

ДИСКУССИИ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ ГНОСТИЦИЗМА

Круглый стол

Мир средиземноморья претерпел во втором столетии нашей эры глубочайшие изменения, отразившиеся в разнообразных философских и религиозно-этических течениях поздней античности, одним из которых является так называемая гностическая традиция. В самом широком смысле слова гностицизм – это особый тип мировоззрения, который в иудео-христианском контексте первых веков нашей эры вылился в целый спектр своеобразных учений, рассматривающих мировую историю и место человека в ней в глобальной перспективе и в контексте особого типа эсхатологии.

На круглом столе мы предприняли попытку перечитать отдельные исторические свидетельства, которые могут пролить свет на формирование этой разнородной и противоречивой традиции. В этой связи прежде всего обращают на себя внимание сравнительно недавние находки, такие как гностические трактаты, вошедшие в состав коптской гностической библиотеки¹, однако свидетельства отцов церкви отнюдь не утрачивают своего значения и позволяют поместить новые данные в подобающий исторический контекст².

Круглый стол состоялся 11 августа 2007 г. в Новосибирском государственном университете благодаря гранту программы поддержки высшего образования Института «Открытое общество» (Будапешт) и в рамках Первой летней сессии междисциплинарного проекта Центра изучения древней философии и классической традиции «Преподавая античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире» (www.nsu.ru/classics/). Два выступления, прозвучавшие на круглом столе, затем были доработаны авторами и несколько сокращены. Дискуссия также публикуется с небольшими сокращениями и в литературной обработке, которая, как мы надеемся, не слишком изменила смысл и содержание сказанного.

¹ А. А. Каменских рассмотрел «Евангелие истины», один из важнейших документов, обнаруженных в составе гностической библиотеки из Наг Хаммади.

² Об этом говорится в выступлении Е. В. Афонасина, которое представляет собой краткое изложение его доклада на симпозиуме Олимпийского центра философии и культуры (август 2006, Пиргос, Греция). Полная версия этого выступления войдет в XVIII выпуск сборника ΣΚΕΠΣΙΣ (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008).

«LERNAEAN HYDRA» AND THE PROBLEM OF THE ORIGIN OF GNOSTICISM

Eugene Afonasin

Despite important discoveries of new documents, mainly the Coptic Gnostic Library, the question of the origin of Gnosticism is still obscure, and the Patristic evidence is valuable in this respect. The *opinio communis* of Irenaeus, Hippolytus, Clement and other early Christian authors of the second and the beginning of the third centuries consists in a remarkable claim that the roots of Gnosis are found in an ancient doctrine of certain *gnosticoi*.

Possibly the name can be traced back to the “gnosis falsely so called” of the early Christian literature, which could, in this respect, be a valuable source for the Gnostic studies.¹ The problem is, however, that the information, which can be discerned from our earliest sources, is too fragmentary and cannot be interpreted without additional material. Besides, the texts which later formed the canon were constantly corrected in accordance with the current doctrinal changes. Therefore they can serve as a good source for the history of Gnosticism, not vice versa.² This makes it impossible to speak of a before-Christian, Christian and post-Christian (or Christianized) gnosis, since we cannot say what should be labeled as the Christian in the beginning of the second century, when the first distinctive Gnostic schools came to stage.

Our understanding of the Gnostic religion depends on those institutional settings in which we are prepared to place it. Accepting the statements of Irenaeus, Justin, Celsus, Hegysippus, Clement and others we can, with a degree of certainty, state that, at least from the first part of the second century, in Rome, Alexandria, Judea and other major centers of education and learning there existed certain informal societies, which propagated various types of teaching with pro-Christian and anti-Judaic stanza.

Moreover they possessed books and even the whole collections of writings, concerned to such metaphysical and ethical questions of primary significance as the origins of the world, the place human beings are supposed to occupy within the structure of the universe, etc. The answers given were shrouded in a complicated myth and presented either in a form of oracles or as collections of sayings, or both.³ Authority of the literature of this sort is based on its anonymity and, most often, on its alleged antiquity. On the contrary, the works by such authors as Basilides or Valentinus did not have and could not pretend to have a similar status. At most they were accepted as skillful commentaries of the revealed oracles, au-

¹ Cf. Rudolph 1995, 34–52, esp. 50–52. A general overview: Robinson 1983, 1–18. Cf. also detailed studies by Koester 1980 and 1990 (where, for the first time, the Gnostic texts are given due attention).

² For a detailed study of this problem consult Ehrman 1993.

³ For the structure and nature of a collection of this sort cf., for instance, Turner 1997.

thoritative in certain circles.⁴ But activity of this sort can only be successful in a well structured and organized social framework.

We don't know how these peoples called themselves, but their opponents quite reasonably labeled them 'gnostics' since their teachings were focused on *gnosis*, a secret knowledge, revealed to an elite, regardless the content of the revelation and the method the elite was chosen.⁵ Among the highest heavenly deities they always placed an intellectual entity, usually Nous or Ennoia; the perfect man, Adamas, was associated with perfect knowledge; Christ came to reveal knowledge⁶; the tree of knowledge also played a central role in the myth⁷, etc. It is quite possible, as Alastair Logan notes,⁸ that among them there was a group, especially adherent to a specific type of myth, finally materialized in the *Apocryphon of John*. This hypothesis would explain the fact that the heresiologists are unanimously talking about certain Gnostics, saying that the rest are derived from them (which is not necessary true). I shall illustrate this matter in more details in the second part of my paper.

Now. Can we, with any degree of certainty, say that Gnostic 'schools' or 'sects' physically existed as identified social institutes? Did certain schools (philosophic or religious) exist in this time, and, if we answer 'Yes', how they were organized, according to which principles functioned, and how the everyday life of these schools looked like?

This question has recently received much attention. John Whittaker suggested that Gnosis could hardly be found in an institutionalized form similar to a philosophic school.⁹ On the contrary Barbara Aland, despite obvious difference between gnosis and philosophy, insisted on analogy between the philosophic schools and the school of Valentinus.¹⁰ On the question of the 'School of Valentinus' we now have a valuable study by Christoph Marksches.¹¹ His diagnosis is the following: firstly, the very fact of existence of the school must remain hypothetical, because of the lack of *reliable* historical evidence; and, secondly, there is a reason to doubt that any Gnostic school ever existed due to a special non-institutional character of Gnosis. I also discussed the problem a few years ago.¹² My diagnosis is closer to this by Ch. Marksches. Indeed, if we closely look at the evidence we will realize almost immediately that all the informants are both suspect and dependent on each other. The story about two different schools, founded by Valentinus, told by Hippolytus and others is certainly an anachronistic attempt to present Gnosticism as an organ-

⁴ The fact is supported by the evidence. Cf., for instance, Eusebius, *Hist. Eccl.* IV 7, 6–8.

⁵ The latter was actually a matter of hot debate even among the Gnostics, as the *Testimony of Truth* (NH IX, 55, 29) testifies.

⁶ Cf. the *Gospel of Truth* (NH 1, 3, 18, 1–11), *Iren.*, AH I 21, 4; 29, 1–3.

⁷ Cf. the *Apocalypse of Adam* (NH V 5, 64, 6–19).

⁸ Logan 1996, 10.

⁹ In the discussion of the paper by Stead in Layton 1980, 96.

¹⁰ Aland 1977, 34–73.

¹¹ Marksches 1997b, 401–438.

¹² Afonasin [Афонасин] 2003, 112–163.

ized movement. The minor differences in the doctrine would hardly become a basis for the division, although a relative isolation could lead to divergences in the original teaching of Valentinus.¹³ But these differences are not necessarily related to Western and Oriental 'schools'. For instance, Heracleon, the most important follower of Valentinus, whom Hippolytus connects with the Western school, is known exclusively from the polemical works by Clement and Origen, both of Alexandria.¹⁴ Still Hippolytus' wording (Ref. VI 35, 5) as well as a sarcastic expression by Tertullian (Adv. Val. 11, 2: *duae scholae, duae cathedrae*¹⁵) could mean that the followers of Valentinus and other Gnostics established certain institutions, possibly with the purpose of instruction for money (Mark the Magician in Irenaeus). This certainly resembles a school, rather than a 'sect'.¹⁶

In this situation any additional information or a cross-reference concerned the origins of Gnosticism and its possible institutional settings are valuable. In addition to a number of doxographic statements by Irenaeus, Hippolytus, Tertullian, Epiphanius and others, we possess evidence by Clement of Alexandria, who, they say, also was a head of a 'school'. I doubt the historicity of the latter, but still, it is interesting that, in the contrast with the others, Clement speaks about Gnostic schools very rarely: once a 'school' of Carpocrates is mentioned and several times the followers of Valentinus and Basilides (or 'those around Valentinus', 'those around Basilides', etc.) are accused of misinterpreting the original teaching of their masters.

¹³ Cf. Kaestli, in Layton 1980, 391–403.

¹⁴ To be sure, the most prominent theories 'traveled' quickly in the Ancient world. For contacts between Rome and Alexandria cf., for instance, a story in Cicero, *Academica Priora*, 11 sq., where the reaction of Antiochus on a new book by Philo of Larissa is vividly described. Philo attempted to prove the idea of essential unity of the Academic tradition, while Antiochus' approach was diametrically opposed to this, which made the conflict inevitable (for details cf. Dillon 1996, 53 ff.). Let us imagine that Axionicus, the most jealous follower of Valentinus according to Tertullian (Adv. Val. 4, 3), received a book by Heracleon from Alexandria. His reaction would be quite similar (cf. Hipp. Ref. VI 35, 7).

¹⁵ The editor of the treatise, J.-C. Fredouille (1980/2, 258–259), notes in his commentary ad loc. that Tertullian speaks of the philosophic cathedras, a cathedra of Moses, but never of the cathedras, established by heretics. This could only mean, he believes, that the Valentinians organized something similar to the philosophic cathedras, established approximately in this time by the emperor's decree.

¹⁶ Markschies (1997b, 438) acutely notes: «Whether the Valentinian writings from Nag Hammadi are a popular philosophical variant of Valentianism or rather a documentation of its development away from its philosophical origins needs to be investigated in its own right. If all this is correct, one must say that the highly gifted teachers Valentinus and Ptolemaeus simply did not have the right students, that is – at least in the sense of professional philosophy – not sufficiently educated students. And no one, unfortunately, is entirely immune from this misery».

Well, since the roots of later “philosophical” Gnosis are expected to be found in an ancient doctrine of certain *gnosticoi*, it is appropriate to assemble the relevant passages¹⁷:

- (1) ...Qui enim est primus ab ea quae dicitur gnostica haeresis antiquas in suum characterem doctrinas transferens Valentinus (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτήρα διδασκαλείου μεθαρμόσας Οὐαλεντίνος)... – ...Valentinus transferred the older doctrines from what is called the Gnostic sect and adapted them for his own school... (Irenaeus, Adv. Haer. I 11,1; ap. Epiphanius, Panarion XXXI, 32, 2).
- (2) ...necessarium arbitrati sumus prius referre fontem et radicem eorum, uti sublmissimum ipsorum Bythum cognoscens, intellegas arborem de qua defluerunt tales fructus. – ...we have considered it necessary first of all to make known their source and root, so that when you know their most sublime Abyss you may know the tree from which such fruits have flowed forth (Iren. I 22, 2).
- (3) Super hos autem ex his qui praedicti sunt Simoniani multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit, et velut a terra fungi manifestati sunt. – Beyond these peoples, a multitude of Gnostics [Barbelo] has arisen out of the Simonians already mentioned, just as mushrooms come up from the earth (Iren. I 29, 1).
- (4) Tales quidem secundum eos sententiae sunt, a quibus velut Lernaean hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini schola generata est. – Such are doctrines of these peoples, from which, like the Lernaean hydra, a beast with multiple heads, is generated the school of Valentinus (Iren. I 30, 15).¹⁸
- (5) A talibus matribus et partibus et proavis eos qui a Valentino sint, sicut ipsae sententiae et regulae ostendunt eos... – From such mothers and fathers and grandparents have come Valentinus and his disciples, and their own doctrines and systems show them to be... (Iren. I 31, 3, the last section of the first book).
- (6) Ad expugnandam conversus veritatem et cuiusdam veteris opinionis semen nactus *colubro suo*¹⁹ viam delineavit. – Having taken up arms against the truth, he conceived the seed of an ancient doctrine and outlined in bold strokes a trajectory for this serpent (Tertullian, Adversus Valentinianos 4, 2).

Working upon a translation of the *Stromateis* by Clement of Alexandria into Russian I came across a passage which seemed to confirm and further our evidence for rela-

¹⁷ Text: Rousseau–Doutreleau 1979; ET by R. Grant, slightly adopted.

¹⁸ The text could be reconstructed thus: τὸ πολυκεφαλαῖον θηρίον τῆς τοῦ Οὐαλεντινοῦ σχολῆς. Cf. Logan 1996, 7, note. 39. A more ‘elaborated’ translation by Lundström and comments on the passage cf. Quispel 1996a, 2. If we preserve “de” of the manuscript, the meaning of the text will slightly change: “...from whom the many headed serpent, just like the Lernaean hydra, was generated that arose from the school of Valentinus”. I will not enter in the details here. The article by Quispel and further remarks on this by Marksches 1997a, 180 f. sufficiently discuss the matter.

¹⁹ Kroymann (1906). MS: semini nactus colubroso; Fredouille (1980): semen nactus, Colorbaso. Correction proposed: ‘...et cuiusdam veteris opinionis semen nactus, *Colorbaso* viam delineavit’, is unnecessary. Cf. Quispel 1996a, 3, who rightly suggests the origin of the image: ‘...denique quid Cretae taurus Lernaeanae pestis / hydra venenatis posset vallata *colubris*?’ (Lucretius, De rerum natura V 26–27). I reproduce his translation of the phrase.

tion of Valentinus and the *gnosticoi*. Of course, the passage is well known, but, surprisingly enough, it was not treated in this context. The text reads as follows (Strom. III 29, 1–2 St):

(7) Ἐρρῦη δὲ αὐτοῖς τὸ δόγμα ἔκ τινος ἀποκρύφου, καὶ δὴ παραθήσομαι τὴν λέξιν τὴν τῆς τούτων ἀσελγείας μητέρα· καὶ εἴτε αὐτοὶ τῆς βίβλου συγγραφεῖς (ὄρα τὴν ἀπόνοιαν, εἰ καὶ θεοῦ διαψεύδονται δι' ἀκρασίαν), εἴτε ἄλλοις περιτυχόντες τὸ καλὸν τοῦτο ἐνόησαν δόγμα διεστραμμένως ἀκηκοότες· ἔχει δὲ οὕτως τὰ τῆς λέξεως· «ἐν ἧν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ ἔδοξεν αὐτοῦ τῇ ἐνότητι μὴ εἶναι μόνῃ, ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, καὶ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐποίησεν τὸν ἀγαπητόν· ἐκ δὲ τούτου ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἐπίπνοια, ἣ κοινωνήσας ἐποίησεν δυνάμεις μῆτε ὄραθῆναι μῆτε ἀκουσθῆναι δυναμένας» ἕως «ἐπ' ὀνόματος ἰδίου ἐκάστην.»

The passage can be rendered in English thus ²⁰:

Their doctrine flows [or is derived] from an apocryphal [treatise], and I will quote verbatim an appropriate passage, the womb [that conceived] their impropriety. [I know not] whether the authors of the book themselves are responsible for all this (in this case behold their madness [senselessness] if in their licentiousness they falsely impugn God!), or whether they encountered some others and, having heard a well conceived doctrine, created a distortion of it, but the text runs as following: “[In the beginning] all things were One. Since for the Unity it is appropriate not to remain alone, it emanated a Breath. Having intercourse with this it produced the Beloved, who, in its turn, also emanated a Breath. Having copulated with this it produced Powers, invisible and inaudible” (and so on) down to “each by her own name”.

We have no idea who are these Gnostics, but it is important that in the next sentence they are compared with the followers of Valentinus (III 29, 3) ²¹:

...εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας, ἴσως τις αὐτῶν τὴν ὑπόληψιν ἐπεδέξατ' <ἄν>· – If they, like the *followers of Valentinus*, consider sexual intercourse as spiritual (union), their opinion can be accepted [or “understood” by means of this explanation, because in effect Clement does not accept this view]”.

Then Clement juxtaposes them with *the followers of Prodicus* (οἱ ἀπὸ Προδίκου) “who falsely claim the name of Gnostics for themselves, calling themselves the real sons of the primal God”, describes the ethical habits they adopt and mentions their usage of obscene language,²² which is reminiscent of Cainites of Irenaeus or Epiphanius (Adv. Haer. 31, 2; Pan. XXXVIII 2–5).²³ A bit earlier (25, 5) Clement also mentions the followers of Nicolas, and then refers to a doctrine, similar to this of a Gnostic Severus (34, 1), and a doctrine of certain Ἀντιτάκτας. We don't know if the Alexandrian intellectual relied here on an earlier “syntagma” (a summary of

²⁰ Ferguson's ET was consulted.

²¹ In his article ‘The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic’ Gilles Quispel (1996b, 334) emphasizes importance of this phrase and interpret it in some details.

²² ...τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικούς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς.

²³ G. Quispel refers to this place in his article in Layton 1980.

Gnostic doctrines) or was lucky to possess an independent source of information. At any rate, it is interesting that in the context of his discussion of Gnostic prayer in VII 41, 3, referring to the ‘heresy of those around Prodicus’, Clement charges them with the same false claim of gnosis for themselves again:

Ἐνταῦθα γενόμενος ὑπεμνήσθην τῶν περὶ τοῦ μὴ δεῖν εὐχεσθαι πρὸς τινῶν ἑτεροδόξων, τουτέστιν τῶν ἀμφὶ τὴν Προδικίου αἵρεσιν, παρειαγομένων δογμάτων. ἵνα οὖν μηδὲ ἐπὶ ταύτῃ αὐτῶν τῇ ἀθέῳ σοφίᾳ ὡς ξένη ὀγκύλλωνται αἵρεσει, μαθέτωσαν προειληφθαι μὲν ὑπὸ τῶν Κυρηναϊκῶν λεγομένων φιλοσόφων· ἀντιρρήσεως δ’ ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνῶσις...

What strikes us is that in the beginning of the third book (Strom. III 1, 1) Valentinus and his followers are credited with *absolutely* the same view about the nature of marriage as the Gnostics in 29, 3 (quoted above):

Οἱ μὲν οὖν ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντίνου ἄνωθεν ἐκ τῶν θείων προβολῶν τὰς συζυγίας καταγαγόντες εὐαρεστοῦνται γάμῳ, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου «πυθομένων» φασὶ «τῶν ἀποστόλων μὴ ποτε ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ γαμεῖν» ἀποκρίνασθαι λέγουσι τὸν κύριον· «οὐ πάντες χωροῦσι τὸν λόγον τοῦτον· εἰσὶ γὰρ εὐνοῦχοι, οἱ μὲν ἐκ γενετῆς, οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης». – While Valentinus and his followers derive couples from the divine emanations above and for this reason take a delight in marriage, the followers of Basilides..., etc.

It is true, however, that the expressions, which Clement uses in these two cases are different (οἱ ἀπὸ X, not οἱ ἀμφὶ X). But is this important? Does he mean to say something specific? To my mind – hardly; for absolutely in the same way the school (or heresy) of Prodicus in a similar context is variously referred to as τῶν ἀμφὶ τὴν Προδικίου αἵρεσιν and οἱ ἀπὸ Προδικίου. So should we suppose that in the first case Clement is speaking about Prodicus and his close associates only, while in the second case about his followers, but not Prodicus himself? I do not think so. Probably the question, whether somebody belongs to the circle of his and other similar geometrical associations are inappropriate in the case of idiomatic expressions like the above, because they have already lost their original meaning and (collectively) designate a ‘school’ in quite a vague sense of the word.²⁴

To clarify the matter let us look at a number of other relevant cases: Strom. II, 36,1: οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην; Strom. II 52, 1: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἐστώτι; Prot. 26, 4: οἱ ἀμφὶ τὴν σκηνὴν ποιηταί; Strom. II 54, 5: οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς; Strom. VI 59, 4: οἱ ἀπὸ φιλοσοφίας διὰ τῆς τοῦ κυρίου διδασκαλίας...

Two first cases are concerned with the schools of Basilides and Simon the Magician respectively and the expression is quite usual, although, generally speaking (as a simple calculation of occurrences shows), for some reasons Clement prefers the *apo*-construction to these with *amphi*-. The third case is about the ‘school’ of scenic poets.²⁵ The fourth and the fifth instances illustrate his use of the *apo*-construction.

²⁴ Glucker (1978) discusses the usage of these and similar expressions in details.

²⁵ Whatever it means; Clement speaks of Homer in this way, and calls Euripides the scenic philosopher, which is a usual title, to be sure.

In both of these cases he mentions philosophical schools. While references to Platonic and Stoic schools, taken in a doxographical context, are typical, the latter case is quite unusual: the adherents of philosophy (the “school of philosophy”) are contrasted with the teaching (not school!) of Christ, despite the fact that the term διδασκαλία quite often designates a ‘school’, even in the physical sense of this word. It is said here that, having deserted philosophy (i.e. a philosophical school) for Lord’s teaching (i.e. following him or metaphorically becoming his student) one will reach the real philosophy.

My final example concerns instances where Valentinus and Basilides are mentioned by name, not accompanied by any references to their followers. In Strom. III 102, 1 it is said: ...ναὶ μὴν καὶ Οὐαλεντίνω τὸ σῶμα τὸ ψυχικόν...; and, in Strom. V 2,5–3,4: ...ὡς Βασιλείδης οἶεται... ὡς Οὐαλεντίνος βούλεται, τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος, ὡς Βασιλείδης νομίζει...

Shall we attribute these statements directly to Basilides and Valentinus or rather collectively to them and their schools? The context suggests the latter.

These observations seem to confirm that speaking about a ‘school’ Clement usually means adherence to certain tradition or even a style of thought (for instance philosophical tradition as contrasted with the Christian). Therefore, speaking of a school of Valentinus he does not necessarily mean that Valentinus did not share this view (if he meant this he would most probably have stated this directly). On the other hand, speaking about ‘Valentinus’ or ‘Basilides’ he quite often means the Valentinian or Basilidian teachings in general. The only exception to this rule are of course the exact quotes from Valentinus, Basilides, Isidorus and other Gnostics. In these cases he acknowledges the source carefully and we have no reasons to doubt his information.

Now let us return to the original issue. In my initial quote (Strom. III 29) it is said that the later (philosophizing and Christian) Gnostics derive their doctrine from certain *gnostikoi*. And although Clement does not say explicitly that this is also true in case of the Valentinians, he *does refer* to Valentinus and his school immediately afterwards, presumably, considering this comparison relevant. If my assumption that Clement’s usage here is somewhat generalizing is correct ²⁶, this evidence works in favor of the similar statements by Irenaeus and Tertullian. The way in which he puts it (‘...the womb that conceived’, etc.) is also suggestive.²⁷ But the textual evidences are never conclusive. After all, the whole polemics between the Gnostics and the Orthodox Christians arose from their attempts to reinterpret a number of scriptural “key-passages”. And we know how far this has ultimately lead them. Apparently, the considerations of historical probability and intellectual plausibility must be given a priority.

²⁶ Cf., for instance, his statement in Strom. I 37, 6.

²⁷ Well known and much discussed passages in question are Irenaeus, Adv. Haer. 30, 15 and Tertullian, Adv. Val. 4, 2 (quoted above). Cf. a detailed discussion of the problem in Quispel 1996a, with subsequent criticism by Marksches 1997a.

Which preliminary conclusions can be drawn on the basis of these observations? Despite many doubts risen by eminent scholars, our evidence seems to support the view that at least some Gnostic communities functioned as philosophic schools rather than religious sects. Carpocrates, Basilides, Valentinus and others despised Jewish religion and ritual and tried to rethink the basic Gnostic ideas in terms of popular Platonism and Pythagoreanism. They willingly vested the most theoretical Jewish and Christian books (the *Book of Wisdom* and the *Gospel of John*, first of all) in Platonic dresses. At the same time it is clear that Gnosis as a social phenomenon cannot be described in terms of numerous ‘sects’, constantly disputed with the Christians and each other, as the heresiologists wanted us to believe. Much rather, the differences between various teachers of Gnosis and their ‘schools’ should be appreciated as steps towards creation of a new type of world attitude. The tracts found in the Coptic Gnostic Library are good witnesses to this process. No wonder therefore that these texts stay in unsolvable contradiction with the classification found in the heresiologists. Shall we classify the *Paraphrase of Shem* as a ‘Sethian’ work and the *Gospel of Truth* as a ‘Valentinian’ treatise, because the former is probably mentioned by Hippolytus while the latter could be identified with an *euangelium veritatis*, which, according to Irenaeus, the Valentinians used? How shall we explain numerous features of these treatises, not found in the standard ‘Valentinian’ or ‘Sethian’ schemas? Shall we rule them out as hypothetical differences between Gnostic ‘schools’, explain away as ‘secondary Christianization’, ‘Sethization’, and ‘Valentinization’, or appeal to notorious syncretism of the Hellenistic mind? ²⁸ Shouldn’t we better admit that our (and the heresiologists’) categories are not adequate for comprehending such a phenomenon as Gnosticism in all its instable complexity? Tertullian has rightly said that the Gnostics admit no uniformity and constantly change dress (Adv. Val. 4, 3). It is quite possible that our authors did not see any contradiction where we are ready to find one, judging on the basis of our categorical scheme.

[Bibliographical references cf. below at pp. 147–148]

Centre for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, Novosibirsk
afonasin@post.nsu.ru

²⁸ This controversial matter is discussed, for instance, in Böhlig–Wisse 1975, 9–54 (“Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi”) and Böhlig 1989.

«EVANGELIUM VERITATIS – ЕВАНГЕЛИЕ ИСТИНЫ»

А. А. Каменских

Дорогие коллеги, в продолжение темы позвольте мне представить вам некоторые результаты моих исследований одного очень интересного и сложного для понимания текста, обнаруженного в 1945 г. составе коптской гностической библиотеки из Наг Хаммади – «*Evangelium Veritatis*» (или «Евангелие истины»). Вскоре после своего обнаружения этот текст оказался в центре полемики по поводу проблемы возникновения гностицизма в целом и валентинианского гностицизма в частности. К сожалению, этот трактат, упоминаемый еще Иринеем и ныне доступный в новом критическом издании, до сих пор мало известен в отечественной литературе и даже не переведен на русский язык ¹.

Между тем благодаря своему исключительному положению в ряду известных нам гностических памятников «Евангелие истины» заслуживает самого пристального внимания. Так, при бесспорной близости к системе Валентина (в том виде, как она изложена Иринеем Лионским в «Обличении и опровержении лжеименного знания», кн. I), «Евангелие истины» стоит на строго монистических позициях, а мир, который в большинстве гностических систем второго века понимается как неудачное творение невежественного демиурга, оказывается в нём важной ступенью в процессе теофании, богоявления. Данное обстоятельство, а также сходство языка и стиля «Евангелия истины» с подлинными фрагментами Валентина, заставило некоторых исследователей утверждать, что памятник был создан именно этим, по словам В. С. Соловьёва, «самым значительным гностическим философом» в период, предшествовавший его отходу от церкви (т. е. во второй четверти II в.) ².

Как и все тексты библиотеки из Наг Хаммади, «Евангелие истины» (находящееся в библиотеке в двух вариантах: третий текст кодекса I и – в очень фрагментарном виде – второй текст кодекса XII), первоначально было создано на греческом языке и позднее (во II–IV вв.) переведено на коптский. Несмотря на название, наш памятник едва ли можно отнести к евангелиям; в настоящее время «Евангелие истины» обычно рассматривается как проповедь, гомилия или «медитация на тему евангелия». Язык символов и иносказаний, призванный защитить священную глубину предмета и в то же время побудить читателей или слушателей к самостоятельному осмыслению, позволяет сближать «Евангелие истины» со «Строматами» Климента Александрийского,

¹ Комментированное издание и перевод на англ. Attridge–MacRae см. в соотв. томе *Coptic Gnostic Library*. В отечественной литературе о «Евангелии Истины» пишут Свенцицкая 1988, 283 – 286; Сидоров 1984, 55; Хосроев 1991, 28, 50–51 и др.

² Подробный историографический очерк проблемы происхождения «Евангелия Истины» (далее ЕвИст): Wilson R. McL. «Valentianism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 133–145.

а также с такими памятниками христианского гностицизма, как «Евангелие от Фомы» и «Евангелие от Филиппа».

Весь теокосмический процесс мыслится автором «Евангелия истины» как проходящий ряд последовательных ступеней процесс самовыражения-самонаречения Бога, или – действенного изречения во всём сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного божественного бытия (Отец, или Отец Всего) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции ещё не ставших миров. В совершающемся далее осуществлении-раскрытии внутреннего содержания Логоса в умном мире – плероме эонов – каждое из «слов размышления» Отца наделяется собственным именем и формой и получает самостоятельное бытие в определённом ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии эоны совершают попытку самостоятельно постичь беспредикатную глубину Отца, «превосходящего всякое помышление». Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (πλάνη), которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, формируя из их объективированных ужаса и страдания чувственный космос.

Заблуждение как ложная объективация, результат нарушения не имеет онтологической значимости, но может существовать лишь как *извращение* подлинно существующего, как паразит на теле пленённых им божественных эманаций. Поэтому и творимый заблуждением материальный мир есть лишь иллюзия, «тревожный сон» опьянённых им эонов (22.16–17; 29.1–25). Ужас, неведение, смятение, сомнение, отчуждение, составляющие «материю» этого мира, суть лишь объективированные аффекты. В действительности существуют только божественные эоны, оставившие своё предназначение и томящиеся неведением об Отце.

Самостоятельно преодолеть это разделение и неведение, вновь обрести себя и Бога посредством последовательного восхождения (подобного последовательному дискурсу языческих философов) эоны не могут. Поэтому подлинной смысловой осью «Евангелия истины» является «событие Христа», с которым в мире заблуждения и забвения открывается вся полнота Логоса. С принятием откровения происходит пробуждение гностиков от «тревожных снов» чувственного мира, восхождение к Отцу и «восстановление своего» – то есть осознание себя божественными эонами, связанными со своим истоком вечными и неразрывными узами. Устраняется первоначальная неполнота; качественная множественность, разность эонов разрешается в сущностное единство, причём с исчезновением первоначального неведения исчезают и порождённое им заблуждение, и материя³, и сам чувственный космос (ср. 23.33–25.19; 18.4–11; 26.23–27; 29.26–30.4). Стоит заметить, что при восста-

³ 25.10–19, ср. 34.5–9. Не следует забывать, что «материя» ЕвИст – это не совечная Богу ύλη античных философов, а отчуждённые, объективированные ужас и мука падших божественных эонов, с необходимостью исчезающие при познании ими Бога.

новлении плеромы, описываемом в историческом (Церковь) и ноуменальном планах ⁴, происходит обогащение, качественное преумножение самой божественной природы: каждый эон несёт теперь богатство всей плеромы, становится сыном, «достойным имени Отчего» (43.20–21 ⁵).

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображённого в «Евангелии истины», является выражение, или прославление имени Божия (ср. 38.5–6) – его раскрытие, актуализация, самопознание Божества в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своём стремлении к абсолютному монизму автор памятника идёт дальше платоников и Филона, отказываясь от представления о совечной Богу несотворённой материи, впрочем, не говоря ничего как о творении из ничего, так и об особой, иноприродной Богу тварности. Поэтому становится необходимым учение о божественном Духе как единственной и всеобщей субстанции, так что и сама материя чувственного космоса оказывается объективированным страданием и ужасом божественных эманаций, а сам космос – важным, но преходящим моментом в становлении плеромы (гностического аналога «умного космоса»), которая в итоге оказывается умной же осуществлённостью замысла Божия.

Таково, вкратце, содержание «Евангелия истины». Теперь хотелось бы обратить внимание на два вопроса, которые уже полвека стоят в центре дискуссий, посвящённых памятнику. Прежде всего, это вопрос о том внутреннем опыте, который выражен в «Евангелии истины», иначе говоря – вопрос об экзистенциальном содержании текста, и, далее, вопрос о происхождении и месте памятника в контексте культуры поздней античности.

Внутренним опытом, лежащим в основе рассматриваемого текста, является опыт одинокой, внутренне разорванной человеческой личности, стремящейся к обретению утраченного единства с собой и со всем сущим. Характерно стремление автора не только ко «всеобщей и перманентной реальности своего эго» (как писал когда-то А. Ш. Пюэш), но и к другим «я» – понимающим и принимающим, к тем «верным братьям», о которых идёт речь на последних страницах памятника. Идеал автора – не одинокая автаркия мудреца, а церковь, мыслимая им одновременно в земном и небесном аспектах.

Попытка выявить отношение «Евангелия истины» к традициям эллинистической философии, иудаизму, христианству, комплексу гностических учений показывает, что памятник стоит как бы на перекрестье основных религиозно-философских традиций своей эпохи; внимательный категориальный анализ позволяет наблюдать сложный диалог этих традиций внутри единого текста.

⁴ Ср. ЕвИст 26.28–27.7 и 41.15–42.48.

⁵ Ср. также необычное употребление слова «плерома» во множественном числе в ЕвИст. 41.15–16: «все эманации Отца суть *плеромы*», иными словами, каждый эон, обретая в себе всю полноту имени Отца, став его сыном, несёт в себе богатство всей плеромы, сам становится всей плеромой.

При бесспорной близости «Евангелия истины» к современным ему системам среднего платонизма (достаточно вспомнить пантеизм и эманатизм памятника, учение об идеях в Уме-Логосе и о выражении Первоединого во всём сущем⁶) всегда остаётся некая грань, отделяющая учение памятника от сходных эллинистических построений. Так, если платоники не видели никакого принципиального затруднения в обращении к истокам, онтологическая связь с которыми (как и в ЕвИст, ср. 20.20–21) никогда не прерывалась, «Евангелие истины» говорит о драме мира, не способного своими силами вернуться к Богу, о необходимости Спасителя и откровения. Наиболее резко различие между «Евангелием истины» и эллинистической философией проявляется в оценке чувственного мира: если для философа мир есть последняя ступень выражения Первоединого в ином, мудро устрояемый мировой душой прекрасный космос с его мерной пульсацией мировых пожаров, «чувственный бог, образ бога умопостигаемого»⁷, то у автора «Евангелия истины» результатом сходного казалось бы процесса эманаций из первоначала становится *ночной кошмар*, пусть необходимый, но отнюдь не вечный *этап* в процессе теофании.

Обращает на себя внимание присутствие в тексте «Евангелия Истины» ряда концепций, характерных для иудейской религиозной философии этого периода: назовём, к примеру, учение о Шехине («присутствии», то есть выражении

⁶ Любопытный пример использования эллинистических, и прежде всего платонических, идей мы находим в притче об овцах и числах (ЕвИст 31.35–32.17), когда вслед за пересказом евангельской притчи о пастыре, оставившем девяносто девять овец и ушедшем искать одну заблудившуюся (ср. Мф. 18:12–13; Лк. 15:4–6.), автор даёт ей такое неожиданное толкование: «Девяносто девять – это число левой стороны, которая владеет им. Когда же находит он одну, всё число перемещается в правую сторону. Когда то, что нуждается в единице, то есть в истинно правой стороне, притягивает имеющее недостаток и берёт его с левой стороны и перемещает направо, число становится сотней. Это число обозначает Отца» (32.4–17). Толкование становится понятным, если мы сопоставим его со словами Плотина: «Двойство неопределённое может быть принимаемо за субстрат, или материю, между тем как всякое определённое число, происходящее от присоединения к ней определяющего одного, будет особым видом или идеей ума, так что все идеи ума могут быть рассматриваемы как формы, образующиеся под воздействием единого» (Эн V 1,5). Если учесть, что «единица» в приведённой цитате из Эннеад – это Первоединое, или Отец, и что идея об определяющем воздействии единого на любую множественность имела широкое хождение в поздней античности (неопифагорейцы, средний платонизм), рассуждение о 99 и единице в «Евангелии истины» может быть осмыслено так: 99 – это Всё, исшедшее из Отца и не имеющее знания о нём, пленённое заблуждением («принадлежащее левой стороне»). «Захватываемое» (определяемое и восполняемое) единицей (ведением Отца), оно возвращается в свой исток, становясь мыслимым содержанием Ума-Логоса (ср. ЕвИст 36, 35–37, 18; 41, 4–43, 19), или сотней, то есть совершенным выражением Отца.

⁷ Платон, *Тимей* 113с.

Яхве в Своём творении) как *имени* Божиим⁸, тождество Логоса (Премудрости Божией, Хокмы) и «живой книги жизни» (надмирной Торы)⁹, учение о *воле* Божией как первой ступени выражения бесконечного и непостижимого в Своём существе Бога. Впрочем, из вышесказанного ещё не следует вывод об иудейском происхождении памятника. Со всеми этими концепциями его автор мог познакомиться в христианской (иудео-христианской) среде (в пользу этого говорит отсутствие специфически иудейских реалий в тексте памятника).

Был ли автор «Евангелия истины» христианином? Его знакомство с посланиями Павла и (по крайней мере, некоторыми) евангелиями, впоследствии вошедшими в новозаветный канон, бесспорно. Уже говорилось о том, что основой сотериологии памятника является глубоко и страстно переживаемое *событие Христа*, осознаваемое ключевым моментом истории плеромы и космоса; именно для осмысления, интерпретации этого события привлекаются все другие концепции. Можно предположить, что учение о Христе как явленном *имени Отчем*, которое через Его проповедь открывается в сердцах тех, кто принял откровение (Ев.Ист. 38.5–41.3), основывается на словах Евангелия от Иоанна 17:6 и обнаруживает тесную связь с таким вполне ортодоксальным памятником конца I в., как «Дидахе» (10: 2,3). Автору «Евангелия истины» принадлежит попытка сформулировать, с опорой, преимущественно, на Евангелие от Иоанна, учение о Духе Святом как особой ипостаси Троицы¹⁰ – одна из первых в истории христианской мысли¹¹, а для гностического памятника, пожалуй, даже исключительная. Однако в «Евангелии истины» есть момент, который решительно отличает его от любого ортодоксального христианского памятника. Речь идёт о его неприкрытом эманатизме.

Наибольшую близость «Евангелие истины» обнаруживает с кругом учений, связанных с именем Валентина и его последователей. Так, учение об Отце, первоначально заключавшем в себе всё в состоянии неразличения и неведения, всё обнимающем, но ничем не объёмлемом (ЕвИст 17.6–9; 18.34; 22.25–27; 27.9–33; 28.5–15), содержится в так называемом «валентинианском письме», которое цитирует Епифаний¹². Как и в «Евангелии истины», в «Извлечениях из Теодота» (Excerpta ex Theodoto) и в Иринеевом изложении системы Птолемея целью теокосмического процесса – процесса эманативного самораскрытия божества, – оказывается, в конечном счёте, его стремление к полному и изобильному выра-

⁸ О Шехине как имени Божиим см. в Ветхом Завете Втор. 12:5; Иерем. 7:12; ср. также раввинистические умозрения о Метатроне как верховном ангеле, который «несёт имя Божие». См. Scholem 1974, 41–42, 79.

⁹ См. Scholem 1974, 9, а также русс. пер. Шолем 2007 (в особенности вторую главу).

¹⁰ См. ЕвИст 24.9–11; 26.30–27.7; 30.16–32; 31.18; 42.32; 43.16.

¹¹ Ср.: «Учения о св. Духе они (апологеты до Иринея Лионского – А. К.) касаются лишь стороной и вообще не обращают на него большого внимания» (Спасский 1914, 3).

¹² См. Поснов 1917, 518; перевод: Афонасин 2008, 115–116.

жению во всех своих проявлениях (эонах)¹³. Нетрудно увидеть единый миф в учении о падших эонах и в учении о падении Софии, происходящем вследствие её самовольной попытки богопознания, о появлении мира из её объективированных страстей и о пленении в нём Софии. Сходна со всеми валентинианскими памятниками и особая трактовка материи в «Евангелии истины», и особое понимание гносиса, или «Духа познания»¹⁴, как субстанции (благодаря чему и само неведение, ἀγνοία, оказывается лишь неким ущербным, недостаточным состоянием того же гносиса), предполагающее реальное приобщение к сущности познаваемого и столь же реальное изменение всего мира в результате познания.

Однако при всём этом «Евангелие истины» стоит особняком от большинства известных валентинианских памятников, оказывается «самым христианским» из них. Было уже много сказано о его подчёркнутом монизме. Вместо систематически разработанного учения об эонах, в иерархической последовательности сизигий, истекающих друг из друга, мы встречаем здесь учение об Отце, который сам вводит в бытие каждый мир. Категории самораскрытия божества, которые у всех последователей Валентина представлены как самостоятельные сущности (Глубина, Мысль, Ум, Истина, Логос, Жизнь и т. д.), здесь понимаются как аспекты единого Бога¹⁵. Бросается также в глаза меньший мифологизм «Евангелия истины», отсутствие упоминаний о Софии, демиурге, архонтах и т. д.

Так что же такое «Евангелие истины»? Произведение раннего Валентина, попытка осмысления христианских реалий (писания, преданий, повседневного религиозного опыта раннехристианских общин) на основании своего личного мистического опыта, обогащённого эллинистической образованностью, или имеющая за собой развитое гностическое учение проповедь пропедевтического (Attridge–MacRae 1978, 38) или апологетического (Schoedel 1980, 389) характера, обращённая к церковным христианам? В последнем случае для гностического автора было вполне естественно смягчить свой дуализм и исключить связанные с ним мифы о Софии и демиурге. Но ведь так же естественно было бы скрыть и эманатизм, столь явный в «Евангелии истины»!

Поэтому я склонен присоединиться к тем учёным, которые рассматривают Валентина как наиболее вероятного автора памятника. Впрочем, кем бы ни был в действительности его автор, «Евангелие истины» представляет собой

¹³ Ср. Excerpta ex Theod. 29. У Птолемея (Irenaeus, Adv. Haer. I 2, 1) все эоны томятся желанием постичь беспредельного Отца, причём желание это в тайне возбуждено в них самим Отцом и реализуется через падение Софии и её последующее восстановление в плероме (а через это – восстановление самой плеромы в новом качестве). Перевод: Афонасин 2008, 216 и 137 сл.

¹⁴ Ср. Excerpta ex Theod. 29 (Поснов 1917, 514).

¹⁵ Ср. у Тертуллиана: «Явился потом Птолемей, который, обозначив имена и числа эонов, обратил их в личные сущности, но поставил вне Бога, тогда как Валентин *включал их в сущность божества под названием ощущений, желаний и движений*» (*Против валентиниан* 4, 2–3).

одну из первых попыток (пусть, быть может, и неудачную) универсального христианского синтеза, попытку примирить на христианской почве мудрость иудеев и эллинов, философски осмыслить и выразить христианское учение. В этом своём качестве оно обозначает начало того пути, по которому позднее пойдут Климент и Ориген.

Пермский государственный технический университет, kamen7@mail.ru

ДИСКУССИЯ

Шевцов С. П. (Одесса): У меня вопросы только к одному докладчику. Алексей, правильно ли я понял, что эоны, вернувшись к истинной природе, могут обогатить природу Бога? Я понимаю, что заблуждение может быть исправлено. Но при этом исправлении может ли быть обогащена изначальная, исходно божественная природа?

Каменских А. А. (Пермь): Спасибо Вам за вопрос. Мы видим, что по исхождении из Логоса эоны, явленное Всё, оказываются в состоянии некоторой неполноты, некоторой лишённости: они лишены ведения об Отце. Когда же они возвращаются к познанию Отца и снова образуют плерому, они оказываются уже не в том своём первоначальном состоянии, но каждый из них обладает теперь ведением и Отца, и всего сущего: «все эманации Отца суть плеромы» (41.15–16)¹⁶ и «глубина Отца была преумножена» (35.14–15)¹⁷.

Будем ли мы это называть обогащением, преумножением божественной природы? Во всяком случае, очевидно, что это не простой ἀποκατάστασις, не просто возвращение к исходному состоянию.

Шевцов С. П.: Вы понимаете, если исходить из этих посылок, то надо признать, что и божественная природа изначально была неполной. У вас получается, что мир – это сознательно созданное Богом собственное заблуждение, в результате исправления которого Он приходит к более полному осознанию себя, то есть и Бог становится подобен человеку! С такой концепцией я никогда не встречался, и она-то меня смущает.

Афонасин Е. В. (Новосибирск): Такой концепции здесь и нет. Почему Вы предполагаете, что концепции, изложенные Алексеем, не имеют отношения к гностицизму и к «Евангелию истины»? Ведь неоплатоническое ἐπιτροφή тоже не есть возвращение на круги своя. Зачем исходить, если ничего нового не будет по возвращении? Так же и в гностицизме: полнота плеромы не означает её полную неизменность.

Месяц С. В. (Москва): Но тогда нужно сказать, что не Бог прирастает, а как-то иначе.

¹⁶ Здесь и далее, в переводе Н. W. Attridge и G. W. MacRae: «...all the emanations of the Father are pleromas».

¹⁷ «...but the depth of the Father was multiplied».

Каменских А. А.: Я здесь не случайно говорил не о Боге, а о божественной природе – плероме.

Афонасин Е. В.: Проблема состоит в том, что, с нашей точки зрения, мы не можем представить себе совершенство, которое стало бы ещё совершенней, а полнота – ещё полнее. Но что будет, если вы встанете на позицию теологической логики? Здесь ничто – это нечто эквивалентное полноте по объёму, оно столь же безмерно, огромно. Пространственно-временные ассоциации здесь не работают. Кенома столь же безмерна, абсолютна, вечна, как и плерома. Да и плерома – это не маленькое место, куда собрали всё самое лучшее. Отсюда следует, что внутреннее развитие и того, и другого вполне возможно; это ничему не противоречит.

Тютюнников А. А. (Пермь): Нельзя ли сказать, что неспособность плеромы стать более совершенной означает уже её недостаток?

Афонасин Е. В.: Но плерома совершенна, и кенома совершенна: плерома – совершенная полнота, кенома – совершенная пустота.

Месяц С. В.: Атом не может стать более неделимым!

Афонасин Е. В.: Просто там, в высшем мире, нет сравнительных степеней, только превосходные.

Месяц С. В.: Вот мне и непонятно, как можно прирастать в превосходной степени?

Афонасин Е. В.: По сравнению с чем-то иным – нельзя, а по сравнению с собой – можно.

Месяц С. В.: Но это уловки, вообще-то! Вот Вы говорите, что система в этом трактате эманационная. Эманационные системы обычно подразумевают необходимость перехода с одного уровня на другой: безграничное бытие Бога рождает по необходимости Логос, Логос по необходимости распадается на плерому миров, и, следовательно, так же необходимо возникает это первоначальное состояние плеромы, когда каждый эон знает Бога только частично. Означает ли это, что именно сам Бог и порождает изначальную недостаточность состояния плеромы, и в этом смысле, значит, сам Бог повинен во зле? Так ли это? Каким же образом Бог оказывается злом и причиной зла?

Каменских А. А.: Я думаю, что автор «Евангелия истины» очень хорошо понимал этот вопрос, но боюсь, что он не мог бы дать на него ответ, свободный от внутренних противоречий. К примеру, он утверждает: «Забвение не возникло из Отца, хотя возникло из-за Него» (18.1–3)¹⁸; и вместе с тем: «Заблуждение они приняли из-за глубины – глубины Того, кто окружает всякое место, Его же ничто не объемлет» (22. 24–27)¹⁹.

Афонасин Е. В.: Давайте я поясню. «Евангелие истины» – это почти гимн, славословие. И его автор предполагает, что слушатели в полной мере понима-

¹⁸ «Oblivion did not come into existence from the Father, although it did indeed come into existence because of him».

¹⁹ «...since it was on account of the depth that they received error, the depth of the one who encircles all spaces, while there is none that encircles him».

ют и принимают то, о чём идёт речь. В качестве возможной интерпретации уместно предложить валентинианский миф о Софии, которая возжелала познать Первоначало, будучи не в силах сделать этого. В результате она решила повторить подвиг Первоначала и породить без помощи своего мужа, из самой себя; и получился этот мир – такое дефектное порождение. Так виновно ли Первоначало в том, что оно непознаваемо, что его не могут познать все остальные в силу своей недостаточности, неполноты?

Месяц С. В.: Оно виновно в том, что создаёт сущности, имеющие недостаточную способность познания.

Афонасин Е. В.: Дело в том, что все эоны совокупно эту полноту и представляют. А как только каждый из них начинает самостоятельно...

Месяц С. В.: А почему каждый из них начинает пытаться самостоятельно постигать Бога?

Каменских А. А.: Да потому что они качественно отличны и тем самым отделены друг от друга.

Афонасин Е. В.: Аргументация – абсолютно такая же, как в случае грехопадения Адама и Евы.

Месяц С. В.: Но там грех, там есть понятие греха!

Афонасин Е. В.: Они совершают первородный грех: каждый начинает быть и познавать сам за себя – и падают.

Месяц С. В.: Тогда понятно. И причиной зла, нужно сказать, является не изначальная ущербность каждого эона; частичность знания всё-таки не от Бога ему даётся. Получается, что это его собственная вина.

Афонасин Е. В.: Да, как у Платона: ваш выбор неправильный, а Бог невиновен. Вы выбрали – быть вместе или поодиночке. Выбор привёл к плохому результату.

Месяц С. В.: А каким было бы правильное поведение эонов?

Афонасин Е. В.: Правильным было бы всей плероме оставаться вместе. Поэтому восстановление всего осуществляется как раз за счёт возведения назад этой падшей Софии, а также всех её порождений. И, наконец, всё останется в плероме, и эта плерома будет вместе с Богом, и за её пределами останется лишь чистая пустота. Пустота смешалась с полнотой, и это надо исправить, это надо разделить.

Месяц С. В.: Я почти поняла. Последний, уточняющий вопрос: значит, каждый эон не должен пытаться своими силами постичь всю глубину Бога? Он должен обращаться ещё и к другим эонам?

Афонасин Е. В.: Не должен. Индивидуализм эонов называется, как и у Плотина, термином *τόλμα*, то есть «дерзостью».

Месяц С. В.: ...Попытка познать своими силами всю глубину. И вот это – источник заблуждений, источник греха и соответственно зла.

Тютюнников А. А.: То есть философствование эонов – это грех!

Каменских А. А.: По крайней мере, до пришествия Христа и восстановления плеромы.

Шевцов С. П.: Тогда можно ли считать, что направленность этого текста на такое единство и апология церкви или веры как собирающей зоны вместе – истинные, но при этом в самом тексте в силу ряда причин могут быть допущены логические или какие-то другие ошибки при изложении космогонии?

Каменских А. А.: Конечно, почему бы нет?

Тютюнников А. А.: Павел, Вы хотели что-то сказать?

Бутаков П. А. (Новосибирск): У меня несколько соображений на данную тему. Мне кажется, что первый вопрос, который прозвучал в первом докладе: «Был ли гностицизм вообще или его не было?» и некоторый пафос второго доклада относительно того, был ли христианином автор текста или не был, – это на самом деле один вопрос. И вопрос, собственно, сводится к тому, а что мы называем гностицизмом, что мы называем христианством и идёт ли речь просто о какой-то системе идей или речь идёт о чём-то другом?

Есть ли сегодня гностицизм? Нет, наверное. Точно так же, как его не было и тогда. Была масса умных, образованных людей, которые имели какие-то отношения и с христианами, и с какими-то философами, и, может быть, понабрали каких-нибудь эзотерических учений. Каждый мало-мальски образованный, грамотный человек пытался оставить свой след в истории, пытался создать какую-нибудь эзотерическую, гностическую – на что был горазд, – систему. Кто был похаризматичнее да попривлекательнее, тому удавалось каких-то учеников вокруг себя собрать – получалась какая-то школа, какие-то последователи. Кому не удавалось, тот, значит, так и не попадал в историю. То же самое и сейчас. И не тут нужно искать ответы на вопросы, кто христианин, а кто нет. Вопрос о том, кто христианин, а кто нет, решался достаточно просто, можно даже сказать – юридически.

Каменских А. А.: У нас – первая половина второго века!

Бутаков П. А.: Ну и что? Ещё с первого века, когда появляется идея об апостольском преемстве, христиане решали вопрос о том, кто в церкви, а кто нет, чисто юридически.

Каменских А. А.: Но известно, что Василид, к примеру, никогда не разрывал отношений с церковью.

Афонасин Е. В.: Действительно, при Иринее это уже было, но его тексты на полвека позже «Евангелия истины». Иринеи и вообще начало третьего века – это приблизительно то начало, когда мы действительно можем сказать, кто принадлежит к церкви, а кто нет. В первом же и во втором веках все гораздо сложнее.

Бутаков П. А.: После такой тирады у меня вопрос ко второму докладчику: а зачем нам надо определять, христианин автор или нет? Да, безусловно, мы видим массу общих слов и о евхаристии, и о Троице, и о чём угодно, но – что это, обязательно христианство или нет? Все эти вопросы – кто христианин, а кто нет, заведомо обречены на безответность, потому что этот вопрос, как мне кажется, может быть решён только тем способом, о котором я говорил – есть ли некоторая юридическая принадлежность к общине или нет.

А документы в то время, безусловно, были самые разнообразные, и где, кому, какие бредовые или разумные идеи в голову приходили, и что на что похоже – это, в общем-то, тупиковый способ.

Каменских А. А.: Зачем нам определять, христианин автор «Евангелия истины» или не христианин? Да просто потому, что очень интересно разобраться, потому что есть нормальная историко-философская, историко-религиоведческая страсть – понять, что тут к чему и как.

Афонасин Е. В.: Вот смотрите, Ириней, собственно говоря, сделал каноническим «Евангелие от Иоанна». Ведь первым автором, который заметил это евангелие, был ученик Валентина Гераклеон, который написал на него комментарий. Восточная церковь ещё, наверное, столетие не признавала «Евангелие от Иоанна». Это евангелие было, безусловно, гностическое. Как показали Эрман (Ehrman 1993) и ряд других авторов, в нём есть несколько слоёв, оно постоянно исправлялось гностическим образом. Как показал Киспель, различные маркионитские и гностические интерполяции постоянно вставлялись на протяжении первого, второго и, наверное, даже третьего веков. Как бы мы ни датировали известные нам канонические тексты, ясно, перед нами результат столетий интенсивной филологической работы. Между прочим, Гераклеон, комментируя «Евангелие от Иоанна», в конце концов, располагал лучшим текстом, нежели Ориген, и Codex Sinaiticus в ряде случаев даёт то чтение, которое приводит Гераклеон. Это была нормальная работа, никто из них не был прав, никто из них не был виноват. Поэтому, судя по всему, различить, какие тексты канонические, а какие нет, в этих терминах просто невозможно. Ириней – один из первых, кто вообще начал мыслить в таких – юридических – терминах. Юстин до него сфабриковал по образцу платонических школ преемство – и это, конечно, был шаг, но о канонических текстах он не говорил.

Далее (об этом можно также посмотреть подробную работу Эрмана), в раннехристианские тексты было внесено очень много интерполяций. И тот факт, что, допустим, у Климента Александрийского всего лишь цитат пятьдесят из неканонической литературы, а полторы тысячи из канонической, на самом деле ничего не доказывает: сколько было на самом деле, мы не знаем. Нас от оригиналов отделяет многовековая рукописная традиция, причем переписчики нередко ошибаются, а победители всегда подчищают историю.

Иными словами, были христиане, подобные современным, и те, которые возможно считали себя христианами, но с точки зрения других христиан таковыми не являлись. Проблема в том, что было много христианств... Знаете, победителей, как всегда, не судят.

Был задан вопрос: можем ли мы изолировать некоторые общие признаки гностицизма? Можем. Выделить некие признаки христианства тоже можем. Если я говорю, что Христос не страдал как человек во плоти, – я гностик. Ни один гностик никогда не скажет, что Христос был человеком, он был *только* Логосом (на что и нападает Ириней). Возьмём максимально «ортодоксальные» выдержки из Валентина у Климента – те, которые Маркшиз вообще счи-

тает христианскими. Там говорится о прилепившихся духах, которые портят человека – живут как в сарае и наполняют его нечистотами, не беспокоясь о чистоте того, что им не принадлежит (перевод: Афонасин 2008, 129–131). Но это же означает размножение души! Если я говорю, что во мне есть несколько душ или хотя бы частей души, то я либо платоник, либо стоик, либо гностик, но не христианин. Не может быть так, чтобы у меня половина души здесь осталась, остальная в небо улетела, понимаете? Человек либо полностью спасен, либо полностью погиб. Если я начинаю говорить что-то о прилепившихся ко мне страстях, которые якобы испорчены, и что надо, как золото от грязи, мою душу отмыть и вознести вверх, значит, я гностик. Но говорить об этом можно на совершенно разных языках – платоническом, иудейском, христианском. Некоторые находят даже индийский гностицизм (см., например, Шохин 1994), или даже японский. Поэтому вопрос о том, христианский это трактат или нет, очень важен. Другое дело, что ответ на него также не всегда находится. Но дискуссии эти ведутся, и не зря.

Моисеев П. А. (Пермь): Как можно ссылками на какие-то тексты доиринеевской поры доказать, что «Евангелие от Иоанна» не принималось церковью?

Афонасин Е. В.: Почитайте Иринея, который доказывает ортодоксальность «Евангелия от Иоанна», и Иоанна Златоуста, который это отрицает.

Моисеев П. А.: Хорошо, а до Иринея кто об этом писал?

Афонасин Е. В.: До Иринея все цитируют тексты, но никто не спорит об ортодоксальности – ни Юстин, ни Климент, ни другие авторы. Иными словами, Ириной создан миф (а может, и не миф) о пресвитере Иоанне, и он же ратовал очень долго, трудно и успешно за принятие этого сочинения в качестве одного из основных «канонических» текстов.

Моисеев П. А.: Да, но если до Иринея никто не говорил, что «Евангелие от Иоанна» – не христианский текст, то как можно это утверждать?

Афонасин Е. В.: Нет, подождите, речь шла о том, принимать ли его в качестве одного из основных, канонических текстов или не принимать. До этого «Евангелие от Иоанна» фигурировало, по преимуществу, как любимый текст гностиков.

Моисеев П. А.: Но гностики, насколько я знаю, и Ветхий Завет очень активно использовали.

Афонасин Е. В.: Да, но каково его, «Евангелия от Иоанна», происхождение и признавать ли его наравне с посланиями? Все евангелия, так или иначе, прошли эту сложную процедуру признания. «Евангелие от Иоанна» на западе и на востоке воспринималось совершенно по-разному. На западе его очень быстро приняли, на востоке – гораздо позже. Понимаете, «Евангелию от Иоанна» не повезло дважды: сначала его немножко исковеркал, судя по всему, Гераклеон, но потом его защищал Ориген, на которого тоже очень скоро стало немодным и даже опасным ссылаться. То есть и противник, и защитник оказались не очень уважаемыми фигурами.

Тютюнников А. А.: Правильно ли я понял, что вопрос об отпадении – именно отпадении, – Софии тут принципиален? Ведь, как известно, Плотин в девятом трактате второй Эннеады проходится по этому пункту: для чего это Софии, Мудрости, отпадать от первоначала? И, может быть, именно этот момент отпадения и объясняет, почему в «Евангелии истины» появляется фигура Христа, с помощью которого отпавший мир должен быть возвращён в изначальное состояние. То есть бесконечность может быть преодолена только бесконечностью, тогда как если этой бесконечности отпадения нет, то, действительно, человек может, рассчитывая на свои силы, сподобиться этого восхождения, как у неоплатоников. Правильно ли я понял?

Каменских А. А.: Конечно, Александр Александрович. Эта ключевая для гностических доктрин черта была замечена ещё в конце XIX столетия (определение центрального гностического мифа как мифа о «спасаемом спасителе», «redeemed redeemer»). В 1977 г. Барбара Аланд (Aland 1977) в работе «Гносис и философия» показала, что именно здесь коренится основное различие между гностицизмом и современными ему философскими системами: даже в самой философизированной системе гностицизма всё же остаётся некая грань, которая отделяет гностическую систему от платонической, скажем. И эта грань – «трагическая прерывность»: есть грех, есть падение, которое само падшее преодолеть своими силами уже не может, и возникает необходимость в фигуре спасителя.

Кравчик А. С. (Одесса): Я хотел бы задать такой вопрос: так в чём же гностицизм «Евангелия истины», если познание – источник зла? Существует в «классическом», скажем, христианстве древо познания добра и зла, вкушение от которого является абсолютным злом, путём зла, и древо жизни – полная аналогия тому, что нужно оставаться в плероме, оставаться в целостности. Так какой же это гностицизм, если в гностицизме эти полюса должны поменяться местами: как в «Апокрифе Иоанна», о котором мы говорили в перерыве, когда на ветке древа познания добра и зла появился вестник Премудрости в виде орла и сказал: «Я заставила вас осознать, что вы наги, потому что незнание – это зло, а знание – это благо» (ср. АпИн 60–61)? Тогда это не гностицизм, тогда это самое натуральное христианство!

Каменских А. А.: Всё это верно. Но вспомните тот же «Апокриф Иоанна» – что было причиной падения Софии? Именно то, о чём говорил сейчас Евгений Васильевич – стремление отдельного эона познать Первоединое.

Кравчик А. С.: Значит, познание должно быть каким-то коллективным? Индивидуальное познание – зло, а коллективное познание, или пребывание в целом, в плероме, в общине, – добро. Короче, это коллективизм!

Месяц С. В.: Мне бы хотелось вернуться к вопросу о том, можно ли вообще выделить общие признаки, отличающие гностицизм от философии, от христианского богословия, или нет? Из дискуссии, которая у нас развернулась, было видно, что какими-то внутренними критериями каждый участник разговора руководствуется. И мне бы хотелось предложить, чтобы каждый выделил, мо-

жет быть, какие-то интуитивные критерии – что для него важно. А от себя я могла бы предложить такой критерий, или даже спросить, не предлагался ли в качестве критерия отличия гностицизма от других движений мысли не содержательный критерий, а формальный?

Создается впечатление, что гностические системы как бы на мифологическом и символическом языке фиксируют какие-то философские истины, выработанные прежней традицией или вырабатываемые сейчас. То есть нельзя сказать, что за ними – какая-то совершенно бессодержательная и пустая идея. Этот символический язык мне кажется отличительным признаком гностических систем. И если это так, если это действительно можно взять в качестве формального общего критерия, то тогда можно спросить: а для чего был нужен этот символический, мифологический язык? Может быть, именно для распространения этих идей среди простолюдинов или для создания церкви, которая как бы жила в мифе. Пример, который привёл Алексей по поводу чисел 99 и 1, прекрасно иллюстрирует то, как на мифологическом или символическом языке фиксируется такая философская истина, которую можно проследить в пифагорейской, в платоновской школах и так далее.

Афонасин Е. В.: Совершенно верно! Гностицизм перестанет быть гностицизмом, если там не обнаружится гностического мифа. Кроме того, Вы заметили, что, несмотря на постоянные речи гностиков о единстве, их христианские противники всегда отмечали, что гностицизм отличается некоторой излишней ригористичностью? Что гностики, в общем, злые люди? У них несколько меньше, чем у христиан, любви. Хоть они постоянно говорят о необходимости единства (ведь, по «Апокрифу Иоанна», нельзя спастись одному, можно спастись только всем вместе), тем не менее они – индивидуалисты, и очень злые, с точки зрения христиан.

Каменских А. А.: Церковь они не создали, это одиночки.

Шевцов С. П.: Они рационалисты.

Афонасин Е. В.: Ну и, конечно, телесного воскресения ни в одной гностической системе нет.

Стуканов Т. Н. (Новокузнецк): Насколько корректно в качестве критерия деления на гностиков и ортодоксальных христиан рассматривать принцип мироотрицания? Допустим, христианская доктрина идёт на приятие мира, в то время как гностическая доктрина всячески подчёркивает этот разрыв.

Афонасин Е. В.: Дело в том, что христианство тоже подчёркивает этот разрыв – гораздо больше, чем традиционная эллинистическая мысль.

Стуканов Т. Н.: Я имел в виду, что там вектор направлен на преодоление, а здесь – на отчуждение.

Афонасин Е. В.: Надо спасаться из этого мира – основная мысль христиан.

Месяц С. В.: Нет, преображение всей природы вместе со Христом!

Афонасин Е. В.: Прекрасно, но и те тоже преображают всю природу. Ясно, что распространённое мнение о том, что гностики – это дуалисты и мироотрицатели, не всегда верно, потому что можно привести много контраргументов.

Но в целом – да, традиционный взгляд на гностицизм именно такой. И такое впечатление создаётся, конечно, когда вы читаете тексты. Просто, повторяю: гностики слишком разнообразны, чтобы всех под это определение подогнать.

Месяц С. В.: Тогда почему мы говорим «гностики»?

Каменских А. А.: Всё же этот принцип мироотрицания выступал своего рода маркером для гностиков. Вспомним хотя бы подзаголовок трактата Плотина «Против гностиков» (Эн. II.9) — «Против утверждающих, что мир зол и творец его зол».

Афонасин Е. В.: Просто он на таких напоролся. Впрочем, если обратиться к некоторым современным авторам (например, Sinnige 1999, вместе с рецензией Quispel 2000), то сам Плотин тоже окажется гностиком.

Каменских А. А.: Ну да, можно вспомнить и Ганса Йонаса, который утверждал, что неоплатонизм – это философски рафинированный гностицизм.

Мордвинов Д. А. (Омск): Если энциклопедию на слове «Гностицизм» открыть, прежде всего, Вы узнаете, что гностики – это некие абсолютные дуалисты.

Афонасин Е. В.: Если Вы мою статью в энциклопедии откроете, то увидите совсем другое!

Мордвинов Д. А.: Я всё ждал, когда же слово «дуализм», «дуальность» прозвучит. Наконец, прозвучало, но только в негативном контексте. На самом деле, именно дуализм мог бы служить критерием гностицизма.

Месяц С. В.: Средние платоники – тоже дуалисты.

Афонасин Е. В.: А один из важнейших гностических текстов, «Апокриф Иоанна», монистичен. В 1996 г. Диллон произносил речь в Оксфорде на семинаре Майкла Фреде о философском монизме, говоря именно о монизме большинства гностических систем (см. Frede–Athanassiadi 1999).

Примечание редактора: См. статью Дж. Диллона о монизме и дуализме в платонизме до Плотина в этом номере (с. 11–20).

Список литературы / Bibliographical references

- Афонасин Е. В. (2003) *Античный гностицизм. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Афонасин Е. В. (2008) *Гносис. Фрагменты и свидетельства* (Санкт-Петербург)
- Поснов М. Э. (1917) *Гностицизм II века и победа христианской церкви над ним* (Киев, репр.: Брюссель, 1991)
- Свенцицкая И. С. (1988) *Раннее христианство: страницы истории* (Москва)
- Сидоров А. И. (1984) «Гностическая философия истории», *Палестинский сборник* (Ленинград), вып. 29 (92)
- Хосроев А. Л. (1991) *Александрийское христианство* (Москва)
- Шолем Г. (2007) *Основные течения в еврейской мистике* (Москва–Иерусалим)
- Шохин В. К. (1994) «Санкхья-йога и традиция гностицизма», *Вопросы философии*, 7
- Aland B. (1977) «Gnosis und Philosophie», Wiedergren G., ed., *Proceeding of International Colloquium on Gnosticism* (Stockholm) 34–73
- Attridge H. W., MacRae G. W. (1978, 1988³) «The Gospel of Truth. Introduction», Robinson J. M., ed. *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco)

- Böhlig A. (1989) *Gnosis und Synkretismus*, Teil 1–2 (Tübingen)
- Böhlig A., Wisse F. (1975) *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi* (Wiesbaden)
- Dillon J. (1996²) *The Middle Platonists* (Ithaca; пер. на рус. яз: Санкт-Петербург, 2002)
- Ehrman B. (1993) *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (Oxford)
- Frede M., Athanassiadi P., eds. (1999) *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford)
- Fredouille, J.-C., ed. (1980) *Tertullien. Contre les Valentiniens*, SCh 280 (Paris)
- Glucker J. (1978) *Antiochus and the Late Academy* (Göttingen)
- Kaestli J.-D. «Valentinisme Italien et Valentinisme oriental: Leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus», Layton 1980, 391–403
- Koester H. (1980) *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Bd. 1–2 (Berlin, ET: Philadelphia, 1982)
- Koester H. (1990) *Ancient Christian Gospels* (Philadelphia)
- Layton B., ed. (1980) *The Rediscovery of Gnosticism*, in two vols. (Leiden, 1980–1981), vol. 1
- Logan A. H. B. (1996) *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh)
- Marschies Ch. (1997a) «Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 51, 179–187
- Marschies Ch. (1997b) «Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School», Turner J., McGuire A., eds., *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (Leiden) 401–438
- Quispel G. (1996a) «Valentinus and the Gnostikoi», *Vigiliae Christianae* 50, 1–4
- Quispel G. (1996b) «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae* 50, 327–352
- Robinson J. M. (1983) «The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament», Logan A. H. B., Wedderburn A. J. M., eds. *The New Testament and Gnosis* (Edinburgh) 1–18.
- Rousseau A., Doutreleau L., eds. (1979) *Irénée de Lyon. Contre les hérésies I*, vols. 1–2, SCh 263–264 (Paris)
- Rudolph K. (1995) «Gnosis and Gnosticism – the Problem of their Definition and their Relation to the Writings of the New Testament», *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (Leiden) 34–52
- Schoedel W. R. (1981) «Gnostic Monism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 379–390
- Scholem G. (1974) *Kabbalah* (New York)
- Sinnige Th. G. (1999) *Six Lectures on Plotinus and Gnosticism* (Dortrecht), a review: G. Quispel, *Vigiliae Christianae* 54 (2000)109–111
- Turner M. (1997) *The Gospel according to Philip: The Source and Coherence of an Early Christian Collection* (Leiden)
- Wilson R. McL. (1980) «Valentianism and the Gospel of Truth», Layton 1980, 133–145