в.)
4. Barberinianus 362 (XVI или XVII в.)
5. Taurinensis B IV 25 (XVI в., ныне утрачен).

Лаурентианская, Оттобонианская и Барберинская рукописи (Barberinianus 362 является апографом Barberinianus'а 496) составляют единую семью и отличаются от Туринского манускрипта, о содержании которого можно судить только по списку разночтений, приведенных во втором издании Х. Вольфа [25]. Пятнадцать листов Туринской рукописи были вырваны из кодекса и похищены, предположительно К. Пфаффом, который работал в Туринской библиотеке с 1709 по 1712 гг. и снабдил Х. Вольфа списком разночтений [55, с. 2-3]. Туринская рукопись, которая еще в нач. XVIII в. содержала текст «Философумен», окончательно погибла 25 января 1904 г. в результате катастрофического пожара в библиотеке Турина. «Философумены» как отдельная книга, приписываемая авторству Оригена, выдержали на протяжении XVIII в. четыре издания [88; 24; 25; 105]. В 1879 г. Г. Дильс осуществил первое критическое издание «Философумен» в своем сборнике «*Doxographi Graeci*», признав Ипполита автором «Обличения» [51].

В 1841 г. греческий ученый К. Мина, действуя по поручению французского правительства, приобрел в Афонском монастыре манускрипт, который по месту своего дальнейшего пребывания получил название «Парижского»: Parisinus suppl. gr. 464 saec. XIV, bombicinus, truncus, foll. 1-132, 137, 133-136; 215x145 mm (textus: 160x105-115 mm, 23-28 versus). Эта рукопись, относящаяся к XIV в., содержит книги IV–X «Обличения»: II и III книги, посвященные описанию греческих и варварских мистерий, совершенно утрачены; от IV книги, в которой излагается античная астрология, сохранился только конец; книги с V по X, содержащие собственно описания и обличения ересей, сохранились полностью (при этом книга X является «суммарием» V – IX книг). Как следует из надписи на полях 135-го листа рукописи, данный список «Обличения» был сделан монахом Михаилом. После него над рукописью трудились еще два корректора, один из которых был современником Михаила, а второй, делавший пометки красными чернилами, работал позже. После того как один лист между 12 и 13 страницами был утрачен, и монаху Михаилу пришлось переписать со-

ответствующий текст на полях, два человека попытались предотвратить дальнейшие потери, пронумеровав листы: один – греческими, другой – арабскими цифрами. Как и «Философумы», остальные книги «Обличения всех ересей» также существовали в рукописной традиции Парижского манускрипта как сочинение Оригена, имя которого надписано на полях X книги позднейшим корректором красными чернилами, а название «Философумы» применялось переписчиками XIV в. ко всему корпусу «Обличения всех ересей» [55, с. 5-6]. М. Маркович, последний издатель «Обличения», оценивает состояние документа как чрезвычайно разрушенное: рукопись пострадала от различных внешних факторов, а многочисленные лакуны, пропуски слов и фраз, перестановки слов и целых предложений, орфографические и грамматические ошибки делают некоторые участки текста лишенными смысла. По словам М. Марковича, Парижский кодекс представляет собой «продукт долгого процесса рукописной передачи и прогрессирующего искажения текста, продолжавшегося одиннадцать столетий» [55, с. 7].

После открытия Парижской рукописи «Обличение всех ересей» выдержало несколько изданий. В 1851 г. Э. Миллер издал «Обличение» в Оксфорде под именем Оригена [86]. Это издание было впоследствии воспроизведено в XVI томе греческой серии «Патрологии» Миня среди других сочинений Оригена [87]. Но в том же году Й. Якоби и Л. Дункер установили, что Ориген не мог быть автором этого сочинения, а наиболее вероятной кандидатурой на роль автора является римский епископ Ипполит [186; 222]. Поэтому в 1859 г. Л. Дункер и Ф. Шнейдевин издали «Обличение» в Геттингене как произведение Ипполита, сопроводив текст латинским переводом и примечаниями [49]. В 1860 г. в Париже «Обличение всех ересей» последний раз публикуется П. Круисом под авторством Оригена, также с параллельным латинским текстом и комментариями [98]. Издание П. Вендланда, опубликованное в 1916 г., окончательно закрепило за Ипполитом Римским авторские права на этот выдающийся ересеологический труд [54]. В издании П. Вендланда, над которым по-

сле смерти ученого трудились также Г. Дильс, К. Холл и А. Гарнак, была принята попытка восстановления текста Парижской рукописи и определения возможных источников Ипполита. Последнее издание «Обличения» вышло в свет в 1986 г. под редакцией М. Марковича, который подвел итоги работы нескольких поколений исследователей и снабдил текст безупречным и почти исчерпывающим аппаратом, что открывает новые возможности для изучения труда Ипполита и его гностических источников [55].

Богатый ересеологический материал, содержащийся в книгах V–X «Обличения», неоднороден по составу. В зависимости от того, какими источниками пользовался Ипполит при написании своего труда, этот материал можно разделить на три группы [297, с. 1-11; 55, с. 18-31]. В первую группу входят разделы, при написании которых Ипполит пользовался трудами предшественников – Иринея, Тертуллиана, Юстина и других авторов: Симон [55, с. 225-228]; Валентин [55, с. 237-251]; Секунд, Епифан, Птолемей [55, с. 254-256]; Марк [55, с. 256-278]; Саторнил [55, с. 302-304]; Карпократ [55, с. 314-316]; Керинф [55, с. 317]; эбиониты [55, с. 317-318]; Николай [55, с. 319]; Маркион и Кердон [55, с. 320]; Апеллес [55, с. 320-321]; Татиан [55, с. 336]; Гермоген [55, с. 336-337]; ессены, фарисей и саддукеи [55, с. 363-376]. Данные части текста «Обличения» не имеют самостоятельного значения, но могут быть использованы для реконструкции греческого текста «Против ересей» Иринея и утраченных сочинений предшественников Ипполита, а также его собственной «Синтагмы».

Во вторую группу следует выделить разделы, при написании которых Ипполит пользовался своим личным опытом. Следующие части текста «Обличения» посвященные изложению современных Ипполиту ересей, составлены им самостоятельно, с привлечением некоторых дополнительных источников (таких как сочинение Иосифа Флавия, эллинистическая антология античных авторов и трактат элказайтов, привезенный в Рим Алкивиадом): Феодот из Византия [55, с. 218-319]; Феодот Меняла [55, с. 319-320]; четырнадцатники [55,

с. 337-338]; монтанисты [55, с. 338-339]; энкратиты [55, с. 339-340]; Ноэт [55, с. 342-343]; Каллист [55, с. 349-356]; элказайты [55, с. 357-363]; иудеи [55, с. 376-377]. Х. Штелин, отмечая стилистические особенности данных фрагментов, указал на их отличие на фоне остального текста: «самостоятельные заметки Ипполита изложены им кратко и ясно, при помощи точных и обоснованных формулировок» [297, с. 7].

В третью группу входят разделы, при написании которых Ипполит использует материал, никому кроме него недоступный. Следующие разделы составляют так называемый «особый материал» Ипполита, который определяет значение данного ересеологического труда как источника по истории гностического христианства и составляет основной предмет настоящего исследования: «наассены» [55, с. 141-173]; «ператы» [55, с. 173-188]; «сифиане» [55, с. 188-198]; Юстин [55, с. 210]; Симон [55, с. 212-228]; Василид [55, с. 280-302]; «докеты» [55, с. 323-330]; Моноим Араб [55, с. 330-335]. Немаловажным кажется тот факт, что данные разделы следуют подряд один за другим: изложение первых четырех из этих ересей занимает полностью V книгу, а учения Симона, Василида, «докетов» и Моноима располагаются в самом начале и составляют основу соответственно VI, VII, и VIII книг. Нам представляется, что такое расположение не случайно, но свидетельствует о том, что при изложении этих ересей Ипполит опирается на один пространный текст, в котором эти учения рассматривались в том же порядке. По всей видимости, из того же самого источника Ипполит заимствует еще 5 фрагментов, которые долгое время не рассматривались как гностические [197; 254]. Каждый из этих фрагментов представляет собой комментарий на того или иного философа: Арат [55, с. 130-136]; медики [55, с. 137-139]; Пифагор (=Валентин) [55, с. 230-237]; Аристотель(=Василид) [55, с. 281-286]; Эмпедокл (=Маркион) [55, с. 304-314]. Все еретические учения третьей группы выказывают близкое родство между собой. Это родство не ограничивается простым сходством идей. При внимательном изучении текста «Обличения» складывается впечатление, что различные гно-

стические авторы, выдержки из сочинений которых приводит Ипполит, не просто высказывают похожие идеи, но буквально цитируют друг друга. В научной литературе эти случаи буквального сходства между различными гностическими сектами из особого материала Ипполита принято называть «перекрестными ссылками» (cross-references). Общее количество буквальных совпадений между различными гностическими авторами, на которых ссылается Ипполит, настолько велико, что с трудом поддается учету. Однако все их многообразие можно условно свести к четырем основным типам:

1. Автор, согласно Ипполиту, принадлежащий к определенной секте гностиков, цитирует труд другого автора, относящегося к иной ереси из особого материала Ипполита. Например, «наассен» для разъяснения употребленного в своем тексте богословского термина цитирует фрагмент из сочинения Симона Волхва, учение которого по материалам данного сочинения излагается Ипполитом в другом разделе «Обличения» [см. приложение А].

2. Для обоснования тождественных или подобных тезисов разные гностические авторы, которые по версии Ипполита принадлежат к различным сектам, приводят одни и те же цитаты из греческих нехристианских писателей и библейских текстов. Например, «наассен», «перат» и «сифианин» выбирают для иллюстрации одних и тех же идей (трехчастной структуры универсума и воды как злого начала) одни и те же строки из Гомера [см. приложение Б].

3. Для иллюстрации тех же самых или похожих идей разные авторы используют одни и те же примеры, образы, аллегории, сравнения. Так, например, для демонстрации того, как подобное стремится к подобному, «сифианин», «наассен», «перат» и «Василид» приводят одни и те же примеры (нефть притягивает огонь, магнит – железо, янтарь – шелуху, а лапка морского ястреба – золото). При этом следует отметить, что если магнитные и электрические свойства «Гераклейского камня» и янтаря засвидетельствованы в других памятниках античной литературы, то о способности лапки морского ястреба притягивать золото знают только «сифианин», «наассен» и «перат», по необъяснимому сте-

чению обстоятельств встретившиеся на страницах труда Ипполита [см. приложение В].

4. Разные гностические авторы в своих сочинениях употребляют одни и те же речевые обороты, штампы, устойчивые выражения, формулировки, которые нигде более не встречаются, кроме как в узкой группе приведенных у Ипполита текстов. К примеру, характерной особенностью мысли, выразившейся в речи четырех различных авторов (Симона, Василида, Моноима Араба и «сифианина») является то, что они употребляют необычную формулировку для выражения идеи всеобщности: «все (ощущаемое), что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания; все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив». В наиболее полной форме это выражение содержится у Симона, а Василид, Моноим Араб и «сифианин» употребляют его в сокращенном виде [см. приложение Г].

Выше приведены в качестве примера только наиболее очевидные случаи буквальных совпадений, общее количество которых с трудом поддается учету. Сам Ипполит объяснял обилие общих мест в своем тексте тем, что гностические ереси происходят из одного источника – эллинской и варварской философии и языческих мистерий. Гностики же по природе своей являются плагиаторами (*κλεψίλογοι* – изобретенный Ипполитом специально для этого случая неологизм) и, «сплоченные единым духом», истолковывают одни и те же легенды и мифы, но каждый по-своему и в несколько разных выражениях [55, с. 56, 199, 212]. Но теория Ипполита, хотя и не лишена здравого смысла, тем не менее не давала ответа на вопрос, почему такое значительное количество перекрестных ссылок встречается в узкой группе ересей, которые известны только Ипполиту, в то время как многочисленные памятники гностической литературы, известные из других источников, выказывают гораздо меньшую степень близости между собой.

«Обличение» Ипполита стоит в одном ряду с трудами других церковных авторов, которые с полемическими целями пересказывали и цитировали ориги-

нальные сочинения гностиков. Древнейшим ересеологическим памятником, сохранившимся до наших дней, является трактат «Пять книг против ересей» Иринея Лионского [5; 65-67], послуживший Ипполиту в качестве литературного образца. Описанию двух десятков еретических учений посвящена первая из пяти книг тракта, а остальные четыре книги содержат опровержение еретических учений с точки зрения католического христианства, главные доктринальные положения которого были впервые систематически изложены Иринеем в данном полемическом сочинении. Опровержению гностиков, главным образом маркионитов и валентиниан, посвятил ряд работ современник Ипполита, карфагенский пресвитер Тертуллиан [110-116]. Старший современник Ипполита, Климент Александрийский, является автором сочинения под названием «Строматы», в котором впервые сформулированное Климентом католическое содержание «истинного гнозиса» противопоставляется «гнозису, ложно так именуемому» [18-20]. Произведение Климента не содержит систематического опровержения еретических доктрин, представляя собой скорее собрание очерков и воспоминаний. Тем не менее, данное сочинение является одним из важнейших исторических источников, поскольку в его составе сохранилось множество цитат из произведений таких представителей гностического христианства как Валентин, Гераклеон, Маркион, Василид, Исидор, Карпократ, Епифан, Продик, Феодот и других авторов. Ученик Климента Александрийского и младший современник Ипполита, выдающийся христианский писатель и богослов Ориген в своих многочисленных сочинениях также предоставляет ценные сведения о гностиках. В книге «О началах», в трактате «Против Цельса», в различных проповедях и толкованиях Ориген цитирует фрагменты произведений Валентина, Василида, Маркиона, Гераклеона и всевозможных гностических апокрифов [83-85]. Полемические писания позднейшего периода имеют меньшее значение в качестве первоисточников, поскольку авторы IV-V вв. в своих показаниях в большей степени опирались на предшествующую ересеологическую традицию, чем на собственные сочинения гностиков. Тем не менее, труды

Евсевия, Епифания, Феодорита и Филастрия также содержат немало ценных сведений о гностических учениях II в.. Евсевий Кесарийский при написании своей «Церковной Истории» [32] использовал несохранившиеся до нашего времени полемические и исторические сочинения Гегезиппа, Юстина, Родона, Агриппы Кастора и других авторов. Епифаний, епископ Саламины на Кипре, в таких полемических трудах как «Анкорат» и «Панарий» [28-31] основывается не только на предшествующей ересеологической традиции, но и на некоторых гностических писаниях раннего периода, которые из других источников неизвестны (в частности, «Послание к Флоре» представителя валентинианской школы Птолемя он приводит полностью). Сочинения позднейших церковных авторов отличаются неточностью изложения, фантастическими деталями и крайней тенденциозностью, напоминая по форме изложения средневековые бестиарии. Так, например, Епифаний в своей ересеологической концепции исходил из основанного аллегорическом толковании «Песни Песней» [107, с. 267] предположения, что ересей должно быть ровно семьдесят, не более и не менее. Пытаясь произвольно подогнать количество обличаемых им еретических доктрин к магическому числу 80, Епифаний нередко изобретал «ереси», никогда не существовавшие. В сочинении «О ересях» Бриксийского епископа Филастрия [89] тенденция к произвольному умножению еретических доктрин доведена до абсурда: в трактате Филастрия содержится описание 156 ересей, в число которых занесено множество частных мнений, никакого отношения к религии и богословию не имеющих. На фоне позднейших ересеологических творений простотой и ясностью изложения выделяется написанное в середине V в. сочинение епископа Кирского Феодорита – «Краткое изложение еретических басен» [120], выказывающее следы знакомства с X книгой «Обличения» Ипполита. В общей сложности, в произведениях церковных авторов упоминаются несколько десятков гностических писаний: некоторые из них сохранились в виде обширных выдержек и цитат, от некоторых остались известны лишь названия. Многие гностические доктрины, описание которых находится в трудах

ересеологов, выказывают близость на уровне общих положений, содержат одинаковые богословские элементы (например, библейский демиургизм, теорию эманаций или различные формы триадологических построений), то есть именно такие примеры сходства, которые легко можно объяснить циркуляцией идей. Однако между гностическими учениями в изложении церковных авторов не наблюдается такого родства чисто литературного характера, проявляющегося в мелких деталях и частностях, которое присутствует в узкой группе ересей, составляющих особый материал «Обличения». Разумеется, поскольку церковные полемисты в большинстве своем предпочитали излагать мнения оппонентов своими словами, изредка подкрепляя отдельные тезисы цитатами и ссылками на оригинальные документы, их собственный стиль изложения должен был произвести сглаживающий эффект. В таком случае можно было бы ожидать, что подлинные сочинения гностиков, сохранившиеся в составе крупных рукописных собраний, предоставят возможность изучить примеры литературной зависимости, в чем-то подобные отношениям между авторами особого материала.

Собрание коптских рукописей на папирусе, открытое в 1945 г. в районе Наг-Хаммади в Египте, является древнейшей сохранившейся до нашего времени библиотекой, составленной из книг (кодексов), которые надежно датируются палеографически серединой IV в [133, с. 7]. В общей сложности, в составе библиотеки находится 57 самостоятельных произведений, большая часть которых относится исследователями к традиции гностического христианства. Для отдельных текстов, содержащихся в составе библиотеки из Наг-Хаммади, удастся установить различные формы литературной зависимости. Так, например, в числе входящих в библиотеку произведений обнаружены три редакции одного и того же текста («Апокриф Иоанна»), две версии коптского перевода одного и того же текста («Евангелие Египтян»), а также две разные редакции греческого оригинала и коптского перевода «Послания Евгноста», при этом текст под названием «Премудрость Иисуса Христа» представляет собой христианизирован-

ную переработку «Послания Евгноста». Наконец, для группы из девяти текстов («Апокриф Иоанна», «Аллоген», «Марсан», «Зостриан», «Первомысль в трех формах», «Ипостась архонтов», «Три стелы Сифа», «Апокалипсис Адама» и «Евангелие Египтян») удастся установить принадлежность к единой литературной традиции, которая выражается в единстве некоторых доктринальных положений, мифологических персонажей и в совершаемом по общему образцу таинстве крещения. Однако в текстах «сифианской» традиции мы не находим ничего подобного таким типам буквальных совпадений, примеры которых приведены нами выше при описании группы из восьми ересей, составляющих особый материал «Обличения». Обращает на себя внимание жанровое разнообразие содержащейся в составе библиотеки литературы. Даже те тексты, которые предположительно отражают идеологию одной религиозной общины – «сифианской», принадлежат различным жанрам, отражают речевую индивидуальность различных авторов, отличаются своеобразной стилистической тональностью, социо-культурной спецификой и фиксируют разные исторические этапы становления общей «сифианской» идеологии. Между тем, тексты, которые составляют особый материал «Обличения» и, по версии Ипполита, принадлежат разным авторам и религиозным группам, выказывают необъяснимое единство в жанровом, стилевом и культурном отношении.

Для разрешения вопроса о происхождении особого материала «Обличения» имеют первостепенное значение источниковедческие приемы, разработанные в рамках историко-критического метода. Историко-критическим методом в самом общем смысле принято называть методический аппарат, предназначенный для исследования письменных исторических источников. Возникший в библеистике и первоначально применявшийся для анализа ветхозаветных и новозаветных сочинений, историко-критический метод впоследствии стал использоваться для исследования тех исторических документов, письменная традиция которых представлена в нескольких отличающихся друг от друга вариантах, а также для изучения таких литературных памятников, которые в

процессе записи подвергались влиянию существовавшей параллельно устной традиции. Историко-критический метод основан на признании того факта, что литературный памятник в той форме, в которой он сохранился до наших дней, имеет свою историю, и что для научного исследования исторической формы текста необходимо исходить из единых и очевидных критериев, следование которым позволяет повторить и воспроизвести каждую стадию такого исследования. Историко-критический метод включает в себя ряд специальных историко-коведческих методов и приемов: сравнительно-текстологический метод, методы критики традиции, критики редакций, критики канонов и переводов. Специфика настоящего исследования, характер поставленных в нем целей и задач обусловили то обстоятельство, что из всего комплекса специальных историко-критических методов в данной работе применяется в качестве основного литературно-критический метод. Этот метод, обозначаемый в немецкоязычной литературе как *Literarkritik*, а в англоязычных работах как *source criticism*, употребляется для изучения письменных памятников с целью определения их исторически предшествующих форм, литературных образцов и источников. Применение данного метода к тексту «Обличения» позволяет не только определить его особый материал и выявить общие места, но и установить причину возникновения и природу этих перекрестных ссылок исходя из жанровой принадлежности и целевого назначения источника особого материала.

Выводы

В историографии гностического христианства можно выделить три периода, на протяжении которых термины «гностицизм», «гностик», «гностический» наполнялись разным содержанием, а границы их применения существенным образом изменяли свои очертания. В рамках настоящего исследования термином «гностическое христианство» обозначаются такие направления раннего христианства, которые в своем богословии предполагали наличие библейского демиургизма. В рассматриваемую категорию входит группа христиан-

ских учений, составляющих особый материал «Обличения». Ересеологический материал, использованный Ипполитом при написании «Обличения» можно разделить на три группы. Последнюю группу, которая определяет ценность данного сочинения как источника по истории гностического христианства, составляет особый материал Ипполита. Между ересями, входящими в особый материал «Обличения», наблюдается тесное родство литературного характера, которое выражается в наличии многочисленных общих мест.

Вопрос о происхождении особого материала Ипполита и содержащихся в нем перекрестных ссылок представляется наиболее важной источниковедческой проблемой, от разрешения которой зависит общая оценка «Обличения» как источника по истории гностического христианства. Если на рубеже XIX–XX вв. в историографии доминировала гипотеза о полной или частичной подделке источников особого материала (Дж. Салмон, Х. Штелин), то на современном этапе преобладают гипотезы, согласно которым многочисленные общие места в особом материале объясняются либо свободным взаимообменом идеями между различными направлениями гностического христианства, развивавшимися в общем культурном пространстве (М. Маркович), либо тем, что источники особого материала подверглись литературной обработке, осуществлявшейся одним или несколькими редакторами (Е. Петерсон, Й. Фрикель). Уровень изученности проблемы позволяет говорить о наличии множества дискуссионных моментов, которые требуют дальнейшего исследования.

Комплекс источников по истории гностического христианства распадается на две группы: ересеологические писания и подлинное сочинение гностиков. Ни в одной из групп источников между гностическими учениями не наблюдается того типа литературной зависимости, который засвидетельствован в узкой группе из восьми ересей, составляющих особый материал «Обличения». На современном этапе исследований невозможно отрицать присутствие объединяющего фактора в группе из восьми ересей, составляющих особый материал «Обличения», однако природа этого фактора и характер его воздействия не

находят удовлетворительного объяснения в существующих теориях. Для разрешения вопроса о происхождении особого материала «Обличения» и присутствующих в нем перекрестных ссылок представляются наиболее плодотворными источниковедческие приемы, разработанные в рамках историко-критического метода и применявшиеся для изучения исторических форм религиозных текстов.

РАЗДЕЛ 2. ЕРЕСЕОЛОГИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ ИПОЛИТА В КОНТЕКСТЕ АНТИГНОСТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ

2.1. Возникновение церковно-полемической литературы (ересеологии)

Христианство на раннем этапе своей истории было полицентричным движением, и общины христиан-гностиков существовали параллельно другим общинам, некоторые из которых были в доктринальном отношении ближе к современному нормативному христианству. Но первые по времени опыты систематического богословия принадлежат именно гностикам и относятся к эпохе «высокого гнозиса» (130-е-150-е гг.), когда формирование главных гностических школ было, в основном, завершено. Конфликты и столкновения между сторонниками гностического понимания христианства и представителями других течений происходили постоянно на протяжении I – нач. II в. По мере того как постепенно развивались организационные формы, церковные институты и иерархия, а в руках пресвитеров и епископов крупнейших христианских общин (Рим, Александрия, Антиохия, города Малой Азии) сосредотачивались власть и немалые материальные средства, отношения между ортодоксально-кафолической партией и христианами-гностами, не признающими церковной иерархии, все более и более накалялись. Поворотным моментом, навсегда определившим дальнейшую судьбу христианства и утверждение учения победившей партии в качестве государственной религии Римской Империи, стало столкновение пресвитеров Римской церкви с Маркионом.

Отдельные полемические высказывания, направленные против различных «ересей», встречаются в посланиях апостолов и мужей апостольских, а также в Апокалипсисе Иоанна. Но именно в 140-е гг. появляются первые литературные произведения, созданные церковными авторами ортодоксально-кафолической партии и специально посвященные обличению и опровержению «еретических» учений. Сочинения против Маркиона писали Юстин Философ,

Феофил Антиохийский, Филипп Горшинский, Модест и Родон; опровержение гностика Василида написал римский писатель Агриппа Кастор; отдельные сочинения были направлены также против энкратитов и возникшего в середине II в. движения монтанистов. Описание целого ряда ересей содержалось и в утраченном сочинении первого церковного историка Гегезиппа. Но о содержании всех этих древнейших ересеологических памятников можно судить только по цитатам, сохранившимся в «Церковной Истории» Евсевия. [32, с. 141-146, 177, 317, 321-325; 48, с. 640; 120, с. 350].

Основателем христианской ересеологии как богословской дисциплины и литературного направления следует считать уроженца Флавии Неаполя в Сирии Палестинской (самарийский Сихем, ныне Наблус) Юстина Философа, автора знаменитых «Апологий». Родившийся в языческой семье и долгое время обучавшийся в различных философских школах, он под влиянием встречи с таинственным старцем и знакомства с библейскими книгами пророков обратился в христианство [70, с. 477]. В царствование Антонина Пия (138-161 гг.) Юстин прибыл в Рим и основал христианскую школу, где под его руководством обучался другой известный в будущем апологет – Татиан. Ожесточенные споры, разгоревшиеся в это время в столице между сторонниками Маркиона и представителями ортодоксально-кафолического направления, к числу которых принадлежал и Юстин, вызвали настоятельную потребность в систематизации церковного учения и выработке богословской аргументации. Как человек образованный, искушенный в софистике, Юстин не мог остаться в стороне и написал первое общее сочинение, направленное против всех «ересей», известных на тот момент. «Синтагма» Юстина, написанная в 150-155 гг., не дошла до нашего времени, но на основании его сохранившихся сочинений можно предположить, что одним из центральных моментов его аргументации было доказательство тезиса, что Иисус есть предсказанный пророками Мессия Израиля – утверждение одинаково чуждое как для христиан-гностиков, так и для правоверных иудеев. Полемический трактат Юстина стал образцом для

подражания со стороны позднейших ересеологов. В конце XIX в. Р. Липсиус и А. Гарнак высказали и попытались обосновать предположение, что сведения о всех древнейших ересях, представленные у Иринея и в несохранившейся «Синтагме» Ипполита, были заимствованы из сочинения Юстина, которое было первоначальным и основополагающим источником всех позднейших ересеологических писаний [243; 209; 210]. Впрочем, это смелое предположение было подвергнуто критике православными историками [125, с. 63; 131, с. 425-462]. С определенной долей уверенности можно лишь утверждать, что именно в сочинении Юстина берет начало традиция возводить возникновение гностицизма к бывшему в Риме во времена императора Клавдия Симону Волхву и его ученику Менандру, о которых Юстин впервые приводит сколько-нибудь существенные известия в своей первой Апологии.

Древнейшим, сохранившимся до нашего времени ересеологическим сочинением является «Обличение и опровержение лжеименного знания». Этот полемический трактат, написанный Лионским епископом Иринеем ок. 185 г., долгое время служил главным источником сведений о гностицизме для новейших исследователей. О времени и месте рождения Иринея в науке нет единого мнения, однако большинство ученых сходятся на том, что родился святой отец около 125-130 гг. и провел ранние годы своей жизни в малоазийском городе Смирне и его ближайших окрестностях [131, с. 31-33]. Родители его, скорее всего, были из сочувствующих христианству язычников. Разносторонние познания Иринея в светских науках, его знакомство с эллинской философской и литературной традицией, свидетельствуют в пользу предположения, что начальное и среднее образование он получил в языческих школах. Но наряду со светским образованием, какое получали в то время все дети более или менее состоятельных родителей, Иринею с самого детства стал получать наставление и в христианском учении под руководством «старцев» – людей, в молодые свои годы видевших апостолов и обладавших в силу этого факта огромным догматическим авторитетом. Сам Иринею своим главным учителем считает Поли-

карпа (69-155 гг.), поставленного в епископы Смирнской церкви самим апостолом Иоанном. В своих сочинениях Иринея подчеркивает связь своего времени с апостольским через посредство старцев – учеников апостолов, и самого себя полагает преемником «мужей апостольских», сохранивших в устном предании истинное учение Христа. Как ближайший ученик Поликарпа, Иринея сопровождает его в путешествии в Рим, предпринятом в 154-155 гг. для обсуждения вопроса о времени празднования Пасхи. Там он, будучи еще совсем молодым человеком, оказался в самом центре полемики с Маркионом и гностиками. Весть о мученической кончине Поликарпа застала Иринея в Риме, что говорит о том, что в свое христианское образование он продолжил в столице. Учитывая факт его воспитания под руководством Поликарпа и других старцев, уже в то время подкреплявших свой догматический авторитет частичной рецепцией ветхозаветного наследия, представляется весьма закономерным, что Иринея решительно встал на сторону ортодоксально-кафолической партии и занял резкую антигностическую позицию. Следующие за поездкой в Рим два десятилетия жизни Иринея остаются в тени, но представляется весьма вероятным, что поставленный в сан пресвитера Иринея был отправлен для христианского служения в Южную Галлию, древнейшие города которой были основаны малоазийскими греками и из Малой Азии приняли первых христианских миссионеров [131, с. 156]. Пресвитерское служение Иринея проходило в Лугдуне (ныне г. Лион), административном центре учрежденной при Августе Лугдунской провинции, где уже в середине II в. существовала епископская кафедра. Когда в 177 г. городская чернь инициировала гонения на христиан, Лионскую церковь возглавлял престарелый, девяностолетний епископ Пофин. Заключение в темницу и осужденные на смерть мученики сочли необходимым отправить пресвитера Иринея в Рим с посланием, в котором излагалась их позиция по вопросу о монтанизме [32, с. 437-439]. Возвратившись в Лион, Иринея, в качестве преемника Пофина, возглавлял Лионскую церковь вплоть до своей мучениче-

ской кончины, последовавшей, вероятно, в 202 г. во время первого гонения при Септимии Севере [131, с. 327].

Из всего литературного наследия Иринея Лионского до нашего времени дошли сохранившиеся в армянском переводе «Доказательство апостольского учения» и отрывки из речей против Саторнина и Колорваса; приведенные у Евсевия отрывки из сочинений против гностика Флорина («О единоначалии» и «О восьмерице»), а также главный труд всей его жизни – «Обличение и опровержение лжеименного знания», греческий оригинал которого был утрачен еще в раннее средневековье. Ересологический труд Иринея, созданный ок. 185 г. [131, с. 359], сохранился в латинском переводе (сер. IV в.) в нескольких списках, книги IV и V известны также по армянской рукописи XIII в., а греческий подлинник восстанавливается по многочисленным выдержкам, содержащимся в сочинениях Ипполита, Епифания и Феодорита. Местом написания трактата следует считать Галлию, а непосредственным поводом для его создания послужила просьба «любезнейшего друга» Иринея. Адресат книги, имени которого Иринея не указывает, как видно из самого текста, проживал за пределами Галлии, говорил по-гречески и носил церковный сан [65, с. 431-432].

Первая книга сочинения Иринея содержит, собственно, «обличение» – то есть подробное изложение известных ему древних и современных гностических учений, родоначальником которых Иринея, вслед за Юстином, считает Симона Волхва. Гностические доктрины Иринея, преимущественно, излагает своими словами, о чем свидетельствуют вводные выражения «они говорят», «они утверждают», «они учат», «хотят доказать» и тому подобные. Иногда приводятся и буквальные краткие выдержки из сочинений оппонентов, причем буквальные цитаты вводятся специальными выражениями: «говорят своими словами», «дословно» и тому подобными. Из гностических сочинений Иринея упоминает открытое недавно «Евангелие Иуды» [65, с. 704], сохранившееся в составе библиотеки из Наг-Хаммади «Евангелие Истины» [65, с. 891], ссылается на труды Карпократа и Маркиона. Заслуживает упоминания замечательный

параллелизм между описанием ереси «барбелиотов» и «Апокрифом Иоанна» [65, с. 691-694]. Среди возможных источников Иринея некоторые ученые называют ныне утраченную «Синтагму» Юстина [242, с. 52; 243, с. 36-64; 209, с. 51-57], однако решительно доказать зависимость Иринея от Юстина и определить, чем именно обязан Иринея «Синтагме» Юстина, в настоящее время не представляется возможным. Сам Иринея упоминает в числе своих источников такое сочинение Юстина как «Синтагма против Маркиона», из которой приводит небольшие фрагменты [65, с. 987, 1139]. Однако, нельзя с уверенностью отождествить это сочинение с направленной против всех ересей «Синтагмой».

Следующие четыре книги предоставляют «опровержение» изложенных в книге первой гностических доктрин. Прежде всего, Иринея стремится обосновать ставший общим местом в последующей литературе тезис о том, что гностики заимствовали начала своего учения у эллинских философов: Фалеса, Демокрита, Эмпедокла, Анаксагора, Анаксимандра, Эпикура, Пифагора, Аристотеля, Платона, стоиков и киников [65, с. 750-751]. В подтверждение своей мысли о языческом происхождении гнозиса он также цитирует и поэтов: Гомера, Гесиода, Пиндара, комиков Менандра и Аристофана, Стесифора и Эзопа. А раз так, значит для опровержения их воззрений в полной мере применимы рациональные доводы. Поэтому во второй книге своего труда Иринея использует против гностиков такие логические приемы как «ex concessis», «reductio ad infinitum» и другие, а также использует такие философские термины как «субстанция», «идея», указывает на противоречия между различными гностическими школами и на внутренние логические несообразности их доктрин.

Далее Иринея считает необходимым привести против еретиков доводы Священного Писания и Предания, но предварительно посвящает несколько глав защите тех источников, на основании которых он строит свои доказательства. Гностики, подчас справедливо, упрекали представителей ортодоксально-кафолического направления в том, что они вносили в евангелия и послания апостолов исправления, дополняли, а иногда и прямо фальсифицировали их

для подтверждения своей концепции. По мнению сторонников гностического направления, уже апостолы примешали к словам Спасителя нечто от Закона, а ученики их заимствовали из иудейских книг лжеучения о творении мира Богом и о Христе как еврейском Мессии из рода Давида, совершенно чуждые христианству. Поэтому Иринея считает нужным четко сформулировать ту богословскую концепцию, которая к середине II в. уже в общих чертах сформировалась в умах лидеров крупнейших христианских общин (и прежде всего – римской), но не нашла еще полного выражения и не была закреплена окончательно в письменном виде.

В основу Иринея полагает предание апостолов, характерной чертой которого является передача его через преемство епископов. Согласно Иринею, апостолы сообщили предстоятелям церквей – епископам, всю полноту Христова учения. Они же передали его своим преемникам, и таким образом истинное учение хранится в чистоте, но только в Церкви. В качестве примера он особо упоминает церкви Римскую, Смирнскую и Эфесскую [65, с. 849-855], приведя для Римской церкви полный список епископов от Лина до Элевфера [65, с. 849-851]. Основным признаком истинной церкви, таким образом, является преемственный монархический епископат, а современные Иринею епископы (и он сам, как епископ и ученик епископа Поликарпа) являются хранителями истинной веры и апостольского учения во всей чистоте. В этом контексте Иринея говорит о том, что есть только четыре евангелия – от Марка, Матфея, Луки и Иоанна – которые, якобы, были написаны самими апостолами и учениками апостолов и сохранились до его времени в первоизданном виде [65, с. 844-846]. Далее Иринея, на основании текстов Ветхого Завета, а также отдельных высказываний синоптических евангелий, посланий апостолов и книги Деяний, доказывает, что один и тот же Бог является Создателем мира и Отцом Христа. При помощи аллегорического толкования ветхозаветных сочинений, Иринея обосновывает утверждение, что Иисус есть предсказанный пророками Мессия Израиля из рода Давидова. На толковании пророков основывает он и учение о те-

лесном воскресении мертвых, и о тысячелетнем царстве праведников, о котором, как сообщают старцы во главе с Поликарпом Смирнским и Папием Иераспольским, учил, будто бы, сам Иисус. Впрочем, учение о тысячелетнем земном царствии Христа настолько не соответствовало ни духу, ни букве евангелия, что даже во времена Иринея его разделяли не все церковные авторы, а впоследствии церковь вынуждена была окончательно от него отказаться. Особое внимание Иринея уделяет также доказательству истинности воплощения Христа и реальности крестных страданий, полагая в очищении человеческой плоти от первородного греха смысл миссии Спасителя. Подчеркивает Иринея также и временный характер Моисеева Закона, который не отменен полностью, но изменен и дополнен Христом. Сущность предписаний иудейского Закона, согласно Иринею, сохранилась; изменена была лишь форма, а такой важнейший его элемент как священническое служение остался неприкосновенным. Смысл предписаний Закона Иринея полагает в приготвлении еврейского народа к принятию Христа: многие евреи знали Христа еще до его рождения, а наученные пророками, легко встретили пришествие его на землю [65, с. 1047-1048], поэтому деятельность апостолов среди евреев была, будто бы, несравненно легче проповеди Павла среди совершенно неподготовленных язычников [65, с. 1049-1050].

Ересеологический трактат Иринея не только предоставлял в руки представителей ортодоксально-кафолического направления необходимую для полемики с гностиками аргументацию, но и явился первым опытом построения систематического богословия, предпринятым сторонником этой концепции. Данное Иринеем «правило веры» определило догматическую ценность его труда, который считался образцовым и широко использовался как младшими современниками Иринея (Тертуллиан, Климент Александрийский, Ипполит), так и позднейшими ересеологами (Епифаний, Феодорит).

2.2. Исторические сведения об Ипполите как авторе «Обличения»

К следующему за Иринеем поколению ересеологов принадлежит римский епископ Ипполит, который был одним из наиболее выдающихся церковных деятелей начала III в., а по объему своего литературного наследия уступал первое место только своему современнику Оригену. Однако из многочисленных сочинений Ипполита до нашего времени сохранились в целости лишь несколько сочинений, причем наиболее значительное его произведение – «Обличение всех ересей» – стало доступным для исследователей только в сер. XIX в.. Само имя Ипполита оказалось совершенно забыто на Западе уже вскоре после его кончины, а ученейшие христианские писатели Востока, Евсевий и Иероним, уже в IV – нач. V в. затрудняются сообщить сколько-нибудь существенные сведения о его жизни и деятельности. Благодаря тому, что сочинения Ипполита переводились на сирийский, арабский и эфиопский языки, его имя (Абулид) было более известно на Востоке, чем в странах Европы.

Неопределенность исторических сведений об Ипполите заставляет строить догадки о его биографии на основании тех скудных данных, которые предоставляют церковные писатели, и на том, что сообщает о себе сам автор «Обличения». Где родился Ипполит, где и как протекли первые годы его жизни, какие факторы оказали решающее влияние на формирование его личности – достоверно неизвестно. Версии о римском происхождении Ипполита не противоречит ни его греческое имя, ни тот факт, что писал он по-гречески, ни знакомство его с греческой литературой и философией. Римская знать II-III вв. была в значительной мере эллинизирована, греческий язык являлся международным языком науки, а знакомство с эллинскими классиками составляло часть в значительной степени стандартизированного образования, которое в то время получали дети из знатных и богатых семей. Об аристократическом статусе Ипполита, кажется, говорит и его высокомерие, снобизм, который прояв-

лялся в его трудах по отношению к оппонентам. Например, своих главных врагов, римских пап Зефирина и Каллиста, Ипполит упрекает в простоте, необразованности, низком происхождении (папа Каллист происходил из рабов) [55, с. 349-350]. Адресатами двух сочинений Ипполита являются представительницы римской знати – императрица Юлия Маммея и матрона Северина, что также может косвенно свидетельствовать о его высоком социальном статусе. Фотий сообщает, что Ипполит был учеником Иринея и писал свои ересеологические труды на основании бесед с ним [99, с. 401-404]. Действительно ли Ипполит учился у Иринея или был лишь его идейным последователем, с уверенностью сказать невозможно. Труд Иринея, был, несомненно, известен ему, обширные выдержки из него приводятся в «Обличении», да и утраченная «Синтагма» Ипполита, насколько можно судить по сочинению Псевдо-Тертуллиана, представляла собой сокращенное изложение первой книги Иринея. Ипполит был младшим современником Иринея и мог познакомиться с ним во время последнего визита Иринея в Рим (177-178 гг.), но в это время Ипполит был, надо полагать, еще юношей.

Достоверно известно лишь то, что жизнь деятельность Ипполита протекала в Риме, а пик ее приходится на время понтификата Зефирина (199-217 гг.) и Каллиста (217-222 гг.). Это время ознаменовалось расколом внутри самой ортодоксально-кафолической партии и появлением еретических мнений, вошедших в историю под общим названием «монархианства». Последователи Праксея, Савеллия, Ноэта и Клеомена, стремясь довести принцип монотеизма до логического завершения, подвергли сомнению учение о троичности Божества, низведя лица Св. Троицы до уровня простых проявлений единой Божественной Сущности. Согласно учению монархиан, Единый Бог исторически являл себя то как Отец, то как Сын, то как Дух Святой, и эти имена применимы не к отдельным лицам, но лишь к «модусам» или «силам», в которых открывался Бог. По мнению Ипполита, «неграмотный идиот» [55, с. 349] Зефирин, будучи не в силах разобраться в сложностях тринитарной теологии, оказывал покровитель-

ство еретикам. Впрочем, опасаясь обличений Ипполита, Зефирин не осмелился открыто выступить на стороне еретиков. Каллист же, бывший при Зефирине в сане пресвитера и надеявшийся после смерти последнего занять его место, не решался до поры до времени вмешиваться в богословские споры. Но когда в 217 г. папа Зефирин умер, и Каллист достиг того, к чему стремился, его враждебное отношение к Ипполиту проявилось в полной мере. Сначала Каллист, убоявшись быть уличенным в ереси со стороны Ипполита и желая выставить себя человеком ортодоксальных убеждений, подверг Савеллия и его последователей отлучению. Но вскоре, укрепив свои позиции, он выступил против Ипполита и открыто обвинил его перед собранием в «двоебожии». Кроме того, Каллист стал слишком снисходительно относиться к нарушителям церковной дисциплины, к христианам, отрекавшимся во время гонений, слишком легко давал отпущение грехов раскаявшимся еретикам [55, с. 349-356]. Не считая для себя возможным долее оставаться в римской церкви, которую он считал не более чем очередной еретической школой, Ипполит основал в Риме свою собственную общину, которая была немногочисленна в сравнении с основной римской церковью [55, с. 355]. Свою раскольническую общину Ипполит возглавил уже в сане епископа, о чем сам недвусмысленно свидетельствует в «Обличении» [55, с. 55], но когда и кем он был рукоположен в епископы, установить не представляется возможным. Община Ипполита существовала в качестве альтернативной, раскольнической церкви и после смерти Каллиста, при папах Урбане и Понтиане [55, с. 356]. Существование в Риме двух параллельных христианских общин, смуты и раздоры, производимые представителями обеих партий, по всей видимости, повлияли на политику императора Максимиана Фракийца, решившего не преследовать всех вообще христиан, но подвергать наказанию только предстоятелей их общин [32, с. 588]. Так он и поступил, в самом начале своего правления (235 г.) отправив в ссылку на остров Сардиния Ипполита вместе с папой Понтианом.

Известие о ссылке Ипполита и Понтиана на Сардинию содержится в римском «Хронографе» 354 г. и зависящем от него официальном документе римской церкви, так называемой *Liber Pontificalis* [16, с. 72]. По сообщению «Хронографа», епископ Понтиан и пресвитер Ипполит были отправлены в ссылку вместе, но о времени их кончины соответствующее место «Хронографа» допускает двойное толкование. Дело в том, что в тексте стоит единственное число (*defunctus est*), что позволяет отнести сообщение о кончине от многочисленных недугов только к папе Понтиану. Данное обстоятельство позволило православным исследователям подвергнуть сомнению факт смерти Ипполита на Сардинии в 235 г. и продолжить его биографию на основании различных сказаний и житий святых даже до времени Клавдия II. В этих сказаниях упоминаются:

1. Ипполит, пресвитер римский
2. Ипполит, мученик Александрийский
3. Ипполит, епископ Порты Аравийского
4. Ипполит, епископ или пресвитер Антиохийский
5. Ипполит, мученик и епископ Порты Римского
6. Ипполит, старец и монах, обитавший в пещерах
7. Ипполит, римский воин, пострадавший при Декии
8. Ипполит, диакон

А. М. Иванцов-Платонов пытается согласовать эти легенды с отдельными упоминаниями об Ипполите у византийских авторов [125, с. 114-133]. Согласно этой концепции, Ипполит, возвратившись из ссылки, отправился сначала в Александрию, откуда вместе с Оригеном предпринял путешествие в Аравию на церковный собор, созванный для опровержения монархианских воззрений епископа Бострийского Берилла. Некоторое время прожив в Порте Аравийском, Ипполит, будто бы, отправился в Антиохию, где принял участие в новацианском движении на стороне раскольников. Однако, под влиянием Дионисия Александрийского, Ипполит отказался от своих прежних взглядов и отправил-

ся с примирительным письмом Дионисия в Рим, где раскаялся и вернулся в лоно церкви. Посвятив последний период своей активной жизни устройению церкви Порты Римского, Ипполит удалился в пещеры и остаток своей жизни он провел, совершая аскетические подвиги. Мученическая кончина Ипполита, таким образом, приходится на время между концом правления Декия (251 г.) и началом царствования Клавдия II (268 г.) [125, с. 128]. Однако, теорию протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в настоящее время следует оставить. В самом тексте «Хронографа» содержится указание на то, что Понтиан и Ипполит не только были отправлены в ссылку в один день, но и их останки были привезены в Рим и погребены также в один и тот же день, 13 августа [16, с. 72]. Антипапа Ипполит, который в тексте именуется пресвитером, был похоронен на Тибуртинской Дороге, а законный папа, епископ Понтиан, был погребен в усыпальнице Каллиста.

В 1551 г. при раскопках близ Рима на Веровом поле была найдена статуя, предположительно изображавшая Ипполита. Святой отец представлен восседающим на епископском троне, на двух сторонах которого начертан занимающий большую часть доступного пространства пасхальный круг на 112 лет (начиная с первого года царствования Александра Севера – 222 г.) и список некоторых сочинений Ипполита, названия одиннадцати из которых удается прочесть. Как показала итальянская исследовательница М. Гвардуччи, статуя (римская копия II в. греческого оригинала III в. до н. э.) в действительности представляет женщину, скорее всего – эпикурейского философа Фемисту Лампсакскую [206, с. 163-190]. Возможно, христианские последователи Ипполита понимали это скульптурное изображение как персонификацию Науки, Арифметики или Софии (Мудрости). Надписи на памятнике, согласно палеографическим данным, были сделаны в первой трети III в., между 222-235 гг. Список сочинений Ипполита неполон, что объясняется не тем, что они отражают ранний этап литературной деятельности Ипполита [4, с. 32-33], а тем, что автор надписаний ставил своей целью отобразить, прежде всего, Ипполитов пасхаль-

ный круг, а оставшееся место заполнил названиями тех сочинений Ипполита, которые наиболее четко ассоциировались с автором пасхальных таблиц. Представляется наиболее вероятным, что надписи на статуе были сделаны вскоре после смерти Ипполита, возможно, в день его погребения, для закрепления памяти об усопшем.

Ипполит был одним из наиболее плодовитых христианских писателей своей эпохи, но церковный раскол, произведенный им в Риме, и то обстоятельство, что он в течение продолжительного времени фактически являлся антипапой, обвинявшим римских епископов в ереси, предопределили дальнейшую судьбу его сочинений. Имя Ипполита было почти совершенно забыто на Западе, и даже на Востоке, где Ипполита знали как епископа и почитали как выдающегося церковного писателя. Труды его частью утратились, частью были приписаны другим авторам: Оригену, римскому пресвитеру Каю, Иосифу. Сочинения Ипполита известны по трем главным источникам:

1. Церковная История Евсевия.
2. Каталог церковных писателей Иеронима.
3. Список сочинений Ипполита на памятнике.

Количество и названия Ипполитовых сочинений в этих источниках разнятся между собой, некоторые произведения в них не упомянуты. Дополнительным источником сведений о литературном наследии Ипполита могут служить свидетельства Софрония, Георгия Синкелла, Никифора Каллиста, Фотия и Йебед-Езу [4, с. 135; 214, с. 610-618; 122]. Насколько можно судить по названиям и сохранившимся фрагментам его экзегетических, гомилетических, исторических и догматико-полемических сочинений, Ипполит оставил заметный след во всех родах христианской письменности. Однако, до нашего времени в более или менее полном виде сохранились лишь несколько его трудов: «Толкования на книгу пророка Даниила», «О Христе и Антихристе», «Слово на Святое Богоявление», «Беседа против ереси некоего Нозта» [4; 50] и открытое в 1841 г. «Об-

личение всех ересей», из которого в древности под названием «Философумы» («Философские мнения») была известна только первая книга.

Беседа «Против Нозта» не упомянута ни в одном из списков Ипполитовых сочинений и, скорее всего, не является самостоятельным произведением, но представляет собой часть полемического трактата, в котором обсуждались и другие ереси. Папа Геласий в своем трактате «О двух природах во Христе» приводит некоторые выражения из беседы «Против Нозта» и утверждает, что эти свидетельства были им заимствованы из сочинения Ипполита, которое он называет «Memoria Haeresium». Это же самое произведение Ипполита было известно Феодориту и Фотию под названием «Малый Лабиринт», который, в противоположность «Большому Лабиринту» («Обличению»), представлял из себя сравнительно небольшое сочинение, специально посвященное опровержению различных направлений монархианства [125, с. 140-143]. О существовании особого сочинения против распространявшихся в Риме учений монархиан – феодотиан и артемонитов – впервые сообщает в своей «Церковной Истории» Евсевий, который приводит из этой книги несколько отрывков [32, с. 511-518]. Феодорит, при описании ересей артемонитов и феодотиан, упоминает о тех же самых фактах, которые содержатся в приведенных у Евсевия отрывках, а сочинение, из которого заимствованы эти сведения, называет «Малым Лабиринтом» [120, с. 392]. Это же самое сочинение имеет ввиду Фотий под названием «Слова против ереси Артемона» [99, с. 84-85]. Уже во времена Евсевия имя автора этого сочинения было забыто, Феодорит ложно приписывал его Оригену, а патриарх Фотий, наряду с трактатом «О причине всего» («О Вселенной») считал произведением римского пресвитера Кая. Однако, принадлежность трактата «О причине всего» Ипполиту можно считать твердо установленной: это сочинение тождественно трактату «Против Эллинов и против Платона или о Вселенной», упомянутому в списке Ипполитовых сочинений на Ватиканской статуе; сам Ипполит, главный борец с монархианством в Риме, упоминает его в «Обличении» под названием «О сущности всего» как одно из своих произведе-

ний [55, с. 409]. Поэтому и «Малый Лабиринт» следует считать произведением Ипполита. Предположительно, частью этого общего полемического трактата, посвященного обличению известных в Риме монархиан Ноэта, Артемона и Феодота, является и так называемая «Беседа против ереси некоего Ноэта», принадлежность которой перу Ипполита ни у кого не вызывает сомнений.

Другое сочинение Ипполита, посвященное обличению всех ересей, сохранилось до нашего времени в латинской переработке, авторство которой долгое время приписывалось Тертуллиану. Патриарх Фотий в своей «Библиотеке» упоминает о том, что он читал небольшое произведение Ипполита, ученика Иринея, которое представляло собой описание 32-х ересей, начинающееся с учителя Симона Волхва – Досифея – и доведенное до Ноэта и его последователей (нач. III в.) [99, с. 401-404]. Между тем, науке давно было известно латинское сочинение, так называемая «*Libellus Pseudo-Tertulliani*», форма и содержание которой были схожи с описанием «Синтагмы» Ипполита у Фотия. Еще в XIX в. Немецкие ученые Р. Липсиус и А. Гарнак сравнили сочинение Псевдо-Тертуллиана с ересеологическими писаниями Феодорита и Филастрия и пришли к выводу о том, что Псевдо-Тертуллиан, Феодорит и Филастрий использовали один и тот же источник [242, с. 33; 104]. Принимая во внимание, что содержание этого источника подходит под описание Ипполитовой «Синтагмы», сделанное Фотием, а также то обстоятельство, что близость между Феодоритом, Филастрием и Псевдо-Тертуллианом проявляется при описании ересей, относящихся к периоду II – нач. III в., то есть ко времени жизни Ипполита, этим общим источником может быть ни что иное как «Синтагма» Ипполита. Об этом сочинении упоминает и сам Ипполит в предисловии к своему «Обличению». По словам автора «Обличения», он «прежде изложил учения еретиков вкратце, не пускаясь в подробности, но сжато обличая их, ибо считал недостойным выводить на свет тайны их» [55, с. 54]. Но поскольку еретики продолжали упорствовать в своих заблуждениях, он вынужден был раскрыть их тайнства во всех подробностях в новом сочинении.

Долгое время первая книга «Обличения», известная под названием «Философумены» («Философские мнения»), традиционно считалась произведением Оригена. Но уже в 1668 г. П. Д. Гюэ высказал сомнение в том, что Ориген мог быть автором этого труда [220, с. 1282], а после открытия Парижской рукописи теория об авторстве Оригена была окончательно отвергнута. В самом тексте «Обличения» [55, с. 54-56] содержатся указания на то, что автор его был епископом, жил в Риме и был страстно вовлечен в борьбу с модализмом, развернувшуюся в период понтификата Зефирина (198-217 гг.) и Каллиста (217-222 гг.) [55, с. 342-356]. На Оригена это вовсе не похоже, зато хорошо согласуется с тем, что известно об Ипполите: он был епископом и, возможно, епископом римским [32, с. 572; 48, с. 672-674; 120, с. 401]; он был главным обличителем модализма, написавшим «Беседу против ереси некоего Ноэта»; наконец, он был вместе с папой Понтианом (230-235 гг.) отправлен в 235 г. в ссылку на остров Сардиния императором Максимином Фракийцем [16, с. 72].

Веские аргументы в пользу авторства Ипполита предоставляет и статуя, открытая в Риме на *via Tiburtina* в 1551 г. Надпись, обнаруженная на статуе, содержит перечень одиннадцати сочинений, которые традиция приписывает Ипполиту Римскому на основаниях, ни у кого не вызывающих сомнения [55, с. 12-13]. Одна из книг, упомянутая среди прочих в надписи, называется *Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*. Но автор «Обличения» сообщает о том, что он ранее написал книгу под названием *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας* [55, с. 409]. В своей «Библиотеке» патриарх Фотий сообщает, что он читал состоявшую из двух небольших трактатов книгу под названием *Λόγος τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πλάτωνα περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας*, автор которой, насколько можно судить по приведенному Фотием отрывку, доказывал, что Платон находится во внутреннем противоречии сам с собой, что развитое платоником Антиноем учение о душе, материи и воскресении опровергается христианским учением о тех же вопросах, и что эллины не должны гордиться древностью своего происхождения, потому что иудеи по древности превосходят их [99, с. 84-85]. Книга «О

Вселенной», описанная Фотием – это та же самая книга, что и *Κατὰ Πλάτωνα περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας καὶ κατὰ Ἑλλήνων*, пространный фрагмент которой сохранился у Дамаскина [64, с. 484-485, 541-544]. По особенностям языка и стиля изложения этот фрагмент выказывает разительное сходство с «Обличением», так же как и еще четыре фрагмента этого сочинения, сохранившиеся в манускрипте Coisilianus 305 под названием *Τὰ κατ' Ἑλλήνων* [26]. Сам Фотий знает все три варианта названия «О Вселенной»:

- а) *Περὶ τοῦ παντός* = Ватиканская статуя
- б) *Περὶ τῆς τοῦ παντός αἰτίας* = Дамаскин
- в) *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας* = «Обличение»

Впрочем, Фотий не уверен в авторстве «О Вселенной»: в заглавии принадлежавшей Фотию рукописи значилось имя Иосифа (Флавия), но Фотий высказал вполне справедливое сомнение в том, что Иосиф мог быть автором книги, в которой прямо говорится о Христе как Сыне Божьем. Возможно, книга была ошибочно приписана Иосифу Флавию, потому что в ней говорилось о древности иудейского народа, однако представляется весьма вероятным, что Фотий или переписчик доступной ему рукописи был введен в заблуждение сходством написания имен, и вместо *Ἰωσήπου* (Coisilianus 305= *Ἰωσίππου*) следовало читать *Ἰππολύτου*. Впрочем, на полях рукописи Фотий обнаружил схолий, в котором сообщалось о том, что автором «О Вселенной» был не Иосиф, а некий пресвитер Кай. Этот Кай, согласно схолию, жил в Риме при папах Викторе (189-198 гг.) и Зефирине (198-217 гг.), а позднее стал «епископом язычников». Этот же самый Кай был также автором книги, носящей название «Лабиринт», которую некоторые приписывали Оригену, а также автором сочинения против ереси Артемона, известной также под названием «Малый Лабиринт». Фотий, располагавший также и рукописью «Лабиринта», замечает, что автор «Лабиринта» в конце своей книги свидетельствует о том, что он же написал и «О Вселенной», как это делает автор известного нам «Обличения» [55, с. 409]. Однако, римский пресвитер Кай, действительно бывший современником

Ипполита, никоим образом не мог быть автором трех книг («О Вселенной», «Малый Лабиринт» и «Лабиринт (=Обличение)»), которые приписывает ему Фотий. Римский писатель Кай, по сообщению Евсевия и Иеронима, был пресвитером римской церкви и написал «Диалог» против монтаниста Прокула. Кай был представителем рационалистического направления в богословии, и с рационалистических позиций отрицал божественность Бога-Слова, подвергал сомнению подлинность Апокалипсиса Иоанна, а также истинность чудес, необычайных дарований и пророчеств, которыми гордились монтанисты [32, с. 208-210, 273, 280, 512, 571; 48, с. 670-672]. Все это совершенно не сходится с тем, что известно об авторе сохранившихся отрывков «О Вселенной» и «Малого Лабиринта», и входит в решительное противоречие с данными «Большого Лабиринта» – «Обличения». Но то, что схолий сообщает о Кае, прекрасно согласуется с тем, что мы знаем об Ипполите. «Обличение всех ересей», по всей вероятности, было названо «Лабиринтом» по первым словам X книги – *Ὁ λαβύρινθος τῶν αἰρέσεων* [55, с. 380], подобно тому, как I книга «Обличения» получила название «Философумены» [55, с. 56]. Автор «Обличения» свидетельствует о себе как об авторе *Περὶ τῆς τοῦ παντός οὐσίας* как раз в конце своей книги [55, с. 409], так же, как автор «Лабиринта» поступает согласно схолию Фотия. Наконец, надпись на Ватиканской статуе упоминает *Πρὸς Ἑλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός* среди книг, бесспорно принадлежащих авторству Ипполита. Кроме того, римский пресвитер Кай никогда не претендовал на епископское звание, никто из церковных писателей также не называет его епископом. Однако, об Ипполите как епископе уверенно свидетельствуют такие авторитетные историки церкви как Евсевий, Иероним и Феодорит [32, с. 572; 48, с. 672-674; 120, с. 401], а о том, что Ипполит был именно Римским епископом, говорят Аполлинарий Лаодикийский, Леонтий Византийский, Евстратий Константинопольский, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин, патриархи Герман и Никифор, Феофилакт Болгарский и Кедрин [122, с. 575-576]. Сам автор «Обличения» свидетельствует о себе как о епископе в словах, не допускающих двоя-

кого истолкования: «Таких вещей не обличит никто другой, кроме завещанного церкви Святого Духа, которого первые получили апостолы и сообщили правоверующим; и мы, будучи их преемниками и участниками в той же благодати первосвященства и учительства и почитаемые стражами Церкви, не сомкнем глаз и не умолчим правого учения, не устанем трудиться всей душой и телом...» [55, с. 55; 4, с. 345]. Все вышесказанное заставляет прийти к выводу о том, что автор «Обличения», «О Вселенной», «Малого Лабиринта» и Ипполит, римский пресвитер в нач. III в. и антипапа при Каллисте – одно и то же лицо.

Существуют и другие доводы в пользу авторства Ипполита. Так, например, автор «Обличения» сообщает, что он ранее написал маленькую книжку против ересей: «Я и прежде изложил учения сих еретиков вкратце, не пускаясь в подробности, но сжато обличая их...» [55, с. 54; 4, с. 344]. Но сообщения многих церковных писателей свидетельствуют о том, что Ипполит среди прочего написал и «книжечку» (*βιβλίδαριον*), посвященную опровержению ересей, которая представляла собой сокращенный вариант первой книги «Против ересей» Иринея [32, с. 576; 48, с. 672-674; 15, с. 80; 99, с. 401-404]. Тот же самый автор «Обличения» утверждает, что он написал книги по библейской хронологии [55, с. 405], но книга «Хроник» числится в списке Ватиканской статуи среди сочинений, принадлежность которых Ипполиту ни у кого не вызывает сомнений. Что же касается времени написания «Обличения», то, поскольку автор, по всей видимости, знает о смерти папы Каллиста [55, с. 356], книга могла быть написана не раньше 222 г. и не позднее 235 г., когда Ипполит отправился в ссылку на Сардинию. Таковы, в общих чертах, аргументы в пользу авторства Ипполита, и хотя каждый из них в отдельности может быть подвергнут сомнению, а вся цепочка умозаключений, приводящих к выводу об авторстве Ипполита, включает в себе *petitio principii* (когда авторство Ипполита доказывается на основе сравнения одних приписываемых ему сочинений с другими, авторство которых само по себе требует доказательства), доводы в пользу принадлежности «Обличения» перу Ипполита решительно преобладают [55, с. 8-17].

У нас нет ни одного свидетельства, из которого бы следовало, что Ипполит не мог быть автором «Обличения», а позиция ученых, подвергающих сомнению авторство Ипполита, представляется неосновательной. Так например, П. Нотэн высказал предположение, что автором «Обличения», «Малого Лабиринта» и «О Вселенной» был некий антипапа Иосиф, перу которого принадлежат и сочинения, указанные на Ватиканской статуе [262, с. 85-88; 263, с. 215-230]. Однако, истории не известен антипапа с именем Иосиф, составитель Пасхального Канона и автор многих других трудов, принадлежность которых Ипполиту твердо доказана на основании заслуживающих доверия источников. Как отмечает М. Маркович, гипотеза П. Нотэна опровергает сама себя, ведь она исходит из допущения, что все литературные труды, перечисленные на Ватиканской статуе принадлежат некоему Иосифу. Однако некоторые из этих сочинений («О псалмах», «О воскресении», «Пасхальный канон» и «Об Апокалипсисе») с уверенностью можно считать произведениями Ипполита [55, с. 14-15]. Более обоснованной представляется позиция А. Брента, который подвергает сомнению авторство Ипполита на том основании, что список на Ватиканской статуе, предположительно, отражает работы не одного автора (Ипполита), а нескольких писателей, принадлежащих к «школе Ипполита», и творивших на протяжении приблизительно трех или более десятилетий [160, с. 368-458]. Тем не менее, аргументация в пользу тезиса о принадлежности «Обличения» авторству Ипполита, выглядит весьма убедительной, в особенности на фоне отсутствия веских доказательств того, что Ипполит не мог быть автором этого сочинения (как это было доказано в отношении Оригена). Не вдаваясь в дальнейшую дискуссию по этому вопросу, в нашем исследовании мы будем считать версию об авторстве Ипполита в основном доказанной. Каково ни было настоящее имя автора, с нашей точки зрения главное значение имеет то обстоятельство, что он жил и творил в Риме в период 222-235 гг., принимал активное участие в анти-модалистском движении и борьбе за власть в христианской общине Рима, а та-

кже был лидером немногочисленной раскольнической группы «пуритан», обвинявших общепризнанных церковных лидеров в ереси.

2.3. «Обличение всех ересей»: цель трактата, ересеологическая концепция Ипполита и его метод работы с источниками

«Обличение» – не первый опыт Ипполита в области ересеологии. Ранее он уже написал небольшую «Синтагму» против ересей. Поэтому для нашего исследования имеют первостепенную важность два вопроса. Во первых, необходимо установить, с какой целью Ипполит предпринял создание фундаментального ересеологического труда. Во-вторых, следует выяснить, что послужило непосредственным поводом для написания «Обличения».

Как с полным на то основанием предполагает К. Кошорке, главной целью написания этого трактата было «обличение» исторического соперника Ипполита – Каллиста [232, с. 60-73]. Замысел Ипполита состоял в том, чтобы дискредитировать Каллиста, поставив его в один ряд с гностиками и язычниками. Действительно, первая часть заключительной, девятой книги трактата посвящена обличению «учителей» Каллиста – представителей монархианской ереси Ноэта, Эпигона и Клеомена, а также самого Каллиста и его учеников – «каллистиан». При этом Ипполит говорит о существовании в Риме школы (*τὸ διδασκαλεῖον*) Каллиста, применяя этот термин к главной церковной общине Рима. «Обличение» Каллиста происходит путем возведения его взглядов к доктрине Ноэта, а для обличения Ноэта Ипполит приводит пространный текст эллинистической антологии, содержащей стоический комментарий на Гераклита [55, с. 39]. По всей видимости, многочисленные цитаты из греческих авторов (Гомера, Анакреонта, Эмпедокла, Гераклита, Пифагора, Аристотеля и др.), содержащиеся в его основном источнике сведений о гностиках (из которого происходит большая часть материала V-VIII книг), натолкнули Ипполита на мысль сопоставить каждому эллинскому философу отдельную гностическую

«секту»: так, по его утверждению, учение Юстина происходит из Геродота, Симон берет начало от Гераклита, Василид – от Аристотеля, Маркион – от Эмпедокла, Валентин – от Платона и Пифагора и так далее. Поэтому Ипполит и решил в первой книге «изложить учения эллинских философов и показать читателям, что они древнее и почтеннее в отношении к божественному, чем эти ереси, а потом сличить каждую ересь с учением каждого философа и показать, каким образом основатель ереси пользовался теми системами, заимствуя из них начала и из них, увлекаясь к худшему, составлял свое учение» [55, с. 56; 4, с. 346]. Эту же схему Ипполит в IX книге своего труда распространяет и на главного своего врага – римского епископа Каллиста, возводя его мнения к учению Гераклита и ставя его, таким образом, в один ряд с последователями считавшегося родоначальником гностической «ереси» Симона Волхва и другими гностиками. Для того, чтобы связать Нозта и его «ученика» Каллиста с Гераклитом, Ипполит выписывает из эллинистической антологии 19 изречений Гераклита, а стоические комментарии, содержащиеся в самой антологии, разбавляет своими собственными, всячески пытаясь христианизировать Гераклита и тем самым сблизить его с Каллистом. Так, согласно Ипполиту, Гераклит будто бы учил и о Боге Праведном, и о Страшном Суде, и воскресении мертвых во плоти [55, с. 344-349]. Не останавливаясь на достигнутом, Ипполит заканчивает обличение папы Каллиста его жизнеописанием, в котором, не стесняясь в выражениях, отзывается о моральном облике и образе жизни покойного епископа [55, с. 349-350].

Свои собственные воззрения, так называемое «истинное учение», Ипполит кратко излагает в X книге [55, с. 408-414]. Анализ богословских взглядов Ипполита показывает, что Каллист небезосновательно упрекал его в «дитеизме»: само упоминание о святом Духе у Ипполита отсутствует, нет и никаких следов тринитарной теологии. Но Св. Дух все-таки не полностью исключается из богословской концепции Ипполита: именно третье лицо Св. Троицы свидетельствует против еретиков в «Обличении» [55, с. 55]. Св. Дух в понимании

Ипполита есть посланник, сообщающий людям Божественную Истину, Св. Дух есть Дух Истины и сама Истина [55, с. 42]. По всей видимости, в учении о Св. Троице Ипполит придерживался доктрины субординационизма, согласно которой Сын (Логос) и Св. Дух имеют подчиненный по отношению к Отцу статус. Сын есть изначально сопричастующий Отцу Логос, который, будучи рожден от Отца, является посредником и инструментом творения, несущим в себе идеи Отца. Как Голос Бога он говорит с пророками, а воплотившись в Христа, заново творит, преобразует и обновляет «ветхого человека» – Адама. В учении Ипполита о Логосе нетрудно обнаружить влияние стоиков, различавших *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*, Филона Александрийского, а также Платона. Влияние платоников сказывается и на представлениях Ипполита о творении. По его мнению, Бог сначала создает идеи или формы вещей, но прежде всего – четыре основных элемента творения, из которых состоят все материальные вещи. То, что состоит только из одного элемента, нетленно, но все составные вещи тленны и обречены на распад [55, с. 408-414]. Таким образом, Ипполит, выдвигавший против своих оппонентов страшное обвинение в зависимости от «язычников», сам оказался подвержен влиянию греческих философов даже в большей степени.

Мотивы, побудившие его к написанию трактата против ересей, Ипполит в общих чертах излагает в предисловии [55, с. 54-56]. Как говорит Ипполит, гностики всеми силами стараются сохранить в тайне свои нечестивые воззрения, связывая неофитов клятвой не разглашать их таинства. Поэтому необходимо «сделать тайное явным» и вывести безбожников на чистую воду, дабы лишить их возможности совращать с пути истинного простых верующих, неискушенных в «эллинской мудрости». Складывается впечатление, что Ипполит неожиданно получил доступ к каким-то новым источникам, более никому неизвестным, и спешит их опубликовать. В основном тексте «Обличения» Ипполит также допускает высказывания, которые могут быть истолкованы в этом смысле. Так, в разделе, посвященном ереси «ператов», он пишет: «...есть и

другая некая ересь – (ересь) ператов, предводителями которой стали Акемб Каристий и Евфрат Ператик, клевета которых на Христа много лет была неизвестна. Их гнусные таинства мне показалось уместным ныне извлечь на свет» [55, с. 173].

Мысль о том, что начала своих воззрений гностики заимствовали у языческих философов, впервые высказал Иринея в своем «Обличении и опровержении лжеименного знания»: «...они изобличаются не только в том, что выдают за свои собственные мысли то, что находится у комиков (Антифан); но они собирают еще и то, что сказано людьми, неведущими Бога, которые называются философами; составив как бы покрывало из многих и весьма плохих лоскутов, они посредством тонкостей речи сделали для себя затейливый наряд, они выставили как будто новое учение, так как оно выработано при помощи нового искусства; но это учение, на самом деле, старо и бесполезно, так как оно составлено из старых учений, отзывающихся невежеством и безбожием. Так Фалес Милетский говорил, что вода есть начало и мать всех вещей. Но все равно, назвать ли таким началом воду или Глубину. Поэт Гомер учил, что Океан с матерью Фетисою произвел богов, а они (валентиниане) перенесли это на Глубину и Молчание. Анаксимандр, в свою очередь, представлял началом всех вещей бесконечное, которое заключает в себе, в виде семени, начало всего и из него производит, неизмеримые миры; и это они также преобразили в Глубину и эонов. Анаксагор, называемый также атеистом, учил, что животные произошли из семян, упавших с неба на землю, они же приложили это учение к семени своей матери (Ахамоф) и себя самих называли этим семенем, ясно показывая для имеющих смысл, что и они также суть семя безбожного Анаксагора» [65, с. 750-751; 5, с. 145]. Далее Иринея, следуя той же логике, объявляет учение валентиниан о тени и пустоте заимствованием у Демокрита и Эпикура только на том основании, что эти философы «много говорили о пустоте и об атомах»; учение гностиков о том, что Спаситель был составлен из всех эонов, объявляется заимствованием из Гесиода, потому что этот поэт писал о Пандоре, кото-

рой перед отправлением на землю все боги-олимпийцы преподнесли свои самые лучшие подарки, и так далее [65, с. 751]. Очевидно, что обвинение гностиков в плагиате у философов – это не результат глубокого анализа их доктрин, но риторический прием, целью которого было выставить идейных оппонентов в дурном свете. Иринея сознательно рационализирует учения гностиков и самостоятельно подбирает необходимые цитаты из философов и поэтов, всеми силами пытаясь подвести эллинскую мудрость под гностические концепции, поскольку гностические источники, которыми он пользовался, давали на то очень мало оснований. Но такое сближение гностиков с философией было жизненно необходимо Иринею, потому что позволяло применить для критики гностических доктрин, сугубо религиозных по своей сути учений, рационально-логические аргументы, применяемые в отношении теоретических философских спекуляций.

Совсем иное дело – «обличение» гностиков у Ипполита. В отличие от Иринея и, тем более, Климента Александрийского Ипполит совершенно не понимал мотивации гностиков, поэтому какая-либо логическая, философская или богословская аргументация у него полностью отсутствует. Обличая еретиков, Ипполит исходит из убеждения, что гностики все свои воззрения «украли» у эллинских и варварских мудрецов, которые, в свою очередь, извратили Закон Моисея. Кроме того, по мнению Ипполита, учения гностиков настолько абсурдны сами по себе, что достаточно просто опубликовать их, чтобы здравомыслящие люди от них отвратились. Это значит, что лучше всего предоставить гностикам «обличать» себя самим, их собственными словами, а в какой-либо аргументации (в том, что у Иринея в четырех книгах составляет собственно «опровержение») нет никакой необходимости. Коренным образом отличается от иринеевского и метод, который Ипполит употребляет для передачи содержания своих источников. Сопоставление текста «Обличения» с сочинениями других авторов показывает, что Ипполит предпочитал делать выдержки, опуская менее важный абзац в промежутке между двумя дословно скопированными

отрывками [55, с. 49-50; 193, с. 82-83; 250, с. 317]. То, что Ипполит действительно дословно цитирует свои источники, становится особенно очевидным из сравнения текста «Обличения» с соответствующими местами из Иринея, Секста Эмпирика и Иосифа Флавия, из которых Ипполит выписывает буквально целые параграфы [55, с. 92-100, 174-177, 259-278, 302-304, 214-316, 363-375], однако текст этих авторов Ипполит выдает за собственный. Иринея упоминается им всего лишь дважды и только в разделе о гностике Марке [55, с. 259, 278]. Как справедливо замечает М. Маркович, одной из главных задач «Обличения» было произвести впечатление на публику, представить его автора как ученейшего и всеведущего писателя с энциклопедическим образованием в глазах прихожан его собственной раскольнической общины, императрицы Юлии Маммеи, матроны Северины и последующих поколений в целом, а также подчеркнуть его достоинства по сравнению с неграмотным папой Зефирином и бывшим рабом Каллистом [55, с. 36].

Оценочные суждения и выводы Ипполита можно легко отделить от основного текста, который в части «особого материала» фактически целиком состоит сплошного потока пространных цитат. Эти цитаты, по версии Ипполита, заимствованные из многочисленных известных ему сочинений гностиков, объединяются в единое целое при помощи вставок: «таким-то образом они рассуждают наобум, перетолковывая по собственному разумению то, что говорят и делают все народы...» [55, с. 166]; «посредством таких и подобных им сочинений они соучаствуют в мистериях, называемых мистериями Великой Матери...» [55, с. 168]; «то, что мы изложили – лишь малая часть из многого; ибо существуют бесчисленные примеры этой глупости, вздорные и безумные, но изложив по возможности их неведомое «знание», я решил присовокупить и это...» [55, с. 170]; и так далее. Если фрагменты из Иринея, Секста Эмпирика и Иосифа Флавия никак не выделяются на общем фоне повествования (у несведущего читателя невольно складывается впечатление, что этот текст принадлежит самому Ипполиту), то для особого материала существует четкий крите-

рий, позволяющий определить, где начинается буквальная выдержка из источника. В качестве такого маркера, позволяющего с уверенностью утверждать, что Ипполит в данном месте почти дословно переписывает свой источник, выступает слово *φησί* («он говорит»), которое в греческой литературной традиции соответствует выражению «я цитирую». Это *φησί* встречается в особом материале «Обличения» так часто, что при переводе возникает желание пропустить его из стилистических соображений. Обозначающий цитирование маркер *φησί* не распространяется на вышеуказанных авторов, но присутствует только в тех местах, где Ипполит копирует гностический источник, из которого позаимствован весь так называемый «особый материал». Выписывая особый материал из неизвестного другим церковным полемистам гностического сочинения, Ипполит тем самым стремится избежать отождествления своей позиции с мнением оппонента. Таким образом, *φησί* у Ипполита употребляется в значении «привожу дословно противное мне утверждение». В подобном значении употребляет *φησί* апостол Павел во II Послании к Коринфянам, вкрапляя в собственный текст буквальную цитату из письма неизвестного христианского автора, которому он себя полностью противопоставляет: «Послания же (мои) строги и сильны – говорит [некто] (*φησί*), – а в личном присутствии (я) слаб, и слово (мое) ничтожно». Пусть такой знает, что, каковы мы на словах в посланиях заочно, таковы и на деле лично» [79, с. 486]. Если текст Ириней или ученейшего Секста Эмпирика Ипполит не прочь выдать за собственный, то при заимствовании особого материала он при помощи *φησί*, которое встречается иногда несколько раз в одном предложении, подчеркивает, что текст принадлежит другому автору, с позицией которого он категорически не согласен. При этом Ипполит, буквально списывающий целые параграфы у «язычника» Секста Эмпирика без всякого намека на цитирование, обвиняет гностиков в воровстве идей у греческих философов. Однако, обвинения в плагиате, которые Ипполит предъявляет к гностикам, при ближайшем рассмотрении оказываются совершенно безосновательными. В гностическом

источнике, который лежит в основе особого материала «Обличения», цитаты из языческих философских текстов либо приводятся как доказательство истинности высказываемых автором идей, в качестве внешнего довода, резонность которого признается не только гностиками, но и их оппонентами (такими как, например, Плотин и Порфирий); либо подвергаются аллегорическому истолкованию в гностическом духе, свидетельствуя о том, что лучшим из людей до Христа была отчасти известна истина, и что такие выдающиеся мыслители древности как Гераклит или Эмпедокл были, сами того не осознавая, гностиками.

Выводы

Раннехристианская ересеология как богословская дисциплина и литературный жанр во многом обязана своим возникновением гностицизму, который представлял собой совокупность мистических течений в раннем христианстве, обладавших рядом общих характеристик и единством теологической концепции (библейский демиургизм). Необходимость борьбы с гностицизмом вызвала к жизни первые полемические произведения в середине II в., в период столкновения римской церкви с Маркионом. Сочинение еп. Лионского Иринея «Обличение и опровержение лжеименного знания», написанное в 180-х гг. послужило в качестве литературного образца для Ипполита и других церковных полемистов позднейшего периода. В своем сочинении Иринея пытался объяснить происхождение гностицизма заимствованиями из языческой философии, что давало ему возможность применять рационально-логические аргументы для опровержения гностических доктрин.

Изучаемый памятник – «Обличение всех ересей» – был создан в период с 222 по 235 г. римским антипапой Ипполитом, который в рассматриваемый период возглавлял раскольническую христианскую общину Рима. Данный памятник завершает начальный этап (середина II–начало III в.) развития

раннехристианской ереселологии. Главной целью трактата было обличение соперника Ипполита в борьбе за папский престол – Каллиста. Непосредственным поводом к написанию трактата послужило обнаружение Ипполитом нового, ранее неизвестного источника сведений о гностических учениях. Ипполит, вслед за Иринеем, ищет и находит истоки гностицизма в языческой философской традиции. Однако, если Иринею вынужден сознательно рационализировать содержание своих гностических источников на основании искусственных и надуманных параллелей с языческой философией и мифологией, то в случае Ипполита сам источник «Обличения», изобилующий цитатами и ссылками на философские тексты, давал ему основания для таких обвинений. В отличие от своего предшественника, Иринея, Ипполит предпочитает не опровергать гностические доктрины при помощи логической аргументации, но обличать их путем простой публикации их свидетельств. В своем трактате Ипполит, как правило, буквально переписывает свой источник, опуская менее важные фрагменты между двумя дословно скопированными отрывками. Если текст таких авторов как Иринея, Иосиф Флавий и Секст Эмпирик Ипполит выдает за собственный, то сведения из своего гностического источника он приводит с использованием маркера цитирования *φησίν* («он говорит»). Данные обстоятельства позволяют до известной степени реконструировать содержание источника особого материала.

РАЗДЕЛ 3. ГНОСТИЧЕСКИЕ СЕКТЫ ОСОБОГО МАТЕРИАЛА

3.1. Наассены

Часть «Обличения», посвященная христианским ересям (кн. V–IX), открывается самым большим по объему разделом, в котором Ипполит излагает учение так называемых «наассенов». Отступая от восходящей к Юстину традиции, согласно которой родоначальником гностической ереси считался Симон Волхв, Ипполит прямо говорит о «наассенах» как первых гностиках: «Первыми священнослужителями и представителями этого культа стали так называемые наассены, именуемые так по-еврейски. Ведь «наас» означает «змей». Потом они назвали себя гностиками, утверждая, что только им одним ведомы глубины. Многие, отделившиеся от них, сделали единую, в сущности, ересь, многоликой, излагая одно и то же в разных выражениях, что станет совершенно ясно из дальнейшего повествования». [55, с. 141]. Возможно, тот факт, что Ипполит ставит «наассенов» первыми в *successio haereticorum*, объясняется самой структурой «Обличения», лейтмотивом которого является стремление доказать происхождение гнозиса из эллинской философии. Ряд греческих философов, учения которых излагаются в «Философуменах», открывается Фалесом. Поэтому именно с «наассенов», которых Ипполит стремится представить учениками Фалеса [55, с. 168], начинается изложение ересей [151, с. 91]. Однако, представляется весьма вероятным, что Ипполит просто следует порядку изложения своего источника, который начинался с описания доктрины «наассенов» и уже содержал ссылку на Фалеса. Оставляя временно в стороне вопрос о количестве и характере источников, лежащих в основе данного раздела «Обличения», рассмотрим его как единое целое и попытаемся сформулировать главные доктринальные положения так называемых «наассенов».

Содержание «документа наассенов» отличается необычайным богатством идей, литературных метафор и параллелей, что дает необозримый простор для

исследования отдельных тем либо проблем частного характера. В нем подвергаются толкованию около 50 отрывков из Ветхого Завета, 65 из Нового Завета, труды Гомера, Эмпедокла, Гераклита, Анакреонта, Гиппократ, Парменида, из христианско-гностической литературы – Евангелие Фомы, Евангелие от Египтян, «Гимн Наассенов» и «Апофазис Мегале» Симона. Значительное количество комментируемых «наассенов» текстов не поддается идентификации – это неизвестные нам из других источников орфико-пифагорейские сочинения, гимны, сакральные тексты египетского либо малоазийского происхождения [151, с. 96]. В «документе наассенов» встречаются противоречия мировоззренческого характера. Так, например, жесткая аскетическая мораль автора мирно уживается с фаллическим культом, а пантеизм – с дуалистическими представлениями. Но, пожалуй, самая обескураживающая характерная черта данного произведения – это размытость ролей и свойств его действующих лиц. Все эти обстоятельства способствовали заниженной оценке «документа наассенов» в историографии. Дж. Салмон, один из первых исследователей «Обличения» Ипполита, высказал мнение, что «автор документа наассенов, очевидно, был сумасшедшим типом (crazy person), обладавшим большой начитанностью и обширными познаниями в гностической литературе» [289, с. 397]. По мнению Дж. Салмона, этот подражатель Валентина и сфабриковал для Ипполита большинство рукописей. Суровый приговор вынес автору «документа наассенов» и Е. Де Фэй: «Мысль, лишенная оригинальности и вдохновения – вот все, что можно об этом сказать» [178, с. 195]. Тем не менее, как мы намерены показать, автор «документа наассенов» в своей экзегезе исходит из целостного мировоззрения, которое имплицитно присутствует в его комментариях. Он постулирует существование трех первоначал, которые следует рассматривать не как самостоятельные ипостаси, а в самом широком смысле – как уровни бытия, которые в зависимости от контекста получают различные обозначения и выстраиваются в символические ряды:

1. Ум, 2. Душа, 3. Хаос;

1. Человек, 2. Сын Человека, 3. «внутренний человек»;

1. Селена, 2. Афродита, 3. Персефона;

1. Аттис, 2. Эндимион, 3. Адонис

1. Каулакау 2. Зээсар. 3 Сауласау

Выше триады первоначал располагается Безобразное (*ἀσχημοσύνη*) [79, с. 411], которое символически обозначается в виде фалла, плода миндального дерева или «сеятеля» из евангельской притчи. Это Безобразное является источником триады и всех форм. В процессе самооткровения Безобразное выступает в образе Человека на «ноуменальном» уровне, как Сын Человека на «психическом уровне», а в материальном мире дробится до бесконечности и присутствует в отдельных представителях человеческого рода как «внутренний человек», заключенный в «глиняном слепке» – теле. При этом действующие лица «божественной драмы» являются не отдельными самостоятельными персонажами, но лишь аспектами одного и того же Многоименуемого, который в процессе нисходящего и восходящего движения на разных уровнях выступает в различных ролях. Таким образом, Божество в своем нисходящем движении от высшей точки проходит все лежащие ниже начала, выступая на ноуменальном уровне в качестве Иисуса-Змея и как «Бог, обитающий в потопе» [55, с. 157; 107, с. 27] на уровне психическом, а на уровне материальном в лице каждого человеческого индивидуума оказывается пленником огненного бога Эсалдея [55, с. 151]: «Его голос, говорит («наассен»), отделенного и получившего очертания, слышится; каков же образ его, нисшедшего свыше от Того, Кто не имеет очертаний, не знает никто. Он обитает в глиняном слепке и его никто не узнает» [55, с. 157].

Положение Хаоса в системе «наассена» неоднозначно. Прежде всего, следует отметить, что Хаос, как низший член триады принципов, является частью Божества и закономерно участвует в формировании совокупности уровней бытия. Не случайно Хаос характеризуется автором как «проистекший» (*ἐκκεχυμένον*) [55, с. 145]. Это значит, что Хаос мыслится не как самостоятельный принцип, враждебный и активно противодействующий Божеству, но как производное от высших принципов, а именно как низший, последний этап или уровень нисхо-

дящего движения Божественного и его превращения в «иное себе». Мироззрение автора в основе своей монистическое. Но в таком случае, каково место Демиурга в системе «наассена» и что следует подразумевать под «особым миром» (*ὁ ἰδικὸς κόσμος*) [55, с. 151]? Действительно, согласно «наассену», души были заключены в «глиняных слепках» и превратились в рабов «создателя этого мира Эсалдея, огненного бога, четвертого по счету» [55, с. 151]. Не нарушает ли введение четвертого уровня стройную триаду принципов? Как полагает М. Маркович, демиург Эсалдей тождествен Хаосу, и в какой-то степени его догадка, безусловно, верна [257, с. 87]. Однако, как нам представляется, между Хаосом и Эсалдеем существует определенное различие: если Хаос является предельным низшим состоянием божественного (его «телом»), то Эсалдей является персонификацией крайнего отчуждения (тем «эго», которое препятствует обратному процессу возвращения божественного к самому себе). Сам по себе Хаос, хотя и оценивается негативно в силу своей низшей природы, тем не менее, в какой-то мере причастен божественному, а его присутствие в Триаде даже закономерно. Более того, Хаос на равных правах с Душой и Умом участвует в формировании земного Иисуса и, следовательно, в миссии Спасения: «Все это, и умственное, и душевное, и материальное (*χοϊκόν*) сошло вниз и вселилось в одного человека – Иисуса, рожденного Марией, и все вместе эти три человека каждый от своей сущности, обращались к своим собственным слушателям» [55, с. 142]. Данный отрывок свидетельствует, что Хаос является материалом для воплощения. Само по себе употребление слова «спускаться» (*κατέρχομαι*) применительно к земной части Человека наравне с двумя высшими, кажется, говорит о том, что «особый мир» Эсалдея ниже по достоинству, чем просто Хаос как таковой. Об этом же говорит и то, что «особый мир» и демиург Эсалдей ставятся на четвертое место относительно триады принципов: «Ведь все, говорит («наассен»), через Него начало быть, и без Него начало быть Ничто (*οὐδέν*) ... Ничто же, которое без Него начало быть – это особый мир, ведь он произошел без Него, от третьего и четвертого бога» [55, с. 155; 79, с. 247]. С момента воплощения

Божества и его пленения в «особом мире» Эсалдея начинается обратный процесс – восходящее движение божественного и его возвращение к самому себе. Смена нисходящего движения восходящим позволяет «наассену» сравнить Божество с океаном, который во время отлива порождает людей, а во время прилива – богов [55, с. 153; 58, с. 50]. Божество возвращается к самому себе в лице особой расы людей, которые составляют «неподвластный царю» (*ἀβασίλευτος*) род, происшедший свыше [55, с. 154]. Автор «документа наассенов» отождествляет этот род людей с Иорданом, который Иисус Навин обратил вспять, заставив течь вверх [55, с. 154; 106, с. 358]. Таковая смена направления стала возможной только благодаря помощи свыше: Гермес (= Ум = Логос = Иисус = Змей) пробуждает людей ото сна и заставляет их вспомнить откуда «...перенесены были они вниз, сюда, в глиняный слепок...» [55, с. 151]. Таким образом, Спаситель, подобно «живой воде» [79, с. 256], возвращает рассеянному в изменчивом бытии Божеству осознание его «самости»: «К этой воде, говорит («наассен»), приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит (он), чем железо – Гераклеюскому камню, золото – голени морского ястреба и шелуха – янтарю» [55, с. 169-170].

Таким образом, картину мира «наассена» можно представить в виде вертикальной последовательности уровней или планов бытия:

0. Безобразное
1. Ноуменальный уровень
2. Психический уровень
3. Хаотический уровень
4. «особый мир»

При этом универсум «наассена» представляет собой живой антропоморфный организм: «Ведь если бы не высказано было Величие, говорит («наассен»), не могла бы образоваться Вселенная. Это – три величайших слова: Каулакау, Сауласау, Зээсар. Каулакау – (имя) того, что вверху, Адаманта; Сауласау – того,

что внизу, смертного; Зээсар – текущего вверх Иордана. Это – говорит («наассен») – двупольный человек, который присутствует во всем. Те же, кто не знает его, зовут его имеющим три тела Герионом...»[55, с. 155]. Не случайно, именно к образу человеческого эмбриона прибегает «наассен» при толковании книги «Бытия»: Эдем, согласно автору «документа наассенов», это мозг (= Безобразное), а райский сад – человеческая голова. Исходящая из Эдема река (= Ум = Змей) обеспечивает нормальное функционирование организма: четыре ее рукава служат Человеку как органы зрения, слуха, дыхания и питания. Эта живая вселенная дышит, и при выдохе дух выходит вовне (самоотчуждение божественного), а при вдохе снова входит внутрь (самоидентификация божественного). Такова, в целом, система взглядов, которой придерживается автор «документа наассенов». Однако, как уже было сказано выше, «документ наассенов» представляет собой не систематическое изложение богословских воззрений автора, но комментарий на ряд древних и авторитетных текстов. Поэтому сейчас необходимо рассмотреть структуру этого документа и определить количество и характер текстов, которые подвергаются в нем истолкованию.

Первый вопрос, который возникает при рассмотрении данного отрывка «Обличения» – это вопрос о том, сколько источников лежат в его основе. Как полагал Й. Фрикель, в основе раздела о наассенах лежат два источника: пространный и краткий (цитируемый Ипполитом в книге X). Пространная версия является результатом двух последовательных редакций, первую их которых осуществили гностики, развивавшие учения о Человеке, а вторую – «духовные» гностики, предположительно валентиниане [195, с. 160-171]. Я. Бергман, принимая гипотезу Й. Фрикеля об использовании Ипполитом различных источников для основного текста (книги V-IX) и для Суммария (книга X), также приходит к заключению, что при изложении учения «наассенов» Ипполит пользовался двумя разными текстами [151, с. 78; 193, с. 51]. Один текст – краткий – лежит в основе посвященного наассенам раздела Суммария и в основе начала главы о наассенах [55, с. 142, 384]. Другой текст – пространный – положен в основу

большей части повествования о наассенах [55, с. 143-172]. Между этими двумя текстами, по его мнению, существует определенная взаимосвязь, а именно традиция, согласно которой Иаков и Мария были апостолами учения «наассенов» [151, с. 79]. Из факта возведения «наассеном» своего учения к авторитету Иакова и Марии Я. Бергман делает далеко идущие выводы. По его мнению, Иаков и Мария у «наассена» не только являются носителями откровения, но и олицетворяют мужеженское Божество в образе Отца и Матери, а взаимоотношения Иакова и Марии находят свой аналог в паре Симон – Елена и Иисус – Мария Магдалина [151, с. 82 – 83]. На наш взгляд, «документ наассенов» не дает никаких оснований для подобных выводов. Впрочем, начало главы действительно представляет собой единое целое и создает впечатление сжатого, тезисного изложения некоего гностического апокрифа. Главная мысль отрывка в том, что Первоначало – это Человек, и этот Человек разделяется натрое. В «Суммарии» Ипполит счел необходимым воспроизвести только этот фрагмент, несколько сократив его [см. приложение Д]. Заслуживает внимания, в первую очередь, тот факт, что в начале главы Ипполит, пересказывая мнения неких наассенов вообще, внезапно переходит от множественного числа («они говорят») к единственному: *φησίν*, «он говорит». Это явный признак того, что он не просто пересказывает, но дословно переписывает имеющийся у него текст. Едва ли Ипполит использует здесь какой-то особый источник. Скорее всего, данный отрывок является органической частью всего «документа наассенов» и представляет собой конспект какого-то гностического апокрифа, сделанный тем же автором, который написал и весь остальной текст.

Пространная часть «документа наассенов» [55, с. 143-172] на первый взгляд представляется совершенно лишенной структуры, но хаотичность изложения здесь только кажущаяся. Такое ложное впечатление создается в результате перегруженности текста толкованиями и цитатами из различных литературных произведений, принадлежащих разным культурным традициям. Продолжение главы состоит из двух неравных по объему разделов. Первый раздел [55, с.

142-168] посвящен доказательству того факта, что все таинства эллинов и варваров имеют единое основание – все народы почитают «Человека и Сына Человека». Таким образом, налицо логический переход от приведенного в начале раздела «краткого изложения». Начинается этот раздел с поэтического произведения, архаичного по языку и стилю повествования. В гимне перечисляются мнения разных древних народов по вопросу о том, кто был первым человеком на земле: «Эллины говорят, что Земля первая произвела человека и принесла прекрасный дар, так как она возжелала стать матерью не бесчувственных растений и не бессловесных животных, но существа кроткого и боголюбивого. Ведь он говорит, что «трудно выяснить, Алалкоменей ли в Беотии, поднявшийся над Кефисским озером, был первым из людей, или Идейских Куретов божественный род, или Корибанты Фригийские, которых первыми солнце увидело, растущих подобно деревьям. Аркадия ли произвела долунного Пеласга, Елевсин ли Дивавла, жителя Рарии, или Лемнос, отец прекрасных детей, в неизреченном таинстве породил Кабира, или Пеллена – Алкионея, старшего из гигантов. Ливийцы же говорят, что перворожденный Йарбант, вышедший из сухих равнин, первым отведал плодов сладкого Зевсова дуба. Нил же, покрывающий Египет жирным илом и по сей день животворящий, из уплотненной жаром живой влаги производит тела. Ассирийцы рассказывают, что ихтиофаг Оанн рожден был у них, а Халдеи говорят, что Адам» [55, с. 143-144]. В гимне, по мнению «наассена», говорится о материальном человеке, который является лишь плотским подобием Адаманта. Для того, чтобы он начал жить и двигаться, ему необходима душа. Далее следует подробное исследование того, что же такое душа. Ключом к структуре дальнейшего повествования является приведенный в его заключительной части гимн Аттису:

«Потомок ли Крона, или блаженного Зевса,
Или Реи великой – слава тебе, Аттис,
Печальный Реи певец! Тебя зовут
Ассирийцы трижды вожделенным Адонисом,

Весь же Египет – Осирисом,
 Мудрость Эллинов – рогом небесным Месяца,
 Самофракийцы – Адамом священным,
 Эймонские Фракийцы – Корибантом,
 А Фригийцы – иногда Папа, иногда – Мертвым,
 Либо Богом, либо Бесплодным,
 Или Козопасом, или сжатым зеленым колосом, или
 Мужем, играющим на свирели, которого породил
 Миндаль многоплодный» [55, с 166-167].

Последовательность эпитетов Аттиса в данном гимне определяет логику «исследования». Каждый эпитет подвергается автором аллегорическому истолкованию, при этом он привлекает огромное количество дополнительной литературы. В итоге, структура первого раздела [55, с. 142-168] «пространного текста» выглядит следующим образом:

Вступление [55, с. 142-143]

1. «Перечень первых людей» [55, с. 143-144]

2. *Мистерия Ассирийцев* [55, с. 144-147]

«трижды вожделенный Адонис»

3. *Мистерия Египтян* [55, с. 148-154]

«Осирис» = «Гермес»

4. *Мистерия Эллинов* [55, с. 154-156]

«Небесный рог Месяца»

5. *Мистерия Самофракийцев* [55, с. 156-157]

«священный Адам»

6. *Мистерия Эймонских Фракийцев* [55, с. 157-159]

«Корибант»

7. *Мистерия Фригийцев* [55, с. 159-166]

«Папа» [55, с. 159]

«Мертвый» [55, с. 159]

«Бог» [55, с. 159-161]

«Бесплодный» [55, с. 161]

«Козопас» [55, с. 161-162]

«Многоплодный» [55, с. 162-163]

«Сжатый зеленый колос» [55, с. 163-165]

«Миндаль» [55, с. 165]

«Свирель» [55, с. 165-166]

Заключение [55, с. 166]

Первый гимн Аттису [55, с. 166-167]

Второй гимн Аттису [55, с. 167-168]

Таким образом, первый раздел «пространного» текста «наассенов» имеет логичную и завершенную кольцевую композицию. Он открывается архаическим по форме поэтическим произведением, в котором приводятся разноречивые мифы различных народов о происхождении первого человека и тем самым задается проблема: какую версию следует предпочесть остальным? Далее следует подробное исследование «О душе», в котором автор, привлекая множество древних и авторитетных текстов (от Гомера до Евангелия), истолковывает некий древний гимн Аттису и доказывает, что мифы и таинства всех народов говорят разными словами об одном и том же – о «Человеке и Сыне Человека», и поэтому все они в какой-то мере истинны. В конце раздела приводятся два гимна Аттису, один из которых лежит в основе композиции «документа наассенов». Почему этот важный для понимания текста гимн помещен именно в конце раздела? Наиболее вероятно – чтобы замаскировать зависимость структуры текста от данного гимна («скрытая экзегеза») и тем самым усилить убеждающее воздействие на читателя [151, с. 95]. Второй раздел [55, с. 168-172] «пространного изложения» имеет целью отождествить центральный персонаж доктрины «наассенов» – Сына Человека, со Змеем. Он открывается утверждением, что культ змея присущ всем народам, о чем свидетельствует сама этимология слова «храм» (*ναός*). Далее следует аллегорическое толкование на описание рая в книге Бытия

[106, с. 3], а в конце раздела также как и в конце первой части приводится поэтическое произведение – так называемый «Гимн наассенов» [55, с. 171-172].

Из приведенного выше анализа структуры раздела о «наассенах» следует, что так называемый «документ наассенов», лежащий в основе посвященной ереси «наассенов» главы «Обличения», представляет собой христианско-гностический комментарий на древний и авторитетный гностический апокриф, конспективное изложение главных тезисов которого приводится в начале главы о наассенах. Комментарий открывается кратким изложением основного источника, авторство которого приписывалось Иакову и Марии, а главные доктринальные положения сводились к почитанию трехчастного Человека и его Сына, воплощенного в Иисусе. Затем комментатор, опираясь на ряд поэтических и сакральных текстов, показывает, что подобные воззрения, во-первых, не были чужды и древним, а во вторых, вовсе не противоречат Священному Писанию. Свои рассуждения он заканчивает доказательством того, что универсальным символом божественного является Змей, и это также согласуется как с языческой традицией, так и с христианским учением. При этом в поисках доказательств он проявляет недюжинную эрудицию и высочайший уровень владения приемами аллегорического толкования. Ипполит же просто переписывает его труд, время от времени вкрапляя в текст свои полемические замечания. В самом общем виде посвященная «наассенам» глава имеет следующую структуру:

I. Конспективное изложение «Предания Иакова» [55, с. 142, 384].

II. Комментарий [55, с. 143-172].

1. Все народы почитают Человека и его Сына [55, с. 142-168]

(в конце приводятся два гимна Аттису)

2. Сын человека есть Змей [55, с. 168-172]

(в конце приводится «Гимн Наассенов»)

В целом, гипотеза об использовании Ипполитом при написании посвященного «наассенам» раздела двух разных источников выглядит искусственной, поскольку краткая (I) и пространная (II) части раздела тесно связаны между со-

бой и соотносятся как конспект оригинала и комментарий. Не вполне убедительной кажется и версия множественных редакций памятника, последовательно выполненных различными группами гностиков. Как показывает анализ структуры «пространного изложения», комментарий к основным положениям имеет четкую и ясную композицию, целостность которой определяется единством экзегетических принципов. Кажущиеся доктринальные разногласия в тексте едва ли необходимо объяснять участием в редакции различных групп «антропос-гностиков» и «духовных гностиков», как это делает Й. Фрикель [195, с. 160-171]. Такие доктринальные вариации вполне объяснимы, если учитывать жанровую специфику текста. Ведь данный источник в жанровом отношении является парафразом, то есть комментарием, в котором отдельные исходные положения подвергаются подробному истолкованию с привлечением дополнительного материала, весьма разнородного по составу и принадлежащего к разным, подчас непримиримым культурным традициям (христианство, язычество, иудаизм, древневосточные культы). Объединяет эти традиции только личность самого комментатора, в сознании которого разнородные мировоззренческие элементы преломляются и переплавляются в совершенно новом качестве, а именно в форме его собственного «гнозиса». Смысловым ядром, системообразующим элементом этого нового «гнозиса» является, как будет показано в дальнейшем, учение о Триаде. Но является ли «документ наассенов» самостоятельным произведением или частью более пространного сочинения, написанного неизвестным христианином-гностиком?

3.2. Ператы

Первое упоминание о ереси «ператов» содержится в «Строматах» Климента Александрийского (ок. 190 г.). Сведения, которые сообщает Климент о «ператах» крайне скудны. Как пишет Климент: «Некоторые ереси получают обозначение по имени (основателя), ... некоторые – по названию местности, как

(ересь) «ператиков», а некоторые – по названию народа, как (ересь) Фригийцев» [20, с. 552]. Как утверждает Ипполит, основателями учения «ператов» были Акемб Каристийский и Евфрат Ператик. По свидетельству источника, которым пользовался Ипполит, приверженцы этого учения «...называют себя «ператами», полагая, что никто из вступивших в бытие не может избежать predetermined им от рождения судьбы. Ибо, говорит («перат»), если кто родился, то полностью и умрет, как полагает и Сивилла. Только мы одни, утверждает он, познавшие необходимость бытия и тщательно исследовавшие пути, по которым человек пришел в мир, можем пройти и перейти (*περάω*) через смерть» [55, с. 181-182]. Редкое имя Евфрат применительно к основателю еретического учения, помимо Ипполита и зависящего от него Феодорита Кирского, называет также и Ориген в своем сочинении «Против Цельса». В своей книге «Правдивое слово» (ок. 180 г.) Цельс описывал некую гностическую «Диаграмму», которую считал христианским произведением [83, с. 1332-1333, 1337-1345]. Ориген, написавший опровержение на книгу Цельса во время правления Филиппа Араба (244-249 гг.) [32, с. 596-597], имел возможность ознакомиться с содержанием «Диаграммы» независимо от Цельса и признал в ней произведение «офитов» (то есть, используя терминологию Ипполита, «наассенов»). При этом основателем ереси «офитов» Ориген считал некоего Евфрата [83, с. 1337]. Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: как у Ипполита, так и у Оригена имя Евфрата упомянуто в тесной связи с «офитами-наассенами» (глава о «ператах» у Ипполита следует непосредственно после раздела о «наассенах»).

Учение «ператов», как оно изложено у Ипполита, в общих чертах сходно с учением «наассенов». Отличия заключаются в том, что в разделе о «ператах» подвергаются толкованию другие тексты, а на первый план выходит астрологическая проблематика. Согласно разделу [55, с. 173-187], «ператы»: «... говорят, что мир един, но разделен на трое. Есть же, согласно им, как будто бы некое одно начало разделения на трое, подобное великому источнику, который можно в уме поделить на бесконечное множество частей. Первое и, согласно им, наибо-

лее почтенное подразделение есть триада, и одна (из трех ее) частей называется «Совершенное Благо», «Отеческое Величие». Вторая часть их триады – словно бы некое бесконечное множество сил, происшедших из самих себя. Третья же – особая. И первая (часть), – Совершенное Благо, – нерожденная; вторая – самородная, а третья – рожденная. Исходя из этого, они прямо заявляют, что есть три Бога, три Логоса, Три Ума, три Человека. Ведь каждой части мира, после того как произошло разделение, они придают и богов, и логосы, и умы, и человеков, и прочее» [55, с. 173]. Таким образом, «ператы» постулируют существование тех же самых уровней бытия, что и «наассены». Наверху располагается сверх-ноуменальный уровень – непостижимый и непознаваемый первоисточник всей умопостигаемой и материальной реальности. Этот Первоисточник в процессе самооткровения распадается на три иерархически соподчиненных уровня, которые в дальнейшем изложении обозначаются по-разному:

1. Совершенное Благо = Отеческое Величие = Нерожденное = Все-Отец
2. Саморожденное = Сын = Логос = Змей
3. Рожденное = Материя = «особый мир»

Низшие уровни бытия находятся в зависимости от высших: материя получает формы от Сына, а Сын принимает образ от Отца. Занимая промежуточное положение между Отцом и материальным миром, Сын переносит «отеческие черты» (= идеи = души = «семена всяческих сил») на материю. Идеи, оставив отпечаток в материи и придав ей определенную форму, возвращаются вверх к Отцу при помощи Сына, который, словно магнит, притягивает себе подобное. Таким же образом и души, воплощаясь на некоторое время в тела, оставляют их и восходят вверх. Но на обратном пути души сталкиваются с многочисленными препятствиями. Прежде всего им необходимо вспомнить о своем высшем происхождении, выйти из тела («выйти из Египта»), покинуть пределы материального мира («перейти через Красное море») и попасть в «надлунный» мир («оказаться в пустыне»), где им предстоит встретиться с враждебными «богами

погибели», то есть звездами и планетами, которые являются «сатрапами», правителями космоса.

Именно астрологическая проблематика составляет своеобразие посвященного «ператам» раздела, в котором полностью приводится книга «Предместья небес». В книге содержится перечень имен и характеристик небесных сил, управляющих мирозданием. В приведенной ниже таблице [см. приложение E] содержание книги систематизируется по следующей схеме: первые две колонки содержат соответственно тайное, доступное только посвященным имя небесной силы и ее обычное, «эллинское» название. В третьей колонке приводится характеристика силы, область ее влияния. Четвертая колонка показывает, какое именно небесное тело или созвездие может, по нашему мнению, соответствовать той или иной силе, а в пятой перечисляются созвездия и скопления звезд, зависящие от данной силы. В перечне звезд и созвездий встречается очень немного классических, знакомых названий. Исключение составляют Цефей, «Зодарион», то есть созвездие Водолея, «Осирис», то есть созвездие Ориона, Исида или «Собачья Звезда», то есть Сириус. Присутствие в списке астеризмов имен правителей эллинистического Египта говорит о египетском происхождении текста. Об этом же говорит и выделенное положение Сириуса: эта звезда имела принципиальное значение в египетском календаре, поскольку ее появление на небе предвещало приближение половодья. Характерно также описание Зодиака как двенадцатиугольной пирамиды.

Таким образом, между «ператами» и «наассенами», как они представлены у Ипполита, нет существенных концептуальных расхождений. Более того, у них общая картина мира, единая терминология и один и тот же стиль изложения. Только астрологический трактат «Предместья небес» резко выделяется по лексике и стилю на фоне остального текста в главе о «ператах». Использовал ли Ипполит при написании раздела о «ператах» один источник, или же в его распоряжении было несколько книг, предположительно принадлежавших «ператам»? При поверхностном ознакомлении с главой о «ператах» складывается впечатле-

ние, что Ипполиту были известны многочисленные сочинения «ператов», из которых он выписал наиболее характерные места. Так, процитировав полностью одно из их сочинений – «Предместья небес», он заявляет: «Теперь всем совершенно ясно, что ересь «ператов» переделана из (учения) астрологов, отличаясь от нее только названиями. Таким же образом обстоит дело и с другими их книгами, если кому будет угодно прочесть их все» [55, с. 181]. Но действительно ли Ипполит утруждал себя чтением многочисленных сочинений «ператов» или только хочет создать такое впечатление? Как и «документ наассенов», глава о «ператах» начинается с конспективного изложения некоей гностической доктрины, которая чрезвычайно похожа на учение «наассенов». Кажется, что и в том, и в другом случае Ипполит или, скорее всего, автор его источника пересказывает один и тот же текст [см. приложение Ж]. Но если в главе о «наассенах» с христианско-гностических позиций разъясняется, кто такой почитаемый всеми народами древности «Человек и Сын Человека», то в разделе о «ператах» в центре внимания комментатора оказывается судьба человека в «особом мире» и тема смерти. Так, источник Ипполита в разделе о «ператах», продолжая тему Человека и его Сына, разъясняет: «...сказано: «Ибо Сын Человека пришел в мир не для того, чтобы погубить мир, но чтобы мир был спасен через него» [79, с. 254, 293]. Миром, говорит он, (здесь) называются две вышележащие части – нерожденная и самородная. Когда же, говорит он, Писание говорит: «чтобы не быть нам осужденными с миром» [79, с. 460], то (здесь) имеется ввиду третья часть – особый мир (*ὁ ἰδικὸς κόσμος*) [см.: 55, с. 151]. Ведь третьей части, которую он называет «особым миром», надлежит погибнуть, а две вышележащие избегают уничтожения» [55, с. 174]. Если бы не многократное *φησὶν*, можно было подумать, что краткое изложение доктрины «ператов» было сделано Ипполитом самостоятельно, а не выписано слово в слово из конкретного документа. Но кто же, в таком случае, стоит за маркером цитирования *φησὶν* («он говорит») в главе о «ператах»: представитель особой школы «ператского» гнозиса или тот же самый автор, из сочинения которого Ипполит заимствует материал в главе о

«наассенах»? Краткое изложение завершается экскурсом в область астрологии, цель которого – продемонстрировать, что учение «ператов» заимствовано у халдеев. Сведения об астрологических представлениях халдеев Ипполит черпает у Секста Эмпирика и, по своему обыкновению, не пересказывает источник своими словами, но приводит пространную цитату из трактата «Против математиков» [55, с. 174-177]. Списанное у Секста отступление (в котором *φησί* не встречается ни разу) Ипполит заканчивает обещанием привести полностью текст одной из книг «ператов», которая называется «Предместья небес». Но откуда он заимствует этот текст? Действительно ли Ипполит имел перед собой отдельную книгу «ператов» с таким названием или текст этой книги уже содержался в его основном источнике?

В посвященной «наассенам» главе Ипполит нередко рассуждает о неких «наассенах» как еретическом сообществе («они говорят», «они учат»), однако при этом почти в каждой строке сбивается на *φησί* («он говорит»), что свидетельствует о буквальном цитировании какого-то конкретного текста. У неискушенного читателя невольно складывается впечатление, что Ипполиту были доступны многочисленные писания этой секты, из которых он выписывает наиболее примечательные положения. Так и в разделе о «ператах» Ипполит от обобщений вроде «они говорят», «согласно им» плавно переходит к конкретному «он говорит», никогда, впрочем, не уточняя, кто именно. Прочитав полностью текст «Предместий», Ипполит пишет: «Это – предместья небес». Ведь так он и озаглавливает (*ἐπιγράφει*) книгу» [55, с. 180]. Кажется, логичнее было бы сказать: «...ведь так и называется (*ἐπιγράφεται*) книга» [см. 55, с. 199]. Случайна ли эта оговорка, или от третьего лица выступает гностический автор, который в отличие от Ипполита не выдает чужие тексты за собственные, но указывает заглавие и приводит полный текст данного произведения в своем сочинении с целью в дальнейшем истолковать его с христианско-гностических позиций? Действительно, далее (после краткой вставки, сделанной Ипполитом) следует нечто иное как комментарий на «Предместья», выполненный, судя по множеству об-

щих мест, тем же автором, который составил и «документ наассенов». Такой вывод позволяет сделать сопоставление первых абзацев «Предместий» и продолжения, которое следует непосредственно за ремаркой Ипполита [см. приложение 3]. Текст «Предместий» начинается с описания некой влажной, «водоцветной» сущности – Кроноса. Следуя порядку изложения своего источника, комментатор сначала разъясняет, что «водоцветная» сила, которую в «Предместьях» олицетворяет Кронос, есть ничто иное как водная стихия, которая является принципом мирового зла. Далее он демонстрирует, что звезды, о которых идет речь в «Предместьях», суть «боги погибели», препятствующие выходу душ умерших за пределы тварного мира. Эти звезды он сравнивает со змеями, уязвлявшими в пустыне сынов Израилевых. Однако эти «змеи» суть всего лишь подражатели истинного Змея – Сына Божьего и Спасителя, который помогает душам умерших победить звездных сатрапов и покинуть мир. Символом этого «истинного» Змея является жезл Моисея: «Этот змей, говорит (перат), есть сила, сопровождавшая Моисея, – превращающийся в змея посох. Воспротивились же, говорит он, силе Моисея в Египте змеи магов, – то есть боги погибели, – но жезл Моисеев их всех одолел и погубил» [55, с. 183; 106, с. 90-91, 96]. Автор комментария приводит целый ряд символических обозначений «истинного Змея» в Священном Писании: «Вселенский Змей, говорит он, – это мудрое слово Евы. Это, утверждает он, таинство Эдема; это река, исходящая из Эдема [106, с. 3; см. приложение II]; это знак, наложенный на Каина, чтобы каждый, кто его встретит, не убил его [106, с. 6]. Это, говорит он, Каин, чью жертву не принял бог этого мира, а кровавую (жертву) Авеля одобрил [106, с. 5], ибо господь этого мира радуется крови. Он – это тот, говорит («перат»), кто в последние дни во времена Ирода явился по образу Иосифа, проданного братьями, которому одному (только) принадлежало разноцветное одеяние [106, с. 59]. Он, говорит («перат»), – это тот, кто явился по образу Исава, платье которого получило благословление, хотя сам он отсутствовал [106, с. 40]. Он, утверждает («перат»), не принял близорукого благословления, но разбогател на чужбине, ничего не взяв у

подслеповатого (отца). Его лицо увидел Иаков «как если бы кто увидел лик Божий» [106, с. 53]. О нем, говорит («перат»), написано: «(он) как Нимрод, великий зверолов перед Господом» [106, с. 13]. У него, утверждает («перат»), много подражателей – столько, сколько было змей, уязвлявших в пустыне сынов Израиля, от которых избавил уязвляемых тот совершенный Змей, воздвигнутый Моисеем. Об этом, говорит («перат»), сказано: «и как возвысил Моисей змея в пустыне, так надлежит быть возвышенным Сыну Человеческому» [79, с. 253]. Ведь по его образу явился змей, установленный Моисеем в пустыне» [55, с. 183-184]. Подобием «истинного» Змея на небесной сфере, по мнению комментатора, является созвездие Дракона, а «ложного» Змея символизирует созвездие Змеи. Закончив перечисление символов, указывающих на Змея как истинного Спасителя, автор комментария демонстрирует взаимоотношения Все-Отца, Сына-Змея и Материи сначала на примере библейской притчи о «беременных овцах» [106, с. 47], затем на примере магических свойств нефти, магнита, лапки ястреба и янтара; и наконец, приводит аналогию из области анатомии, уподобляя Отца головному мозгу, Сына – мозжечку и спинному мозгу, а материю – телу. При этом «перат» использует те самые же примеры, которые употребляют для иллюстрации подобных тезисов «наассен» и «сифианин». Аналогия с между Человеком, Сыном Человека и головным и спинным мозгом встречается у «наассена» дважды [55, с. 152, 168-169], а пример с магическими свойствами нефти, магнита, лапки ястреба и янтара содержится не только в главе о наассенах, но также и в разделе о «сифианах» [см. приложение В]. В этой связи следует отметить, что о способности лапки морского ястреба притягивать золото не упоминает более никто из античных авторов, между тем как согласно Ипполиту, об этом удивительном факте независимо друг от друга сообщают три гностических писателя: «перат», «наассен» и «сифианин».

В общих чертах, структура посвященной «ператам» главы «Обличения» выглядит следующим образом:

I. Главные положения доктрины [55, с. 173-174; ≈ «наассены» 55, с. 142]

- II. Отступление Ипполита (= Секст Эмпирик) [55, с. 174-177]
- III. «Предместья небес» [55, с. 177-180]
- IV. Отступление Ипполита [55, с. 181]
- V. Комментарий: доказательство главных тезисов [55, с. 181-187]:
 1. Вода – принцип зла [55, с. 181-182]
 2. Звезды – боги гибели [55, с. 183]
 3. Истинный и ложный Змей: их символы и созвездия [55, с. 183-185]
 4. Отношения триады первоначал [55, с. 185-187]

Структура раздела, присутствие общих мест и их природа (все они имеют характер толкований, поясняющих и раскрывающих смысл главных тезисов) указывают на то, что Ипполит в разделе о «ператах» использовал в качестве источника христианско-гностический комментарий, в котором главные положения триадологического учения, ранее изложенные в главе о «наассенах», получают дальнейшее развитие. Если в разделе о «наассенах» учение о Человеке и его Сыне разъяснялось с привлечением поэтических произведений (гимнов), то в главе о «ператах» неизвестный комментатор привлекает в качестве дополнительного материала нехристианский астрологический трактат египетского происхождения, текст которого полностью содержался в самом комментарии. Наличие общих мест с другими разделами особого материала дает основания предположить, что труд этого неизвестного комментатора послужил Ипполиту в качестве источника и при написании других разделов «Обличения», в частности, глав, посвященных ересям «наассенов» и «сифиан».

3.3. Сифиане

Иудейское предание о Сифе уходит корнями в глубокую древность. Согласно книге Бытия, Сиф, третий сын Адама и Евы, положил начало новой, праведной расе людей [106, с. 6, 7]. Вероятно, еще задолго до гностиков с именем Сифа связывались легенды о существовании некоего тайного знания, недоступ-

ного непосвященным. Первым писателем, кто с определенностью сообщил о бытовании таких преданий среди жителей Палестины, был Иосиф Флавий. В «Иудейских древностях» он передает легенду о «Сифовых столпах», каменных стелах, на которых Сиф записал для потомков тайные знания. В I-II вв. сказания о Сифе приобрели огромную популярность среди христиан-гностиков. Об этом говорит значительное количество находящихся в составе библиотеки из Наг-Хаммади сочинений, так или иначе связанных с именем Сифа. Многие ересеологи сообщают о существовании особой гностической секты «сифиан» или «сифитов», возводящей свое учение к Сифу. Самое раннее свидетельство о так называемых «сифитах» содержится в сочинении Псевдо-Тертуллиана «Против всех ересей», которое, по всей вероятности, является латинской переработкой утраченной «Синтагмы» Ипполита. Ириной также упоминает о существовании секты, в учении которой важное место занимали Сиф и его сестра Норея [65, с. 700]. Если Ириной и не называет этих еретиков «сифианами», то зависящий от него и знакомый с X книгой «Обличения» Феодорит не только не испытывает сомнений на этот счет, но и отождествляет их с «офитами» (то есть «наассенами»). Посвященная «сифианам» глава его книги «Краткое изложение еретических басней» так и называется: «Сифиане, которых некоторые называют Офианами или Офитами» [120, с. 364]. Епифаний же не только пересказывает их доктрину, но и заявляет, что в молодости (то есть в еще в нач. IV в.) имел личный контакт с «сифианами» [28, с. 665-667]. Все это, как будто, позволяет говорить о существовании особого сообщества гностиков-сифиан, члены которого осознавали свое единство и отличали себя от других гностиков [271; 290; 291; 296; 301; 305-307; 321]. Убежденным сторонником такой точки зрения является Х. М. Шенке, который даже выделяет пять типологических признаков «сифианства» [290, с. 166-171]. Однако гипотеза о существовании особой секты «сифиан» наталкивается на серьезные возражения [301, с. 210; 126, с. 52]. Существенные концептуальные расхождения между различными, приписываемыми «сифианам», сочинениями и между сообщениями о них у разных ересеологов де-

лают слишком условным и натянутым объединение «сифиан» в рамках единого организованного сообщества.

Перейдем к рассмотрению учения тех, кого называет «сифианами» Ипполит. Эти «сифиане», подобно «наассенам» и «ператам», постулируют три начала: Свет, Дух и Мрак. Свет, подобно солнечному лучу, освещает расположенный внизу Мрак, а расположенный посередине Дух проникает повсюду, подобно легкому, тонкому аромату благовонной смеси. Частицы Духа и Света, попадая во Мрак, задерживаются в нем. Мрак же – это «страшная вода». Наделенный сознанием, он не желает расставаться со светлыми и духовными элементами и всеми средствами пытается удержать их. Таким образом, наилучшим примером взаимоотношений трех начал является зрачок человеческого глаза: «кажущийся темным из-за расположенных под ним вод, но освещенный Духом» [55, с. 189]. Бесконечное количество сил, принадлежащих трем главным началам и также наделенных сознанием, приходят во взаимодействие между собой. Столкновения бесчисленных сил порождают бесконечное количество отпечатков, а изображения печатей становятся идеями всевозможных живых существ. От первого столкновения трех главных начал образуются Небо и Земля, сформировавшие Чрево с пупом посередине. В свою очередь, между Небом и Землей столкновения сил продолжают и порождают новые отпечатки, в точности повторяющие форму прототипа, то есть «беременного Чрева». Так образуется мир, структура которого напоминает фрактал космических масштабов. Мощный, шипящий как змей, ураганный ветер – архонт Мрака – вздымает на страшных водах Мрака огромные волны и из смеси темных и светлых элементов порождает Человека, то есть Ум. Ум, приемный сын Мрака, пребывает в смешении со сложными телесными соединениями. Не в силах вырваться из мучительного заточения в нечистом Чреве, он обращается к Свету с мольбой о спасении. На помощь Человеку-Уму приходит Логос Света. Так как нечистое Чрево не признает никого кроме крылатого Змея – архонта Мрака, Логос принимает облик Змея и, обманув Чрево, входит в него. Однако, Логосу, после того как он разрешит родовые схватки

Чрева и освободит плененные частицы света, необходимо омыться от его грязных таинств: «Но не достаточно, говорит («сифианин»), войти совершенному Человеку, Логосу, в чрево девственницы и «разрешить родовые муки» [79, с. 324] в том Мраке, но (ему необходимо), после того как он войдет в гнусные таинства чрева, умыться и испить чашу «живой ключевой воды» [79, с. 256], которую должен пить всякий, намеревающийся совлечь «образ раба» [79, с. 517] и облачиться в небесные одеяния» [55, с. 192-193]. Смысл данного отрывка раскрывается из сравнения с аналогичными высказываниями «наассена» и Юстина, в которых речь идет об истинном и ложном крещении [см. приложение И]. «Живая вода» из притчи о самаритянке во всех трех отрывках символизирует Гнозис, в котором совершают таинство крещения настоящие, «духовные» христиане. Церковные же христиане, как послушные рабы Создателя, совершают таинство крещения через погружение в природную воду («нечистые таинства Чрева»). Острая полемика, направленная против обряда крещения водой, содержится в коптском тексте «Парафраз Сима», следы знакомства с которым находятся не только в «сифианской» главе «Обличения», но и в других частях особого материала.

Далее автор источника Ипполита переходит к доказательству изложенных в начале главы тезисов. Прежде всего, он приводит подтверждения тому, что первых начал ровно три – не более и не менее. Для доказательства этого тезиса он привлекает ветхозаветный материал [55, с. 193]. Именно в этом контексте упоминаются Сиф (как один из трех сыновей Адама) и Сим (как один из трех сыновей Ноя). Затем ему необходимо доказать, что эти три начала суть именно Свет, Дух и Мрак и никакие иные. Это доказательство «сифианин» строит на материале языческих мистерий Орфея, Диониса, Деметры и Персефоны, Великой Матери и даже малоизвестных Флийских мистерий [55, с. 194]. За сведениями о последних «сифианин» обращается к несохранившемуся до нашего времени сочинению Плутарха «Десять книг против Эмпедокла». Наконец, ему

требуется доказать, что Мрак есть «страшная вода». Для доказательства этого тезиса «сифианин» использует свидетельство Гомера:

«Будьте свидетели мне, о, Земля, беспредельное Небо,
Стикса подземные воды, о, вы, величайшая клятва,
Клятва ужасная даже бессмертным» [55, с. 195; см.: приложение Б].

Тема последнего крупного раздела «сифианского» трактата – доказательство самой возможности спасения [55, с. 196-197]. Поскольку Человек-Ум пребывает в состоянии смешения с темными элементами, таковое спасение состоит в выделении искомого компонента из смеси чужеродных элементов. О том, что такое разделение возможно, «сифианин» узнает из сочинения Андроника Перипатетика, посвященного проблеме выделения смешанного. Возможность выделения духовных элементов из материи «сифианин» демонстрирует на примере искусства выделения ценных металлов из сплавов и способности знатоков различить отдельные ароматы в благовонной смеси. Другим примером, показывающим, что все смешанное рано или поздно возвращается в исходное состояние, является разложение трупов. Способ выделения искомого элемента может быть также продемонстрирован на примере свойств магнита, янтаря и способности голени морского ястреба притягивать золото. Именно таким способом, по мнению «сифианина», и действует Логос. Но самым ярким примером, демонстрирующим возможность разделения слитых до неразличимости элементов, является, по мнению «сифианина», описанный Геродотом колодец в персидском городе Ампа, вода которого, проходя через систему каналов, разделяется на соль, асфальт и нефть [55, с. 197; 42, с. 118]. Раздел заканчивается вставкой Ипполита: «Я полагаю, что учение сифиан уже вполне разъяснено. Если же кто захочет узнать их учение в полном объеме, пусть прочтет книгу, которая называется «Парафраз Сифа». Ибо он обнаружит, что там содержатся все их гнусности» [55, с. 198].

Как следует понимать эту ссылку? Похоже, что Ипполит хочет создать впечатление, что он сам читал этот «Парафраз Сифа», но, так как по объему этот

текст слишком велик, а по содержанию чрезмерно отвратителен, он, якобы, решил пересказать его вкратце своими словами. Однако, мы уже высказывали сомнение в том, что Ипполит действительно имел в своем распоряжении множество еретических книг. Есть веские доводы в пользу того, что при написании разделов, посвященных «ператам» и «наассенам», Ипполит использовал в качестве источника один текст, который представлял собой христианско-гностический комментарий на ряд более древних сочинений. Что же в таком случае представлял из себя «Парафраз Сифа» и в каком отношении он стоит к источнику «Обличения»? Глава «Обличения», посвященная «сифианам», имеет следующую структуру:

I. Главные положения мифа [55, с. 188-193] ≈ «Парафраз Сима» [75, с. 1-28]

1. Три начала и их взаимоотношения [55, с. 188-189]
2. Сотворение мира бесчисленными силами [55, с. 189-190].
3. Порождение Ума архонтом Мрака [55, с. 190-192]
4. Миссия Логоса Света по спасению Ума [55, с. 192-193].

II. Доказательства истинности главных положений [55, с. 193-195].

1. Доказательства «от Писания» [55, с. 193].
2. Доказательства «от мистерий» [55, с. 194-195].
3. Доказательства «от Гомера» [55, с. 195].

III. Доказательство возможности спасения духовных элементов [55, с. 196-197]

1. На примере веществ [55, с. 196]
2. На примере разложения тел [55, с. 196-197]
3. На примере магнитных свойств [55, с. 197]
4. На примере колодца в Ампе [55, с. 197]

Из самой структуры главы следует вывод, что в его основе лежит комментарий на некий более древний текст – а именно «Парафраз Сифа», главные тезисы которого кратко сформулированы в первой части. Таковую же структуру мы уже наблюдали на примере глав, посвященных «наассенам» и «ператам». При этом краткий «суммарий», тезисное изложение доктрины «сифиан», не мог при-

надлежать перу Ипполита. Процитируем начало «суммария», выделяя курсивом слова самого Ипполита: *«Итак, посмотрим, что говорят сифиане. Им представляется, что есть три определенные начала всего сущего, и каждое из начал обладает бесконечными силами. Когда же они говорят о силах, пусть слушатель поймет, что они говорят именно следующее.* Все, что можно, уразумев, понять или оставить непонятым [см. приложение Г], обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было изучаемому искусству в человеческой душе. Так, например, *говорит он*, ребенок, упражнявшийся на флейте, становится флейтистом, (занимавшийся) геометрией – геометром, грамматикой – грамматиком, ремеслом – ремесленником, и подобное происходит с тем, кто знакомится со всеми прочими искусствами [см.: 55, с. 217]. Сущности же начал, *говорит он*, Свет и Мрак, а между ними несмешанный Дух » [55, с. 188; 6, с. 88]. Использование маркера *φησί* свидетельствует о буквальном цитировании источника. Многое говорит и о том, что при написании главы о «сифианах» Ипполит использовал тот же самый источник, которым он пользовался при составлении других разделов особого материала. Например, для иллюстрации одних и тех же идей (воды как злого начала и разделения всего сущего натрое) комментатор приводит одни и те же отрывки из Гомера [см. приложение Б]. Сопоставим еще три фрагмента [см. приложение В]. В данном случае, для демонстрации того, как подобное стремится к подобному, приводятся одни и те же примеры. Как мы уже отмечали ранее, следует обратить особое внимание на тот факт, что если магнитные и электрические свойства «Гераклейского камня» и янтаря засвидетельствованы в других памятниках античной литературы, то о способности лапки морского ястреба притягивать золото знает только автор источника Ипполита. Трудно предположить, чтобы «наассен», «перат» и «сифианин» цитировали сочинения друг друга. Гораздо более логичным представляется вывод, что в основе соответствующих разделов «Обличения» лежит один и тот же источник, автор которого, подвергая известные ему гностические тексты аллегорическому истолкованию, использует одни и те же

образы, метафоры и определения. Например, для выражения идеи всеобщности «сифианин» употребляет ту же самую формулировку, которую, согласно Ипполиту, используют также Симон, Василид и Моноим [см. приложение Г].

Таким образом, есть основания подвергнуть сомнению тезис о том, что в основе главы о «сифианах» лежит непосредственно «Парафраз Сифа». Наиболее вероятно, что при написании данного раздела Ипполит использует не сам «Парафраз Сифа», а труд неизвестного комментатора, который подвергает толкованию целый ряд гностических текстов, в том числе и «Парафраз Сифа». В этой связи совершенно иначе выглядит и проблема отношения «Парафраза Сифа» к сохранившемуся в переводе на коптский язык «Парафразу Сима» из Наг-Хаммади [6; 75]. Сравнение коптского «Парафраза Сима» с «сифианским» разделом «Обличения» показывает, что с целью аллегорического истолкования комментатор выбирает те места из своего источника, которые подтверждают его собственные взгляды, поэтому «сифианский» раздел «Обличения» значительно меньше по объему, чем «Парафраз Сима». Автор комментария взял из доступного ему источника только учение о трех эонах и идею воды как злого начала, потому что это помогало ему обосновать свой собственный «гнозис». Ипполиту же оригинальный текст «Парафраза Сима» был недоступен, поэтому он переписывает текст комментария, время от времени вставляя свои критические замечания. Вероятно, именно на этом этапе оригинальное название текста подверглось искажению, ведь доступный Ипполиту текст комментария не содержал ничего специфически «сифианского». Сиф упоминается в нем только единожды, в одном ряду с Симом, когда автору требуется показать, что как есть только три сына Адама и только три патриарха, так и начал всего также может быть только три. Но поскольку Ипполит желает представить себя знатоком всяческих ересей, он эти ереси изобретает: если в тексте встречается слово «Наас» (искаженное еврейское слово «Нахаш» – «змея»), возникает ересь «наассенов», если речь идет о призрачном, «кажущемся» теле Христа – образуется ересь «докетов», и так далее. Если же в тексте сказано, что «было три сына – Каин, Авель и Сиф, и

снова трое – Сим, Хам и Иафет» [55, с. 193], значит, следуя логике Ипполита, перед нами ересь «сифиан» (или, если угодно, «симитов»). Таким же образом и «Парафраз Сима», единственная ссылка на который содержалась в самом комментарии, мог у Ипполита превратиться в «Парафраз Сифа». Трудно предположить, что такую ошибку мог допустить автор комментария к произведению, главным действующим лицом которого является библейский Сим.

3.4. Докеты

Восьмая книга «Обличения всех ересей» Ипполита начинается с изложения ереси «докетов». Докетизм как учение о призрачности тела Иисуса и о непричастности Спасителя к материи и страданию был в той или иной мере присущ большинству гностических систем. Множество источников сообщают о докетизме как об элементе гностических учений, но лишь Ипполит определенно сообщает об особой группе с названием «докеты» [55, с. 323]. При этом, согласно Ипполиту, эти еретики сами называли себя «докетами». Откуда почерпнул Ипполит сведения о том, как называли себя еретики? Содержал ли его источник указание на секту с таким названием? Парадоксальным образом, источник «Обличения» не содержит докетизма в строгом смысле: согласно «докетам» Ипполита, Иисус обладал реальным, физическим телом, которое после смерти оставил на кресте. Греческий глагол «казаться» (*δοκέω*) употребляется в тексте единожды и в совершенно ином контексте: по мнению «докета», Иисус и его учение «кажутся», представляются разным людям в различном виде, в зависимости от степени их духовности и способности к восприятию [55, с. 329]. Вероятно, значительная часть известных нам названий и самоназваний гностических сект есть фикция, изобретение полемистов, пытавшихся посредством расклеивания ярлыков как-то упорядочить хаос всевозможных гностических учений и верований, появляющихся на свет и бесследно исчезающих едва ли не каждый день. Кроме того, слишком мало известно о том, что представляло из себя гностиче-

ское культовое сообщество. По всей видимости, таковое сообщество или культовое объединение было весьма аморфным образованием, не обладало постоянным составом и было лишено формальных институтов, подобных организационным структурам ортодоксальной церкви. Более того, склонность к разрушению любых ограничений свободы самовыражения заложена в самом гностическом менталитете. Как сообщает Иринея, «...каждый из них, по мере сил, каждый день рождает что-либо более новое; ибо у них не почитается совершенным тот, кто не производит таких великих лжей» [65, с. 641-642; 5, с.76]. Из этого следует, что само положение члена общины во внутренней иерархии определялось уровнем развития его творческих способностей. А такое положение дел с неизбежностью приводило к распаду группы и к выделению из нее новых, в большинстве случаев столь же эфемерных образований. Если доверять Ипполиту, то при написании «Обличения» он пользовался сочинениями, которые принадлежали различным сектам и направлениям гностицизма, и в частности, источник, использованный Ипполитом в разделе VIII.8-11 [55, с. 323-330], якобы вышел из рук неких «докетов». Но не является ли секта «докетов» изобретением Ипполита?

На вершине системы «докетов» стоит «Первый Бог», подобный зерну смоковницы, которое, будучи ничтожно малым по размерам, обладает способностью к порождению огромного дерева. Подобно тому, как из крошечного семени произрастает ствол дерева, листва и плод, снова имеющий в себе семя, таким же образом и от первого Бога происходят три эона, совместными усилиями порождающие Единородного, во всем равного Первоисточнику. Итак, основополагающим элементом учения «докетов» является тезис о происхождении всего сущего в результате деления Первоединого на три эона – концепция, которая уже встречалась нам в разделах, посвященных «наассенам», «ператам» и «сифианам». Образ древа как символ единства всех планов бытия мы также встретим в разделе, посвященном Симону [55, с. 215; см.: приложение К], но если там говорится о древе, виденном во сне царем Навуходоносором [107, с. 896-

897], то здесь речь идет о древе из притчи о смоковнице [79, с. 202]. В подтверждение того, что эонов не больше и не меньше, чем три, «докет» ссылается на Священное Писание: «...и об этом, говорит он, не умолчал и Моисей, говоря, что есть три Божьих слова: «тьма, облако и мрак, и не прибавил» [55, с. 324; 106, с. 296, 108]. Здесь в пользу тезиса о существовании трех эонов приводится то же самое место из Закона Моисея, что и в разделе о «сифианах»: «(сифиане) утверждают, что и Моисей разделяет их учение, когда говорит «Тьма, Облако и Мрак», ведь это, утверждает он, три слова» [55, с. 193]. Сами же три эона, как и эоны «сифианина», также именуются «началами всего» [55, с. 324, 188]. Первый Бог далеко отстоит от происшедших от него трех эонов. Все три эона равны по совершенству, но отличаются расположением относительно Первоисточника. Порядок расположения эона обуславливает его силу, поэтому три эона соотносятся как числа 10, 6 и 3. Каждый эон растет и увеличивается, пока не достигнет совершенства, число которого есть 10. Таким образом, каждый из трех эонов в свою очередь состоит из десяти эонов, сумма которых в итоге дает 30. Кажется, «докет» испытал влияние валентинианства, в силу которого традиционную «трехчастную» схему он развивает в учение тридцати эонах. Но налет валентинианства в документе «докета» довольно поверхностный: с учением Валентина его роднит только общее число эонов. Здесь нет и следа сложной и многоступенчатой эонологии Валентина, а сквозь наносное и чужеродное учение о тридцати зонах явственно проглядывает строгая трехчастная основа. Неудивительно, что вскоре гипотетический «докет» Ипполита приходит в противоречия. Он дважды оговаривается (причем используя в точности те же самые выражения, что и «сифианин»), что число эонов, заключенных в трех первичных, «бесчисленно бесконечно», а «бесчисленно бесконечное» число эонов порождает бесчисленные идеи живых существ [55, с. 189, 325]. «Все это умопостигаемое и вечное было Свет. Свет не бесформенный, не праздный и не нуждающийся в чем-либо, но имеющий в себе сообразно с количеством бесчисленно бесконечных эонов и по примеру (семени) смоковницы бесчисленные идеи раз-

нообразных животных, хранящихся там» [55, с. 325-326]. Свет освещает лежащий внизу Хаос, который, восприняв «черты» третьего, ближайшего к нему эона, затвердел и обрел форму. Третий эон, стремясь предотвратить погружение «черт» света в Хаос, воздвигает «твердь небесную», отделяющую свет от Хаоса. Таким образом он отделяет свет от тьмы и называет свет днем, «который над твердью», а тьму – ночью, которая располагается «под твердью». Тем не менее, все бесчисленные идеи третьего эона оказались вовлечены в лежащую внизу тьму, а вместе с ними и сам образ третьего эона «отпечатывается» в Хаосе. Таким образом, перед нами снова знакомая по предыдущим разделам Триада, истекающая из Не-Сущего первоначала:

0. Сверхноуменьный уровень = Первый Бог

1. Ноуменьный уровень = первый эон

2. Психический уровень = второй эон

3. Материальный уровень = третий эон, плененный в Хаосе

«Оттиск» третьего эона становится Великим Архонтом Тьмы, Огненным Богом [55, с. 326], которого мы уже встречали в разделе о «наассенах» [55, с. 151]. Великий Архонт охраняет попавшие в плен идеи-души и заставляет их постоянно перемещаться из одного тела в другое. Только нисшествие Спасителя – Единородного, может остановить бесконечный круговорот перевоплощений и полагает начало процессу освобождения душ из-под власти Творца. Единородный, порожденный совместными усилиями трех начал, нисходит в мир, последовательно облачаясь по пути в каждый из тридцати эонов, и наконец, облачается и «во тьму внешнюю». Спаситель рождается от Марии и принимает материальное тело. Омывшись же в Иордане, он в дополнение к физическому телу принимает оттиск и отпечаток его. В дальнейшем свое материальное тело он оставляет пригвожденным к кресту, а сам поднимается вверх в «образе» тела, который он принял в водах Иордана. Подобное понимание смысла Крещения Иисуса встречается и в «сифианском» разделе, где говорится о том, что Спасителю

необходимо было омыться «живой водой», чтобы совлечь «облик раба» и облачиться в «небесные одежды» [55, с. 329, 192-193].

«Докет» сравнивает скрытого под многослойной оболочкой Единородного со светом, таящимся в глубине человеческого глаза: «Так, например, свет очей, таящийся под веками, достигает небес, и, коснувшись находящихся там звезд, снова скрывается под веками, когда захочет. И свет, поступая таким образом, распространяясь повсюду и видя все, сам остается для нас невидимым. Мы видим только веки глаз, светлые уголки, оболочки: волокнистую и пористую радужку, роговидную оболочку, а под ней — зрачок, похожий на виноградину, округлый и дисковидный, и какие там еще ни на есть оболочки света очей, облачившись в которые он скрывается. Так, говорит («докет») Единородное вечное дитя свыше, облачившись в каждый эон трех эонов и оказавшись в тридесятице эонов, вошло в этот мир таким, каким мы его описали: невидимое, неузнаваемое, бесславное и не внушающее веры» [55, с. 328; см.: 55, с. 157, 170, 332]. В разделе о «сифианах» Мрак тоже сравнивается со зрачком: сам черный, он освещается изнутри плененным в водах Духом. Здесь же акцент ставится на идее множественности оболочек, которые принимает Единородный по мере своего нисхождения в земной мир. Если образ человеческого глаза как модель материального мира принадлежит комментатору, то сам по себе мотив «одеяний», скрывающих истинную сущность и придающих ей ложный, мнимый облик, был чрезвычайно распространен в религиозно-философской литературе той эпохи. По сообщению Иринея, Симон утверждал, что «...Он пришел для исправления вещей и сошел, преобразившись и уподобившись силам, властям и ангелам, чтобы явиться среди людей человеком, хотя Он не был человек...» [65, с. 672; 5, с. 87]. Во «Втором трактате Великого Сифа» из Наг-Хаммади Иисус говорит: «Я же радовался в вышних над всем владением архонтов и семенем их заблуждения и тщеславия. И я смеялся над их невежеством. Я одолел все силы их. Никто не увидел, как я сошел вниз. Ведь я изменял свои формы, преображаясь из одного вида в другой. И поэтому, оказавшись перед их вратами, я принял их облик.

Ведь я легко прошел через них и увидел (эти) места, и не испугался, и не устыдился, так как я был чист» [76, с. 56]. В «сифианском» разделе нашего источника Спаситель принимает ложный облик Змея, чтобы обмануть нечистое Чрево и проникнуть в него ради освобождения плененных частиц Света и Духа. У гностиков, как правило, принятие Спасителем ложного облика объясняется необходимостью обмануть Демиурга. Но, как нам представляется, в основе мотива «переодевания» лежит глубинное, не выраженное эксплицитно, представление о принципиальной несовместимости различных планов бытия, в соответствии с которым Божество в своем нисходящем движении с необходимостью меняет форму своего проявления. Эта идея также встречается в главе о «наассенах», у которых, Ум, Душа и даже Хаос являются не отдельными персонажами, но лишь разными аспектами одного и того же на разных уровнях проявления. Мотив обмана вторичен – он востребован самой формой мифа, в которую гностики облачают свои представления. Так, например, идея об облачении Духа в чуждые ему «одежды» по мере нисхождения встречается у Плотина вне какой-либо связи с мифологическим мотивом обмана: «Достигает же его (Блага) тот, кто восходит наверх, обращается к нему и снимает с себя одежды, которые мы надеваем, сходя вниз, подобно тому, как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять одежды и войти обнаженными» [102, с. 110; 7, с. 22]. Таким образом, говоря о множественности внешних оболочек, под которыми скрывается Единородный, автор нашего текста в основном следует в широком русле традиционных представлений своего времени. Однако, идея множественности обликов Спасителя получает у него несколько неожиданный оборот: «Итак, от тридцати эонов он облачился в тридцать идей. Поэтому, (говорит докет), сей Вечный явился на земле на тридцать лет [79, с. 162; 65, с. 467-468, 631-632; 55, с. 274], являясь каждый год в идее того или иного эона. А ведь все идеи, нисшедшие от каждого из тридцати эонов, суть души, и каждая из этих душ имеет природную способность постигать Иисуса, в которого облачился тот Вечный Единородный, (происходящий) из вечных областей. Но они (души) бывают раз-

ные, и поэтому столько ересей, ожесточенно споря, ищут Иисуса, и у всякой из них есть свой Иисус, каждой (ереси) кажущийся другим, словно наблюдаемый с другого места. К нему, говорит (докет), всякая ересь устремляется и поспешает, полагая, что этот (Иисус) – единственный, который является ей сородичем и соотечественником. Которого первого увидит, того одного и признает своим братом, а прочих отвергает как чуждых. Но те (души), которые имеют природу, происходящую) из низших областей, не могут видеть идеи Спасителя, которые выше их. А которые свыше, от средней десятки и от первой, наилучшей, от которой (происходим) мы, говорят (докеты), те видят Спасителя Иисуса не отчасти, но целиком. И одни только высшие совершенны, а все прочие – (лишь) частично» [55, с. 329-330]. Перед нами уникальная в своем роде попытка обосновать возможность и даже естественную необходимость существования разных точек зрения и разных способов понимания христианства. Представители ортодоксально-кафолического направления, как правило, рассуждали следующим образом: есть только одна Истина, следовательно, может существовать только одна Церковь, хранящая единственно верное исповедание Истины и карающая отступников. «Докет» же признает право на существование за разными, пусть и не равноценными, вариантами христианства.

Раздел, посвященный «докетам», имеет значительное количество буквальных пересечений со всеми разделами, в которых содержится особый материал Ипполита. Эти пересечения проявляются не только в общих идеях, но и в мелких деталях и указывают на то, что в основе раздела о «докетах» лежит тот же источник, который Ипполит использовал в V книге и в начале VI, VII и VIII книг, а именно комментарий или парафраз на ряд более древних сочинений, написанный неизвестным христианином-гностиком. На примере образа древа удобно рассмотреть метод работы комментатора [см. приложение К]. Для наглядной иллюстрации способа возникновения мира во всех трех фрагментах используется один и тот же образ: произрастание дерева из семени. Однако акценты расставлены по-разному: в первом случае автор подчеркивает, что как древо

состоит из ствола, листвы и плода, так и мир состоит трех частей (эонов); во втором случае автор хочет подчеркнуть, что подобно тому как великое древо рождается из ничтожного семени, так и огромная Вселенная происходит из Нечто; в третьем случае он стремится показать, что как дерево существует только ради плода, так и мир существует только ради тех, кто способен «принять образ» Божий. Но если в разделе о «сифианах» неизвестный гностик комментирует «Парафраз Сифа», в разделе о Симоне – «Апофазис Мегале», в разделе о Василиде – «Тайные речения Матфея» и так далее, то какой текст он подвергает истолкованию в данном случае и почему Ипполит полагает, что здесь речь идет о ереси «докетов»? Как пишет Иринея, по мнению последователей Валентина «...тридцать эонов...указаны тридцатью годами, в которые Спаситель ничего не делал явно» [65, с. 467; 5, с. 26], тогда как «докет» утверждает, что «...от тридцати эонов он облачился в тридцать идей. Поэтому, (говорит докет), сей Вечный явился на земле на тридцать лет [79, с. 162], являясь каждый год в идее того или иного эона» [55, с. 329]. Представляется весьма вероятным, что в данном разделе гностик-комментатор имеет ввиду какую-то из книг Валентина, система которого предполагала существование 30-ти эонов. Ипполит же, заметив в своем источнике указание на то, что «всякая ересь устремляется и поспешает (к видимому с ее точки зрения Иисусу), полагая (*δοκῆσαι*), что этот (Иисус) – единственный, который является ей сородичем и соотечественником» [55, с. 329], усмотрел в этом удобный случай изобрести новую ересь и, исходя из сходства слов *δοκέω* («казаться») и *δοκός* («бревно»), привести по этому поводу остроумную этимологию [55, с. 323; 79, с. 174].

Выводы

Структурный и литературно-критический анализ текста «Обличения» позволяет сделать вывод о том, что составляющие особый материал Ипполита ереси «наассенов», «сифиан», «ператов» и «докетов» представляют собой явления чисто литературного характера. Нет никаких оснований предполагать, что за

ними стоят реальные конфессиональные сообщества гностиков со сложившейся иерархией и культовой практикой. Ипполит, следуя уже существовавшей в его время литературной традиции, производит названия ересей из имен собственных мифологических персонажей или технических терминов, встречающихся в его источнике: если в тексте упоминаются Сиф или Наас, образуются ереси «наассенов» и «сифиан», если же в его источнике встречаются глаголы «переправляться» (*περάω*) или «казаться» (*δοκέω*), возникают ереси «ператов» и «докетов».

Многочисленные общие места, перекрестные ссылки, встречающиеся в описании данных ересей, объясняются тем, что сведения о них Ипполит заимствует из одного источника, который приводится в «Обличении» в виде обширных выдержек. Этот источник представлял собой христианско-гностический парафраз или комментарий на ряд более древних гностических сочинений: «Предание Иакова», «Предместья небес», «Парафраз Сифа» и неизвестное другим авторам валентинианское произведение. Автор комментария, выбирая из имевшихся в его распоряжении текстов наиболее близкие ему положения, подвергает их истолкованию и доказательству, используя одни и те же образы, сравнения, аллегории, метафоры, цитаты из библейских, литературных и философских текстов. Обилие ссылок на литературные памятники языческого происхождения дает Ипполиту возможность обосновать свой тезис о происхождении гностических ересей из эллинской философии и мистерий, возводя их к конкретным философским школам. Ереси «наассенов», «сифиан», «ператов» и «докетов» помимо многочисленных перекрестных ссылок объединяет также общая концепция о происхождении всего сущего в результате деления сверхсущего Первоначала на три зоны. Эта концепция прослеживается в тех отрывках, которые представляют собой авторские комментарии к оригинальным произведениям, и с большой долей уверенности может быть приписана автору парафраза.

РАЗДЕЛ 4. ГНОСТИЧЕСКИЕ АВТОРЫ ОСОБОГО МАТЕРИАЛА

4.1. Юстин

В конце V книги «Обличения» Ипполит обещает пересказать содержание книги «Барух», автором которой он считает некоего Юстина. Имя Юстина ни разу не упомянуто в ересеологической литературе, и все сведения о нем и его учении ограничиваются данными «Обличения». Сам Ипполит выделяет учение Юстина из множества других гностических доктрин: «Хоть и много ересей я повидал, возлюбленные, хуже этой не встречал ни одной» [55, с. 209]. Но чем же все-таки книга Юстина хуже, чем, например, «Предместья небес» или «Парафраз Сифа»? Вот как сам Ипполит обосновывает свое дурное мнение об этой книге: «...(Юстин) излагает эти мифы с целью обворожения, чтобы читатели его книг в бесконечной пустой болтовне находили утешение, подобно тому, как совершающий долгое путешествие, встретив (на своем пути) постоялый двор, желает отдохнуть» [55, с. 198]. Ипполит совершенно справедливо усматривает особенность книги Юстина в ее способности развлекать и доставлять удовольствие, и в этом ее отличие от книг «ператов» и им подобных сочинений, которые, по признанию самого Ипполита, «и пересказывать-то тягостно» [55, с. 185]. Именно в этом видит он главную опасность книги, которая поучает, развлекая, и тем самым охватывает более обширную аудиторию. В самом деле, «Барух» Юстина, насколько можно судить по тексту «Обличения», по жанру был чем-то вроде волшебной сказки с элементами эллинистического романа. Здесь есть и любовный треугольник, и покинутая возлюбленная, и далекое путешествие, и трудное задание: все эти традиционные мотивы сливаются в единое целое, зачаровывая даже современного читателя. Эоны Валентина, составляя брачные пары и, в лице Софии, совершая супружескую измену, остаются, тем не менее, философскими абстракциями; они апеллируют скорее к интеллекту, чем к чувствам

читателя. Герои Юстина, напротив, любят, страдают и ревнуют по-настоящему, совсем как люди, и в этом сила и убедительность его книги. Книгу «Барух» называют образцовым примером позднеантичного синкретизма, имея прежде всего ввиду смешение античных, библейских и гностических персонажей и образов [252, с. 93-119]. Но эта книга представляет собой и яркий пример смешения жанров. Первые века нашей эры – это чрезвычайно бурная в культурном отношении эпоха, когда новые литературные формы появлялись едва ли не каждый день и погибали, не успев родиться. Некоторые из новых жанров, например, евангелие, оформились и заняли свое место в культурном пространстве, но не получили развития в дальнейшем. Некоторые жанры, такие как роман, появились ненадолго и затаились, чтобы получить развитие уже в новое время. Многие же литературные произведения, причем произведения выдающиеся, так и остались навсегда единственными представителями своего рода, подобно книге Юстина.

В учении Юстина, как и у «наассенов», «ператов» и «сифиан», постулируется наличие трех принципов или «начал всего». Эти первоначала именуются следующим образом:

1. Благой, обладающий предведением всего.
2. Отец всех рожденных – лишенный предведения и знания, невидимый.
3. Эдем – лишенная предведения, двойственная сознанием и телом.

Два высших принципа у Юстина мужского рода (Благой и Отец-Элохим), третий принцип (Эдем) – женского. При этом Эдем имеет двойственную природу: это полуженщина-полузмея, которая в тексте отождествляется с Землей, то есть с материей. Взаимоотношения трех начал у Юстина в общих чертах соответствуют описанию трех высших принципов системы «офитов» у Иринея: «Другие опять говорят чудовищное, а именно, что в силе Глубины существует некоторый первый свет, блаженный, нетленный и безграничный. Он есть Отец всех вещей и назван Первым Человеком. Из него происшедшую мысль называют его Сыном, и вот, говорят, Сын Человеческий. Ниже их есть Святой Дух, и

ниже высшего Духа отдельные стихии: вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится Дух, называемый у них Первою Женою» [65, с. 694-695; 5, с. 101]. Элохим и Эдем по взаимной любви вступают в брачное сожителство и порождают 24 ангела: 12 отцовских ангелов и 12 ангелов материнских. Двадцать четыре ангела, порожденные Элохимом и Эдем, все вместе составляют райский сад. Ангелы в Писании аллегорически именуется деревьями, и третий ангел Отца, Барух, соответствует древу жизни, а третий ангел Эдем, Наас, соответствует древу познания добра и зла. Ангелы Элохима из земли, то есть из человекообразных частей Эдем, создают человека, Адама, который выступает в качестве символа и залога брачного союза между Элохимом и Эдем. От Эдем Адам получает душу, а от Элохима – дух. Таким же образом создается и Ева, «образ и символ, вечно охраняемая печать Эдем». После того, как обустройство Вселенной было завершено, 12 материнских ангелов разделились на четыре «отряда», каждый из которых соответствует одному из четырех ответвлений райской реки. Ангелы получают от Эдем власть над миром, выступая в качестве ее «сатрапов». Ангелы Эдем, разделенные на четыре отряда, не остаются постоянно на одном месте, но, словно в хороводе, переходят из одной области в другую, меняясь местами. Карательные отряды «сатрапов» приносят в подчиненные им области Вселенной «трудные времена», болезни и всевозможные бедствия «...и так, по власти четырех рек (и) по воле Эдем, как будто поток зла непрерывно обходит Вселенную» [55, с. 203]. Но откуда же произошло зло?

Происхождение зла объясняется у Юстина следующим образом. Элохим со своими двенадцатью ангелами отправляется в путешествие, намереваясь осмотреть мир «с высоты птичьего полета» и определить, нет ли в его творении какого-либо недостатка. Так как приземленная натура Эдем не позволяла ей сопровождать супруга, ей пришлось остаться внизу. Оказавшись на самом краю небес, Элохим вдруг увидел свет, гораздо лучший, чем создал он сам. Пораженный Элохим, осознав, что существует нечто выше его, просит разрешения войти: «И раздался голос света и сказал: «Это – врата небесные – праведные входят

ими» [107, с. 130]. И врата тотчас же открылись, и вошел Отец без ангелов своих к Благому, и увидел, «что глаз не видывал, и ухо не слышало, и что в сердце человеческое не приходило» [79, с. 443]. Тогда сказал ему Благой: «Сядь одесную Меня [106, с. 124]» [55, с. 204]. Оказавшись рядом с Благом, Отец-Элохим понял несовершенство созданного им мира и попросил у Благого позволения разрушить собственное творение, чтобы вернуть назад данный людям дух. «Тогда ответил ему Благой: «Никто, находящийся рядом со мной, не сможет творить зло. Ведь и ты, и Эдем по обоюдному согласию сотворили мир. Так позволь Эдем владеть миром, доколе ей угодно, а сам оставайся со мной». [55, с. 204]. Здесь перед нами типичный гностический парадокс, который находит свое дальнейшее развитие в манихействе. «Благой» предвидит негативные последствия существования материального мира, но не позволяет его разрушить, так как никакое, даже справедливое, насилие несовместимо с принципом абсолютной доброты. Добро же неуязвимо в принципе, но при этом совершенно беззащитно в своих конкретных проявлениях. Эдем, обеспокоенная и расстроенная отсутствием супруга, приказывает своим ангелам «украсить» ее, надеясь распалить вождение Элохима чувственной красотой. Но ее ухищрения оказались напрасны: Творец окончательно покинул созданный им мир. Тогда одержимая ревностью и жадной мести Эдем отправляет Бабель (Афродиту) с поручением расторгать браки и разлучать любящих, «чтобы как она разлучена с Элохимом, так и дух Элохима, присутствующий в людях, был терзаем такими разлуками и горевал, и испытывал бы то же самое, что и покинутая Эдем. И дала Эдем великую власть третьему ангелу своему – Наасу, чтобы он терзал всяческими мучениями дух Элохима, присутствующий в людях, дабы посредством (этого) духа мучился и Элохим, который бросил ее вопреки заключенным между ними соглашениям» [55, с. 205]. Вывод, который делает Юстин из этого, представляет собой блестящий парадокс, который заставляет нас пересмотреть традиционное черно-белое восприятие гностического «дуализма»: «С тех пор людьми овладело зло и покинуло их благо, которые произошли из одного источника – от Отца: ведь взойдя к

Благому, Отец показал дорогу желающим взойти, но покинув Эдем – начало зол положил духу, который пребывает в людях» [55, с. 205]. Таким образом, одно и то же действие – восхождение Элохима – является одновременно причиной высочайшего блага и величайшего зла. Как совершенно справедливо подчеркивает Дж. Бакли, «вместо того, чтобы определенно отождествить зло с Землей, а Благо с тем, что находится по ту сторону, текст посредством мифической образности объясняет нам, почему такие простые ответы были бы неполными и нечестными» [162, с. 119]. Принимает ли человек земное существование или отказывается от него, как Элохим – и в том и в другом случае он что-то теряет. Такая неоднозначность и парадоксальность гностического мышления прослеживается на примере множества гностических текстов, что позволяет нам вывести следующую закономерность: один и тот же образ или символ может служить для обозначения диаметрально противоположных понятий или явлений. Яркий пример тому – образ Змея в разделе о «ператах».

Нетрадиционно решает Юстин проблему спасения. Тогда как в большинстве гностических систем в роли Спасителя выступает Божество в лице Логоса или зона «Иисуса», которые нисходят и вселяются в Иисуса-человека, у Юстина задача спасения возлагается на людей, а «отцовский» ангел Барух играет роль посредника, возвещающего человеку о его долге. Элохим отправляет Баруха в мир на помощь находящемуся в людях Духу. Барух дает людям своего рода «трудное задание»: противостоять козням Нааса, третьего ангела Эдем, и обратиться к Благому. Но Наас последовательно соблазняет Адама, Моисея и пророков, используя слабости человеческой души, доставшейся людям от Эдем: «Третий же ангел Эдем, Наас, посредством души Эдем, обитавшей в Моисее, так же как и во всех людях, затемнил заповеди Баруха и заставил слушать свои собственные. Поэтому душа расположена против духа, а дух – против души, ведь душа – это Эдем, а дух – Элохим» [55, с. 206]. Тогда Элохим решает избрать пророка «из необрезанных» и отправляет Баруха к Гераклу. Задача Геракла заключается в том, чтобы одолеть 12 «материнских» ангелов, которые, очевидно, со-

ответствуют 12-ти зодиакальным созвездиям, и освободить от их власти дух Отца. Но даже непобедимый в бою Геракл, как оказалось, имел свои слабости. Когда ему уже удалось одолеть своих противников, под видом Омфалы к нему в доверие входит Бабель (то есть Афродита) и уговаривает обменяться одеждой. Геракл совлекает с себя одежды, то есть заповеди Баруха, и одевает платье Бабель, то есть силу Эдем. Опрометчивый поступок Геракла сводит на нет всё его пророчество и подвиги. Наконец, «во времена царя Ирода», Барух отправляется в Назарет и встречает Иисуса, сына Иосифа и Марии, двенадцатилетнего пастушонка. Еще раз подчеркнем особенность христологии Юстина: Иисус, согласно Юстину, не Сын Божий и не вместилище Логоса либо Божественного Спасителя, но самый обычный человек, более того – он слабый и беззащитный ребенок. Подобно всем прочим людям, Иисус состоит из тела, души и духа. Его единственное отличие от прочих людей заключается в его исключительной верности заповедям Баруха. После безуспешных попыток соблазнить Иисуса взбешенный Наас подстраивает его крестную казнь. Но Иисус, «... оставив тело Эдем у креста, взошел к Благому. Ведь он сказал Эдем: «Женщина, получи своего сына!» [79, с. 313], то есть душевного и земного человека, а сам, передав дух в руки Отца, взошел к Благому» [55, с. 207]. Таким образом, согласно Юстину, смысл распятия Иисуса заключается в том, что он на своем примере доказывает способность человека противостоять козням мироправителей и освободиться из-под их власти, взойдя к Благому. Христология Юстина, основанная на убеждении в реальности человеческой природы Христа и на вере в способности человека самостоятельно достичь спасения (разумеется, при известной помощи свыше) в общих чертах сходна с христологией Карпократа [65, с. 680-681].

В целом, раздел, посвященный Юстину, имеет структуру, аналогичную другим разделам особого материала: в начале идет парафраз основного источника, а далее следуют доказательства истинности содержащихся в источнике положений (эта аргументация, очевидно, принадлежит не Ипполиту, а гностическому автору, у которого Ипполит заимствует особый материал):

I. Вступление Ипполита [55, с. 198-200]

1. Учение Юстина происходит из эллинских мифов [55, с. 198-199]

2. Свидетельство Геродота [55, с. 199-200]

II. Парафраз на книгу «Барух» [55, с. 200-207]

III. Комментарий [55, с. 207-209]

1. Благой = Приап

2. Элоим и Эдем = Лебедь и Леда

3. Элоим и Эдем = Орел и Ганимед

4. Элоим и Эдем = Золотой дождь и Даная

5. Комментарий на «клятву» Элоима

IV. Заключение Ипполита [55, с. 209-210]

В посвященной Юстину главе «Обличения», как и в предыдущих главах, Ипполит старается создать у читателя впечатление, что он располагал множеством книг Юстина и прочел их все. Но чтобы не утруждать читателя, он, якобы, пересказывает своими словами самую известную книгу Юстина – «Барух». Остальные, по его мнению, не заслуживают внимания, поскольку содержание их слишком отвратительно, чтобы нормальный человек мог их читать, да и едва ли кто-либо возьмет на себя столь тяжкую обязанность: «(Юстин) духоводительствует посредством множества мифов и (многих) книг, и так рассуждает о Благом, посвящая мистов в неизреченные таинства. А чтобы нам не проходить все (эти сочинения), покажем неизреченные (таинства) из одной его книги, которая, как он сам полагает, пользуется (наибольшим) успехом. Она называется «Барух» [55, с. 199]. Действительно ли Ипполит сам читал эту книгу или он, как и в других разделах, использовал гностический комментарий на более древний текст?

Здесь, как и ранее, представляются актуальными два критерия. Во-первых, *φησίν* («он говорит»), свидетельствует о том, что Ипполит буквально переписывает лежащий перед его глазами текст. Во-вторых, сам стиль текста, перегруженный цитатами, которые вводятся при помощи выражений вроде «а это есть», «то есть», «что означает», «а это есть ни что иное как», «а об этом в Писании

сказано» и тому подобными, говорит о том, что перед нами не оригинал книги «Барух», а ее истолкование, выполненное с целью доказать тот факт, что учение Юстина, согласуясь с философией эллинов, не противоречит вере христиан. Но использовал ли здесь Ипполит какой либо особый комментарий на книгу «Барух», или в основе данного раздела лежит тот же источник, которым он пользовался при составлении разделов, посвященных «наассенам», «ператам» и «сифианам»? Согласно Ипполиту, два гностических автора независимо друг от друга истолковывали посвященные Гермесу фаллические изваяния как символы Блага, то есть Отца Небесного [см. приложение Л]. Насколько нам известно, ни один из христианских писателей не осмеливался говорить о Боге в подобных выражениях, между тем как ереси «наассена» и «Юстина», якобы разделявших такие оригинальные воззрения, подвергаются обличению на страницах V книги ересеологического труда Ипполита. Вполне естественным было бы сделать предположение, что эта мысль принадлежит одному лицу. Как в разделе о «наассенах» (в комментарии на апокриф «Предание Иакова»), так и в разделе о Юстине (в комментарии на книгу «Барух») неизвестный гностик-экзегет в одних и тех же выражениях рассуждает о Благе, указывая на существование символической связи между Благом (в христианском его понимании) и античными фаллическими изваяниями Гермеса и Осириса. Автор комментария здесь, как и в предыдущих разделах, преследует две цели: во-первых, обращаясь к языческой аудитории, он пытается показать, что книга гностика Юстина «Барух», равно как и «Предместья небес», и «Парафраз Сифа» не входит в противоречие с традицией «эллинской мудрости»; во-вторых, обращаясь к христианской аудитории, он старается доказать, что учения гностиков вполне согласны с евангелием. Сопоставим еще три фрагмента, в которых неизвестный гностик-комментатор, критикуя сложившуюся в его время практику крещения через погружение в воду, разъясняет отличие истинного и ложного крещения [см. приложение И]. Во всех трех фрагментах в качестве символа «живой воды» Гнозиса использован один и тот же образ из евангельской притчи [79, с. 256] и книги Бытия [106, с. 1]. По

мнению комментатора, следует проводить различие между водой материальной, которая является символом зла и мрака, и водой духовной, которая является символом Гнозиса. Водное крещение, которое практиковали церковные христиане, не ведет к спасению, но, напротив, ведет к дальнейшему порабощению человека злым Творцом. Только духовное, символическое крещение «живой водой» Гнозиса является истинным крещением, освобождающим христианина от власти мира и его создателя. Таким образом, есть основания полагать, что при написании разделов о «наассенах», «ператах», «сифианах» и о Юстине Ипполит использовал один и тот же источник.

4.2. Симон Волхв

Симон Волхв – одна из самых загадочных фигур в истории поздней античности. Ни один факт, сообщаемый источниками об этом наиболее раннем из известных вам представителей гностицизма, нельзя с полной уверенностью признать историческим либо отнести к области легенд. В литературе существуют самые разные точки зрения на личность Симона, а позиции ученых подчас диаметрально противоположны. Перед исследователем учения Симона в первую очередь встают два фундаментальных вопроса: существовал ли Симон Волхв как историческое лицо и если да, то был ли он «гностиком»? Действительно, о Симоне впервые упоминают Деяния апостолов [79, с. 342-343], созданные, по различным оценкам, в период к. I – нач. II в. [127, с. 19-32], тогда как деятельность Волхва относится ко времени Клавдия и Нерона. Рассказ Деяний не позволяет точно определить, был ли Симон гностиком. Хотя Деяния сообщают, что народ принимал его за «кого-то великого» и называл «великой силой Божьей», этих сведений явно недостаточно для идентификации Симона Волхва Деяний с Симоном гностиком Иринея и других ересеологов. Однако, в то время как Деяния характеризуют Симона скорее как волхва, нежели гностика, ересеологи II в. единодушно утверждают тождественность Симона гностика с Симоном ча-

родеем из Деяний. Более того, в ересеологической традиции Симон считается основателем и родоначальником гностицизма [68, с. 367, 413; 65, с. 669-673; 115, с. 708-709; 22, с. 89-94; 23, с. 1251-1254; 28, с. 286-295; 116, с. 61; 89, с. 1137-1141; 120, с. 341]. Однако, как отмечает В. Ферстер, древнейшее свидетельство Деяний от следующего сообщения о Симоне в «Апологии» Юстина отделяют, по меньшей мере, два поколения [190, с. 191]. Не является ли образ Симона-гностика измышлением ересеологов, переносивших на личность легендарного чародея характерные черты современных им учителей гнозиса? Но, прежде чем отделить миф от действительности в рассказе христианских источников о Симоне Волхве, следует критически рассмотреть саму легенду о нем.

Псевдо-Климент сообщает, что Симон родился в семье Антония и Рахили в самарянской деревне Гиттон, расположенной неподалеку от крупного палестинского города Кесария. Еще в молодости Симон вступил в общину Иоанна Крестителя и стал любимым учеником Предтечи. Об учении самого Иоанна почти ничего неизвестно кроме того, что сообщают евангелия: он вел жизнь аскета и отшельника, возвещая грядущее пришествие Мессии. Проповедовал Иоанн в пустыне и совершал в водах Иордана обряд крещения. Заслуживает внимания тот факт, что учениками Иоанна называют себя мандеи, которые еще в наши дни исповедуют учение, родственное гностицизму. «Гомилии» Псевдо-Климента свидетельствуют, что община Иоанна состояла из 30-ти мужчин и одной женщины по имени Елена, причем число учеников, всегда остававшееся неизменным, символизировало 30 дней месяца, а присутствие среди них Елены отражало несовершенство в движении Луны. Не довольствуясь проповедью Иоанна, Симон отправился в Александрию Египетскую, где «весьма изощрился в греческой премудрости», а также старательно изучил магическое искусство. Во время отсутствия Симона Иоанн был казнен, а место главы общины занял некий Досифей. Сообщения источников о Досифее крайне противоречивы: он оказывается то учителем Симона, то его учеником и основателем собственной секты. Согласно «Беседам» Псевдо-Климента Досифей, ставший во главе общины по-

сле смерти Иоанна, присвоил себе титул *Ὁ Ἐστῶς* – «Тот, Кто Стоит». Этот термин, который имеет ключевое значение в учении Симона, Псевдо-Климент понимает в смысле «бессмертный». Ориген, хотя и не упоминает самого термина *Ὁ Ἐστῶς*, сообщает, что Досифей стремился провозгласить себя Мессией [22, с. 89-93; 23, с. 1251-1260; 83, с. 765; 84, с. 380-381; 32, с. 380]. Вернувшись из Египта, Симон стал плести интриги против Досифея, обвинил его в невежестве и отстранил от управления общиной. Когда возмущенный Досифей набросился на Симона с палкой, оказалось, что палка проходит сквозь тело Волхва словно сквозь столб дыма. Потрясенный Досифей признал превосходство Симона, отошел от дел и вскоре после того умер. Если верить Псевдо-Клименту, не последнюю роль в этих событиях играла Елена. Именно страсть к этой женщине побудила Симона к решительным действиям. После смерти Досифея Симон сделал Елену своей любовницей, а для оправдания в глазах своих последователей он, якобы, и выдумал собственное учение. Он объявил себя воплощением некоей великой силы, а Елену выдавал за первородную Мысль свою, похищенную злыми ангелами, сотворившими этот мир. Ради ее спасения он и спустился на землю. Впрочем, авторы, зависимые от Иринея, не согласны с Псевдо-Климентом в вопросе о происхождении Елены. Иринея сообщает, что Елена, проститутка из Тира, была выкуплена Волхвом во время его странствий [65, с. 670-673]. В еще большие разногласия между собой приходят ересеологи, говоря о дальнейшей судьбе и смерти Симона. Псевдо-Климент повествует об активной проповеднической деятельности Волхва, посетившего крупные города Сирии и Палестины – Тир, Сидон, Кесарию, Антиохию, Берит, Триполи. В своих странствиях Симон постоянно сталкивался с апостолом Петром, с которым он вел бурные богословские споры. По версии Псевдо-Климента Симон, наконец, оказался в Риме где, предприняв попытку при помощи магии вознестись на небеса, был низвержен молитвой Петра. Однако, согласно Псевдо-Клименту, он не разбился насмерть, но лишь переломал себе кости рук и ног [21, с. 930-931]. Зависящие от Юстина авторы, хотя и умалчивают о воздушном состязании между Симоном и Петром,

единодушно относят появление Симона в Риме ко временам императора Клавдия [32, с. 167-172; 65, с. 669-673]. По сообщению Ипполита, Петр вынудил Симона покинуть Рим и вернуться на родину: «И был (Симон) проклят, но, не довольствовавшись этим, после вновь взялся за свое, покуда не пришел в Рим и не стал противодействовать апостолам. Когда (он) смущал многих волхвованием, этому воспротивился Петр. Наконец, он пришел в Гитту и (там) учил, сидя под платаном, однако, оказавшись близок к посрамлению, так как был он уже слишком стар, заявил, что если его закопают живьем, он восстанет на третий день. И приказав вырыть могилу, был закопан учениками. Там он и остается по сей день, ибо не был Христом» [55, с. 228]. Версия Ипполита, не отрицая пребывания Симона в Риме при Клавдии, относит смерть его к гораздо более позднему времени. Что же касается стелы, которую, согласно Юстину [68, с. 368, 413], римляне якобы установили в честь Симона при Клавдии, то эта стела была обнаружена в 1574 г. на острове Св. Варфоломея на Тибре, но посвящена она была не *Simoni Deo Sancto*, как пишет Юстин, а *Semoni Deo Sanco*, самнитскому божеству.

Подводя итоги свидетельств христианских авторов о жизни и деятельности Симона, из всей массы противоречивых свидетельств можно выделить группу фактов, которые могут быть признаны историческими: Симон родился в начале нашей эры в г. Гиттоне в Самарии; в молодости он принадлежал к религиозной группе, возникновение которой связано с именем Иоанна Крестителя; некоторое время Симон обучался в Александрии; начало самостоятельной деятельности Волхва приходится на правление Клавдия (40-е гг.); Симон постоянно сталкивался и вступал в полемику с апостолами. В вопросе о содержании учения Волхва большинство источников, в целом, согласны между собой. Симон, по общей ересеологической традиции, не признавал бога, сотворившего мир. Он утверждал, что является воплощением высшего Неведомого Бога, либо его «Великой Силой» и что он пришел на землю ради спасения похищенной демиургами первородной Мысли своей, воплощенной в теле Елены. Эта Мысль ранее обитала в теле Елены Троянской, а поэмы Гомера символически повествуют о

войне демиургов за обладание пленницей. Симон отрицал Закон и утверждал, что он был создан демиургами для порабощения людей. Ученики Симона практиковали магию, заклинания, употребляли наркотические средства и поклонялись изображениям Симона и Елены в облике Зевса и Афины. В общих чертах, учение Симона уже содержало главные элементы, характерные для позднейших систем, которые современными исследователями квалифицируются как гностические: противопоставление иудейского демиурга Высшему Богу, непричастному к творению мира; введение промежуточных сущностей между Богом и творцом; проповедь оккультного знания.

Глава VI «Обличения всех ересей Ипполита» начинается с изложения симонианской ереси, при этом Ипполит прямо заявляет о том, что сведения об учении Симона он черпает непосредственно из главного труда Волхва – трактата «Великий Апофазис». Впрочем, мы уже имели случай убедиться в том, что Ипполит использует не оригинальные тексты, но христианско-гностический комментарий к ним. Рассмотрим учение Симона так, как оно представлено в «Обличении». Началом всего Симон, основываясь на словах Писания, называет Огонь [55, с. 214; 106, с. 127]. Этот Огонь является «Корнем Всего», нерожденной, неизменной и бесконечной силой [55, с. 217]. Непостижимую, сверхнормальную природу Первоначала Симон передает посредством ряда противоречивых определений: «Это – то, о чем говорят: «Я и ты – одно: прежде меня – ты, после тебя – я». Это, говорит он, одна сила, разделяющаяся вверх и вниз, себя порождающая, себя умножающая, себя ищущая, себя обретающая, сама себе приходящаяся матерью, отцом, сестрой, супругом, дочерью, сыном, пребывающая в единстве – Корень Всего» [55, с. 222-223]. Первоогонь, в основе своей, – «малая искорка», «неделимая точка» [55, с. 219, 166], и коренится в «обиталище», скрытый от умственного взора ищущего. Однако он не застывает в вечном покое, но открывает сам себе свой собственный лик в процессе динамической эволюции, которая происходит в три этапа. Такое движение, развитие Первоначала возможно благодаря тому, что оно имеет две стороны – тайную и явную,

причем эти две стороны соответствуют потенциальному и актуальному Аристотеля и соотносятся как умопостигаемое и чувственное Платона: «Явная сторона огня все имеет в себе, что можно заметить или не заметить, оставляя видимое без внимания, а тайная – все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив» [55, с. 214-215; см.: приложение Г]. При этом автор «Апофазиса» представляет «наднебесный Огонь» в виде дерева, увиденного во сне Навуходоносором, ствол, ветви и листва которого символизируют явную сторону Огня [55, с. 215; 106, с. 896-897]. Таким образом, невидимая сила, непостижимое Молчание начинает самораскрываться и как бы «самовыговариваться», ведь в изначальном состоянии оно непостижимо и для самого себя. Процесс самооткровения Первоначала происходит при посредстве шести сил, «корней», попарно выступающих из Огня, и потенциально присутствующей в них Седьмой Силы – Логоса. Шесть сил – Ум и Мысль, Голос и Имя, Рассудок и Рассуждение – как бы олицетворяют этапы мышления и построения высказывания, причем первый член пары является производящей причиной и соответствует мужскому началу, а второй представляет собой результат и соответствует женскому началу. Ум, Голос и Рассудок автор «Апофазис Мегале» отождествляет с Небом, Воздухом и Солнцем, а Мысль, Имя и Рассуждение соответственно с Землей, Луной и Водой [55, с. 217-218; 106, с. 2]. Эти же шесть сил соответствуют шести дням творения [55, с. 218; 106, с. 3, 120]. В шести силах потенциально присутствует Седьмая Сила – Логос, Тот Кто Стоит, Встал и Будет Стоять. Логос в тексте «Апофазис Мегале», отождествляется с плодом на древе Навуходоносора, с вращающимся огненным мечом, охраняющим подступы к древу жизни [55, с. 223; 91, с. 176-177], и с носящимся над водой Духом: «Ведь Седьмая Сила есть та, которая пребывала в бесконечной силе, та, что произошла прежде всех веков. Она, утверждает (Симон), седьмая Сила, о которой говорит Моисей: «...и Дух Божий носился над водой», то есть дух, все имеющий в себе, являющийся образом бесконечной силы. О нем говорит Симон: «Образ из формы нетленной, один обустройствающий все» [55, с. 218;

106, с. 1]. Логос – это центральная фигура в системе «Апофазис Мегале», связующее звено различных этапов самооткровения трансцендентного Первоначала. Основная задача Логоса – «принять образ», то есть полностью отобразить в себе лик Абсолютного Божества, перейдя из потенциального состояния в актуальное: «Если примет образ, пребывая в шести силах, то будет по сущности, по силе, по величию, по совершенству той же самой нерожденной, неизменной и бесконечной силой.... Если же останется только в возможности в шести силах и не примет образ, то уничтожается и гибнет, подобно грамматической или геометрической способности человеческой души. Ведь если достается способность искусному, то становится светом для родившихся, если же нет – то безыскусностью и тьмой и, когда человек умирает, погибает вместе с ним, как будто ее и не было» [55, с. 217]. Автор трактата «Великий Апофазис», как это следует из текста «Обличения», настойчиво подчеркивает, что процесс самооткровения Первоначала происходит в три этапа или «эона». Первый этап открывается становлением Логоса «вверху», где он потенциально пребывает в шести корнях. Второй этап – это эон осуществления Логоса «внизу, в потоке вод» в виде идеальной антропоморфной Вселенной. Третий эон – возвращение Логоса наверх к Первоначалу – наступит, когда он «примет образ» и выполнит свою задачу. «Ведь есть, говорит он, три Стоящих эона, и не будь этих трех Стоящих эонов, не обустроивал бы (ничего) родившийся, носящийся по ним над водами, совершенный, небесный, воссозданный по подобию, рожденный ни в каком смысле ни в чем не имеющим недостатка по сравнению с нерожденной силой» [55, с. 222]. Эти три эона и определяют трехчастную структуру термина, которым в «Апофазис Мегале» обозначается Логос – «Тот Кто Стоит, Встал и Будет Стоять» [55, с. 224-225]. Логос, согласно учению «Апофазис Мегале», имманентно присутствует в каждом человеке «в возможности, не в действительности», и поэтому, как Логос, так и каждый человек как «индивидуация» Логоса имеют одну и ту же цель – «принять образ» Божества [55, с. 222]. Но человек обретает способность выполнить эту задачу только при помощи Логоса, который, подобно

упоминаемому у Гомера чудесному растению «моли», заставляет человека вспомнить о своем божественном происхождении и о своем долге: «Достаточно, утверждает (Симон), сказанного язычниками для познания всего имеющим уши чтоб слышать: ведь отведавший этого плода не только сам не будет превращен Цирцеей в животное, но и уже превращенных, используя силу этого плода, переделает, преобразует и воззовет в их собственный первозданный облик» [55, с. 221]. Таким образом, Логос – это не только посредник в самооткровении Первоначала, но и Спаситель, сообщающий людям божественное откровение и возвращающий их к Первоначалу. Логос, потенциально пребывающий в шести силах, осуществляет себя в творении Человека-Макрокосма: подобно тому, как Логос является образом Первоначала, так же и Человек создается «по образу» Логоса и представляет собой его индивидуацию. Человек, по существу, есть актуализированный Логос: «Образ же есть Дух, носящийся над водой, который, если не отобразится, погибает вместе с миром, оставаясь только в возможности, но не рождаясь в действительности» [55, с. 219]. Человек рождается в Раю, который представляет собой чрево, а место, называемое Эдем – пуп. Из пупа исходят две артерии, питающие зародыш духом, и две вены, по которым поступает кровь. Сам находящийся в Раю-Чреве зародыш погружен в воды, от которых его защищает «агний хитон». Человек, «изображенный» Логос – это целая антропоморфная Вселенная, форма которой соответствует библейскому описанию Рая [55, с. 218-221; 106, с. 3; см.: приложение II]. Этот идеальный Человек-Космос характеризуется посредством сложной системы аллегорий: четыре исходящие из Эдема-Пупа реки (они же – вены и артерии, питающие зародыш) представляют собой четыре чувства Человека – зрение, вкус, обоняние и слух. Они же соответствуют первым четырём книгам Пятикнижия, а пятая книга, Второзаконие, соответствует осязанию: «Ведь подобно тому, как осязание, прикоснувшись к воспринятому другими чувствами, подводит итог и подтверждает, попробовав, твердое оно или вязкое, горячее или холодное, так и пятая книга закона является обобщением четырех, написанных до нее» [55, с. 221]. Космос,

представленный в «Апофазис Мегале» в виде Рая-Чрева и находящегося в нем Человека с его четырьмя чувствами-потоками, можно рассматривать либо как особую, идеальную Вселенную, либо как первоначальное состояние мира земного, материального. Но в таком случае остается только догадываться, как автор «Апофазиса» объяснял происхождение материального космоса, и предусматривала ли его система введение демиурга, то есть низшего, несовершенного творца, отличного от непознаваемого Первоначала или Логоса. Ириной сообщает, что, согласно учению Симона, Мысль по воле своего Отца породила ангелов и архангелов, которыми и был сотворен мир. Впоследствии она была «задержана ими из зависти, так как они не хотели считаться порождением какого-либо другого существа» [65, с. 671]. В «Великом Апофазисе» действительно содержится намек на бунт нижестоящих сущностей против высших эманации Первоогня: «Логос, часто взирая на рожденное от Ума и Мысли, то есть от Неба и Земли, говорит: «Слушайте, небеса и внимай, земля, потому что Господь говорит: Я породил и возвысил сыновей, они же возмутились против Меня» [107, с. 566]. Тот же, кто говорит это, утверждает (Симон), есть Седьмая Сила, Тот Кто Стоит, Встал и Будет Стоять» [55, с. 217-218]. Однако, из этого отрывка невозможно понять, к кому именно обращается Логос. Ничего неизвестно и о дальнейшей судьбе воплощенного Логоса – идеальной антропоморфной Вселенной: «Название второй книги – Исход: ведь должен был рожденный, перейдя Красное море, идти в пустыню – Красное же море, говорит он, есть кровь – и вкусить горькой воды. Горька, говорит он вода за Красным морем, ибо это есть путь познания жизни, ведущий через тяготы и горести» [55, с. 220]. Таким образом, наступление третьего зона, то есть возвращение божественности в изначальное состояние «нерожденности», сопряжено с соблазнами (привязанность к материальному миру) и трудностями (козни «мироправителей»).

В системе «Великого Апофазиса», как она представлена в тексте «Обличения», можно выделить три основных уровня бытия:

1. Сверхноуменьный = Корень Всего

2. Потенциальный = Логос

3. Актуальный = Человек

При анализе выразительных категорий «Апофазиса», как и при интерпретации любой другой гностической системы, удобно прибегнуть к аналогии с зеркальными отражениями. Но при этом следует учитывать, что нижестоящий персонаж – это не просто «отражение» высшего, а его полноценный двойник, стоящий на низшем уровне бытия. По существу, Корень Всего, Логос и Человек – это три ипостаси одного и того же, различающиеся не достоинством, а последовательностью. В целом, мировоззрение Симона, по версии Ипполита, согласно с тем, что было изложено в «документе наассенов», «ператов», «сифиан» и «Юстина». Здесь мы прослеживаем те же самые системообразующие элементы: учение о триадической структуре бытия, о трех «эонах» как трех фазах самооткровения Первоначала, учение о Логосе как посреднике между трансцендентным и посюсторонним. Остается рассмотреть вопрос о том, кто был автором «Апофазиса», и о том, использовал ли Ипполит при написании данного раздела «Обличения» оригинальный текст «Апофазиса», либо некий другой источник. По вопросу о происхождении и датировке трактата «Апофазис Мегале», на который ссылается Ипполит (или его источник), в науке нет единого мнения. Еще в конце XIX в. французский ученый Е. Амелино [137, с. 31] принял точку зрения Ипполита, который приписал «Апофазис Мегале» авторству Симона Волхва. В начале XX в. Е. Де Фэй [179, с. 223] сформулировал противоположную гипотезу, согласно которой «Апофазис Мегале» ничего общего с Симоном не имеет, а содержащееся в нем учение возникло незадолго до начала III в. под влиянием валентинианской школы. Сходной точки зрения придерживается и современная исследовательница Б. Аланд [136, с. 68], которая усматривает в «Апофазис Мегале» черты позднего философского гнозиса и подвергает сомнению гностическое происхождение трактата. Текст «Апофазис Мегале» в том виде, в каком он был известен Ипполиту, она относит к концу II – началу III ст. В 1949 г. чешский ученый Л. Варкл, обратив внимание на специфическую терминологию

«Апофазис Мегале», восходящую к Филону, предположил, что трактат был создан в Александрии в первой половине II в. неизвестным автором, но на основе подлинного учения Симона Волхва [309, с. 115-116]. В 1967 г. немецкий ученый Й. Фрикель выдвинул гипотезу, согласно которой «Великий Апофазис» действительно был создан Симоном, но в руках у Ипполита в начале III в. находился не сам «Апофазис Мегале», а его парафраз, то есть вольный пересказ с комментарием, имеющий гораздо более позднее происхождение. Тем не менее, Й. Фрикель признает, что «...динамическая божественная драма «Апофазис Мегале» лежит в основе родственных систем, а сам «Апофазис Мегале» можно рассматривать как первоисточник этих ответвлений гностицизма» [192, с. 200]. Таким образом, существуют три основные точки зрения на происхождение трактата «Апофазис Мегале»:

1. Цитируемый Ипполитом трактат «Апофазис Мегале» создан Симоном во второй половине I в. и является одним из самых ранних известных нам гностических текстов.

2. «Апофазис Мегале» – позднейший псевдоэпиграф конца II – начала III вв. и никакого отношения к учению Симона не имеет.

3. «Апофазис Мегале» в том виде, в каком он сохранился в «Обличении» Ипполита – результат работы одного или нескольких редакторов, но его ядром является подлинный трактат Симона.

Вкратце, возражения против авторства Симона сводятся к следующему. Во-первых, содержание «Апофазис Мегале» не согласуется с тем, что сообщают об учении Симона ересеологи: в нем нет ни слова о похищении Мысли ангелами, о ее воплощении в Елене, о нисшествии Симона ради ее спасения. Во-вторых, автор «Великого Апофазиса», согласно Ипполиту, цитирует евангелия [55, с. 215, 222; 79, с. 6, 16, 161] и Послание к Коринфянам апостола Павла [55, с. 219; 79, с. 460], что плохо согласуется с образом Симона, как он представлен у ересеологов. Но следует привести и доводы в пользу принадлежности «Апофазис Мегале» авторству Симона. О содержащихся в «Апофазис Мегале» намеках

на бунт низших сущностей против вышестоящих эманации мы уже говорили выше. Кроме того, «Апофазис Мегале» совсем не обязательно должен был содержать доктрину Симона целиком. Известно, что Симон и его ученики составили множество сочинений, в числе которых упоминаются «Противоречия» а также «Книга четырех углов и сторон света» [21, с. 949-956; 27, с. 857]. Не сохранившийся труд Симона цитирует Иероним [46, с. 176]. «Апофазис Мегале», возможно, содержал эзотерическое, доступное лишь посвященным учение, а миф о Елене проповедовался устно или составлял предмет особого труда. Что же касается знакомства автора «Апофазис Мегале» с евангелиями, то в соответствующем разделе «Обличения» содержатся две ссылки на притчу о древе, не приносящем доброго плода, и источником для него могли послужить не окончательные редакции евангелий, сложившиеся к концу I в.—нач II в., а устное предание или ранний сборник «логий». Известно, что Симон часто сталкивался с христианами и даже дискутировал с апостолами. Нет ничего невероятного в том, что он мог быть знаком с христианским учением из первых рук и читать I Послание к Коринфянам, которое датируется серединой 50-х гг. Кроме того, представляется наиболее вероятным, что в руках у Ипполита находился не оригинальный текст «Апофазиса», а комментарий к нему, выполненный христианином-гностиком.

При рассмотрении вопроса об авторстве «Апофазис Мегале» следует обратить внимание и на специфическую терминологию, которая встречается в посвященном Симону разделе «Обличения». Из Деяний апостолов мы знаем, что Симон в своей земной жизни отождествлялся с «великой силой» Божьей [79, с. 342]. Термин «великая сила Божия», восходящий к Филону [97, с. 145], встречается в соответствующем разделе «Обличения» трижды, причем два раза в тех отрывках, которые бесспорно представляют собой буквальные выдержки из трактата, а не вставку комментатора [55, с. 214, 224]. Этим термином обозначаются Седьмая Сила, Логос, Тот, Кто Стоит и Ум Всего. Другие источники сообщают, что именно Стоящим величал себя Симон [22, с. 89, 93, 413; 23, с. 1246,

1251, 1253, 1303; 19, с. 988-989], а о том, что Симон заявлял о себе как о Слове Божьем – Логосе, свидетельствует отрывок из его утраченного сочинения, приведенный у Иеронима [46, с. 176]. Термин «Тот Кто Стоит» также восходит к Филону, который употреблял его, когда хотел подчеркнуть неподвижность и неизменность Бога [94, с. 166]. Но на этом не заканчиваются случаи совпадений между Симоном и Филоном Александрийским. Так, например, и Филон, и автор источника, лежащего в основе главы о Симоне, усматривают во вращающемся огненном мече, стерегущем путь к древу жизни, символ Логоса [55, с. 223; 91, с. 176-177]. Сходство в системе выразительных категорий между «Апофазис Мегале» и учением Филона настолько очевидно, что Е. Амелино, вслед за Ипполитом приписывавший «Апофазис» авторству Симона, предположил, что Симон обучался в школах Александрии. И это предположение не лишено оснований. В пользу гипотезы Амелино свидетельствует Псевдо-Климент: «Он (Симон.), оказавшись в Александрии Египетской, весьма изощрился в эллинской науке и в магии был он очень силен и сведущ» [22, с. 89-92]. В Псевдоклиментинах содержится также интересный отрывок, повествующий о создании Симоном некоего «младенца». Сравнение этого довольно пространный фрагмента [22, с. 93-96] с учением «Апофазис Мегале» об антропоморфной Вселенной и Рае-Чреве [55, с. 219-220] дает возможность предположить, что автор «Гомилий» был знаком с учением Симона по какому-то другому источнику (либо в устной передаче), но не понял его и ложно интерпретировал, обвинив Волхва в занятиях некротантией. Примечательно также и то, что, согласно автору «Гомилий», Симон «начертал по образу» созданного им «гомункула», а затем вернул «во внутреннее обиталище», развоплощая его в том же порядке, в каком он был сформирован. Если наше предположение верно, то сведения Псевдо-Климента могут прояснить и дополнить учение «Апофазиса» об идеальной Вселенной – воплощенном Логосе.

Итак, что же именно использовал Ипполит при составлении раздела о Симоне: подлинный текст «Апофазиса» или христианско-гностицистский коммента-

рий к нему? Как мы уже упоминали выше, исследованию этого вопроса посвятил ряд работ Й. Фрикель, который полагал, что в руках у Ипполита в начале III в. находился не сам «Апофазис Мегале», а его парафраз, то есть вольный пересказ с комментарием, имеющий гораздо более позднее происхождение [192; 193; 194, с. 426]. Как нам представляется, в своих работах Й. Фрикель достаточно убедительно продемонстрировал, что Ипполит использовал именно комментарий, а не оригинальный текст. Но если текст, лежащий в основе данного раздела представляет собой комментарий на «Апофазис», то в каком отношении он находится к христианско-гностическому комментарию, который, предположительно, послужил Ипполиту в качестве основного источника при написании разделов, посвященных «наассенам», «ператам», «сифианам», «докетам» и Юстину? Как полагает Й. Фрикель, автор комментария на «Апофазис» находился в прямой или косвенной связи с другими группами гностиков из особого материала, однако природа этой связи пока остается нераскрытой. Результаты исследования Х. Штелина и Дж. Салмона, пришедших к выводу о полной или частичной подделке документов, по мнению Й. Фрикеля, практического значения не имеют [194, с. 427]. Но есть ли вообще какие-либо основания говорить о «сифианах», «наассенах» и других ересьях особого материала как об отдельных группах гностиков, состоявших между собой и с автором комментария на «Апофазис» в некоей необъяснимой связи, которую еще предстоит раскрыть?

В поисках ответа на этот вопрос следует обратиться к рассмотрению общих мест [см. приложение Г]. Таким образом, в четырех отрывках, которые по версии Ипполита принадлежат четырем разным авторам, используется одна и та же формула для иллюстрации одной идеи. Когда требуется показать, что нечто имеет всеобщий, всеохватывающий характер, используется устойчивый оборот речи со значением: «не только то, о чем можно помыслить, но даже то, чего и представить себе нельзя». Это выражение, скорее всего, является специфической особенностью речи одного лица. Сравним еще два фрагмента [см. приложение А]. На примере данных отрывков хорошо видно, как один и тот же текст

– в данном случае первые строки трактата «Апофазис Мегале» – подвергается истолкованию в христианско-гностическом духе. В первом отрывке комментатор считает необходимым разъяснить, что Симон именуется «обиталищем» не что иное как архетипического человека, который не просто является антропоморфной идеальной вселенной (макрокосм), но и присутствует в каждом человеческом индивидууме (микрокосм), поэтому ему необходимо «принять образ» Божий. Во втором отрывке комментатор, напротив, свое собственное понимание Логоса, Слова Божьего, подтверждает ссылкой на древний и авторитетный текст («Апофазис») и тем самым распространяет свою мысль за счет большего количества определений. Цель его остается прежней: во-первых, он стремится сблизить симонианство с традицией языческой древности, для чего он цитирует Гомера [55, с. 221] и Эмпедокла [55, с. 216], ведь «сказанного язычниками достаточно, говорит он, имеющим уши, чтоб слышать, для познания всего» [55, с. 221]; во-вторых, ему необходимо доказать, что учение Симона не противоречит Писанию, поэтому для толкования «Апофазиса» он дает огромное количество ссылок на Пятикнижие и общепризнанные христианские тексты. Метод комментатора удобно рассмотреть на примере следующих трех отрывков [см. приложение М]. Во всех трех фрагментах в центре внимания автора комментария оказывается эпизод книги Исхода, в котором говорится о бегстве евреев из Египта и переходе через Красное море. Египет везде рассматривается как символ низшего состояния отягощенности материей, которое необходимо преодолеть, чтобы достичь высшего, духовного статуса. По-разному расставлены акценты: в первом отрывке («Симон») комментатору важно доказать саму возможность спасения благодаря чудесным свойствам присущего каждому человеку Логоса; во втором отрывке («ператы») подчеркивается губительность пребывания в низшем, материальном бытии и необходимость его преодоления; в третьем отрывке («наассены») раскрывается природа высшего состояния духовности. Но метод и цель автора, личность которого скрывается за конструктами «перат», «наассен» и «Симон», остаются постоянными на протяжении всего повествова-

ния, которое благодаря этому сохраняет внутреннее единство. Его главная мысль заключается в том, что для познания истины посвященным, высокодуховным от природы людям, достаточно свидетельства мудрейших из эллинов, а сомневающиеся в их словах пусть обратятся к Писанию, авторитет которого отрицать невозможно, потому что он основан на откровении.

Происхождение приведенных выше общих мест едва ли следует объяснять тем, что автор комментария на «Апофазис» состоял в связи с другими группами гностиков особого материала, как полагает Й. Фрикель. Гораздо более логичным представляется предположение, что автор парафраза на «Апофазис» прокомментирует с тех же позиций ряд других гностических текстов, и что принадлежащий его перу комментарий Ипполит использовал в качестве источника при написании других разделов «Обличения», содержащих особый материал. Таким образом, автор парафраза на «Апофазис», «наассен». «перат», «сифианин» и «докет» Ипполита – одно и то же лицо.

4.3. Василид

Сведения о Василиде, сохранившиеся у ересеологов, крайне скудны. Известно, что он жил в Александрии во времена Адриана (117-138 гг.) и Антонина Пия (138-161 гг.) [20, с. 548-549; 48, с. 640]. Василид был плодовитым писателем: ему принадлежат многочисленные толкования на Писание (24 книги), комментарии на книги пророков Барнофа и Барнаббы, гимны и даже евангелие [85, с. 1803; 35, с. 96-97]. Однако, от всех этих книг сохранилось лишь несколько фрагментов, большая часть которых содержится в «Строматах» Климента Александрийского. Существуют две версии системы Василида, не вполне согласные между собой: одна приводится у Иринея [65, с. 675-680], другая – у Ипполита [55, с. 280-302]. Оставляя временно в стороне вопрос о взаимоотношении этих двух версий, перейдем к рассмотрению мифа Василида в том виде, в каком он сохранился у Ипполита.

Первоисточником всего сущего Василид считает Абсолютное Ничто: «Было, говорит («Василид»), когда ничего не было, но «ничего» не было чем-либо из сущего, но просто, ясно и без всякого софизма было совершенно Ничто. Когда же я говорю «было», утверждает он, говорю не в смысле «было», но чтобы обозначить то, что хочу показать: (а именно), что оно было совершенно Ничто. Это же, говорит он, просто «не-неизреченное», которое называется «неизреченным». Ведь мы его называем «неизреченным», а оно – «не-неизреченное». (Хоть) «не-неизреченное» и именуется «не-неизреченным», но оно, говорит он, «превыше всякого имени именуемого [79, с. 505]» [55, с. 286]. Из Ничего произошло не-сущее семя мира, потенциально содержащее внутри себя всю «все-семянность» мира таким же образом, как яйцо павлина, само по себе простое, заключает в себе все бесконечное многообразие цветов этой красивой и пестрой птицы. В этом семени содержалось трехчастное «сыновство»: первое «сыновство» тонкое и чистое, второе – более грубое, а третье – «нуждающееся в очищении». Когда из не-сущего семени начал рождаться мир существующих вещей, первое «сыновство», благодаря своей сверхтонкой природе, мгновенно возвратилось к Не-Сущему Первоначалу. Второе «сыновство», более грубое, не в силах автоматически вознестись к Первоначалу, выделило из себя некую субстанцию, именуемую Святым Духом, и при помощи Святого Духа, словно на крыльях, взлетело и оказалось рядом с Не-Сущим Богом и первым «сыновством». При этом Святой Дух образовал своего рода перегородку отделяющую «третье сыновство», то есть материальную вселенную, от «надмирья», то есть от сферы не-сущего. Третье, наигрубейшее, «сыновство» разделилось на Восьмерицу и Седьмерицу, причем у каждой области было по два правителя: «архонт» и «сын архонта». Сын в каждом случае играет роль мудрого советчика и имеет более высокий статус, чем породивший его «архонт», который управляет своей областью, следуя советам сына. Оформившееся таким образом третье «сыновство» должно еще было подвергнуться очищению. Это значит, что все, способное перейти за предел, отделяющий мир от «надмирья», должно было возвратиться в

изначальное состояние небытия. Ради этого «...в мир пришло Благовестие, и оно прошло через «всякое начало, и власть, и силу, и господство, и всякое имя именуемое» [79, с. 505]. Так оно пришло, хотя ничто не снизошло свыше, и блаженное сыновство не удалилось от того блаженного и непостижимого Не-Сущего Бога. Но подобно тому, как индийская нефть воспламеняется даже на очень большом расстоянии, так снизу, от бесформенной груды, силы распространяются вверх вплоть до сыновства. Ведь подобно нефти Сын Великого Архонта Восьмерицы – словно будучи некоторым (родом) горючего вещества – притягивает и воспринимает мысли от блаженного сыновства, (расположенного) по ту сторону границы Духа. Ведь сила в середине Святого Духа, пребывающая на границе сыновства, передает текущие и несущиеся мысли от блаженного сыновства Сыну Великого Архонта» [55, с. 296; см.: 55, с. 186-187; см.: приложение В]. Подобно тому, как Благовестие пришло к Архонту Восьмерицы через его Сына, таким же образом и Сын Архонта Седьмерицы просветил своего отца. Наконец Благовестие снизошло и в «наше пространство» и вселилось в сына Марии – Иисуса. «Произошло же это для того, говорит (Василид), чтобы Иисус стал началом (*ἀπαρχή*) распределения (*φυλοκρινήσις*) смешанных (элементов) [19, с. 973; 55, 196-197]. Ведь в то время как мир разделен на Восьмерицу, – которая есть глава всего мира, а глава (Восьмерицы) – Великий Архонт, – на Седьмерицу, – которая есть глава (подлунного мира, а глава) Седьмерицы – то есть Творец нижележащих, – на это наше пространство, где находится бесформенность, – необходимо было (еще) распределить смешанные (элементы) посредством разделения Иисуса. Ведь он претерпел это, так как была у него телесная часть, которая принадлежала бесформенности и в бесформенность возвратилась. Воскресло же то, что было его душевной частью, которая принадлежала Седьмерице и в Седьмерицу возвратилась. Воскресло же и то, что было свойственно высоте Великого Архонта, и осталось у Великого Архонта. Вознеслось же вверх то, что принадлежало границе Духа, и осталось на границе Духа. И через него было очищено третье сыновство, остававшееся (в бесформенности) чтобы ока-

зывать и получать благодеяния, и вошло к блаженному сыновству, пройдя через все эти (области)» [55, с. 301-302]. Когда же все элементы будут окончательно распределены соответственно своему статусу, и частицы высшего происхождения навсегда покинут мир, Бог найдет на весь мир «великое неведение», чтобы избавить низшие элементы от тоски по высшему состоянию, которого им никогда не суждено достигнуть.

В учении Василида, как оно изложено в «Обличении», обращает на себя внимание четкая триадическая структура универсума, над которой располагается Первоисточник, находящийся вне сферы сущего. Перед нами структура, уже хорошо знакомая по другим разделам особого материала:

0. Сверхноуменьный уровень = Не-Сущее
1. Ноуменьный уровень = первое сыновство
2. Психический уровень = второе сыновство
3. Материальный уровень = третье сыновство

В изложении Иринея эта триадическая структура отсутствует. Он пишет, что Василид «...представляет, что прежде всего от нерожденного Отца родился Ум, от него родилось Слово, потом от Слова Разум, от разума же Премудрость (София) и Сила, от Силы же и Премудрости – силы, начальства и ангелы...» [65, с. 675-676; 5, с. 89]. Таким образом, согласно Иринею, учение Василида основывалось на классической теории эманаций. У Ипполита же, напротив, Василид выступает с критикой теории эманаций: «Поскольку затруднительно утверждать, что от Не-Сущего Бога произошла некая эманация, (он вводит) не-сущее (семя) – ведь Василид избегает и боится (говорить) о сущностях того, что возникло в результате эманации. Ибо в какой эманации – (спрашивает он) – или в какой материальной субстанции нуждается Бог, чтобы сотворить мир, подобно тому как паук (нуждается) в нитях паутины или как смертный человек для работы берет медь или дерево, или что-либо иное из природных материалов? Но Он «сказал» – утверждает («Василид») – «и возникло» [107, с. 31, 162]. И это, как утверждают эти люди, есть сказанное Моисеем: «Да будет свет! И возник свет»

[106, с. 1]. Откуда, спрашивает он, возник свет? Из ничего. Ведь не написано, говорит он, откуда, но только (сказано, что он возник) из голоса того, кто говорит. Говорящего же, утверждает он, не было; не было и того, о чем говорилось» [55, с. 289]. Возникает закономерный вопрос: чью версию – Иринея или Ипполита – следует предпочесть? Имел ли вообще какое-либо отношение к Василиду источник, лежащий в основе посвященного ему раздела «Обличения», и чем руководствовался Ипполит, приписывая Василиду учение, изложенное им в начале седьмой книги?

Из слов Ипполита можно сделать вывод, что в его распоряжении находился некий апокриф, содержащий «тайные речения» Матфея. Согласно Ипполиту, этот апокриф был написан Василидом и его сыном Исидором, которые утверждали, что были учениками Матфея и обучались у него особо, то есть, отдельно от других учеников. Действительно ли Ипполит располагал самим текстом этого апокрифа или он, как и в предыдущих случаях, цитирует некий экзегетический труд, автор которого комментирует этот текст и приводит выдержки из него? Раздел, посвященный Василиду, Ипполит начинает следующими словами: «Итак, теперь, когда в предыдущих шести книгах мы изложили мнения предшествующих (еретиков), кажется, нельзя умолчать и об (учении) Василида, которое (происходит) из положений Аристотеля Стагирита, а не Христа. Но хотя ранее нами (уже) было изложено учение Аристотеля [55, с. 81-82], нас не затруднит сейчас пересказать его вкратце, чтобы читателям из более близкого сопоставления этих (двух доктрин) было хорошо видно, что [вымыслы] Василида по сути (являются) мудрствованиями Аристотеля» [55, с. 28-281]. Далее следует пересказ учения Аристотеля, который занимает несколько страниц [55, с. 281-285]. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что этот пересказ не написан Ипполитом самостоятельно, но заимствован им из какого-то источника. По мнению М. Марковича, этот конспект учения Аристотеля Ипполит заимствует непосредственно из сочинения Василида [254, с. 131-133]. Рассмотрим одно из характерных мест, на примере которого становится ясно, что Ипполит ис-

пользует отнюдь не книги Аристотеля: «Если же это «животное» не есть ни одно из них, (значит), согласно Аристотелю, сущность возникших возникла из не-сущих. Ведь (это) «животное», из которого произошли по отдельности те (животные), не есть ни одно (из них) – (следовательно), будучи «ничем», оно стало неким одним началом сущих. А кто установил это не-сущее начало возникших, скажем позже, когда дойдем до этого пункта» [55, с. 282; см.: 55, с. 286, 289]. Подобную аргументацию в поддержку тезиса о «творении из ничего», который впервые с совершенной ясностью сформулирован во второй книге Маккавеев [106, с. 1117], Ипполит не мог ни вычитать у Аристотеля, ни развить самостоятельно (это ему не выгодно, потому что эти аргументы «от язычников» поддерживают позицию Василида в учении о Не-Сущем Боге). Но действительно ли комментарий на Аристотеля принадлежит перу самого Василида? Сопоставим фрагмент комментария с отрывком из «наассена» [см. приложение Н]. И в том и в другом случае автор испытывает затруднение в понимании того, что такое душа, и хочет подчеркнуть необычайную сложность проблемы. В первом случае он обращается к Аристотелю, но не находит у него ответа, поскольку определение души как энтелехии материального тела кажется ему непонятным. Во втором случае он обращается к гностическому «Евангелию Египтян», которое, хотя и не дает ясного определения понятию «душа», но по крайней мере, объясняет почему это невозможно. Обращает на себя внимание следующее обстоятельство: если в других частях особого материала изложение обычно начинается с «суммария» (представляющего собой конспект того или иного древнего сочинения) и заканчивается «комментарием» (в котором тезисы конспективного изложения подкрепляются доказательствами с привлечением библейских и философских текстов), то в разделе о Василиде «комментарий» предшествует изложению воззрений самого Василида. Следует ли здесь Ипполит порядку изложения своего источника или намеренно ставит «комментарий» на первое место (поскольку он самым наглядным образом демонстрирует его тезис о зависимости гностиков от языческих философов)?

Учение «Василида», изложение которого следует непосредственно после комментария к Аристотелю, по всей видимости, заимствовано Ипполитом из того же источника, откуда он переписал комментарий на Аристотеля, а также весь свой «особый материал». Рассмотрим в качестве примера следующие фрагменты [см. приложение Г]. Таким образом, у Ипполита выходит, что и «Василид», и «Симон», и «Сифианин», и «Моноим» для иллюстрации идеи всеобщности используют одно и то же выражение. Когда можно было бы сказать «абсолютно всё», они прибегают к выражению, которое означает буквально следующее: «не только все, о чем ты думаешь, но и то, что ты даже представить себе не можешь». Естественно предположить, что это выражение принадлежит одному автору и, следовательно, в разделе о Василиде Ипполит использует тот же источник, откуда происходит и весь его «особый материал». Отличительной чертой концепции комментатора, которая четко прослеживается во всех разделах «особого материала», является идея о возникновении трех родов всего сущего в результате изначального деления некоего сверхсущего Первоисточника бытия. Эта идея встречается и в разделе о Василиде, учение которого, согласно сообщениям других источников, основывалось на более «традиционной» теории множества последовательных эманаций. Характерно, что «Василид» излагает свою триадологию почти в тех же самых выражениях, что и «Симон» с «докетом», причем для иллюстрации своей мысли он использует образ дерева, произрастающего из ничтожно малого семени [см. приложение К]. Как утверждает «докет», три эона произошли от Первоначала подобно тому, как от семени смоквы произрастает ствол, крона и плод. При этом в подтверждение своих слов «докет» ссылается на те же строки Второзакония, что и «сифианин». По мнению «Симона», структура всего сущего тоже подобна дереву: Корень Всего составляет его «тайную», бессмертную часть (*Ὁ Ἐστῶς*), в то время как ствол, ветви и листва – «явную» часть, подлежащую уничтожению (*Στάς*); плод же дерева представляет собой третий, последний эон, которому надлежит «принять образ» (*Στησόμενος*). Тот же самый пример приводит и «Василид»: подобно тому так

горчичное зерно содержит в себе все растение, так и «всесемянность» мира содержит в себе трехчастное сыновство. Но если «докет» стремится подчеркнуть структурное подобие (три части дерева соответствуют трем эонам), то «Симона» интересует телеология (как дерево существует ради плода, так и смысл возникновения трех эонов заключается в «принятии образа» третьим эоном), а для «Василида» важно показать, что подобно тому как семя содержит в себе все дерево, так и «всесемянность» мира содержит в себе все многообразие сущего. Но действительно ли различные авторы независимо друг от друга используют образ дерева для иллюстрации своих тезисов? Гораздо более естественным выглядит предположение, что гностик-комментатор, выбирая из доступных ему сочинений интересующие его моменты (а именно те места, где в той или иной связи упоминается число «три»), употребляет один и тот же излюбленный образ для развития своих собственных идей. По всей видимости, идея об изначальном разделении Первоисточника бытия на три эона лежит в основе собственной мистической интуиции комментатора и определяет его видение мира. Поэтому для истолкования он подбирает те места из доступных ему сочинений Симона, Василида и других авторов, которые он может в какой-то степени согласовать со своим собственным пониманием гнозиса. Причем в своей экзегезе автор комментария проявляет недюжинную эрудицию и изобретательность. Так, например, в «сифианском» разделе он приводит целый ряд аллегорий, доказывающих, что начал всего именно три, не более и не менее: «Они утверждают, что и Моисей разделяет их учение, когда говорит «Мрак, тьма и буря» [106, с. 103, 296; см.: 55, с. 324], ведь это, утверждает он, три слова. Или когда он сказал, что в Раю были трое – Адам, Ева и Змей, или когда он сказал, что было три сына – Каин, Авель и Сиф, и снова трое – Сим, Хам и Иафет, или когда он говорит, что было три патриарха – Авраам, Исаак и Иаков, или когда говорит, что было три дня до сотворения Солнца и Луны, или когда говорит, что было три закона – запрещающий, разрешающий и расценивающий» [55, с. 193]. Однако, изобретательность комментатора имеет свои пределы, и он время от времени

повторяется. Так, в разделе о «докетах» он снова ссылается на то же самое место из Писания: «Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три эона, начала всего. И об этом, утверждает (он), не умолчал и Моисей, который говорит, что Божьих слова – три: «мрак, тьма, буря» и более не прибавил» [55, с. 324]. Образ дерева, очень емкий по содержанию, позволяет комментатору иллюстрировать различные аспекты своей концепции и смысловые оттенки комментируемых текстов, поэтому он используется комментатором многократно и на разные лады: это и смоковница, и горчичное дерево, и дерево из сна Навуходоносора. Но смысл интуиции автора остается прежним: все сущее происходит в результате деления натрое не-сущего Первоисточника, подобно тому как из ничтожно малого семени произрастает корень, ствол с ветвями и листвой, и наконец, плод, снова заключающий в себе семя. Другой характерной чертой концепции комментатора является идея о притяжении подобного подобным, которая красной нитью проходит через весь особый материал. По мысли автора парафраза, подобно тому, как нефть притягивает огонь, как магнит притягивает железо, как янтарь притягивает шелуху, а голень морского ястреба – золото, так и Дух привлекает к себе духовных людей, гностиков, вызволяя их из враждебного мира Демиурга [см. приложение В]. В разделе о «ператах» эта аллегория приведена в наиболее полном, развернутом виде, и включает в себя все четыре примера. В разделе, посвященном Василиду, она встречается в максимально сокращенном виде (в качестве примера приводится только нефть): «Так (Благовестие) пришло, хотя ничто не снизошло свыше, и блаженное сыновство не удалилось от того блаженного и непостижимого Не-Сущего Бога. Но подобно тому, как индийская нефть воспламеняется даже на очень большом расстоянии, так снизу, от бесформенной груды, силы распространяются вверх вплоть до сыновства. Ведь подобно нефти Сын Великого Архонта Восьмерицы – словно будучи некоторым (родом) горючего вещества – притягивает и воспринимает мысли от блаженного сыновства, (расположенного) по ту сторону границы Духа. Ведь сила в середине Святого Духа, пребывающая на границе сыновства, передает те-

кущие и несущиеся мысли от блаженного сыновства Сыну Великого Архонта» [55, с. 296]. Представления «Василида» о том, как «текущие» от высшего сыновства идеи передаются Сыну Великого Архонта, почти в тех же выражениях воспроизводятся «ператом» для описания взаимоотношений Отца, Сына и материи в соответствующем разделе «Обличения»: «Сын же получает образ от Отца неизреченно, несказанно и неизменно, таким же образом, говорит («перат»), как, (по словам) Моисея, перетекли краски с погруженных в корыто прутьев на беременных (овец). Опять же, таким же образом и от Сына на материю перетекают силы, подобно восприятию сил от прутьев беременными (овцами). Различие же цветов и неподобие, текущее от прутьев через воды – это, говорит он, (различие между) тленным и нетленным бытием» [55, с. 185-186].

Таким образом, многое говорит о том, что в разделе о Василиде, как и в других разделах «особого материала», Ипполит использовал не оригинальный текст «Тайных речений Матфия», а гностический комментарий на них. Этот комментарий был создан тем же автором, который с христианско-гностических позиций комментировал и другие гностические тексты, а принадлежащее ему сочинение легло в основу особого материала Ипполита. По всей видимости, сам текст комментария содержал ссылку на «Тайные речения Матфея» и указание на то, что комментируемый текст принадлежит Василиду. Поскольку посвященная апокрифу Василида часть комментария содержала многочисленные ссылки на сочинения Аристотеля, Платона и Гомера, Ипполиту достаточно было дословно, с незначительными сокращениями, переписать имевшийся у него текст, чтобы «уличить» Василида в плагиате у язычника Аристотеля, а самого себя выставить знатоком и обличителем различных еретических учений, в том числе, доктрины Василида. Однако, текст комментария, приведенный Ипполитом в разделе о Василиде, в большей степени отражает воззрения комментатора, нежели самого Василида, идеи которого служили автору парафраза лишь в качестве отправной точки для развития собственного гнозиса.

4.4. Моноим Араб

В разделе VIII.12-15 [55, с. 330-335] Ипполит обещает изложить учение некоего Моноима Араба, имя которого нигде у ересеологов не упоминается. По версии Ипполита, при написании данного раздела он использовал принадлежащее Моноиму «Послание к Теофрасту». Допустим, что излагаемое в данном разделе учение действительно принадлежит Моноиму, и рассмотрим его главные положения.

Началом всего Моноим, подобно «наассену», считает Человека и Сына Человека. Нерожденный, нетленный и вечный Человек быстрее помышления и желания рождает Сына. Сын порождается Человеком так же, как свет происходит от огня – вне времени, намерения или предопределения. Моноим говорит о Человеке посредством ряда противоречивых определений: он одновременно простой и сложный, подобный и неподобный, «словно некая, музыкальная гармония, которая все имеет в себе, что можно высказать, или пропустить, не помыслив» [55, с. 331; см. приложение Г]. Человек и Сын Человека в данном разделе получает те же самые определения, что и в разделе о «наассенах»: это – «Океан, богов и людей породитель», «сам себе отец, сам себе мать – два бессмертных имени», «многоликая, тысячеокая, многоименуемая единая черта Йоты» [55, с. 330; 58, с. 47, 50; см.: 55, с. 142, 153, 166]. Согласно Моноиму, «величайшим образом» Человека и Сына Человека является «Йота». Эта буква, у греков имевшая числовое значение 10, а у римлян – 1, одновременно символизирует Единство (1) и Всеобщность, Всеполноту (10). Исходящие от Сына тончайшие лучи упорядочивают и сплачивают бытие, проникая в космос, который произошел от некоторой части Сына. Сам же Сын неизвестен в мире, и его, текущую свыше «йоту», во всем равную Человеку, принимают за «порождение женщины». Вселенная, согласно Моноиму, создается за шесть дней, то есть при посредстве шести сил (в точности как у Симона) [55, с. 333; см.: 55, с. 216-217]. Из содержащихся в «единой черте йоты» чисел образуются геометрические фи-

гуры – кубы, эйкосаэдры, октаэдры и пирамиды, из которых составляются четыре основных элемента – огонь, воздух, вода и земля [55, с. 333; 101, с. 175-177]. По мнению Моноима, Моисей аллегорически представляет процесс создания Вселенной как 10 казней египетских, то есть 10 ударов Моисеева посоха, который символизирует «Йоту». Та же божественная мистерия Декады аллегорически высказана и в 10-ти заповедях. Космос, согласно Моноиму, есть ни что иное как Пасха, поскольку 14 число месяца нисана, когда начинается празднование Пасхи, является совершенным числом ($1+2+3+4=10$), которое символизирует Всеполноту Божества; 7 же дней, в течение которых продолжается Пасха (с 14 по 21 нисана) соответствуют Седьмерице, то есть шести силам, в которых создается Вселенная и седьмой силе – Субботе. Таким образом, «... весь мир и все элементы творения суть Пасха, праздник Господень. Ибо бог творения радуется изменению, производимому десятью ударами единой черты, которая есть Богом данный посох Моисея. (Господь), избивающий Египтян, изменяет тела, подобно тому как руку Моисея (поражает проказой и превращает) воду в кровь, и прочее. И подобно этому саранчу – то есть траву (*χόρτος*) – (Моноим) называет превращением элементов в плоть: ведь «всякая плоть – трава», как, утверждает он, (написано)» [55, с. 334-335; см.: 55, с. 215; 107, с. 619; 79, с. 600]. Раздел завершается пространной цитатой из «Послания к Теофрасту»: «И вот как сам Моноим в «Послании к Теофрасту» определенно высказывается: «[Если хочешь познать все], то, оставив искание Бога по творению, (начни) искать его от себя самого и познай, кто совершенно все в тебе присвоил себе и говорит: «Мой ум, мое мышление, моя душа, мое тело», и познай, откуда горе и радость, любовь и ненависть, и невольное бдение и невольный сон, невольный гнев и невольная любовь. И если все это – говорит (Моноим) – тщательно исследуешь, найдешь Его в самом себе, Единого и Многого, подобно той единой черте, из себя самого исходящего» [55, с. 335].

Учение Моноима, как оно изложено у Ипполита, почти ничем не отличается от учений «наассена», «Симона» и других еретических доктрин, состав-

ляющих «особый материал». Здесь присутствует уже знакомая нам «Триада», хотя и в несколько упрощенном варианте:

1. Человек
2. Сын Человека
3. Космос

Высшие начала, так же, как и у «наассена», именуется Человеком и Сыном Человека. Мир, как и у «Симона», творится при помощи семи сил. Сын, так же, как у «ператов», исполняет роль посредника, Высшего Демиурга. Божество, так же, как у «наассена» и «Симона», потенциально присутствует в каждом человеке. Главная особенность данного раздела заключается в символе «Йоты» и в числовых спекуляциях на тему Монады и Декады, под которые подводится солидная доказательная база в виде ссылок на те места Писания, где упоминается число 10: это 10 казней египетских, 10 заповедей, это Пасха, празднование которой начинается 14 нисана ($1+2+3+4=10$). Но ведь рассуждения на тему десятки как совершенного числа мы уже встречали у «докета»: «...быть совершенным, полагают (докеты), значит равняться десяти. Итак, когда, как они полагают, три эона стали равными по числу и совершенству, получилось всего тридцать эонов, (так как) каждый из них (троих) состоял из десяти» [55, с. 324].

Можно, разумеется, вслед за М. Марковичем объяснить некоторые общие места «обоюдными заимствованиями»: например, число 10 почиталось в качестве священного во многих мистических традициях, так же как числа 3 и 7. Но ведь есть и буквальные совпадения в мелких деталях и частностях, которые невозможно объяснить простой циркуляцией распространенных в данную эпоху расхожих мнений в общем культурном поле. Как уже было нами отмечено, у автора, сочинение которого, по нашему мнению, послужило источником «особого материала» Ипполита, есть излюбленная формула для иллюстрации идеи всеобщности [см.: приложение Г]. М. Маркович также обратил внимание на поразительные совпадения во фразеологии между учением Моноима, как оно представлено в «Обличении», и другими «ересями» особого материала. В частности,

рассматриваемое нами высказывание М. Маркович называет «излюбленной гностической фразой для выражения абсолютной всеобщности» [253, с. 136]. Но если это действительно «излюбленная гностическая фраза», то в качестве такой она служила не всем вообще гностикам, но только «гностикам Ипполита». Следуя логике М. Марковича, выражение «Многоименуемый Тысячеокий Непостижимый» надо полагать излюбленным гностическим эпитетом, который, впрочем, во всем массиве гностической литературы встречается только у «наассена» и у Моноима [55, с. 165, 331] – двух авторов, сочинения которых были доступны одному только Ипполиту. По мнению М. Марковича, «гностическая система Моноима Араба в сильной степени синкретична и содержит очевидные заимствования у наассенов, ператов, симониан, последователей Василида и, возможно, Птолемея» [253, с. 134]. Но почему Моноим в такой сильной степени зависим именно от тех авторов, которые состоят в своего рода «литературном клубе» Ипполита? Кроме того, если мы вынуждены признать факт очевидной литературной зависимости между данными авторами, то на каком основании нам следует отнести все заимствования на счет Моноима? Ведь в таком случае в равной степени справедливым можно считать утверждение, что это система «наассена» содержит очевидные заимствования у Моноима, Симона, Василида и других авторов особого материала. Факты буквального совпадения в лексике и фразеологии очевидны, но при попытке объяснить их литературной зависимостью одного автора от другого возникает целый ряд еще более сложных вопросов, разрешение которых требует еще более произвольных допущений. Если такие заимствования происходили последовательно на протяжении длительного промежутка времени, то кого из авторов следует считать первым, а кого последним в цепочке литературной традиции? Если же перед нами группа современных друг другу авторов, которые по неизвестной причине обменивались собственными творениями, то как возможно представить себе существование такого «литературного кружка» в рассматриваемую эпоху? Ведь при всем сходстве в мелочах и частностях, образности и фразеологии, доктринальные разногласия

между данными авторами слишком сильны, чтобы объединить их в рамках одного религиозного сообщества. И главное – как объяснить тот факт, что целая плеяда писателей, находящихся в тесной литературной зависимости друг от друга, встретилась на страницах полемического труда Ипполита в узкой группе из восьми «ересей», никому кроме самого Ипполита неизвестных?

Представляется более логичным предположение, что в разделе о Моноиме Ипполит использует тот же источник, из которого происходит и весь его «особый материал», а именно христианско-гностический комментарий на ряд более древних сочинений, принадлежащих различным авторам. В таком случае, поразительные совпадения в лексике, фразеологии, образах, аллегориях, литературных приемах и ссылках можно отнести на счет комментатора, а доктринальные расхождения между «ересями» Ипполита объясняются разнородностью источников, которые использовал комментатор для обоснования собственного гнозиса. В данном разделе автор этого комментария, по-видимому, ссылался на «Послание к Теофрасту» некоего Моноима, а Ипполит на основании этой ссылки открывает ересь Моноима так же, как он изобрел и ересь «докетов», и ересь «сифиан». Но с какой целью Ипполит это делает? Как совершенно справедливо отмечает М. Маркович, при написании «Обличения» Ипполит более всего заботился о том, чтобы произвести впечатление на читателей. Будущие поколения читателей «Обличения» должны были ощутить различие между обладающим энциклопедическими познаниями, ученейшим папой Ипполитом и такими недостойными наследниками престола св. Петра, как «неграмотный идиот» Зефирин и бывший раб Каллист. Однако Ипполит не заходит слишком далеко в поисках доказательств, уличающих гностиков в плагиате у языческих философов. «Он копирует пассажи, в которых идет речь о греческих философах, из соответствующей гностической экзегезы и выдает их за свое собственное открытие и доказательство того, что гностики крадут у греческих философов. Короче говоря, плагиатор обвиняет в плагиате цитирующего автора» [254, с. 121-122]. При этом Ипполит следует совершенно определенной схеме. Первые четыре книги

«Обличения» содержат изложение философских мнений и описания различных языческих культов. Следующие шесть книг, посвященные обличению ересей, составлены по совершенно определенной логике. Ипполиту требуется доказать, что еретики крадут идеи у философов, а затем выдают их за нечто новое. А именно: «наассены» обкрадывают Фалеса, «ператы» крадут у астрологов и Арата, «сифиане» воруют у «древних богословов» Мусея, Лина и Орфея; Юстин переписывает заново эллинские мифы и «Историю» Геродота; Симон обкрадывает Гераклита; Василид – Аристотеля; «докеты» – софистов. Обнаружив в своем источнике фрагмент, изобилующий числовыми спекуляциями и содержащий ссылку на некоего Моноима Араба, Ипполит, следуя своей схеме, изобретает еще одну ересь – ересь «Моноима», обокравшего Пифагора. Впрочем, М. Маркович исходит из предположения, что Ипполит действительно изучил множество еретических сочинений и каждый раз, для обличения гностиков в плагиате у того или иного философа, он обращается к отдельному гностическому произведению. Однако, как нам представляется, Ипполит еще более облегчил себе задачу. Большую часть материала «Обличения» он черпает из одного сочинения – гностического комментария, который одновременно предоставлял ему сведения о различных писателях (Симоне, Василиде, Моноиме, Юстине и других) и снабжал «уликами» в виде ссылок на языческих философов и многочисленных цитат из нехристианских философских и поэтических произведений, приведенных комментатором с целью истолкования и доказательства тех или иных тезисов. Этот комментарий открывал для Ипполита гораздо большие возможности, чем могло бы дать обращение к оригинальным текстам, которые (насколько можно судить по сохранившимся гностическим писаниям) были насыщены «эллинской мудростью» в гораздо меньшей степени. Заимствованный из экзегетического труда неизвестного гностика материал Ипполит распределяет по «ересям», которые сам же и изобретает, а затем «уличает» еретиков в плагиате, используя содержащиеся в том же самом источнике ссылки на философские тексты. Соккрытие своего основного источника сведений о гностическом христиче-

анстве помогло Ипполиту заслужить репутацию выдающегося знатока и обличителя гнозиса, а некритическое отношение к материалу «Обличения» представляло дополнительные аргументы в пользу долгое время доминировавшей в науке теории о греческой философии как основном источнике гностицизма, который, таким образом, объявлялся нехристианским по существу учением.

Выводы

Особый материал «Обличения» содержит сведения об учениях четырех гностических авторов, из которых двое (Юстин и Моноим) совершенно неизвестны другим ересеологам, а то, что сообщает Ипполит о Василиде и Симоне, вступает в противоречие со свидетельствами других церковных писателей. Доктрины этих четырех авторов в изложении Ипполита выказывают тесное родство между собой и другими разделами особого материала (ересями «наассенов», «ператов», «сифиан» и «докетов»). Это родство не ограничивается сходством общих идей, но простирается на частности и мелкие детали. Такое сходство трудно объяснить литературной зависимостью или обменом идеями в общем культурном поле.

Анализ общих мест и перекрестных ссылок позволяет сделать вывод, что при изложении учений данных авторов, так же как и при описании ересей «наассенов», «ператов», «сифиан» и «докетов», Ипполит использовал не оригинальные сочинения гностиков, а один источник, который представлял собой христианско-гностический парафраз или комментарий на ряд древних и авторитетных сочинений. Этот источник, насколько можно судить о его содержании по тексту «Обличения», в большей степени отражает оригинальную концепцию своего автора, чем содержание комментируемых произведений. Системообразующим ядром концепции комментатора является учение о происхождении всего сущего в результате деления Сверхсущего Первоначала на три эона. Автор парафраза выбирает для последующего развернутого комментирования и доказательства те места из доступных ему сочинений Юстина, Симона, Василида и Моноима, которые представляются ему наиболее интересными и могут быть ис-

толкованы в пользу его собственного гнозиса. Для комментирования данных произведений комментатор привлекал дополнительный материал из библейских и новозаветных сочинений, а также из дохристианских философских и поэтических текстов, что позволило Ипполиту обличить гностиков в плагиате у языческих авторов, а самого себя представить выдающимся знатоком и обличителем многочисленных ересей.

РАЗДЕЛ 5. ХРИСТИАНСКО-ГНОСТИЧЕСКИЙ ПАРАФРАЗ КАК ИСТОЧНИК ОСОБОГО МАТЕРИАЛА «ОБЛИЧЕНИЯ»

5.1. Метод работы автора комментария: «Парафраз Сима» и «особый материал»

Ученые конца XIX в. – Дж. Салмон и Х. Штелин – исходя из одной лишь внутренней критики текста «Обличения», выявив и сопоставив многочисленные общие места и перекрестные ссылки, пришли к выводу о том, что особый материал Ипполита восходит к одному автору. Согласно их гипотезе, при описании по меньшей мере восьми гностических учений Ипполит использовал в качестве источника тексты, сфабрикованные талантливым фальсификатором, который, тем не менее, выдает себя, допуская многочисленные повторы и используя одни и те же выражения и образы. По мере расширения источниковой базы исследований гипотеза о подложности использованных Ипполитом источников выглядела все менее убедительной, однако еще долгое время при анализе текста «Обличения», по причине отсутствия внешних данных, ученым приходилось ограничиваться внутренними критериями. Такой внешний, независимый от текста Ипполита источник оказался в распоряжении ученых уже в 1946 г., после открытия собрания коптских гностических рукописей из Наг-Хаммади, но для обработки и публикации текстов из Наг-Хаммади потребовалось много времени и усилий.

В составе библиотеки из Наг-Хаммади был обнаружен трактат под названием «Парафраз Сима» [6; 75]. Текст с похожим названием – «Парафраз Сифа» – и на первый взгляд, очень близкий по содержанию, Ипполит, по его собственным словам, использовал при написании главы о секте «сифиан». Теория Дж. Салмона и Х. Штелина о фальсификации источников особого материала была, таким образом, окончательно отвергнута. Но когда коптский «Парафраз Сима» стал доступен для изучения, исследователей постигло разочарование. Во-первых, коптский текст гораздо больше по объему чем вся глава о «сифиа-

нах» у Ипполита. Во-вторых, между коптским «Парафразом Сима» и греческим «Парафразом Сифа», как он приведен у Ипполита, выявились существенные различия по содержанию и стилю изложения. Зарубежные исследователи придерживаются версии о происхождении коптского «Парафраза Сима» из среды так называемого «нехристианского» или «дохристианского» гнозиса. Ф. Виссе полагает, что «Парафраз Сима» представляет собой «нехристианское гностическое произведение, которое использует и радикальным образом перерабатывает ветхозаветный материал, в особенности из книги Бытия» [119, с. 308]. Д. Бертран классифицирует «Парафраз Сима» как гностическое нехристианское сочинение иудейского происхождения [152, с. 156]. Между тем, принадлежность упомянутого в «Обличении» Ипполита «Парафраза Сифа» христианской традиции ни у кого не вызывает сомнений. Общую позицию ученых по вопросу о соотношении этих двух текстов можно сформулировать следующим образом: коптский «Парафраз Сима» отражает древнейшую, дохристианскую стадию бытования гнозиса, в то время как известный Ипполиту «Парафраз Сифа» принадлежал традиции христианского гностицизма. При этом два текста, хотя и несводимые один к другому, зависят от одного более древнего литературного источника, чем и объясняется их сходство. Фактически же их объединяет только принадлежность к общей традиции «сифианского гнозиса», то есть к группе гностических сект, чья идеология так или иначе связана с именем библейского Сифа и учением об особой расе людей, которая от него происходит [152, с. 156; 189, с. 256-257; 235, с. 109-110; 295, с. 75].

Существующий подход к решению данной проблемы основан на убеждении, что Ипполит имел в своем распоряжении множество древних гностических сочинений, и при написании раздела о «сифианах» он действительно использовал трактат, который назывался «Парафраз Сифа». Но еще в 1967 г. Й. Фрикель на основании внутренних, литературных критериев установил, что в главе о Симоне Ипполит использовал не оригинальный текст сочинения Симона Волхва, а парафраз или комментарий на текст под названием «Великий Апофазис», который, по мнению автора комментария, был написан самим Си-

моном [192, с. 200]. В предыдущих разделах настоящего исследования мы показали, что выводы Й. Фрикеля применимы не только к главе о Симоне, но ко всему особому материалу Ипполита. Сопоставление общих мест и перекрестных ссылок в особом материале «Обличения» говорит о том, что в распоряжении Ипполита находились не оригинальные тексты гностических сочинений, принадлежащих различным авторам, а парафраз или комментарий, в котором отдельные положения этих сочинений подвергались истолкованию с христианско-гностических позиций. Таким образом, рациональное зерно гипотезы Дж. Салмона и Х. Штелина, а именно мысль о том, что особый материал «Обличения» восходит к одному автору, остается в силе. Но если наше предположение верно, и в основе особого материала Ипполита действительно лежит христианско-гностический комментарий на произведения Симона, Василида, Юстина, Моноима и ряд других произведений, то как, в таком случае, возможно в тексте «Обличения» отделить материал оригинальных сочинений гностических писателей от текста, принадлежащего перу комментатора? Можно ли вообще на основании данных «Обличения» делать выводы о содержании оригинальных произведений Симона или Василида? Сохранившийся в переводе на коптский язык «Парафраз Сима» позволяет на основании внешних, независимых от «Обличения» Ипполита данных рассмотреть метод работы автора комментария, определить мотивы, которыми руководствовался комментатор при отборе материала из своего источника, и установить меру его субъективности.

«Парафраз Сима», первый трактат седьмого кодекса библиотеки Наг-Хаммади - один из самых значительных по объему текстов во всем собрании. Он занимает 49 страниц рукописи, в среднем по 33 строки на каждой странице. Текст дошел до нас в хорошем состоянии. Лакун немного, и большая их часть легко поддается восстановлению. Палеография позволила датировать рукопись серединой IV в. Документы картонажа кодекса VII имеют точные датировки, самая ранняя из которых – 341 г., самая поздняя – 348 г., следовательно, рукопись «Парафраза Сима», как и большинство рукописей Наг-Хаммади была создана во второй половине IV в [133, с. 34, 222-223]. Несмотря на то, что руко-

пись находится в хорошем состоянии, сам трактат является одним из самых трудных для прочтения сочинений из Наг-Хаммади. Это вызвано следующими обстоятельствами. Во первых, переписчик середины IV в., по всей видимости, не имел в своем распоряжении греческого оригинала, но делал копию с уже испорченной коптской рукописи. В процессе рукописной передачи количество ошибок и неточностей в тексте возрастало [75, с. 6]. Во-вторых, сам коптский перевод трактата оставляет желать лучшего. Трудно сказать, объясняется ли это плохим состоянием греческого первоисточника, либо переводчик не очень хорошо владел греческим. В целом, при чтении коптского текста создается впечатление, что переводчик не всегда понимал смысл оригинала. О том что «Парафраз Сима», как и все остальные тексты из Наг-Хаммади, был переведен с греческого, свидетельствует как и согласование греческих прилагательных с существительными по роду, греческие падежные формы, сохранение форм звательного падежа имен собственных, так и кальки с греческих синтаксических конструкций с использованием греческих частиц, союзов и служебных слов: *εἰ μή τι, ἵνα, οὐδέ, διὰ τοῦτο, ὅταν, τότε, ἐπεὶ, ὡς* и других, а также частота и разнообразие греческих предлогов [75, с. 21]. Сразу бросается в глаза обилие греческой лексики, которая встречается едва ли не в каждой строке. При этом большая часть оставленных без перевода греческих слов имеет коптские эквиваленты (в большинстве случаев коптский переводчик оставляет греческое **мнтра** вместо **ате**, **месотнс** вместо **мнте**, **ακαθαρσία** вместо **хωг̄м̄**, **δυναμῖς** вместо **бом** и так далее). Текст написан на саидском диалекте коптского языка при значительном влиянии субахмимского диалекта. Это влияние сказывается как в огласовке (**ате** вместо **ооте**, **хове** вместо **ховве**, **швбе** вместо **шшвбе** и др.), так и на грамматике текста. Часто встречается каузатив, **а**- объекта вместо **е**-, форма темпоралиса **п̄тарε**- вместо **п̄тере**- частица **εр**- и другие грамматические особенности, свойственные субахмимскому диалекту [133, с. 56].

Трактат в том виде, в каком он сохранился в рукописи из Наг-Хаммади, представляет собой компиляцию по меньшей мере трех различных версий, каждая из которых уже существовала на коптском к моменту создания компиля-

ции. О компилятивном характере текста свидетельствуют соединяющие повествование грубые «швы»: очевидно, компилятор заботился не о связности текста, а о его полноте. Пытаясь согласовать различные версии, он допускает нарушения логики повествования. Носитель откровения, Дердекия, по меньшей мере три раза прощается с восприимчиком откровения, Симом, при помощи стандартных для жанра апокалипсиса формулировок («теперь, возвращайся, Сим»; «теперь, ступай с Верой, Сим»; «теперь, о Сим, иди с благодарностью»), но откровение всякий раз продолжается. Кроме того, магические формулы «свидетельства» и «напоминания», необходимые для благополучного перехода умирающего в потусторонний мир и поэтому жизненно важные для потенциального потребителя такого рода литературы, также присутствуют в «Парафразе Сима» в трех вариантах. Стремление компилятора к полноте в ущерб логике делает текст сумбурным и бессвязным, что в крайней степени затрудняет его понимание. Поэтому, прежде чем перейти к детальному, аналитическому, рассмотрению отдельных положений трактата в их отношении к источнику особого материала Ипполита, необходимо синтетически изложить его содержание.

Повествование начинается от лица Сима, имеющего ряд общих черт с библейским Симом. Сим описывает свое экстатическое состояние, во время которого Дердекия, «сын беспредельного Света», сообщил ему сведения о происхождении мира. Такое начало дает нам право предположить, что перед нами апокалипсис, и продолжение подтверждает такую жанровую характеристику. Самым близким к «Парафразу Сима» по жанру и стилю изложения произведением является герметический трактат «Поймандр». Далее повествование продолжается от лица Дердекии. Дердекия сообщает Симу о существовании трех основных начал или корней всего сущего. Эти корни суть Свет, Мрак и расположенный между ними Дух. При этом Мрак обладает Умом, происхождение которого никак не объясняется. Изначальная гармония между тремя корнями нарушается, когда Мрак поднимает свой Ум, «око горькой злобы», вверх и узнает о существовании Духа, расположенного над ним. Не в силах сдержать свое отвращение при виде Мрака, Дух поспешно удаляется в свою область.

Мрак же, увидев свое безобразие и низость по сравнению с Духом, преисполняется жестокой завистью к Духу и решает любой ценой сделаться ему ровней. Для этого он велит своему Уму «принять образ» в духовных областях. Ум повинуетя и, поднявшись, озаряет весь Ад всполохами огня [75, с. 2.17-3.29]. С этого момента начинается миссия Дердекии, «образа» беспредельного Света, роль которого аналогична роли Логоса в «сифианском» разделе «Обличения». Цель Дердекии – спасение Ума. Эта задача затруднена тем обстоятельством, что Ум, являясь сам по себе смешанным существом, располагается в пространстве между бушующим огнем сверху и темной водой снизу. Решить проблему возможно только путем создания вокруг Ума более разреженной среды. Этой алхимической теме много места уделяет «сифианин» Ипполита, который в поисках доказательств данного положения опирается на сочинение Андроника Перипатетика «О смешении и слиянии» [6, с. 89-90; 55, с. 196-197]. Решение проблемы выполняется Дердекией в три этапа. Прежде всего, от столкновения огня и воды образуется облако, а из облака формируется Чрево, в центре которого и располагается Ум. Это Чрево срабатывает как ловушка для Мрака, который, войдя в него и увидев свою ошибку, в приступе ярости разбивает «око горькой злобы», то есть Ум, и перемешивает его с окружающими его водами. Чрево пытается исторгнуть умерщвленный зародыш, но торжество Мрака оказывается преждевременным. Так как Ум обладает духовной силой и отчасти подобен Духу, Мрак не может одолеть его. Ум появляется в облаке и сияет, словно страшный вредоносный огонь, озаряющий бездны Ада. Испытанные им страдания преисполнили его злобой и жадной мести [75, с. 3.29-5.19]. Следующий шаг на пути к спасению Ума совершается, когда в результате столкновения Ума с Духом Чрево разделяется на четыре облака, каждое из которых имеет собственное имя, подобно четырём райским рекам. При этом Дух, столкнувшись с Умом, порождает силу Изумления, которая отбрасывает Ум вниз, в облака, состоящие из бушующего пламени. Дердекия, в ответ на умоляющий взгляд Духа и повинувшись воле Величия, спускается вниз, последовательно проходя через облака и освобождая светлые элементы Духа. В каждом облаке Дер-

деркия надевает соответствующие данному уровню одеяния. Всего этих одеяний четыре, по числу облаков, но высшее одеяние имеет три формы, второе – две, а два последних по одной [75, с. 5.16-17.20]. Астрологический символизм одеяний в тексте самого трактата не разъясняется, однако нетрудно видеть, что три формы высшего одеяния Дердекии соответствуют трем внешним планетам (Марс, Юпитер, Сатурн), две формы среднего одеяния соответствуют двум внутренним планетам (Меркурий, Венера), а два последних одеяния – это Солнце и Луна. Третий этап освобождения духовной силы Ума заключается в спасении тех частиц Духа, которые откололись от силы Изумления и оказались в самой сердцевине Мрака. Дердекия действует таким же способом, который он уже успешно применил ранее, а именно, создает вокруг этих духовных частиц более разреженную, оформленную среду. Это осуществляется посредством создания Неба и Земли, а также демонов, людей и животных. Все это создает само Чрево, повинувшись просьбе Дердекии, который, приняв облик Зверя, обманул Чрево своим сходством с архонтом Мрака [75, с. 17.20-25.11].

До этого места содержание «Парафраза Сима» в общих чертах соответствует «сифианскому» разделу «Обличения». Однако, текст трактата на этом не заканчивается. Разгневанное хитростью Дердекии Чрево не оставляет попыток разрушить планы Дердекии. Оно устраивает на Земле Потоп, который полностью уничтожает первое поколение людей, праотцов Сима. Но Водам Мрака не удается поглотить духовные элементы все до единого. Искра света сохраняется в роду демонов, которые по повелению Дердекии возводят башню необычайной высоты. Один из демонов входит в башню и не дает угаснуть последней искре Света, еще не поглощенной Мраком [75, с. 25.11-25.35]. Здесь мы сталкиваемся с довольно типичным для гностиков приемом скрытой экзегезы. Автор трактата объединяет таким образом два библейских сюжета: миф о Потопе и миф о Вавилонской башне. Потом Дердекия обращается к будущему и изрекает пророчество о дальнейшей судьбе мира и самого Сима, который будет принимать самое непосредственное участие в деле дальнейшего освобождения духовных элементов. По словам Дердекии, потомки Сима, содомляне, будут

уничтожены «злым Естеством» и станут мучениками за веру, а история их подвижничества будет сохранена невежественным демоном, которому удастся спастись из объятых пламенем Содомы [75, с. 28.22-29.33]. Далее Дердекия описывает всевозможные тяготы и бедствия, ожидающие потомков Сима на Земле. Среди множества персонажей, которые выходят на сцену в пророчестве Дердекии, наше внимание прежде всего привлекают три демона, один из которых распространяет на земле веру, другой будет распят под именем Солдас, а третий проповедует ложное крещение (через погружение в воду). В их характеристиках нетрудно усмотреть аллюзии на Христа как Небесного Спасителя, на Иисуса как физическую оболочку Христа и на Иоанна Крестителя. Пророчество Дердекии завершается обещанием благополучного исхода, а также предостережениями и наставлениями Симу. Восприняв пророчество, Сим повторяет «напоминание» Дердекии – список имен, знание которых обеспечивает благополучный исход путешествия души через сферы, отделяющие земной мир от Плеромы. Сознание Сима отделяется от тела, и перед ним открывается вход в загробный мир, расположенный в звездном скоплении Плеяды [75, с. 45.32-47.31]. Потомки же Сима, вознесшегося сквозь сферы четырех облаков к Свету, унаследуют «землю, исполненную гармонии и согласия».

Комментарий на греческий оригинал «Парафраза Сима» содержится в «сифианском» разделе «Обличения», который имеет следующую структуру:

I. Главные положения мифа [55, с. 188-193] ≈ «Парафраз Сима» [75, с. 1-28]

1. Три начала и их взаимоотношения [55, с. 188-189]
2. Сотворение мира бесчисленными силами [55, с. 189-190].
3. Порождение Ума архонтом Мрака [55, с. 190-192]
4. Миссия Логоса Света по спасению Ума [55, с. 192-193].

II. Доказательства истинности главных положений [55, с. 193-195].

1. Доказательства «от Писания» [55, с. 193].
2. Доказательства «от мистерий» [55, с. 194-195].
3. Доказательства «от Гомера» [55, с. 195].

III. Учение о слиянии и смешении как доказательство возможности спасения [55, с. 196-197]

1. На примере веществ [55, с. 196]
2. На примере разложения тел [55, с. 196-197]
3. На примере магнитных свойств [55, с. 197]
4. На примере колодца в Ампе [55, с. 197]

Как видно из сопоставления коптского текста «Парафраза Сима» с соответствующей главой «Обличения», комментатор не ставил своей целью полностью изложить свой источник. Для комментария он выбирает основные положения трактата и те элементы доктрины, которые соответствовали его собственному видению «гнозиса». Наибольшее внимание он уделяет рассмотрению и доказательству следующих тезисов:

1. Разделение всего сущего натрое.
2. Вода как принцип мирового зла и недопустимость водного крещения.
3. Сотворение человека в разделенном на четыре части Чреве-Раю.
4. Пребывание духовных элементов в смешении с способ их выделения.

В «Парафразе Сима» постулируется существование трех главных принципов. Эти первоначала суть Свет, Дух и Мрак: «Свет был Мыслью, преисполненной слухом и словом, слитыми в едином образе. А Мрак был ветром в водах. У него был Ум, облаченный в бушующий огонь. А Дух, который между ними, был светом мягким, приглушенным» [75, с. 1.34-2.5; 6, с. 88]. В главе о «сифианах» также говорится о трех первоначалах, которые получают те же имена и располагаются относительно друг друга таким же образом. Эти первоначала получают похожие характеристики. Правда, у Ипполита «сильным порывистым ветром» именуется не сам Мрак, а его персонификация – архонт Тьмы, перворожденное начало, возникшее из воды [55, с. 190-192]. Мрак же, согласно «сифианину», есть «страшная вода» [55, с. 189]. Но из дальнейшего текста «Парафраза Сима» следует, что Мрак и здесь отождествляется с «огромным пространством темной воды». Вообще в гностической литературе различие между силой, местом, которое она занимает и ее персонификацией чисто

номинальное, поскольку мышление гностика мифологическое, а не формально-логическое. Поэтому данное расхождение между двумя текстами нельзя считать различием по содержанию, как это делает М. Краузе [235, с. 106]. Если Дух в «Парафразе Сима» характеризуется как «мягкий, приглушенный свет», то в сифианском разделе «Обличения» Дух получает следующую характеристику: «Дух же, расположенный между Мраком, который снизу, и Светом, который сверху, есть дух не в смысле ветра, бриза или легкого дуновения, но словно какой-то аромат мирра или благовония, составленного из различных компонентов, легкая сила, распространяющаяся неким непостижимым и невыразимым словами потоком» [55, с. 188]. В сифианском разделе «Обличения» высший принцип, Свет, сравнивается с солнечным лучом. В «Парафразе Сима» «лучом» именуется себя Дердекия – персонаж, роль которого соответствует роли Логоса у «сифианина»: «Ведь я – луч вселенского Света и его проявление». [75, с. 4.5]. Что же касается Ума Мрака, то если в «Парафразе Сима» его происхождение никак не объясняется, то согласно «сифианскому» документу, Ум был порожден архонтом Мрака, но не единосущен ему, поскольку содержит в себе частицы двух высших принципов, поглощенные Мраком. Поэтому Ум (точнее – его высшая составляющая) и подлежит спасению со стороны высших сфер.

Таким образом, можно сделать вывод, что «Парафраз Сифа», на который ссылается Ипполит (вернее – автор источника, которым пользовался Ипполит) в разделе о «сифианах», содержал то же самое учение о трех принципах, что и сохранившийся на коптском языке «Парафраз Сима». Однако автор источника Ипполита не переписывает комментируемый им текст буквально (как обычно поступает Ипполит), но касается лишь отдельных его тезисов, и в стремлении сделать его более понятным дает Духу более подробную характеристику и считает необходимым объяснить происхождение Ума Мрака. В том случае, когда содержащиеся в исходном тексте определения отдельных элементов доктрины не устраивают комментатора (по причине своей краткости или неясности), он дает им более развернутые характеристики с привлечением новых образов и примеров. Впрочем, учение о трех первоначалах как о трех главных уровнях

или «слоях» бытия связывает «Парафраз Сима» не только с разделом о «сифианах». Эта идея является ключевой для автора источника особого материала и проходит красной нитью через весь его труд. Учение о Триаде присутствует во всех разделах «особого материала». Чтобы сделать сказанное более наглядным, составим следующую таблицу [см. приложение О]. Отношения субординации и функциональность трех принципов остаются постоянными, отличия наблюдаются только в терминологии, что можно объяснить разнородностью источников, которые подвергаются истолкованию в каждом конкретном случае. Объединяющим фактором служит «гнозис» самого комментатора, его интуиция. Если рассматривать его концепцию в динамике (динамический аспект наиболее ярко выражен в разделах, посвященных «наассенам» и Симону), то она подразумевает три этапа эволюции универсума:

1. Самооткровение Первоисточника
2. Его крайнее отчуждение и превращение в «иное себе» (индивидуация)
3. Возвращение в изначальное состояние

Если же рассматривать его концепцию в статике, то она подразумевает существование трех слоев бытия:

1. Духовный
2. Душевный
3. Материальный

Первоисточник (Не-Сущее или Сверх-Сущее) находится вне сферы бытия и поэтому не является членом Триады. Не-Сущее, согласно комментатору, и есть то, что таковому разделению на три части подвергается в процессе внутреннего развития: «Есть же...некое одно начало деления натрое, подобное великому источнику...» [55, с. 173].

Космогонический процесс как в «Парафразе Сима», так и в «сифианском» разделе у Ипполита представляет собой образование Чрева, в котором формируется Ум-Эмбрион. В «Парафразе Сима» само Чрево возникает благодаря вмешательству Дердекии: «Когда я явился в нем, чтобы Мрак омрачал (только) самого себя – по воле Величия – (и) чтобы Мрак был лишен всякого

вида силы, которой он обладал, (тогда) он излил бушующий огонь – (а) Ум был покрыт водой – (в пространство) между водой и Мраком. И вода из Мрака превратилась в облако, а из облака образовалось Чрево» [75, с. 4.15-25]. Смысл образования Чрева заключается в том, чтобы посредством создания вокруг Ума более разреженной и оформленной среды спровоцировать роды и освободить Ум. Чрево разделяется на четыре оболочки («облака»): Гимен, Место, Сила и Вода: «...когда Мрак породил себе образ Ума, он (Ум) уподобился Духу. Ведь Естество поднялось, чтобы исторгнуть его. Оно не одолело его, так как не обладало формой от Мрака. Ибо оно произвело его в облаке. Облако же засияло: Ум появился в нем, словно страшный, вредоносный огонь. Он столкнулся с нерожденным Духом, – так как обладал его подобием, – чтобы Естество было лишено бушующего огня. Тотчас же Естество разделилось на четыре части. Это были облака, различные по виду. Они называются: Гимен, (Детское) Место, Сила, Вода. Гимен же, Место и Сила были бушующим огнем. И он (Ум) был извлечен из середины Мрака и воды, – так как Ум пребывал между Естеством и силой Мрака, – чтобы вредоносные воды не пристали к нему» [75, с. 5.5-35]. В источнике Ипполита Чрево также разделяется на четыре части, но описание четырехчастной структуры Чрева находится не в «сифианском» разделе, а в разделе, содержащем толкование на «Апофазис» Симона: «Если же Бог творит человека в чреве матери, то есть в Раю, как я сказал, то пусть Рай будет чревом, а место, (называемое) Эдем – «река же исходит из Эдема для орошения Рая» – пупом. Этот пуп, говорит (Симон), «разделяется на четыре начала». С двух сторон пупа есть две идущие параллельно артерии, каналы духа, и две вены, каналы крови. В то время как пуповина, говорит (Симон), выходящая из Эдема, вырастает в зародыш по эпигастрию, который все обычно называют пупом, две вены, по которым течет и разносится кровь из Эдема через так называемые врата печени, питают рожденного, а две артерии, которые, как мы сказали, являются каналами духа, с обеих сторон охватив пузырь по широкой кости, соединяются с большой артерией, называемой позвоночной, и таким образом дух, идущий через предвратие к сердцу, возбуждает движение в зародыше.

Сотворенный же в Раю плод не принимает пищу ртом и не вдыхает ноздрями, ведь, так как он находится в водах, то, если бы он вдохнул, тот час же настала бы ему смерть. Втянул бы он воды в себя и погиб. Но он целиком облачен в так называемый агний хитон и питается через пуповину, и через позвоночную артерию, как я говорил, приемлет сущность духа» [55, с. 219-220]. Гностик-комментатор, принимая концепцию космического Чрева в том общем виде, в котором она присутствует в «Парафразе Сима», придает ей более научную форму, облагораживая «варварскую» мифологию первоисточника медицинской терминологией, и подводит под нее доказательную базу, ссылаясь, во-первых, на соответствующее место из Писания, а во-вторых, используя доступные ему научные труды по гинекологии. В особом материале «Обличения» образ разделяющейся на четыре потока райской реки встречается в разделах, посвященных Симону, «наассенам» и Юстину [см. приложение П]. По всей видимости, этот библейский образ был особенно близок комментатору, поэтому он использует его для иллюстрации тех или иных доктринальных положений имевшихся в его распоряжении текстов. Сама же идея о формировании первого человека как зародыша в Раю-Чреве была, скорее всего, инспирирована греческим оригиналом «Парафраза Сима», который в «сифианской» главе именуется как «Парафраз Сифа».

Создание мира в «Парафразе Сима» происходит следующим образом. Дердекия, приняв звериный облик архонта Мрака, обманным путем проникает в Чрево и заставляет его произвести Небо и Землю, в результате чего из Чрева отходят воды и оно высыхает изнутри. Сопоставление соответствующих отрывков «Обличения» и «Парафраза Сима» [см.: приложение Р] показывает, что гностик-комментатор заимствует из своего источника основное положение, саму идею о принятии Спасителем звериного обличья с целью проникнуть в Мировое Чрево и освободить плененные в нем духовные элементы. Но целью комментатора является доказательство того факта, что подобное учение не только не противоречит христианству, но напротив, с наибольшей наглядностью демонстрирует истинный смысл воплощения Христа и разъясняет необ-

ходимость принятия Божеством материальной оболочки. С этой целью он в максимально сокращенном виде приводит главный тезис, а все свое внимание уделяет объяснению и доказательству его при помощи цитат из Послания к Филиппийцам, книги Деяний и Евангелия Иоанна, раскрывая на примере данного тезиса смысл христианского учения о «непорочном зачатии». Согласно «Парафразу Сима», после того, как были сотворены Небо и Земля, Чрево еще содержало в себе элементы, подлежащие освобождению. Дердекия обманом склоняет «формы» Чрева к совокуплению, в результате которого они изливают «силу». В «сифианском» разделе это место излагается совершенно в ином духе [см.: приложение С]. Сопоставление параллельных мест показывает, как гностик-комментатор подвергает свой источник адаптации в духе учения Платона. Если в «Парафразе Сима» говорится буквально о совокуплении форм Естества (которые «бьют» друг друга своими «языками»), то гностик-комментатор говорит о «соударении» идеи и материи. Смысл этого истолкования заключается в том, чтобы посредством такого рода платонизации источника сделать варварскую космогонию «Парафраза Сима» более приемлемой для образованных язычников, сочувствующих христианству.

«Парафраз Сима» содержит резкую критику крещения посредством физического погружения в воду. Вода, как символ мирового зла (Мрак есть Вода), не может быть средством очищения. Напротив, водное крещение есть «нечистое занятие», а совершающий этот обряд становится рабом Естества: «Ибо вода – это ничтожнейшее тело. И не отпускают людей, так как они связаны водой, как от начала был связан свет Духа. О, Сим! Они введены в заблуждение множеством форм демонов, полагая, что в нечистом водном крещении, которое темно, лживо, бесплодно и губительно, будут унесены грехи прочь. И они не знают, что из воды (происходят) и в воду (возвращаются) путы, заблуждение, нечистота, зависть, убийство, прелюбодеяние, лжесвидетельство, ереси, грабежи, страсти, многословие, гнев, горечь ... Поэтому существуют многие воды, которые отягощают их мысль. Ведь я провозглашаю тем, у которых есть разум: (пусть) они прекратят нечистое крещение! И те, у которых есть разум от света

Духа, не будут участвовать в нечистом деле! И разум их не угаснет, и они не будут прокляты. А воде они не воздадут славу. Там, где есть проклятие, есть недостаток, а слепота – там, где слава. Ведь смешиваясь с дурными, они становятся праздными в темной воде, так как там, где дают имя водой, (пребывает) Естество, проклятие, ложь и вред. Ведь только в нерожденном Духе, там, где упокоился высший Свет, не именуют (посредством) воды и не смогут именовать» [75, с. 37.14–38.25]. «Темные воды» в разных разделах особого материала «Обличения» олицетворяют мировое зло. В подтверждение этого тезиса автор комментария дважды (в разделах, посвященных «сифианам» и «ператам») приводит соответствующие строки из Гомера:

«Будьте свидетели мне, о, Земля, беспредельное Небо,
 Стикса подземные воды, о, вы, величайшая клятва,
 Клятва ужасная даже бессмертным...» [см. приложение Б].

Авторитетное мнение Гомера о том, что даже языческие боги считали воду ужасной и отвратительной субстанцией, комментатор подкрепляет изречением Гераклита: «Это, утверждает (он), говорят не только поэты, но и даже мудрейшие из эллинов, и среди них один – Гераклит – говорит: «ведь вода является гибелью для душ» [55, с. 182; 36, с. 327]. Тем не менее, свидетельства язычников представляются автору комментария недостаточными и односторонними, поэтому он считает необходимым сослаться на библейский текст. В разделах, посвященных Симону, «наассенам» и «ператам» темные воды отождествляются с Красным морем, волны которого погубили войско фараона, и с рекой Иордан, течение которой препятствовало выходу евреев из Египта [см. приложение М]. Причина таковой «водобоязни» автора комментария коренится в категорическом неприятии обряда крещения в том виде, в каком этот обряд существовал в современной ему церковной практике. Водному, формальному крещению гностик-комментатор противопоставляет истинное, «духовное» крещение [см. приложение И]. Подлинное крещение, согласно комментатору, заключается не в погружении в воду, но в достижении истинного знания – «гнозиса». Обладание такого рода знанием дает человеку возможность выйти

из под власти Творца, стать свободным и беспрепятственно выйти за пределы материального мира.

Подводя итоги сравнительного анализа коптского «Парафраза Сима» и особого материала «Обличения», можно сделать следующие выводы. Гностик-комментатор при отборе источников руководствуется субъективными критериями. Из всего богатства доступной ему гностической и окологностической литературы он выбирает только такие произведения, которые особенно близки его собственному видению «гнозиса». Он не ставит своей целью полностью пересказать содержание своих источников, но подвергает подробному истолкованию только те ключевые моменты, которые подтверждают его собственные догадки и озарения. В центре внимания комментатора оказываются те места, в которых говорится о Не-Сущем первоначально, о разделении всего сущего на три «эона», образовании архетипического человека в космическом Чреве-Раю, о воде как олицетворении мирового зла и о человеке как индивидуации Божества. Свою главную задачу гностик-комментатор видит в поиске доказательств истинности наиболее важных для него положений комментируемых текстов. Эти доказательства он находит как в философской и поэтической литературе, так и в тексте Священного Писания. «Варварские» по форме и происхождению тексты (такие как «Парафраз Сима» и «Предместья небес») он подвергает адаптации в духе современных ему философских направлений неоплатонизма и неопифагорейства. При этом такие тексты как «Парафраз Сима», в котором отдельные положения христианского учения присутствуют в скрытом, зашифрованном виде, он подвергает последовательной христианизации, раскрывая и развивая смысл этих положений с привлечением дополнительного материала. В основе мотивации комментатора лежит стремление сделать гностический вариант христианского учения понятным и приемлемым для образованных язычников и для тех христиан, которые еще не сделали окончательный «экзистенциальный» выбор в пользу гнозиса. Комментатор стремится рассеять сомнения церковных христиан в отношении соответствия гнозиса священным текстам и подорвать убеждение образованных, знакомых с философской литературой

язычников в том, что христианство является, в сущности, варварским и плебейским учением. Гностические сочинения, ссылки на которые находятся в особом материале Ипполита, так же относятся к соответствующим разделам «Обличения», как «Парафраз Сифа» (сохранившийся в коптском переводе под названием «Парафраз Сима») относится к «сифианскому» разделу особого материала. Особый материал «Обличения» в большей степени отражает взгляды комментатора, нежели содержание комментируемых текстов. Фрагменты древних гностических писаний, отобранные автором комментария на основании субъективных предпочтений, тем не менее дают некоторое представление об их содержании. Эти фрагменты могут быть отделены от текста комментария благодаря своим стилистическим и лексико-грамматическим особенностям.

5.2. Богословская концепция автора комментария: реконструкция

Немецкий исследователь Й. Фрикель, применив методы литературной критики к изучению текста «Обличения всех ересей» в разделе о Симоне, убедительно показал, что в основе посвященной Симону главы лежит не оригинальный текст трактата «Великий Апофазис», а парафраз или комментарий к нему [192; 193; 194]. Но существует ли объективный критерий, позволяющий отделить текст комментария от текста комментируемого документа? В поисках такого критерия Й. Фрикель обращается к жанровой характеристике парафраза. Парафразом принято называть литературную обработку, вольный пересказ, в котором предлагается объяснение и дальнейшее развитие содержания исходного текста с привлечением дополнительного материала, сходных по форме и существу идей и представлений. Иными словами, парафраз – это переложение, разъясняющее и расширяющее смысл оригинала. Отличительной чертой парафраза является то, что предлагаемые его автором разъяснения с необходимостью оказываются более подробными, чем комментируемый текст, и по этой причине обычно занимают больше места, чем текст оригинала [194, с. 428-429]. Свои выводы о вторичном, комментаторском характере источника Ипполита в

главе о Симоне Й. Фрикель не распространяет на весь особый материал. Но поскольку изложение «Апофазиса» относится к особому материалу Ипполита, он делает предположение, что автор комментария на «Апофазис» находился в прямой или косвенной связи с другими гностическими группами, которые также принадлежат к особому материалу [194, с. 427]. Какова же природа этой связи? В настоящем исследовании на основании анализа общих мест и перекрестных ссылок в особом материале мы пришли к заключению, что весь особый материал «Обличения» восходит к одному источнику, который представлял собой парафраз или комментарий на ряд древних гностических сочинений, в том числе «Великий Апофазис» и «Парафраз Сифа». Если же христианско-гностический парафраз является основным источником всего особого материала Ипполита, в таком случае параллельные места также являются критерием, позволяющим с высокой степенью достоверности отделить текст, принадлежащий автору парафраза, от содержания комментируемых источников. Сравнительный анализ коптского «Парафраза Сима» и «сифианской» главы «Обличения» позволяет дать представление о методе, который использовал комментатор при работе со своим источником («Парафразом Сифа»). Субъективные критерии, которыми руководствовался комментатор при отборе и обработке своих источников должны были оставаться постоянными, и следовательно, возможно распространить сделанные выводы на остальные разделы особого материала, в которых подвергаются истолкованию другие тексты («Апофазис», «Предание Иакова», «Тайные речения Матфея» и прочие). Таким образом, мы можем определить, какие положения гностических доктрин интересовали комментатора более других, какие идеи находились в центре его внимания, выявить ключевые моменты его собственной мистической интуиции и понимания гнозиса. Все вышеперечисленные обстоятельства позволяют до известной степени, в самых общих чертах, реконструировать мировоззрение автора, его собственную концепцию. Каковы же ее главные, системообразующие элементы?

Нами уже неоднократно было отмечено, что отличительной чертой концепции комментатора, которая четко прослеживается во всех разделах особого

материала, является идея о возникновении трех родов всего сущего в результате изначального разделения некоего Сверхсущего Первоисточника бытия. Это Первоначало чрезвычайно далеко отстоит от всего сущего, выступая в качестве источника всех форм бытия. Сверх-Сущее в разных разделах особого материала получает различные именованья (Безобразное в главе о «наассенах», Великий Источник в разделе о «ператах», Корень Всего и «неделимая точка» в главе о Симоне, Первый Бог у «докетов») и символически обозначается в виде фалла, плода миндального дерева, горчичного зерна, семени смоковницы или сеятеля из евангельской притчи. Подвергаемые истолкованию тексты предлагали различные основания для трактовок и неоднозначную терминологию, но мысль комментатора остается по существу неизменной: Первоначало абсолютно непознаваемо, неопределимо, лишено качеств и размерности. Перед нами образец апофатического богословия, традиция которого берет начало в трудах Филона Александрийского и проявляется у некоторых представителей позднего платонизма конца II века (Альбин). Однако, никто из современных нашему автору философов не заходил настолько далеко в своем отрицании, как это делает комментатор в разделе о Василиде. На основании «Метафизики» Аристотеля и приписываемого авторству Василида апокрифа он развивает учение о Не-Сущем Боге, который «просто, ясно и без всякого софизма был совершенно Ничто» [55, с. 286]. Поздние платоники возвышали Единое над всем существующим, но никак не могли дать такое Единое, которое было бы абсолютным, превышающим даже и самый Ум. Такое Единое превыше всякого ума и всякой сущности было разработано только Плотинем несколько десятилетий спустя после того, как Ипполит написал свое «Обличение», однако ни Плотин, ни его последователи не осмеливались говорить о Первоедином в подобных выражениях. В настоящее время трудно судить, в какой степени идея о Не-Сущем Боге была почерпнута комментатором из приписываемого Василиду апокрифа, а в какой – развита им самостоятельно. Во всяком случае, толкование на Аристотеля, в котором раскрывается мысль о том, что «разделяющееся некое сущее состоит из не-сущих и ни из чего иного» [55, с. 284], определенно принадлежит

не Василиду, а автору парафраза на «Тайные речения Матфея». Можно с уверенностью утверждать, что автор парафраза был решительным приверженцем такого способа говорить о Боге, и в поисках доказательств справедливости подобных воззрений на природу божественного именно он (а не гипотетический «Василид») обращается к «Метафизике» Аристотеля (толкованию Аристотеля в этом духе посвящены несколько страниц), а также к евангельским притчам о семени и древе. Нетрудно видеть, что в основе столь радикальной апофатики лежит скрытая экзегеза на ветхозаветный текст: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» [106, с. 90]. Если племенной бог евреев, создатель и «князь мира сего» Яхве, прямо заявляет о себе как о боге Сущем (*Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*) и единственном, выше которого нет и не может быть иных божеств [107, с. 624], то истинный Неведомый Бог для автора комментария с необходимостью становится Не-Сущим Богом (*ὁ οὐκ ὢν θεός*), который «Сущему» Создателю полностью противопоставлен.

В результате самооткровения непознаваемого Не-Сущего первоисточника из небытия выступают три зона [см. приложение O]. По мере отдаления от Не-Сущего Первоначала, степень причастности эонов к божественному (мера их трансцендентности) уменьшается, а их причастность к конкретному, индивидуальному бытию возрастает. В разных разделах особого материала три зона получают различные обозначения, в зависимости от того, какой текст подвергается истолкованию и какие дополнительные источники привлекает комментатор для экзегезы. Но понимаемые как различные уровни бытия либо разные этапы самооткровения Бога, три зона всегда соотносятся как

1. Ум (принцип единства)
2. Душа (принцип движения)
3. Материя (подлежащее оформлению, осуществлению)

Посредником между Умом и Материей является Логос, который отчасти принадлежит сфере умственного, но как принцип движения, переносящий идеи от Ума к Материи либо нисходящий в материальный мир в качестве Спасителя, относится к сфере Мировой Души и действует в Материи. Представления ком-

ментатора о роли Логоса сформировались под влиянием Филона Александрийского, учившего о Логосе как посреднике между Богом и миром, и поздних стоиков, которые описывают Логос как состоящую из тонкой материи эфирно-огненную душу космоса, обладающую совокупностью формосоздающих потенций. Учение комментатора о трех зонах как трех родах сущего в основном соответствует представлениям современных ему средних платоников, в особенности Нумения. Нумений из Апамеи (вторая половина II в.) в сочинении «О Благех» [80, с. 41-61] развивает учение о Триаде как последовательности трех иерархически соподчиненных принципов:

1. Бог-Отец
2. Бог-Творец
3. Бог-Космос

Первый Бог Нумения непостижим, прост, недвижим (*ἑστῶς*) и бездеятелен [80, с. 156]. Он есть благо в себе, не соприкасающееся с областью материального. Второй Бог благ только по причастности к благодати первого. Он одновременно может обращаться и к Первому Богу, которому он подражает, и к материи. Распространяясь в области материи, Второй Бог вовлекается в ее движение и отождествляется с ней. Прекрасный космос, получивший свою красоту благодаря участию в красоте Второго Бога, обожествляется через подражание Божественному. Здесь следует подчеркнуть фундаментальное отличие концепции комментатора от современных ему представлений средних платоников и стоиков. Автор источника особого материала понимает третий зон (космос) как некое потенциальное состояние неопределенности, самоотчуждения Божественного, которому необходимо «принять образ» и начать обратное движение к самому себе посредством особого рода совершенных людей. При этом комментатор делает различие между Материей (Хаосом) и «особым миром» Демиурга. Если Материя сама по себе является лишь возможностью и в определенной степени может быть причастна Божественному (и Спасителю, и «совершенные» люди временно получают материальную оболочку), то «особый мир» является особым состоянием ложной актуальности, результатом неправильного развития

в сторону еще большего отдаления от Первого Бога. «Особый мир» – это плод неверного экзистенциального выбора одного из низших демонов, огненного бога Эсалдэя, четвертого по счету (Эль-Шаддай, «Сильный», одно из имен ветхозаветного бога Яхве). Автор комментария, основываясь на прологе евангелия Иоанна, считает «особый мир» Эсладея пустотой, иллюзией: «Ведь «все, – говорит он, – через Него начало быть, и без Него Ничто (*οὐδὲν*) начало быть, начавшее же быть в Нем есть жизнь» [79, с. 247]. Эта жизнь, говорит он, есть неизреченный род совершенных людей, который «прежним поколениям не был известен» [79, с. 507]. «Ничто» же, которое без Него начало быть – это особый мир, ведь он произошел без Него, от третьего и четвертого бога» [55, с. 155]. Если Первый Бог именуется Не-Сущим в силу своей трансцендентности, в том смысле, что он является источником всякого бытия, а не чем-либо из сущего, то «особый мир» демиурга есть «ничто» по причине отсутствия в нем истинного бытия, источником которого может быть только божественное начало. «Особый мир» – материально-физическая реальность – обладает лишь иллюзией бытия и является результатом ошибки, заблуждения.

Но является ли присутствие во всех «ересях» особого материала различных вариантов учения о трех зонах достаточным основанием для обобщения, выделения и реконструкции собственной концепции комментатора? Ведь идея о разделении всего сущего на три зона не является чем-то принципиально новым или исключительным. В общих чертах эта концепция сходна с представлениями средних платоников и стоиков второй половины II второго века и имеет черты расхожего представления, общего для различных философско-религиозных течений той эпохи. Однако, в сознании автора парафраза учение о трех зонах приобретает черты сверхценной идеи, гипертрофированной убежденности в том, что переживается им как нечто свое, личное. Главное своеобразие триадологии особого материала составляет даже не само по себе учение о трех зонах (которое, тем не менее, имеет свои характерные особенности), а экстенсивное повторение данного тезиса и приведение в его поддержку громоздкой, искусственной и избыточной аргументации. Комментатор не жалеет сил на

поиски доказательств того факта, что первоначал именно три, не более и не менее: «Они утверждают, что и Моисей разделяет их учение, когда говорит «Тьма, Облако и Мрак», ведь это, утверждает он, три слова. Или когда он сказал, что в Раю были трое – Адам, Ева и Змей, или когда он сказал, что было три сына – Каин, Авель и Сиф, и снова трое – Сим, Хам и Иафет, или когда он говорит, что было три патриарха – Авраам, Исаак и Иаков, или когда говорит, что было три дня до сотворения Солнца и Луны, или когда говорит, что было три закона – запрещающий, разрешающий и расценивающий» [55, с. 193]. О трех зонах, согласно комментатору, свидетельствуют и поэмы Гомера, и древний миф о Герионе, и три величайших слова из книги пророка Исаяи, и три части произрастающего из семени дерева, и евангельская притча о сеятеле, трижды бросающего семена на землю, и три десятилетия земной жизни Спасителя, и три «стоящих» зона Симона Волхва, и «три сыновства» Василида и так далее до бесконечности. Складывается впечатление, что возможность обосновать учение о Триаде была для него главным (хотя и не единственным) критерием при отборе текстов для комментирования. Только в разделе о Моноиме концепция трех начал выражена недостаточно отчетливо, но только потому, что «Послание к Теофрасту» не давало на то много оснований (это «Послание» содержало другую идею, очень близкую комментатору, а именно – мысль об имманентном присутствии Бога в каждом человеке). Почему же автор комментария предпринимает колоссальные усилия для доказательства тезиса, который с точки зрения образованных людей той эпохи мог показаться банальностью? И можем ли мы на основании такой заикленности комментатора на одной идее усомниться в его здравомыслии, как это делает Дж. Салмон [289, с. 397]?

Прежде всего, следует поставить вопрос о том, почему учение о трех зонах было так важно для комментатора. В этой связи необходимо напомнить о том, что в конце II – начале III века в Риме разгорелись ожесточенные споры вокруг христианского учения о Троице. Представители монархианства учили о трех ипостасях как о модусах (способах) проявления Бога, который исторически являл себя то как Отец, то как Сын, то как Святой дух. Таким образом, три

лица Св. Троицы — это одно и то же лицо, лишь различно обозначаемое соответственно отношению его к миру. Первый представитель монархианства, Праксей, прибыл в Рим в во времена папы Элевтерия (174-189 гг.) [113, с. 153], вслед за ним из Малой Азии в Рим перебираются ученики Ноэта Эпигон и Клеомен. Другой выдающийся приверженец монархианских идей, Савеллий, объявился в Риме не позднее 217 г. (при жизни папы Зефирина) но и не ранее 200—205 гг., когда была написана утраченная «Синтагма» Ипполита. В то время, когда главный обличитель римских монархиан, Ипполит, писал свое «Обличение всех ересей» (222–235 гг.), отлученный от церкви Савеллий еще продолжал свою проповедь в Риме. Именно намерение обвинить папу Каллиста, главного соперника Ипполита в борьбе за папский престол, в сочувствии монархианству, стало главной причиной написания этого большого ересеологического труда. Учитывая актуальность тринитарной тематики для римского христианского общества в рассматриваемую эпоху, можно предположить, что автор комментария не отстранялся от злободневных тем, но отстаивал свое, «гностическое» понимание этой проблемы, в чем-то формально близкое к монархианству. Исключительная важность концепции «трех эонов» для автора комментария может служить косвенным указанием на место и время создания текста. Источник особого материала был, таким образом, настоящей находкой для Ипполита, поскольку позволял ему обвинить своих оппонентов не только в приверженности уже осужденному церковью монархианству, но заодно и в «гностической» ереси, а также в сочувствии к язычеству.

Нельзя не отметить некоторого внешнего сходства учения римских монархиан о трех ипостасях Св. Троицы как различных модусах проявления Единого Бога с концепцией Триады у комментатора. Ведь три эона у автора парафраза понимаются не как отдельные действующие лица, а как различные способы проявления одного и того же Многоименуемого, который в процессе самооткровения и нисходящего движения вовне как бы «одевается» в лежащие ниже начала (Ум, Душа, Материя) и обретает разные формы (Человек, Сын Человека, отдельный человеческий индивидуум), в том числе и телесную оболочку.

ку. Конечным итогом этого нисходящего процесса оказывается раздробление Первоединого на множество индивидуальных представителей человеческого рода. Бог присутствует в сознании каждого человека как «неделимая точка», как Царствие Небесное, которое, по словам Христа, «внутри вас есть» [55, с. 147, 156; 79, с. 217]. В зависимости от преобладания того или иного из трех начал, человек принадлежит к одному из трех родов, и задачей наиболее совершенного рода «духовных» людей является познание Бога через самопознание. Такое познание становится возможным благодаря Спасителю-Логосу, который приносит в мир весть о Неведомом Боге. Спаситель также имеет трехчастную структуру: проходя через нижележащие начала он последовательно облекается в Ум, Душу и наконец получает материальное тело, исторически проявляя себя в виде земного Иисуса. Оригинальной особенностью христологии комментатора является понимание Спасителя как «магнита», обладающего способностью притягивать родственные элементы, находящиеся в смеси с материей. Но поскольку трехчастная структура Спасителя симметрична трехчастной природе человека, и так как в зависимости от преобладания того или иного из трех начал человечество разделяется на три рода, Спаситель представляется людям в разных обличьях, «кажется» таким или иным. Только представители наилучшего, «духовного» рода совершенных людей способны воспринять знание, «гнозис», во всей его полноте. Таким образом, учение о Триаде эонов является главным, системообразующим принципом мировоззрения комментатора, который связывает в единое целое его теологию (три эона как три ипостаси Первоначала), онтологию (три эона как три рода сущего и три уровня бытия), христологию (три эона как три «тела» Спасителя), и антропологию (три эона как три составляющие человека и разделение человечества на три рода в зависимости от преобладания того или иного элемента). Концепция Триады для комментатора является связующим звеном, смысловым ядром его собственного «гнозиса», поэтому она переживается автором парафраза как нечто личное и исключительно важное, что необходимо любой ценой донести до читателя. Именно поэтому упоминание числа «три» в том или ином контексте становится глав-

ным критерием отбора источников для истолкования и привлечения дополнительной аргументации, которая, если не учитывать данного обстоятельства, иногда представляется избыточной и парадоксальной.

Подводя итоги вышесказанному, можно сделать заключение, что концепция автора комментария, насколько ее возможно реконструировать по тексту «Обличения», представляет собой результат сознательного и целенаправленного синтеза гностического варианта христианского учения и современной автору философской мысли, в особенности позднего платонизма и неопифагорейства. Значительное влияние на мировоззрение комментатора оказало также учение о Логосе Филона и александрийская школа экзегетики. Концепция триады эонов, наиболее полно отраженная в комментариях, перекликается с учением римских монархиан о лицах Св. Троицы как «модусах» или способах исторического проявления Единого Бога. Однако, автор комментария не просто следует в русле традиционных представлений своего времени. Он прекрасно информирован в области последних достижений философской мысли конца II в. и в некотором смысле даже опережает свое время, так как в наиболее полной, законченной форме концепция трансцендентного Первоединого и учение о Триаде было сформулировано неоплатониками лишь в середине – второй половине III в.

5.3. Характеристика личности автора комментария, место и время создания текста

Большинство гностических апокрифов принадлежит к разряду анонимной или псевдоэпиграфической литературы. Повествование в них, как правило, ведется от лица мифических или полупоэтических персонажей. Авторы подобных произведений, претендуя на роль проводников божественного начала в мире материальном, хотели исключить из своих писаний все слишком земное и человеческое, старались привнести как можно меньше личного, конкретно-исторического в тексты, которые считались продиктованными свыше. Рассматриваемый нами источник принадлежит жанру парафраза, и в этом смысле стоит

ближе к трудам таких выдающихся учителей гнозиса как Валентин, Василид и Гераклеон, которые, судя по сохранившимся отрывкам их сочинений, не претендовали ни на что большее, чем на роль комментаторов и истолкователей священных текстов. Однако в нашем источнике личного и конкретно-исторического, на первый взгляд, не больше, чем в каком-нибудь «Евангелии от Фомы» или «Парафразе Сима». Тем не менее, исходя из самого текста данного источника в том виде, в каком он сохранился у Ипполита, можно сделать выводы относительно личности автора комментария, о его жизненном опыте, образовательном уровне, общественном положении и самоидентичности.

Прежде всего, бросается в глаза то обстоятельство, что автор парафраза был человеком энциклопедических познаний. Комментатор хорошо знаком с традицией ранней греческой философии, с учениями таких мыслителей древности как Фалес, Пифагор, Гераклит, Парменид, Эмпедокл. Он не только основательно изучил труды таких классиков как Платон и Аристотель, но знает и такого «непопулярного» в его время философа как Демокрит. Автор комментария хорошо информирован в области современных ему философских учений стоиков, неопифагорейцев, поздних платоников. Упоминает он и несохранившееся до нашего времени сочинение Плутарха «Десять книг против Эмпедокла», а также неизвестную из других источников книгу Андроника Перипатетика «О слиянии и смешении». Впрочем, комментатор интересовался не только философской литературой: он выказывает познания в медицине (источником этих познаний послужили труды Гиппократ, Галена и, предположительно, «Гинекология» Сорана); интересуется историей (Геродот); читает поэтов, из которых наиболее всех выделяет Гомера и Анакреонта; увлекается астрономией (Арат). В широкий круг интересов комментатора входит также орфико-пифагорейская литература, пророчества (Сивилла), а также всевозможные гимны и мистерии. Есть также некоторые основания предположить, что не все свои познания комментатор почерпнул из книг. Описания греческих «герм» и их египетских аналогов сделаны так, как будто автор видел их собственными глазами. Все вышесказанное позволяет сделать вывод, что автор комментария

происходил из обеспеченной языческой семьи, получил высшее по меркам своего времени образование и, весьма вероятно, с целью расширения кругозора совершил поездки в Грецию и Египет.

Другое обстоятельство, которое заслуживает внимания – это глубокая, необычная для простого мирянина, погруженность комментатора в христианскую культурную традицию. Количество отрывков из Нового и Ветхого Заветов, которые подвергаются автором истолкованию или приводятся в качестве аргументов, с трудом поддается подсчету: в одном только разделе о «наассенах» находятся около 50 отрывков из Ветхого Завета и 65 из Нового. Комментатор не только прекрасно знает Священное Писание, но также хорошо разбирается в таинствах и с привлечением аргументации из различных источников подвергает критике церковную практику крещения водой. Все это позволяет сделать вывод, что автор комментария обратился в христианство в достаточно зрелом возрасте, и его обращение было результатом сознательного выбора образованного язычника, не нашедшего ответа на свои духовные запросы в традиционных философских школах. Не исключено, что будучи человеком неординарным, он некоторое время принимал активное участие в церковной жизни и занимал определенное каноническое положение, наделявшее его правом самостоятельно совершать таинство крещения.

Для настоящего исследования представляется важным не только вопрос о том, кем на самом деле был автор комментария, но и кем он сам себя считал. О самоидентичности комментатора позволяют судить отрывки, в которых он говорит о себе в первом лице множественного числа. Емкое «мы» автора говорит о том, что он причислял себя к особой группе людей, наделенных специфическими характеристиками. В главе о «наассенах» расположен отрывок, в котором комментатор рассуждает о таинствах: «Эти врата, говорит он, видел апостол Павел, который приотворил (их) таинственным образом и сказал, что он «был восхищен» ангелом и вознесен «до второго и третьего неба в рай» и увидел, то что увидел, и «услышал неизреченные слова, которые человеку нельзя произносить» [79, с. 489]. Это, говорит он, таинства, называемые всеми неизре-

ченными, «которые и мы возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа, сочетая духовное с духовным. Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божия – для него это безумие» [79, с. 444]. И это, говорит он, неизреченные таинства Духа, которые знаем только мы одни. О них, говорит он, сказал Спаситель: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец Мой Небесный» [79, с. 267]. Ведь очень трудно, говорит он, воспринять и получить это великое и неизреченное таинство. И еще, говорит он, сказал Спаситель: «Не всякий, говорящий Мне «Господь! Господь!» войдет в Царствие Небесное, но только исполняющий волю Отца Моего, Который на небесах» [79, с. 17]. Очевидно, говорит он, что исполняющие, а не просто слушающие, входят в Царствие Небесное. И еще, говорит он, сказал Спаситель: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царствие Небесное» [79, с. 60]. Ведь мытари, говорит он, это те, кто берет со всех подати. Мы же, говорит он, мытари (*τελωναι*), «в которых принесены окончания (*τὰ τέλη*) веков» [79, с. 457]. Ведь «окончания», говорит он, это посеянные Неописуемым в мире семена, из которых возникает Вселенная. Благодаря им (Вселенная) и начала быть. И это, говорит он, то, о чем сказано: «Вышел сеятель сеять, и иное (семя) упало при дороге и было затоптано, иное же упало на каменистую почву и взошло, – говорит он, – но, так как не глубока была земля, засохло и погибло; иное же упало, – говорит он, – на хорошую и добрую землю и принесло плод, одно во сто крат, другое в шестьдесят, иное же в тридцать. Имеющий уши чтоб слышать, – говорит он, – да слышит» [79, с. 33, 98-99, 180; см.: 55, с. 324-325]. То есть, говорит он, никто не стал слушателем этих таинств, кроме одних только совершенных гностиков. Это, говорит он, хорошая и добрая земля, о которой сказал Моисей: «Я введу вас в хорошую и добрую землю, в землю, текущую молоком и медом» [106, с. 345]. Это, говорит он, молоко и мед, коих вкусившим надлежит стать не подчиненными царю совершенными и причаститься к Полноте. Это, говорит он, Полнота, посредством которой начало быть и полнится все, рожденное от Нерожденного» [55, с. 159-160]. Как следует из приведенного выше отрывка, автор комментария причислял себя к некоему сообще-

ству людей, которые, в силу своего происхождения, наделены способностью более других людей проникать в тайны божественного. Эти люди наделены особой «духовностью» и обладают потенциальной возможностью достичь совершенства, то есть – освободиться из под власти Создателя, покинуть пределы материального мира и воссоединиться с Полнотой мира духовного. Термином Полнота (Плерома) гностики обозначали всю совокупность духовных существ, исходящих от Первоначала. Таким образом, «совершенство» для автора комментария означало полное «одухотворение», слияние с миром исключительно духовных существ, порожденных Богом. Рассуждая об этимологии названий эллинских мистерий автор комментария пишет: «Мистерия же называется «Элевсинской» и «Анакторейской»: «Элевсинской», говорит он, потому что мы, духовные, пришли свыше, проистекая вниз от Адаманта, – ведь *ἐλεύσεσθαι*, говорит он, означает «идти», – а «Анакторейской», потому что предстоит нам (снова) взойти наверх» [55, с. 163]. В данном отрывке содержится указание на то, что «духовные», к коим причисляет себя комментатор, происходят от идеального, архетипического Первочеловека, который представляет собой проявление Бога на ноуменальном уровне. В материальном мире «духовные» пребывают в состоянии незавершенности: им еще предстоит достичь совершенства, полностью отобразив в себе свой идеальный прототип и воссоединившись с ним. В разделе о «ператах» находится другой отрывок, где комментатор говорит о себе и своих единомышленниках от первого лица: «Ведь, говорит (перат), если кто родился, то полностью и умрет, как полагает и Сивилла. Только мы одни, утверждает он, познавшие необходимость бытия и тщательно исследовавшие пути, по которым человек пришел в мир, можем пройти и перейти через смерть» [55, с. 181-182]. Здесь становится очевидной еще одна специфическая особенность «духовных». В отличие от простых смертных они обладают знанием, которое позволяет им после смерти материального тела переступить границу, отделяющую физическую реальность от мира чистой духовности. Люди, неспособные по природе своей воспринять такое знание, обречены на бесконечное переселение из одного тела в другое и вечное рабство в пле-

ну у Князя мира сего. Другой отрывок, содержащийся в разделе о докетах, поясняет, почему не все люди в одинаковой мере наделены духовностью: «Но те (души), которые имеют природу, происходящую) из низших областей, не могут видеть идеи Спасителя, которые выше их. А которые свыше, от средней десятицы и от первой, наилучшей, от которой (происходим) мы, говорят (они), те видят Спасителя Иисуса не отчасти, но целиком. И одни только высшие совершенны, а все прочие – (лишь) частично» [55, с. 330]. Из данного отрывка следует, что неравенство людей заложено в самой природе вещей. Тем не менее, хотя различные варианты христианского учения (ереси) и не равноценны, все они имеют право на существование, ибо стремление к идеальному, духовному присуще всем мыслящим существам. Не все они способны в одинаковой мере приблизиться к истине, поэтому каждый видит в Иисусе, центральном персонаже христианской доктрины, только то что родственно и близко ему самому. Автор комментария не отрицает вовсе какое-либо достоинство за иными направлениями христианства, отличными от его собственного, однако подчеркивает: «Невежды предали его, – того, кто «считается как капля из ведра» [107, с. 620] – тем, которые не знали, кто он такой. Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное (нам) от «живой воды» [79, с. 256] Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через «дверь истинную» [79, с. 282], которая есть блаженный Иисус. И из всех людей, говорит он, только мы одни (настоящие) христиане, – совершающие в третьих вратах мистерию и помазываемые неизреченным помазанием из рога, как Давид, а не из глиняного сосуда, как Саул [106, с. 518, 532], сожительствовавший со злым демоном плотского вождения» [55, с. 170]. Таким образом, автор причисляет себя к настоящим христианам, которые в отличие от «невежд», то есть церковных христиан, а также иудеев и упорствующих язычников, знают истинную природу Спасителя и смысл его миссии. Если смысл евангелия (благой вести) автор комментария полагает в сообщении знания об истинном Боге и путях воссоединения с миром духовным, то смысл земной жизни «духовных» людей он полагает в учительстве и просвещении тех потенциальных гностиков, которые еще не знают о своей

истинной природе, и в утешении тех «душевных» людей, которые стремятся к истине, но не способны постичь ее во всей полноте: «Когда, согласно им, был завершен весь мир и надмирье, во всесемьянности осталось еще третье сыновство, оставленное, чтобы оказывать и получать благодеяния в семени. И нужно было оставшемуся сыновству открыться и восстановиться, и взойти наверх за границу Духа к сыновству тонкому, подражательному и (к сыновству) несущему, как, утверждает он, написано: «и сама тварь» «стенает и мучится доныне», «ожидая откровения сынов Божьих» [79, с. 423; см.: 55, с. 248, 299]. А сыны Божии, говорит он, это мы – духовные, оставленные здесь, чтобы обустроить, формировать, исправлять и совершенствовать души, природа которых состоит в том, чтобы пребывать в этом пространстве» [55, с. 295]. Как видно из приведенного выше отрывка, автор считал возможным преобразование и очищение «душевных» людей, их постепенную сублимацию до состояния духовности. Смыслом земного существования «духовных» и своей личной задачей автор считал помощь страдающим живым существам. Сущность страдания коренится в неведении, а избавление от мучений достигается через получение знания, носителем которого автор комментария считал себя и своих единомышленников.

Итак, перед нами начинает вырисовываться реальный исторический образ автора комментария. Содержащиеся в самом комментарии указания позволяют предположить, что он происходил из аристократической среды, был человеком ученым, возможно даже, с целью самообразования совершил поездки в Грецию и Египет. В христианство он обратился в зрелом возрасте, с упорством новообращенного изучал Ветхий Завет и христианскую литературу и, предположительно, принял сан священника. На определенном этапе своей жизни он разорвал отношения с церковным христианством, поскольку оно не удовлетворяло его высоким интеллектуальным требованиям и духовным устремлениям. Во время работы над комментарием он причислял себя к некоему сообществу, члены которого обладали особыми духовными качествами, позволявшими им более других людей проникать в тайны божественного и осуществлять в зем-

ной жизни функции учителей и воспитателей нового поколения «духовных». Есть также основания полагать, что автор комментария развил свое собственное учение под влиянием триадологических споров, которые разгорелись в римской христианской общине в последние десятилетия II в., когда в Рим были первые представители модалистического направления (Праксей). В связи с этим, представляется интересным вопрос о том, возможно ли, с привлечением внешних, независимых от «Обличения» Ипполита, источников указать реального исторического гностика, который бы мог быть автором данного комментария?

В 1910-1912 гг. русский востоковед-арабист А. Васильев опубликовал оригинальный текст и перевод на французский язык сочинения арабского христианского писателя X в. Махбуба (Агапия) Менбиджского (Иерапольского) [71; 72; 73; 74]. Интересующая нас вторая часть «Всемирной истории» Агапия была написана в 941-942 г. и содержит описание событий от Рождества Христова до правления императора Льва Хазара (775-780 гг.) и аббасидского халифа Ал-Махди (775-780 гг.). Вторая часть сохранилась в единственной рукописи, которая по месту хранения (Библиотека Медичи) получила название Флорентийской. Флорентийская рукопись содержит 127 листов в 1/8, по 17 строк на каждой странице и палеографически датируется XIV-XV вв. На второй странице находится сделанная переписчиком надпись: «Вторая часть истории Махбуба, сына Константина Ал-Менбиджи, епископа г. Менбиджа. Списал ее для себя Саид, сын Абу-л-Бедра Иоанна, сына Абд-ал-Масиха (Христодула) – да помилует Бог его детей и родителей и его предков и сынов крещения» [124, с. 578-579].

В том разделе второй части «Всемирной истории», который посвящен периоду правления Марка Аврелия, находится отрывок, повествующий о римском пресвитере Флорине: «Потом в Риме появился другой ересиарх по имени Флорин, который был священником. Он вызвал общественное негодование и был лишен сана. Тогда он, преисполненный гнева, покинул Церковь и увлек за собой учеников. Он говорил, что есть три божественных существа, которые

пребывают в согласии друг с другом. Одно из них пребывает вверху, второе – ниже его, в середине, а третье – ниже того последнего, в самом низу. Каждый из двух последних почитает, уважает и полагает как высшего того, кто находится над ними. Бог, который в середине называет Бога, который над ним, Отцом; а Бог, который внизу таким же образом дает имя Отца тому, кто выше его, таким образом, что каждый из них выступает в качестве сына по отношению к тому, кто находится над ним. Вместе они сотворили мир. (В начале) они сформировали и сотворили тонкую субстанцию; потом они сотворили человека и поместили его в место, которое находится между небом и землей. Они украсили это место огнями и светочами, сделав его садом, где они насадили разные виды дивных деревьев, и установили его в новосозданном мире. Некий ангел, увидев это, позавидовал человеку. Без разрешения Богов он спустился вместе со своими товарищами и поселился там. Он стал противодействовать человеку и захотел изгнать его из рая, и он не прекращал противодействовать ему и бороться против него, пока не изгнал его. Так он захватил рай. Человек размножился и его потомство стало многочисленным, но он не мог вернуться в рай. Когда Боги увидели это, они отправили к нему некоего (посланника), чтобы побудить его вернуться на свое место и чтобы человек и его потомство снова вошли в рай. Но (ангел) отказался позволить ему это. Тогда Боги рассердились на ангела и его товарищей. Наконец, нижний Бог сам отправился к нему. Хитростью он превратился в человека и предстал перед непокорным Сатаной и его товарищами. Он не прекращал бороться против них, пока не изгнал их из рая и пока не возвратил первого человека на его место. Флорин отрицал воскресение мертвых... В это время в Менбидже жил ученый человек, Аполлинарий, которого прозвали Менбиджским. Он боролся с приверженцами этой ереси, опроверг их воззрения и написал много книг на эту тему» [74, с. 516-518].

Разумеется, Агапий Менбиджский, историк X века, пересказывает учение жившего во II в. римского пресвитера в искаженном и упрощенном виде. Насколько велики эти упрощения, можно судить, сопоставив повествование Агапия о римском гностике Марке с изложением учения Марка у Иринея [74, с.

511; 65, с. 578-670]. Тем не менее, нельзя не обратить внимание на то, насколько сходно в главных чертах учение Флорина, как оно изложено у Агапия, с концепцией автора комментария. Характерной, специфической особенностью собственного учения комментатора является идея Божественной Триады: три Божества, состоящие друг с другом в отношениях отцовства и сыновства, вместе формируют идеального, архетипического Человека в раю-чреве. Человечество, изгнанное из рая во «внешний мир» злым демоном, стремится к воссоединению с миром идеальным при посредстве представителей особой расы «духовных» людей. Агапий пересказывает то же самое учение в упрощенном виде, переводя его с уровня утонченных богословских спекуляций в плоскость примитивной мифологии. Однако, смысловое ядро концепции комментатора – учение о Триаде – сохраняется у Агапия в полном виде.

В качестве источника сведений об учении Флорина Агапий указывает «многочисленные» сочинения Аполлинария Менбиджского (Иерапольского). Блаженнейший епископ Иераполя в Азии Аполлинарий известен как автор нескольких сочинений, ни одно из которых не сохранилось до нашего времени [32, с. 392-397]. В числе принадлежащих Аполлинарию произведений упоминаются книги «К эллинам», «К иудеям», «Об истине», «О Пасхе», «О благочестии», «Против фригийской ереси» и «Апология императору (Марку Аврелию)», написанная ок. 175-180 гг. [32, с. 397; 15, с. 80-81; 99, с. 56]. О «многочисленных» сочинениях Аполлинария, направленных против Флорина, церковной традиции ничего не известно. Не исключено, что Агапий таким образом просто воспользовался удобным случаем прославить епископскую кафедру родного города, указав на знаменитого епископа Аполлинария как современника еретика Флорина и императора Марка Аврелия. Однако, церковная традиция указывает на другого известного христианского писателя конца II в. как на автора специальных сочинений, направленных против Флорина. Согласно Евсевию, две книги против Флорина написал еп. Лионский Иринея. Сохранившиеся в «Церковной Истории» Евсевия небольшие отрывки из сочинений Иринея «О монархии» и «О восьмерице» не позволяют судить ни о содержании этих про-

изведений, ни об учении самого Флорина. Но отрывок из книги «О монархии» предоставляет интересный биографический материал, относящийся к раннему периоду жизни и деятельности Флорина. Следующий отрывок, сохранившийся у Евсевия, представляет собой обращение Иринея к Флорину с призывом одуматься и отказаться от своих заблуждений: «Это учение, Флорин, как бы сказать снисходительнее, не есть учение здоровой мысли, это учение не согласно с Церковью и верующих в него повергает в величайшее нечестие. Этого учения никогда не смели проповедовать даже еретики, находившиеся вне Церкви. Этого учения не предавали тебе бывшие до нас пресвитеры, которые общались с самими апостолами. Я был еще отроком, когда видел тебя в Нижней Азии у Поликарпа: тогда ты был знаменит при дворе царя и старался снискать его (Поликарпа) благоволение... Могу засвидетельствовать перед Богом, что если бы этот блаженный и апостольский старец услышал что-нибудь подобное, то воскликнул бы и заградив свой слух, по привычке своей сказал бы: «Благий Боже, до какого времени сохранил ты меня, что я должен перенести это» [32, с. 484-485; 5, с. 529-530]. Данный отрывок свидетельствует о том, что Иринея в юности лично видел Флорина у Поликарпа, причем Флорин в то время занимал высокое положение в свите императора. Такая встреча Иринея с Флорином вполне могла произойти в 154 г. во время визита Антонина Пия в Смирну. Дополнительные сведения о Флорине предоставляет фрагмент из письма Иринея к папе Виктору (189-199 гг.), сохранившийся в сирийском переводе [67, с. 457]. В послании Иринея обращается к римскому епископу с просьбой изъять из обращения сочинения пресвитера Флорина и прекратить вредительскую деятельность последнего. Этот отрывок свидетельствует о том, что в 190-е гг. Флорин был еще жив, носил сан пресвитера, имел учеников и занимался распространением вредных для Церкви писаний.

В общих чертах, личность и воззрения автора комментария совпадают с тем, что известно о Флорине. Последний принадлежал к аристократическим кругам римского общества и в молодости был приближенным императора. В христианство он обратился в сознательном возрасте, испытал влияние Поли-

карпа и, возможно, других «старцев», с которыми он встречался, сопровождая императора в поездках по провинциям. Флорин был пресвитером, причем пресвитером римской церкви. В 180-е гг., когда Ириной писал обращенное к нему сочинение «О монархии», Флорин уже отклонился от церковного учения и проповедовал свое собственное, сформированное под влиянием сочинений гностиков. Именно в это время, начиная с правления папы Элевтерия (179-189 гг.) в Рим прибывают представители модалистического направления, и в христианской общине разгораются споры вокруг церковного учения о Троице. Согласно сообщению Агапия, центральным пунктом концепции Флорина было учение о Триаде Богов, состоящих друг с другом в отношениях отцовства-сыновства и формирующих из «тонкой субстанции» идеального Первочеловека в Раю. Этим трем Богам Флорин противопоставлял падшего ангела (Сатану), повелителя мира сего, который отождествлялся с богом-творцом Ветхого Завета, изгнавшим человека из рая. Известно также, что в начале правления папы Виктора (189 г.) Флорин еще был жив, и носил сан пресвитера. Согласно сообщению Агапия, Флорин был лишен сана и отлучен от церкви, что могло произойти вскоре после того, как Ириной направил послание папе Виктору, то есть в начале 190-х гг. Ипполит писал свое «Обличение», находясь в Риме, в период между 222 (смерть папы Каллиста) и 235 г. (ссылка на Сардинию). Надо полагать, именно в Риме он и получил доступ к источнику, сведения из которого составили его «особый материал». Представляется вполне вероятным, что таковым источником для него послужило одно из сочинений Флорина, представлявшее из себя парафраз или комментарий на ряд авторитетных гностических сочинений. Такое произведение по своей форме и содержанию идеально подходило для осуществления замыслов Ипполита, который таким образом получил возможность обличить в ереси своего главного соперника в борьбе за папский престол – Каллиста, а заодно выставить себя человеком энциклопедических познаний, знатоком и обличителем многочисленных еретических учений.

Выводы

Сравнительный анализ коптского «Парафраза Сима» и особого материала Ипполита позволяет уточнить жанровую характеристику текста, лежащего в основе V-VIII глав «Обличения», определить цели и задачи, внутреннюю мотивацию комментатора, и на примере внешнего, независимого от «Обличения» источника, рассмотреть методы его работы. Сопоставление «Парафраза Сима» с соответствующими разделами особого материала «Обличения» подтверждает вывод о том, что свою главную задачу гностик-комментатор видит в поиске доказательств истинности наиболее важных для него положений комментируемых текстов. Его аргументация имеет двойственную природу, включая аргументы «от язычников» и «от Писания». Цитаты из нехристианских философских и поэтических текстов служат ему в качестве внешних доводов, обращенных к образованным язычникам, в то время как отрывки из библейских текстов служат в качестве внутренней аргументации, обращенной к церковным христианам. Его сочинение, выполненное в жанре парафраза, по существу представляло собой своеобразную «апологию» гностического христианства.

Гностик-комментатор не ставил своей задачей систематическое изложение доступных ему источников. Из всего богатства гностической литературы комментатор выбирал только те произведения, которые подтверждали его собственное видение гнозиса. В этих, выбранных на основе субъективных критериев, сочинениях он подвергает подробному истолкованию отдельные положения, которые особенно близки его собственной концепции. Результаты сравнительного анализа позволяют сделать вывод, что особый материал «Обличения» в большей степени отражает взгляды комментатора, нежели содержание комментируемых текстов. Собственная концепция автора комментария, насколько ее возможно реконструировать по тексту «Обличения», представляет собой результат сознательного и целенаправленного синтеза гностического варианта христианского учения и современной автору философской мысли, в особенности позднего платонизма и неопифагорейства. В основе этой концепции лежит представление о возникновении всего сущего в результате деления Нечто Первоначала на три эона. Динамическое развитие трех эонов приводит

к самоотчуждению Божества, что дает импульс обратному движению самопознания, в процессе которого Божество возвращается к самому себе посредством особой расы «духовных» людей. Для автора комментария характерно сочетание светского философского образования и разносторонних научных интересов с глубокой погруженностью в мир христианской культурной традиции. На основании текста принадлежащих ему комментариев возможно сделать вывод, что он происходил из аристократической среды, принял христианство в сознательном возрасте и некоторое время носил священный сан. Во время работы над комментарием (конец II в.) он причислял себя к особой расе «духовных», которые в его понимании являлись единственными настоящими носителями христианских истин. Термином «духовные» автор комментария обозначал не приверженцев какой-то отдельной секты, но всех вообще последователей гностического христианства, а также мудрецов древности, которые, как лучшие из людей, были, сами того не осознавая, «духовными».

В общих чертах, то что известно об авторе комментария из текста «Обличения», совпадает с тем, что сообщают другие источники о гностике Флорине. Флорин принадлежал к римской аристократии, был пресвитером римской церкви, а его деятельность в качестве гностического учителя приходится на последние два десятилетия II в. Учение Флорина, как оно изложено в «Всемирной Истории» арабо-христианского историка Махбуба (Агапия) Менбиджского, в главных положениях полностью согласуется с концепцией комментатора. Данные обстоятельства позволяют сделать предположение, что пресвитер римской церкви Флорин мог быть автором написанного на рубеже II-III вв. христианско-гностического парафраза, который в период 222-235 гг. послужил основным источником сведений о гностическом христианстве для римского епископа Ипполита.

ВЫВОДЫ

Результаты проведенного комплексного источниковедческого исследования «Обличения всех ересей» позволяют сделать следующие выводы:

1. «Обличение всех ересей» Ипполита Римского принадлежит к корпусу раннехристианских полемических сочинений и стоит в одном ряду с такими литературными памятниками как «Против ересей» Иринея Лионского, «Панарион» Епифания Кипрского, «Краткое изложение еретических басен» Феодорита Кирского, «Книга о ересьях» Филастрия Бриксийского, а также полемическими писаниями Климента Александрийского, Тертуллиана и Оригена. В тексте «Обличения» содержатся фрагменты трудов Иринея, Иосифа Флавия, Секста Эмпирика, а также отрывки из множества гностических, философских и поэтических текстов.
2. Ценность «Обличения» как источника по истории гностического христианства определяет его особый материал, то есть сведения, которые отсутствуют у других церковных писателей, либо входят в противоречие с ними. Проблема происхождения особого материала «Обличения» и присутствующих в нем общих мест не находит однозначного решения в историографии. Существующие теории фальсификации (Дж. Салмон, Г. Штелин), вторичной редакции (Е. Петерсон, К. Кошорке) и циркуляции идей в общем культурном поле (В. Анц, М. Маркович) представляются весьма дискуссионными.
3. Изучаемый памятник – «Обличение всех ересей» – был создан в период с 222 по 235 гг. римским антипапой Ипполитом. Данный памятник завершает начальный этап (II – III вв.) развития ересеологии. Главной целью трактата было обличение соперника Ипполита в борьбе за папский престол – Каллиста. Другой целью Ипполита, руководителя немногочисленной и оппозиционной христианской школы, было представить себя знатоком многочисленных еретических заблуждений. Непосредственным поводом к написанию трактата послужило

обнаружение Ипполитом нового, ранее неизвестного источника сведений о гностических учениях.

4. Ересеологическая концепция Ипполита является развитием теории Иринея, согласно которому гностики заимствуют свои учения из языческой философии. В отличие от своего предшественника Иринея, Ипполит предпочитает не опровергать гностические доктрины при помощи логической аргументации, но обличать путем публикации их «тайных» учений. В «Обличении» Ипполит буквально переписывает свой источник, опуская менее важные фрагменты между двумя дословно скопированными отрывками. Если текст таких авторов как Иринея, Иосиф Флавий и Секст Эмпирик Ипполит выдает за собственный, то сведения из своего гностического источника он приводит с использованием маркера цитирования *φησίν* («он говорит»).
5. Ересеологический материал, использованный Ипполитом при написании «Обличения», в зависимости от его происхождения можно разделить на три группы: самостоятельно написанные разделы, обширные выписки из сочинений других авторов (Иринея Лионского, Иосифа Флавия, Секста Эмпирика) и особый материал. Особый материал «Обличения» составляют, по меньшей мере, 8 разделов, которые содержат описания ересей «наассенов», «ператов», «сифиан», «докетов», а также учения таких гностиков как Симон, Юстин, Василид и Моноим Араб. Анализ данных разделов позволяет выявить многочисленные случаи общих мест и буквальных совпадений в материале, который, по версии Ипполита, был заимствован им из множества сочинений разных авторов. На современном этапе исследований невозможно отрицать присутствие объединяющего фактора в группе из восьми ересей, составляющих особый материал «Обличения», однако природа этого фактора и характер его воздействия не находят удовлетворительного объяснения в существующих теориях.
6. Многочисленные общие места, перекрестные ссылки, встречающиеся в особом материале, следует объяснить тем, что сведения о группе из 8 ере-

сей Ипполит заимствует из одного источника, который приводится в «Обличении» в виде обширных выдержек. Этот источник представлял собой христианско-гностический парафраз или комментарий на ряд более древних сочинений. Автор комментария, выбирая из имевшихся в его распоряжении текстов наиболее близкие ему положения, подвергает их истолкованию и доказательству, используя одни и те же образы, сравнения, аллегории, метафоры, цитаты из библейских, литературных и философских текстов.

7. Изобилие ссылок на литературные памятники языческого происхождения дает Ипполиту возможность обосновать свой тезис о происхождении гностических ересей из эллинской философии и мистерий, возводя их к конкретным философским школам. В то же время, наличие в тексте комментария фрагментов оригинальных сочинений гностиков позволяет Ипполиту, путем сокрытия своего подлинного источника, создать у читателя впечатление, что он самостоятельно изучил множество еретических писаний. Такое произведение по своей форме и содержанию идеально подходило для осуществления замыслов Ипполита, который, таким образом, получил возможность обличить в ереси своего главного соперника в борьбе за папский престол – Каллиста, а заодно представить себя человеком энциклопедических познаний, знатоком и обличителем многочисленных еретических учений.
8. Автор источника особого материала полагал своей главной задачей доказательство истинности наиболее важных для него положений комментируемых текстов. Его аргументация имеет двойственную природу, включая аргументы «от язычников» и «от Писания». Цитаты из нехристианских философских и поэтических текстов служат ему в качестве внешних доводов, обращенных к образованным язычникам, в то время как отрывки из библейских текстов используются в качестве внутренней аргументации, обращенной к христианам. Его сочинение, выполненное в жанре парафра-

за, по существу представляло собой своеобразную «апологию» гностического христианства.

9. Результаты сравнительного анализа позволяют сделать вывод, что особый материал «Обличения» в большей степени отражает взгляды комментатора, нежели содержание комментируемых текстов. Собственная концепция автора комментария, насколько ее возможно реконструировать по тексту «Обличения», представляет собой результат сознательного и целенаправленного синтеза гностического варианта христианства (библейского демиургизма), некоторых аспектов триадологического учения римских модалистов и современной автору философской мысли, в особенности среднего платонизма и неопифагорейства. Результаты источниковедческого анализа позволяют сделать предположение, что автором источника особого материала мог быть римский пресвитер Флорин, а сам текст, послуживший Ипполиту основным источником сведений о гностиках, был написан в Риме на рубеже I-II вв.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями Максима Исповедника. Пер. Г. М. Прохорова. – СПб: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 463 с.
2. Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. Пер. Дм. Алексеева. Науч. ред. А. С. Четверухин. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – 541 с.
3. Изречения египетских отцов: памятники литературы на коптском языке. Пер. А. И. Еланской. – СПб: Издательство Чернышева, 1993. – 350 с.
4. Ипполит Св., епископ Римский. О Христе и Антихристе. – СПб: Библиополис, 2008. – 400 с.
5. Иринея (епископ Лионский). Творения. Пер. прот. П. Преображенский. – М.: Благовест, 1996. – 622 с.
6. Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1). Введение, перевод с коптского и комментарии И. С. Егоренкова // Письменные памятники Востока. – 2005. – № 2 (3). – С. 84-112.
7. Плотин. Эннеады. Ред. С. И. Еремеев. – Киев: УЦИММ-ПРЕССС, 1995. – 390 с.
8. Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками. Пер. А. И. Еланской. – СПб: Алетейя, 2004. – 412 с.
9. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. Пер. А. С. Четверухина. – СПб: Алетейя, 2004. – 443 с.
10. Aristote. De l'ame. Ed. A. Jannone. – P., 1995. – 118 p.
11. Aristotle. Metaphysics. Ed. W. D. Ross. – Oxford, 1988. – Т. I. – 366 p.
12. Aristotle. Metaphysics. Ed. W. D. Ross. – Oxford, 1988. – Т. II. – 528 p.

13. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus // Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. – P., 1841. – T. VIII (PL, Migne, T. 42. – col. 21-50).
14. Catalogus Romanorum Pontificum sub Liberio descriptus // Damasi papae et Paciani necnon Luciferi episcopi Calatrisani opera omnia. – P., 1845 (PL, Migne, T. 13. – col. 447-454).
15. Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorfius. – P., 1860 (PG, Migne, T. 92. – col. 70-1160).
16. Chronographus anni CCCLIII // Monumenta Germaniae. Auctores Antiquissimi. Ed. Th. Mommsen. – Berolini, 1892. – T. IX: Chronica minora. – pp. 13-148.
17. Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII. Bibliothèque copte de Nag Hammadi (section «Concordances»), 1. Ed. R. Charron. – Louvain, Québec, 1992. – 786 p.
18. Clementis Alexandrini Excerpta ex scriptis Theodoti // Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia. – P., 1857. – T. II (PG, Migne, T. 9. – col. 681-697).
19. Clementis Alexandrini Stromata // Clementis Alexandrini opera quae extant omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 8. – col. 685-1382).
20. Clementis Alexandrini Stromata // Clementis Alexandrini opera quae extant omnia. – P., 1857. – T. II (PG, Migne, T. 9. – col. 9-603).
21. Clementis Constitutiones Apostolicae // Clementis, Pontificis Romani, opera omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 1. – col. 509-1156).
22. Clementis De praedicationibus Petri inter peregrinandum epitome (Homilia) // Clementis, Pontificis Romani, opera omnia.– P., 1857. – T. II (PG, Migne, T. 2. – col. 58-468).
23. Clementis Recognitiones // Clementis, Pontificis Romani, opera omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 1. – col. 1207-1474).
24. Compendium historiae philosophicae antiquae, sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferentur, recognita et notis uberioribus illustrata passimque correctata a M. J. Christophoro Wolfio. – Hamburgi, 1706. – 78 p.

25. *Compendium historiae philosophicae antiquae, h. e. Pseudorigenis Philosophumena, ex ipso ms. Mediceo denuo collato et alio Taurinensi repetita vice emendata auctore Christophoro Wolfio.* – Hamburgi, 1713. – 78 p.
26. *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) // *The Journal of Theological Studies.* – 1995. – № 16. – pp. 15-16.
27. *Dionysii Areopagitae De divinis nominibus // Dionysii Areopagitae Opera omnia quae supersunt.* – P., 1857. – T. I. (PG, Migne, T. 3. – col. 586-996).
28. *Epiphanii Adversus Octoginta Haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula // Epiphanii, Constantiae quae in Cypro est episcopi, opera omnia.* – P., 1858. – T. I (PG, Migne, T. 41. – col. 173-1199).
29. *Epiphanii Adversus Octoginta Haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula // Epiphanii, Constantiae quae in Cypro est episcopi, opera omnia.* – P., 1858. – T. II (PG, Migne, T. 42. – col. 9-774).
30. *Epiphanii Anacephalaiosis // Epiphanii, Constantiae quae in Cypro est episcopi, opera omnia.* – P., 1858. – T. II (PG, Migne, T. 42. – col. 834-887).
31. *Epiphanii Ancoratus // Epiphanii, Constantiae quae in Cypro est episcopi, opera omnia.* – P., 1858. – T. III (PG, Migne, T. 43. – col. 18-236).
32. *Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae libri decem // Eusebii Pamphili, Caesarea Palaestinae episcopi, opera omnia quae extant.* – P., 1857. – T. II (Migne, PG, T. 20. – col. 9-910).
33. *Flavii Iosephi De bello Iudaico libri septem // Flavii Iosephi Opera edidit et apparatu critico instruxit B. Niese.* – Berolini, 1894. – Vol. VI. – 628 S.
34. *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus.* Hrsg. von Carl Schmidt. – Leipzig, 1892. – 692 S.
35. *Hegemonius. Acta Archelai.* Ed. Ch. H. Beeson. – Leipzig, 1906. – 133 S.
36. *Héraclite. Fragments.* Ed. M. Conche. – P., 1986. – 494 p.
37. *Hérodote. Histoires.* Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1995. – T. I.– 206 p.
38. *Hérodote. Histoires.* Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1982. – T. II. – 181 p.

39. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1967. – T. III. – 159 p.
40. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1985. – T. IV. – 204 p.
41. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1989. – T. V. – 126 p.
42. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1992. – T. VI. – 140 p.
43. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1986. – T. VII. – 239 p.
44. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1973. – T. VIII. – 144 p.
45. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1968. – T. IX. – 122 p.
46. Hieronymi Commentariorum in Evangelium Matthaei libri quattuor // S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, opera omnia. – P., 1845. – T VII (PL, Migne, T. 26. – col. 15-218).
47. Hieronymi Epistolae secundum ordinem temporum ad amussim digestae et in quattuor classes distributae // S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, Opera omnia. – P., 1845. – T I (PL, Migne, T. 22. – col. 325-1224).
48. Hieronymi Liber de Viris illustribus // S. Eusebii Hieronymi, Stridonensis presbyteri, opera omnia. – P., 1845. – T II (PL, Migne, T. 23. – col. 601-726).
49. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Recensuerunt, Latine verterunt, notas adiecerunt L. Duncker et F. G. Schneidewin, professores Gottingenses. – Gottingae, 1859. – 574 p.
50. Hippolyti episcopi Portuensis et martyris quae supersunt Opera et Fragmenta. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 583-692).
51. Hippolyti Philosophumena // Doxographi Graeci. Ed. H. Diels. – Berolini, 1879. – pp. 553-576.
52. Hippolyti Portuensis Acta Graeca. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 547-570).
53. Hippolyti Portuensis Acta Latina. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 545-548).
54. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium // Hippolytus Werke. Hrsg. von P. Wendland. – Leipzig, 1916. – Band 3. – 337 S.
55. Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium. Ed. M. Marcovich. – Berlin-New-York, 1986. – 541 p.

56. Homère. Iliade. Ed. P. Mazon. – P., 1987. – T. I. – 172 p.
57. Homère. Iliade. Ed. P. Mazon.– P., 1992. – T. II. – 164 p.
58. Homère. Iliade. Ed. P. Mazon. – P., 1992. – T. III. – 191 p.
59. Homère. Iliade. Ed. P. Mazon. – P., 1994. – T. IV. – 209 p.
60. Homère. L’Odysée. Ed. V. Bérard. – P., 1989. – T. I. – 206 p.
61. Homère. L’Odysée. Ed. V. Bérard. – P., 1974. – T. II. – 225 p.
62. Homère. L’Odysée. Ed. V. Bérard. – P., 1987. – T. III. – 212 p.
63. Ioannis Damasceni Sacra Parallela // Ioannis Damasceni monachi et presbyteri Hierosolymitani opera omnia quae exstant. – P., 1864. – T. II (PG, Migne, T. 95. – col. 1069-1588).
64. Ioannis Damasceni Sacra Parallela // Ioannis Damasceni, monachi et presbyteri Hierosolymitani, opera omnia quae exstant. – P., 1864. – T. III (PG, Migne, T. 96. – col. 9-544).
65. Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra Haereses libri quinque. – P., 1857 (PG, Migne, T. 7. – col. 433-1225).
66. Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses. Ed. W. Harvey. – Cantabrigiae, 1857. – Vol. I. – 388 p.
67. Irenaei episcopi Lugdunensis libros quinque adversus haereses. Ed. W. Harvey. – Cantabrigiae, 1857. – Vol. II. – 571 p.
68. Justini Apologia prima pro Christianis // Justini, philosophi et martyri, opera quae exstant omnia. – P., 1857. T. I (PG, Migne, T. 6 – col. 327-440).
69. Justini Apologia secunda pro Christianis // Justini philosophi et martyri opera quae exstant omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 6. – col. 441-470).
70. Justini Dialogus cum Tryphone Judaeo // Justini philosophi et martyri opera quae exstant omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 6. – col. 471-800).
71. Kitab al-‘Unvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj; éditée et traduite en français par A. A. Vasiliev. – Part. 1.1 // Patrologia orientalis, éd. R. Graffin et F. Nau. – Paris, 1910. – T. 5. – pp. 559–691.

72. Kitab al-‘Unvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj; éditée et traduite en français par A. A. Vasiliev. – Part. 1.2 // *Patrologia orientalis*, éd. R. Graffin et F. Nau. – Paris, 1915. – T. 11. – pp. 5-144.
73. Kitab al-‘Unvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj; éditée et traduite en français par A. A. Vasiliev. – Part. 2.1 // *Patrologia orientalis*, éd. R. Graffin et F. Nau. – Paris, 1911. – T. 7.– pp. 457-591.
74. Kitab al-‘Unvan. Histoire universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj; éditée et traduite en français par A. A. Vasiliev. – Part. 2.2 // *Patrologia orientalis*, éd. R. Graffin et F. Nau. – Paris, 1912. – T.8. – pp. 397-550.
75. La Paraphrase de Sem (NH VII,1). Par M. Roberge. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 25. – Louvain, Québec, 2000. – 289 p.
76. Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII,2). Par L. Painchaud. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 6. – Québec, 1982. – 166 p.
77. The Gospel of Thomas // Nag-Hammadi Codex II.2-7. Ed. B. Layton. – Leiden, 1989. – Vol. I. – pp.38-130.
78. Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII,5). Par P. Claude. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 8. – Québec, 1983. – 128 p.
79. *Novum Testamentum graece*. Post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. – Stuttgart, 2006. – 812 p.
80. Numenius. Fragments. Ed. E. Des Places. – P., 1973. – 156 p.
81. Oracles Chaldaïques. Ed. E. Des Places. – P., 1996. – 252 p.
82. *Oracula Sibyllina*. Ed. J. Geffken. – Leipzig, 1902. – 240 S.
83. *Origenis Contra Celsum libri octo // Origenis Opera omnia*. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 11. – col. 637-1632).

84. Origenis De principiis libri quattuor // Origenis Opera omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 11. – col. 118-414).
85. Origenis Homiliae in Lucam // Origenis Opera omnia. – P., 1857. – T. III (PG, Migne, T. 13. – col. 1801-1910).
86. Origenis Philosophumena sive Omnium Haeresium Refutatio. E codice Parisino primus edidit Emmanuel Miller. – Oxonii, 1851. – 348 p.
87. Origenis Philosophumena sive Omnium Haeresium Refutatio. E codice Parisino primus edidit Emmanuel Miller // Origenis opera omnia. – P. 1867. – T. VI, p. 3 (PG, Migne, T. 16, p. 3. – col. 3009-3453).
88. Origenis Philosophumenon fragmentum: quod ex Bibliotheca Medicea descripsit, ac novis illustravit Jacobus Gronovius // Thesaurus Graecarum antiquitatum. – Lugduni in Batavis, 1701. – T. X. – coll. 257-292.
89. Philastrii episcopi Brixiani Liber de haeresibus // Sancti Philastrii opera omnia. – P., 1845. – T. I (PL, Migne, T. 12. – col. 1111-1302).
90. Philo Alexandrinus. De agricultura // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1897. – T. II. – SS. 95-132.
91. Philo Alexandrinus. De Cherubim // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1896. – T. I.– SS. 170-201.
92. Philo Alexandrinus. De congressu eruditionis gratia // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1898. – T. III.– SS. 72-109.
93. Philo Alexandrinus. De migratione Abrahami // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland.– Berolini, 1897. – T. II. – SS. 268-290.
94. Philo Alexandrinus. De mutatione nominum // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1898. – T. III.– SS. 156-203.
95. Philo Alexandrinus. Legum allegoariarum libri I-III // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1896. – T. I. – SS. 61-169.

96. Philo Alexandrinus. Quis rerum divinarum heres sit // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1898. – T. III.– SS. 1-71.
97. Philo Alexandrinus. Vita Mosis. Libri I-II // Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1902. – T. IV. – SS. 119-268.
98. Philosophumena sive Haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. Paris. productum recensuit, Latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice. – P., 1860. – 548 p.
99. Photii Myriobiblon sive Bibliotheca // Photii, Constantinopolitani patriarchae, opera omnia. – P., 1860. T. III (PG, Migne, T. 103. – col. 41-1588).
100. Photii Myriobiblon sive Bibliotheca // Photii, Constantinopolitani patriarchae, Opera omnia. – P., 1860. T. IV (PG, Migne, T. 104. – col. 9-356).
101. Platon. Timée // Platon. Ouvres complètes. Ed. A. Rivaud. – P., 1985. – T. X.– pp. 3-228.
102. Plotini Opera omnia. Ed. F. Creuzer.– Oxonii, 1835. – Vol. I. – 661 p.
103. Plotini Opera omnia. Ed. F. Creuzer. – Oxonii, 1835. – Vol. II. – pp. 662-1447.
104. Plotini Opera omnia. Ed. F. Creuzer. – Oxonii, 1835. – Vol. III. – 512 p.
105. Pseudorigenis Philosophumena // Origenis opera omnia. Ed. C. Delarue. – P., 1733. – T. I. – pp. 872-909.
106. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. – Stuttgart, 2006. – T. I: Leges et historiae.– 1184 p.
107. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. – Stuttgart, 2006. – T. II. Libri poetici it prophetici.– 941 p.
108. Sextus Empiricus. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. – Berolini, 1842. – 815 p.
109. Sorani Ephesii Liber de Mulieribus Affectionibus. Recensuit et Latine interpretatus est F. Z. Ermerins. – Trajecti ad Rhenum, 1869. – 304 p.

110. Tertulliani Adversus Gnosticos Scorpiace // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia.– P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2. – col. 122-154).
111. Tertulliani Adversus Hermogenem // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2, – col. 195-238).
112. Tertulliani Adversus Marcionem libri quinque // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P. 1844. T. II (PL, Migne, T. 2. – col. 239-524).
113. Tertulliani Adversus Praxeam // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2. – col. 154-196).
114. Tertulliani Adversus Valentinianos // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2 – col. 523-596).
115. Tertulliani Liber de anima // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2. – col. 641-752).
116. Tertulliani Liber de praescriptionibus haereticos // Tertulliani Quinti Septimii Florentis, presbyteri Carthaginiensis, opera omnia. – P., 1844. – T. II (PL, Migne, T. 2. – col. 9-74).
117. The Facsimile edition of the Nag-Hammadi codices. Published under the auspices of the Dep. Of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in conjunction with the UNESCO. Ed. Sh. Farid, J. M. Robinson. Codex VII. – Leiden, 1972. – 136 p.
118. The Nag-Hammadi Library in English. Transl. by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. Dir. M. Robinson. – Leiden, 1977. – 493 p.
119. The Paraphrase of Shem (NH VII.1). Transl. F. Wisse // The Nag-Hammadi Library in English. Transl. by members of the Coptic Gnostic Library Project

- of the Institute for Antiquity and Christianity. Dir. M. Robinson. – Leiden, 1977. – pp. 308-328.
120. Theodoreti episcopi Cyri Haereticarum Fabularum Compendium // Theodoreti Cyrensis episcopi opera omnia. – P., 1859. – T. IV (PG, Migne, T. 83. – col. 335-555).
121. The Refutation of All Heresies by Hippolytus: With Fragments from His Commentaries on Various Books of Scripture. Transl. by A. Roberts and J. Donaldson. – LLC, 2001. – 514 p.
122. Veterum Testimonia de S. Hippolyto episcopo et martyre. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 569-582).

Литература

123. Алексеев Д. Античное христианство и гностицизм / Дмитрий Алексеев // Евангелие Истины: двенадцать переводов христианских гностических писаний. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. – С. 15-91.
124. Васильев А. Агапий Менбиджский, христианский арабский историк X века / А. Васильев // Византийский Временник. – 1904. – № 11. – С. 574-587.
125. Иванцов-Платонов А. М. Ереси и расколы первых трех веков христианства / А. М. Иванцов-Платонов. – М.: В Унив. тип. (Катков), 1877. – 351 с.
126. Йонас Г. Гностицизм / Ганс Йонас. – СПб: Лань, 1998. – 382 с.
127. Левинская И. А. Деяния Апостолов: Историко-филологический комментарий. Главы I-VIII / И. А. Левинская. — М.: ББИ, 1999. – 312 с.
128. Поснов М. Э. Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним / Михаил Эммануилович Поснов. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1991 (Факс. изд. Киев, 1917). – 825 с.
129. Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика / Р. В. Светлов. – СПб: Изд-во Петерб. гос. ун-та, 1996. – 231 с.

130. Сидоров А. И. Гностицизм и философия (учение Василида по Ипполиту) / А. И. Сидоров // Религии Мира. История и современность. – М., 1982. – С. 159-183.
131. Федченков С. А. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность / С. А. Федченков. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2008. – 576 с.
132. Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади / Александр Леонович Хосроев. – М.: Наука, 1991. – 276 с.
133. Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте / Александр Леонович Хосроев. – М.: Присцельс, 1997. – 374 с.
134. Achelis H. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten / Hans Achelis. – Leipzig: Quelle & Meyer, 1925. – 343 S.
135. Aland B. Die Paraphrase als Form gnostischer Verkündigung / Barbara Aland // Nag-Hammadi and Gnosis. Papers read at the 1st International Congress of Coptology, Le Caire, 8-18 dec. 1976 (NHS, XIV). Ed. McL. Wilson. – Leiden, 1978. – pp.75-90.
136. Aland B. Gnosis und Philosophia / Barbara Aland // Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20-25, 1973. Ed Geo Widengren. – Stockholm, 1977. – pp. 35-73.
137. Amélineau E. Essai sur le gnosticisme Égyptien, ses développements et son origine Égyptienne / Émile Clément Amélineau. – P.: E. Leroux, 1887. – 330 p.
138. Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus. Ein religionsgeschichtliche Versuch / W. Anz. – Leipzig: Hinrichs, 1897. – 112 S.
139. Arai S. Zur Definition der Gnosis – in Rucksicht auf die Frage nach ihrem Ursprung / Sasagu Arai // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 181-190.
140. Arnott W. G. Birds in the ancient world from A to Z / William Geoffrey Arnott. – New York: Routledge, 2007. – 288p.

141. Baaren Th. P. van Towards a definition of Gnosticism / Th. P. van Baaren // *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni.* Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 174-180.
142. Barc B. Samael – Saklas – Yaldabaoth. Recherche sur la genese d'un mythe gnostique / B. Barc // *Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi.* Quebec, 22-25 août. Ed. Par B. Barc (BCNH, ST, 1). – Quebec-Louvain, 1981. – pp. 123-150.
143. Bardy G. L'enigme d'Hippolyte / G. Bardy // *Mélanges de Science Religieuse.* – 1948. – № 5 – pp. 63-88.
144. Bardy G. Rewiew of Nautins Hippolyte and Josipe / G. Bardy // *Mélanges de Science Religieuse.* – 1948. – № 43. – pp. 197-200.
145. Barnard L. W. The Curch of Rome in the first two centuries / L. W. Barnard // *New Testament Studies.* – 1963-1964. – № 10. – pp. 251-260.
146. Baumstark A. Die Lehre des romischen Presbyters Florinus / A. Baumstark // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.*– 1912. – № 13. – SS. 306-319.
147. Bauer W. Orthodoxy and heresy in earliest Christianity. Transl. and ed. by A. Kraft and G. Krodel / Walter Bauer. – Mifflintown, PA: Sigler Press, 1996. – 326 p.
148. Baur F. Ch. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung / Ferdinand Christian Baur. – Tübingen: C.F. Osiander, 1835. – 762 S.
149. Baur V. Über die Philosophumena Origenis insbesondere ihren Verfasser / V. Baur // *Theologisches Jahrbuch.* – 1853. – Vol. XII, 3. – 152-161 SS.
150. Baur V. Die Hippolytus-Hypothese des Herrn Ritter Bunsen / V. Baur // *Theologisches Jahrbuch.* – 1853. – Vol. XII, 3. – 435-442 SS.
151. Bergman J. Kleine Beiträge zum Naassenertractat / Jan Bergman // *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism.* Stockholm, August 20-25, 1973. Ed Geo Widengren. – Stockholm, 1977. – pp. 74-100.

152. Bertrand D. Paraphrase de Sem et Paraphrase de Seth / D. Bertrand // Les Textes de Nag-Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Strasbourg, 23-25 octobre 1974. Ed. J. É. Ménard. – Leiden, 1975. – pp. 146-157.
153. Beyschlag K. Kallist und Hippolyt / Karlmann Beyschlag // Theologische Zeitschrift. – 1964. – № 20. – 103-24 SS.
154. Beyschlag K. Simon Magus und die christliche Gnosis / Karlmann Beyschlag. – Tübingen: Mohr, 1974. – 249 S.
155. Bianci U. Le probleme des origines du gnosticisme / Ugo Bianci // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 1-27.
156. Bleeker C. J. The Egyptian Background of Gnosticism / C. J. Bleeker // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 229-237.
157. Botte B. L. Note sur l'auteur du De Universo, attribué à Saint Hippolyte / B. L. Botte // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1951. – № 18. – pp. 5-18.
158. Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis / Wilhelm Bousset. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973. – Aufl. Von 1907. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 10 – 398 S.
159. Bovini G. La Statua di Sant'Ippolito del Museo Lateranese / G. Bovini // Bullettino della Commissione Archeologica del Governatorato di Roma. – 1940. – № 68. – pp. 109-128.
160. Brent A. Hippolytus and Roman Church in the third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop / Allen Brent. – Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 1995. – 611 p.
161. Broek R. Gospel Tradition and Salvation in Justin the Gnostic / R. van der Broek // Vigiliae Christianae. –2003. – Vol. 57, № 4. – pp. 363-388.
162. Buckley J. J. Female fault and fulfillment in Gnosticism / Jorunn Jacobsen Buckley. – Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1986. – 180 p.

163. Bunsen Ch. Ch. J. Hippolytus and his Age / Christian Charls Josias Bunsen. – London: Longman, 1852. – Vol. I. – 352 p.
164. Bunsen Ch. Ch. J. Hippolytus and his Age / Christian Charls Josias Bunsen. – London: Longman, 1852. – Vol. II. – 359 p.
165. Bunsen Ch. Ch. J. Hippolytus and his Age / Christian Charls Josias Bunsen. – London: Longman, 1852. – Vol. III.– 384 p.
166. Bunsen Ch. Ch. J. Hippolytus and his Age / Christian Charls Josias Bunsen. – London: Longman, 1852. – Vol. IV.– 523 p.
167. Capelle B. Le Logos, Fils de Dieu, dans la théologie d’Hippolyte / B. Capelle // Recherches de théologie ancienne et médiévale. –1937. –№ 5. – pp. 109-124.
168. Capelle B. Hippolyte de Rome / B. Capelle // Recherches de théologie ancienne et médiévale. –1950. – № 17. – pp. 145-174.
169. Capelle B. A propos d’Hippolyte de Rome / B. Capelle // Recherches de théologie ancienne et médiévale. – 1952. – № 19. – pp. 193-202.
170. Cerrato J. A. Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus. Oxford Theological Monographs / J. A. Cerrato. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2002. – 291p.
171. Colpe C. Die Himmelsreise der Seele innerhalb und ausserhalb der Gnosis / C. Colpe // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e dicussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 429-447.
172. Colpe C. Heidnische, judische und christliche Uberlieferung in den Schriften aus Nag-Hammadi II / C. Colpe // Jahrbuch für Antike und Christentum. – 1973. – № 16. – SS. 106-126.
173. Colpe C. Sethian and Zoroastrian Ages of the World / C. Colpe // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Ed. By B. Layton. – Leiden, 1981. – Vol. 2: Sethian Gnosticism. – pp. 540-562.
174. Couchoud P. L. La première édition de St.Paul / Paul-Louis Couchoud // Revue de l’histoire des religions. –1926. – № 93. – pp. 242-263.

175. Cruice P. Études sur de nouveaux documentes historiques empruntés a l'ouvrage récemment découvert des Philosophumena / Patrice Marie Cruice. – P.: Perisse Frères, 1853. – 308 p.
176. D'Ales A. La Théologie de Saint Hippolyte / Adhémar d' Alès. – P.: Gabriel Beauchesne, 1906. – 242 p.
177. Danielou J. Le mauvais gouvernement du monde d'apres le gnosticisme / J. Danielou // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e dicussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 448-459.
178. De Faye E. Introduction à l'étude du gnosticisme au II et au III siècle / Eugène De Faye. – P.: E. Leroux, 1903. – 144 p.
179. De Faye E. Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chretien aux II-e et III-e siecles / Eugène De Faye. – P.: E. Leroux, 1925. – 543 p.
180. Desjardins M. The sources for Valentinian Gnosticism / Michel Desjardins // Vigilia Christiana. – 1986. –№ 40. – pp. 342-347.
181. Dietzfelbinger K. Die Auslegung des Shem / K. Dietzfelbinger // Erlöser und Erlösung Texte aus Nag-Hammadi. Vollständige Texte neu formuliert und kommentiert. – Diessen-am-Ammersee, 1990. – SS. 259-330.
182. Döllinger J. J. I. Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts / Johann Joseph Ignaz von Döllinger. – Regensburg: G.J. Manz, 1853. – 358 S.
183. Dornseiff F. Das Alphabet in Mystik und Magie / Franz Dornseiff. – Lipsiae: B.G. Teubner, 1922. – 178 S.
184. Dräseke J. Zum Syntagma des Hippolytos / J. Dräseke // Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie. – 1903. – № 46.– pp. 58-90.
185. Dubois J. D. Contribution a l'interpretation de la Paraphrase de Sem. // Deuxième journée d'études coptes. Ed. J. E. Ménard. – Louvain-Paris, 1986. – pp. 150-160.

186. Duncker L. Besprechung von E. Miller's Erstaussgabe der Rafutatio (Elenchos) / L. Ducker // Göttingische Gelehrte Anzeigen. – 1851. – Band 3.– SS. 1530-1550.
187. Emmel S. The Gnostic Tradition in Relation to Greek Philosophy / S. Emmel // Nag-Hammadi texts in the history of religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. – Copenhagen, 1995. – pp. 125-136.
188. Ferreiro A. Simon Magus: The Patristic-Medieval Traditions and Historiography / A. Ferreiro // Apocrypha. – 1996. – № 7. – pp. 147-166.
189. Fischer K. M. Die Paraphrase des Seem / K. M. Fischer // Essays on the Nag-Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib (NHS, VI). – Leiden, 1975. – pp. 255-267.
190. Foerster W. Die ersten Gnostiker Simon und Menander / Werner Foerster // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 190-196.
191. Frend W. H. C. The rise of Christianity / W. H. C. Frend. – Philadelphia: Fortress Press, 1984. – 1022 p.
192. Frickel J. Die Apophasis Megale, eine Grundschrift der Gnosis? / Joseph Frickel // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – SS. 197-200.
193. Frickel J. Die Apophasis Megale in Hippolytus Refutatio (VI.9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons / Joseph Frickel. – Roma: Pont. institutum orientalium studiorum, 1968 – 218 S.
194. Frickel J. Ein Kriterium zur Quellenscheidung innerhalb einer Paraphrase (Drei allegorische Deutungen der Paradies-Flüsse Gen 2:10) / Joseph Frickel // Le Muséon. – 1972. – № 85. – pp. 425-450.
195. Frickel J. Hellenistische Erlösung in Christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift: quellenkritische Studien, Strukturanalyse, Schichten-scheidung: Rekonstruktion der Anthropos-Lehrschrift / Joseph Frickel. – Leiden: Brill, 1984. – 279 p.

196. Frickel J. Naassener oder Valentinianer? / Joseph Frickel // *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 8th International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 3rd – 8th 1979). Hrsg. M. Krause. – Leiden, 1981. – pp. 95-110.
197. Frickel J. Unerkannte gnostische Schriften in Hippolytus *Refutatio* / Joseph Frickel // *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 7th International Conference on Patristic Studies* (Oxford, September 8th-13th 1975). Hrsg. M. Krause. – Leiden, 1977. – pp. 119–137.
198. Ganschnietz R. Hippolytos' Capitel gegen die Magier. *Refut. Haer. IV.28-42* / R. Ganschnietz. – Leipzig: J. C. Hinrichs, 1913. – 77 S.
199. Gero S. With Walter Bauer on the Tigris: Encratite orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity / Stephen Gero // *Nag-Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. – Peabody, Massachusetts, 1986. – pp. 287-307.
200. Gieseler J. C. L. Über Hippolytus, die ersten Monarchianer und die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts / J. C. L. Gieseler // *Theologische Studien und Kritiken*. – 1853. – Heft 4. – SS. 759-787.
201. Giet S. Controverse sur Hippolyte / S. Giet // *Revue des Sciences Religieuses*. – 1950. – № 24. – pp. 83-85.
202. Green H. A. *Gnosis and Gnosticism: A Study in Methodology* / Henry Alan Green // *Numen*. – 1977. – № 49, Fasc. 2. – pp. 95-134.
203. Green H. A. *Sociological Themes in the Study of Gnosticism* / Henry Alan Green // *Vigiliae Christianae*. – 1977. – Vol. 31, № 3. – pp. 169-180.
204. Green H. A. *The Economic and Social Origins of Gnosticism* / Henry Alan Green. – Atlanta, Ga.: Scholars Pr., 1985. – 304 p.
205. Grisar H. Bedarf die Hippolytus-Frage einer Revision? / H. Grisar // *Zeitschrift für Katolische Theologie*. – 1878. – № 2. – SS. 505-533.
206. Guarducci M. La statua di Sant'Ippolito in Vaticano / Margherita Guarducci // *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. – 1974-1975. – № 47. – pp. 163-190.

207. Guzlow H. Kallist von Rom / H. Guzlow // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. – 1967. – № 58. – SS. 102-21.
208. Hamel A. Kirche bei Hippolyt von Rom / Adolf Hamel. – Gütersloh: C. Bertelsmann, 1951. – 230 S.
209. Harnack A. Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus / Adolf von Harnack. – Leipzig: E. Bidder, 1873. – 88 S.
210. Harnack A. Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus / Adolf von Harnack // Zeitschrift für historische Theologie. – 1874. – Heft II. – SS. 143-226.
211. Harnack A. Neue Studien zu Marcion / Adolf von Harnack. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1960. – 48 S.
212. Harnack A. Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott / Adolf von Harnack. – Leipzig: Hinrichs, 1924. – 235 S.
213. Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius / Adolf von Harnack. – Leipzig: Hinrichs, 1958. – Teil I. Der Überlieferung und der Bestand. Halbband 1. – 480 S.
214. Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius / Adolf von Harnack. – Leipzig: Hinrichs, 1958. – Teil I. Der Überlieferung und der Bestand. Halbband 2. – 483-1034 SS.
215. Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius / Adolf von Harnack. – Leipzig: Hinrichs, 1958. – Teil II. Die Chronologie der Literatur bis Irenäus, nebst einleitender Untersuchungen. Halbband 1. – 732 S.
216. Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius / Adolf von Harnack. – Leipzig: Hinrichs, 1958. – Teil II. Die Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius. Halbband 2. – 565 S.
217. Harnack A. History of Dogma. Transl. by N. Buchanan. / Adolf von Harnack. – New York: Dover Publications, 1961. – T. I. – 362 p.
218. Hilgenfeld A. Der Gnosticismus und die Philosophumena mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Bearbeitungen von W. Möller und R. A. Lipsius /

- Adolf Hilgenfeld // Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie. – 1862. – Vol. IV. – SS. 400-464.
219. Hilgenfeld A. Die Ketzergeschichte des Urchristentums / Adolf Hilgenfeld. – Leipzig : Fues (R. Reisland), 1884. – 644 S.
220. Huetii Petri Danielis, episcopi Abrincensis, Origeniana / Pierre-Daniel Huet // Origenis Opera omnia. – P., 1857. – T. VII (PG, Migne, T. 17, – col. 633-1284).
221. Ivanka E. Religion, Philosophie und Gnosis: Grenzfälle und Pseudomorphosen in der Spätantike / E. Ivanka // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 317-322.
222. Jacobi D. *Ὅριγένους Φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*. E codice Parisino nunc primum edidit E. Miller. Oxonii, 1851 / D. Jacobi // Deutsche Zeitung für christliches Leben und christliche Wissenschaft. – 1851. – № 26. – SS. 203-206.
223. Jeffers J. S. Conflict at Rome: social order and hierarchy in early Christianity / James S. Jeffers. – Minneapolis: Fortress Press, 1991. – 215 p.
224. Jonas H. Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical / Hans Jonas // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 90-108.
225. Jonas H. The Gnostic Religion / Hans Jonas. – Boston: Beacon Press, 2001. – 359 p.
226. Kakosy L. Gnosis und ägyptische Religion / L. Kakosy // Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 238-250.
227. Kastner K. Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus / K. Kastner // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. – 1912. – № 13. – SS. 133-156.

228. King K. L. *The Origins of Gnosticism and the Identity of Christianity* / Karen L. King // *Was there a Gnostic Religion?* Ed. A. Marjanen. – Helsinki, Göttingen, 2005. – pp. 103-120.
229. King K. L. *What is Gnosticism* / Karen L. King. – Cambridge, Massachusetts; London: Belknap, 2005 – 366 p.
230. Klippenberg H. G. *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnosticismus* / H. G. Klippenberg // *Numen*. – 1970. – № 17. – SS. 211-232.
231. Koch H. *Tertullian und der römische presbyter Florinus* / H. Koch // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. – 1912. – № 13. – SS. 59-83.
232. Koschorke K. *Hippolytus Ketzerbekämpfung und Polemik gegen der Gnostiker* / Klaus Koschorke // *Göttinger Orientforschungen*. – 1975. – Reihe VI: Hellenistika, 4. – SS. 95-101.
233. Koschorke K. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* / Klaus Koschorke. – Leiden: E. J. Brill, 1978. – 274 p.
234. Kraus F. X. *Hippolytus* / F. X. Kraus // *Real-Encyklopaedia der christlichen Altertümer*. – Freiburg, 1882. – Band 1. – SS. 660-664.
235. Krause M. *Die Paraphrase des Seêm und der Bericht Hippolyts* / Martin Krause // *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*. Stockholm, August 20-25, 1973. Ed Geo Widengren. – Stockholm, 1977. – pp. 101-110.
236. Krause M. *Die Paraphrase des Seêm* / Martin Krause // *Christentum am Roten Meer*. – Berlin, 1973. – Bd. II, Buch I: Neue Texte, Cap. I. – SS. 2-105.
237. Kunze J. *De historiae gnosticis fontibus novae quaestiones criticae* / Johannes Kunze. – Lipsiae : Dörffling & Franke, 1894. – 78 p.
238. La Piana G. *The Roman Church at the end of the second century* / G. La Piana // *Harvard Theological Review*. – 1925. – № 18. – pp. 201-277.
239. Lampe P. *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries* / Peter Lampe. – Minneapolis : Fortress Press, 2003. – 525 p.

240. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianci. – Leiden: E. J. Brill, 1967. – XXXII, 803 p.
241. Lightfoot J. B. Gaius or Hippolytus? / J. B. Lightfoot // *Journal of Philology*. – 1868. – №1. – pp. 98-112.
242. Lipsius R. A. Zur Quellenkritik des Epiphanius / Richard Adelbert Lipsius. – Wien: W. Braumüller, 1865. – 246 S.
243. Lipsius R. A. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht / Richard Adelbert Lipsius. – Leipzig: Barth, 1875. – 258 S.
244. Logan A. H. B. The Gnostics: identifying an early Christian cult / A. H. B. Logan. – London; New York: T & T Clark. – 150 p.
245. Lüdemann G. Did Gnosticism ever exist? / Gerd Lüdemann // *Was there a Gnostic Religion?* Ed. A. Marjanen. – Helsinki, Göttingen, 2005. – pp. 121-132.
246. Lüdemann G. Untersuchungen zur simonianischen Gnosis / Gerd Lüdemann. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1975. – 156 S.
247. Lumper P. G. Dissertatio de vita et scriptis Sancti Hippolyti / Gottfried P. Lumper. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 271-394).
248. MacRae G. Sleep and awakening in Gnostic texts / G. MacRae // *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni*. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp.496-510.
249. Mahé J. P. Paraphrase de Sem et Corpus Hermétique / Jean-Pierre Mahé // *Études coptes III. Troisième journée d'études, Musée du Louvre, 23 mai 1986*. – Louvain-Paris, 1989. – pp. 124-127.
250. Mansfeld J. Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy. – Leiden; New York: E. J. Brill, 1992. – 391 p.
251. Marcovich M. Textual criticism on Hippolytus' Refutatio / Miroslav Marcovich // *Journal of Theological Studies*. – 1968. – № 19. – pp. 83-92.
252. Marcovich M. Justin's Baruch: A showcase of Gnostic syncretism / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 93-119.

253. Marcovich M. Monoimus letter to Theophrastus / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 134-143.
254. Marcovich M. New Gnostic texts / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 120-133.
255. Marcovich M. Phanes, Phicola and the Sethians / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 89-92.
256. Marcovich M. The Isis with Seven Robes / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 52-54.
257. Marcovich M. The Naassene Psalm in Hippolytus Refutatio / Miroslav Marcovich // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 80 – 88.
258. Marjanen A. What is Gnosticism. From the Pastorals to Rudolf / Antti Marjanen // *Was there a Gnostic Religion?* Ed. A. Marjanen. – Helsinki, Göttingen, 2005. – pp. 1-53.
259. Montserrat-Torrents J. La notice d'Hippolyte sur les Naassénes. Étude de la partie systématique / J. Montserrat-Torrents // *Studia Patristica XXIV*. Ed. Livingstone E. A. Papers presented at the 11th International Conference on patristic Studies held in Oxford 1991. – Leuven, 1993. – pp. 390-398.
260. Montserrat-Torrents J. La philosophie du Livre de Baruch de Justin / J. Montserrat-Torrents // *Studia Patristica XXIV*. Ed. Livingstone E. A. Papers of the 9th International Conference on patristic Studies. Oxford, 1983. – Kalamazoo, Michigan, 1985. – pp. 253-261.
261. Montserrat-Torrents J. Les pérates / J. Montserrat-Torrents // *Pleroma. Salus carnis, Homenaje a Antonio Orbe, S. J.* – Santiago de Compostela, 1990. – pp. 229-242.

262. Nautin P. Hippolyte et Josipe: contribution a l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle / Pierre Nautin. – P.: Éditions du Cerf, 1947. – 130 p.
263. Nautin P. Hippolyte. Contre les Hérésies. Fragment. Étude et édition critique / Pierre Nautin. – P.: Éditions de Cerf, 1949. – 279 p.
264. Neumann K. J. Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt: Neufunde und Forschungen zur Geschichte von Staat und Kirche in der römische Keiserzeit / Karl Johannes Neumann – Leipzig: Veit u. Co, 1902. – 143 S.
265. Osborn E. Irenaeus of Lyons / Eric Osborn. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2001. – 307 p.
266. Osborne C. Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics / Catherine Osborne. – London : Duckworth, 1987. – 383 p.
267. Pagels E. Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from Nag-Hammadi / Elaine Pagels // Nag-Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. – Peabody, Massachusetts, 1986. – pp. 257-285.
268. Pagels E. The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters / Elaine Pagels. – Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1992. – 180 p.
269. Pearson B. From Jewish Apocalypticism to Gnosis / Birger A. Pearson // Nag-Hammadi Texts in the history of religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. – Copenhagen, 1995. – pp. 146-163.
270. Pearson B. Gnosticism as a Religion / Birger A. Pearson // Was there a Gnostic Religion? Ed. A. Marjanen. – Helsinki, Göttingen, 2005. – pp. 81-101.
271. Pearson B. The Figure of Seth in Gnostic Literature / Birger A. Pearson // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Ed. By B. Layton. – Leiden, 1981. – Vol. 2: Sethian Gnosticism. – pp. 472-504.

272. Perkins P. *Ordering the Cosmos: Ireneus and the Gnostics* / PHEME PERKINS // Nag-Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. – Peabody, Massachusetts, 1986. – pp. 221-238.
273. Peterson E. *Frühkirche, Judentum und Gnosis* / Eric Peterson. – Rom: Herder, 1959. – 371 S.
274. Powell D. L. *The Schism of Hippolytus* / D. L. Powell // *Studia Patristica*. – 1975 – № 12, 1. – pp. 449-456.
275. Preysing K. *Der Leserkreis der Philosophumena Hippolyts* / K. Preysing // *Zeitschrift für katholische Theologie*. – 1914. – № 38. – 421-45 SS.
276. Quispel G. *Gnosis als Weltreligion : die Bedeutung der Gnosis in der Antike* / Gilles Quispel. – Zürich: Origo Verlag, 1972. – 144 p.
277. Reitzenstein R. *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen* / Richard Reitzenstein. – Bonn a. Rh.: A. Marcus & E. Weber, 1921. – 272 S.
278. Richard M. *Dernières remarques sur S. Hippolyte et le soi-disant Josipe* / M. Richard // *Recherches de Science Religieuse*. – 1955. – № 43. – pp. 379-394.
279. Richard M. *Les difficultés d'une édition des oeuvres de S. Hippolyte* / M. Richard // *Studia Patristica*. – 1975. – № 12, 1. – pp. 51-70.
280. Roberge M. *Anthropogonie et anthropologie dans la Paraphrase de Sem* / Michel Roberge // *Le Muséon*. – 1986. – № 99. – pp. 229-248.
281. Roberge M. *Chute et remontée du Pneuma dans la Paraphrase de Sem* / Michel Roberge // *Coptic Studies. Acts of the 3rd International Congress of Coptic Studies, Warsaw, August 20-25 1984*, ed. W. Godlewski. – Varsovie, 1990. – pp. 353-363.
282. Roberge M. *La crucifixion du Saviour dans la Paraphrase de Sem* / Michel Roberge // *Actes du IV-me congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988*, ed. M. Rassart-Debergh, J. Ries. – Louvain-la-Neuve, 1992. – T. II. – pp. 381-387.
283. Roberge M. *La Paraphrase de Sem et le problème des trois natures* / Michel Roberge // *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*.

- Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. – Louvain, Québec, 1995. – pp.279-294.
284. Roberge M. La Paraphrase de Sem. Resume des cours / Michel Roberge // Langue et litterature coptes, dir. G. Roquet, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences historiques et philologiques. Livret 10, 1994-1995. – Paris, 1996. – pp. 11-15.
285. Roberge M. Le role du Nous dans la Paraphrase de Sem / Michel Roberge // Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi. Québec, 22-25 août. Ed. Par B. Barc. – Québec-Louvain, 1981. – pp. 329-339.
286. Rudolf K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion / Kurt Rudolf. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977. – 435 S.
287. Rudolf K. Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag-Hammadi Texte / Kurt Rudolf // The Nag-Hammadi Texts in the history of religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. – Copenhagen, 1995. – pp. 11-23.
288. Ruggerius C. De Portuensi S. Hippolyti episcopi et martyris sede dissertatio / Constant Ruggerius. – P., 1857 (PG, Migne, T. 10. – col. 395-546).
289. Salmon G. The Cross-References in the Philosophumena / George Salmon // Hermathena. – 1885. – № 11. – pp. 389-402.
290. Schenke H. M. Das sethianische System nach Nag-Hammadi Handschriften / Hans-Martin Schenke // Studia Coptica. Ed. P. Nagel. – Berlin, 1974. – SS. 165-173.
291. Schenke H. M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism / Hans-Martin Schenke // The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Ed. By B. Layton. – Leiden, 1981. – Vol. 2: Sethian Gnosticism.– pp. 588-616.

292. Schenke H. M. Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi Schriften: Die Schriften des Codex VII / Hans-Martin Schenke // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. – 1975. – № 102. – SS. 123-138.
293. Scibona C. G. Nature of the Divine and Types of Gnostic Systems / C. G. Scibona // Nag-Hammadi Texts in the history of religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. – Copenhagen, 1995. – pp. 54-60.
294. Scuarciapino M. F. Il recupero del sarcofago di S. Ippolito / M. F. Scuarciapino // Bolletino d'Arte (Ministero della Pubblica Istruzione, Roma). – 1974. – Serie V, 59. – pp. 180-186.
295. Sevrin J. M. A propos de la Paraphrase de Sem. // Le Muséon. – 1975. – № 88. – pp. 69-96.
296. Sevrin J. M. Le dossier baptismal sethien. Études sur la sacramentaire gnostique / Jean-Marie Sevrin. – Québec: Presses de l'Université Laval, 1986. – 306 p.
297. Staehlin H. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haeretiker / Hans Staehlin // Textes und Untersuchungen. – Leipzig, 1890. – Band 6, Hefte 3.– SS. 1-108.
298. Stroumsa G. A. G. Another seed: studies in Gnostic mythology / Gedaliahu A. G. Stroumsa. – Leiden: E. J. Brill, 1984. – 195 p.
299. Tardieu M. Commemoration gnostique de Sem / M. Tardieu // La commemoration. Colloque du centenaire de la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Études, ed. P. Gignoux. – Paris, 1988. – pp. 219-223.
300. Tardieu M. La naissance du ciel et de la terre selon la Paraphrase de Sem / M. Tardieu // La creation dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille, 1985. – Paris, 1987. – pp. 409-425.
301. Tardieu M. Les livres mis sous le nom de Seth et les sethiens de l'heresiologie / M. Tardieu // Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 7th International

- Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975). – Leiden, 1977. – pp. 204-210.
302. Testini P. Sondaggi a S. Ippolito all'Isola Sacra. I depositi reliquiari scoperti sotto l'altare / P. Testini // *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. – 1973-1974. – № 46. – pp. 165-167.
303. *The Cambridge History of Christianity* / Ed. Margaret M. Mitchell, Frances M. Young. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – Vol. I: Origins to Constantine. – 740 p.
304. *The Cambridge History of Early Christian Literature* / Ed. Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 530 p.
305. Turner J. D. Sethian Gnosticism: A Literary History / J. D. Turner // Nag-Hammadi, Gnosticism and Early Christianity. – Peabody, Massachusetts, 1986. – pp. 55-86.
306. Turner J. D. Typologies of the sethian Gnostic treatises from Nag-Hammadi / J. D. Turner // *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993. – Louvain, Québec, 1995. – pp. 169-220.
307. Turner J. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition / J. D. Turner. – Québec : les Presses de l'Université Laval; Louvain; Paris: Peeters, 2001 – 842 p.
308. Vallée G. A study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius / Gérard Vallée. – Waterloo: Canada Wilfrid Laurier University Press, 1981. – 114 p.
309. Varcl L. Simon Magus. Prispěvek k poznání křesťanského gnosticizmu / L. Varcl. – Praha: Nákladem Královské české společnosti nauk, 1949. – 116 c.
310. Vasiliev A. L'avertissement a la premiere partie de l'edition d' Agapius / A. Vasiliev // *Patrologia orientalis*. – 1910. – T. V. – pp. 574-587.
311. Volkmar G. Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicänum. / Gustav Volkmar. – Zürich: E. Kiesling, 1855. – Band 1: Hippolytus und die römischen

- zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften nach Ursprung, Composition und Quellen untersucht. – 174 S.
312. Waite Ch. B. *The History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred* / Charles Burlingame Waite. – Chicago: C.V. Waite & co., 1900. – 556 p.
313. Wendel C. *Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue* / C. Wendel // *Theologische Studien und Kritiken*. – 1937-1938. – № 26. – SS. 362-369.
314. Wendland P. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* / Paul Wendland. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907. – 190 S.
315. Widengren G. *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions* / G. Widengren // *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni*. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 28-60.
316. Williams M. A. *Rethinking Gnosticism. Arguments for dismantling a dubious category* / Michael Allen Williams. – Princeton, New-Jersey: Princeton University Press, 1996. – 335 p.
317. Williams M. A. *The immovable race: a gnostic designation and the theme of stability in late antiquity* / Michael Allen Williams. – Leiden: E. J. Brill, 1985. – 239 p.
318. Williams M. A. *Was there a Gnostic Religion? Strategies for the clearer analysis* / Michael Allen Williams // *Was there a Gnostic Religion?* Ed. A. Marjanen. – Helsinki, Göttingen, 2005. – pp. 54-79.
319. Wilson R. McL. *Gnostic Origins* / R. McL. Wilson // *Vigiliae Christianae*. – 1955. – Vol. 9, № 3. – pp. 193-211.
320. Wilson R. McL. *Gnostic Origins Again* / R. McL. Wilson // *Vigiliae Christianae*. – 1957. – Vol. 11, № 2. – pp. 93-110.
321. Wisse F. *Stalking those elusive Sethians* / Frederick Wisse // *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. Ed. By B. Layton. – Leiden, 1981. – Vol. 2: *Sethian Gnosticism*. – pp. 563-576.

322. Wisse F. The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem / Frederick Wisse // *Novum Testamentum*. – 1970. – № 12. – pp. 130-140.
323. Wisse F. The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict / Frederick Wisse // *Nag-Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. – Peabody, Massachusetts, 1986. – pp. 177-190.
324. Wordsworth Chr. St. Hippolytus and the Church of Rome in the Earlier Part of the third century/ Christopher Wordsworth. – London: F. and J. Rivington, 1853. – 319 p.
325. Yamauchi E. Pre-Christian Gnosticism in the Nag-Hammadi Texts? / Edwin Yamauchi // *Vigiliae Christianae*. – 1979. – Vol. 48, № 2. – pp. 129-141.
326. Yanssens Y. Le theme de la fornication des anges / Y. Yanssens // *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni*. Ed. Ugo Bianci. – Leiden, 1967. – pp. 488-495.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение А

«Наассен» цитирует «Симона»

Симон VI.9.15-21; VI.14.24-27	Наассены V.9.20-26
<p>«Началом же всего Симон называет бесконечную силу, говоря так – «Это книга гласа Апофазиса и имени из Мысли великой бесконечной силы. Поэтому она будет запечатана, спрятана, сокрыта и положена в обиталище, где имеет основание Корень Всего». Говорит же, что обиталище – это тот человек, рожденный от крови, и обитает в нем бесконечная сила, которую он называет Корнем Всего».</p> <p>«Если же примет образ и родится от неделимой точки, как написано в Апофазисе, то малое сделается великим, а великое пребудет в бесконечном и неизменном эоне, не подверженном более становлению».</p>	<p>«Это, говорит («наассен»), Многоименуемый Тысячеокий Непостижимый, к которому всякая природа стремится по-своему. Это, говорит он, Слово Божие, которое, говорит он, есть слово «Апофазиса великой силы. Поэтому оно будет запечатано, спрятано, сокрыто и положено в обиталище, где имеет основу Корень Всего», – эонов, сил, мыслей, богов, ангелов, ниспосланных духов, сущих, не сущих, рожденных, нерожденных, постижимых, непостижимых, лет, месяцев, дней, часов, – неделимая точка, из которой малое постепенно начинает расти».</p>

Три автора цитируют Гомера

Сифиане V.20.40-53	Наассены V.8.5-13	Ператы V.16.11-17
<p>«А о разделении натрое, как им кажется, свидетельствует и поэт, когда говорит:</p> <p>«Натрое все делено, и досталось каждому царство»,</p> <p>то есть из разделенных натрое, каждый получил силу. А что касается до расположенной внизу темной воды, куда погрузился Свет, таким образом, что необходимо поднять и вернуть наверх перенесенную от него вниз искру, то о ней премудрые сифиане, позаимствовав (строки) у Гомера, обычно говорят:</p> <p>«Будьте свидетели мне, о, Земля, беспредельное Небо, Стикса подземные воды, о, вы, величайшая клятва, клятва ужасная даже бессмертным...»,</p> <p>то есть, согласно Гомеру, боги считают отвратительной и бросающей в дрожь нижнюю воду, которая по учению сифиан считается ужасной для Ума».</p>	<p>«Ведь они говорят: тот, кто утверждает, что все произошло из одного, ошибается; тот же, кто говорит, что из трех – высказывает истину и дает верное свидетельство о сущем. Ведь есть, говорит он, одна блаженная природа горнего блаженного Человека, Адаманта; одна смертная, которая внизу, и один не управляемый царем род, происшедший свыше, откуда, говорит он, (происходит) и Мариам искомая, и великий мудрец Иофор, и Сепфора глядящая, и Моисей, род которого не из Египта – ведь рождены были дети ему в Мадиае. И это, говорит он, не было тайной для поэтов:</p> <p>«Натрое все делено, и досталось каждому царство».</p>	<p>«Смерть же, говорит (перат), есть вода, и ничем иным, утверждает он, не был истреблен мир быстрее, чем водой. Вода же, говорят (ператы), есть то, что круговращается в «предместьях» – (то есть) Кронос. Ведь это, говорит он, водоцветная сила, и ее – то есть Кронос, говорит он, – не может преодолеть никто из вступивших в бытие. Ибо Кронос является причиной того, что все сущее подвержено гибели, и не может быть сущего, которому не препятствовал бы Кронос. Это, говорит он, вода, внушающая страх даже богам, (вода), о которой говорят и поэты:</p> <p>«Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо, Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва, клятва, ужасная даже бессмертным...».</p>

Три автора используют один и тот же пример

Сифиане V.21.31-39	Наассены V.9.105-111	Ператы V.17.42-50
<p>«Так, он говорит, что все смешанное, как было сказано, имеет свое место и поспешает к родному, как железо к Гераклейскому камню, как оказавшаяся рядом с янтарем шелуха и золото (рядом) с голенью морского ястреба. Так и луч смешанного с водой Света, восприняв из обучения и познания родное место, стремится к Логосу, нисшедшему свыше в рабьем обличе, сильнее, чем железо к Гераклейскому камню, и становится вместе с Логосом (и сам) логосом там, где пребывает Логос».</p>	<p>«Это, говорит он, вода, которая «над твердью», о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду» К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит он, чем железо – Гераклейскому камню, золото – лапке морского ястреба и шелуха – янтарию».</p>	<p>«Ведь он переносит их, открывая очи спящим. Ведь как нефть кажется притягивающей к себе отовсюду огонь и ничто иное, скорее, чем Гераклейский камень, (притягивающий) железо и ничто иное, или как голень морского ястреба (притягивает) золото и ничто другое, или как притягивается янтарем только шелуха, таким же образом, говорит он, снова уводится Змеем из мира изображенный совершенный единственный род, и ничто иное, подобно тому, как им же и отправлен был вниз».</p>

Специфическое вражение у четырех аторов

Симон VI.9.26-35	Сифиане V.19.1-10	Василид VII.22.1-10	Моноим VIII.12.15-20
<p>«Явная сторона огня имеет в себе все, что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания, а тайная – все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив».</p>	<p>«Все, что можно, уразумев, понять или оставить непонятым, обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было искусству в человеческой душе».</p>	<p>«Итак, всем, о чем можно сказать или оставить незамеченным, должен был быть снабжен мир, которому предстояло возникнуть из семени, необходимым образом в определенные сроки возвращаемого таким Божеством, которого творение не может ни высказать, ни постигнуть мышлением».</p>	<p>«Этот же Человек – единая Монада, (одновременно) простая и сложная, делимая и неделимая, всецело дружественная и всецело враждебная, во всем сама с собой согласная и во всем противоречащая себя – неподобная и подобная, словно некая музыкальная гармония: все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив, все проявляющая, все порождающая, сама себе мать, сама себе отец, два бессмертных имени».</p>

Начало главы и «суммарий».

Наассены V.6.22-7.2	Суммарий X.9
<p>«Более всего прочего они, по их словам, почитают Человека и Сына Человека. Этот человек является андрогинном, а зовут они его Адамантом. В его честь сочинили они многочисленные и замысловатые гимны. Эти гимны, вкратце говоря, звучат у них таким образом: «Сам себе отец и сам себе мать, два бессмертных имени, потомок эонов, гражданин небес, славный человек». Разделяют же они его, как Герциона, натрое: одна (часть) его, говорят они, – разумная, другая – душевная, третья – материальная, и познание его они считают началом способности познания Бога, говоря так: «Начало совершенства – знание Человека, знание же Бога – полное совершенство». Все это, говорит он, и умственное, и душевное, и материальное, сошло вниз и вселилось в одного человека, Иисуса, рожденного Марией, и он говорит, что все вместе эти три человека каждый от своей сущности обращались к своим собственным (слушателям). Ведь, согласно им, есть три рода всего: ангельский, душевный и материальный. И есть три церкви: ангельская, душевная и земная. Имена же их – избранная, званая и пленная. Это – главные из великого множества речений, которые, как утверждают они, передал Мариам Иаков, брат Господа».</p>	<p>«Наассены первым началом всего называют Человека: его самого и сына Человека. Его же они разделяют натрое. Одна часть его, говорят они, умная, другая – душевная, а иная – материальная. Называют же они его Адамантом, и считают, что познание его является началом способности познания Бога. И все это – умное, душевное и материальное – сошло в Иисуса и через него все вместе три сущности обращались к трем родам. Они говорят, что есть три рода всего: ангельский, душевный и материальный, и что есть три церкви: ангельская, душевная и материальная. А имена их – избранная, званая и пленная. Таковы, говоря вкратце, главные их положения, и они говорят, что Иаков, брат Господа, передал это Мариам, (при этом) возводя клевету на них двоих».</p>

Приложение Е

Предместья небес: астрологическая таблица

Тайное имя	Явное имя	Характеристика	Соответствие	«По его образу произошли...»
Таласса	Кронос	«Сила глубинного ила, поднимающая муть из вечно сырой прорвы, 5. вся сила судорожного сжатия, водоцветная, вечнодвижущаяся, увлекающая покоящихся, успокаивающая дрожащих, облегчающая обремененных, истребляющая растущих, верная хозяйка дороги ветров, вкушающая извергнутое из двенадцати очей завета, являющая печати силе, которая вместе с ней 10. управляет невидимыми мечущимися водами»	Водная стихия	Цефей, Прометей, Иапет
Хорзар	Посейдон	«Сила, которой вверена Таласса, мужеженская, 15. – она гармонизирует звук, исходящий из двенадцати уст двенадцати свирелей и изливает его. Сама легкая, она сдерживает напорающий мощный водный поток и запечатывает пути своих сатрапов, чтобы они не воевали и не нарушали (границ) областей без ее разрешения. Дочь Тифона, верный страж всех вод»	Луна	Главк, Меликерт, Ино, Неброн
[*]	Кора	«Тот кто вокруг двенадцатиугольной пирамиды, разноцветными красками затмевающий вход в пирамиду и полагающий конец всяческому цвету ночи»	Солнце	

1. У 2. Аоаи 3. Уо 4. Уоау 5. [*]	«блуждающие звезды»	«Верные домоправители его топархии, днем и ночью покоящиеся в своих силах»	1. Меркурий 2. Венера 3. Марс 4. Юпитер 5. Сатурн	
1. Карфака-семео-хейр 2. Эккабак-кара	Куреты	Правители восточного и южного ветра		
Ариэль		Архонт «третьего» ветра		Эол, Бриарей
Соклан	Осирис	Архонт 12-ти ночных часов	Созвездие Ориона	Адмет, Медея, Эллин, Этуза
Эвно	Исида	Архонт 12-ти дневных часов, домоправитель восточного и эфирного Протокамара. Невежество прозвало его Исидой. Знак его – Собачья звезда	Сириус (α Большого Пса)	Птолемей, (сын) Арсинои, Дидима, Клеопатра, Олимпиада
	Рея	Правая сила Божья		Атгис, Мигдон, Ойнона
Бена	Деметра	Левая сила Божья. Она заведует питанием.		Келей, Триптолем, Мисор, Пракситеа
	Мена	Правая сила огня. Она заведует плодами		Бумегас, Остан, Гермес Трисмегист, Курит, Петосирус, Зодарион, Бероз, Астрампсих, Зороастр
	Гефест	Левая сила огня.		Эрихтоний, Ахиллес, Капанес, Флегия, Мелеагр, Падуэль, Энцелад, Рафаэль, Суриэль, Омфала
	Мойры	«Три срединные силы, зависящие от воздуха, причины рождения»		дом Приама, дом Лая, Ино, Аутоноя, Агава, Атамас, Прокна, Данаиды, Плеяды
	Эрот	«Мужеженская сила, вечно (пребывающая) во младенчестве, нестареющая, причина красоты, удовольствия, процветания, желания и вожделения»		Парис, Нарцисс, Ганимед, Эндимион, Тифон, Икар, Леда, Амимона, Фетида, Геспериды, 55. Ясон, Леандр, Герой

Приложение Ж

Триадология «наассена» и «перата»

Наассены V.6.22-7.2	Ператы V.12.1-20
<p>«Более всего прочего они, по их словам, почитают Человека и Сына Человека. Этот человек является андрогинном, а зовут они его Адамантом. В его честь сочинили они многочисленные и замысловатые гимны. Эти гимны, вкратце говоря, звучат у них таким образом: «Сам себе отец и сам себе мать, два бессмертных имени, потомок эонов, гражданин небес, славный человек». Разделяют же они его, как Герциона, натрое: одна (часть) его, говорят они, – разумная, другая – душевная, третья – материальная, и познание его они считают началом способности познания Бога, говоря так: «Начало совершенства – знание Человека, знание же Бога – полное совершенство». Все это, говорит он, и умственное, и душевное, и материальное, сошло вниз и вселилось в одного человека, Иисуса, рожденного Марией, и он говорит, что все вместе эти три человека каждый от своей сущности обращались к своим собственным (слушателям). Ведь, согласно им, есть три рода всего: ангельский, душевный и материальный. И есть три церкви: ангельская, душевная и земная. Имена же их – избранная, званая и пленная. Это – главные из великого множества речений, которые, как утверждают они, передал Мариам Иаков, брат Господа».</p>	<p>«Они говорят, что мир един, но разделен натрое. Есть же, согласно им, как будто бы некое одно начало разделения натрое, подобное великому источнику, который можно в уме поделить на бесконечное множество частей. Первое и, согласно им, наиболее почетное подразделение есть триада, и одна (из трех ее) частей называется «Совершенное Благо», «Отеческое Величие». Вторая часть их триады – словно бы некое бесконечное множество сил, происшедших из самих себя. Третья же – особая. И первая (часть), – Совершенное Благо, – нерожденная; вторая – самородная, а третья – рожденная. Исходя из этого, они прямо заявляют, что есть три Бога, три Логоса, Три Ума, три Человека. Ведь каждой части мира, после того как произошло разделение, они придают и богов, и логосы, и умы, и человек, и прочее. Свыше, от нерожденности и первого отделения мира, после того, как мир подошел к своему концу, снизошел по причинам, о которых мы скажем позже, во времена Ирода некий человек о трех природах, трех телах и трех силах, зовущийся Христом, имеющий в себе все составы и силы от трех частей мира».</p>

Оригинальный текст и комментарий

«Предместья Небес» V.14.1-15	Комментарий V.16.1-15
<p>«Я – глас пробуждения в зоне ночи. Вот, я начинаю петь гимн о силе, (происходящей) из Хаоса. Сила глубинного ила, поднимающая муть из вечно сырой прорвы, вся сила судорожного сжатия, водоцветная, вечнодвижущаяся, увлекающая покоящихся, успокаивающая дрожащих, облегчающая обремененных, истребляющая растущих, верная хозяйка дороги ветров, вкушающая извергнутое из двенадцати очей завета, являющая печати силе, которая вместе с ней управляет невидимыми мечущимися водами – (эта сила) была названа Таласса Эту силу невежество прозвало Кроносом, охраняемым в оковах, поскольку он туго сжимал сгусток плотного и туманного, непроницаемого и темного Тартара».</p>	<p>«Они называют себя «ператами», полагая, что никто из вступивших в бытие не может избежать predetermined им от рождения судьбы. Ибо, говорит он, если кто родился, то полностью и умрет, как полагает и Сивилла. Только мы одни, говорит он, познавшие необходимость бытия и тщательно исследовавшие пути, по которым человек пришел в мир, можем пройти и перейти через смерть. Смерть же, говорит он, есть вода, и ничем иным, утверждает он, не был истреблен мир быстрее, чем водой. Вода же, говорят они, есть то, что круговращается в «предместьях» – (то есть) Кронос. Ведь это, говорит он, водоцветная сила, и ее – то есть Кронос, говорит он, – не может преодолеть никто из вступивших в бытие. Ибо Кронос является причиной того, что все сущее подвержено гибели, и не может быть сущего, которому не препятствовал бы Кронос».</p>

Вода «над твердью» и под твердью»: три автора о крещении

Наассены V.9.105-128	Сифиане V.19.110	Юстин V.26.8-17
<p>Это, говорит он, вода, которая «над твердью», о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду». К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит он, чем железо – Гераклевскому камню, золото – лапке морского ястреба и шелуха – янтарю... Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное нам от «живой воды» Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через дверь истинную, которая есть блаженный Иисус. И мы, говорит он, из всех людей – единственные христиане, совершающие в третьих вратах таинство и помазываемые неизреченным помазанием...».</p>	<p>«Но не достаточно, говорит он, войти совершенному Человеку, Логосу, в чрево девственницы и «разрешить родовые муки» в том Мраке, но (ему необходимо), после того как он войдет в гнусные таинства чрева, умыться и испить чашу «живой ключевой воды», которую должен пить всякий, намеревающийся совлечь «образ раба» и облачиться в небесные одеяния».</p>	<p>«Когда же (ученик Юстина) принесет клятву, он входит к Благому и видит, «что глаз не видывал, и ухо не слышало, и что в сердце человеческое не входило», и пьет от «живой воды», которая для них, как они полагают, крещение, «источник живой ключевой воды». Ведь (Юстин) говорит, что есть различие между (одной) водой и (другой) водой, и есть вода, которая под твердью, вода порочного творения, в которой омываются земные и душевные люди, и есть вода, которая над твердью, (вода) Благого, «живая», в которой омываются духовные живые люди, и в которой омылся Элохим, и, омывшись, не раскаялся».</p>

Приложение К

Притча о древе

Докеты VIII.8.20-25	Василид VII.21.10-15; 22.35-38	Симон VI.9.30-40
<p>«...космос, как им представляется, произошел следующим образом. Когда на смоковнице появляются нежные ветви, происходят (сначала) листья, что всякий желающий может видеть (вочию), а потом плод, в котором хранится, как сокровище, бесконечное и неисчислимое семя смоквы. Так, нам кажется, (говорит докет), что сперва из смоквенного семени образуются три (части дерева): ствол, – то есть сама смоковница, – листва и плод, как сказано выше. Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три зона, начала всего. И об этом, утверждает (он), не умолчал и Моисей, который говорит, что Божьих слова – три: «мрак, тьма, буря и более не прибавил».</p>	<p>«А семя мира имело в себе все, как горчичное зерно содержит все, слитое вместе, охватывая (это) в наименьшем (объеме): корни, ствол, ветви, листья, неисчислимое количество зерен, порожденных растением, и опять семена множества все новых и новых растений».</p> <p>VII.22.35-38</p> <p>«...(он) говорит, что в этом семени было трехчастное сыновство, во всем единосущное Нечесущему Богу, происшедшее из не-сущих. (Одна часть) такового разделенного на три сыновства – тонкая, иная – (грубая, а другая) нуждается в очищении.</p>	<p>«В целом же следует утверждать, что сокровище всех существующих (вещей), чувственных и умопостигаемых, которые (Симон) называет тайными и явными, это наднебесный огонь, подобный великому дереву, которое видел во сне Навуходоносор, – (дереву), «из которого всякая плоть питается». И явной (частью) огня он считает ствол, ветви, листву и кору, покрывающую (дерево) снаружи. Все эти части великого дерева, подоженные всепожирающим огнем, уничтожает пламя. Плод же дерева, если будет изображен и примет свою форму, кладется в хранилище, а не в огонь. Ибо плод рожден, чтобы быть положенным в хранилище, а плевелы – чтобы быть преданными огню, так как ствол существует не ради себя самого, а ради рождения плода».</p>

Фаллос как символ Бога

Юстин V.26.165-178	Наассены V.7.137-151
<p>«Благой же, [говорит он], есть Приап, сотворивший (все) прежде, чем (что-либо) существовало. Потому и называется Приапом, что прежде сотворил все. Поэтому, говорит он, он стоит в каждом храме и на дорогах, почитаемый всякой тварью, несущий сверху плоды, то есть плоды творения, причиной которых он стал, создав творение, прежде не существовавшее. Итак, говорит он, когда вы услышите, как люди говорят, что лебедь спустился на Леду и родил (детей) от нее, (то знайте, что) лебедь – это Элоим, а Леда – Эдем. А когда люди скажут, что орел слетел на Ганимеда, то орел – это Наас, а Ганимед – Адам. А когда скажут, что золотой (дождь) пошел на Данаю, и родил от нее, то золото – это Элоим, а Даная – Эдем».</p>	<p>«Это – великая, самая тайная из всех и неизвестная мистерия у Египтян, сокрытая и открытая. Ведь нет в Египте, говорит он, ни одного храма, у входа в который не стоял бы «пропавший» фалл (Осириса), глядящий снизу вверх и увенчанный всеми происшедшими от него плодами. Они говорят, что он стоит не только в наиболее почитаемых храмах перед изваяниями, но и – словно свет не под сосудом поставленный, а на подсвечнике, и словно проповедь, проповедуемая на кровлях – выставлен на всеобщее обозрение на всех дорогах и на всех улицах, и возле самих жилищ, будто какой-нибудь межевой столб или рубеж жилища. И это есть то, что все называют Благом: ведь они называют его приносящим благо, не ведая, что говорят. А эллины, позаимствовав это таинство у египтян, сохраняют ее по сей день: ведь мы наблюдаем, говорит он, что статуи Гермеса почитаются у них именно таким образом. Килленийцы же, особенно почитающие Гермеса, говорят, что Гермес – это Логос. Ведь почитаемый ими Гермес есть Логос, который, будучи переводчиком и творцом всего бывшего, сущего и грядущего, стоит в таком именно облике, то есть в виде устремляющегося снизу вверх мужского члена».</p>

Приложение М

Темные воды: бегство из Египта.

Симон VI.15.15-21	Ператы V.16.14-29	Наассены V.7.210-230
<p>«Ведь должно было рожденное, перейдя Красное море, идти в пустыню – под Красным морем, говорит («Симон»), разумеется (в этой книге) кровь – и вкусить горькой воды. Горька, говорит он, вода за Красным морем, ибо это есть путь к познанию жизни, ведущий через тяготы и горести. Но эта горечь, обращенная Моисеем, то есть Логосом, становится сладостью. А то, что так оно и есть, всем народам одинаково дано слышать из слов поэтов, которые говорят:</p> <p>«Корень был черный, подобен был цвет молоку белизною. Моли его называют бессмертные. Людям опасно с корнем его вырывать из земли, но богам все возможно».</p>	<p>«Это, говорит («перат»), вода, внушающая страх и богам, (вода), о которой говорят и поэты:</p> <p>«Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо, Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва, клятва, ужасная даже бессмертным...».</p> <p>Это, утверждает (перат), говорят не только поэты, но и даже мудрейшие из эллинов, и среди них один – Гераклит – говорит: «ведь вода является гибелью для душ». Эта гибель, говорит (перат), постигает египтян вместе с их колесницами на Красном море. Ведь все незнающие, говорит он, суть египтяне. И это, говорят они, означает выйти из Египта, – то есть из тела, ведь они считают, что Египет есть тело, – и перейти через Красное море, – то есть через воду погибели, которая есть Кронос, – и оказаться по ту сторону Красного моря, – то есть (по ту сторону) бытия, – и прийти в пустыню, – то есть оказаться вне бытия, там, где одновременно</p>	<p>«Мимо Левкада скалы и стремительных вод Океана, мимо. ворот Гелиосовых, мимо пределов где боги сна обитают...»</p> <p>Это, говорит он,</p> <p>«Океан – богов и людей породитель»,</p> <p>во время приливов и отливов вечно устремляющийся то вверх, то вниз. Когда вниз хлынет Океан, говорит («наассен»), порождает людей, когда же вверх, на «изгородь» и «скалу Левкадскую» – порождает богов. Это, говорит он, то, о чем написано: «Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы», если поспешите бежать из Египта и окажетесь в пустыне по ту сторону Красного моря, то есть от нижнего смешения (перейдете) в «горний Иерусалим, который есть мать всех живущих». Если же снова возвратитесь в Египет – то есть в нижнее смешение, то «умрете как человеки». Ибо, говорит он, все нижнее бытие смертно, рожденное же</p>

	<p>пребывают (все) боги погребели и Бог Спасения».</p>	<p>вверху – бессмертно, ведь только «от воды и от Духа» рождается духовный человек, не плотский. Внизу же (рождается) плотский. Это, говорит он, то, о чем написано: «Рожденное от плоти есть плоть, и рожденное от Духа есть Дух». Это, согласно им, есть духовное рождение, и это, говорит он, великий Иордан, который, когда он тек вниз и препятствовал сынам Израилевым выйти из Египта – то есть из нижнего смешения, ибо Египет, согласно им, есть тело – Иисус повернул в обратную сторону и заставил течь наверх».</p>
--	--	---

О душе

Василид VII.19.22-32	Наассены V.7.35-45
<p>«Учение же его (Аристотеля) «О душе» непонятно. Ведь на основании всех трех книг невозможно ясно сказать, что думает о душе Аристотель. Ведь определение, которое он дает душе, легко сказать, а что означает (это) определение – малопонятно. Ибо он говорит, что душа есть энтелехия природного материального тела, а чтобы понять, что это такое, нужно очень много слов и большое исследование. А Бога, виновника всех этих благ, познать еще труднее души, даже если рассматривать в более протяженном исследовании. Ведь определение, которое Аристотель дает Боже-ству, не трудно сказать, но понять – невозможно. Ибо он говорит, что (Бог) есть мышление мышления, что значит «абсолютно несуществующий»</p>	<p>«И опять же, они («наассены») исследуют, что такое душа, откуда и какого происхождения таковая ее природа, что войдя в человека и оживив его, она порабощает и карает лепной образ совершенного Человека. Исследуют же и это они не по Писанию, но по таинствам. Они говорят, что душу трудно исследовать и трудно постигнуть. Ведь она вовсе не пребывает постоянно в одном облике, форме либо чувстве, чтобы ее можно было бы выразить знаком или постигнуть в сущности. Эти разнообразные изменения души изложены у них в евангелии, которое называется «По Египтянам».</p>

Приложение О

Триадология «гностикиков Ипполита»

Наассены	Ператы	Сифиане	Юстин
1. Ум=Человек	1. Все-Отец	1. Свет	1. Отец=Благой
2. Душа=Сын Человека	2. Сын	2. Дух	2. Элохим
3. Хаос=«особый мир»	3. Материя	3. Мрак	3. Эдем
Симон	Василид	Докеты	Моноим
1. Тот, Кто Стоит	1.Первое сыновство	1. Первый эон	1. Человек
2. Тот, Кто Встал	2.Второе сыновство	2. Второй эон	2.Сын Человека
3. Тот, Кто Будет Стоять	3.Третье сыновство	3. Третий эон	3. Космос

Приложение II

Толкование на библейское описание Рая

Симон VI.14.35-45;15.1-5	Наассены V.9.80-105	Юстин V.26.25-70
<p>«Если же Бог творит человека в чреве матери, то есть в Раю, как я сказал, то пусть Рай будет чревом, а место, (называемое) Эдем – «река же исходит из Эдема для орошения Рая» – пупом. Этот пуп, говорит (Симон), «разделяется на четыре начала». С двух сторон пупа есть две идущие параллельно артерии, каналы духа, и две вены, каналы крови. В то время как пуповина, говорит (Симон), выходящая из Эдема, вырастает в зародыш по эпигастрию, который все обычно называют пупом, две вены, по которым течет и разносится кровь из Эдема через так называемые врата печени, питают рожденного, а две артерии, которые, как мы сказали, являются каналами духа, с обеих сторон охватив пузырь по широкой кости, соединяются с большой артерией, называемой позвоночной, и таким образом дух, идущий через предвратие к сердцу, возбуждает движение в зародыше. Сотворенный же в Раю плод не принимает</p>	<p>«Они, как и Фалес Милетский, говорят, что змей – это влажная сущность, и ничто из всех существующих вещей в целом, бессмертных или смертных, одушевленных или неодушевленных, не могло образоваться без него. Ему же все подчинено, и он благ, и красоту всего имеет в себе, словно «в роге однорогого быка», и придает всем сущим сообразно с природой их наиболее им подобающее и свойственное, словно бы проходя через все, как «река, истекающая из Эдема для орошения рая» и «разделяющаяся на четыре начала». Они говорят, что Эдем – это мозг, который как будто бы заключен и плотно затянут в облегающие его оболочки как в небеса. Рай же, считают они, это человек в пределах одной только головы. Итак, эта река, исходящая из Эдема, то есть из мозга, «разделяется на четыре начала. Имя же первой реки – Фисон. Она окружает всю землю Эвилат; там есть золото. Золото же земли той хорошее, и есть там антракс и зеленый камень». Это, говорит он, глаз, свидетельствующий о досто-</p>	<p>«Когда же все было сотворено, как пишет Моисей: и земля, и небо, и то, что (произошло) из них, двенадцать материнских ангелов были разделены «на четыре начала», и каждая из этих четвертей называется рекой: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат, как, утверждает он, говорит Моисей. Эти двенадцать ангелов, свившись вместе, обходят четыре стороны света и управляют миром, получив от Эдем некую власть сатрапов над миром. Ибо они не остаются вечно на своих местах, но словно хороводом обходят [всю землю], перемещаясь с места на место и время от времени уступая друг другу занимаемые ими места. Когда же овладеет областями Фисон, в той части земли наступает голод, невзгоды, скорбь: ведь отряд этих ангелов скуп. Подобным же образом и в каждой из четырех сторон света, в соответствии с силой и</p>

<p>пищу ртом и не вдыхает ноздрями, ведь, так как он находится в водах, то, если бы он вдохнул, тот час же настала бы ему смерть. Втянул бы он воды в себя и погиб. Но он целиком облачен в так называемый агний хитон и питается через пуповину, и через позвоночную артерию, как я говорил, приемлет сущность духа»</p> <p>15.1-5: «Исходящая же из Рая река, утверждает (Симон), разделяется на четыре начала, то есть на четыре чувства рожденного – зрение, слух, вкус и обоняние, (не считая) осязания. Созданное в Раю дитя имеет только эти чувства. Это, говорит он, установленный Моисеем закон, и к этому закону написана каждая из книг, как поясняют заглавия...».</p>	<p>инстве и цветах того, о чем говорится. «Имя второй реки – Геон. Она окружает всю землю Эфиопскую». Это, говорит он, орган слуха, похожий на лабиринт. «И имя третьей реки – Тигр. Она протекает напротив (земли) Ассирийцев». Это, говорит он, обоняние, использующее исключительно быстрое течение потока. А течет же (река) против (земли) Ассирийцев, говорит (наасен), потому что после выдоха дух, влекомый обратно, из внешнего воздуха, вдыханием, входит внутрь быстрее и с большей силой. Ведь такова, говорит он, природа дыхания. «Четвертая же река – Евфрат». Это, говорят они, рот, выход для молитвы и вход для пищи, который радуется, питает совершенного духовного Человека и придает (его лицу) выражение».</p>	<p>природой каждого (потока), наступают дурные времена и вспышки заболеваний, и так, в зависимости от преобладания (той или иной) из четырех рек, словно бы поток зла беспрестанно обходит мир по желанию Эдем».</p>
---	---	--

Мотив обмана: оригинальный текст и парафраз

Парафраз Сима 19.29-20.35	Сифиане V.19.97-106
<p>«Я облачился в Зверя И я попросил его (Чрево) великой просьбой, чтобы Небо и Земля возникли, чтобы весь Свет поднялся. Ибо иным способом сила Духа не смогла бы освободиться от пут, не явись я ему (Чреву) в образе Зверя Поэтому оно послушалось меня, как своего сына, и по моей просьбе Естество поднялось: при этом оно имело (нечто) от силы Духа, Мрака и Огня. Ибо оно совлекло с себя свои формы. Когда оно повернулось, оно подуло на воду. Было создано Небо, а из небесной пены возникла Земля. И когда я пожелал, она произвела всякий вид пищи по числу животных. И она произвела из ветров росу для вас и тех, которые возникнут на земле в следующий раз. Ведь Земля обладала силой бушующего огня, благодаря чему она произвела всякое семя. И когда показались Небо и Земля, мое одеяние поднялось в середину облака Естества. Оно освещала все творение пока Естество не высохло. Мрак, который был для него покровом, был ввергнут во вредоносные воды. Середина была очищена от Мрака. Чрево же горевало о том, что случилось. Оно созерцало свои части подобные водному зеркалу. Когда оно осмотрело их, оно удивилось: «Как это случилось»? Так оно осталось вдовой».</p>	<p>«...когда Свет и Дух оказались в нечистом, многострадальном и неустроенном Чреве, войдя в которое, Змей, ветер Мрака, первенец вод, породил человека – а при этом нечистое Чрево не любит и не признает никакой иной облик – совершенный Логос высшего Света, уподобившись зверю, Змею, вошел в нечистое чрево, обманув его сходством со Змеем, дабы пали оковы, оплетающие совершенный Ум, рожденный в нечистоте чрева Змеем, первенцем вод, Ветром, Зверем. Это, говорит он, «образ раба», и это необходимость нисхождения Слова Божьего в чрево девственницы. Но не достаточно, говорит он, войти совершенному Человеку, Логосу, в чрево девственницы и «разрешить родовые муки» в том Мраке, но (ему необходимо), после того как он войдет в гнусные таинства чрева, умыться и испить чашу «живой ключевой воды», которую должен пить всякий, намеревающийся совлечь «образ раба» и облачиться в небесные одеяния.</p>

Сотворение мира: оригинальный текст и парафраз

Парафраз Сима 21.14-22.15; 27.18-28.1	Сифиане V.19.38-63
<p>«...я пришел к нему (Чреву) в воду во второй раз. Ведь лик мой был приятен ей, и его собственный лик был довольным. И я сказал ему: «Да произойдут из тебя семя и сила на Земле». Оно же повиновалось воле Духа, чтобы оно стало праздным, и когда его формы повернулись (друг к другу), они стали бить друг друга своими языками, они сошлись и произвели ветры, демонов и силу, состоящую из огня, Мрака и Духа. Форма же, которая оставалась одна, извергла из себя Зверя. У нее не было пары, но она была сама себя. И она произвела ветер, обладающий силой из огня, Мрака и Духа. А чтобы другие демоны были лишены силы, которой они обладали от грязного сношения, Чрево оказалось с ветрами в водном образе. И нечистый придаток вместе с демонами уподобился Мраку и (остался таким), как (когда) он бил Чрево от начала. После того, как формы Естества побывали вместе друг с другом, они отвернулись друг от друга. Они извергли силу, дивясь обману, который приключился с ними. Они горевали в вечном горе. Они были покрыты своей силой....»</p> <p>27.18-28.1: «... Когда оно извергло силу, – так как оно обладало силой, – оно извергло ее из своих половых органов. Это – лживый демон, который гонит Чрево ко всякому образу. И в своем невежестве, словно бы совершая великое дело, оно</p>	<p>«Все же силы трех начал числом бесконечно беспредельны, (и) каждая сообразно со своей сущностью наделена умом и разумением. Неисчислимы по количеству, наделенные и умом, и разумением, они, если предоставлены самим себе, покоятся. Если же приблизится одна к другой, то неподобие сопоставляемого производит некое движение, а от движения (возникает) энергия, изменяющаяся по мере сближения сходящихся сил. Сближение же сил производит словно некий оттиск от удара печати, которая как будто бы отпечатывает (изображение) на соприкасающихся с ней сущностях. Так как количеством силы трех начал беспредельны, а по причине наличия бесконечного (множества) сил происходит бесконечное (множество) схождения, то с необходимостью образуются бесчисленные изображения печатей. А эти изображения суть идеи различных животных. Так, из первого схождения трех начал образовалась идея великой печати – Небо и Земля. Небо же и Земля имеют очертания, подобные чреву имеющему по середине пуп. И если, говорит (сифианин), кто-нибудь захочет зримо представить себе эту картину, пусть он тщательно исследует беременное чрево какого угодно животного, и он обнаружит отпечаток Неба и Земли, и всех тех вещей, которые неизменно располагаются посередине. Эта фигура Неба и Земли, похожая на чрево, образовалась от первого схождения. Но в свою очередь, между</p>

подарило каждому демону и ветру по звезде. Ведь нет ничего, что может свершиться на Земле без ветра и звезды. Ибо всякая сила – она (Земля) полнится ими, так как они происходят из Мрака, Огня, Силы и Света. Ведь в месте, где их Мрак и Огонь смешались друг с другом, были порождены животные. А место Мрака, Огня, Силы Ума и Света – (это место), где произошли люди».

Небом и Землей произошли бесчисленные схождения сил. И каждое схождение произвело и отпечатало ни что иное как отпечаток Неба и Земли, подобный чреву. На самой же земле из бесчисленных отпечатков произросло беспредельное количество живых существ».

Особый материал «Обличения» (перевод)¹.

Наассены.

Ипполит Римский. «Обличение всех ересей» V.6-11

6.1. Я считаю, что в предыдущих четырех книгах мы весьма тщательно изложили мнения всех эллинских и варварских философов и о божественном, и о сотворении мира. Не оставив без внимания их суеверия [*]², 5. я, побуждая многих к любознательности и крепости в знании истины, предпринял труд не бесполезный для читателей. Но предстоит еще устремиться на обличение ересей, ведь ради этого мы и изложили написанное ранее. Их (философов) взяли за отправную точку ересиархи, которые, как попало сшивая (их учения) словно лохмотья, 10. ошибки древних представили как нечто новое тем, кто способен заблуждаться, что мы в дальнейшем и докажем.

Итак, время призывает нас перейти к повествованию о тех, кто является предметом настоящего труда, и начать с тех, кто осмелился Змея, виновника обмана, воспевать в гимнах словами, изобретенными при его содействии. 15. Первыми священнослужителями и родоначальниками этого верования стали так называемые наассены, именуемые так по-еврейски. Ведь «наас» означает «змей». Потом они сами называли себя «гностиками», утверждая, что только им одним ведомы глубины³. Многие, отделившиеся от них, сделали в сущности одну ересь многоликой, 20. излагая одно и то же в разных выражениях, что станет совершенно ясно из дальнейшего повествования.

Более всего прочего они, по их словам, почитают Человека и Сына Человека⁴. Этот Человек является андрогинном, а зовут они его Адамантом⁵. В его

¹ Перевод выполнен по изданию Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium. Ed. M. Marcovich.— Berlin-New-York, 1986. Разметка текста соответствует изданию М. Марковича.

² Отметил лакуну Miller

³ 1 Кор 2:10; Рим 11:33; ср. Юстин V.23.20-25: «Ибо все гностики, сплоченные единым духом, сходятся в одну грязную бездну и, каждый по-своему, рассказывают одно и то же и баснословят. Они же по-своему называют сами себя «гностиками», (имея ввиду, будто) они одни только испили чудесное знание совершенства и блага».

⁴ Iren. Adv. Haer. I.12.4: «Другие еще между ними говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Недомыслимое, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство, что превышая всего и вседержительная сила называется Человеком, и поэтому-то Спаситель называет себя Сыном Человеческим»; 30.1: «Другие опять говорят чудовищное, а именно, что в силе Глубины существует некоторый первый свет, блаженный, нетленный и безграничный. Он есть Отец всех вещей и назван Первым Человеком. Из него происшедшую мысль называют его Сыном, и вот, говорят, Сын Человеческий. Ниже их есть Святой Дух, и ниже высшего Духа отдельные стихии: вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится Дух, называемый у них Первою Женою»; Моноим VIII.12.5-15: «он говорит, что есть Первый Человек – начало всего – нерожденный, нетленный и вечный, (и есть) Сын вышереченного Человека – рожденный и подверженный страданию, возникший вне времени, желания и предопределения. Ибо такова, говорит (Моноим), сила того Человека. И поскольку сила его такова, Сын был рожден быстрее мысли и желания. И это, говорит (Моноим), есть сказанное в Писании: «был и начал быть», что означает: был Человек и возник Сын его, как если бы кто-нибудь сказал: был огонь и вместе с огнем возник свет, мгновенно, без желания и предопределения».

честь сочинили они 25. многочисленные и замысловатые гимны. Эти гимны, вкратце говоря, звучат у них таким образом: «Сам себе отец и сам себе мать, два бессмертных имени, потомок эонов, гражданин небес, славный человек»⁶. Разделяют же они его, словно Гериона, натрое⁷: одна часть его, говорят они, разумная, другая – душевная, третья – материальная, и познание его они считают началом возможности познания Бога, говоря так: 30. «Начало совершенства – знание Человека, знание же Бога – полное совершенство». Все это, говорит он, – и умное, и душевное, и материальное, сошло вниз и вселилось в одного человека, Иисуса, рожденного Марией, и он говорит, что все вместе 35. эти три человека каждый от своей сущности обращались к своим собственным (слушателям). Ведь, согласно им, есть три рода всего: ангельский, душевный и земной. И есть три церкви: ангельская, душевная и земная. Имена же их – избранная, званая и пленная.

7.1. Это – главные из великого множества речений, которые, как они говорят, передал Мариам Иаков, брат Господа. Итак, дабы не клеветали больше эти нечестивцы ни на Мариам, ни на Иакова, ни на самого Спасителя, перейдем к тайнствам, – 5. если угодно, как к варварским, так и к эллинским, – откуда у них этот миф, и увидим, как собирая вместе тайные и запретные мистерии всех язычников, эти клеветники на Христа обманывают тех, кто не разбирается в языческих оргиях. Ведь когда основной принцип их учения – человек Адамант, и они говорят, что это о нем написано: 10. «Род его кто изъяснит?»⁸, смотрите, как они, заимствуя отчасти у язычников неизвестный и чуждый человеку род,

⁵ *Ἀδάμας*: Еврейское имя «Адам» гностик расшифровывает как *ἀδάμας*, -αἴτος, то есть «адамант», в смысле «неукротимый, непреклонный, не приученный к ярму» (*α* + δαμάζω). Адам как первочеловек есть прототип истинного гностика, свободного человека, неподвластного злему Создателю. Поэтому в переводе гностических текстов это имя правильнее передавать как «Адамант». В текстах из Наг-Хаммади Адамант (*αδαμας*) – это образ, проявление непостижимого Божества и в то же время, архетип человека. Сын, в свою очередь, выступает как посредник между Божеством и человечеством в качестве носителя сокровенного знания. 3 Стелы Сифа 118.25: «Я славлю тебя, Отец Пигерадамант. Ведь я - твой (родной) сын Эммаха Сиф, которого ты породил в нерожденности».

⁶ «два бессмертных имени»: ср. Норея 28.30-29.1-5: «Это (Отец Всего) - Адамант, который во всех адамантах, так как есть у него Разумение Нории, которое говорит о двух именах, что они составляют Имя Единое». Два имени – это, по-видимому, Отец и Сын. Гностик подчеркивает, что они, фактически, составляют единое целое. См. ниже (V.9): «Дух же, говорит он, там именуется где Отцом, (а где) и Сыном, от этого Отца там родившимся. Это, говорит (наассен), Многоименуемый Тысячеокий Непостижимый...». Ср. также Моноим VIII.12.15-20: «Этот же Человек – единая Монада, (говорит докет): (одновременно) простая и сложная, делимая и неделимая, всецело дружественная и всецело враждебная, во всем сама с собой согласная и во всем противоречащая себя – неподобная и подобная, словно некая музыкальная гармония: все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив, все проявляющая, все порождающая, сама себе мать, сама себе отец, два бессмертных имени».

⁷ Ср. «перат» V.12.4-5: «Свыше, от нерожденности и первого отделения мира, после того, как мир подошел к своему концу, снизошел по причинам, о которых мы скажем позже, во времена Ирода некий человек о трех природах, трех телах и трех силах, зовущийся Христом, имеющий в себе все связи и силы от трех частей мира». Отсюда становится ясно, что Адамант-Саморожденный как образ Бога и его Сын есть как бы идеальный Макрокосм (совокупность духовного, психического и материального планов бытия) и, одновременно, Спаситель (Христос). Трехчастность Адаманта констатируется и в текстах из Наг-Хаммади. Ср. 3 Стелы Сифа 120.29: «Ты – Отец от Отца, Слово из заповеди. Мы славим тебя, Трижды Муж». В Евангелии Египтян ему соответствует Дитя Трижды-Муж, то есть ипостась Сына в Триаде «Отец, Мать, Сын».

⁸ Ис 53:8

приписывают его Христу.

Эллины говорят, что Земля первая произвела человека и принесла прекрасный дар, поскольку она возжелала стать матерью не бесчувственных растений и не бессловесных животных, но существа кроткого и боголюбивого⁹. 15. «Трудно, говорит он, выяснить, Алакомней ли в Беотии, поднявшийся над Кефисским озером, был первым из людей, или Идейских Куретов божественный род, или Корибанты Фригийские, которых первыми солнце увидело, растущих подобно деревьям. Аркадия ли произвела долунного Пеласга, Елевсин ли Дисавла, жителя Рарии, 20. или Лемнос, отец прекрасных детей, в неизреченном таинстве породил Кабира, или Пеллена – Алкионея, старшего из гигантов. Ливийцы же говорят, что перворожденный Йарбант, вышедший из сухих равнин, первым отведал плодов сладкого Зевсова дуба. Нил же, покрывающий Египет жирным илом и по сей день животворящий, говорит он, из уплотненной жаром живой влаги производит тела. 25. Ассирийцы рассказывают, что ихтиофаг Оанн рожден был у них, а Халдеи говорят, что Адам». Они говорят, что этот человек, которого произвела Земля¹⁰, есть только тело. Он лежит бездыханный, неподвижный, невозмутимый, словно статуя, изображающая того высшего, воспеваемого в гимнах, Человека Адаманта, созданная многими силами, 30. о которых подробно говорится в их многословных писаниях¹¹.

Для того, чтобы великий Человек был вполне подчинен, свыше, от того, «от кого, – как они говорят, – произошло всякое отечество именуемое на земле и на небе»¹², была дана ему и душа, дабы из-за души страдал и претерпевал кары поработанный слепок великого, 35. прекраснейшего и совершенного Человека, ведь и таким образом они его величают. И опять же, они исследуют, что такое душа, откуда и какого происхождения таковая ее природа, что войдя в человека и оживив его, она поработает и карает лепной образ совершенного Человека. Исследуют же и это они не по Писанию, но по таинствам. Они говорят, что душу 40. трудно исследовать и трудно постигнуть. Ведь она вовсе не пребывает постоянно в одном облике, форме либо чувстве, чтобы ее можно было бы выразить знаком или постигнуть в сущности. Эти разнообразные изменения души изложены у них в евангелии, которое называется «По Египтянам». Итак, они, как и все язычники, пребывают в недоумении относительно того, 45. происходит ли (душа) из предсуществующего или из самородного либо из проистекшего Хаоса¹³. И сначала обращаются они к таинствам ассирийцев, принимая трехча-

⁹ Plat. Menexen 237 d

¹⁰ 1 Кор 15: 47: «Первый человек – из Земли, перстный. Второй человек – Господь с неба»; Быт 2:7

¹¹ Iren. Adv. Haer. I.24.1 (Сатурнин): «Когда он (человек) был сотворен, и его тело по слабости ангелов не могло стоять прямо, но как червь ползал, то сжалилась над ним высшая сила и, так как он сотворен по Его подобию, послала искру жизни...»; 30.6 (Офиты): «Шесть сил... вместе образовали человека чрезвычайно огромного и по толщине и по длине. Но так как он только ползал, они привели его к Отцу своему (Йалдабаофу)... Он вдохнул в него дыхание жизни...»; «Апокриф Иоанна»: все архонты и семь властей слепили человека по образу, «однако их творение оставалось неподвижным и ни на что неспособным, поскольку семь властей были не в силах пробудить его. Не в силах были это сделать и остальные 360 ангелов...» (BG 50).

¹² Еф 3:15

¹³ «проистекшего»: слово *χάος* гностик производит от *χέω* – «лить» (правильно – от *χαίνω* – «развертаться»). Iren. Adv. Haer. I.30. 2-3 (Офиты): «...Жена, которую они называют также матерью живущих, когда вступили в общение с нею Отец и Сын, не могла ни вынести, ни воспринять величия светов, переполнилась и переливалась на

стную структуру Человека: ведь первыми ассирийцы стали считать душу трехчастной и единой.

Всякая природа, говорят они, по-своему стремится к душе. Ведь 50. душа есть причина всего существующего, ибо все, что питается и растет, говорит он, нуждается в душе, а неодушевленное, говорит он, не питается и не в растет. Даже камни, говорит он, имеют душу, ведь им присуще свойство расти¹⁴. Рост же не мог бы происходить без пищи, ибо то, что растет, увеличивается посредством прибавления, а 55. пища есть прибавление для питающегося. Итак, всякая природа «небесных, говорит он, земных и преисподних»¹⁵ стремится к душе. Ассирийцы же называют ее Адонисом или Эндимионом: когда она зовется Адонисом, тогда Афродита, говорит он, любит и желает душу, которая так называется, а Афродита, согласно им, есть рождение. Когда 60. же Персефона или Кора возлюбит Адониса, говорит он, душа, разлученная с Афродитой, то есть с рождением, становится смертной. Если же Селена восплает страстью к Эндимиону и любовью к прекрасному, то тогда высшие части мироздания, говорит он, стремятся к душе. Если же, говорит он, Мать Богов оскопит Аттиса и сама 65. будет почитать это за предмет любви, то тогда, говорит он, блаженная надмирная и вечная природа воззовет мужскую силу души к себе наверх. Ведь человек, говорит (наассен), является андрогином. (Исходя) из этого положения, весьма порочного и неприемлемого, а не согласно (христианскому) учению, рассматривается ими половое общение мужчины и женщины. 70. Ведь Аттис, говорит он, был оскоплен, то есть отделен от нижних, земных частей творения, и перешел наверх к вечной сущности, где, говорит он, нет ни мужского, ни женского¹⁶, но есть «новая тварь»¹⁷, «новый человек»¹⁸, являющийся одновременно и мужчиной и женщиной. А где они полагают верхнее, скажу в своем месте.

75. Они говорят, что о словах их свидетельствует не только одна Рея, но и, так сказать, все творение. И это, разъясняют они, есть сказанное Логосом: «Ведь невидимое Его от создания мира через рассматривание творений Его постигается – и вечная сила Его, и Божественность. И нет им оправдания, потому что они, 80. познавши Бога, не прославили Его как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце. Называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся. Поэтому предал их 85. Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным», а что они называют естественным употреблением, скажем позднее, «подобно и мужчины, оставивши естественное употребление женского пола, разжигались в желании друг друга, мужчины на мужчинах делая безобразное, – 90. Безобразное же, согласно им, есть первая и

левую сторону...Сила...вытекшая из Жены, имея орошение света, спустилась от отцов своих...Ее называют левою, Пруникос, Софией и мужеженской».

¹⁴ Демосг. 68 А 164 DK

¹⁵ Флп 2:10

¹⁶ Гал 3:28; Clem. Strom. III.92.2-93.1=Ev. ad. Aegypt.

¹⁷ 2 Кор 5:17; Гал 6:15

¹⁸ Еф 2:15;4:24

блаженная бесформенная сущность, источник всех форм для оформленного, – и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение»¹⁹. Они утверждают, что в этих словах, которые изрек Павел, содержится вся их тайная и неизреченная мистерия блаженного наслаждения. 95. Ведь возвещенное крещение, согласно им, есть ни что иное, как ввести в неувядающее наслаждение того, кто омывается у них живой водой и помазывается неизреченным помазанием.

Они говорят, что об их учении о блаженной, тайной, и в то же время явленной природе всего 100. бывшего ранее, сущего и еще грядущего, которая, как они говорят, есть находящееся внутри человека Царствие Небесное²⁰, свидетельствуют мистерии не только фригийцев и ассирийцев, но и египтян. Об этом они ясно сообщают в евангелии, называемом «По Фоме», говоря так: «Ищущий Меня найдет (Меня) в детях от семи лет, ведь Я, скрытый в четырнадцатом эоне²¹, объявлюсь там»²². 105. Это же слова не Христа, но Гиппократа, который говорит: «Дитя семи лет – половина отца». Отсюда они, полагая родоначальную природу всего в родоначальном семени, услышав (изречение) Гиппократа о том, что ребенок семи лет есть половина отца, говорят, что (она), согласно Фоме, обнаруживается в четырнадцати годах.

110. Это и есть их неизреченное и мистическое учение. Они говорят, что египтяне, которые, как установлено, являются древнейшим из всех народов после фригийцев, и которые, по общему мнению, первыми возвестили всем прочим народам таинства и оргии всех богов, а вместе с ними также и божественные 115. идеи и энергии, имеют священные, высокочтимые и хранимые в тайне от непосвященных таинства Исида. А они (таинства) суть ни что иное, как то, что было похищено и что разыскивает одетая в семь платьев и облаченная в траур (Исида), а именно детородный член Осириса. Осирис, говорят они, это вода, а семистольная Исида, облаченная в покрывающие ее кругом семь эфирных платьев – 120. так они аллегорически называют семь блуждающих звезд, отчего и именуют их эфирными, как [*]²³ – это подверженное изменениям бытие, то есть творение, которое преобразуется тем, что неизреченно, неизобразимо, немислимо и бесформенно. Это, говорит он, то, о чем сказано в Писании: «Семь раз упадет праведный и восстанет»²⁴, 125. а эти «падения» суть изменения в положении звезд, движимых тем, что движет все.

¹⁹ Рим 1:20-23, 26-27

²⁰ Лк 17:21

²¹ «В четырнадцатом эоне»: то есть в надмирной области. В «Апокалипсисе Адама» говорится о тринадцати царствах, которые высказывают неправильные суждения о сущности Спасителя. Им противопоставлен «не подчиненный царю род». В «Евангелии Египтян» Демиург называется богом тринадцати эонов. Мотив четырнадцати эонов встречается в цитируемой манихейскими «молитве Сифа» (Керф. X, 42-43). «Вторая книга Йеу», 135: «Когда же вы достигнете четырнадцатого эона, то там находится второй великий невидимый Бог. А также великий Бог, которого в четырнадцатом эоне называют «великий праведный Бог». Он является силой этих трех архонтов света, находящихся внутри всех эонов, а именно трех богов, находящихся вне сокровищ света. Ведь в этом эоне есть множество сил. Но они не столь многочисленны, как те, что находятся в эонах вне их».

²² «Евангелие Фомы», лог. 4: «Иисус сказал: Человек преклонных лет не замедлит спросить малого ребенка семи дней о месте жизни, и он будет жить. Ибо много первых будут последними, и они станут одним». По всей видимости, «наассен» пользовался другой редакцией Евангелия Фомы, отличной от НХ II.1 и Р. Оху 654.

²³ Отметил лакуну Marcovich

²⁴ Притчи 24:16

Они говорят о сущности духа, которая есть причина всего сущего, что она, не будучи ничем из этого, порождает и творит все сущее; говорят так: «Я становлюсь тем, чем хочу, и есмь то, что я есмь». Поэтому, 130. говорит он, движущее все (само) неподвижно²⁵: ведь оно остается тем, что оно есть, творя все и не становясь чем-либо из сущего. Это, говорит он, есть единственное Благо, и о нем говорится в речении Спасителя: «Что ты называешь Меня Благим? Один есть Благой²⁶, Отец Мой Небесный, который повелевает солнцу восходить над праведными и неправедными и посылает дождь 135. на благочестивых и на грешников»²⁷. Кто же благочестивые, на которых (Бог) посылает дождь, и кто грешники, на которых он посылает дождь, о том среди прочего скажем позже. Это – великая, самая тайная из всех и неизвестная мистерия у Египтян, сокрытая и открытая. Ведь нет в Египте, говорит он, ни одного храма, у входа в который не 140. стоял бы «пропавший» фалл (Осириса), глядящий снизу вверх и увенчанный всеми происшедшими от него плодами. Они говорят, что он стоит не только в наиболее почитаемых храмах перед изваяниями, но и – словно свет не под сосудом поставленный, а на подсвечнике²⁸, и словно проповедь, 145. проповедуемая на кровлях²⁹ – выставлен на всеобщее обозрение на всех дорогах и на всех улицах, и возле самих жилищ, будто какой-нибудь межевой столб или рубеж жилища. И это есть то, что все называют Благом: ведь они называют его приносящим благо, не ведая, что говорят. А эллины, позаимствовав это таинство у египтян, сохраняют ее по сей день: 150. ведь мы наблюдаем, говорит (наассен), что статуи Гермеса почитаются у них именно таким образом. Килленийцы же, особенно почитающие Гермеса, говорят, что Гермес – это Логос. Ведь почитаемый ими Гермес есть Логос, который, будучи переводчиком и творцом всего бывшего, сущего и грядущего, стоит в таком именно облике, то есть в виде 155. устремляющегося снизу вверх мужского члена.

А то, что он – то есть этот самый Гермес – является и проводником, и создателем душ, говорит (Наассен), не осталось незамеченным языческими поэтами, которые говорят так:

«Гермес же Киллениец вызвал души
160. мужей-женихов...»³⁰

Не женихов Пенелопы, – говорит он, – о несчастные! – но тех, кто проснулись и вспомнили³¹

«Из какой чести и из сколь великого блаженства»³²,

²⁵ Aristot. Phys. Θ 5, 256 b 24

²⁶ Мк 10:18; Лк 18:19; Мф 19:17: «...что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог».

²⁷ Мф 5:45: «Да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо он повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных».

²⁸ Мф 5:15; Мк 4:21; Лк 8:16, 11:33

²⁹ Мф 10:27; Лк 12:3; Евангелие Фомы лог. 38: «Иисус сказал: То, что ты услышишь твоим ухом, возвещай это другому уху с ваших кровель. Ибо никто не зажигает светильника (и) не ставит его под сосуд и никто не ставит его в тайное место, но ставит его на подставку для светильника, чтобы все, кто входит и выходит, видели его свет».

³⁰ Hom. Odys. 24.1

³¹ Этимология гностика: *μνηστῆρ*: 1. «жених» 2. «помнящий»

³² Emped. fr. 119 DK

то есть от блаженного горнего Человека, или Первочеловека, или 165. Адаманта, как им кажется, перенесены были они вниз, сюда, в глиняный слепок, дабы служить творцу мира сего Эсалдэю³³, огненному богу, четвертому по счету – ведь так они называют Демиурга и отца особого мира.

170. «У него в руках прекрасный золотой жезл, которым он, по желанью, смыкает очи людей и пробуждает спящих»³⁴.

Это, говорит он, тот, кто один имеет власть над жизнью и смертью. О нем, говорит он, было написано: «Ты будешь пасти их жезлом железным»³⁵. А поэт, говорит (он), желая приукрасить уму непостижимую блаженную 175. природу Логоса, не железный, но золотой жезл придал ему. Он же смыкает очи у мертвых, как говорит («наассен»), и пробуждает спящих, то есть проснувшихся и сделавшихся женихами. Об этом, говорит он, сказано в Писании: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос»³⁶. Это же 180. есть Христос, Сын Человека, говорит он, который (присутствует) во всем рожденном, – Логос, получивший очертания от не имеющего очертаний. Это, говорит он, есть великая и неизреченная мистерия Элевсинских таинств «Гюз, Кюз». А то, говорит он, что «ему все покорено»³⁷, как и то, что «жезлом махнул Гермес», и души «беспрестанно визжа полетели вслед за ним»³⁸, 185. это образно описал поэт, говоря так:

«Как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры,
цепью к стенам прилепленные, если одна, оторвавшись,
свалится наземь с утеса, визжат, в беспорядке порхая...»³⁹.

А это, говорит он, есть сказанное в Писании: «По всей земле прошел 190. голос их»⁴⁰. Под скалою же, говорит он, понимает (поэт) Адаманта: ведь этот Адамант, говорит (он), есть «краеугольный камень», «поставленный во главу угла»⁴¹, ибо отличительным признаком головы является мозг, сущность (всего), «от которого всякое отечество»⁴² определяется. 195. «Его, – то есть Адаманта, говорит он, – полагаю в основание Сиона»⁴³. Здесь, говорит он, аллегорически говорится о слепке Человека: ведь положенный в основание Адамант – это «внутренний человек»⁴⁴, а «основание Сиона» – зубы, как говорит Гомер, «ограда из зубов»⁴⁵, то есть изгородь и частокол, за которым находится павший туда внутренний человек, от 200. Первочеловека или высшего Адаманта «отторг-

³³ El-Shaddai. Ср. Юстин V.26.15: *Ἡσαδδαϊός*.

³⁴ Hom. Odyss. 24.2-4

³⁵ Пс 2:9

³⁶ Еф 5:14

³⁷ 1 Кор 15:27

³⁸ Hom. Odyss. 24.5

³⁹ Hom. Odyss. 24.6-8

⁴⁰ Рим 10:18

⁴¹ Пс 117:22; Мф 21:42; Мк 12:10; Лк 20:17; Дн 4:11; 1 Петр 2:7

⁴² Еф 3:15

⁴³ Ис 28:16

⁴⁴ Еф 3:16; Рим 7:22; 2 Кор 4:16

⁴⁵ Hom. Iliad. 4.350

нутый не руками»⁴⁶ и перенесенный в земляной, «глиняный»⁴⁷ слепок забвения. И о том, говорит (наассен), что души, визжа, следовали за ним, то есть за Логосом, (так рассказывает поэт):

«Так, с визгом шли все вместе, и шел с ними, – 205 то есть
впереди, – Гермес по безопасным⁴⁸ замшелым тропам»⁴⁹,
то есть, говорит (наассен), (он вел их) в области эонов, свободные ото всякого зла. Где же, говорит (наассен), они шли?

«Мимо Левкада скалы и стремительных вод Океана,
Мимо 210. ворот Гелиосовых, мимо пределов где боги
Сна обитают...»⁵⁰

Это, говорит он,

«Океан – богов и людей породитель»⁵¹.

во время приливов и отливов вечно устремляющийся то вверх, то вниз. Когда вниз хлынет Океан, говорит (наассен), порождает людей, когда же вверх, 215. на «изгородь» и «скалу Левкадскую» – порождает богов. Это, говорит он, то, о чем написано: «Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы»⁵², если поспешите бежать из Египта⁵³ и окажетесь в пустыне по ту сторону Красного моря, то есть от нижнего смешения (перейдете) в «горный Иерусалим, который есть мать всех живущих»⁵⁴. 220. Если же снова возвратитесь в Египет – то есть в нижнее смешение, то «умрете как человеки»⁵⁵. Ибо, говорит он, все нижнее бытие смертно, рожденное же вверху – бессмертно, ведь только «от воды и от Духа»⁵⁶ рождается духовный человек, не плотский. Внизу же (рождается) плотский. Это, говорит он, то, о чем написано: 225. «Рожденное от плоти есть плоть, и рожденное от Духа есть Дух»⁵⁷. Это, согласно им, есть духовное рождение, и это, говорит он, великий Иордан, который, когда он тек вниз и препятствовал сынам Израилевым выйти из Египта – то есть из нижнего смешения, ибо Египет, согласно им, есть тело⁵⁸ – 230. Иисус повернул в обратную сторону и заставил течь наверх⁵⁹.

8.1. Эти удивительнейшие гностики, изобретатели новой грамматической

⁴⁶ Дан 2:45

⁴⁷ 2 Кор 4:7; 2 Тим 2:20

⁴⁸ Так у «наассена»: *ἀκἀκητα... κέλευθα*

⁴⁹ Hom. Odyss. 24.9

⁵⁰ Hom. Odyss. 24.11

⁵¹ Orph. hymn. 83.2; Hom. Iliad. 14.246

⁵² Пс 81:6

⁵³ Ср. «ператы» V.19.25-30: «...выйти из Египта, – то есть из тела, ведь они считают, что Египет есть тело, – и перейти через Красное море, – то есть через воду погибели, которая есть Кронос, – и оказаться по ту сторону Красного моря, – то есть (по ту сторону) бытия, – и прийти в пустыню, – то есть оказаться вне бытия, там, где одновременно пребывают (все) боги погибели и Бог Спасения».

⁵⁴ Гал 4:26; Быт 3:20

⁵⁵ Пс 81:7

⁵⁶ Ин 3:5

⁵⁷ Ин 3:6

⁵⁸ Philo, De migr. Abr. 23; De agric. 88; De congr. 20, 83; Leg. alleg. II.59, 77; De sacr. Abr. 48

⁵⁹ ИсНав 3:16

науки, принимая такие и подобные им мнения, полагают, что их пророк Гомер тайно провозгласил это, и тех, кто не наставлен в Священном Писании, они надменно обманывают, склоняя их к таким мыслям. Ведь они говорят: 5. тот, кто утверждает, что все произошло из одного, ошибается; тот же, кто говорит, что из трех – высказывает истину и дает верное свидетельство о сущем. Ведь есть, говорит он, одна блаженная природа горнего блаженного Человека, Адаманта; одна смертная, которая внизу, и один не управляемый царем род⁶⁰, происшедший свыше, откуда, говорит он, (происходит) и Мариам «искомая», и великий мудрец Иофор⁶¹, и 10. Сепфора⁶² «глядящая», и Моисей, род которого не из Египта – ведь рождены были дети ему в Мадиаме⁶³. И это, говорит он, не было тайной для поэтов:

«Натрое все делено, и досталось каждому царство»⁶⁴.

Ибо, говорит он, необходимо, чтобы Величие высказывалось, причем высказывалось всеми и повсюду таким образом, 15. «чтобы слыша не слышали и видя не видели»⁶⁵. Ведь если бы, говорит он, не высказано было Величие, не могла бы образоваться Вселенная. Это – три величайших слова: Каулакау, Сауласау, Зээсар⁶⁶. Каулакау⁶⁷ – (имя) того, кто вверху, Адаманта, Сауласау – того, что внизу, смертного, Зээсар – (имя) текущего вверх Иордана. Это, 20. говорит он – Человек-гермафродит, который (присутствует) во всех⁶⁸. Те же, кто не знают его, зовут его имеющим три тела Герионом, – «Герион» как бы означает «истекающий из земли»⁶⁹, – а все Эллыны сообща – «рогом небесным Месяца», потому что он сливает и смешивает все во всем⁷⁰. Ведь «все, – говорит он, – через

⁶⁰ ἄβασίλευτος γενεά: потомство Сифа, род совершенных гностиков, не подвластный царю мира сего. Ср.: «Происхождение Мира»: «...существует четыре рода. Три рода принадлежат царям Огдоады, четвертый же род – совершенный, без царя, который выше их... Они же цари в смертном как бессмертные. Они будут судить богов Хаоса и их силы». «Ипостась Архонтов»: «Тогда (Дух Истины) наставит относительно всех вещей и помажет их помазанием жизни вечной, которое дано ему поколением, которое не имеет царей (над собой). Тогда они отбросят помысел слепой, и попрут смерть сил, и взойдут к Свету безграничному, где пребудет это семья». «Апокалипсис Адама»: «Поколение же, не имеющее царей над собой, говорит: «Бог избрал его из эонов всех. Он заставил Гнозис Незапятнанного истины существовать в нем. Он сказал: «Вышло из воздуха чуждого из великих эонов Великое светило, (заставив) поколение тех людей излучать свет, тех, которых оно избрало себе, чтобы они светили на весь Эон»».

⁶¹ Исх 18:17-24

⁶² Philo, De mut. nom 120

⁶³ Исх 2:22; 18:3

⁶⁴ Hom. Iliad. 15.189

⁶⁵ Мк 4:12; Лк 8:10; Мф 13:13; Ис 6:9

⁶⁶ Ис 28:10; Eriph. Pan. 25.4.4-5 указывает, что это транслитерация еврейского текста из Исаяи 28:10: «Заповедь на заповедь, правило на правило, здесь немного и там немного».

⁶⁷ Eriph. Pan. 25.3.6: «Другие подобным образом восхваляют Каулакау, называя архонта этим именем...». Iren. Adv. Haer. I.24.5: «...имя, в котором восшел и нисшел Спаситель, есть Каулакау».

⁶⁸ «Если бы не высказано было величие»... «три величайших слова» – ср. Симон VI.17.1-14: «Ведь есть, говорит он, три Стоящих эона, и не будь трех Стоящих эонов, не обустроивал бы (ничего) родившийся, носящийся по ним над водами, совершенный, небесный, воссозданный по подобию, рожденный ни в каком смысле ни в чем не имеющим недостатка по сравнению с нерожденной силой. Это то, о чем говорят – «Я и ты – одно. Прежде меня – ты, после тебя – я». Это, говорит (Симон), одна сила, разделяющаяся вверх и вниз, себя порождающая, себя умножающая, себя ищущая, себя обретающая, сама себе приходящаяся матерью, отцом, сестрой, супругом, дочерью, сыном, пребывающая в единстве – Корень Всего».

⁶⁹ Γῆ - «земля», ῥέω - «течь». Этимология гностика.

⁷⁰ Непереводимая игра слов: κέρασ - «рог», κερώνυμι - «смешивать».

Него начало быть, и без Него Ничто начало быть⁷¹, начавшее же быть в Нем есть жизнь»⁷². Эта жизнь, говорит он, есть 25. неизреченный род совершенных людей, который «прежним поколениям не был известен»⁷³. «Ничто» же, которое без Него начало быть – это внешний мир, ведь он произошел без Него, от третьего и четвертого бога.

Это, говорит он, сосуд, «чаша, из которой царь пьет и гадает на ней»⁷⁴, 30. и она, говорит он, пропавшая, была обнаружена у благих потомков Вениамина⁷⁵. Эллина, говорит он, рассказывают об этом «устаами безумца» таким образом:

«Неси воду, неси вино, о, мальчик !

Напой меня до бесчувствия.

35. Кубок говорит мне,
Откуда я произошел...»⁷⁶

Достаточно, говорит он, чтобы только люди вняли кубку Анакреонта, который безмолвно сообщает неизреченную мистерию. Ведь безмолвен, говорит он, 40. кубок Анакреонта, потому что он, как рассказывает Анакреонт, он говорит ему без слов⁷⁷, откуда он происходит; то есть что он – духовный, а не плотский (человек), если выслушает сокрытую в молчании тайну. И это, говорит (на-ассен), вода, которую, на той благой свадьбе, Иисус превратил в вино; и это, 45. говорит он, великое и истинное «начало чудесам», которое сотворил Иисус в Кане Галилейской⁷⁸ и явил Царствие Небесное. Это, говорит он, Царствие Небесное, покоящееся внутри нас⁷⁹ как сокровище⁸⁰, как «закваска, сокрытая в трех мерах пшеничной муки»⁸¹.

50. Это, говорит он, великая и неизреченная мистерия самофракийцев, которую позволено знать только совершенным, говорит он, то есть нам. Ведь самофракийцы ясно сообщают в совершаемых ими мистериях о том Адаме как о Первочеловеке. Стоят же в самофракийском храме две статуи обнаженных мужчин 55. с поднятыми к небу обеими руками и устремленными вверх детородными членами, подобно статуе Гермеса в Киллене. Вышеупомянутые изваяния суть изображения Первочеловека и родившегося заново «духовного», во всем единосущного тому Человеку. Это, говорит он, то, о чем сказал Спаситель: «Если не будете пить 60. крови Моей и не будете есть плоти Моей»⁸², не войдете в Царствие Небесное»⁸³. Но и если «будете пить, – говорит он, – «чашу, которую

⁷¹ οὐδέν.

⁷² Ин 1:3-4

⁷³ Еф 3:5

⁷⁴ Быт 44:5

⁷⁵ Быт 44:12

⁷⁶ Анагр. 52.10, 11 (Preisendanz)

⁷⁷ Анагр. 17.25; A.G. XI.43; VII.641.2, 193.4

⁷⁸ Ин 2:11

⁷⁹ Лк 17:21; Евангелие Фомы лог. 3

⁸⁰ Мф 13:44; Евангелие Фомы лог. 76, 109

⁸¹ Мф 13:33; Лк 13:21; Евангелие Фомы лог. 96

⁸² Ин 6:53

⁸³ Мф 5:20, 18:3

Я пью⁸⁴, куда Я иду, туда вы не сможете войти»⁸⁵. Ведь Он знал, говорит («наассен»), какой природы каждый из Его учеников, и что каждый из них должен идти к своей собственной природе. Ибо, говорит он, от двенадцати колен 65. Он избрал двенадцать учеников и через них обращался к каждому колену. Поэтому, говорит он, проповедь двенадцати и не слышали все, и даже если бы и услышали, не смогли бы принять: ведь для них то, что не соответствует их колену – противно их природе.

Фракийцы, живущие вокруг Эймона, говорит он, и 70. Фригийцы согласно с Фракийцами называют его Корибантом, потому что он берет начало нисхождения от высшей точки⁸⁶ и от не имеющего очертаний мозга и проходит через все нижележащие начала, а как и каким образом он нисходит – мы не понимаем. Об этом, говорит он, сказано: «Голос его мы слышали, но образа его не видели»⁸⁷. 75. Ведь его голос, говорит он, отделенного и получившего очертания, слышится; каков же образ его, нисшедший свыше от Того, Кто не имеет очертаний, не знает никто. Он пребывает в земляном слепке, но его никто не узнает⁸⁸.

Это, говорит (наассен), «Бог, обитающий в потоке»⁸⁹, согласно 80. Псалмам, говорящий и кричащий «от многих вод»⁹⁰. «Многие же воды», говорит он – это многообразное бытие смертных людей, из которого он кричит и взывает к неопишуемому Человеку, говоря: «Избавь ото львов единокровного моего»⁹¹. Ему, говорит (наассен), было сказано (в ответ): «Ты – дитя мое, Израиль: не бойся. 85. Будешь ли переходить через реки – они не потопят тебя. Пойдешь ли через огонь – не сожжет он тебя»⁹². Реками, говорит (Наассен), (в Писании) называется жидкая сущность порождения, огнем же – желание и стремление к порождению. «Ты – мой, не бойся»⁹³. И еще, говорит (Наассен): «Если забудет мать детей своих, и не пожалеет, и не даст им груди, то и я забуду ли вас?» – 90. это Адамант, говорит (наассен), отвечает своим людям – «Но если и забудет эта женщина, то я не забуду вас. Я начертал вас на дланях моих»⁹⁴.

О восхождении же его, то есть о возрождении, чтобы родиться духовным, а не плотским, говорит, утверждает (наассен), Писание: «Поднимите 95. врата,

⁸⁴ Мк 10:38; Мф 20:22

⁸⁵ Ин 8:21; 13:33

⁸⁶ Этимология гностика: *κορυβάς* – «Корибант», *κορυφή* – «вершина», «макушка».

⁸⁷ Втор 4:12

⁸⁸ Ср. «наассены» V.9.120-124: «Невежды предали его, – того, кто «считается как капля из ведра» – тем, которые не знали, кто он такой. Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное (нам) от «живой воды» Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через «дверь истинную», которая есть блаженный Иисус. И из всех людей, говорит он, только мы одни (настоящие) христиане...»; «докеты» VIII.10.30-35: «Так, говорит (докет), вечное Единородное дитя свыше, облачившись в каждый из трех эонов и рожденный в тридцатерлице эонов, вошло в этот мир, так, как мы сказали – невидимое, неузнаваемое, бесславное и не внушающее веры»; Моноим VIII.13.10-13: «Итак, говорит он, от Совершенного Человека произошел Сын Человека, «которого никто не узнал»: ведь все творение, говорит (Моноим), не зная Сына, представляет его себе как порождение женщины».

⁸⁹ Пс 28: 10

⁹⁰ Пс 28:3

⁹¹ Пс 34:17; 21:21

⁹² Ис 41:2

⁹³ Ис 43:1

⁹⁴ Ис 49:15-16

верхи ваши, и поднимитесь, двери вечные, и войдет Царь Славы»⁹⁵, – то есть, чудо из чудес⁹⁶. «Кто же, – говорит (наассен), – этот Царь Славы?»⁹⁷ «Червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе»⁹⁸. «Он – Царь Славы»⁹⁹, «сильный в битве»¹⁰⁰. 100. Он имеет ввиду битву, происшедшую в теле, потому что слепок вылеплен из враждующих элементов, как, говорит он, написано: «Помни о битве, происходящей в теле»¹⁰¹. Этот вход¹⁰², говорит (наассен), и эти врата видел Иаков, который, когда он из мальчика уже превращался в юношу и мужа, совершил путешествие в Месопотамию. [*]¹⁰³ то есть, это стало известно¹⁰⁵. идущему в Месопотамию (Иакову). Месопотамия же, говорит (наассен), это поток великого Океана, текущий из недр Совершенного Человека. И подивился (Иаков) небесным вратам и сказал: «Как страшно это место. Это не что иное как дом Божий, и это врата небесные»¹⁰⁴. Поэтому, утверждает (наассен), говорит Иисус: «Я есмь дверь истинная»¹⁰⁵. 110. А говорит это, утверждает (наассен), Совершенный Человек, получивший очертания свыше, от того, кто не имеет очертаний. Ибо, говорит (наассен), Совершенный Человек не может спастись, если не возродится, пройдя через эту дверь.

Его же самого, говорит (наассен), называют Фригийцы и «Папа», потому что он 115. успокоил¹⁰⁶ все, двигавшееся до его появления беспорядочно и нескладно. Ведь имя «Папа», говорит он, – это (глас) всех «небесных, земных и преисподних»¹⁰⁷, которые взывают: «Успокой, успокой¹⁰⁸ несогласие Вселенной и дай «мир дальним», то есть плотским и земным, и «мир ближним»¹⁰⁹, 120. то есть духовным и умственным совершенным людям.

Называют его Фригийцы и мертвым, погребенным в теле словно в гробнице или могиле. Об этом, говорит (наассен), сказано: «Вы – покрашенные гробы, полные внутри костей мертвых»¹¹⁰, потому что, говорит он, нет в вас человека живого. И еще, говорит он: 125. «Восстанут мертвые из могил», – то есть, из земных тел (восстанут) возрожденные духовные, не плотские. Это, говорит он, воскресение, совершаемое через врата небесные, и те, которые не пройдут через них, говорит он, все останутся мертвыми.

Те же Фригийцы, говорит он, также называют его и наоборот, богом; 130. ведь он, говорит (наассен), станет богом, когда, восстав из мертвых, через эти

⁹⁵ Пс 23:7

⁹⁶ Ср. Евангелие Фомы лог 29: «Иисус сказал: Если плоть произошла ради духа, это — чудо. Если же дух ради тела, это — чудо из чудес. Но я удивляюсь тому, как такое большое богатство заключено в такой бедности».

⁹⁷ Пс 23:8

⁹⁸ Пс 21:7

⁹⁹ Пс 23:10

¹⁰⁰ Пс 23:8

¹⁰¹ Иов 40:32

¹⁰² Т. е «двери вечные», через которые входит Царь Славы.

¹⁰³ Отметил лакуну Reitzenstein

¹⁰⁴ Быт 28:17

¹⁰⁵ Ин 10:7, 9

¹⁰⁶ *ἑταίρει*. Этимология гностика.

¹⁰⁷ Флп 2:10

¹⁰⁸ *παῖε, παῖε*

¹⁰⁹ Еф 2:17; Ис 57:19

¹¹⁰ Мт 23:27

врата взойдет на небеса. Эти врата, говорит он, видел апостол Павел, который приотворил (их) в таинственным образом и сказал, что он «был восхищен» ангелом и вознесен «до второго и третьего неба в рай» и увидел, то что увидел, и 135. «услышал неизреченные слова, которые человеку нельзя произносить»¹¹¹. Это, говорит (наассен), таинства, называемые всеми неизреченными, «которые и мы возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа, сочетая духовное с духовным. Душевный же человек не принимает того, что от Духа Божия – для него это безумие»¹¹².

140. И это, говорит (наассен), неизреченные таинства Духа, которые знаем только мы одни. О них, говорит он, сказал Спаситель: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец Мой Небесный»¹¹³. Ведь очень трудно, говорит он, воспринять и получить это великое и неизреченное таинство. И еще, говорит он, сказал Спаситель: «Не всякий, говорящий Мне 145. «Господь! Господь!» войдет в Царствие Небесное, но только исполняющий волю Отца Моего, Который на небесах»¹¹⁴. Очевидно, говорит (наассен), что исполняющие, а не просто слушающие, входят в Царствие Небесное. И еще, говорит он, сказал Спаситель: «Мытари и блудницы вперед вас идут в Царствие Небесное»¹¹⁵. Ведь мытари, говорит (наассен), 150. это те, кто берет со всех подати. Мы же, говорит он, мытари, «достигшие окончания веков»¹¹⁶. Ведь «окончания», говорит он, это посеянные Неописуемым в мире семена, из которых возникает Вселенная. Благодаря им (Вселенная) и начала быть. И это, говорит он, то, о чем сказано: «Вышел сеятель сеять, 155. и иное (семя) упало при дороге и было затоптано, иное же упало на каменистую почву и взошло, – говорит он, – но, так как не глубока была земля, засохло и погибло; иное же упало, – говорит он, – на хорошую и добрую землю и принесло плод, одно во сто крат, другое в шестьдесят, иное же в тридцать. Имеющий уши чтоб слышать, – говорит он, – да слышит»¹¹⁷. То есть, говорит (наассен), никто 160. не стал слушателем этих таинств, кроме одних только совершенных гностиков. Это, говорит он, хорошая и добрая земля, о которой сказал Моисей: «Я введу вас в хорошую и добрую землю, в

¹¹¹ 1 Кор 12:2-4

¹¹² 1 Кор 2:13

¹¹³ Ин 6:44

¹¹⁴ Мф 7:21

¹¹⁵ Мф 21:31

¹¹⁶ 1 Кор 10:11; этимология «наассена»: *τελώνης* – «мытарь»; *τέλος* – 1. «подать», 2. «конец».

¹¹⁷ Мф 13:3-9; Мк 4:3-9; Лк 8:5-8; Евангелие Фомы лог. 9: «Иисус сказал: Вот, сеятель вышел, он наполнил свою руку, он бросил (семена). Но иные упали на дорогу, прилетели птицы, поклевали их. Иные упали на камень, и не пустили корня в землю, и не послали колоса в небо. И иные упали в терния, они заглушили семя, и червь съел их. И иные упали на добрую землю и дали добрый плод в небо. Это принесло шестьдесят мер на одну и сто двадцать мер на одну». Ср. толкование этой притчи «докеты» VIII.8.40-9.5: «(зон), ближайший по положению к Первому Богу – словно к семени – получил силу более знатную, чем другие: Неизмеримый, он отмерил себя величиной десятикратно. Оказавшийся же вторым по отношению к первому, Непостижимый, постиг себя шестикратно. А третий по положению, из-за возрастания братьев (своих) оказавшийся на бесконечном расстоянии (от Первоначала), Немыслимый, трижды помыслил себя (и) связал себя словно бы некоей вечной связью их единства. И это, они полагают, есть реченное Спасителем: «Вышел сеятель сеять» и «(зерно), упав на хорошую землю, принесло добрый плод, одно во сто крат, другое – в шестьдесят, иное же – в тридцать». И потому, говорит (докет, Спаситель) сказал: «имеющий уши, чтоб слышать, да слышит», что это слушание не для всех. А эти зоны – три и от них происшедшие беспредельно бесконечные (зоны) – , все являются мужеженскими зонами».

землю, текущую молоком и медом»¹¹⁸. Это, говорит (наассен), молоко и мед, коих вкусившим надлежит стать не подчиненными царю совершенными и причаститься к Полноте. Это, говорит он, 165. Полнота, посредством которой начало быть и полнится все, рожденное от Нерожденного.

Он же самый зовется Фригийцами и бесплодным: ведь он бесплоден, когда он является плотским и исполняет «вожделение плоти»¹¹⁹. Это, говорит (наассен), то, о чем сказано: «Всякое дерево, не приносящее доброго плода, 170. срубают и бросают в огонь»¹²⁰. Плоды же эти, говорит он, это одни только разумные, живые люди, которые входят через третьи врата. Так, они говорят: «Если вы ели мертвое и произвели живое, то что произведете, если будете есть живое?»¹²¹ Живыми же они называют и логосы, и умы, и совершенных людей, жемчужины того Неописуемого, 175. брошенные в слепок как плоды. И это, говорит (наассен), то, о чем сказал Иисус: «Не бросайте святыню псам и жемчуг свиньям»¹²², ведь они считают, что половое общение мужчины и женщины – занятие, (достойное) свиней и псов.

Его же самого, говорит он, называют Фригийцы козопасом. Не потому, 180. говорит он, что он пас коз и козлов, как понимают это слово «душевные», но потому, говорит он, что он «вечновращающий»¹²³, то есть потому что он вечно вращает, вертит и гонит кругом всю Вселенную. «Вращать» же означает (одновременно) «поворачивать» и «превращать» вещи, поэтому, говорит (Наассен), два центра неба все называют полюсами¹²⁴. И поэт, утверждает (наассен), когда 185. говорит:

«Здесь обитает¹²⁵ некий морской старец, который
никогда не лжет, – бессмертный Протей египтянин»¹²⁶,

имеет ввиду не то, что он «продается», но что он «обращается», как бы «ходит вокруг». И города, говорит он, в которых мы живем, называются «полисы», потому что мы в них «обращаемся» и «крутимся». 190. Так и фригийцы, утверждает он, называют «вечновращающим» это (Божество), постоянно (все) повсюду превращающее и обращающее все вещи к тому, что им свойственно.

¹¹⁸ Втор 31:20

¹¹⁹ Гал 5:16

¹²⁰ Мф 3:10; 7:19; Лк 3:9

¹²¹ Евангелие Фомы лог. 11: «В (те) дни вы ели мертвое, вы делали его живым. Когда вы окажетесь в свете, что вы будете делать? В этот день вы — одно, вы стали двое. Когда же вы станете двое, что вы будете делать?»; лог. 64: «Иисус сказал: Посмотрите на того, кто жив, пока вы живете, дабы вы не умерли, — ищите увидеть его! И вы не сможете увидеть самаритянина который несет ягненка (и) входит в Иудею. Он сказал ученикам своим: (Почему) он с ягненком? Они сказали ему: Чтобы убить его и съесть его. Он сказал им: Пока он жив, он его не съест, но (только) если он убивает его, (и) он (ягненок) становится трупом. Они сказали: Иначе он не сможет ударить. Он сказал им: Вы также ищите себе место в покое, дабы вы не стали трупом и вас не съели». ЕвФил лог. 93: «Этот мир – пожиратель трупов. Все, что в нем поедается, – также [ненавистно]. Истина – пожиратель жизни. [Поэтому] никто из тех, кто вскормлен [в истине, не сможет] умереть. Иисус пришел из того места, и он принес пищу [оттуда]. И тем, кто хотел, он дал жизнь, чтобы они не умерли».

¹²² Мф 7:6; Евангелие Фомы лог. 93: «Не давайте того, что свято, собакам, чтобы они не бросили это в навоз. Не бросайте жемчуга свиньям, чтобы они не сделали это...».

¹²³ *αἰπόλος* – «козопас»; *ἀειπόλος* – «вечновращающий»; Ср. Plat. Crat. 408 cd

¹²⁴ *πόλος*. Этимология гностика.

¹²⁵ *πωλεῖται*: 1. «хаживает», «бывает»; 2. «продается»

¹²⁶ Hom. Odys. 4.384

Называют его Фригийцы, говорит он, и «многоплодным», потому что, утверждает он, «у оставленной гораздо больше детей, чем у имеющей мужа»¹²⁷. 195. То есть, говорит он, возрожденного бессмертного и пребывающего вечно много, даже если мало будет рожденного (им). Плотское же, говорит он, все тленно, даже если будет весьма многочисленно (им) порожденное. Поэтому, говорит (наассен), «плачет Рахиль о детях своих и не хочет, говорит он, утешиться, оплакивая их»¹²⁸. Ведь она знала, говорит (наассен), «что их нет». Оплакивает же и 200. Иеремия нижний Иерусалим¹²⁹, – не город в Финикии, но нижнее, тленное бытие. Ибо и Иеремия, говорит он, знал Совершенного Человека, возрожденного «из воды и духа»¹³⁰, не плотского. Так, сам Иеремия говорил: «Есть человек, и кто узнает его?»¹³¹ 205. Настолько глубоко и труднопостижимо, говорит (наассен), знание Совершенного Человека. Ибо, говорит он, «начало совершенства – знание человека, знание же Бога. – полное совершенство».¹³²

Называют его фригийцы, говорит он, и «зеленым срезанным колосом», а после фригийцев и афиняне, которые, совершая обряд посвящения в Элевсинские мистерии, молча показывают там посвящаемым в «созерцатели»¹³³ эту великую, удивительнейшую, наисовершеннейшую и доступную лишь «созерцателям» тайну – 210. срезанный колос. Колос же этот и у Афинян считается великим совершенным светочем, происшедшим от Неописуемого. Так и сам иерофант, – не оскопленный как Аттис, но сделавшийся евнухом посредством сока цикуты и отринувший всякое плотское бытие, – ночью в Элевсине у большого огня 215. совершая великие и неизреченные мистерии, кричит и взывает: «Священное дитя родила Госпожа, Бримо – Бримон», то есть Могучая – Могучего. Госпожа, говорит он, это бытие духовное, небесное, высшее. Могучий же есть рожденный таким образом. Мистерия же называется «Элевсинской» и «Анакторейской»: «Элевсинской», говорит он, потому что мы, духовные, пришли 220. свыше, проистекая вниз от Адаманта, – ведь *ἐλεύσεσθαι*, говорит он, означает «идти», – а «Анакторейской», потому что предстоит нам (снова) взойти наверх. Таково, говорит он, то, что рассказывают посвященные в (Великие) Элевсинские мистерии. Существует же обычай, чтобы посвященные в Малые были посвящены также и в Великие (Мистерии): «ибо большие жребии 225. получают большие доли»¹³⁴. «Малые» же, говорит (наассен), это мистерии Персефоны, низшие (таинства). (Наассен) говорит, что об этих мистериях и о ведущей туда дороге, которая «широка и просторна»¹³⁵ и приводит умерших к Персефоне, рассказывает поэт:

«Но под ней есть неровная, 230.

¹²⁷ Ис 54:1; Гал 4:27

¹²⁸ Мф 2:18; Иер 38:15

¹²⁹ Плач 1:1

¹³⁰ Ин 3:5

¹³¹ Иер 17:9

¹³² = V.6.31-32

¹³³ *ἐπόπτης*: высшая степень посвящения в Элевсинские мистерии.

¹³⁴ Heracliti fr. 25 DK

¹³⁵ Мф 7:13

широкая¹³⁶ и грязная тропа, по которой удобнее всего прийти в желанную священную рощу многочтимой Афродиты»¹³⁷.

Это, говорит он, Малые мистерии, (тайнства) плотского бытия. Люди, посвященные в них, должны подождать немного¹³⁸, прежде чем они будут посвящены и в Великие, наднебесные. Ведь те, кто «бросает жребий» там, говорит он, 235. «получают большую долю».

Это же, утверждает он, «врата небесные» и «дом Божий»¹³⁹, где один Благый Бог обитает. В него не войдет, говорит (наассен) никто нечистый: ни «душевный», ни «плотский», но он предназначен только для «духовных». Тем, кто окажется там, надлежит облачиться в «брачные одежды»¹⁴⁰ и 240. всем стать женихами, оскопленными девственным духом. Это же, говорит он, дева, которая «имеет во чреве, и зачинает и рождает сына»¹⁴¹, не «душевного», не «плотского», но блаженного Эона Эонов¹⁴². Об этом, говорит он, Спаситель ясно сказал, что «тесен и узок путь, ведущий в 245. жизнь, и немногие входят в нее. Широк же и просторен путь, ведущий в погибель, и многие проходят по нему»¹⁴³.

9.1. И еще Фригийцы говорят, что Отец Всего есть «миндаль». Этот «миндаль», говорит он, не дерево, а Предсуществующий, который, имея в себе совершенный плод, пульсирующий и движущийся в глубине, разверз чрево свое и породил невидимое, 5. неименуемое и неизреченное дитя свое, о котором и пойдет речь. Ведь «разверзать»¹⁴⁴ означает как бы «разрывать» и «разрезать». Ведь подобно тому как врачи, говорит (наассен), разрезающие воспаленные и имеющие в себе некоторое уплотнение (участки) тела, называют (такие надрезы) *ἀμυχὰς*, так, говорит он, и Фригийцы называют (Отца) «миндалем»¹⁴⁵, от коего произошел и родился 10. Невидимый, «через которого все начало быть, и без него начало быть Ничто»¹⁴⁶.

Фригийцы же называют рожденного там «свирелью», потому что этот рожденный является «энгармоническим духом». Ведь «Бог, говорит он, есть Дух». Поэтому, говорит он, «не на горе сей, и 15. не в Иерусалиме» (поклоняются) «истинные поклонники», но «в Духе»¹⁴⁷. Ведь поклонение совершенных, говорит он, духовное, а не плотское. Дух же, говорит он, там именуется где Отцом, (а где) и Сыном, от этого Отца там родившимся. 20. Это, говорит (наассен),

¹³⁶ *κοίλη*: У Гомера – «лежащая (глубоко) в ущелье». Гностик понимает в смысле «просторная», вместительная».

¹³⁷ Orph. fr. 352 (Kern); Parmenid. 28 B 20 (Kranz)

¹³⁸ От Анфестириона (февраль-март) до Боэдромиона (сентябрь-октябрь). «Наассен» же имеет ввиду, что посвящение в «Великие Мистерии» начинается в момент физической смерти.

¹³⁹ Быт 28:17

¹⁴⁰ Мф 22:11; Clem. Exc. Theod. 61.8: «духовная же природа, которая верит в Спасителя, заслуживает спасения еще более достойного (чем психическая), получая души как свадебные наряды».

¹⁴¹ Ис 7:14

¹⁴² *Αἰῶνα Αἰώνων*: PGM 4, col. 2198; Synes. Hymn. 5(2).67

¹⁴³ Мф 7:14-13

¹⁴⁴ *ἀμύξαι*

¹⁴⁵ *ἀμύγδαλον*. Этимология гностика.

¹⁴⁶ Ин 1:3

¹⁴⁷ Ин 4:24, 21, 23

Многоименуемый Тысячеокый Непостижимый, к которому всякая природа стремится по-своему. Это, говорит он, Слово Божие, которое, говорит он, есть «слово Апофазиса великой силы. Поэтому оно будет запечатано, спрятано, сокрыто и положено в обиталище, где имеет основу Корень Всего»¹⁴⁸, – эонов, сил, мыслей, богов, ангелов, ниспосланных духов, сущих, не сущих, рожденных, нерожденных, 25. постижимых, непостижимых, лет, месяцев, дней, часов, – неделимая точка, из которой малое постепенно начинает расти¹⁴⁹. Ведь будучи ничем, говорит (наассен), и произойдя из ничего, (оно), по собственному помышлению станет неким непостижимым величием. Это, говорит (наассен), «Царствие Небесное», «горчичное зерно»¹⁵⁰, 30. «неделимая точка», внутренне присутствующая телу, о которой, говорит он, не знает никто, кроме одних только «духовных». Это, говорит он, то, о чем сказано: «Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их»¹⁵¹.

Таким-то образом они рассуждают наобум, перетолковывая по собственному разумению то, что говорят и делают все народы, и утверждают, что все это надо понимать духовным образом. 35. Поэтому они говорят, что и дающие представления в театрах не высказывают и не делают чего-либо просто так. Так, говорит (наассен), когда собирается народ в театрах, входит некто, одетый в необычное платье, держа (в руках) кифару и бряцая по струнам, и поет великие мистерии таким образом, сам не ведая, о чем поет:

40. «Потомок ли Крона, или блаженного Зевса,
Или Реи великой – слава тебе, Аттис,
Печальный Реи певец.
Тебя зовут Ассирийцы трижды вождленным Адонисом,
Весь же Египет – Осирисом,
45. Эллинская мудрость – рогом небесным Месяца,
Самофракийцы – священным Адамом,
Живущие подле Эймона – Корибантом,
А Фригийцы – либо Папа,
либо Мертвым, либо Богом,
Либо Бесплодным, либо 50. Козопасом,
Или сжатым зеленым Колосом,
Или Мужем, играющим на свирели,
Которого породил Миндаль многоплодный».

Это, говорит (наассен), многоликий Аттис, которого они воспевают в гимнах в таких словах:

55. «Воспою гимн сыну Реи – Аттису,

¹⁴⁸ Ср. Симон V.9.15-20: «Это книга гласа Апофазиса и имени из Мысли великой бесконечной силы. Поэтому она будет запечатана, спрятана, сокрыта и положена в обиталище, где имеет основание Корень Всего».

¹⁴⁹ «Неделимая точка» – Ср. Симон VI.14.25: «Если же будет изображен и родится от неделимой точки, как написано в Апофазисе, то малое делается великим, а великое пребудет в бесконечном и неизменном эоне, не подверженном более становлению».

¹⁵⁰ Мф 13:31; Мк 4:30; Лк 13:18; Евангелие Фомы лог. 20: «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, чему подобно царствие небесное. Он сказал им: Оно подобно зерну горчичному, самому малому среди всех семян. Когда же оно падает на возделанную землю, оно дает большую ветвь (и) становится укрытием для птиц небесных».

¹⁵¹ Пс 18:4

Не гулом труб, и не ревом
 флейты Куретов Идейских,
 но соединю (песнь свою)
 60. С Фебовой музой форминг:
 Эвой, эван, – Вакх,
 Ты – Пан, ты – пастырь
 Светлых звезд».

Посредством таких и подобных им сочинений они соучаствуют в мистериях, называемых мистериями Великой Матери, полагая, что 65. по совершаемым там обрядам можно наилучшим образом рассматривать все их таинство. У них нет ничего большего, чем происходящие там обряды – разве что только они не оскопленные, но лишь ведут себя как скопцы. Ведь они весьма сурово и строго предписывают воздерживаться, подобно скопцам, от полового общения с женщиной. Во всем же остальном, как мы уже говорили, 70. они поступают подобно скопцам.

Почитают же эти так называемые «наассены» ни кого иного как Нааса. Наас¹⁵² же – это змей, по имени которого, говорят они, были названы все храмы поднебесной, и одному только этому Наасу посвящена всякая святыня, всякое таинство и всякая мистерия, и нигде под небесами невозможно найти таинства, у которого бы не было храма и в нем – Нааса, от которого храм и получил название *ναός*.

Они, как и Фалес Милетский, говорят, что змей – это влажная сущность, и ничто из всех существующих вещей в целом, бессмертных или смертных, одушевленных или неодушевленных, не могло образоваться без него. 80. Ему же все подчинено, и он благ, и красоту всего имеет в себе, словно «в роге однорогого быка»¹⁵³, и придает всем сущим сообразно с природой их наиболее им подобающее и свойственное, словно бы проходя через все, как «река, истекающая из Эдема для орошения рая» и «разделяющаяся на четыре начала»¹⁵⁴. 85. Они говорят, что Эдем – это мозг, который как будто бы заключен и плотно затянут в облегающие его оболочки как в небеса. Рай же, считают они, это человек в пределах одной только головы¹⁵⁵. Итак, эта река, исходящая из Эдема, то есть из мозга, «разделяется на четыре начала»¹⁵⁶. 90. Имя же первой реки – Фисон. Она окружает всю землю Эвилат; там есть золото. Золото же земли той хорошее, и есть там антракс и зеленый камень». Это, говорит (Наассен), глаз, свидетельствующий о достоинстве и цветах того, о чем говорится. «Имя второй реки – Геон. Она окружает всю землю 95. Эфиопскую». Это, говорит он, орган слуха, похожий на лабиринт. «И имя третьей реки – Тигр. Она протекает напротив (земли)

¹⁵² *ναός*

¹⁵³ Втор 33:17

¹⁵⁴ Быт 2:10

¹⁵⁵ См. выше V.7.190-195: «Под скалою же, говорит он, понимает (поэт) Адаманта: ведь этот Адамант, говорит (он), есть «краеугольный камень», «поставленный во главу угла», ибо отличительным признаком головы является мозг, сущность (всего), «от которого всякое отечество» определяется».

¹⁵⁶ Толкование Быт 2:11-14 см. также Симон VI.14.35-16.21; «ператы» V.19.45-50; Юстин V.26.50-70

Ассирийцев»¹⁵⁷. Это, говорит он, обоняние, использующее исключительно быстрое течение потока. А течет же (река) против (земли) Ассирийцев, говорит (наассен), потому что после выдоха дух, влекомый обратно, из внешнего воздуха, вдыханием, 100. входит внутрь быстрее и с большей силой¹⁵⁸. Ведь такова, говорит он, природа дыхания. «Четвертая же река – Евфрат»¹⁵⁹. Это, говорят они, рот, выход для молитвы и вход для пищи, который радуется¹⁶⁰, питает совершенного духовного Человека и придает (его лицу) выражение.

105. Это, говорит (наассен), вода, которая «над твердью»¹⁶¹, о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду»¹⁶². К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, 110 скорее, говорит он, чем железо – Гераклеяскому камню, золото – лапке морского ястреба и шелуха – янтарию¹⁶³. Если же кто, говорит (наассен), «слеп от рождения»¹⁶⁴ и не видел «свет истинный, который просвещает каждого человека, приходящего в мир»¹⁶⁵, то благодаря нам да прозреет он и увидит, как словно через некий сад, густо покрытый растительностью и 115. изобилующий плодами, протекает вода, (орошающая) все растения и семена. И он увидит, что из одной и той же влаги выбирает и извлекает маслина – масло, виноград – вино, и (так) каждое прочее растение по роду его. Человек же тот, говорит (наассен), презираем в мире и высоко чтим [на небесах]¹⁶⁶. Невежды предали 120. его, – того, кто «считается как капля из ведра»¹⁶⁷ – тем, которые не знали, кто он такой. Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное (нам) от «живой воды»¹⁶⁸ Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через «дверь истинную»¹⁶⁹, которая есть блаженный Иисус. И из всех людей, говорит он, только мы одни (настоящие) хри-

¹⁵⁷ Быт 2:11-14

¹⁵⁸ Этимология «наассена»: Ἀσσυρία= «Ассирия»; ἀνασύρω= «втягивать», «захватывать».

¹⁵⁹ Быт 2:14

¹⁶⁰ εὐφραίνει. Ср. Philo, Leg. Alleg. I.72; In Gen. I.12

¹⁶¹ Быт 1:7. Ср. Юстин V.27.15-20: «Ибо, говорит (Юстин), существует различие между (одной) водой и (другой) водой, и есть вода под твердью, (принадлежащая) злему творению, в которой получают крещение земные и душевные люди, и есть вода над твердью, (принадлежащая) Благому, в которой получают крещение духовные, живые люди, в которой крестился и Элоим, и омывшись, не раскаялся».

¹⁶² Ин 4:10, 4:14

¹⁶³ Ср. «сифиане» V.21.32-34: «Так, он говорит, что все смешанное, как было сказано, имеет свое место и поспешает к родному, как железо к Гераклеяскому камню, как оказавшаяся рядом с янтарем шелуха и золото (рядом) с голенью морского ястреба. Так и луч смешанного с водой Света, восприняв из обучения и познания родное место, стремится к Логосу, нисшедшему свыше в рабьем обличье, сильнее, чем железо к Гераклеяскому камню, и становится вместе с Логосом (и сам) логосом там, где пребывает Логос»; «ператы» V.17.42-50: «Ведь он переносит их, открывая очи спящим. Ведь как нефть кажется притягивающей к себе отовсюду огонь и ничто иное, скорее, чем Гераклеяский камень, (притягивающий) железо и ничто иное, или как голень морского ястреба (притягивает) золото и ничто другое, или как притягивается янтарем только шелуха, таким же образом, говорит (перат), снова уведится Змеем из мира изображенный совершенный единосущный род, и ничто иное, подобно тому, как им же и отправлен был вниз».

¹⁶⁴ Ин 9:1

¹⁶⁵ Ин 1:9

¹⁶⁶ Лакуна. Принимаем восстановление Miller

¹⁶⁷ Ис 40:15

¹⁶⁸ Ин 4:10

¹⁶⁹ Ин 10:9

стиане, – 125. совершающие в третьих вратах мистерию и помазываемые неизреченным помазанием из рога, как Давид, а не из глиняного сосуда, как Саул, сожительствовавший со злым демоном плотского вождения¹⁷⁰.

10.1. То, что мы изложили – лишь малая часть из многого. Ибо существуют бесчисленные примеры этой глупости, вздорные и безумные. Но, изложив по возможности их неведомое «знание», я решил присовокупить и это. Сочинен ими этот псалом, посредством которого 5. думают они воспеть в гимне свою живую мистерию таким образом:

«Родовым законом всего был первородный Ум,
 Вторым был проистекший из Первородного Хаос,
 Третий закон получила погибшая Душа.
 Поэтому, облеченная в форму лани,
 10. Она изнуряется, побежденная, подверженная смерти.
 То видит свет, имея царский венец,
 То плачет, ввергнутая в горе.
 То радуется, то плачет,
 То осуждает, то судима,
 15. То умирает, то рождается.
 И заблудившись, скорбя от бед,
 Вошла в лабиринт, откуда выхода нет.
 И сказал Иисус: «Взгляни, Отец!
 Та, которую ищет зло,
 20. Блуждает вдали от Твоего дуновения.
 Хочет бежать от горького Хаоса,
 И не знает, как ей пройти.
 Поэтому, пошли Меня, Отец.
 Я вниз сойду, неся печати,
 25. Пройду через все зоны,
 Открою все таинства,
 Покажу формы богов,
 И сокровенное святого пути
 Передам, назвав его Знанием».

11.1. Вот такие дела предпринимают Наассены, называющие себя «гностиками». Но раз воистину многолика ложь и много голов у нее, как у гидры, о которой говорится в преданиях, то мы, орудуя жезлом истины, по одной будем сшибать головы ее обличением, пока не убьем зверя. 5. Ведь остальные ереси, проникнутые единым духом лжи, не многим отличаются от этой. Но если переделывающие слова и имена хотят стать многими головами змея, то и мы не ус-

¹⁷⁰ 1 Цар 10:1; 16:13-14; 1 Петр 2:11

танем обличать их так, как они того желают.

**Ператы.
Ипполит Римский. «Обличение всех ересей»,
V.12-17.**

12.1. Есть и другая некая ересь – (ересь) ператов, предводителями которой стали Акемб Каристийский и Евфрат Ператик, клевета которых на Христа много лет была неизвестна. Их тайные мистерии мне показалось уместным ныне извлечь на свет. Они говорят, что мир един, но 5. разделен натрое. Есть же, согласно им, как будто бы некое одно начало разделения натрое, подобное великому источнику, который можно в уме поделить на бесконечное множество частей. Первое и, согласно им, наиболее почтенное подразделение есть Триада, и одна (из трех ее) частей называется «Совершенное Благо», «Отеческое Величие». Вторая часть их триады – 10. словно бы некое бесконечное множество сил, происшедших из самих себя. Третья же – особая. И первая (часть), – Совершенное Благо, – нерожденная; вторая – самородная, а третья – рожденная. Исходя из этого, они прямо заявляют, что есть три Бога, три Логоса, Три Ума, три Человека. Ведь каждой части мира, после того как произошло разделение, 15. они придают и богов, и логосы, и умы, и человек, и прочее.

Свыше, от нерожденности и первого отделения мира, после того, как мир подошел к своему концу, снизошел по причинам, о которых мы скажем позже, во времена Ирода некий человек о трех природах, 20. трех телах и трех силах, зовущийся Христом, имеющий в себе все составы и силы от трех частей мира¹⁷¹. И это, говорит (перат), о чем сказано – «Благоугодно было Отцу, чтобы вся Плерома обитала в нем телесно»¹⁷². И присутствует в нем вся божественность разделенной таким образом триады. 25. Ведь он говорит, что семена всех сил были перенесены в этот мир, в котором мы живем, от двух вышележащих миров – нерожденного и самородного. Каков же способ их нисхождения, мы расскажем позже. Так, он говорит, что Христос снизошел свыше, от нерожденности, чтобы

¹⁷¹ Ср. «наассен» V.6.20-35: «Более всего прочего они, по их словам, почитают Человека и Сына Человека¹⁷¹. Этот Человек является андрогином, а зовут они его Адамантом. В его честь сочинили они многочисленные и замысловатые гимны. Эти гимны, вкратце говоря, звучат у них таким образом: «Сам себе отец и сам себе мать, два бессмертных имени, потомок эонов, гражданин небес, славный человек». Разделяют же они его, словно Герриона, натрое: одна часть его, говорят они, разумная, другая – душевная, третья – материальная, и познание его они считают началом возможности познания Бога, говоря так: «Начало совершенства – знание Человека, знание же Бога – полное совершенство». Все это, говорит он, – и умное, и душевное, и материальное, сошло вниз и вселилось в одного человека, Иисуса, рожденного Марией, и он говорит, что все вместе эти три человека каждый от своей сущности обращались к своим собственным (слушателям). Ведь, согласно им, есть три рода всего: ангельский, душевный и земной. И есть три церкви: ангельская, душевная и земная. Имена же их – избранная, званая и пленная».

¹⁷² Кол 2:9, 1:19. Таким же образом истолковывали это изречение и другие гностики: Iren. Adv. Haer. I.3.4: «А что Спаситель, состоящий из всех, есть Все, – это, говорят они, доказывается словами: ... «В Нем живет вся Полнота Божества». Ср. также Clem. Exc. Theod. 31.1

в результате его нисхождения все, разделенное натрое, было спасено. 30. Ведь то, что было перенесено вниз свыше, говорит он, через него взойдет наверх, а те, кто злоумышляли против перенесенных свыше, отпускаются, и, после (соответствующего) наказания, получают прощение. Это, говорит он, о чем сказано: «Ибо Сын Человеческий пришел в мир не для того, чтобы погубить мир, но чтобы мир был спасен через него»¹⁷³. Миром, говорит он, (здесь) называются 35. две вышележащие части – нерожденная и саморожденная. Когда же, утверждает он, Писание говорит: «чтобы не быть нам осужденными с миром»¹⁷⁴, то (здесь) имеется ввиду третья часть – особый мир¹⁷⁵. Ведь третьей части, которую он называет «особым миром», надлежит погибнуть, а две вышележащие избегают уничтожения.

13.1. Итак, прежде всего, узнаем, как, восприняв это учение от астрологов, они оскорбляют Христа, принося гибель тем, кто следует за ними в этом заблуждении. Ведь астрологи, заявив, что мир един, разделяют его на двенадцать областей неподвижных звезд 5. и называют мир неподвижных зодиакальных (созвездий) одним неподвижным миром. Другой же (мир) – это (мир) блуждающих звезд, и еще один – наш, который они называют (миром) по силе, положению и числу. Это – область, (простирающаяся) до Луны¹⁷⁶. Один же мир принимает от другого некую силу и соучастие, и нижележащие миры соучаствуют в вышележащих. 10. Чтобы сказанное было ясным, я буду отчасти пользоваться выражениями самих астрологов, напоминая читателям то, что было сказано в том месте, где мы изложили всю астрологическую науку¹⁷⁷. Итак, их мнение состоит в следующем – бытие нижележащих (областей) зависит от истечений звезд.

15. Ведь халдеи, в праздном любопытстве взиравшие на небо, говорили, что в результате сильнодействующих причин все, что с нами случается, происходит от семи звезд во взаимодействии с неподвижными зодиакальными областями. Зодиакальный круг они разделяют на двенадцать зодиакальных созвездий, каждое зодиакальное созвездие – на тридцать частей, каждую же 20. часть – на шестьдесят мелких. Их они называют мельчайшими и неделимыми. Из зодиакальных созвездий они одни называют мужскими, другие – женскими, одни – двойными, другие – простыми, одни тропическими, другие – устойчивыми. Мужские либо женские суть те, которые имеют природу, содействующую порождению мужчин либо женщин. Так, Овен – мужское созвездие, а Телец – женское, 25. и остальные созвездия аналогично одни – мужские, а другие – женские. Я полагаю, что и пифагорейцы, исходя из тех же соображений, провозглашают монаду мужской, а диаду – женской, триаду – снова мужской, и таким же образом прочие четные и нечетные числа. Некоторые же и каждое зодиакальное

¹⁷³ Ин 3:17, 12:47

¹⁷⁴ 1 Кор 11:32

¹⁷⁵ τὸν κόσμον τὸν ἰδικόν. Ср. «наассены» V.7.168.

¹⁷⁶ Ср. Ps. Aristot. De mundo 2, 392 a 9-34; Василид VII.19.1-15

¹⁷⁷ См. IV.1.1

созвездие разделяют на двенадцать частей, пользуясь 30. почти тем же самым методом. Например, в Овне первую из его двенадцати частей они называют Овном и мужской, вторую – Тельцом и женской, третью – Близнецами и мужской, и таким же образом (они поступают) и с другими частями. Двойными они считают Близнецов и противостоящих им Стрельца, Деву 35. и Рыб, а не двойными – все прочие. И таким же образом тропическими (они считают) те, оказавшись в которых, Солнце изменяет свой ход и совершает поворот¹⁷⁸. Например, тропические созвездия – это Овен и расположенные напротив него Весы, Козерог и Рак. Ведь в Овне происходит весенний поворот, в Козероге – зимний, в Раке – летний, а в Весах – 40. осенний¹⁷⁹.

Это и касающееся сего мы подробно изложили в предыдущей книге, из которой любознательные могут узнать, как предводители ереси ператов Евфрат Ператик и Келбес Каристий¹⁸⁰, переводя (астрологов), изменили только названия, а на самом деле утверждали то же самое, 45. в совершенстве и сами овладев (таким же) искусством. Ведь и астрологи говорят о границах созвездий, в пределах которых, говорят они, начальствующие звезды наиболее могущественны, так что кому-то причиняют вред, а кому-то – благо. Некоторые из них (астрологи) называют злотворными, а некоторые – благотворными. (Они) говорят, что звезды смотрят друг на друга и согласуются друг с другом таким образом, что кажутся (составляющими) треугольные и четырехугольные фигуры. 50. Так, глядящие друг на друга звезды сорасполагаются в форме треугольника, когда имеют между собой промежуток в три зодиакальных знака, а в форме четырехугольника – (когда между ними) два знака¹⁸¹. Земные (области) соответствуют надлунным не совсем так, как в человеческой голове вышележащие части (соответствуют) вышележащим, 55. но ведь есть между ними какое-то различие и разногласие, так как они обладают не одним и тем же единством.

Такое (учение) о сходстве и различии звезд, по происхождению халдейское, вышеупомянутые ператы присвоили себе и, оклеветав имя истины, возвестили как учение Христа. 60. Они провозглашают восстание эонов и отпадение благих сил во зло, и соглашения благих сил со злыми, называя их «топархами» и «предместьями» и сочиняют многие другие имена, (вступая при этом в) противоречие с самими собой. Но они, бессмысленно переделывающие всяческие бредни астрологов относительно звезд и возводящие фундамент великого заблуждения, 65. с нашей помощью будут изобличены. Ибо для сопоставления с вышесказанным я предложу (вашему вниманию) одно из сочинений ператов, из которого сравнивающим представится случай понять, что учения ператов подобны (доктрине) астрологов, а не Христа.

¹⁷⁸ Букв. «причиняет поворот окружающей (среде)», т. е. вызывает смену времен года.

¹⁷⁹ = Sext. Emp. Adv. Math. V.5-11

¹⁸⁰ *Κέλβης ὁ Καρύστιος*. IV.2.1 *ἀχεμβής*; X.10.1; Theod. Haer. I.17 *ἀδέμης*

¹⁸¹ = H IV.1; Sext. Emp. Adv. Math. V.44

14.1. Итак, кажется, (настал подходящий момент) процитировать одну из читаемых ими книг, в которой говорится (следующее).

«Я – глас пробуждения в зоне ночи. Вот, я начинаю петь гимн о силе, (происходящей) из Хаоса. Сила глубинного ила, поднимающая муть из вечно сырой прорвы, 5. вся сила судорожного сжатия, водоцветная, вечнодвижущаяся, увлекающая покоящихся, успокаивающая дрожащих, облегчающая обремененных, истребляющая растущих, верная хозяйка дороги ветров, вкушающая извергнутое из двенадцати очей завета, являющая печати силе, которая вместе с ней 10. управляет невидимыми мечущимися водами – (эта сила) была названа Таласса¹⁸². Эту силу невежество прозвало Кроносом, охраняемым в оковах, поскольку он туго сжимал сгусток плотного и туманного, непроницаемого и темного Тартара. По его образу произошли Цефей, Прометей, Иапет. Сила, которой вверена Таласса, мужеженская, 15. – она гармонизирует звук, исходящий из двенадцати уст двенадцати свирелей и изливает его. Сама легкая, она сдерживает напирющий мощный водный поток и запечатывает пути своих сатрапов, чтобы они не воевали и не нарушали (границ) областей без ее разрешения¹⁸³. Дочь Тифона, верный страж всех вод – имя ее Хорзар. 20. Невежество прозвало ее Посейдоном. По его образу произошли Главк, Меликерт, Ино, Неброн. Тот кто вокруг двенадцатиугольной пирамиды, разноцветными красками затмевающий вход в пирамиду и полагающий конец всяческому цвету ночи – невежество прозвало его Корой. У него пять служителей. Первый – У, второй – Аоаи, третий – 25. Уо, четвертый – Уоау, пятый – [*], прочие [*]¹⁸⁴ верные домоправители его топархии, днем и ночью покоящиеся в своих силах. Невежество прозвало их блуждающими звездами, от которых зависит тленное бытие.

Домоправители восточного и южного ветра – Карфакасемехейр 30. и Экабаккара¹⁸⁵. Невежество прозвало их Куретами. Архонт третьего ветра – Ариэль. По образу его произошли Эол и Бриарей. А архонт двенадцати ночных часов – Соклан¹⁸⁶, которого невежество прозвало Осирисом¹⁸⁷. По его образу произошли Адмет, Медея, Эллин, Этуза. Архонт двенадцати дневных часов – Эвно. Он – домоправитель 35. восточного и эфирного Протокамара. Невежество прозвало его Исидой. Знак его – Собачья звезда¹⁸⁸. По его образу произошли Птолемея, (сын) Арсинои¹⁸⁹, Дидима¹⁹⁰, Клеопатра, Олимпиада. Правая сила Божья. Невежество прозвало ее Реей. По ее образу произошли Аттис, Мигдон, Ойнона. Левая сила Божья. Она заведует питанием. 40. Невежество прозвало ее Деметрой, но ее (настоящее) имя – Бена. По образу его произошли Келей, Триптолем, Мисор, Пракситеа. Правая сила огня. Она заведует плодами. Невежество про-

¹⁸² Таласса – греческий эквивалент вавилонской Тиамат. См. Beros. Fr. 1.6 Jacoby (Fr. Gr. Hist. 680).

¹⁸³ Ср. Pistis Sophia 75, p.108.29

¹⁸⁴ См. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie. Lipsiae, 1922, pp. 43 ss., 53

¹⁸⁵ Ср. 2Цар 23:26; 1Пар 9:15

¹⁸⁶ Соклан = Саклас = Иалдабаот. См. NH II.1.11,17; XIII.1.39,27; II.4.95,7; III.2.57,16,21,26; 58.24; V.5.74,3,7

¹⁸⁷ Осирис, т. е. созвездие Ориона.

¹⁸⁸ Т. е. Сириус

¹⁸⁹ Т. е. Птолемей I Сотер

¹⁹⁰ Дидима – гетера Птолемея II Филадельфа

звало ее Мена. По его образу произошли Бумегас, Остан, Гермес Трисмегист, Курит, Петосирис, Зодарион¹⁹¹, Бероз, Астрампсих, Зороастр. 45. Левая сила огня. Невежество назвало ее Гефестом. По его образу произошли Эрихтоний, Ахиллес, Капанес, Флегия, Мелеагр, Падуэль, Энцелад, Рафаэль, Суриэль, Омфала. Три срединные силы, зависящие от воздуха, причины рождения. Невежество прозвало их Мойрами. По их образу произошел дом 50. Приама, дом Лая, Ино, Аутоноя, Агава, Атамас, Прокна, Данаиды, Плеяды. Мужеженская сила, вечно (пребывающая) во младенчестве, нестареющая, причина красоты, удовольствия, процветания, желанья и вожделения. Невежество прозвало ее Эротом. По его подобию произошли Парис, Нарцисс, Ганимед, Эндимион, Тифон, Икар, Леда, Амимона, Фетида, Геспериды, 55. Ясон, Леандр, Герой. Это – предместья эфира».

Ведь так и он и называет книгу.

15.1. Теперь всем совершенно ясно, что ересь «ператов» переделана из (учения) астрологов, отличаясь от нее только названиями. Таким же образом обстоит дело и с другими их книгами, если кому будет угодно прочесть их все. Ведь как я сказал, 5. причиной бытия всех рожденных (вещей) они считают нерожденное и вышележащее, и (они полагают), что от их истечений произошел наш мир, который они называют «особым», и что все эти вместе видимые на небе звезды являются причинами возникновения этого мира. (Так говорят они), изменяя только имена этих (звезд), что 10. сравнивающие (учение ператов с астрологической доктриной) могут видеть на примере «Предместий». Во-вторых, они говорят, что тем же самым способом, каким произошел мир от истечений свыше, так же и все здешнее от истечений звезд получает и рождение, и смерть, и обустройство. В самом деле, если астрологи знают гороскоп, и меридиан, и закат (светила), и антимеридиан, 15. и что эти звезды из-за вечного круговращения вселенной один раз бывают в одном месте, а другой раз – в другом, и что в каждом ином случае (у них) бывают иные склонения по отношению к центру и иные восхождения, то ператы, аллегорически истолковывая построения астрологов, воображают, будто центр есть Бог и Монада, и Господь всего сущего, склонение же – левая (сила), 20. восхождение же – правая. Итак, если кто, знакомясь с их писаниями, обнаружит (там) силу, именуемую ими правой или левой, то пусть он вспомнит, (что такое) центр, склонение и восхождение, и он ясно увидит, что вся их система произошла из учения астрологов¹⁹².

16.1. Они называют себя «ператами», полагая, что никто из вступивших в бытие не может избежать predetermined им от рождения судьбы. Ведь, говорит (перат), если кто родился, то полностью и умрет, как полагает и Сивилла¹⁹³. Только мы одни, утверждает он, 5. познавшие необходимость бытия и тщательно исследовавшие пути, по которым человек пришел в мир, можем

¹⁹¹ То есть Водолей

¹⁹² Ср. Sext. Emp. Adv. Math. V.12-19

¹⁹³ = Orac. Sibyll. Fr. 3.1 (Geffcken)

пройти и перейти¹⁹⁴ через смерть. Смерть же, говорит (перат), есть вода, и ничем иным, утверждает он, не был истреблен мир быстрее, чем водой. Вода же, говорят (ператы), есть то, что круговращается в «предместьях» – (то есть) Кронос. Ведь это, говорит (перат), 10. водоцветная сила, и ее – то есть Кронос, говорит он, – не может преодолеть никто из вступивших в бытие. Ибо Кронос является причиной того, что все сущее подвержено гибели, и не может быть сущего, которому не препятствовал бы Кронос. Это, говорит (перат), вода, внушающая страх¹⁹⁵ и богам, (вода), о которой говорят и поэты:

15. «Будьте свидетели мне, о земля, беспредельное небо,
Стикса подземные воды, о вы, величайшая клятва,
Клятва, ужасная даже бессмертным...»¹⁹⁶.

Это, утверждает (перат), говорят не только поэты, но и даже мудрейшие из эллинов, и среди них один – Гераклит – говорит: «ведь вода является гибелью для душ»¹⁹⁷. 20. Эта гибель, говорит (перат), постигает египтян вместе с их колесницами на Красном море. Ведь все незнающие, говорит он, суть египтяне. И это, говорят они, означает выйти из Египта, – то есть из тела, ведь они считают, что Египет есть тело, – и перейти через Красное море, – 25. то есть через воду погибели, которая есть Кронос, – и оказаться по ту сторону Красного моря, – то есть (по ту сторону) бытия, – и прийти в пустыню, – то есть оказаться вне бытия¹⁹⁸, там, где одновременно пребывают (все) боги погибели и Бог Спасения.

30. Боги погибели, говорит (перат), – это звезды, принуждающие рожденных к непостоянному бытию¹⁹⁹. Моисей назвал их, говорит он, змеями пустыни, которые жалят и губят полагающих, что они перешли через Красное море. Так, говорит (перат), Моисей показал уязвляемым в пустыне сынам Израиля истинного 35. Змея, совершенного, верующие в которого не были ужалены в пустыне, – то есть (не были уязвлены) силами²⁰⁰. Таким образом, говорит он, никто не может спасти и освободить исходящих из земли Египетской, – то есть из тела и из этого мира, – кроме одного (только) совершенного, исполненного полноты Змея. Уповающий на него, говорит (перат), 40. не гибнет от змей пустыни, – то есть от богов бытия, – как написано, говорит он, в книге Моисея. Этот змей, говорит (перат), есть сила, сопровождавшая Моисея, – превращающийся в змея посох. Воспротивились же, говорит он, силе Моисея в Египте змеи магов, – то есть боги погибели, – 45. но жезл Моисеев их всех одолел и погубил²⁰¹.

¹⁹⁴ *περῆσαι*

¹⁹⁵ Ср. Парафраз Сима 7.20: «Темная же Вода была облаком Страх».

¹⁹⁶ Hom. *Iliad.* 15.36-38; *Odyss.* 5.184-186

¹⁹⁷ Heracliti fr. 36 DK

¹⁹⁸ Ср. «наассены» V.7.215-220: «Это, говорит он, то, о чем написано: «Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы», если поспешите бежать из Египта и окажетесь в пустыне по ту сторону Красного моря, то есть от нижнего смещения (перейдете) в «горний Иерусалим, который есть мать всех живущих». Если же снова возвратитесь в Египет – то есть в нижнее смещение, то «умрете как человеки». Ибо, говорит он, все нижнее бытие смертно, рожденное же вверх – бессмертно...».

¹⁹⁹ Ср. Парафраз Сима 32.5-15: «Тогда я выйду из воды, облачившись в свет Веры и неугасимый огонь, чтобы с моей помощью переправилась (через воды) сила Духа, заброшенная в мир ветрами, демонами и звездами».

²⁰⁰ Исх 15:22; Чс 21:6-8

²⁰¹ Исх 4:2-3, 17; 7:9-11

Вселенский Змей, говорит он, – это мудрое слово Евы. Это, утверждает он, таинство Эдема; это река, исходящая из Эдема²⁰²; это знак, наложенный на Каина, чтобы каждый, кто его встретит, не убил его²⁰³. Это, говорит он, Каин, 50. чью жертву не принял бог этого мира, а кровавую (жертву) Авеля одобрил²⁰⁴, ибо господь этого мира радуется крови. Он – это тот, говорит (перат), кто в последние дни во времена Ирода явился по образу Иосифа, проданного братьями, которому одному (только) принадлежало разноцветное одеяние²⁰⁵. 55. Он, говорит (перат), – это тот, кто явился по образу Исава, платье которого получило благословление, хотя сам он отсутствовал²⁰⁶. Он, утверждает (перат), не принял близорукого благословления, но разбогател на чужбине, ничего не взяв у подслеповатого (отца). Его лицо увидел Иаков «как если бы кто увидел лик Божий»²⁰⁷. О нем, говорит (перат), написано: «(он) как Нимрод, великий зверолов 60. перед Господом»²⁰⁸. У него, утверждает (перат), много подражателей – столько, сколько было змей, уязвлявших в пустыне сынов Израиля, от которых избавил уязвляемых тот совершенный Змей, воздвигнутый Моисеем. Об этом, говорит (перат), сказано: «и как возвысил Моисей змея в пустыне, так надлежит быть возвышенным Сыну 65. Человеческому»²⁰⁹. Ведь по его образу явился змей, установленный Моисеем в пустыне.

Именно его подобие, говорит он, всегда можно ясно видеть на небе. Это, утверждает он, великое начало, о котором написано, и о котором, говорит он, сказано: «В начале было Слово, и 70. Слово было у Бога, и Слово было Богом. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без него Ничто²¹⁰ начало быть. То, что начало быть в нем, есть жизнь»²¹¹. Ведь в нем, говорит он, явилась Ева, Ева же (означает) жизнь. Это, говорит он, – Ева, «мать всех живущих»²¹², то есть общая природа богов и ангелов, бессмертных и смертных, 75. разумных и неразумных. Ведь (Моисей), говоря о «всех», утверждает он, имел в виду всех сущих. И если у кого есть, говорит он, «блаженные очи»²¹³, тот, взглянув вверх, на небо, увидит на великой вершине неба прекрасный образ Змея²¹⁴, вращающийся и становящийся началом всяческого движения для всех сущих, и узнает, что без него ничто из 80. небесных, земных и преисподних²¹⁵ (вещей) не начало быть – ни ночь, ни луна, ни плоды, ни бытие, ни богатство, ни

²⁰² Быт 2:10. См. толкование Быт 2: 10-14 в разделе Симон VI.14.35-16.21; «наассены» V.9.80-105; «ператы» V.19.45-50; Юстин V.26.50-70.

²⁰³ Быт 4:15

²⁰⁴ Быт 4:3-5

²⁰⁵ Быт 37:3

²⁰⁶ Быт 27:15

²⁰⁷ Быт 33:10

²⁰⁸ Быт 10:8-9

²⁰⁹ Ин 3:14

²¹⁰ См. «наассены» V.8.24

²¹¹ Ин 1:1-4

²¹² Быт 3:20

²¹³ Мф 13:16; Лк 10:23

²¹⁴ «Змей» – т. е. околополярное созвездие Дракона. Звезды, входящие в это созвездие, никогда не заходят за горизонт и как бы вращаются вокруг Полярной звезды. Впервые созвездие упоминается у Арата (ок 270 г. до н. э.), который пользовался трудами Евдокса Книдского (IV в. до н. э.).

²¹⁵ Флп 2:10

существование, совершенно ничто из сущего не бывает без его веления. (Знамение) тому – это, говорит он, «великое чудо»²¹⁶, видимое на небе тем, кто способен видеть. Ведь над самой макушкой его головы – 85. что незнающим (кажется) самым невероятным – встречаются друг с другом запад и восток²¹⁷. Это, говорит он, то, о чем сказало неведение: «на небе вращается великое чудо Дракона, страшного чудовища»²¹⁸. С обеих же его сторон располагаются Корона и Лира, а под самой макушкой виден несчастный человек, называемый «Коленопреклоненным»²¹⁹, который 90. «держит извивающегося Дракона за кончик лапы». А за спиной «Коленопреклоненного» находится несовершенный Змей, которого обеими руками душит Змееносец²²⁰ и не дает ему дотянуться до Короны, расположенной рядом с совершенным Змеем.

17.1. Такова вычурная премудрость ереси ператов, которую целиком и пересказывать тягостно – настолько она запутанная из-за того, кажется, что произошла из (учения) астрологов. Впрочем, мы, насколько это было возможно, вкратце всю ее изложили. А чтобы подвести итог всей их науке, 5. я думаю, что (будет уместно) присовокупить и следующее. Согласно им, существуют Все-Отец, Сын и Материя. Каждый из этих трех имеет в себе бесконечное множество сил. Между материей и Отцом располагается Сын, Логос, Змей, вечно движущийся (то) по направлению к неподвижному Отцу, то (по направлению) к движимой материи. И то обращается к Отцу и принимает 10. силы на лицо свое, то, приняв силы, обращается к материи. Материя же, бесформенная и безобразная, отображает (в себе) идеи от Сына, которые сын отобразил (в себе) от Отца. Сын же получает образ от Отца неизреченно, несказанно и неизменно, таким же образом, говорит (перат), как, (по словам) Моисея, перетекли краски с погруженных в корыто прутьев на беременных (овец)²²¹.15. Опять же, таким же образом и от Сына на материю перетекают силы, подобно восприятию сил от прутьев беременными (овцами). Различие же цветов и неподобие, текущее от прутьев через воды – это, говорит он, (различие между) 20. тленным и нетленным бытием. Как живописец, в процессе рисования, ничего не отнимая у живых существ, переносит на картину все их идеи, так же – и (даже) в большей степени, – Сын своей собственной силой переносит от Отца на материю отеческие черты. Итак, все здешнее есть отеческое и не (отеческое). Если же кто-нибудь 25. из здешних, говорит (перат), сможет постигнуть, что он – отеческая черта, перенесенная сюда свыше и воплощенная в тело, словно некий агнец, от прута сделавшийся белым, полностью единосущным Отцу Небесному, то он туда и восходит. Если же

²¹⁶ Агат 46

²¹⁷ Рядом с «головой» Дракона находится Северный полюс мира, т. е. точка небесной сферы со склонением +90 и прямым восхождением 00 ч 00 мин. Таким образом, для этой точки понятия «восток» и «запад» теряют смысл; Агат 61.

²¹⁸ Агат 57, 71, 615

²¹⁹ Созвездие Геркулеса.

²²⁰ Двойное созвездие «Змееносца» и «Змеи».

²²¹ Быт 30:37-39

не ознакомится с этим учением и не постигнет необходимости бытия, то словно выкидыш, 30. «от ночи рожденный, от ночи (и) погибает»²²².

Так, когда Спаситель говорит: «Отец ваш Небесный», то это, утверждает (перат), он говорит о том, у которого Сын воспринял черты (и) перенес сюда. Когда же он говорит: «Отец ваш (был) человекоубийца от начала»²²³, то он говорит (это) об архонте и демиурге материи, который, приняв 35. переданные (ему) Сыном черты, породил их здесь. Он – от начала человекоубийца, ибо деяние его производит тление и смерть. Никто, говорит (перат), не может ни взойти, ни спастись, кроме как через Сына, который есть Змей. Ведь как он перенес свыше отеческие черты, таким же образом он снова 40. возносит отсюда уснувших и забывших²²⁴ отеческие черты, перенося отсюда туда одолимых, (происшедших) от непобедимого. Это, утверждает (перат), о чем сказано: «Я – Дверь»²²⁵. Ведь он переносит их, открывая очи спящим²²⁶. Ведь как нефть кажется притягивающей к себе отовсюду огонь и ничто иное, 45. скорее, чем Гераклеийский камень, (притягивающий) железо и ничто иное, или как голень морского ястреба (притягивает) золото и ничто другое, или как притягивается янтарем только шелуха, таким же образом, говорит (перат), снова уводится Змеем из мира изображенный совершенный единосущный род, и ничто иное, подобно тому, как им же и 50. отправлен был вниз²²⁷.

В доказательство этому они приводят анатомию мозга, и сам мозг, по причине его неподвижности, уподобляют отцу, а спинной мозг – Сыну, поскольку он подвижен и похож на дракона²²⁸. Они говорят, что мозжечок неизреченным и неизменным образом вытягивает через шишковидную железу истекающую из 55. «сводчатой палаты» духовную и животворящую сущность. Восприняв ее, спинной мозг, словно Сын, безмолвно передает идеи материи, то есть распространяет по спинному мозгу семена и роды (вещей), которые рождаются по плоти. Они полагают удобным, используя этот пример, представить свои не-

²²² Ин 4:10

²²³ Ин 8:44; Евангелие Филиппа лог. 42

²²⁴ Ср. «наассены» V.7.160-165.

²²⁵ Ин 10:7, 9.

²²⁶ Ср. «наассены» V.7.175: «Он же смыкает очи у мертвых, как говорит («наассен»), и пробуждает спящих, то есть проснувшихся и сделавшихся женихами».

²²⁷ Ср. «сифиане» V.21.32-34: «Так, он говорит, что все смешанное, как было сказано, имеет свое место и поспешает к родному, как железо к Гераклеийскому камню, как оказавшаяся рядом с янтарем шелуха и золото (рядом) с голенью морского ястреба. Так и луч смешанного с водой Света, восприняв из обучения и познания родное место, стремится к Логосу, нисшедшему свыше в рабьем обличье, сильнее, чем железо к Гераклеийскому камню, и становится вместе с Логосом (и сам) логосом там, где пребывает Логос»; «наассены» V.9.105-110: «Это, говорит (наассен), вода, которая «над твердью», о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду». К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит он, чем железо – Гераклеийскому камню, золото – лапке морского ястреба и шелуха – янтарю».

²²⁸ Ср. «наассены» V.7.190: «ведь этот Адамант, говорит (он), есть «краеугольный камень», «поставленный во главу угла», ибо отличительным признаком головы является мозг, сущность (всего), «от которого всякое отечество» определяется»; V.8.70: «Фригийцы согласно с Фракийцами называют его Корибантом, потому что он берет начало нисхождения от высшей точки и от не имеющего очертаний мозга и проходит через все нижележащие начала, а как и каким образом он нисходит – мы не понимаем»; V.9.85: «Они говорят, что Эдем – это мозг, который как будто бы заключен и плотно затянута в облегающие его оболочки как в небеса. Рай же, считают они, это человек в пределах одной только головы. Итак, эта река, исходящая из Эдема, то есть из мозга, «разделяется на четыре начала».

изреченные, безмолвно передаваемые таинства²²⁹, которые нам огласить непозволительно, но многие легко могут понять (их суть) из вышесказанного.

Сифиане.
Ипполит Римский. «Обличение всех ересей»,
V.19-21.

19.1. Итак, посмотрим, что говорят сифиане. Им представляется, что есть три определенные начала всего сущего, и каждое из начал обладает бесконечными силами. Когда же они говорят о силах, пусть слушатель поймет, что они говорят именно следующее. Все, что можно, уразумев, понять или оставить непонятым, 5. обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было изучаемому искусству в человеческой душе²³⁰. Так, например, говорит (сифианин), ребенок, упражнявшийся на флейте, становится флейтистом, (занимавшийся) геометрией – геометром, грамматикой – грамматиком, ремеслом – ремесленником, и подобное происходит с тем, кто знакомится со всеми прочими искусствами²³¹. Сущности же начал, говорит он, 10. Свет и Мрак, а между ними несмешанный Дух²³². Дух же, расположенный между Мраком, который снизу, и Светом, который сверху, есть дух не в смысле ветра, бриза или легкого дуновения, но словно какой-то аромат мирра или благовония, составленного из различных компонентов, легкая сила, распространяющаяся 15. неким непостижимым и невыразимым словами потоком²³³. Так как Свет наверху и Мрак внизу, а между ними таким образом, как я сказал, пребывает Дух, Свет, подобно солнечному лучу²³⁴, имеет обыкновение сверху освещать лежащий внизу Мрак. Благовоние Духа, опять же, расположенное посередине, распространяется и разносится повсюду, 20. подобно тому, как мы ощущаем повсюду распространяющийся аромат подожженных благовоний. Поскольку сила

²²⁹ Ср. «наассены» V.8.35-43: «Достаточно, говорит он, чтобы только люди вняли кубку Анакреонта, который безмолвно сообщает неизреченную мистерию. Ведь безмолвен, говорит он, кубок Анакреонта, потому что он, как рассказывает Анакреонт, он говорит ему без слов, откуда он происходит; то есть что он – духовный, а не плотский (человек), если выслушает сокрытую в молчании тайну».

²³⁰ Ср. Симон VI.9.30-32: «Явная сторона огня имеет в себе все, что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания, а тайная – все умопостижимое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив». Василид VII.22.1-4: «Итак, всем, о чем можно сказать или оставить незамеченным, должен был быть снабжен мир, которому предстояло возникнуть из семени, необходимым образом в определенные сроки возвращаемого таким Божеством, которого творение не может ни высказать, ни постигнуть мышлением». Моноим VIII.18-20: «(Монада)...все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив, все проявляющая, все порождающая, сама мать, сама отец, два бессмертных имени».

²³¹ Ср. Симон VI.12.14-19: «Если же (Стоящий) останется только в возможности в шести силах и не будет изображен, то он будет уничтожен и погибнет, подобно грамматической или геометрической способности человеческой души. Ведь если (эта) способность достается искусному, то становится светом для рожденных. Если же нет – то безыскусностью и тьмой и, когда человек умирает, погибает вместе с ним, так, как будто ее и не было».

²³² Ср. Парафраз Сима 1.21-28: «слушай и постигни то, что я расскажу тебе впервые о великих силах, которые были вначале, до моего появления. Это были Свет, Мрак и Дух между ними».

²³³ В Парафразе Сима Дух описывается как мягкий, приглушенный свет (2.4-6).

²³⁴ В Парафразе Сима 4.5 «солнечным лучом» именуется себя Дердекия – персонаж, роль которого соответствует роли Логоса у «сифианина»: «Ведь я – луч вселенского Света и его проявление». В нашем тесте луч является атрибутом высшего Света и отождествляется с пленным во Мраке Умом (см. ниже, V.19.88).

разделенных натрое такова, силы Духа и Света одновременно пребывают во Мраке, расположенном под ними.

Мрак же, говорит он, есть страшная вода²³⁵, в которую Свет втягивается и 25. переносится в таковую природу вместе с Духом. Мрак же не лишен разума, но совершенно разумен и знает²³⁶, что если будет отделен Свет от Мрака, то Мрак останется пустынным, невидимым темным, бессильным, бездеятельным и слабым. Поэтому он всеми правдами и неправдами силится заполучить себе блеск и искру 30. Света вместе с ароматом Духа. И образ их природы можно видеть на человеческом лице – зрачок глаза, кажущийся темным из-за расположенных под ним вод, но освещенный Духом²³⁷. И вот, подобно тому, как Мрак стремится присвоить себе блеск, чтобы держать искру²³⁸ в рабстве и видеть, таким же образом 35. Свет и Дух стремятся присвоить себе свою силу и стараются забрать и вернуть себе свои силы, смешанные с лежащей внизу темной и страшной водой.

Все же силы трех начал числом бесконечно беспредельны, (и) каждая сообразно со своей сущностью наделена умом и разумением. 40. Неисчислимы по количеству, наделенные и умом, и разумением, они, если предоставлены самим себе, покоятся. Если же приблизится одна к другой, то неподобие сопоставляемого производит некое движение, а от движения (возникает) энергия, изменяющаяся по мере сближения сходящихся сил. Сближение же сил производит 45. словно некий оттиск от удара печати, которая как будто бы отпечатывает (изображение) на соприкасающихся с ней сущностях²³⁹. Так как количеством силы трех начал беспредельны, а по причине наличия бесконечного (множества) сил происходит бесконечное (множество) схождения, то с необходимостью образуются бесчисленные изображения печатей. А эти изображения суть идеи 50.

²³⁵ Характеристика Мрака как страшной воды полностью соответствует Парафразу Сима (9.17, 4.11), хотя на с. 2.1 Парафраз Сима характеризует Мрак как «ветер в водах». Как мы увидим в дальнейшем, у «сифианина» ветром называется Архонт Мрака.

²³⁶ В Парафразе Сима Мрак изначально не подозревает о существовании высших членов Триады: «неправильность Мрака заключалась в его непонятливости. То есть, (он полагал), что нет никого выше его» (2.15). Он узнает о них только после того, как поднимает свой Ум вверх: «когда он двинулся, ему открылся свет Духа. Когда он увидел его, он удивился, так как он не знал, что есть другая сила выше его» (2.35-3.1).

²³⁷ В Парафразе Сима Ум всегда описывается как глаз Мрака: «Из органов Мрака (Ум) был оком горькой злобы» (2.9-10). См. также «докеты» V.10.22-32, где глаз является символом воплощения: «(Спаситель), уместил себя, как огромную молнию в ничтожном теле – словно свет очей, уместившийся под веками, достигает небес и, коснувшись находящихся там звезд, снова скрывается под веками глаз, как ему угодно. И свет очей, делая это, оказываясь повсюду и [видя] все, нам остается невидимым – мы видим только веки, светлые уголки (глаза), оболочки: пористую, складчатую радужку, роговидную оболочку, а под ней – зрачок, похожий на виноградину, округлый и дисковидный, и прочие, какие ни на есть, покровы Света очей, облачившись в которые, он прячется».

²³⁸ Искра или Праведная Искра – один из персонажей Парафраза Сима, который, как следует из контекста, олицетворяет высший принцип (Свет) в имманентном миру состояния. Это хорошо согласуется с семантикой искры у «сифианина».

²³⁹ В Парафразе Сима процесс порождения также осуществляется посредством сближения, соединения и соударения форм Естества (Чрева). Однако, в Парафразе Сима, в отличие от «сифианского» изложения, «соударение» означает буквально «совокупление». См. 21:23-34: «когда его формы повернулись (друг к другу), они стали бить друг друга своими языками, они сошлись и произвели ветры, демонов и силу, состоящую из огня, Мрака и Духа. Форма же, которая оставалась одна, извергла из себя Зверя. У нее не было пары, но она была сама себя. И она произвела ветер, обладающий силой из огня, Мрака и Духа»; 23:13-20: «И от этого сношения ветры приняли в утробы свои пену с придатка демонов. Они зачали в устах своих силу от дыхания Утробы ветров били друг друга, пока не подошло время родов».

различных животных²⁴⁰. Так, из первого схождения трех начал образовалась идея великой печати – Небо и Земля. Небо же и Земля имеют очертания, подобные чреву имеющему по середине пуп²⁴¹. И если, говорит (сифианин), кто-нибудь захочет зримо представить себе эту картину, пусть он тщательно исследует беременное чрево какого угодно животного, и он обнаружит отпечаток Неба и Земли, и 55. всех тех вещей, которые неизменно располагаются посередине. Эта фигура Неба и Земли, похожая на чрево, образовалась от первого схождения. Но в свою очередь, между Небом и Землей произошли бесчисленные схождения сил. И каждое схождение 60. произвело и отпечатаало ни что иное как отпечаток Неба и Земли, подобный чреву²⁴². На самой же земле из бесчисленных отпечатков произросло беспредельное количество живых существ. Во всем же этом беспредельном множестве различных, (обитающих) под небесами животных рассеяно и разделено благоухание высшего Духа вместе со Светом.

65. Итак, из воды произошло перворожденное начало – сильный и неистовый ветер, причина всяческого рождения. Ведь производя в водах некоторое сотрясение, (ветер) вздымает на водах волны. Движение же волн, будучи как будто неким влечением, по природе (своей) есть причина зачатия Человека или Ума, когда оно, возбужденное порывом Духа, стремится к порождению. 70. Когда же эта волна, поднятая ветром на воде и сделавшаяся беременной, обретет в себе женскую силу порождения, она получит рассеянный вышний Свет вместе с благоуханием Духа, то есть Ум, превращающийся в разнообразных видах, который является совершенным Богом. 75. Он, перенесенный свыше из нерожденного Света и Духа в человеческую природу словно в храм, рожденный из воды течением Естества²⁴³ и движением ветра, слитый и смешанный с телами, будучи словно солью рожденных и светом тьмы, стремится освободиться от тел. Но не имея возможности обрести себе свободу и выход, – 80. ведь он, будучи некоей малой искрой, отторгнутым осколком высшего Света, смешан со сложными телесными соединениями, – он «возгремел над многими водами», как, говорит

²⁴⁰ О порождении Чревом животных см. Парафраз Сима 19:15-17: «И чтобы были осуждены Дния Естества – так как оно слепо – множество видов животных по числу летучих ветров вышло из него».

²⁴¹ В Парафразе Сима Чрево возникает благодаря вмешательству Дердекии еще на начальном этапе космогонии, в доисторические времена: «Когда я явился в нем, чтобы Мрак омрачал (только) самого себя – по воле Величия – (и) чтобы Мрак был упразднен из каждого образа силы, которой он обладал, (тогда) он излил бушующий огонь – (а) Ум был покрыт водой – (в пространство) между водой и Мраком. И вода из Мрака превратилась в облако, а из облака образовалось Чрево (4.15-25)». Небо и Земля возникают позднее, в самом начале собственно «истории», когда Чрево высыхает изнутри: «Я облачился в Зверя. И я попросил его (Чрево) великой просьбой, чтобы Небо и Земля возникли, чтобы весь Свет поднялся. Ибо иным способом сила Духа не смогла бы освободиться от пут, не явись я ему (Чреву) в образе зверя. Поэтому оно послушалось меня, как своего сына, и по моей просьбе Естество поднялось: при этом оно имело (нечто) от силы Духа, Мрака и Огня. Ибо оно совлекло с себя свои формы. Когда оно повернулось, оно подуло на воду. Было создано Небо, а из небесной пены возникла Земля (19.27-20.10)».

²⁴² Как следует из этого чрезвычайно интересного пассажа, устройство мира имеет голографическую структуру, когда часть содержит в себе целое. Подобные идеи свойственны не только гностицизму, но мистицизму вообще, во всех его конкретно-исторических проявлениях. Поскольку в большинстве случаев возможность заимствования следует исключить, причину распространения этой идеи следует искать в самой природе сознания.

²⁴³ Единственное место у «сифианина», где Вода (Мрак) прямо названа Естеством (*φύσις*). В Парафразе Сима термин «Естество» постоянно употребляется как синоним Чрева и Мрака.

(сифианин), сказано в псалме²⁴⁴. Всякая же дума и забота высшего Света (стоит) в том, как и каким образом от смерти злой и 85. темного тела освободить Ум, то есть (освободить его) от нижнего Отца, а именно от ветра, сотрясением и возмущением поднявшего волны и породившего себе сына, - совершенный Ум, - не родного ему по сущности. Ведь (этот Сын) был лучом, нисшедшим свыше от того совершенного Света (и) заключенным во мрачной, страшной, горькой и грязной воде²⁴⁵. 90. Он самый (и) есть светлый «Дух, носящийся над водами»²⁴⁶.

Итак, когда поднявшиеся вследствие движений воды волны положили начало различным родам сущего, некое беременное чрево удержало в себе рассеянный свыше Свет вместе с Духом, что можно видеть на примере различных животных. Ветер же, одновременно порывистый и сильный, (быстро) несущийся, подобен шипению змея, крылат, и от ветра, то есть от змея, 95. произошло вышеуказанным образом начало рождения²⁴⁷, когда все (вещи) одновременно начали быть.

Итак, говорит (сифианин), когда Свет и Дух оказались в нечистом, многострадальном и неустроенном Чреве, войдя в которое, Змей, ветер Мрака, первенец вод, породил Человека – 100. а ведь нечистое Чрево не любит и не признает никакой иной облик (кроме змеиногo) – совершенный Логос высшего Света, уподобившись зверю, Змею, вошел в нечистое чрево, обманув его сходством со Змеем, дабы пали оковы, оплетающие совершенный Ум, рожденный в нечистоте чрева Змеем, первенцем вод, 105. Ветром, Зверем²⁴⁸. Это, говорит он, «образ раба»²⁴⁹, и это необходимость нисхождения Слова Божьего в чрево девственницы. Но не достаточно, говорит он, войти совершенному Человеку, Логосу, в чрево девственницы и «разрешить родовые муки»²⁵⁰ в том Мраке, но (ему необходимо), после того как он войдет в гнусные таинства чрева, умыться и испить чашу «живой ключевой воды»²⁵¹, которую должен пить всякий, намеревающийся совлечь «образ раба» и облачиться в небесные одеяния²⁵².

²⁴⁴ Пс 28:3. Ср. «наассены» V.8.79-83: «Это, говорит (Наассен), «Бог, обитающий в потопе», согласно Псалтыри, говорящий и кричащий «от многих вод» (Пс 28:3, 10). «Многие вод» же, говорит (он) – это многообразное бытие смертных людей, из которого он кричит и призывает к не имеющему очертаний Человеку, говоря: «Избавь ото львов едиnorodного моего» (Пс 34:17, 21:21).

²⁴⁵ Парафраз Сима предполагает существование Ума ab aeterno: «А Мрак был ветром в водах. У него был Ум, облаченный в бушующий огонь».

²⁴⁶ Быт 1:2

²⁴⁷ Парафраз Сима 34.10-15: «А Молухфа – это Ветер, так как без него ничто не рождается на Земле. У него облик змея и единорога. Его конечности суть крылья разнообразной формы, а остальное – вывернутое (наружу) Чрево».

²⁴⁸ Ср. Парафраз Сима 19:23-20:1: «Я, Сын Величия, оказался перед Чревом, имеющим множество форм. Я облачился в зверя. И я попросил его (Чрево) великой просьбой, чтобы возникли Небо и Земля, чтобы весь Свет поднялся. Ибо иным способом сила Духа не смогла бы освободиться от пут, не явись я ему (Чреву) в образе зверя. Поэтому оно охотно послушалось меня, как своего сына».

²⁴⁹ Флп 2:7

²⁵⁰ Дн 2:24

²⁵¹ Ин 4:10, 14. Ср. «наассены» V.9.105-110: «Это, говорит (наассен), вода, которая «над твердью», о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду». К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность...».

²⁵² В Парафраз Сима фигурируют небесные одеяния Дердекии: «всеобщее одеяние», «троевидное», «двойное» и «одинарное». По мере нисхождения он оставляет сложные одния и надевает более простые.

20.1. Вот, что рассказывают, вкратце говоря, предстоятели сифианских учений²⁵³. Доктрина же их составлена из (воззрений) натурфилософов и изречений, сказанных по другим (темам), которые они, перелагая на свой лад, истолковывают вышеописанным методом. Они утверждают, что и Моисей разделяет их 5. учение, когда говорит «Тьма, Облако и Мрак»²⁵⁴, ведь это, утверждает он, три слова. Или когда он сказал, что в Раю были трое – Адам, Ева и Змей, или когда он сказал, что было три сына – Каин, Авель и Сиф, и снова трое – Сим, Хам и Иафет, или когда он говорит, что было три патриарха – Авраам, Исаак и Иаков, или когда говорит, что было три дня до сотворения Солнца и Луны, 10. или когда говорит, что было три закона – запрещающий, разрешающий и расценивающий. Запрещающий закон, это «ото всякого древа в Раю ты будешь есть, от древа же познания добра и зла, не ешь от него»²⁵⁵. А когда (в Писании) говорится «пойди из земли твоей, от родства твоего и прямо в страну, которую я покажу тебе»²⁵⁶, 15. то это разрешающий закон. Ведь желающий может пойти, а не желающий – остаться. Расценивающий же закон – это тот, который говорит «не прелюбодействуй, не убей, не укради»²⁵⁷, ибо для каждого преступления назначается (определенное) наказание.

Вся же система их учения берет начало от древних 20. богословов – Мусея, Лина и Орфея, который по большей части и открыл ритуалы посвящения и таинства. Ведь их учение о чреве, и о Змее, и о пупе, который есть гармония, непосредственно содержится в Вакхических (мистериях) Орфея. Эти (ритуалы) совершались и передавались людям в Аттическом Флиунте²⁵⁸ ранее таинств Келлея, Триптолема, 25. Деметры, Коры и Диониса в Элевсине. Ведь оргии так называемой Великой (Матери) были учреждены ранее Элевсинских мистерий. Там есть портик, а на портике начертан зримый образ всех вышеупомянутых учений, который можно видеть и поныне²⁵⁹. Впрочем, на том портике изображено многое, – о чем и Плутарх рассказывает в своих десяти книгах об Эмпедокле, – а среди всего прочего и некий седовласый старец с возбужденным членом, преследующий убегающую собакообразную женщину. Над старцем надпись – «Фаос Рюэтес», а над женщиной – «Перээ Фикола». 35. Согласно же учению сифиан, «Фаос Рюэтес», по всей видимости, есть Свет, а Фикола – темная вода. Пространство же между ними – гармония Духа, расположенного посередине. Имя же «Фаос Рюэтес», как они говорят, означает течение Духа сверху вниз. Так что справедливо можно утверждать, что сифиане справляют свои мистерии прибли-

²⁵³ Начиная с этого места, параллелизм повествования между Парафразом Сима и «сифианским» изложением исчезает. Оставшаяся часть «сифианского» раздела представляет собой комментарий и доказательство главных положений, изложенных в первой части.

²⁵⁴ Втор 5:22, Исх 10:22

²⁵⁵ Быт 2:16

²⁵⁶ Быт 13:1

²⁵⁷ Исх 20:13-15, Втор 5:17-19

²⁵⁸ Так у Ипполита. Правильное название – Флия.

²⁵⁹ Об изображении на портике и его связи с сифианским учением см. исследование М. Марковича (Marcovich M. Phanes, Phicola and the Sethians. // *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* by M. Marcovich. – Leiden, 1988. – pp. 89-92).

зительно таким же образом, что и флиунтцы – свои 40. оргии Великой (Матери)²⁶⁰.

А о разделении натрое, как им кажется, свидетельствует и поэт, когда говорит:

«Натрое все делено, и досталось каждому царство»²⁶¹,

то есть из разделенных натрое, каждый получил силу. А что касается до расположенной внизу темной воды, куда погрузился Свет, таким образом, что необходимо 45. поднять и вернуть наверх перенесенную от него вниз искру, то о ней премудрые сифиане, позаимствовав (строки) у Гомера, обычно говорят:

«Будьте свидетели мне, о, Земля, беспредельное Небо,

Стикса подземные воды, о, вы, величайшая клятва,

50. клятва ужасная даже бессмертным...»²⁶²,

то есть, согласно Гомеру, боги считают отвратительной и бросающей в дрожь нижнюю воду, которая по учению сифиан считается ужасной для Ума.

21.1. Это и тому подобное они рассказывают в бесчисленных сочинениях. Убеждают же они учеников ознакомиться с учением о слиянии и смешении, которым занимались многие другие, и (среди прочих также) Андроник Перипатетик. Так, сифиане говорят, что 5. учение о слиянии и смешении представляется следующим образом. Светлый луч свыше и малая искра тесно слились и смешались с темными водами внизу, объединились и оказались в некой смеси, подобно тому, как из многих смешанных на огне благовоний (получается) единый аромат. И необходимо 10. знатоку, обладающему острым чутьем, тонко различить в едином запахе благовония каждое из смешанных на огне ароматических веществ – стиракс ли, смирна, ладан или что другое было (там) смешано. Используют они и другие примеры, говоря, что бывает и медь сплавлена с золотом, и что есть некое искусство, отделяющее 15. медь от золота. Подобным же образом и если олово или медь, или что-либо подобное окажется смешанным с серебром, то при помощи некоего искусства, высшего (чем искусство смешения), разделяется и такое. Как можно отделить воду, смешанную с вином – так и все смешанное разделяется.

И на примере животных, говорит он, уразумей следующее. После смерти 20. животного все (его) части разделяются и, разложившись, животное таким образом уничтожается. Это, говорит (сифианин), о чем сказано «Не мир пришел я принести на землю, но меч»²⁶³, то есть разлучать и разделять смешанное. Ибо каждая (составная часть) смеси разлучается и отделяется, попадая на свое место.

²⁶⁰ Ср. «наассены» V.9.65-70: «Посредством таких и подобных им сочинений они соучаствуют в мистериях, называемых мистериями Великой Матери, полагая, что по совершаемым там обрядам можно наилучшим образом рассматривать все их таинство. У них нет ничего большего, чем происходящие там обряды – разве что только они не оскропленные, но лишь ведут себя как скопцы. Ведь они весьма сурово и строго предписывают воздерживаться, подобно скопцам, от полового общения с женщиной. Во всем же остальном, как мы уже говорили, они поступают подобно скопцам».

²⁶¹ Ном. Пуд. 15.189. Ср. «наассены» V.8.5-13.

²⁶² Ном. Пуд. 15.36-38, Odys. 5.184-186, Apoll. 84-86. Ср. «ператы» V16.11-17.

²⁶³ Мф 10-34

Ведь как место смешения для всех живых существ 25. одно, так и (место) разделения учреждено одно, чего никто не знает, говорит он, кроме нас одних, возрожденных духовных, не плотских, (тех) для которых «гражданство на небесах»²⁶⁴ вышних. Таким образом они, украдкой вводя яд, губят (своих) слушателей – то злоупотребляют евангельскими речениями, порочным образом извращая во что (им) угодно хорошо 30. сказанное, то скрывают свои несправедные (мнения) за всевозможными притчами. Так, он говорит, что все смешанное, как было сказано, имеет свое место и поспешает к родному, как железо к Гераклеюскому камню, как оказавшаяся рядом с янтарем шелуха и золото (рядом) с голенью морского ястреба²⁶⁵. 35. Так и луч смешанного с водой Света, восприняв из обучения и познания родное место, стремится к Логосу, нисшедшему свыше в рабьем обличье, сильнее, чем железо к Гераклеюскому камню, и становится вместе с Логосом (и сам) логосом там, где пребывает Логос.

А то, что так оно и есть, и что все смешанное разделяется, 40. попадая в родные места, постигни из следующего (примера). Есть у персов колодец в городе Ампа, рядом с рекой Тигр. У колодца же построена некая цистерна с тремя стоками. Когда некто в любом месте зачерпнет из этого колодца и, подняв зачерпнутое в ведре, выльет в расположенную поблизости цистерну, 45. то вылитое пойдет по стокам и, хоть и было зачерпнуто одним сосудом, разделится, и (в первом стоке) окажется затвердевшая соль, в другом стоке – асфальт, а в третьем – масло. Масло же (это) черное – как, говорит (сифианин), рассказывает и Геродот²⁶⁶ и издает тяжелый запах. Персы называют его «радинакс». Достаточно, утверждают сифиане, для доказательства вышеуказанных положений примера с колодцем в большей степени, чем все, что говорилось ранее.

Юстин.

Ипполит Римский, «Обличение всех ересей», V.23.1-28.7

23.1. Учение Юстина совершенно противоположно Священному Писанию, а также и словам блаженных евангелистов. [Ибо не слушая то], чему Логос учил учеников, говоря: «На путь язычников не ходите»²⁶⁷ – что очевидно (означает наставление) не заниматься пустым учением язычников – 5 он (Юстин) пытается увлечь (своих) слушателей чудесными сказаниями и учениями языческими (и) пересказывает, излагая своими словами, мифы эллинов, не уча, однако, и

²⁶⁴ Флп 3:20

²⁶⁵ Ср. «наассены» V.9.107-111: «К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит он, чем железо – Гераклеюскому камню, золото – лапке морского ястреба и шелуха – янтарю»; «ператы» V.17.42-50 «Ведь он переносит их, открывая очи спящим. Ведь как нефть кажется притягивающей к себе отовсюду огонь и ничто иное, скорее, чем Гераклеюский камень, (притягивающий) железо и ничто иное, или как голень морского ястреба (притягивает) золото и ничто другое, или как притягивается янтарем только шелуха, таким же образом, говорит (перат), снова уводится Змеем из мира изображенный совершенный единосущный род, и ничто иное, подобно тому, как им же и отправлен был вниз».

²⁶⁶ Геродот. История. 6.119.2-3. (113)

²⁶⁷ Мф 10:5

не передавая свое совершенное таинство, предварительно не связав заблуждающихся клятвой. Затем он излагает мифы с целью духовного наставления, чтобы читатели 10. бесконечной пустой болтовни, (содержащейся) в его книгах находили утешение в (этих) сказках, подобно тому как некто, совершающий долгое путешествие, повстречав постоянный двор, надеется отдохнуть. И опять же, таким образом обращенные к ознакомлению (с этими мифами) не возненавидят ученость, пока не устремятся, ослепленные, к беззаконию, которое этим учением производится и превозносится многими. 15. Тем, кого он предварительно связал клятвами не разглашать (это учение) и не отпадать (от него), и вынудив дать обещание (поступать таким образом), (Юстин) передает нечестиво изобретенные им таинства, где пользуясь эллинскими мифами, как мы упоминали выше, а где – поддельными книгами, которые чем-то похожи на описанные ранее ереси. 20. Ибо все гностики, сплоченные единым духом, сходятся в одну грязную бездну и, каждый по-своему, рассказывают одно и то же и баснословят. Они же по-своему называют сами себя «гностиками»²⁶⁸, (имея ввиду, будто) они одни только испили чудесное знание совершенства и блага.

24.1. Говорит Юстин: «Если хочешь узнать «то что глаз не видел, и ухо не слышало, и что в сердце человеческое не входило»²⁶⁹, Наивысшее Благо, клянись хранить молчание о неизреченных (таинствах) учения. Ведь и отец наш, видя Благое и 5. посвященный Им, хранил молчание о неизреченном и поклялся (в этом), как написано: «Поклялся Господь и не раскаялся»²⁷⁰. Затем, запечатлев это таким образом, духоводительствует посредством множества мифов и (многих) книг, и так рассуждает о Благом, посвящая мистов в неизреченные таинства. А чтобы нам не проходить все (эти сочинения), покажем 10. неизреченные (таинства) из одной его книги, которая, как он сам полагает, пользуется (наибольшим) успехом. Она называется «Барух». Одну из многих изложенных (там) легенд, которая встречается у Геродота, мы разъясним. (Юстин), переделав, подает ее ученикам как (нечто, ранее им) незнакомое, выводя из нее содержание своего учения.

25.1. Геродот²⁷¹ рассказывает, что Геракл, когда вел быков Гериона от Красного моря, пришел в Скифию, и утомившись в пути, прилег в пустынном месте поспать немного. Но пока он спал, конь, верхом на котором он 5. проделал долгий путь, исчез. Проснувшись, (Геракл) обыскал всю пустыню, пытаясь найти коня. Но потерпев неудачу в поисках коня, нашел некую полудеву (и) спросил ее, не видела ли она коня. Девушка же ответила, что видела, но не пока-

²⁶⁸ Ср. «наассены» V.6.15-20: «Первыми священнослужителями и родоначальниками этого верования стали так называемые наассены, именуемые так по-еврейски. Ведь «наас» означает «змея». Потом они сами назвали себя «гностиками», утверждая, что только им одним ведомы глубины».

²⁶⁹ 1Кор 2:9; Юстин V.26.81, 27.9

²⁷⁰ Пс 109:4

²⁷¹ Herodot. 4.8-10 (51-54)

жет ему, пока Геракл с ней не совершит соития. 10. Верхняя же часть ее (тела) до паха была девичьей, а ниже паха – жуткий змеиный образ. Надеюсь найти коня, Геракл повиновался чудовищу: познал ее и сделал беременной. И после соития он предсказал ей, что в ее чреве от него (зачаты) сразу три 15. сына, которые будут знамениты. Приказал же ей, когда они родятся, дать им имена Агатирс, Гелон и Скиф. Взяв же в награду за это коня у чудовищной девицы, удалился, ведя (за собой) также и быков. У Геродота миф продолжается, но давайте распростимся с ним: мы расскажем (лучше), что мнится Юстину, перелагающему (этот) миф в 20. (учение о) сотворении всего.

26.1. Он говорит: было три нерожденных начала: два мужских и одно женское²⁷². Из двух мужских одно, предвидящее все начало зовется Благом, (причем) только о нем одном (можно) говорить так, а другое – Отец всех рожденных, лишенный предвидения и невидимый. 5. Женское же (начало) лишено предвидения, гневное, (обладающее) двумя сознаниями и двумя телами и во всем подобно (девице) из Геродотова мифа: до паха – дева, а ниже – змея, как говорит Юстин. Зовется же эта девица – Эдем и Израиль. Это, говорит (Юстин), начала всего, корни и источники, из которых возникло сущее: больше же не было ничего. Когда Отец увидел 10. эту полудеву, Эдем, он, будучи лишен предвидения, возжелал ее – а этот Отец, говорит (Юстин), зовется Элоим. Таким же образом и Эдем возжелала Элоима, и вожделение склонило их к соитию. От этого соития Отец породил себе от Эдем двенадцать ангелов. А имена 15. отеческих ангелов таковы: Михаил, Амен, Барух, Гавриэль, Эсаддеос²⁷³ [*****]²⁷⁴ и имена материнских ангелов перечисляются подобным образом: Бабель, Ахамот, Наас, Бэл, Белиас, Сатан, Саэль, Адонайос, Кавитан, Фараот, Каркаменос, Латэн²⁷⁵. Из этих двадцати четырех ангелов отеческие 20. помогают Отцу и делают то, что угодно ему, а материнские – Матери Эдем. А сад, наполненный сразу всеми этими ангелами, есть то, о чем Моисей говорит: «Насадил Господь рай в Эдеме на востоке»²⁷⁶, то есть перед лицом Эдем, чтобы Эдем постоянно видела сад, то есть ангелов. 25. Ибо ангелы аллегорически называются деревьями всего сада²⁷⁷, и древо жизни есть третий из отеческих ангелов, Барух, а древо познания добра и зла²⁷⁸ – третий из материнских ангелов, Наас. Ведь так он истолко-

²⁷² Ср. Iren. Adv. Haer. I.30.1: «Другие опять говорят чудовищное, а именно, что в силе Глубины существует некоторый первый свет, блаженный, нетленный и безграничный. Он есть Отец всех вещей и назван Первым Человеком. Из него происшедшую мысль называют его Сыном, и вот, говорят, Сын Человеческий. Ниже их есть Святой Дух, и ниже высшего Духа отдельные стихии: вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится Дух, называемый у них Первою Женою».

²⁷³ Ἠσαδδαῖος. Ср. Наас V.7.167: Ἠσαλδαῖος.

²⁷⁴ В тексте невосполнимая лакуна.

²⁷⁵ Ср. Iren. Adv. Haer. I.30.1-5. У гностиков Иринаея творение происходит следующим образом: Отец и Сын порождают от Матери Третьего Мужа – Христа. Тот порождает себе сына уже без матери, его сын рождает следующего и так до семи. Таким образом, семь сыновей «Третьего Мужа» составляют Седьмерицу, а Мать занимает восьмое небо.

²⁷⁶ Быт 2:8

²⁷⁷ ПсСол 14:3

²⁷⁸ Быт 2:9

вываает (слова) Моисея, говоря: «Моисей высказал это скрыто, 30. потому что не все вмещают истину».

Когда же, говорит (Юстин), от любовного соития Элоима и Эдем произошел Рай, ангелы Элоима, взяв (горсть) от наилучшей земли²⁷⁹, – то есть не от звероподобных частей Эдем, а от человекообразных и дневных частей земли, которые выше паха – 35. творят человека. А от зверообразных частей, говорит он, происходят животные и другие живые существа. Итак, они сотворили человека как символ их единства и брачного союза. И они помещают в него силы свои: Едем – душу, а Элоим – дух. И возникает, словно некая печать для них и напоминание о любви, и вечный символ 40. брака Эдема и Элохим – человек Адам. Таким же образом, говорит он, возникла и Ева, как написано у Моисея, образ и символ, вечно охраняемая Эдем печать, и так же и в Еву – в образ – душа вложена от Эдем, а дух от Элоима. И были даны им заповеди: «плодитесь и размножайтесь, и унаследуете землю»²⁸⁰, то есть Эдем. Ведь он хочет, чтобы это именно так было написано. Ибо всю свою силу, словно некую сущность, на свадьбе Эдем преподнесла Элоиму. Отсюда, говорит (Юстин), в подражание этой первой свадьбе вплоть до сегодняшнего дня женщины преподносят мужчинам дары, покорные некоему божественному и отеческому закону, 50. который был установлен Элоимом и Эдем.

Когда же все было сотворено, как пишет Моисей: и земля, и небо, и то, что (произошло) из них, двенадцать материнских ангелов были разделены «на четыре начала»²⁸¹, и каждая из этих четвертей называется рекой: Фисон, Геон, Тигр и Евфрат²⁸², как, утверждает он, говорит 55. Моисей. Эти двенадцать ангелов, свившись вместе, обходят четыре стороны света и управляют миром, получив от Эдем некую власть сатрапов над миром. Ибо они не остаются вечно на своих местах, но словно хороводом обходят [всю землю]²⁸³, перемещаясь с места на место 60 и время от времени уступая друг другу занимаемые ими места. Когда же овладеет областями Фисон, в той части земли наступает голод, невзгоды, скорбь: ведь отряд этих ангелов скуп²⁸⁴. Подобным же образом и в каждой из четырех сторон света, в соответствии с силой и природой каждого (потока), 65. наступают дурные времена и вспышки заболеваний, и так, в зависимости от преобладания (той или иной) из четырех рек, словно бы поток зла беспрестанно обходит мир по желанию Эдем.

А необходимость зла возникла по следующей причине. 70. Элоим, создав и обустроив мир по общему согласию (с Эдем), возжелал подняться в высшие области неба и посмотреть, нет ли какого недостатка у тварей, (и) взял с собой своих ангелов – ведь он (по природе) был стремящимся вверх – (и) оставил Эдем внизу, ведь она, будучи Землей, не смогла при (всем своем) желании по-

²⁷⁹ Быт 2:7

²⁸⁰ Быт 1:28

²⁸¹ Быт 2:10-14; Толкование Быт 2:10-14 см. также Симон VI.14.35-16.21; «ператы» V.19.45-50; «наассены» V.9.89

²⁸² Быт 12:14; «наассены» V.9.90-104

²⁸³ Дополнил Marcovich

²⁸⁴ «Гностик» обыгрывает сходство слов *Φεισών* – «Фисон» и *φειδάλον* – «скупой».

следовать за супругом. 75 Элоим, достигнув верхнего края неба и узрев свет, лучший, чем тот, что был им сотворен, сказал: «Отворите мне врата, чтобы я вошел и исповедался Господу!»²⁸⁵ Ведь я считал себя Господом». И раздался голос из Света, говорящий ему: «Это врата Господни, праведные входят в них».²⁸⁶ И тотчас же отворились 80. врата, и вошел Отец без ангелов своих к Благому, и увидел, «то, что глаз не видывал, и ухо не слыхивало, и что в сердце человеческое не входило»²⁸⁷. Тогда говорит ему Благой: «Сядь одесную меня»²⁸⁸. А Отец отвечает Благому: «Позволь мне, Господи, разрушить мир, который я создал, ибо дух мой содержится 85. в людях, и я хочу вернуть его». Тогда говорит ему Благой: никто, оказавшийся рядом со мной, не может творить зло. Ведь и ты, и Эдем по общему согласию сотворили мир. Поэтому, позволь Эдем владеть творением, сколько ей угодно, а ты оставайся рядом со мной.

Тогда Эдем, узнав, что Элоим бросил ее, опечалилась и 90. призвала к себе всех своих ангелов. И она подобающим образом приукрасила себя: вдруг Элоим, охваченный вожделением, снизойдет к ней? Но так как Элоим, удержанный Благим, не снизошел к Эдем, поручила Эдем Бабель – то есть Афродите – развивать в людях склонность к прелюбодеянию и нарушению брачных (уз), чтобы как она разлучена 95. с Элоимом, так и дух Элоима, присутствующий в людях, был терзаем такими разлуками и горевал, и испытывал бы то же самое, что и покинутая Эдем. И дала Эдем великую власть третьему ангелу своему – Наасу, чтобы он терзал всяческими мучениями дух Элоима, присутствующий в людях, 100. дабы посредством (этого) духа мучился и Элоим, который бросил ее вопреки заключенным между ними соглашениям.

А Отец Элоим, видя это, отправляет Баруха, третьего из своих ангелов, на помощь своему духу, который присутствует во всех людях. Барух пришел, встал посреди ангелов 105. Эдем – то есть в середине Рая, ведь Рай – это ангелы, среди которых он встал – и возвестил человеку: «От всякого дерева в Раю ты можешь есть, а от древа познания добра и зла – не ешь»²⁸⁹, (древа), которое есть Наас, то есть другим одиннадцати ангелам Эдем повинуйся 110. [а Наасу – нет]²⁹⁰. Ведь одиннадцать (ангелов) подвержены страстям, но не распутны, а Наас был распутным. Ибо он подошел к Еве, обманул ее и совершил с ней прелюбодеяние, что преступно. Подошел он и к Адаму и совершил с ним акт педерасти, что также преступно. Отсюда пошли прелюбодеяние и мужеложество, 115. и с того времени над людьми воцарилось Зло и [покинуло их]²⁹¹ Добро, происходящие из одного начала – Отца. Ведь поднявшись к Благому, Отец показал путь желающим подняться, а покинув Эдем – положил начало бедствий для духа, присутствующего в людях.

²⁸⁵ Пс 117:19

²⁸⁶ Пс 117:20

²⁸⁷ 1Кор 2:9; Юстин V.26.81, 24.1

²⁸⁸ Пс 109:1 et al.

²⁸⁹ Быт 2:16

²⁹⁰ Дополнил Marcovich

²⁹¹ Дополнил Marcovich

Тогда Барух был послан к Моисею, и через него говорил 120. сынам Израиля, чтобы они обратились к Благу. А третий [ангел Эдем]²⁹², [Наас]²⁹³, при помощи души, происходящей от Эдем и обитавшей в Моисее, как и во всех людях, скрыл заповеди Баруха и заставил слушать свои. Поэтому душа расположена 125. против духа, и дух против души, ведь душа есть Эдем, а дух – Элоим, одновременно присущие всем людям, и мужчинам и женщинам. Затем опять был послан Барух к пророкам, чтобы через пророков услышал (правду) обитающий в людях дух и бежал от Эдем и злого творения, 130. как бежал Отец Элоим. Но подобным образом и Наас, по ее замыслу, посредством души, обитающей в людях вместе с духом Отца, совлек (с пути истинного) пророков, и все они соблазнились, и не были услышаны слова Баруха, которые заповедал (ему) Элоим.

135. Наконец, Элоим выбрал пророка из необрезанных – Геракла – и послал его сражаться с двенадцатью ангелами Эдем и освободить дух Отца от двенадцати злых ангелов творения. Это – двенадцать подвигов Геракла, которые Геракл совершил по порядку от 140. первого до последнего, (одолев) Льва, Гидру, Вепря и прочих. Ибо это, говорит (Юстин), языческие (их) имена, которые искажены воздействием материнских ангелов. Когда же он думал, что победил (всех), привязалась к нему Омфала – то есть Бабель, Афродита, – и соблазнила Геракла, сняла его силу – то есть 145. заповеди Баруха, которые дал Элоим, и передела в свое собственное платье – то есть в силу Эдем, низшую силу, и таким образом оказались незавершенными и пророчество Геракла, и его деяния.

Наконец, «во дни царя Ирода»²⁹⁴, отправился 150. Барух – снова посланный Элоимом – и придя в Назарет, нашел Иисуса, сына Иосифа и Марии, ребенка двенадцати лет, пасущего овец, и поведал ему все, что произошло от начала, то есть от Эдем, Элоим [и Благого, и]²⁹⁵ что потом случилось. И он сказал: «Все пророки до тебя 155. соблазнились, поэтому ты, Иисус, сын человеческий, постарайся не соблазниться, но сохрани это учение для людей и возвести им об Отце и о Благом, и взойди к Благому, и воссядь там вместе с Отцом всех нас – Элоимом». И послушался Иисус ангела и сказал: «Господи, я все сделаю!» 160. И стал проповедовать. Наас же захотел соблазнить и его [но не смог]²⁹⁶, ибо он остался верен Баруху. Наас, разгневавшись из-за того, что не смог соблазнить его, сделал так, чтобы его распяли. Он же, оставив тело Эдем у креста²⁹⁷, поднялся к Благому. Ведь он сказал Эдем: «Женщина, получи своего сына!» – то есть 165. душевного и земного человека – а сам, передав дух в руки Отца, вошел к Благому.

Благой же, [говорит он]²⁹⁸, есть Приап, сотворивший (все) прежде, чем (что-либо) существовало. Потому и называется Приапом, что пред-сотворил

²⁹² Добавил Wendland

²⁹³ Добавил Cruice

²⁹⁴ Мф 2:1; Лк 1:5; «ператы» V.16.53

²⁹⁵ *καὶ τοῦ ἀγαθοῦ*. Дополнил Marcovich; *καὶ τὰ* дополнил Miller

²⁹⁶ Дополнил Marcovich

²⁹⁷ О распятии см. также «докеты» VIII.10.40-50; Парафраз Сима 39.29-30

²⁹⁸ Дополнил Marcovich

все²⁹⁹. Поэтому, говорит (Юстин), он стоит в каждом храме и на дорогах, 170. почитаемый всякой тварью, несущий сверху плоды, то есть плоды творения³⁰⁰, причиной которых он стал, предсоздав творение, прежде не существовавшее. Итак, говорит (Юстин), когда вы услышите, как люди говорят, 175. что лебедь спустился на Леду и родил (детей) от нее, (то знайте, что) лебедь – это Элоим, а Леда – Эдем. А когда люди скажут, что орел слетел на Ганимеда, то орел – это Наас, а Ганимед – Адам. А когда скажут, что золотой (дождь) пошел на Даная, и родил от нее, то золото – это Элоим, а Даная – Эдем.

Подобно тому, тем же самым способом подставляя слова, которые 180. явно (взяты) из мифов, они учат. Так, если пророк говорит «Слушай, небо, и внимай, земля: Господь сказал»³⁰¹, то небом он называет, говорит (Юстин), дух, который в человеке от Элоима, а землей – душу, которая (присутствует) в человеке вместе с духом, а Господом – Баруха. (Если), утверждает (Юстин, пророк говорит): «Не узнал меня 185. Израиль»³⁰², то Израилем он называет Эдем – ведь супруга Элоима называется Эдем и Израиль – «ведь если бы она узнала, (говорит он)³⁰³, что я у Благого, то не мучила бы дух [мой]³⁰⁴, который был дан людям из-за отеческого неведения».

27.1. Записана в первой [их]³⁰⁵ книге, которая называется «Барух», и клятва, которую дают намеревающиеся выслушать эти таинства и стать посвященными Благим. Эту клятву, говорит (Юстин), дал отец наш Элоим, оказавшись рядом с Благим, и поклявшись, не раскаялся. 5. Об этом, говорит (Юстин), написано: «Поклялся Господь и не раскаялся»³⁰⁶. Клятва же такова: «Клянусь Благим, который выше всего, хранить эти таинства и не разглашать (их) никому, и не отпадать от Благого к творению». Когда же (некто) даст эту клятву, входит к Благому и видит, «что глаз не 10. видывал, и что ухо не слыхивало, и что в сердце человеческое не входило»³⁰⁷, и пьет от «живой воды», что для них есть крещение, как они полагают, «источник живой ключевой воды»³⁰⁸. Ибо, говорит (Юстин), существует различие между (одной) водой и (другой) водой, и есть вода под твердью, (принадлежащая) злomu творению, в которой получают креще-

²⁹⁹ Этимология гностика: *Πρίαπος – ὁ πρὶν τι εἶναι ποιήσας.*

³⁰⁰ «наассены» V.7.139-149: «Ведь нет в Египте, говорит он, ни одного храма, у входа в который не стоял бы «пропавший» фалл (Осириса), глядящий снизу вверх и увенчанный всеми происшедшими от него плодами. Они говорят, что он стоит не только в наиболее почитаемых храмах перед изваяниями, но и – словно свет не под сосудом поставленный, а на подсвечнике, и словно проповедь, проповедуемая на кровлях – выставлен на всеобщее обозрение на всех дорогах и на всех улицах, и возле самих жилищ, будто какой-нибудь межевой столб или рубеж жилища. И это есть то, что все называют Благом: ведь они называют его приносящим благо, не ведая, что говорят».

³⁰¹ Ис 1:2; Симон VI.13.1

³⁰² Ис 1:3

³⁰³ Добавил Marcovich

³⁰⁴ Добавил Marcovich

³⁰⁵ Добавил Marcovich

³⁰⁶ Пс 109:4; Юстин V.24.1.

³⁰⁷ 1Кор 2:9; Юстин V.24.1, 26.81-82

³⁰⁸ Ин 4:10, 14; «наассены» V.7.95-97, 9.107; «сифиане» 19.110

ние земные и душевные 15. люди³⁰⁹, и есть вода над твердью³¹⁰, (принадлежащая) Благому, в которой получают крещение духовные, живые люди, в которой крестился и Элоим, и омывшись, не раскаялся. И когда, утверждает (Юстин), пророк говорит: «возьми себе жену блудницу, ибо блудодействуя, будет блудить земля, отпав от Господа»³¹¹ – то есть 20. Эдем (отступившаяся) от Элоима, – то этим, говорит (Юстин), пророк вполне высказывает все таинство, но оно не слышимо из-за злобы Нааса.

Тем же самым способом они и прочие [писания]³¹² пророков передают посредством множества (своих) книг. Но главная книга для них – «Барух», из которой читатель может узнать полное 25. изложение их мифа. Много же ересей я повидал, о возлюбленные (братья), но хуже этой не встречал ни одной. Воистину, раз уж (Юстин) говорит подобное, нам следует, в подражание Гераклу вычистить Авгиев навоз, или лучше – (выгребную) яму, упав в которую, превозносящие его (Юстина) не только никогда не отмоются, 30. но даже и вынырнуть из нее не смогут.

**Симон Волхв.
Ипполит Римский. «Обличение всех ересей»,
VI.7.1-20.24**

7.1. Думается, следует сейчас изложить учение Симона из Гиттина, деревни в Самарии, и мы покажем, что от него ведут начало последователи, осмелившиеся в других выражениях утверждать подобное. Этот Симон, человек, исполненный безумия и обманщик, которого, (как говорится) в Деяниях, обличили апостолы, будучи искушен в магии, то насмехаясь над многими при помощи фрасимедова 5. искусства, – каким образом, мы рассказали выше, – то злодействуя при помощи демонов, предпринял попытку себя обоготворить...³¹³

³⁰⁹ О ложном «водном» крещении см. Парафраз Сима 37.15-38.25: «Ибо вода – это ничтожнейшее тело. И не отпускают людей, так как они связаны водой, как от начала был связан свет Духа. О, Сим! Они введены в заблуждение множеством форм демонов, полагая, что в нечистом водном крещении, которое темно, лживо, бесплодно и губительно, будут унесены грехи прочь³⁰⁹. И они не знают, что из воды (происходят) и в воду (возвращаются) пути, заблуждение, нечистота, зависть, убийство, прелюбоДние, лжесвидетельство, ереси³⁰⁹, грабежи, страсти, многословие, гнев, горечь Поэтому существуют многие воды, которые отягощают их мысль. Ведь я провозглашаю тем, у которых есть разум: (пусть) они прекратят нечистое крещение! И те, у которых есть разум от света Духа, не будут участвовать в нечистом деле! И разум их не угаснет, и они не будут прокляты. А воде они не воздадут славу. Там, где есть проклятие, есть недостаток, а слепота – там, где слава. Ведь смешиваясь с дурными, они становятся праздными в темной воде, так как там, где дают имя водой³⁰⁹, (пребывает) Естество, клятва, ложь и вред. Ведь только в нерожденном Духе, там, где упокоился высший Свет, не именуют (посредством) воды и не смогут именовать».

³¹⁰ Быт 1:6; «наассены» V.9.105-110: «Это, говорит (наассен), вода, которая «над твердью», о которой, говорит он, сказал Спаситель: «Если бы ты знала, кто просящий, ты сама просила бы у него и он дал бы тебе пить живую ключевую воду». К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей, скорее, говорит он, чем железо – Гераклеюскому камню...».

³¹¹ Искаж. Ос 1:2 – «Иди. возьми себе жену блудницу и детей блуда, ибо сильно блудодействует земля сия, отступивши от Господа».

³¹² Добавил Marcovich

³¹³ Далее Ипполит пересказывает легенду о ливийце Апсефе и попугаях. См. Мах. Туг. 29.4; Aretae school. in Dyon. Chrys. 1.14; Aelian. Var. hist. 14.30.

9.1. Так следует утверждать о Симоне, которого скорее можно сравнить с тем ливийцем, чем с Богом, принявшим человеческий облик. Если же хоть отчасти (наше) сравнение верно, и Волхв испытал что-либо подобное участи Апсефа, то начнем переучивать попугаев Симона говорить, что Симон был 5. не Христом, который Стоит, Стоял и будет Стоять³¹⁴, но человеком, плодом женщины от семени, от крови и хотения плоти рожденный³¹⁵ подобно прочим людям. А то, что это действительно так, мы в дальнейшем с легкостью докажем. Говорит же Симон, бессмысленно и коварно перелагая Моисеев закон. 10. Так как у Моисея сказано, что Бог есть «огонь сожигающий и поедающий»³¹⁶, он, ложно поняв сказанное Моисеем, утверждает, что начало всего – огонь. Он не постигает (смысла) сказанного, что Бог не огонь, но «огонь сожигающий и поедающий», и не только извращает Моисеев закон, но и крадет (идею) у темного Гераклита. 15. Началом же всего Симон называет бесконечную силу, говоря так – «Это книга гласа Апофазиса и имени из Мысли великой бесконечной силы. Поэтому она будет запечатана, спрятана, сокрыта и положена в обиталище, где имеет основание Корень Всего»³¹⁷. Говорит же, что обиталище – 20. это тот человек, рожденный от крови, и обитает в нем бесконечная сила, которую он называет Корнем Всего. Бесконечная же сила, огонь, согласно Симону, вовсе не проста, подобно тому, как многие называют простыми четыре элемента и считают огонь простым. Но есть у огня некая двойная 25. природа, и одну сторону этой природы он именует тайной, другую же явной. Скрыто же тайное в явном огня, а явное от тайного рождается. Это то, что Аристотель называет возможностью и осуществлением, а Платон – чувственным и умопостигаемым. Явная сторона огня имеет в себе все, 30. что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания, а тайная – все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив³¹⁸. В целом же следует утверждать, что сокровище всех существующих (вещей), чувственных и умопостигаемых, которые (Симон) называет тайными и явными, это 35. надне-

³¹⁴ ὁ ἑστὸς στὰς στησίμενος: Симон VI.12.10, 13.9, 17.3-9, 18.15; PsClem. Hom. II.22.3-4, 24.6, XVIII.12.1; Rec. I.72.3, II.7.1-3, 11.3, III.47.3; Acta Petri Gr. 31; Clem. Strom. II.52.2; 3 Стелы Сифа 119.2, 15, 121.9-10

³¹⁵ Ср. Ин 1:13; 2Петр 2:11

³¹⁶ Втор 4:24, 9:3; Исх 24:17

³¹⁷ Ср. «наассены» V.9.20-26: «Это, говорит (наассен), Многоименуемый Тысячеокий Непостижимый, к которому всякая природа стремится по-своему. Это, говорит он, Слово Божие, которое, говорит он, есть «слово Апофазиса великой силы. Поэтому оно будет запечатано, спрятано, сокрыто и положено в обиталище, где имеет основу Корень Всего», – эонов, сил, мыслей, богов, ангелов, ниспосланных духов, сущих, не сущих, рожденных, нерожденных, постижимых, непостижимых, лет, месяцев, дней, часов, – неделимая точка, из которой малое постепенно начинает расти».

³¹⁸ Ср. «сифиане» V.19.4-9: «Все, что можно, уразумев, понять или оставить непонятым, обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было изучаемому искусству в человеческой душе. Так, например, говорит (сифианин), ребенок, упражнявшийся на флейте, становится флейтистом, (занимавшийся) геометрией – геометром, грамматикой – грамматиком, ремеслом – ремесленником, и подобное происходит с тем, кто знакомится со всеми прочими искусствами». Василид VII.22.1-4: «Итак, всем, о чем можно сказать или оставить незамеченным, должен был быть снабжен мир, которому предстояло возникнуть из семени, необходимым образом в определенные сроки возвращаемого таким Божеством, которого творение не может ни высказать, ни постигнуть мышлением». Моноим VIII.18-20: «(Монада)...все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив, все проявляющая, все порождающая, сама мать, сама отец, два бессмертных имени».

бесный огонь, подобный великому дереву, которое видел во сне Навуходоносор, – (дереву), «из которого всякая плоть питается»³¹⁹. И явной (частью) огня он считает ствол, ветви, листву и кору, покрывающую (древо) снаружи. Все эти части великого древа, подожженные всепожирающим огнем, уничтожает пламя. 40. Плод же древа, если будет изображен и примет свою форму, кладется в хранилище, а не в огонь. Ибо плод рожден, чтобы быть положенным в хранилище, а плевелы – чтобы быть преданными огню, так как ствол существует не ради себя самого, а ради рождения плода³²⁰.

10.1. Об этом, говорит Симон, в Писании сказано – «Виноградник Господа Саваофа есть дом Израилев, и муж Иуды – любимое насаждение Его»³²¹. Если же муж Иуды – любимое насаждение, то значит, что лоза есть ничто иное как человек. 5. А об избрании его и различии достаточно, утверждает (Симон), говорит Писание, и для разумения тех, кто принял образ³²², хватает сказанного, что «Всякая плоть – трава, и всякая слава плоти – как цвет травы. Засохла трава, и цвет ее опал. Слово же Господа пребывает вовек»³²³. Слово же Господа, говорит (Симон), это в устах Его рожденное Слово и Логос, другого же места рождения нет.

11.1. Таков, вкратце говоря, согласно Симону, огонь и все его части – видимые и невидимые, слышимые и неслышимые, исчислимые и бесчисленные, и имеющие разумение – их он называет в Великом Апофазисе совершенными разумными, – так что 5. каждую из бесконечного множества частей он понимает как способную и говорить, и мыслить, и действовать, подобно тому как, утверждает он, говорит Эмпедокл:

«Ибо землю мы видим землю, водою же – воду,
Эфиром – дивный эфир, а огнем – огонь истребляющий,
10. Любовью – любовь, а ненависть – злою
ненавистью»³²⁴.

12.1. Ведь (Эмпедокл), говорит (Симон), считал, что всякая часть огня, видимая и невидимая, «имеет разум и участь мысли»³²⁵. Произошел же рожден-

³¹⁹ Дан 4:7-9

³²⁰ Ср. «докеты» VIII.8.19-27: «космос, как им представляется, произошел следующим образом. Когда на смоковнице появляются нежные ветви, происходят (сначала) листья, что всякий желающий может видеть (воочию), а потом плод, в котором хранится, как сокровище, бесконечное и неисчислимое семя смоквы. Так, нам кажется, (говорит докет), что сперва из смоквенного семени образуются три (части дерева): ствол, – то есть сама смоковница, – листва и плод, как сказано выше. Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три эона, начала всего».

³²¹ Ис 5:7

³²² *τοῖς ἐξεικονισμένοις*. Ср. «ператы» V.17.8-9: «принявший образ совершенный единосущный род».

³²³ I Петр 1:24=Ис 40:6-8

³²⁴ Empedoclis Fr. 109 DK (ap. Aristot. De anima A 2, p. 404 b 13; Metaph. B 4, p. 1000 b 7).

³²⁵ Empedoclis Fr. 110.10 DK (ap. Sext. Emp. Adv. math. 8.286).

ный мир от нерожденного огня. Начал же рождаться, утверждает (Симон), таким образом. Шесть первых корней начала 5. рождения родившийся взял от начала того огня. Ведь корни эти, говорит он, родились от попарно от огня. Эти корни он называет так: Ум и Мысль, Голос и Имя, Рассудок и Рассуждение. В этих шести корнях вся целиком бесконечная сила присутствует в возможности, но не в действительности, а эта бесконечная 10. сила, говорит (Симон), есть Тот Кто Стоит, Стоял и Будет Стоять³²⁶. Если он примет образ, пребывая в шести силах, то будет по сущности, по силе, по величию, по совершенству той же самой нерожденной и бесконечной силой и совершенно ни в чем не будет иметь недостатка по сравнению с той нерожденной, неизменной и бесконечной силой. Если же останется только в возможности в 15. шести силах и не примет образ, то он будет уничтожен, говорит (Симон), и погибнет, подобно грамматической или геометрической способности человеческой души. Ведь если (эта) способность достается мастеру, то становится светом для рожденных, если же нет – то безыскусностью и тьмой и, когда человек умирает, погибает вместе с ним так, как будто ее и не было.

13.1. Из этих шести сил и седьмой, что вместе с шестью, первую сизигию, Ум и Мысль, (Симон) называет Небом и Землей: мужской элемент сверху взирает и имеет попечение о сизигии, а земля снизу принимает приносимые от Неба родственные Земле 5. разумные плоды. Поэтому, утверждает (Симон), Логос, часто взирая на рожденное от Ума и Мысли, то есть от Неба и Земли, говорит: «Слушайте, небеса, и внимай, земля, потому что Господь говорит: Я породил и возвысил сыновей, они же возмутились против Меня»³²⁷. Тот же, кто говорит это, утверждает (Симон), есть седьмая сила, Тот Кто Стоит, Стоял, и Будет Стоять. 10. Ведь он – причина этих благ, которые Моисей восхвалил и сказал (о них) – «хорошо весьма»³²⁸. Голос же и Имя – это Солнце и Луна, а Рассудок и Рассуждение – воздух и вода. Во всех них пребывает смешанной и разбавленной, как я сказал, великая бесконечная сила, Тот Кто Стоит.

14.1. Тогда как Моисей сказал – «Шесть дней, в которые Бог сотворил небо и землю, а в день седьмой почил от трудов своих»³²⁹, – Симон, известным способом переиначив смысл (сказанного), обоготворяет себя. Если Писание говорит, что было 5. три дня до сотворения Солнца и Луны³³⁰, то Симон утверждает, что здесь подразумеваются Ум и Мысль, то есть Небо и Земля, и седьмая сила, бесконечная, ведь эти три силы произошли прежде всех других. Если же (Писание) говорит: «Прежде всех веков рождает меня»³³¹, то (Симон) утверждает

³²⁶ Ср. 3 Стелы Сифа 119.15-20: «Благой Саморожденный, который Стоит - Бог, который Встал. Ты вошел в Благо, ты явился и явил Благо».

³²⁷ Ис 1:2

³²⁸ Быт 1:31

³²⁹ Быт 2:2; Исх 20:11

³³⁰ Быт 1:5-13

³³¹ Притчи 8:23, 25

ет, что здесь говорится о седьмой силе. 10. Ведь седьмая сила – это та, которая пребывала в бесконечной силе, та, которая произошла прежде всех веков. Это, утверждает (Симон), седьмая сила, о которой Моисей говорит: «И Дух Божий носился над водой»³³², то есть Дух, все имеющий в себе, являющийся образом бесконечной силы. О нем Симон 15. говорит: «Образ из нетленной формы, один все обустройствающий». Ведь эта сила, носящаяся над водой, рожденная, как он говорит, из нетленной формы, обустраивает все одна. Когда же примерно таким образом произошло у них сотворение мира, «Бог», утверждает (Симон), «создал человека, взяв прах от земли»³³³. 20. Создал же (его) не простого, но двойственного, – «по образу и подобию»³³⁴. Образ же – это Дух, носящийся над водой, который если не будет изображен, погибнет вместе с миром, оставшись только в возможности и не осуществившись. Это, говорит (Симон), о чем сказано: «Чтобы не быть нам осужденными с миром»³³⁵. Если же будет изображен 25. и родится от неделимой точки, как написано в Апофазисе³³⁶, то малое сделается великим, а великое пребудет в бесконечном и неизменном эоне, не подверженном более становлению. Где же и каким образом Бог творит человека? В Раю. Так ведь ему представляется. Пусть, говорит он, Рай будет чревом, 30. а то, что это так и есть, учит Писание, когда говорит: «Я – сотворивший тебя в чреве матери твоей»³³⁷. Ведь он хочет, чтоб это было написано (именно) так. Чрево, утверждает он, Моисей аллегорически назвал Раем, если только следует верить слову. Если же Бог творит человека в чреве матери, то есть в Раю, как я сказал, то пусть Рай будет 35. чревом, а место, (называемое) Эдем – «река же исходит из Эдема для орошения Рая» – пупом. Этот пуп, говорит (Симон), «разделяется на четыре начала»³³⁸. С двух сторон пупа есть две идущие параллельно артерии, каналы духа, и две вены, каналы крови. В то время как пуповина, говорит (Симон), 40. выходящая из Эдема, вырастает в зародыш по эпигастрию, который все обычно называют пупом, две вены, по которым течет и разносится кровь из Эдема через так называемые ворота печени, питают рожденного, а две артерии, которые, как мы сказали, являются каналами духа, 45. с обеих сторон охватив пузырь по широкой кости, соединяются с большой артерией, называемой позвоночной, и таким образом дух, идущий через предвратие к сердцу, возбуждает движение в зародыше. Сотворенный же в Раю плод не принимает пищу ртом и не вдыхает ноздрями, 50. ведь, так как он находится в водах, то, если бы он вдохнул, тот час же настала бы ему смерть. Втянул бы он воды в себя и погиб.

³³² Быт 1-2

³³³ Быт 2:7

³³⁴ Быт 1:6

³³⁵ I Кор 11:32

³³⁶ Ср. «наассены» V.9.25: «Слово Божие, которое, говорит он, есть «слово Апофазиса великой силы. Поэтому оно будет запечатано, спрятано, сокрыто и положено в обиталище, где имеет основу Корень Всего», – эонов, сил, мыслей, богов, ангелов, ниспосланных духов, сущих, не сущих, рожденных, нерожденных, постижимых, непостижимых, лет, месяцев, дней, часов, – «неделимая точка», из которой малое постепенно начинает расти».

³³⁷ Ис 44:2, 24

³³⁸ Быт 2:10. Ср. толкование Быт 2: 10-14 в разделе Симон VI.14.35-16.21; «наассены» V.9.80-105; «ператы» V.19.45-50; Юстин V.26.50-70

Но он целиком облачен в так называемый агний хитон и питается через пуповину, и через позвоночную артерию, как я говорил, приемлет сущность духа³³⁹.

15.1. Исходящая же из Рая река, утверждает (Симон), разделяется на четыре начала, то есть на четыре чувства рожденного – зрение, слух, вкус и обоняние, (не считая) осязания. Созданное в Раю дитя имеет только эти чувства. 5. Это, говорит он, установленный Моисеем закон, и к этому закону написана каждая из книг, как поясняют заглавия. Первая книга – Бытие. Для знания всех (вещей), говорит (Симон), достаточно заглавия книги. Ведь Бытие, говорит он, есть зрение, которому соответствует один рукав реки – 10. ибо мир был увиден зрением. Название второй книги – Исход. Ведь должно было рожденное, перейдя Красное море, идти в пустыню – под Красным морем, говорит (Симон), разумеется (в этой книге) кровь – и вкусить горькой воды. Горька, говорит он, вода за Красным морем, ибо это есть путь к 15. познанию жизни, ведущий через тяготы и горести³⁴⁰. Но эта горечь, обращенная Моисеем, то есть Логосом, становится сладостью³⁴¹. А то, что так оно и есть, всем народам одинаково дано слышать из слов поэтов, которые говорят:

«Корень был черный, подобен был цвет молоку белизною
20. Моли его называют бессмертные. Людям опасно
С корнем его вырывать из земли, но богам все возможно»³⁴².

16.1. Сказанного язычниками достаточно, говорит (Симон), имеющим уши, чтоб слышать, для познания всего. Ведь отведавший этого плода не только сам не будет превращен Цирцеей в животное, но и уже превратившихся, используя силу этого плода, 5. переделает, преобразует и воззовет в их собственный первоизданный облик. Ведь благодаря этому молочно-белому и божественному плоду, говорит (Симон), верный муж становится возлюбленным этой волшебницы. Подобным образом (обстоит дело и с) третьей книгой – Левит, которая есть обоняние и вдыхание. Ведь вся эта книга посвящена жертвам и подношениям, 10. а где (приносится) жертва, там и некое благоухание исходит от нее из-за каждений. Средством же восприятия этого благоухания является обоняние.

³³⁹ Ср. PsClem. Hom. II.26: «Еще когда друзьям он (Симон) казался другом, начал осквернять себя убийством, говоря, что, отделив душу ребенка от тела, заставлял ее служить своим прихотям. Ребенка же, начертав по образу, держат положенным в обиталище, где тот спит. После того как божественным способом сделал его из воздуха, и облик его начертал, возвратил его снова воздуху. Творение же, как он говорит, произвел следующим образом, Говорит, что сперва дух человеческий, обращенный в горячую природу, испил воздух, облегающий его наподобие колбы. Когда воздух оказался внутри формы духа, обратил его в воду. Так как во природе своей дух не может течь, он придал природу крови находящемуся в ней воздуху. Кровь же уплотнил, чтобы сделать плоть. Когда же утверждена была плоть, показал человека, (созданного) не из воды а из воздуха. И он утверждал, что таким образом сотворил он нового человека и, в том же порядке уничтожая, возвратил его снова воздуху».

³⁴⁰ Ср. «ператы» V.16.25-30: «...выйти из Египта, – то есть из тела, ведь они считают, что Египет есть тело, – и перейти через Красное море, – то есть через воду погибели, которая есть Кронос, – и оказаться по ту сторону Красного моря, – то есть (по ту сторону) бытия, – и прийти в пустыню, – то есть оказаться вне бытия, там, где одновременно пребывают (все) боги погибели и Бог Спасения».

³⁴¹ Исх 15:22-25

³⁴² Одиссея 10.304-306

Числа же – четвертая из книг. Слух³⁴³, говорит (Симон), (необходим) там, где действует Слово. Называется же так (книга), потому что говорит обо всем по порядку чисел. 15. А Второзаконие, утверждает (Симон), написано для чувства осязания сотворенного ребенка. Ведь подобно тому, как осязание, прикоснувшись к воспринятому другими чувствами, подводит итог и подтверждает, попробовав (на ощупь), твердое оно или вязкое, горячее или холодное, так и пятая книга закона является обобщением 20. четырех, написанных до нее. Итак, говорит (Симон), все нерожденное присутствует в нас в возможности, а не в действительности, подобно грамматике или геометрии. Если попадетсся ему подобающее слово и обучение, то горькое превратится в сладкое, то есть (перекованы будут) «копья в серпы и мечи в плуги»³⁴⁴, 25. и не будет шелухой и древесинной, которые предназначены для огня, но станет совершенным принявшим образ плодом, как я сказал, равным и подобным нерожденной и бесконечной силе. Если же останется только деревом, не приносящим изображенного плода, то будет уничтожено. «Ведь где-то близко, говорит он, топор у корней дерева. Всякое же дерево, говорит он, не приносящее доброго плода, 30. срубают и бросают в огонь»³⁴⁵.

17.1. Итак, согласно Симону, это блаженное и нетленное скрывается во всяком человеке в возможности, но не в действительности. Это же – Тот Кто Стоял, Стоит и Будет Стоять. Стоит он вверху, в нерожденной силе, Стоял внизу, в течении вод, рожденный в образе, а Будет Стоять вверху, 5. рядом с блаженной бесконечной силой, если примет образ. Ведь есть, говорит он, три Стоящих эона, и не будь трех Стоящих эонов, не обустроивал бы (ничего) родившийся, носящийся по ним над водами, совершенный, небесный, воссозданный по подобию, рожденный ни в каком смысле ни в чем не имеющим недостатка по сравнению с нерожденной силой³⁴⁶. 10. Это то, о чем говорят – «Я и ты – одно. Прежде меня – ты, после тебя – я»³⁴⁷. Это, говорит (Симон), одна сила, разделяющаяся вверх и вниз, себя порождающая, себя умножающая, себя ищущая, себя обретающая, сама себе и мать, и отец, и сестра, и супруг, и дочь, и сын, пребывающая в единстве – Корень Всего. 15. А что начало бытия рожденных происходит от огня – это он понимает следующим образом. Начало желания бытия у всего, что есть, происходит от огня, поэтому желать изменчивого бытия и называется «разжигаться». Огонь же, будучи единым, обращается на

³⁴³ У Ипполита – «вкус». Здесь, очевидно, ошибка Ипполита или переписчика. По логике повествования «вкус» должен соответствовать второй книге, Исход. См. рассуждения гностика о горькой воде, обращенной в сладкую, и о волшебном растении «моли».

³⁴⁴ Ис 2:4

³⁴⁵ Мф 3:10, 7:19; Лк 3:9; Евангелие Филиппа лог. 123.

³⁴⁶ Ср. Наас V.8.14-19: «Ибо, говорит он, необходимо, чтобы Величие высказывалось, причем высказывалось всеми и повсюду таким образом, «чтобы слыша не слышали и видя не видели». Ведь если бы, говорит он, не высказано было Величие, не могла бы образоваться Вселенная. Это – три величайших слова: Каулакау, Сауласау, Зээсар. Каулакау – (имя) того, кто вверху, Адаманта, Сауласау – того, что внизу, смертного, Зээсар – (имя) текущего вверх Иордана. Это, говорит он – Человек-гермафродит, который (присутствует) во всех».

³⁴⁷ PGM 13.795, 8.36, 8.49; Liber Mortuorum 64.4; Corpus Hermeticum V.11; Iren. Adv. Haer. I.13.3; Epiph. Pan. 26.3.1 (Ev. Evae); Pistis Sophia 96, p. 148.18

два направления. Ведь в мужчине, говорит (Симон), кровь, 20. горячая и алая, подобная огню, превращается в семя, а в женщине та же самая кровь (превращается) в молоко, и становится обращение в «мужском» направлении порождением, а в «женском» – пищей для рожденного. А это, утверждает (Симон), «пылающий меч, вращающийся, чтобы стеречь путь к дереву жизни»³⁴⁸. Ведь кровь превращается в семя и молоко, и 25. сила становится сама себе отцом и матерью, семенем рождающихся и ростом кормящихся, ни в чем не нуждающейся, самодостаточной. Охраняется же дерево жизни вращающимся огненным мечом, как мы сказали, а это, утверждает (Симон), седьмая сила, из себя все породившая, все имеющая, пребывающая в шести силах³⁴⁹. 30. Ведь если огненный меч не будет вращаться, то это благое дерево будет уничтожено и погибнет. Если же превратится в семя и молоко, пребывая в них в возможности, и удостоится подобающего слова, и попадет в место Господне, где рождается Логос, то, занявшись от малейшей искры, будет повсеместно расти и множиться, и будет бесконечной и неизменной силой, 35. и будет велик в бесконечном и неизменном эоне, не подверженном более становлению.

18.1. По общему мнению, в соответствии с этим учением Симон и стал Богом для неразумных, подобно тому Ливийцу Апсефу – (Богом), рожденным и подверженным страстям, если пребывает в возможности, нерожденным и бесстрастным, если принимает образ и, став совершенным, исходит из первых двух сил, 5. то есть из Неба и Земли. Ведь Симон прямо говорит об этом в Апофазисе таким образом:

«Ибо вам я говорю то, что говорю, и пишу то, что пишу – это Писание. Есть два ответвления всех эонов, не имеющие ни начала, ни конца, (исходящие) из одного Корня, который есть сила Молчание, невидимая, непостижимая. Из них одно проявляется сверху. Это 10. великая сила, Ум всего, обустроивающий все, мужского рода. Другое же – снизу. Это Мысль, великая (сила), женского рода, порождающая все. Стоящие таким образом друг против друга, они имеют сочетание и являют посередине промежуток – непостижимый Воздух, не имеющий ни начала, ни конца. В нем же (пребывает) Отец, поддерживающий все и питающий то, что имеет начало и конец. 15. Это – Тот Кто Стоит, Стоял и Будет Стоять, являющийся мужеженской силой подобно предсуществующей бесконечной силе, которая ни начала ни конца не имеет, пребывая в единстве. Происшедшая же от нее в единстве Мысль оказалась двойной. И он был один, пока содержал ее в себе, он был один, однако не первый, хотя и предсуществующий. Явившись же самому себе от 20. самого себя, стал вторым. Но он не назывался Отцом, пока она не назвала его Отцом. Ведь подобно тому, как он, сам себя произведя от самого себя, явил себе свою собственную Мысль, так и явившаяся Мысль не сотворила Ум, но, увидев его, сокрыла в себе Отца, то есть силу, и есть (таким образом) мужеженская сила и 25. Мысль. Так и стоят друг против

³⁴⁸ Быт 3:24

³⁴⁹ Ср. Philo De Cherub.: «меч» = «Логос».

друга. Ведь (эта) сила ничем не отличается от Мысли, они суть одно. Сверху находится сила, а снизу — Мысль. Таким же образом и явившееся от них, будучи единым, оказывается двойным. Мужеженская сила имеет в себе женское (начало). Так и Ум пребывает в Мысли — друг от друга неотделимые, будучи одним, оказываются двумя».

19.1. Симон, изобретая это, не только лукаво перетолковал Моисея во что ему было угодно, но и поэтов. Ведь он иносказательно говорит и о деревянном коне, и о Елене со светильником, и многое другое, переиначив (на свой лад), сочиняет о себе и о мысли. 5. А именно, (он говорит), что она — «заблудшая овца»³⁵⁰, (и что она), постоянно воплощаясь в женщинах, своей непревзойденной красотой возбудила силы мира сего. Поэтому и Троянская война началась из-за нее. Ведь когда в то время родилась Елена, в нее воплотилась Мысль, и когда 10. все власти начали из-за нее тяжбу, поднялась распря и война, в чем она и явилась народам. Ведь таким же образом и Стезихор, когда поносил ее в стихах, ослеп. Потом же, когда он раскаялся и написал палинодии, в которых прославил ее, вновь обрел зрение. Ангелы и низшие 15. власти, те, которые сотворили мир, говорит Симон, заставляли ее переходить из одного тела в другое, а после этого она встала на кровли в Тире, финикийском городе. Он же, спустившись на землю, нашел ее. Ведь он говорил, что пришел для того, чтобы найти ее и освободить от оков. Выкупив же ее, водил вместе с собой, говоря, что она «заблудшая овца», а себя самого называл силой, которая выше всего. 20. (На самом же деле), этот нечестивец, был любовником этой женщины, которую звали Еленой, и обладал ею как наложницей. Но, стыдясь своих учеников, он сочинил эту басню, а они потом стали подражателями обманщика и волхва Симона, и поступают подобно ему, безумно утверждая, что надо совокупляться, и говоря так: «Всякая земля — земля, и нет разницы, кто где сеет, лишь бы сеял». 25. Также они ублажают друг друга противоестественным соитием, называя себя совершенной любовью и говоря так: «Святой, прилепившись к святому, освятится». Ведь они уже не могут быть одержимы чем-либо, что считается злом, так как они выкуплены (из рабства). Выкупив же Елену, он таким же образом предоставил спасение, (достигаемое) 30. через познание его (истинной природы), и другим людям. Ведь поскольку ангелы дурно управляли миром из-за своего властолюбия, он пришел ради исправления, преображаясь и уподобляясь началам, властям и ангелам, так что и человеком казался, не будучи человеком, и казался пострадавшим в Иудее, хотя и не 35. страдал. Но он явился иудеям как Сын, в Самарии — как Отец, а прочим народам — как Святой Дух, оставаясь при этом под таким именем, каким люди хотели его называть. Пророки же изрекли пророчества, вдохновленные от сотворивших мир ангелов, поэтому и поныне верующие в 40. Симона и Елену не обращают на них внимания, но делают, что хотят, как свободные (люди). Ведь они утверждают, что спасены по его милости, и нет никакой причины для наказания, если кто делает что дурное. Ибо зло является тако-

³⁵⁰ Мф 18:12; Лк 15:4

вым не по природе, а по установлению. Ибо ангелы, сотворившие мир, говорит (Симон), установили то, что им было угодно, полагая посредством таких заповедей 45. сделать (своими) рабами тех, кто им подчиняется³⁵¹.

20.1. Ученики его занимаются волхвованием, употребляют заклинания, приворотные зелья, средства, возбуждающие половое влечение и насылают так называемых наводящих сон демонов, чтобы запугивать кого хотят. Они почитают также так называемых «паредров». Они имеют изображения Симона в облике 5. Зевса и Елены в облике Афины и поклоняются им, называя его Господом, а ее – Госпожой. Если же кто при них, увидев изображения Симона или Елены, называет их по имени, то становится отверженным, как не знающий таинств. Этот Симон, когда он колдовством обманывал многих в Самарии, был обличен апостолами. И был он проклят, 10. как написано в Деяниях, но, не удовлетворившись этим, позже опять взялся за свое, покуда не пришел в Рим и не столкнулся с апостолами. Когда он стал дурачить толпу колдовством, ему воспротивился Петр³⁵². Наконец, он вернулся в Гитту и учил там, сидя под платаном. Однако, оказавшись близок к посрамлению, так как все это продолжалось слишком долго, 15. он сказал, что если его закопают живьем, он восстанет на третий день. И приказал ученикам вырыть могилу и закопать его. Они выполнили поручение, а он там остается и по сей день, ибо он не был Христом. Таков вымысел Симона, а Валентин, взяв его учение за отправную точку, называет другими именами то же самое. Ведь Ум, 20. Истина, Логос, Жизнь, Человек и Церковь – зоны Валентина – суть то же самое, что и шесть корней Симона: Ум, Мысль, Голос, Имя, Рассудок и Рассуждение. Но теперь, когда мы, кажется, в достаточной мере изложили мифотворчество Симона, давайте посмотрим, что и Валентин рассказывает.

Василид.

Ипполит Римский. «Обличение всех ересей», VII.14.1-27.71

14.1. Итак, теперь, когда в предыдущих шести книгах мы изложили мнения предшествующих (еретиков), кажется, нельзя умолчать и об (учении) Василида, которое (происходит) из положений Аристотеля Стагирита, а не Христа. Но хотя ранее нами (уже) было изложено учение Аристотеля³⁵³, нас не затруднит сейчас 5. привести его вкратце, чтобы читателям из более близкого сопоставления этих (двух доктрин) было хорошо видно, что [изобретения]³⁵⁴ Василида по сути (являются) мудрствованиями Аристотеля³⁵⁵.

³⁵¹ Интерполяция Ипполита. = Iren. Adv. Haer. I.23.1, 3. См. также Eriph. Pan. XXI.1.3, 2.4, 3.3, 4.5

³⁵² = Iren. Adv. Haer. I.23.1, 4, 24.5, 25.3; Iust. Apol. I 26.2; Euseb. Hist. eccl. II.14

³⁵³ I.20

³⁵⁴ Добавил Marcovich

³⁵⁵ Следующий далее текст представляет собой не пересказ учения Аристотеля, сделанный Ипполитом, но гностический комментарий к Аристотелю, что будет видно из дальнейшего изложения.

15.1. Так, Аристотель разделяет сущее натрое, ибо одно (разделение) его есть род, другое – вид, а третье – неделимое³⁵⁶. Неделимое, говорит он, не из-за малых размеров тела, но по природе не способное как бы то ни было подвергнуться делению. Род же – это словно некая куча, 5. состоящая из множества разнообразных семян, (и) из этой кучи выделяются³⁵⁷ все виды возникших (сущест). И род есть единое³⁵⁸, которое охватывает все возникшее. А чтобы сказанное стало ясным, покажу на примере, посредством которого можно будет пройти всю теорию Перипатетика.

16.1. Мы говорим, что есть просто «животное», не какое-либо (конкретное) животное. Это «животное» – не бык, не конь, не человек, [³⁵⁹] и ни что из этого оно не означает, но просто – «животное». От этого «животного» получают сущность виды всех животных в частности. И это, лишённое видового определения «животное» есть 5. [начало] для всех животных, возникших внутри видов, и не является (при этом) ни одним из возникших. Ведь есть животное «человек», которое получает начало от того «животного» (вообще), и животное «конь», которое (также) получает начало от того «животного». [Так, и человек, и]³⁶⁰ конь, и бык, и собака, и каждое из других животных получает начало от «животного вообще», 10. которое не является ни одним из них.

17.1. Если же это «животное» не есть ни одно из них, (значит), согласно Аристотелю, сущность возникших возникла из не-сущих³⁶¹. Ведь (это) «животное», из которого произошли по отдельности те (животные), не есть ни одно (из них) – (следовательно), будучи «ничем», оно стало неким одним началом сущих. А кто установил это не-сущее начало возникших, скажем позже, когда дойдем до этого пункта.

18.1. Когда, как я сказал, сущее разделяется натрое, на род, вид (и) неделимое, и мы установили, что «животное» – это род, а «человек» – вид, уже отделенный от множества (других) животных, но еще смешанный и не сформировавшийся в реальный вид сущего, то, оформив при помощи имени 5. [отдельно]³⁶² взятого из рода человека, я называю его Сократом, или Диогеном, или одним из множества имен, и когда я воспринимаю «человека» – вид, возникший из

³⁵⁶ То есть «индивидуум».

³⁵⁷ Исправил Роегер: *διαιρέματα*; Parisinus: *διόμεινται*

³⁵⁸ Parisinus: *ἕ(ν) ὅν*, ср. VII.17.4,7

³⁵⁹ Parisinus: *οὐ θεός*; исключил Marcovich

³⁶⁰ Добавил Marcovich

³⁶¹ Из этого и следующего за ним пассажа видно, что Ипполит здесь цитирует гностическое толкование на Аристотеля. Ср. VII.22.21; 20.7-14

³⁶² Добавил Marcovich

рода – по имени, такую сущность я называю неделимой. Ибо род делится на виды, вид – на неделимые (части), а неделимое, когда становится постигаемо по имени, 10. по природе не может быть поделено на что-либо другое, подобно тому как мы поделили каждый из вышеупомянутых (разделов сущего).

Эту «сущность, называемую так в самом основном, первичном и безусловном смысле» Аристотель называет «(сущностью), которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем»³⁶³. О подлежащем 15. говорит род – как, например, «животное» общим именем называет всех в отдельности подлежащих животных – быка, коня, человека и прочих. Ибо истинно высказывание, (гласящее), что человек – животное, бык – животное, и так далее. (Высказываться) «о подлежащем» – означает, будучи одним, 20. быть способным высказываться о многих и отличающихся по виду (вещах). Ведь как «животное», ни конь ничем не отличается от человека, ни бык, ибо определение «животное» подходит всем животным, высказываясь (о них всех) вообще. Ведь какое бы животное мы не определяли, (это) определение охватывает всех животных. Животное же – это существо одушевленное³⁶⁴, чувствующее: это бык, конь, человек и 25. всякое другое.

Находящееся же «в подлежащем», говорит он, это «то, что не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится»³⁶⁵. А это – каждое из сопутствующих, которое называется качеством, посредством которого мы высказываем о вещах, каковы они – например белые, [голубые]³⁶⁶, черные, справедливые, несправедливые, мудрые, (глупые)³⁶⁷ 30. и тому подобное. Ибо невозможно ничему из этого быть самому по себе, но нужно пребывать в чем-то.

Если же ни (понятие) «животное», которое я высказываю обо всех вообще животных, ни сопутствующие (признаки), которые находятся во всем, чему они сопутствуют, не могут существовать сами по себе, а из них образуются неделимые, (следовательно) 35. разделяющееся натуре сущее состоит из не-сущих и ни из чего иного³⁶⁸. Итак, «сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле» состоит из этих (частей), (то есть), согласно Аристотелю, она произошла из не-сущих.

19.1. Но сказанного о сущем теперь достаточно. Сущее же называется не только родом, видом и неделимым, но также материей, видом и лишенностью, (хотя одно разделение) не отличается от другого. Если же сущее таково, то устройство мира произошло, 5. согласно ему (Аристотелю), таким именно образом. Мир, согласно Аристотелю, разделен на многочисленные и разнообразные час-

³⁶³ Aristot. Cat. 5.11-13

³⁶⁴ Aristot. Top. E5, 135, 18; De anim. gen. B4, 738 b 19; De vita et morte 3, 469 a 19 et al.

³⁶⁵ Aristot. Cat 2, 1 a 24-25.

³⁶⁶ Исключил Marcovich (cf. Aristot. Cat. 8, 10 b 14)

³⁶⁷ Дополнил Marcovich

³⁶⁸ Здесь снова становится очевидной цель гностика-комментатора: опираясь на авторитет Аристотеля, показать, что сущее разделено натуре, и что все произошло из «не-сущего».

ти. И та часть мира, которая (простирается) от Земли до Луны, лишена предвидения, неуправляема, довольствующаяся только своей собственной природой. (Часть) же, которая (простирается) от Луны до поверхности неба установлена в полном порядке, 10. провидении и управлении. Поверхность же (неба) является некоей пятой сущностью, отличной от всех природных элементов, из которых состоит мир, и эта пятая сущность, согласно Аристотелю, есть будто бы некая надмирная сущность³⁶⁹.

А учение о разделении мира и (о)³⁷⁰ 15. философии у него (также) разделяется. Ведь есть у него некое исследование «Физика», где он занимается вещами, которые естественным образом и без (участия) провидения обустроиваются (в пространстве) от Земли до Луны. Есть у него и некое другое, особое рассуждение о надлунной (части), озаглавленное «Метафизика». Есть же у него и особенное учение «О пятой сущности», 20. которое содержит его богословские воззрения. Таково, образно говоря, «разделение учений» Аристотелевой философии.

Учение же его «О душе» непонятно. Ведь на основании всех трех книг невозможно ясно сказать, что думает о душе Аристотель. Ведь определение, которое он дает душе, 25. легко сказать, а что означает (это) определение – малопонятно³⁷¹. Ибо он говорит, что душа есть энтелехия природного материального тела³⁷², а чтобы понять, что это такое, нужно очень много³⁷³ слов и большое исследование. А Бога, виновника всех этих благ, познать еще труднее души, даже если рассматривать в более протяженном исследовании. 30. Ведь определение, которое Аристотель дает Божеству, не трудно сказать, но понять – невозможно. Ибо он говорит, что (Бог) есть мышление мышления³⁷⁴, что значит «абсолютно несуществующий»³⁷⁵. Мир же, согласно Аристотелю, бессмертен и вечен, он не имеет в себе ничего дурного, будучи управляем провидением и природой. 35. Аристотель же создал учения не только о природе, мире, провидении и Божестве, но есть у него также некий этический трактат. Эти книги, благодаря (чтению) которых нрав у слушателей делается из плохого хорошим, называются «Этика».

³⁶⁹ Ps. Aristot. De mundo 2, p. 392 a 31-34; Ср. «ператы» V.13.1-10: «Ведь астрологи, заявив, что мир един, разделяют его на двенадцать областей неподвижных звезд и называют мир неподвижных зодиакальных (созвездий) одним неподвижным миром. Другой же (мир) – это (мир) блуждающих звезд, и еще один – наш, который они называют (миром) по силе, положению и числу. Это – область, (простирающаяся) до Луны. Один же мир принимает от другого некую силу и соучастие, и нижележащие миры соучаствуют в вышележащих».

³⁷⁰ *περί*. Добавил Marcovich

³⁷¹ Ср. «наассены» V.7.35-45: «И опять же, они («наассены») исследуют, что такое душа, откуда и какого происхождения таковая ее природа, что войдя в человека и оживив его, она поработает и карает лепной образ совершенного Человека. Исследуют же и это они не по Писанию, но по таинствам. Они говорят, что душу трудно исследовать и трудно постигнуть. Ведь она вовсе не пребывает постоянно в одном облике, форме либо чувстве, чтобы ее можно было бы выразить знаком или постигнуть в сущности. Эти разнообразные изменения души изложены у них в евангелии, которое называется «По Египтянам».

³⁷² Aristot. De anima B 1, 412 a 19-21

³⁷³ *πάνυ πολλῶν*. Переместил сюда Roeser со строк 28-29.

³⁷⁴ Aristot. Metaph. Л 9, 1074 b 34

³⁷⁵ Такое истолкование аристотелевского определения Бога сделано, разумеется, не Ипполитом. Ипполит здесь просто цитирует свой источник.

(Итак), если окажется, что Василид переделывает мнения Аристотеля в наше евангельское и спасительное Учение не только по смыслу, но и самими его (Аристотеля) словами и терминами, то что останется нам, кроме как, вернув чужое, доказать его ученикам, что поскольку они язычники, «нет им никакой пользы от Христа»³⁷⁶.

20.1. Итак, Василид и Исидор, родной сын и ученик Василида, говорят что Матфей сообщил им тайные слова³⁷⁷, которые он услышал от Спасителя, обучаясь (у него) особо. Давайте посмотрим, как явно Василид вместе с Исидором и весь хор этих (еретиков) не 5. просто клеветают на Матфея, но даже и на самого Спасителя.

Было, говорит (Василид), когда ничего не было, но «ничего» не было чем-либо из сущего, но просто, ясно и без всякого софизма было совершенно Ничто. Когда же я говорю «было», утверждает он, говорю не в смысле «было», но чтобы обозначить 10. то, что хочу показать: (а именно), что оно было совершенно Ничто. Это же, говорит он, просто «не-неизреченное», которое называется «неизреченным». Ведь мы его называем «неизреченным», а оно – «не-неизреченное». (Хоть) «не-неизреченное» и именуется «не-неизреченным», но оно, говорит (Василид), «превыше всякого имени именуемого»³⁷⁸.

15. Ибо в мире, говорит он, вполне достаточно имен, – настолько он многообразен, – но их не хватает, и я на самом деле не в состоянии, говорит он, подыскать имена всем вещам. Но следует не именами, а посредством мышления неизреченно постигать свойства именуемых (предметов). Ведь омонимия вводит слушателей в замешательство и заблуждение относительно предметов.

20. Итак, они, совершая это первое присвоение и кражу у Перипатетика, обманывают свою невежественную паству. Ведь Аристотель, родившийся на много поколений ранее Василида, привел в «Категориях»³⁷⁹ учение об омонимах, которое они (выдают за) 25. свое собственное и нечто новое, и разъясняют как одно из неких тайных речений Матфея.

21.1. Итак, когда он говорит, что не было ничего – ни материи, ни сущего, ни не-сущего, ни простого, ни сложного, ни умопостигаемого, ни чувственного, ни человека, ни ангела, ни Бога, ничего совершенно из именуемых, чувственных или умопостигаемых вещей, 5. даже если их всех перечислять так до последнего – Не-Сущий Бог, которого Аристотель называет «мышлением мышления», а они – Не-Сущим, без мышления, без чувства, без желания, непреднамеренно, бесстрастно и невольно пожелал сотворить мир. Я говорю «пожелал», утверждает (Василид), в смысле: без (участия) воли, мысли и чувства. Мир же (имею ввиду) не тот, который 10. произошел в результате разделения и позднее

³⁷⁶ Гал 5:2

³⁷⁷ Clem. Alex. Strom. VII.108.1

³⁷⁸ Эф 1:21

³⁷⁹ Aristot. Cat. 1, 1 a 1 ss.

раздался в ширину, но семя мира. А семя мира имело в себе все, как горчичное зерно³⁸⁰ содержит все, слитое³⁸¹ вместе, охватывая (это) в наименьшем (объеме): корни, ствол, ветви, листья, неисчислимое количество зерен, порожденных растением, и опять семена множества 15. все новых и новых растений³⁸².

Так Не-Сущий Бог сотворил не-сущий мир из не-сущих (элементов), произведя и установив некое (не-сущее)³⁸³ семя, содержащее в себе всю всесемянность мира. А чтобы сделать то, что они говорят, более ясным (приведу такой пример): подобно тому как яйцо пестрой и разноцветной птицы, например павлина или некой другой, еще более многообразной и многоцветной, будучи единым, содержит в себе множество видов³⁸⁴ многообразных, многоцветных и многосложных сущностей, так, говорит он, произведенное Не-Сущим Богом не-сущее семя содержит одновременно многообразную и многосущностную всесемянность мира.

22.1. Итак, всем, о чем можно сказать или оставить незамеченным³⁸⁵, должен был быть снабжен мир, которому предстояло возникнуть из семени, необходимым образом в определенные сроки вращиваемого таким Божеством, которого творение не может ни высказать, ни постигнуть мышлением. 5. (То, чему, как не-сущему, предопределено возникнуть)³⁸⁶, сохранялось в семени, подобно тому, как у новорожденного младенца мы наблюдаем позже появление

³⁸⁰ Мф 13:31, Мк 4:30-32, Лк 13:18-19; «наассены» V.9.29-30: «Это, говорит (наассен), «Царствие Небесное», «горчичное зерно», «неделимая точка», внутренне присущая телу, о которой, говорит он, не знает никто, кроме одних только «духовных».

³⁸¹ *κεχυμένα*. Marcovich перенес со строки 15.

³⁸² Ср. Симон VI.9.30-40: «В целом же следует утверждать, что сокровище всех существующих (вещей), чувственных и умопостигаемых, которые (Симон) называет тайными и явными, это наднебесный огонь, подобный великому дереву, которое видел во сне Навуходоносор, – (дереву), «из которого всякая плоть питается». И явной (частью) огня он считает ствол, ветви, листву и кору, покрывающую (дерево) снаружи. Все эти части великого дерева, подожженные всепожирающим огнем, уничтожает пламя. Плод же дерева, если будет изображен и примет свою форму, кладется в хранилище, а не в огонь. Ибо плод рожден, чтобы быть положенным в хранилище, а плевелы – чтобы быть преданными огню, так как ствол существует не ради себя самого, а ради рождения плода»; «докеты» VIII.8.20-25: «Итак, если Бог, согласно им, такой и эдакий, мельчайший и величайший, то космос, как им представляется, произошел следующим образом. Когда на смоковнице появляются нежные ветви, происходят (сначала) листья, что всякий желающий может видеть (воочию), а потом плод, в котором хранится, как сокровище, бесконечное и неисчислимое семя смоквы. Так, нам кажется, (говорит докет), что сперва из смоквенного семени образуются три (части дерева): ствол, – то есть 25. сама смоковница, – листва и плод, как сказано выше. Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три эона, начала всего».

³⁸³ Добавил Marcovich

³⁸⁴ Букв. «идей».

³⁸⁵ Ср. «сифиане» V.19.4-9: «Все, что можно, уразумевав, понять или оставить непонятым, обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было изучаемому искусству в человеческой душе. Так, например, говорит (сифианин), ребенок, упражнявшийся на флейте, становится флейтистом, (занимавшийся) геометрией – геометром, грамматикой – грамматиком, ремеслом – ремесленником, и подобное происходит с тем, кто знакомится со всеми прочими искусствами»; Симон VI.9.29-33: «Явная сторона огня имеет в себе все, что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания, а тайная – все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив»; Моноим VIII.18-20: «(Монада)... все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив, все проявляющая, все порождающая, сама мать, сама отец, два бессмертных имени».

³⁸⁶ Дополнил Marcovich на основании строк 32-33 и X.14.7-8

зубов, отцовских черт³⁸⁷ и умственных способностей, и все, что ранее не существовало, (но) мало по малу из новорожденного становится человеком.

10. Поскольку затруднительно утверждать, что от Не-Сущего Бога произошла некая эманация, (он вводит) не-сущее (семя)³⁸⁸ – ведь Василид избегает и боится (говорить) о сущностях того, что возникло в результате эманации. Ибо в какой эманации – (спрашивает он)³⁸⁹ – или в какой материальной субстанции нуждается Бог, чтобы сотворить мир, подобно тому как паук (нуждается) в нитях паутины или как смертный человек для работы берет 15. медь или дерево, или что-либо иное из природных материалов? Но Он «сказал» – утверждает (Василид) – «и возникло»³⁹⁰. И это, как утверждают эти люди, есть сказанное Моисеем: «Да будет свет! И возник свет»³⁹¹. Откуда, спрашивает он, возник свет? Из ничего. Ведь не написано, говорит (Василид), откуда, но только (сказано, что он возник) из голоса того, кто говорит. 20. Говорящего же, утверждает он, не было; не было и того, о чем говорилось.

Итак, говорит он, из не-сущего произошло (не-сущее)³⁹² семя мира, Слово изреченное: «да будет свет»! И это, говорит он, то, о чем говорится в евангелиях: «был свет истинный, просвещающий всякого человека, приходящего в мир»³⁹³. (Ведь весь мир)³⁹⁴ берет начало от того семени и освещается. А это семя, содержащее в себе всю всесемянность, есть то, что Аристотель называет родом, разделяющимся на бесчисленные идеи, подобно тому как мы отделяем от «животного», которое не существует, быка, коня, человека³⁹⁵. Итак, когда семя мира таково, как утверждают эти (еретики), 30. (Василид) говорит: «Что бы я ни сказал о возникшем после этого, не спрашивай «откуда (оно взялось)?». Ведь семя содержит в себе все, лежащее как в сокровищнице, словно не-сущее, которому Не-Сущий Бог предназначил возникнуть». Посмотрим же, какое порождение семени мира они называют первым, какое вторым, а какое третьим. (Василид) говорит, что 35. в этом семени было трехчастное сыновство, во всем единосущное Не-Сущему Богу, происшедшее из не-сущих. (Одна часть) такового разделенного натрое сыновства – тонкая, иная – (грубая, а другая) нуждается в очищении³⁹⁶.

³⁸⁷ «отеческие черты» – ср. «ператы» V.17.20-25: «Как живописец, в процессе рисования, ничего не отнимая у живых существ, переносит на картину все их идеи, так же – и (даже) в большей степени, – Сын своей собственной силой переносит от Отца на материю отеческие черты».

³⁸⁸ Добавил Marcovich

³⁸⁹ Добавил Marcovich

³⁹⁰ Пс 32:9, 148:5

³⁹¹ Быт 1:3

³⁹² Добавил Marcovich

³⁹³ Ин 1:9; «наассены» V.9.112-113

³⁹⁴ Дополнил Marcovich

³⁹⁵ Вставка, сделанная гностиком-комментатором. См. выше 16.1-10 ss.

³⁹⁶ Ср. «ператы» V.12.5-15: «Есть же, согласно им, как будто бы некое одно начало деления натрое, подобное великому источнику, который можно в уме поделить на бесконечное множество частей. Первое и, согласно им, наиболее почтенное подразделение есть триада, и одна (из трех ее) частей называется «Совершенное Благо», «Отеческое Величие». Вторая часть их триады – словно бы некое бесконечное множество сил, происшедших из самих себя. Третья же – особая. И первая (часть), – Совершенное Благо, – нерожденная; вторая – самородная, а третья – рожденная. Исходя из этого, они прямо заявляют, что есть три Бога, три Логоса, Три Ума, три Человека. Ведь каждой части мира, после того как произошло деление, они придают и богов, и логосы, и умы, и чело-

Итак, тонкая (часть) сразу же, в первую очередь, одновременно с возникновением 40. первого произведения семени от Не-Сущего, встрепенулась, поднялась и вознеслась снизу вверх так быстро, как (сказано) у поэта³⁹⁷:

...будто на крыльях мысли,³⁹⁸

и оказалась, говорит (Василид), рядом с Не-Сущим. Ведь к нему из-за избытка (в нем) блага и красоты устремляется, каждая по-своему, всякая природа³⁹⁹.

45. Более же грубая (часть), еще остающаяся в семени, будучи некоторым образом подражательной, не могла вознестись. Ведь так как ей сильно не доставало тонкости, которой обладало само собой возносящееся сыновство, она осталась (внизу). Поэтому более грубое сыновство снабдило себя таким крылом, которым учитель Аристотеля, Платон, окрыляет душу в «Федоне»⁴⁰⁰, 50. а Василид называет это не крылом, но Святым Духом, облачившись в который сыновство оказывает и получает благодеяния. Оказывает (и получает)⁴⁰¹ благодеяния он, потому что подобно тому как птичье крыло само по себе, отдельно от птицы, не поднялось бы высоко в воздух, и птица, лишенная крыла, не взлетела бы высоко, 55. так и сыновство находится именно в таком отношении к Святому Духу, а Святой Дух – к сыновству.

Итак, сыновство, вознесенное Святым Духом словно крылом, вознесло (вместе с собой и) крыло, то есть Дух, и само оказалось рядом с тонким сыновством и Не-Сущим Богом, сотворившим 60. не-сущий мир из не-сущих, однако оставить (Дух) у себя не смогло. Ведь он не был единосущен и был чужд по природе сыновству⁴⁰². Ведь как для рыб противоестественен и пагубен чистый и сухой воздух, так и для Духа Святого было противоестественно это самое неизреченное из неизреченных и «превышающее всяческое наименование»⁴⁰³ 65. местопребывание Не-Сущего Бога и сыновства.

Итак, оказавшись рядом с тем блаженным, немислимым и неопишым словами местом, сыновство оставило его, но не вовсе одиноким и не лишенным (близости) сыновства. Ведь подобно тому как когда самое благовонное миро по-

веков, и прочее»; «докеты» VIII.8.20-25: «Итак, если Бог, согласно им, такой и эдакий, мельчайший и величайший, то космос, как им представляется, произошел следующим образом. Когда на смоковнице появляются нежные ветви, происходят (сначала) листья, что всякий желающий может видеть (воочию), а потом плод, в котором хранится, как сокровище, бесконечное и неисчислимое семя смоквы. Так, нам кажется, (говорит докет), что сперва из смоквенного семени образуются три (части дерева): ствол, – то есть сама смоковница, – листва и плод, как сказано выше. Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три зона, начала всего».

³⁹⁷ Букв. «с поэтической быстротой»;

³⁹⁸ *Nom. Odyss.* 7.36

³⁹⁹ «наассены» V.7.49: «Всякая природа, говорят они, по-своему стремится к душе»; 7.55: «Итак, всякая природа «небесных, говорит он, земных и преисподних» стремится к душе»; 9.20: «Это, говорит («наассен»), Многоименный Тысячекий Непостижимый, к которому всякая природа стремится по-своему»; 9.80-84: «Ему же все подчинено, и он благ, и красоту всего имеет в себе, словно «в роге однорогого быка», и придает всем сущим сообразно с природой их наиболее им подобающее и свойственное, словно бы проходя через все, как «река, истекающая из Эдема для орошения рая» и «разделяющаяся на четыре начала»; 9.108-109: «К этой воде, говорит он, приходит всякая природа, выбирая свою сущность, и от этой воды каждой природе поступает свойственное ей...».

⁴⁰⁰ *Plat. Phaedr.* 246 c 1; d 4, 6; e 2; 248 b 3; c 1; 249 a 1, 4; c 4; d 6; 356 d 4

⁴⁰¹ Добавил *Marcovich*

⁴⁰² Букв. «и не имел (одну) природу с сыновством».

⁴⁰³ Пс 132:2

ложено в сосуд, то даже если (сосуд) 70. будет тщательно опустошен, все равно некоторый аромат мира еще пребывает и остается (в сосуде), а сосуд обладает запахом мира, даже не содержа мира, так и Дух Святой остался без участия в сыновстве и покинутый (им), но (он) содержит в себе, наподобие мира, силу – аромат сыновства⁴⁰⁴. И это, 75. (говорит он)⁴⁰⁵, о чем сказано: «как миро на голове, стекающее на бороду Аарона»⁴⁰⁶, то есть аромат, доносящийся от Святого Духа сверху вниз вплоть до бесформенности и нашего пространства, откуда начало восходить сыновство, возносящееся, говорит (Василид), словно на крыльях и на спине орла. 80. Ведь все, говорит он, стремится снизу вверх, от худшего к лучшему, и не настолько безумны те, кто (находятся) в лучших (местах), чтобы не оставаться (там), а сойти вниз⁴⁰⁷. Третье же сыновство, говорит (Василид), нуждающееся в очищении, осталось в огромной гряде всесемянности, будучи также оказывающим и получающим благодеяния. А каким именно образом оно оказывает и получает благодеяния, мы расскажем позже, дойдя до соответствующего места.

23.1. Итак, после того как совершилось восхождение первого и второго сыновства, и остался (там пребывать) вышеописанным образом сам Дух Святой, между надмирными (областями) и миром была установлена твердь. Ведь Василид разделяет сущее на два основных и первых раздела и 5. называет один из них миром, а другой – надмирьем, а границей между миром и надмирьем он называет Дух, который Свят и обладает пребывающим в нем ароматом сыновства. И вот, когда твердь возникла, вострепнулся и родился от мирового семени 10. и груды всесемянности Великий Архонт, глава мира, великая и благая сила невыразимая. Ведь он, говорит Василид, самый неизреченный из неизреченных, сильнейший из сильных, мудрейший из мудрых, и какое из достоинств ни назови – во всем наилучший.

Родившись, он поднялся, взлетел и вознесся 15. вверх вплоть до тверди, которую счел пределом (своего) восхождения и возвышения и решил, что за ней нет совершенно ничего. Ведь он был всех нижележащих, пребывавших в мире существ мудрее, сильнее, значительнее, прекраснее⁴⁰⁸ любой из различных красот, которые только можно назвать, 20. кроме одного только сыновства, еще остававшегося во всесемянности. Ведь он не знал, что (сыновство) мудрее, сильнее и лучше его. Но полагая, что он господин, властелин и «мудрый строи-

⁴⁰⁴ Ср. «сифиане» V.24.5-15: «Так, сифиане говорят, что учение о слиянии и смешении представляется следующим образом. Светлый луч свыше и малая искра тесно слились и смешались с темными водами внизу, объединились и оказались в некоей смеси, подобно тому, как из многих смешанных на огне благовоний (получается) единый аромат. И необходимо знатоку, обладающему острым чутьем, тонко различить в едином запахе благовония каждое из смешанных на огне ароматических веществ – стиракс ли, смирна, ладан или что другое было (там) смешано».

⁴⁰⁵ Добавил Marcovich

⁴⁰⁶ Пс 132:2

⁴⁰⁷ Полемическое высказывание «гностика» направлено против Платона.

⁴⁰⁸ Букв. «светлее»

тель»⁴⁰⁹, он обращается к (созданию) всякого мирского творения. И в первую очередь он решил не оставаться в одиночестве, но создал себе и породил из нижележащих (элементов) 25. Сына, который намного лучше и мудрее его. Все это предусмотрел Не-Сущий Бог, когда производил всесемянность. Увидев же Сына, он изумился, и возлюбил (его), и поразился: ибо такая красота Сына явилась Великому Архонту. И посадил его Архонт одесную себя. Согласно им, это 30. то, что называется Восьмерицей, (местом) где восседает Великий Архонт. Так, все наднебесное творение, то есть эфирную (область), создал сам Демиург, великий и мудрый, а (со)действовал⁴¹⁰ и советовал ему родившийся у него Сын, который был гораздо мудрее самого Демиурга.

24.1. Это то, что Аристотель называет энтелехией природного материального тела⁴¹¹, действующая в теле душа, без которой тело не может произвести ничего более великого, более замечательного, более сильного и более мудрого [чем тело].⁴¹² Суждение, которое Аристотель первым дал о душе и теле, 5. Василид произносит применительно к Великому Архонту и его Сыну. Ведь Архонт, согласно Василиду, породил Сына, а Аристотель говорит, что душа – функция и результат (деятельности) тела – есть энтелехия природного материального тела. Подобно тому как энтелехия управляет телом, так, 10. согласно Василиду, Сын управляет неизреченнейшим из неизреченных Богом.

Итак, все эфирные (области) предусмотрены и обустроены Великим Архонтом – (то есть области), которые (простираются) до Луны, ибо с того места воздух отделен от эфира. Когда же все эфирные области были обустроены, опять возник из всесемянности другой Архонт, 15. превосходящий все нижележащие (элементы) кроме, разумеется, оставшегося внизу сыновства, но во многом уступающий Первому Архонту. А этот называется у них также «изреченным»⁴¹³, а то место называется Седьмерицей. И этот (Архонт) является творцом, правителем и Демиургом всех нижележащих (областей). Сотворил и он себе из всесемянности Сына 20. более разумного и мудрого, чем он сам, подобно тому, что было сказано о Первом Архонте. А то, что располагается в этом пространстве, говорит (Василид), есть сама груда и всесемянность. И все возникшее возникает естественным образом, как то, чему предстоит быть порожденным Тем, кто указывает намеревающемуся возникнуть когда, каким образом оно должно (родиться) и каковым ему следует (быть). И нет у него ни наставника, ни зрителя, ни создателя, ибо достаточно для него того замысла, который замыслил Не-Сущий Бог, когда творил мир.

⁴⁰⁹ 1Кор 3:10; Ис 3:3

⁴¹⁰ Букв. «действовал», то есть был непосредственным исполнителем.

⁴¹¹ См. выше 19.25

⁴¹² Parisinus: τῆς ψυχῆς. Marcovich исключил. Wendland исправил: τοῦ σώματος

⁴¹³ Parisinus: καὶ οὗτος ἄρρητος, Bunsen исправляет οὗτος καὶ ὁ ἄρρητος по строке 25.21

25.1. Когда, согласно им, был завершен весь мир и надмирье, во всемянности осталось еще третье сыновство, оставленное, чтобы оказывать и получать благодеяния в семени. И нужно было оставшемуся сыновству открыться и восстановиться, 5. и взойти наверх за границу Духа к сыновству тонкому, подражательному и (к сыновству) не-сущему, как, утверждает он, написано: «и сама тварь» «стенает и мучится донныне», «ожидая откровения сынов Божьих»⁴¹⁴. А сыны Божии, говорит он, это мы – духовные, оставленные здесь, чтобы 10. обустроить, формировать, исправлять и совершенствовать души, природа которых состоит в том, чтобы пребывать в этом измерении. «Ведь от Адама до Моисея грех царил мире»⁴¹⁵, как, говорит он, написано. Ведь царствовал Великий Архонт, обладающий властью вплоть до тверди, полагая, что 15. «он один есть Бог и нет никого выше его»⁴¹⁶. Ведь все было сохраняемо в тайном Безмолвии. Это, говорит он, «таинство, прежним поколениям незнакомое»⁴¹⁷. Но в те времена царем и господином всего был, как (ему) казалось, Великий Архонт, Восьмерица. Но был и у этого измерения царь и господин – (другой Архонт)⁴¹⁸, 20. Седьмерица, и Восьмерица является неизреченной, а Седьмерица – изрекаемой. Это, утверждает (Василид), архонт Седьмерицы, который, обращаясь к Моисею, говорит: «Я – Бог Авраама, Исаака и Иакова», а имя Божие не сообщил ему»⁴¹⁹. Ведь они хотят, чтобы так было написано, то есть (что он не назвал имя) Бога – неизреченного архонта Восьмерицы. 25. Так, все пророки до Христа, утверждает он, говорили оттуда⁴²⁰.

Итак, когда нам, говорит (Василид), детям Божьим, в ожидании откровения которых стенало и мучилось творение, нужно было открыться, в мир пришло Благовестие, и оно прошло через 30. «всякое начало, и власть, и силу, и господство, и всякое имя именуемое»⁴²¹. Так оно пришло, хотя ничто не снизошло свыше, и блаженное сыновство не удалилось от того блаженного и непостижимого Не-Сущего Бога. Но подобно тому как индийская нефть воспламеняется даже на очень большом расстоянии, так снизу, 35. от бесформенной груды, силы распространяются вверх вплоть до сыновства. Ведь подобно нефти Сын Великого Архонта Восьмерицы – словно будучи некоторым (родом) горючего вещества – притягивает и воспринимает мысли от блаженного сыновства, (расположенного) по ту сторону границы Духа⁴²². Ведь сила в середине Святого Ду-

⁴¹⁴ Рим 8:21-22, 19; Василид V.27.1, Валентин VI.35.2

⁴¹⁵ Рим 5:14, 13

⁴¹⁶ Втор 4:35, 32:9; Ис 45:5-6, 46:9; Валентин VI.33, 36.6-7

⁴¹⁷ Еф 3:4-5; «наассены» V.8.25-26, Валентин VI.35.4-5, Василид VII.26.37-38

⁴¹⁸ Дополнил Marcovich

⁴¹⁹ Исх 6:3; Валентин VI.36.2

⁴²⁰ То есть от Седьмерицы.

⁴²¹ Еф 1:21; Василид VII.20.13-14, 22.64

⁴²² Ср. «перать» V.17.45-50: «Ведь как нефть кажется притягивающей к себе отовсюду огонь и ничто иное, скорее, чем Гераклеийский камень, (притягивающий) железо и ничто иное, или как голень морского ястреба (притягивает) золото и ничто другое, или как притягивается янтарем только шелуха, таким же образом, говорит (перат), снова уводится Змеем из мира изображенный совершенный единосущный род, и ничто иное, подобно тому, как им же и отправлен был вниз». См. также «сифиане» V.21.31-39; «наассены» V.9.105-111.

ха, 40. пребывающая на границе сыновства, передает текущие и несущиеся мысли от блаженного сыновства Сыну Великого Архонта.⁴²³

26.1. Итак, он говорит, что первый раз Благовестие пришло к Архонту от сыновства через восседающего вместе с Великим Архонтом Сына, и Архонт узнал, что он не был Богом всего, но что он был рожден и имеет над собой выше-лежащее 5. сокровище неизреченного и именуемого Не-Сущего (Бога) и сыновства. И он, осознав, в каком пребывал неведении, ужаснулся и обратился (к истине). Это, говорит (Василид), о чем сказано: «страх Господа есть начало мудрости»⁴²⁴. Ибо (Архонт с того момента) начал совершенствоваться в мудрости, наставляемый восседающим рядом с ним Сыном и научаемый тому, что есть не-сущее, что такое сыновство, что такое Святой 10. Дух, каково устройство всего и когда все будет восстановлено. Это – «мудрость, изрекаемая в таинстве», о которой, утверждает он, говорит Писание: «(изрекаемая) не от человеческой мудрости изученными словами, но наученными от Духа»⁴²⁵. Итак, говорит (Василид), когда Великий Архонт был наставлен, научен и утрашен, он исповедался в 15. грехе, который совершил, возвеличивая себя. Это, говорит он, о чем сказано: «грех свой я осознал и признаю свое беззаконие. В этом я буду исповедоваться во веки»⁴²⁶.

После же того как был наставлен Великий Архонт, было наставлено и обучено все творение Восьмерицы, и таинство стало известно наднебесным, 20. Благовестию следовало также прийти в Седьмерицу, чтобы и Архонт Седьмерицы подобным образом был научен и получил Благовестие. (Поэтому) Сын Великого Архонта просветил Сына Архонта Седьмерицы светом, который он воспринял свыше, от сыновства, и просветился Сын Архонта Седьмерицы, и возвестил 25. Благовестие Архонту Седьмерицы, и таким же образом, как было описано выше, он также ужаснулся и исповедался.

Когда же и все, (находящееся) в Седьмерице просветилось и Благовестие было им возвещено – а ведь согласно им, были сотворены бесчисленные измерения и миры, и начала, силы и власти, 30. о которых у них есть весьма пространное и подробное учение, где они говорят, что существует 365 небес, и правителем их является Абрасакс, потому что числовое значение букв его имени 365, так что сумма имени охватывает все (сущее), и поэтому год состоит из трехсот шестидесяти пяти дней⁴²⁷ – 35. (так вот), когда, говорит (Василид), все это произошло, надлежало просветиться также и нашей бесформенности, и ле-

⁴²³ Ср.: «ператы» V.17.12-30: «Сын же получает образ от Отца неизреченно, несказанно и неизменно, таким же образом, говорит (перат), как, (по словам) Моисея, перетекли краски с погруженных в корыто прутьев на беременных (овец). Опять же, таким же образом и от Сына на материю перетекают силы, подобно восприятию сил от прутьев беременными (овцами). Различие же цветов и неподобие, текущее от прутьев через воды – это, говорит он, (различие между) тленным и нетленным бытием».

⁴²⁴ Пс 110:10, Притч 1:7, 9:10; Clem. Alex. Strom. 2.35.5-36.1 (Bas. Fr.15); Валентин VI.32.35; Val. Fr. 1 (Volker); Clem. Strom 2.37.5-38.2

⁴²⁵ 1Кор 2:7, 2:13; «наассены» V.8.136-138

⁴²⁶ Пс 31:5-6, 50:5, 51:11

⁴²⁷ Ср. Iren. Adv. Haer. I.24.5

жащему в бесформенности подобно выкидышу сыновству (должно было) открыться «таинство, прежним поколениям неизвестное»⁴²⁸, как, говорит он, написано: «в откровении я познал таинство»⁴²⁹ и «слышал неизреченные слова, которые человеку нельзя 40. произносить»⁴³⁰.

От Седьмерицы свет, пришедший свыше от Восьмерицы сыну Архонта Седьмерицы, снизошел на Иисуса, сына Марии, и он просветился, охваченный сияющим в нем светом. Это, говорит он, о чем сказано: «Дух Святой 45. найдет на тебя»⁴³¹, (то есть свет)⁴³², прошедший от сыновства через границу Духа в Восьмерицу и Седьмерицу вплоть до Марии, «и сила Всевышнего осенит тебя»⁴³³, то есть сила разделения⁴³⁴, нисшедшая свыше, с высоты сыновства, через Демиурга вплоть до творения, в котором находился 50. Иисус. До тех пор, говорит Василид, мир будет пребывать в таком состоянии, покуда все сыновство, остающееся в бесформенности, чтобы оказывать душам благодеяния и получать (благодеяния), преобразившись, не последует за Иисусом и не взойдет и не поднимется, очистившись и став наитончайшим, так чтобы быть в состоянии взойти самостоятельно, подобно первому (сыновству). 55. Ведь оно обладает всей силой, которая естественным образом устремляется к свету, сияющему сверху вниз.

27.1. Итак, когда взойдет, говорит (Василид), все сыновство и окажется по ту сторону границы Духа, тогда помиловано будет творение. «Ведь оно стонет и мучается донныне, и ожидает откровения сынов Божьих»⁴³⁵, чтобы все принадлежащие сыновству люди вошли отсюда (наверх). Когда 5. это произойдет, говорит (Василид), Бог найдет на весь мир Великое Неведение, чтобы все пребывало в согласии с природой, и никто не желал ничего противоестественного. Ведь все души, принадлежащие этому измерению, которые по своей природе (могут) только в нем оставаться бессмертными, останутся (здесь), не зная ничего отличного или лучшего, чем это измерение. 10. И не будет в нижележащих (областях) ни слуха, ни знания о вышележащих, чтобы нижележащие души не терзались, стремясь к невозможному, подобно рыбам, желающим пасть в горах вместе с овцами. Ведь такое желание, говорит (Василид), стало бы для них погибелью. Ведь все, говорит он, будет бессмертным, пока остается на своем месте, но (станет) смертным, 15. если захочет превзойти и покинуть (подобающие) ему по природе места.

Таким же образом и Архонт Седьмерицы ничего не будет знать о вышележащих, ведь и его постигнет великое неведение, чтобы удалиться от него «го-

⁴²⁸ Еф 3:4-5; «наассены» V.8.25-26, Валентин VI.35.4-5, Василид VII.25.16-17

⁴²⁹ Еф 3:3

⁴³⁰ 2 Кор 12:4; «наассены» V.8.134-135

⁴³¹ Лк 1:35

⁴³² Дополнил Marcovich

⁴³³ Лк 1:35; Валентин VI.35.14-15

⁴³⁴ Parisinus: *κρίσεως*. Marcovich исправил: *διακρίσεως* на основании Clem. Strom. 2.36.1, 2.38.7

⁴³⁵ Рим 8:22, 19

ре, печаль и стенание»⁴³⁶. Ведь он не будет желать ничего невозможного и не опечалится. Так постигнет 20. это неведение и Архонта Восьмерицы, и все подчиненные ему творения, чтобы никто никоим образом не желал ничего противоземного и не печалился. И так произойдет восстановление всего, что коренилось в начале во всеобщем семени, и чему надлежит восстановиться (в своих областях)⁴³⁷ в свое время.

25. А о том, что всему свое время, утверждает он, в достаточной мере свидетельствует Спаситель, говоря: «еще не пришел час мой»⁴³⁸, а также волхвы, наблюдавшие звезду его. Ведь время его рождения и час восстановления, говорит (Василид), также были рассчитаны Не-Сущим Богом в великой груди (всеобщности). 30. Они считают его «внутренним человеком»⁴³⁹, духовным в душевном, который является третьим сыновством, оставляющим здесь душу не как смертную, но как присущую ему по природе, подобно тому как и предыдущее высшее сыновство оставило Святой Дух пределом в свойственном ему месте – (Дух), который тогда служил ему душой⁴⁴⁰.

35. А чтобы не пропустить ничего из их (положений), я изложу и то, что они говорят о Благовестии. Благовестие, согласно им, это знание надмирных (существ), как было разъяснено выше, неведомое Великому Архонту. Когда же объяснили ему, что есть Дух Святой, то есть «рубезж», и сыновство, и Не-Сущий Бог, причина их всех, 40. он обрадовался сказанному и возвеселился, и это (веселие), согласно им, есть Евангелие⁴⁴¹.

Иисус же, согласно им, родился таким образом, как мы рассказывали: когда вышеописанные события произошли, согласно им, случилось все так, как написано о Спасителе в евангелиях. Произошло же это для того, 45. говорит (Василид), чтобы Иисус стал началом распределения смешанных (элементов)⁴⁴². Ведь в то время как мир разделен на Восьмерицу, – которая есть глава всего мира, а главой (Восьмерицы)⁴⁴³ является Великий Архонт, – и на Седьмерицу, – которая есть глава (подлунного мира, а главой)⁴⁴⁴ Седьмерицы является 50. Творец нижележащих, – и на это наше измерение, где находится бесформенность, необходимо было (еще) распределить смешанные (элементы) посредством распределения Иисуса. Ведь он претерпел это⁴⁴⁵, так как была у него телесная часть, которая принадлежала бесформенности и в бесформенность возвратилась. Воскресло же то, что было его душевной частью, которая принадлежала 55. Седьмерице и в Седьмерицу возвратилась. Воскресло же и то, что было свойственно

⁴³⁶ Ис 35:10, 51:11

⁴³⁷ Дополнил Marcovich

⁴³⁸ Ин 2:4

⁴³⁹ Еф 3:16; Рим 7:22; 2 Кор 4:16; «наассены» V.7.197; Валентин VI.34.25-26, Марк VI.40.6

⁴⁴⁰ Букв.: «...– свою в то время облакавшую (его) душу».

⁴⁴¹ Этимология «гностика»: *ἡγαλλίασατο* – «возвеселился», *εὐαγγέλιον* – «благовестие», «Евангелие».

⁴⁴² *Φυλοκρίνησις* букв. означает «распределение по филам». Это слово было в употреблении у последователей Василида, согласно Clem. Strom 2.36.1, 38.2. Подробнее о смешении и разделении смешанного см. «сифиане» V.21.1-50

⁴⁴³ Исправил Marcovich. P: «всего мира»

⁴⁴⁴ Дополнил Marcovich

⁴⁴⁵ То есть был распят

высоте Великого Архонта, и осталось у Великого Архонта. Вознеслось же вверх то, что принадлежало границе Духа, и осталось на границе Духа. И через него было очищено третье сыновство, 60. остававшееся (в бесформенности)⁴⁴⁶ чтобы оказывать и получать благодеяния, и возшло к блаженному сыновству, пройдя через все эти (области).

Вся же их гипотеза о смешении⁴⁴⁷, (груде) всесемянности, распределении и восстановлении смешанных (элементов) [*⁴⁴⁸]. Ведь началом распределения стал Иисус, 65. и страдание (его) произошло не ради чего иного, но чтобы распределено было смешанное. Ведь все сыновство, оставленное в бесформенности чтобы оказывать и получать благодеяния, должно быть распределено таким образом, каким был распределен Иисус. Таковы мифы Василида, который, обучаясь в стране египтян и научившись у них этой премудрости, произвел такие плоды.

Докеты.

Ипполит Римский. «Обличение всех ересей» VIII.8.1–10.69.

8.1. В то время как многие, не следующие наставлению Господа, имея в глазу (собственном) бревно, слепотствуя, провозглашают, (что могут) [других сделать] зрячими, нам кажется неуместным покрывать молчанием их мнения. Но (напротив, мы стремимся к тому, чтобы), пристыженные нашим обличением, они познали, как Спаситель 5. советовал сначала вынуть бревно (из собственного глаза), а потом разглядывать соринку в глазу брата⁴⁴⁹. Подробно и достаточно изложив мнения большинства (еретиков) в предшествующих семи книгах, ныне не умолчим и о следующих, доказав (тем самым) щедрость благодати Святого Духа, и обличим тех, которым кажется⁴⁵⁰, что они обрели 10. «твердое основание учения»⁴⁵¹. Они прозвали себя «докетами», исповедуя следующее.

(Они утверждают), что Первый Бог, как семя смоковницы – по размеру наимельчайшее, в возможности – велико безмерно, по размеру – ничтожное, а в (способности к) порождению не имеет недостатка – прибежище для запуганных, защита для нагих, для 15. срама покрытие, искомый плод, за которым, говорит (докет), приходил ищущий трижды, и не нашел. Поэтому он и проклял, говорит (докет), смоковницу, так как не нашел на ней сладкого того плода⁴⁵².

Итак, если Бог, согласно им, такой и эдакий, мельчайший и величайший, то космос, как им 20. представляется, произошел следующим образом. Когда на

⁴⁴⁶ Дополнил Marcovich

⁴⁴⁷ Clem. Strom. 2.112.1 (= Bas. Fr.6)

⁴⁴⁸ Невосполнимая лакуна. Marcovich предлагает [...есть мудрость египтян, весьма отличающаяся от истинного учения]

⁴⁴⁹ Мт 7:3-5, Лк 6:41-42

⁴⁵⁰ Ипполит обыгрывает сходство слов *δοκός* – «бревно», *δοκέω* – «полагать», «казаться», «представляться», *δοκηταίω* – «докеты».

⁴⁵¹ Лк 1:4

⁴⁵² Лк 13:6-7, Мт 21:19, Мк 11:13-14, 11:20-21

смоковнице появляются нежные ветви, происходят (сначала) листья, что всякий желающий может видеть (воочию), а потом плод, в котором хранится, как сокровище, бесконечное и неисчислимое семя смоквы. Так, нам кажется, (говорит докет), что сперва из смоквенного семени образуются три (части дерева): ствол, – то есть 25. сама смоковница, – листва и плод, как сказано выше. Таким образом, говорит (докет), от Первого Начала произошли три эона, начала всего⁴⁵³. И об этом, утверждает (он), не умолчал и Моисей, который говорит, что Божьих слова – три: «мрак, тьма, буря и более не прибавил»⁴⁵⁴. Ведь ничего, говорит (докет), не прибавил Бог к трем эонам, но их 30. вполне хватало и достаточно (поныне) всем рожденным. Пребывает же Бог сам по себе, далеко отстоящий от трех эонов.

И когда, говорит (докет), три эона вышеописанным образом получили начало происхождения, каждый (из них) понемногу вырос и стал совершенным. А быть совершенным, полагают (докеты), значит равняться 35. десяти⁴⁵⁵. Итак, когда, как они полагают, три эона стали равными по числу и совершенству, получилось всего тридцать эонов, (так как) каждый из них (троих) состоял из десяти. Они же [не]отделимы⁴⁵⁶ друг от друга, имея единое начало и цену на троих, отличаясь только по положению, 40. так что один из них – первый, другой – второй, а иной – третий. А положение обусловило для них различие по силе: ибо ближайший по положению к Первому Богу – словно к семени – получил силу более знатную, чем другие: Неизмеримый, он отмерил себя величиной десятикратно. Оказавшийся же вторым по отношению к первому, Непостижимый, постиг себя шестикратно. А третий по положению, 45. из-за возрастания братьев (своих) оказавшийся на бесконечном расстоянии (от Первоначала), Немыслимый, трижды помыслил себя (и) связал себя словно бы некоей вечной связью их единства.

9.1. И это, они полагают, есть реченное Спасителем: «Вышел сеятель сеять» и «(зерно), упав на хорошую землю, принесло добрый плод, одно во сто

⁴⁵³ Ср. Симон VI.9.30-40: «В целом же следует утверждать, что сокровище всех существующих (вещей), чувственных и умопостигаемых, которые (Симон) называет тайными и явными, это наднебесный огонь, подобный великому дереву, которое видел во сне Навуходоносор, – (дереву), «из которого всякая плоть питается». И явной (частью) огня он считает ствол, ветви, листву и кору, покрывающую (дерево) снаружи. Все эти части великого древа, подожженные всепожирающим огнем, уничтожает пламя. Плод же древа, если будет изображен и примет свою форму, кладется в хранилище, а не в огонь. Ибо плод рожден, чтобы быть положенным в хранилище, а плевелы – чтобы быть преданными огню, так как ствол существует не ради себя самого, а ради рождения плода».

⁴⁵⁴ Вт 5:22; «сифиане» V.20.4-5: «Они (=сифиане) утверждают, что и Моисей разделяет их учение, когда говорит «Тьма, Облако и Мрак», ведь это, утверждает он, три слова».

⁴⁵⁵ О десятке как совершенном числе см. Моноим VIII.13.1-5: «Итак, говорит (Моноим), есть [единая] Монада, единая черта, и Декада: это сила «Йоты», единой черты, [в которой содержится сущность всякого числа – (и) единица,] (и) двойка, (и) тройка, (и) четверка, (и) пятерка, (и) шестерка, (и) семерка, (и) восьмерка и девятка, вплоть до десяти»; VIII.14.24-31: «А все (это), говорит (Моноим), для тех, кто вовсе не лишен (способности) понимания мистерии, есть новый и нестареющий «праздник памятный, вечный во все роды ваши», «хранимый» способными видеть «до наступления [четырна]дцатого (числа месяца)», то есть начала Декады, от которой, говорит (Моноим), мы ведем счет. Ведь (числа от) одного [до четырех в числе] «14» дают в сумме единую черту, совершенное число: ведь $1+2+3+4=10$, которая есть ($10=1$) единая черта».

⁴⁵⁶ Исправил Marcovich

крат, другое – в шестьдесят, иное же – в тридцать». И потому, говорит (докет, Спаситель) сказал: «имеющий уши, чтоб слышать, да слышит»⁴⁵⁷, 5. что это слушание не для всех. А эти зоны – три и от них происшедшие беспредельно бесконечные (зоны) – , все являются мужеженскими зонами.

Итак, выросши и увеличившись и став совершенными, все эти зоны, происшедшие из того одного первого семени смоковницы, 10. которое есть словно символ их согласия и единства, собравшись вместе в один Эон, в середине их, породили от девы Марии общее порождение – Спасителя всех⁴⁵⁸, который в Середине Марии, равносильного во всем смоквенному семени, за исключением того, что он – Рожденный, а то первое семя, 15. из которого произошла смоковница – Нерожденное. Итак, полагают эти учителя, после того как те три зона были найдостойнейшим и всесвятнейшим образом украшены, (а также) и Единородное их дитя – ведь он один был порожден бесконечными зонами от Троеродного, ибо его породили три зона неизмеримых по общему замыслу – была без недостатка украшена 20 и вся умопостигаемая природа.

Все это умопостигаемое и вечное было Светом. Свет же был не бесформенный, и не праздный, и не нуждался ни в чем содействии, но по числу беспредельно бесконечных эонов и по подобию (семени) смоквы имел в себе бесконечное (количество) идей разнообразных животных, 25. хранящихся там⁴⁵⁹. Так, он освещал располагавшийся внизу Хаос, а тот, одновременно освещенный и сформированный этими разнообразными идеями свыше, затвердел и воспринял все идеи свыше от третьего зона, который утроил себя.

Этот же третий эон, видя, что 30. сразу все его черты уносятся в расположенный внизу Мрак, и (при этом) осознавая силу Мрака, а также простоту и щедрость Света, не позволил светлым чертам, (происходящим) свыше, долго быть увлекаемыми Мраком вниз, но установил снизу под зонами небесную твердь, «и отделил 35. тьму от света, и назвал свет – который был над твердью – днем, а тьму – которая была под твердью – ночью»⁴⁶⁰. Итак, когда, как я сказал, все бесконечные идеи третьего зона были унесены в этот нижележащий Мрак, отпечаток самого этого зона запечатлелся вместе с прочими – живой огонь, 40.

⁴⁵⁷ Мт 13:3-8, Мк 4:3-8, Лк 8:5-8; Ср. «наассены» V.8.150-160: «Ведь мытари, говорит (наассен), это те, кто берет со всех подати. Мы же, говорит он, мытари, «достигшие окончания веков». Ведь «окончания», говорит он, это посеянные Неописуемым в мире семена, из которых возникает Вселенная. Благодаря им (Вселенная) и начала быть. И это, говорит он, то, о чем сказано: «Вышел сеятель сеять, и иное (семя) упало при дороге и было затоптано, иное же упало на каменистую почву и взошло, – говорит он, – но, так как не глубока была земля, засохло и погибло; иное же упало, – говорит он, – на хорошую и добрую землю и принесло плод, одно во сто крат, другое в шестьдесят, иное же в тридцать. Имеющий уши чтоб слышать, – говорит он, – да слышит». То есть, говорит (наассен), никто не стал слушателем этих таинств, кроме одних только совершенных гностиков».

⁴⁵⁸ Ср. Iren. Adv. Haer. I.2.6; Валентин VI.32.1 ss.

⁴⁵⁹ Ср. «сифиане»: V.19.45-50: «Так как количеством силы трех начал беспредельны, а по причине наличия бесконечного (множества) сил происходит бесконечное (множество) схождения, то с необходимостью образуются бесчисленные изображения печатей. А эти изображения суть идеи различных животных».

⁴⁶⁰ Быт 1:4-5

происшедший от Света. Отсюда появился Великий Архонт⁴⁶¹, о котором Моисей говорит: «В начале сотворил Бог небо и землю»⁴⁶².

Моисей говорит о нем, как о Боге огненном, который говорил из куста⁴⁶³, то есть от темного воздуха⁴⁶⁴, ведь куст, (утверждает «докет»), это всякий расположенный под Мраком воздух. Моисей же, говорит (докет), назвал его кустом, потому 45. что все идеи перешли свыше от Света, благодаря удобопроницаемости воздуха⁴⁶⁵. Точно таким же образом, (говорит Докет), и нами слово распознается от «куста»: ибо голос, обозначающий смысл, есть колебание воздуха⁴⁶⁶, без которого человеческое слово не распознается. И не только слово дает нам закон и обитает с нами от «куста», то есть воздуха, но ведь также 50. и запахи, и цвета посредством воздуха являют нам силы свои.

10.1. Итак, этот огненный (Бог), Огонь, происшедший от Света, сотворил мир так, как говорит Моисей, – будучи сам лишен основания, сущностью (своей) имея Мрак и вечно глумясь над перенесенными свыше вниз вечными чертами Света. Так, вплоть до 5. явления Спасителя, Бог, рожденный от Света, Огненный (Бог), Демиург, производил великое блуждание душ. Ведь идеи называются душами, так как охладившись⁴⁶⁷ и упав свыше, пребывают во Мраке, (вечно) переселяясь из тела в тело и находясь под стражей у Демиурга. А то, что так оно и есть, говорит (докет), 10. можно понять и из (книги) Иова, который говорит: «и я скиталица [и посланница], переходящая из места в место, и из дома в дом»⁴⁶⁸, а также из (слов) Спасителя, который говорит: «и если хотите принять, он – Илия, которому должно прийти. Имеющий уши, чтоб слышать, да слышит»⁴⁶⁹. С (пришествием) же Спасителя переселение (душ) прекращается, а вера проповедуется во отпущение грехов 15. следующим образом. Этот Единородный Сын трех эонов, видя, что вышние идеи переселены в темные тела, захотел их освободить, снизойдя (к ним). Но поняв, что они (идеи) не дерзают созерцать Полноту всех эонов, 20. но запуганные тем, что как смертные, они подлежат уничтожению, будучи унесены вниз величию и славой силы его (Мрака), он (Спаситель), уместил себя, как огромную молнию в ничтожном теле – словно свет очей, который, умещающийся под веками, достигает небес и, коснувшись находящихся там звезд, снова 25. скрывается под веками глаз, как ему угодно. И свет очей, делая это, оказываясь повсюду и [видя] все, сам остается для нас не-

⁴⁶¹ Ср. «наассены» V.7.165-169: «...от блаженного горнего Человека, или Первочеловека, или Адаманта, как им кажется, перенесены были они вниз, сюда, в глиняный слепок, дабы служить творцу мира сего Эсалдэю, огненному богу, четвертому по счету – ведь так они называют Демиурга и отца особого мира».

⁴⁶² Быт 1:1

⁴⁶³ Исх 3:2, 4; Вт 4:24, 9:3.

⁴⁶⁴ «...от темного воздуха»: *ἀήρ* – нижний слой атмосферы, в отличие от *αἴθρη*.

⁴⁶⁵ Этимология гностика: *βάτος* – «терновый куст»; *βατός* – «(удобо)проходимый».

⁴⁶⁶ S.V.F. I. №74 (Zeno); II. №138,139,141(Chrysippus);III. №17,19 (Diog. Bab.); Aristot. De anima B8, p.420b 27; Plat. Tim 67b 2; Orig. C. Cels. 2.72, 6.62

⁴⁶⁷ *ψυχή* = «душа»; *ψυχρός* – «холодный». Распространенная этимология, общее место в античной литературе: см. Plat. Crat. 399 d 10-e; Aristot. De anima A2, p.405b 28 et al.

⁴⁶⁸ Иов 2:9

⁴⁶⁹ Мт 11:14-15

видимым; мы видим только веки, светлые уголки (глаза), оболочки: пористую, складчатую радужку, роговидную оболочку, а под ней – зрачок, похожий на виноградину, округлый и 30. дисковидный, и прочие, какие ни на есть, покровы Света очей, облачившись в которые, он прячется⁴⁷⁰. Так, говорит (докет), вечное Единородное дитя свыше, облачившись в каждый из трех эонов и рожденный в тридесятии эонов, вошло в этот мир, так, как мы сказали – невидимое, неузнаваемое, бесславное и 35. не внушающее веры⁴⁷¹.

Итак, чтобы, как говорят докеты, он облачился и во тьму внешнюю – так («докет») называет тело – сопутствующий ему свыше ангел передал Благовестие Марии, как, утверждает (докет), написано. И (Единородный) был рожден от нее так, как написано (в евангелиях). Родившись же, пришедший свыше облачился (плотью) и 40. все сделал так, как написано в евангелиях. Он омылся в Иордане, вместо рожденного Девой тела приняв образ и отпечаток тела, чтобы, когда Архонт осудит свое собственное творение на «смерть крестную»⁴⁷², та душа, что питалась в теле, 45. совлекши с себя тело, пригвоздила бы его ко кресту и посредством его восторжествовав над началами и властями, «не осталась нагой»⁴⁷³, но вместо той плоти, облачилась в (тело), отображенное в воде при крещении. Это, утверждает (докет), то, что говорит Спаситель: «Если кто не родится от воды и от духа, не войдет в 50. Царствие Небесное», так как «рожденное от плоти есть плоть»⁴⁷⁴.

Итак, от тридцати эонов он облачился в тридцать идей. Поэтому, (говорит докет), сей Вечный явился на земле на тридцать лет⁴⁷⁵, являясь каждый год в идее того или иного эона. А ведь все идеи, 55. нисшедшие от каждого из тридцати эонов, суть души, и каждая из этих душ имеет природную способность постигать Иисуса, в которого облачился тот Вечный Единородный, (происходящий) из вечных областей. Но они (души) бывают разные, и поэтому столько ересей, ожесточенно споря, ищут Иисуса, и у всякой из них есть свой Иисус, каждой (ереси) кажущийся 60. другим, словно наблюдаемый с другого места. К нему, говорит (докет), всякая ересь устремляется и поспешает, полагая, что этот (Иисус) – единственный, который является ей сородичем и соотечественником. Которого первого увидит, того одного и признает своим братом, а прочих отвергает как чуждых. Но те (души), которые имеют природу, происходящую) из низших областей, 65. не могут видеть идеи Спасителя, которые выше их. А ко-

⁴⁷⁰ Ср. «сифиане» V.19.29-34: «Поэтому он (Мрак) всеми правдами и неправдами силится заполучить себе блеск и искру Света вместе с ароматом Духа. И образ их природы можно видеть на человеческом лице – зрачок глаза, кажущийся темным из-за расположенных под ним вод, но освещенный Духом».

⁴⁷¹ Ср. «наассены» V.8.74-79: «Об этом, говорит он, сказано: «Голос его мы слышали, но образа его не видели». Ведь его голос, говорит он, отделенного и получившего очертания, слышится; каков же образ его, нисшедший свыше от Того, Кто не имеет очертаний, не знает никто. Он пребывает в земляном слепке, но его никто не узнает».

⁴⁷² Флп 2:8; Ср. Парафраз Сима 39.29-30: «Ведь в то время оно хотело изловить меня. Оно распнет Солдаса, то есть темный огонь, стоящий на вершине... заблуждения».

⁴⁷³ 2Кор 5:3

⁴⁷⁴ Ин 3:5-6; «наассены» V.7.225: «Ибо, говорит он, все нижнее бытие смертно, рожденное же вверху – бессмертно, ведь только «от воды и от Духа» рождается духовный человек, не плотский. Внизу же (рождается) плотский. Это, говорит он, то, о чем написано: «Рожденное от плоти есть плоть, и рожденное от Духа есть Дух».

⁴⁷⁵ Лк 3:23; Iren. Adv. Haer. I.3.1; 16.2; Валентин VI.52.34 ss.

торые свыше, от средней десятирицы и от первой, наилучшей, от которой (происходим) мы, говорят (докеты), те видят Спасителя Иисуса не отчасти, но целиком. И одни только высшие совершенны, а все прочие – (лишь) частично⁴⁷⁶.

Моноим Араб.

Ипполит Римский. «Обличение всех ересей», VIII.12.1-15.19.

12.1. Моноим Араб оказался недалек от славы громогласного поэта, предположив, что существует такой человек, которого поэт (называет) Океаном, говоря (о нем) следующим образом:

«Океан – богов и людей породитель».⁴⁷⁷

5. Итак, заменяя одни слова другими, он говорит, что есть Первый⁴⁷⁸ Человек – начало всего – нерожденный, нетленный и вечный, (и есть) Сын вышечеченного Человека – рожденный и подверженный страданию, возникший вне времени, желания и предопределения⁴⁷⁹. Ибо такова, говорит (Моноим), сила того Человека. И поскольку сила его такова, 10. Сын был рожден быстрее мысли и желания. И это, говорит (Моноим), есть реченное в Писании: «был и начал быть»⁴⁸⁰, что означает: был Человек и возник Сын его, как если бы кто-нибудь сказал: был огонь и вместе с огнем возник свет, мгновенно, без желания и предопределения.

15. Этот же Человек – единая Монада, (говорит докет): (одновременно) простая и сложная, делимая и неделимая, всецело дружественная и всецело враждебная, во всем сама с собой согласная и во всем противоречащая себя – неподобная и подобная, словно некая музыкальная гармония⁴⁸¹: все содержащая в себе, что можно высказать или пропустить, не помыслив⁴⁸², все проявляющая,

⁴⁷⁶ Ср. «наассены» V.9.120-124: «Невежды предали его, – того, кто «считается как капля из ведра» – тем, которые не знали, кто он такой. Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное (нам) от «живой воды» Евфрата, который течет через середину Вавилона, идущие через «дверь истинную», которая есть блаженный Иисус. И из всех людей, говорит он, только мы одни (настоящие) христиане...»; V.8.74-79: «Об этом, говорит он, сказано: «Голос его мы слышали, но образа его не видели». Ведь его голос, говорит он, отделенного и получившего очертания, слышится; каков же образ его, нисшедший свыше от Того, Кто не имеет очертаний, не знает никто. Он пребывает в земляном слепке, но его никто не узнает»; Моноим VIII.13.10-13: «Итак, говорит он, от Совершенного Человека произошел Сын Человека, «которого никто не узнал»: ведь все творение, говорит (Моноим), не зная Сына, представляет его себе как порождение женщины.

⁴⁷⁷ Orph. hymn. 83.2; Orph. fr. 57K; Hom. Iliad. 14.201, 246. Ср. «наассены» V.7.210-215: «Это, говорит он, «Океан – богов и людей породитель», во время приливов и отливов вечно устремляющийся то вверх, то вниз. Когда вниз хлынет Океан, говорит (наассен), порождает людей, когда же вверх, на «изгородь» и «скалу Левкадскую» – порождает богов».

⁴⁷⁸ τὸν πρῶτον исправил Marcovich. Parisinus: τὸ πᾶν

⁴⁷⁹ Ср. «наассены» V.6.22-24: «Более всего прочего они, по их словам, почитают Человека и Сына Человека. Этот Человек является андрогинном, а зовут они его Адамантом»; Iren. Adv. Haer. I.12.4: «Другие еще между ними говорят, что Первоотец всего, Первоначало и Недомыслимое, называется Человеком, и в этом состоит великое и сокровенное таинство, что превышая всего и вседержительная сила называется Человеком, и поэтому-то Спаситель называет себя Сыном Человеческим».

⁴⁸⁰ Ин 1:10

⁴⁸¹ Ps. Aristot. De mundo 5, 396b 15; «наассены» V.9.12-14: «Фригийцы же называют рожденного там «свирелью», потому что этот рожденный является «энгармоническим духом». Ведь «Бог, говорит он, есть Дух»».

⁴⁸² Ср. «сифиане» V.19.4-9: «Все, что можно, уразумев, понять или оставить непонятым, обычно оказывается тем или иным началом, подобно всякому, какому бы то ни было изучаемому искусству в человеческой душе. Так,

все порождающая, сама 20. себе мать, сама себе отец⁴⁸³, два бессмертных имени⁴⁸⁴. И например, утверждает (Моноим), величайший образ Совершенного Человека он понимает как «одну йоту», «единую черту»⁴⁸⁵, которая не сложная, простая, чистая Монада, совершенно не имеющая никаких составных (частей), (и в то же время) сложная, многообразная, разветвляющаяся, раздробленная. Эта одна неделимая 25. [Монада]⁴⁸⁶, говорит (Моноим), есть многоликая, многоокая, многоименная⁴⁸⁷ черта «Йоты», которая является образом того невидимого Совершенного Человека.

13.1. Итак, говорит (Моноим), есть [единая]⁴⁸⁸ Монада, единая черта, и Декада: это сила «Йоты», единой черты, [в которой содержится сущность всякого числа – (и) единица,⁴⁸⁹ (и) двойка, (и) тройка, (и) четверка, (и) пятерка, (и) шестерка, (и) семерка, (и) восьмерка и девятка, вплоть до десяти. Ведь это, говорит (Моноим), 5. разнообразные числа, содержащиеся в той простой и несоставной единой черте «Йоты». И это, говорит (он), есть реченное (в Евангелии): «благоугодно было (Отцу), чтобы вся полнота обитала» в Сыне Человеческом «телесно»⁴⁹⁰. Ведь столько составных чисел, (происходящих) из простой и несоставной единой черты «Йоты», говорит (Моноим), стали телесными 10. сущностями.

Итак, говорит он, от Совершенного Человека произошел Сын Человека, «которого никто не узнал»⁴⁹¹: ведь все творение, говорит (Моноим), не зная Сы-

например, говорит (сифианин), ребенок, упражнявшийся на флейте, становится флейтистом, (занимавшийся) геометрией – геометром, грамматикой – грамматиком, ремеслом – ремесленником, и подобное происходит с тем, кто знакомится со всеми прочими искусствами». Василид VII.22.1-4: «Итак, всем, о чем можно сказать или оставить незамеченным, должен был быть снабжен мир, которому предстояло возникнуть из семени, необходимым образом в определенные сроки возвращаемого таким Божеством, которого творение не может ни высказать, ни постигнуть мышлением». Симон VI.9.29-33: «Явная сторона огня имеет в себе все, что можно заметить или не заметить, оставив видимое без внимания, а тайная – все умопостигаемое, что можно помыслить, избежав чувствования, или оставить без внимания, не помыслив».

⁴⁸³ Ср. Симон VI.17.11-14: «Это, говорит (Симон), одна сила, разделяющаяся вверх и вниз, себя порождающая, себя умножающая, себя ищущая, себя обретающая, сама себе и мать, и отец, и сестра, и супруг, и дочь, и сын, пребывающая в единстве – Корень Всего».

⁴⁸⁴ «наассены» V.6.25-27: «В его честь сочинили они многочисленные и замысловатые гимны. Эти гимны, вкратце говоря, звучат у них таким образом: «Сам себе отец и сам себе мать, два бессмертных имени, потомок эонов, гражданин небес, славный человек»; Synes. Hymn. 5 (2).63

⁴⁸⁵ Мф 5:18, Лк 16:17; буква «йота» (I) обозначает число «10».

⁴⁸⁶ Добавил Marcovich.

⁴⁸⁷ Ср. «наассены» V.9.19-20: «Дух же, говорит он, там именуется где Отцом, (а где) и Сыном, от этого Отца там родившимся. Это, говорит (наассен), Многоименуемый Тысячеокий Непостижимый, к которому всякая природа стремится по-своему».

⁴⁸⁸ Добавил Marcovich

⁴⁸⁹ Дополнил Marcovich

⁴⁹⁰ Кол 1:19, 2:9; «ператы» V.12.20-24: «...снизошел ...во времена Ирода некий человек о трех природах, трех телах и трех силах, зовущийся Христом, имеющий в себе все составы и силы от трех частей мира. И это, говорит (перат), о чем сказано – «Благоугодно было Отцу, чтобы вся Плерома обитала в нем телесно». И присутствует в нем вся божественность разделенной таким образом триады».

⁴⁹¹ Мф 11:27; Ср. «наассены» V.8.74-79: «Об этом, говорит он, сказано: «Голос его мы слышали, но образа его не видели». Ведь его голос, говорит он, отделенного и получившего очертания, слышится; каков же образ его, нисшедший свыше от Того, Кто не имеет очертаний, не знает никто. Он пребывает в земляном слепке, но его никто не узнает»; V.9.120-124: «Невежды предали его, – того, кто «считается как капля из ведра» – тем, которые не знали, кто он такой. Мы же, говорит он, «духовные», избирающие свойственное (нам) от «живой воды» Евфрата,

на, представляет его себе как порождение женщины. Лучи этого Сына, очень неясные, приблизившись к этому миру соединяются и 15. смешиваются с «превращением», то есть с бытием. А красота этого Сына Человеческого и донныне непостижима для всех людей, которые заблуждаются насчет порождения женского. Так, говорит (Моноим), ничто из посюстороннего не произошло от того Человека, и не произойдет никогда, но все рожденное произошло от Сына Человеческого, не от всего (в целом), а от 20. некоторой его части. Ведь Сын Человеческий, говорит (Моноим), есть одна «Йота», единая черта, текущая свыше, преисполненная полноты, все содержащая в себе, что имеет и Человек, отец Сына Человеческого.

14.1. Итак, мир, как говорит Моисей, возник за шесть дней, то есть в шести силах⁴⁹², (содержащихся) в единой черте «Йоты», а седьмая, которая – отдых и «суббота»⁴⁹³, (произошла) от Седьмерицы⁴⁹⁴, которая (находится) там. [Она, говорит Моноим, есть начало]⁴⁹⁵ земли, воды, воздуха и огня, из которых 5. от единой черты произошел мир. Ибо и кубы, и икосаэдры, и октаэдры, и пирамиды, и все им подобные фигуры, из которых состоят огонь, воздух, вода и земля⁴⁹⁶, произошли от чисел, содержащихся в той простой черте «Йоты», которая есть Сын Человеческий, Совершенный от Совершенного.

10. Итак, говорит (Моноим), когда Моисей говорит о жезле, который всячески превращается в страсти Египетские, которые, утверждает (Моноим), являются иносказательными символами творения, он (Моисей) изображает жезл – который есть единая черта «Йоты», простая и многообразная – (источником) не более чем десяти страстей⁴⁹⁷. Это, говорит (Моноим), совершаемое десятью ударами сотворение мира: 15. ведь все, поражаемое ударом, порождает и плодоносит, подобно виноградным лозам. Ведь «Человек извлекается из человека», говорит (Моноим), «и отрывается, отделяемый неким толчком»⁴⁹⁸, чтобы родить-

который течет через середину Вавилона, идущие через «дверь истинную», которая есть блаженный Иисус. И из всех людей, говорит он, только мы одни (настоящие) христиане...»; «докеты» VIII.10.30-35: «Так, говорит (докет), вечное Единородное дитя свыше, облачившись в каждый из трех эонов и рожденный в тридесятирце эонов, вошло в этот мир, так, как мы сказали – невидимое, неузнаваемое, бесславное и не внушающее верь».

⁴⁹² Исх 20:11; Быт 2:2; «в шести силах» – ср. Симон VI.12.1-10: «Произошел же рожденный мир от нерожденно-го огня. Начал же рождаться, утверждает (Симон), таким образом. Шесть первых корней начала рождения родившийся взял от начала того огня. Ведь корни эти, говорит он, родились от попарно от огня. Эти корни он называет так: Ум и Мысль, Голос и Имя, Рассудок и Рассуждение. В этих шести корнях вся целиком бесконечная сила присутствует в возможности, но не в действительности, а эта бесконечная сила, говорит (Симон), есть Тот Кто Стоит, Стоял и Будет Стоять»

⁴⁹³ Быт 2:2-3

⁴⁹⁴ «седьмая сила» – ср. Симон VI.14.1-10: «Тогда как Моисей сказал – «Шесть дней, в которые Бог сотворил небо и землю, а в день седьмой почил от трудов своих», – Симон, известным способом переиначив смысл (сказанного), обоготворяет себя. Если Писание говорит, что было три дня до сотворения Солнца и Луны, то Симон утверждает, что здесь подразумеваются Ум и Мысль, то есть Небо и Земля, и седьмая сила, бесконечная, ведь эти три силы произошли прежде всех других. Если же (Писание) говорит: «Прежде всех веков рождает меня», то (Симон) утверждает, что здесь говорится о седьмой силе. Ведь седьмая сила – это та, которая пребывала в бесконечной силе, та, которая произошла прежде всех веков».

⁴⁹⁵ Восстановление Marcovich.

⁴⁹⁶ Plat. Tim 55a-56b; Tim. Loc. 98d

⁴⁹⁷ Исх 7:8-11:10; истолкование смысла превращения жезла в Змея (Исх 7:9-12) см. «перать» V.16.41-45.

⁴⁹⁸ Democr. Fr. 32 DK; Clem. Paed. 2.94.4

ся. А что до закона, который, приняв его от Бога, установил Моисей, (то) закон существует согласно с той единой чертой, которая в десяти заповедях иносказательно излагает божественные тайны всего. 20. Ведь всякое всеобщее Знание, говорит (Моноим), (излагается) десятью ударами и в десяти заповедях, и им не владеет никто из тех, которые заблуждаются насчет женского порождения. А что касается Пятикнижия, которое представляет собой весь Закон, то (оно происходит) от Пятерицы, содержащейся в единой черте. А все (это), говорит (Моноим), для тех, кто вовсе не лишен⁴⁹⁹ (способности) понимания 25. мистерии, есть новый и нестареющий⁵⁰⁰ «праздник памятный, вечный во все роды ваши»⁵⁰¹, «хранимый» теми, кто способны видеть, «до наступления [четырна]»⁵⁰² дцатого (числа месяца)⁵⁰³, то есть начала Декады, от которой, говорит (Моноим), мы ведем счет. Ведь (числа от) одного [до четырех в числе]⁵⁰⁴ «14» дают в сумме 30. единую черту, совершенное число: ведь $1+2+3+4=10$ («I»), которая есть единая черта.

А Седьмерицу «от четырнадцатого до двадцать первого дня»⁵⁰⁵ (Моноим) называет содержащимся в единой черте мирским творением, которое пребывает во всем в незаквашенном виде. 35. Разве будет единая черта нуждаться в какой-либо внешней сущности, вроде закваски⁵⁰⁶, на «Пасху Господню», «вечный праздник», данный «во (все) роды»?⁵⁰⁷ Ведь весь мир и все элементы творения суть Пасха, праздник Господень. Ибо Бог Творения радуется изменению, производимому десятью ударами единой черты, 40. которая есть Богом данный посох Моисея. (Господь), избивающий Египтян, изменяет тела, подобно тому как руку Моисея (поражает проказой и превращает) воду в кровь, и прочее. И подобно этому саранчу – то есть траву⁵⁰⁸ – (Моноим) называет превращением элементов в плоть: ведь «всякая плоть – трава»⁵⁰⁹, 45. как, утверждает он (написано).⁵¹⁰ Не лучшим способом эти люди воспринимают и весь Закон, следуя скорее всего, как мне кажется, эллинским (мудрецам), которые говорят, что есть сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие и страдание⁵¹¹.

15.1. И вот как сам Моноим в «Послании к Теофрасту» определенно высказывается: «[Если хочешь познать все]⁵¹², то, оставив искание Бога по творе-

⁴⁹⁹ *πεπρωμένοις* : исправление Moeller et Cruice. Parisinus: *πεπληρωμένοις*

⁵⁰⁰ Евр 8:13

⁵⁰¹ Исх 12:14

⁵⁰² Дополнил Cruice ex LXX.

⁵⁰³ Исх 12:6 (в LXX «хранимый» относится не к празднику, а к жертвенному агнцу).

⁵⁰⁴ Добавил Marcovich

⁵⁰⁵ Исх 12:18

⁵⁰⁶ Исх 12:15, 18-20

⁵⁰⁷ Исх 12:14

⁵⁰⁸ Исх 10:14; непереводаемая игра слов: *χόρτος* – 1.«трава», «сено» 2. «корм». «еда». Саранча могла служить пищей: Левит 11:22.

⁵⁰⁹ I Петр 1:24; Ис 40:6; Симон VI.10.7

⁵¹⁰ Ис 40:6, IПет 1:24; Симон VI.10.2

⁵¹¹ То есть, утверждают, будто число категорий равно десяти.

⁵¹² Дополнил Marcovich

нию, (начни) искать его от себя самого и познай, кто совершенно все в тебе присвоил себе и говорит: 5. «Мой ум, мое мышление, моя душа, мое тело», и познай, откуда горе и радость, любовь и ненависть, и невольное бодрствование и невольный сон, невольный гнев и невольная любовь. И если все это – говорит (Моноим) – тщательно исследуешь, найдешь 10. Его в самом себе, Единого и Многого, подобно той единой черте, из себя самого исходящего».

Таковы эти (еретики). У нас нет необходимости сравнивать (их положения) с рассмотренными выше (мнениями) Эллинов, так как совершенно очевидно, что излагаемое ими (учение) состоит из геометрического и арифметического искусства. 15. Ученики Пифагора излагали это искусство более достойным образом, о чем можно прочесть там, где мы рассуждали о всяческой премудрости эллинов⁵¹³. Но если о Моноиме сказано достаточно, посмотрим, что сочиняют и другие, желающие возвысить пустое имя свое.

Список сокращений к приложению Т

I. Издания и корректуры

Bunsen	Chr. K. J. Bunsen. <i>Analecta Ante-Nicaena</i> . – London, 1854. – Т. I.
Cruice	<i>Philosophumena sive Haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. Paris. productum recensuit, Latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice</i> . – P., 1860.
Marcovich	<i>Hippolytus Romanus. Refutatio omnium haeresium</i> . Ed. M. Marcovich. – Berlin-New-York, 1986
Miller	<i>Origenis Philosophumena sive Omnium Haeresium Refutatio. E codice Parisino primus edidit Emmanuel Miller</i> . – Oxonii, 1851.
Reitzenstein	Reitzenstein R. <i>Poimandres</i> . – Leipzig, 1904
Roeper	Roeper G. <i>Emendationversuche zu Hyppolyti Philosophumena // Philologus</i> . – Vol. 7. – 1852

II. Новый Завет

Гал	Послание к галатам
Дн	Деяния апостолов
Евр	Послание к евреям
Еф	Послание к ефессянам
Ин	Евангелие от Иоанна
Кол	Послание к колоссянам
1 Кор	Первое послание к коринфянам

⁵¹³ То есть, в первой книге «Обличения» – «Философуменах».

2 Кор	Второе послание к коринфянам
Лк	Евангелие от Луки
Мк	Евангелие от Марка
Мф	Евангелие от Матфея
1 Петр	Первое послание Петра
2 Петр	Второе послание Петра
Рим	Послание к римлянам
1 Тим	Первое послание к Тимофею
2 Тим	Второе послание к Тимофею
Флп	Послание к филиппийцам

III. Ветхий Завет

Быт	Бытие
Втор	Второзаконие
Дан	Книга пророка Даниила
Иер	Книга пророка Иеремии
Иов	Книга пророка Иова
Ис	Книга пророка Исаяи
ИсНав	Книга Иисуса Навина
Исх	Исход
Ос	Книга пророка Осии
1 Пар	Первая книга Паралипоменон
Плач	Плач Иеремии
Притчи	Притчи Соломона
Пс	Псалтирь
ПсСол	Псалмы Соломона
Чс	Числа
LXX	Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit R. Hanhart. – Stuttgart, 2006. – Т. I: Leges et historiae; Т. II. Libri poetici et prophetici.

IV. Патристика

Clem. Exc. Theod.	Clementis Alexandrini Excerpta ex scriptis Theodoti // Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia. – P., 1857. – Т. II (PG, Migne, T. 9. – col. 681-697).
Clem. Strom.	Clementis Alexandrini Stromata // Clementis Alexandrini opera quae extant omnia. – P., 1857. – Т. I (PG, Migne, T. 8. – col. 685-1382); Т. II (PG, Migne, T. 9. – col. 9-603).
Epiph. Pan.	Epiphanius Adversus Octoginta Haereses opus quod inscribitur Panarium sive Arcula // Epiphanius, Constantiae quae in Cypro est episcopi, opera omnia. – P., 1858. – Т. I (PG, Mi-

- gne, T. 41. – col. 173-1199); T. II (PG, Migne, T. 42. – col. 9-774).
- Euseb. Hist. Eccl. Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae libri decem // Eusebii Pamphili, Caesarea Palaestinae episcopi, opera omnia quae extant. – P., 1857. – T. II (Migne, PG, T. 20. – col. 9-910).
- Just. Ap. I Justini Apologia prima pro Christianis // Justini, philosophi et martyri, opera quae exstant omnia. – P., 1857. T. I (PG, Migne, T. 6 – col. 327-440).
- Just. Ap. II Justini Apologia secunda pro Christianis // Justini philosophi et martyri opera quae exstant omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 6. – col. 441-470).
- Orig. C. Cels. Origenis Contra Celsum libri octo // Origenis Opera omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 11. – col. 637-1632).
- Ps. Clem. Hom. Clementis De praedicationibus Petri inter peregrinandum epitome (Homilia) // Clementis, Pontificis Romani, opera omnia. – P., 1857. – T. II (PG, Migne, T. 2. – col. 58-468)
- Ps. Clem. Rec. Clementis Recognitiones // Clementis, Pontificis Romani, opera omnia. – P., 1857. – T. I (PG, Migne, T. 1. – col. 1207-1474).
- Theod. Haer. Theodoretis episcopi Cyri Haereticarum Fabularum Compendium // Theodoretis Cyrensis episcopi opera omnia. – P., 1859. – T. IV (PG, Migne, T. 83. – col. 335-555).

V. Античные авторы

- Aelian Var. Hist. Aeliani Variarum Historiarum Libri LIII. Ed. R. Hercher. – Lipsiae, 1887.
- Anacr. Carmina Anacreontea. Ed. K. Preisendanz. – Lipsiae, 1912
- Apoll. Apollodori Bibliotheca. Ed. I. Bekker. – Lipsiae, 1854
- Arat. Aratus cum scholiis. Ed. I. Bekker. – Berolini, 1828
- Aristot. De anima Aristote. De l'ame. Ed. A. Jannone. – P., 1995.
- Aristot. Metaph. Aristotle. Metaphysics. Ed. W. D. Ross. – Oxford, 1988. – T. I-II.
- Beros. Fr. (Jacobi) Fragmente Griechischer Historiker. Ed. F. Jacobi. – Berlin, Leiden, 1923-1958.
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker. Ed. H. Diels, W. Kranz. – Berlin, 1951-1954. – Vol. I-III.
- Herodot. Hérodote. Histoires. Ed. Ph. E. Legrand. – P., 1967-1995. – T. I-IX.
- Hom. Odys. Homère. L'Odysée. Ed. V. Bérard. – P., 1974-1989. – T. I-III.
- Hom. Iliad. Homère. Iliade. Ed. P. Mazon. – P., 1987-1994. – T. I-IV.
- Orac. Sybill. (Geffken) Oracula Sibyllina. Ed. J. Geffken. – Leipzig, 1902.

- Orph. Fr. (Kern) Orphicorum Fragmenta. Ed. O. Kern. – Dublin, Zürich, 1972
- Philo Philonis Alexandrini Opera omnia quae supersunt. Ed. P. Wendland. – Berolini, 1896-1930. – T. I-VI.
- Plat. Platon. OEuvres completes. Ed. Chambry, E., M. and A. Croiset, A. Dies, L. Meridier, E. des Places, A. Rivaud, L. Robin, J. Souilhe. Collection des Universites de France. – P., 1920–64. – Vols. I–XIII
- Ps. Aristot. De mundo Aristotelis Meteorologica, De mundo, De Anima // Aristotelis Opera. Ed. I. Bekker. – Oxonii, 1837. – T. III.
- Sext. Emp. Sextus Empiricus. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. – Berolini, 1842.
- S. V. F. Stoicorum Veterum Fragmenta. Ed. H. von Arnim. – Lipsiae, 1903-1924. – T. I-IV.
- Synes. Hymn. Synesii Cyrenensis Hymni et opuscula. Ed. N. Terzaghi. – Romae, 1939.

VI. Гностические, герметические и магические тексты

- Евангелие Фомы Nag-Hammadi Codex II.2-7. Ed. B. Layton. – Leiden, 1989. – Vol. I. – pp.38-130
- Евангелие Филиппа The Gospel of Philip // Nag-Hammadi Codex II.2-7. Ed. B. Layton. – Leiden, 1989. – Vol. I. – pp.131-219
- Норея The thought of Norea // Nag-Hammadi Codices IX and X. Ed. B. Pearson. – Leiden, 1981. – pp.90-98
- Парафраз Сима La Paraphrase de Sem (NH VII,1). Par M. Roberge. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 25. – Louvain, Québec, 2000
- 3 Стелы Сифа Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII,5). Par P. Claude. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 8. – Québec, 1983
- Corpus Hermeticum Corpus Hermeticum. Ed. A. Nock, A.-J. Festiguere. – P., 1980. – Vol. I-IV
- Кeph. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Ed. H. Polotsky, A. Bölig. – Stuttgart, 1940. – Bd. I. Kephalaia.
- Pistis Sophia Pistis Sophia. Ed. C. Schidt, V. McDermot. – Leiden, 1979
- P. G. M. Papyri Graeci Magici. Ed. K. Preisendanz. – Berlin, 1929-1931. – Vol. I-II.