

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

выпуск
29 (92)

ИСТОРИЯ
И ФИЛОЛОГИЯ

Уважаемые читатели!
В связи с тем,
что „Палестинский сборник“,
вып. 29 был издан в 1984 г. в Горьком,
просим считать настоящий сборник
выпуском 29 (92) —
Редакционный совет РПО



ЛЕНИНГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО „НАУКА“
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1987

„ПОУЧЕНИЯ СИЛЬВАНА” И АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА

Четвертое сочинение седьмой рукописи из Наг-Хаммади¹ – „Поучения Сильвана”² – представляет огромный интерес для исследователя проблем раннего христианства. Греческий оригинал сочинения³ до нас не дошел, но коптский перевод⁴ содержит богатый материал для выяснения происхождения этого памятника.

Совершенно очевидно, что „Поучения Сильвана” (далее – ПС) – документ не гностической⁵, а христианской мысли⁶. Бог назван здесь „творцом всякого творения” (100,13–14)⁷, „который всегда существует” (115,12–13). Бога можно постичь только через Христа, который имеет образ Отца (100,24–26). Христос – Слово (106,24), а божественное Слово – это Бог (111,5). „Все обитает в Боге, что возникло через Слово, т.е. Сына как образ Отца” (115,17–20). Будучи Богом, Христос „находился среди людей как человек” (103,32–104,2), „будучи Богом, он стал человеком” для спасения человека (110,18–19). Бог–Отец принес в жертву божественного Сына (115,15), и он „страдает и несет наказание” за грех человека (103,25–28). Через свою смерть Христос дал жизнь (107,15–17). Таким образом, Сын Бога – Бог–Слово (ср. Иоанн 1:1), образ Отца (ср. 2 Коринф. 4:4; Колос. 1:15) послан Отцом в мир (т.е. воплотился, ср. Иоанн 8:42; 10:36), чтобы открыть людям Бога (Иоанн 1:18) и спасти человечество (ср. 1 Тимоф. 2:4).

Автор ПС постоянно обращается к новозаветным книгам, часто парафразируя их, реже цитируя. „Ведь подобает тебе быть в согласии ... с мудростью змея и невинностью голубя” (95,7–11), ср. Мф. 10:16. „Пусть он (т.е. Христос, – А.Х.) войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев” (109,15–18), ср. Мф. 21:12; Иоанн 2:14–15; 1 Коринф. 3:16–17. Христос образ Бога (100,27; 115,19), ср. Колос. 1:15 и т.д. Не менее часты отголоски ветхозаветных сочинений⁸, „Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань, от западни и, как птица, от силка” (113,34–114,1), ср. Притчи 6:4–5, „Не доверяйся никому как другу... Нет никого, даже брата: каждый ищет выгоду для себя” (97,30–98,5), ср. Эккл. 4:8. „Он тот, кто сломал железные засовы преисподней и медные ворота” (110,19–22), ср. Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2 и т.д. Пристрастие автора ПС к тем библейским сочинениям, которые принадлежат жанру литературы премудрости⁹, диктуется характером памятника, написанного в форме поучения. Центральная мысль ПС сосредоточена вокруг морали: что должен делать человек, чтобы уберечь свою душу от дурных страстей, как достичь совершенной жизни? Перед нами этический трактат, написанный в форме обращения отца к духовному сыну. Этот жанр литературы (Weisheitsliteratur, Wisdom Literature) с древнейших времен был широко распространен на всем Ближнем Востоке. Христианские авторы первых веков охотно обращались к этому жанру, восходящему к библейской традиции ПМДП. Подобные сочинения пользовались большим спросом у широкого круга читателей различной конфессиональной, культурной и этнической принадлежности (ведь на всем Ближнем Востоке обучение грамоте начиналось с чтения этой литературы, и к ней читаю-

ший человек обращался на протяжении всей жизни), и желающий обеспечить успех своей проповеди не мог не сознавать этого. Несколько образцов этого жанра мы встречаем в новозаветном каноне (например, Послание Иакова, 1 Послание Иоанна), позднее в этом же стиле писались и раннехристианские послания, которым для непрерывности их авторитета усваивалось авторство апостолов или их учеников (например, Учение апостолов ($\Delta\iota\delta\alpha\chi\eta$, 1-5), 2 Послание Климента).¹⁰ Сюда же следует отнести и ПС. Под Сильваном, который назван автором в заглавии трактата, имеется в виду, вероятно, известный слутник апостола Павла (см. Деян. ап. 15:22, где греческая форма имени $\Sigma\acute{\iota}\lambda\alpha\varsigma$; ср. 1 Петр. 5:12, где латинизированная форма $\Sigma\iota\lambda\omicron\nu\nu\omicron\varsigma$)¹¹. Однако утверждать с уверенностью, что это авторство было присвоено сочинению на греческой почве, нет оснований: ранее известный коптский отрывок из ПС (другой перевод, сделанный с того же греческого оригинала) называется автором Антония¹². Таким образом, перед нами псевдоэпиграфическое сочинение.

Читая первые страницы трактата, невозможно решить, из-под чьего пера он вышел: христианина, эллинизированного иудея или языческого философа¹³. Автор ПС не торопится заявлять о том, что он христианин: рассуждениями о морали он постепенно подводит читателя к восприятию собственно христианской проблематики и, как бы исподволь вводя в текст христианские реалии, использует при этом общефилософский язык своего времени (то, что можно назвать „философским койне“). Он оперирует тем набором понятий, который является общим почти для всей философской мысли первых веков (мы встречаем его у платоников и стоиков, у христиан и гностиков, в герметической литературе, Халдейских оракулов и у Филона), делая тем самым свой текст доступным фактически для любого эллинистически образованного читателя.

Способ выражения ПС (особенно в первой части трактата) аллегорический, и это заставляет вспомнить метод толкования библейских сочинений, которым пользовался Филон Александрийский. Эллинизированному иудею, знакомому с трудами последнего¹⁴, как, впрочем, и любому человеку того времени, имевшему философскую подготовку, этот метод¹⁵ был хорошо знаком и понятен.

С Филона начинается тот этап в истории философской мысли первых веков новой эры, который можно назвать александрийским эллинистическим богословием. Синтезируя библейскую богословскую и греческую философскую традиции, применив аллегорический метод к толкованию Писания, Филон тем самым явился предтечей александрийского эллинистического христианства Климента и Оригена¹⁶, с именем которых связано наше представление об александрийской школе (огласительное училище). Традиция, идущая от эллинистического иудаизма Филона, не прерывалась и, обогащенная новыми идеями, продолжала жить¹⁷. Далее мы постараемся показать, что ПС принадлежат именно этой школе.

Укажем на некоторые параллели образного языка Филона и ПС¹⁸.

„Ибо дурные мысли — это дурные звери ($\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$)”¹⁹ (85.11-12), ср. „дикие звери ($\tau\grave{\alpha}\ \theta\eta\rho\rho\acute{\iota}\alpha$), я говорю о страстях ($\tau\grave{\alpha}\ \pi\alpha\theta\eta$) души, ибо они ранят и губят ум ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)” (Philo I. Leg. All. III, 113, p. 138, 14-15)²⁰.

Автор ПС призывает защищать душу от страстей, иначе „погибнет весь город ($\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$), т.е. твоя душа ($\psi\upsilon\chi\eta$)” (85.20-21), ср. уподобление души городу у Филона ($\tau\eta\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu$ — $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ $\gamma\alpha\rho$ $\epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\alpha\upsilon\tau\eta$ — Philo IV. Leg. All. III, 43, p. 122, 16).

„Пусть Бог обитает в твоей крепости ($\pi\alpha\rho\epsilon\mu\beta\omicron\lambda\eta$)” (86.15), т.е. душе; ср. „Ибо оно (т.е. тело. — А.Х.) уподобляется крепости ($\pi\alpha\rho\epsilon\mu\beta\omicron\lambda\eta$)” (Philo I. Leg. All. III, 46, p. 123, 10).

Для того чтобы достичь совершенной жизни, человек должен „усиливать войну ($\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$) против всякого безумия страстей ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$)” (84.19-20). К этому призывает и Филон: „Ибо любящий добродетель бежит от страсти ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$) и удовольствия ($\eta\delta\omicron\nu\eta$)”, но против них следует воевать (Philo I. Leg. All. II, 91, p. 108, 27-31). Чтобы успешно бороться со страстями, необходима $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$. „Мой сын, возьми себе воспитание ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$) и учение. Не беги от воспитания и учения” (87.4-6), ср. „Ибо если душа отбросила воспитание ($\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$), она стала любящей удовольствие вместо любящей добродетель” (Philo I. Leg. All. II, 90, p. 108, 25-26).

Призыв ПС — «Удали все это (т.е. страсти.— А.Х.), несчастная душа (ψυχή)! Положись на своего предводителя (ἡγούμενος) ... Ум(νοῦς)— это предводитель...» (85,22-26) — переключается со словами Филона: «...Возница (ἡνίοχος) и кормчий (κυβερνήτης)²¹ души — ум (νοῦς) ... как глава (ἡγεμῶν) города ... (Philo I. Leg. All. III, 224, p. 163, 5).

Если человек позволит, чтобы им овладели страсти или дурные помыслы, он станет подобен скоту. В человеке две природы: умная (νοερός) и скотская, т.е. неразумная (ἄλογος)²² и каждый должен выбирать, к какой природе ему обратиться. «[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις)» (93,34-94,2). «Обратись к умной (νοερός) природе (φύσις) и отбрось от себя рожденную землей природу» (94,17-18). Ср. рассуждение Филона о том, что природа (φύσις) каждого из нас имеет родство со скотом (κτήνη): одна часть человеческой природы неделима — это ум (νοῦς), другая, делимая (включающая пять чувств и др.), «будучи неразумной (ἄλογος), уподобляется скоту (Philo II. De agr. 30, p. 101, 3-7).

«Невозможно доказать, что Филон прямо влиял на «Сильвана» или что наш автор читал труды Филона, — говорит Зандее. — Они отделены интервалом по меньшей мере в столетие.²³ Но на сказанное можно заметить, что Климент Александрийский и Ориген, с которыми автор ПС имеет близкое родство в богословской мысли (см. далее), хорошо знали Филона²⁴ и не раз прибегали к нему в своих построениях. Знание этого материала мы вправе ожидать из первых рук и от автора ПС.

Аллегорический способ выражения ПС близок также образному языку Климента и Оригена — двух выдающихся учителей александрийского огласительного училища²⁵. Так же как и Климент («мать — божественный гносис и мудрость (σοφία)», II, Strom. VI, 16, p. 507, 2-7)²⁶ ПС называют мудрость матерью («Мой сын, вернись к своему первому отцу — Богу и к мудрости (σοφία) — своей матери» (91,14-17)). Борьба души со страстями сравнивается в ПС с агонем, а Бог назван судьей в состязании: «Сражайся в великом состязании (ἀγων) ... поскольку все силы смотрят на тебя, не только святые силы, но и все силы противника. Твой судья в состязании (ἀγωνοθέτης) весь помогает тебе» (114,1-15), ср. «Ибо судья в состязании (ἀγωνοθέτης) — Бог Вседержитель ... а зрители — ангелы и боги» (III, Strom. VII, 20, 3, p. 14, 23 sq.). «Подпасть страстям» (τὸ ὑποπεσεῖν... τοῖς πάθεσιν) для Климента — это «злейшее рабство» (ἐσχάτη δουλεία), воздержание от страстей — свобода (ἐλευθερία — II, Strom. II, 144, 3, p. 192, 20-22), ср. пассаж из ПС, где говорится о борьбе со страстями: «Мой сын, разве кто-нибудь желает быть рабом? Зачем ты так сильно одержим страстями?» (88,7-9)²⁷. «Избавься ото всяких оков, чтобы приобрести свободу (ἐλεύθερος — ПС 105,19-21). Как и в ПС (85,18), у Климента дьявол назван тираном (τύραννος — I Protr. 1, p. 8, 6); моральное несовершенство, удаление от Бога — это грязь (βόρβορος, ПС 85,20; 97,30; 103,22; ср. I Protr. 10, p. 68,8). Душа, отпавшая от Бога, как у Оригена (III, Hom. Jer., 8,1, p. 55, 24-25)²⁸, так и в ПС (85,9) названа «пустынной» (ἐρημος); чувства, как ворота (πύλη) души, встречаем и у Оригена (III, Fr. 52, p. 257, 26), и в ПС (85,4). С призывом ПС — «Усиль войну (πόλεμον) против всякого безумия страстей (πάθος)» (84,19-20) — ср. «войну против страстей» (... τὸν πόλεμον τὸν κατὰ τῶν παθῶν) у Оригена (III, Hom. Jer. 5,16, p. 45, 22). «Христос — истинный свет и солнце... Ибо как солнце ... появляется, чтобы давать свет глазам плоти, так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце» (ПС 98,25-30). Образ Христа-солнца знаком и Клименту, и Оригену, ср. «Спаситель, будучи «светом мира» (Мф. 5:14), не тела просвещает, но бестелесной силой бестелесный ум (νοῦς), чтобы каждый из нас, просвещаемый как солнцем, смог увидеть и другие умопостигаемые» (Orig. IV, Joh. 1,25, p. 31, 17-20; ср. Strom. VII, 21, 7, p. 15, 28-16,2).

Как и у Климента (II, Strom. V, 7, 8, p. 330, 17), в ПС Христос назван божественным учителем (90.33); как и у Оригена (Христос – это добродетель (ἀρετή), которая вмещает все добродетели” (Cels.V.39, p.43, 23–24), в ПС Христос – „царь всякой добродетели (ἀρετή, 111.17). Незнание – это смерть. „Что есть дурная смерть, как не незнание²⁹, что дурная тьма, как не забвение познания?³⁰ (89,13–16). Такой же троп встречаем у Климента: „Не знать Отца – это смерть” (II, Strom. V, 10, p. 368, 31), „Ибо незнание (ἄγνοια) этого (т.е. того, что относится к Богу. – А.Х.) – это смерть” (III, q.d.s., p. 164, 21). Сравнение незнания с тьмой также есть у Климента: ἐν πολλῷ τῷ τῆς ἀγνοίας σκότει (II, Strom. V, 17.3, p. 337,5; ср. I, Paed. II, IX, p. 206, 12). У Оригена тьма и незнание стоят в одном ряду (IV, Joh., p. 486, 29), ср. „ночь незнания” (IV, Joh., p. 496, 23–24).

Однако родство ПС с названными авторами не ограничивается только способом выражения и простирается дальше: их богословская мысль также имеет много общего. Остановимся здесь на некоторых положениях.

Бог трансцендентен. „Думай о Боге, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем он [ни] в [каком] месте. [По отношению к силе] – он во всяком месте, а по отношению к божественности – он не имеет места. Ибо (только) таким образом можно немного узнать Бога. По своей силе он наполняет каждое место, а в величии его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, Бог же не вмещается ни в чем” (ПС 100,32–101,11). С этим почти дословно совпадают утверждения Оригена: „Ибо больше Бог всякого места (τόπος) и вмещает все, что угодно, и нет ничего, что вмещает Бога” (οὐδὲν ἐστι τὸ περιέχον τὸν θεόν – II, Cels. VII, 34, p.184, 15–17); „Бог не в месте (ἐν τόπῳ), но сила несказанная, невыразимая и невидимая (Sel. in Psalm., 13, p. 104); „Бог наполняет все, οὐδὲν κενὸν τοῦ θεοῦ – III, Cat. Jer., 23,24, p. 206, 28. С таким определением согласен и Климент: „Итак, не в каком-то месте (ἐν τόπῳ) первая причина (т.е. Бог. – А.Х.), но выше и места, и времени, и имени, и мысли” (II, Strom. V, 11, p.374, 18–20); „Ведь не во мраке или каком-то месте Бог, но выше и места, и времени ... (он), потому и не находится в какой-либо части, что вмещая (περιέχων) не вместим (περιεχόμενος)” (II, Strom. II, 2, p. 116, 2–5).

Мысль о трансцендентности Бога в первые века новой эры постоянно встречается у эллинизированных иудеев,³¹ греческих философов, в гностицизме и у христианских авторов.³² К концу II в.н.э. на фоне медленно умирающей греческой культуры только платоновская философия оказалась живой и еще способной к дальнейшему развитию силой, и неизбежная конфронтация (диалог) христианства с языческой философией (христианство было стороной воспринимающей³³) фактически выливалась в конфронтацию с платонизмом в его тогдашнем виде (средний платонизм).³⁴ В среднем платонизме и позднее у неоплатоников выраженная у Платона еще не совсем четко мысль о том, что Бога можно постичь только via negativa („отрицательным путем”), получает завершение.³⁵ Климент и Ориген испытали сильное влияние платонизма,³⁶ и ПС находятся в этом же русле³⁷

Поскольку нельзя представить, что Бог имеет конкретное место обитания, т.е. занимает определенное пространство, он не может мыслиться как тело. „Ведь несправедливо, чтобы мы говорили, что Бог – тело (σῶμα). Ибо следствием (ἀκόλουθία) (этого будет) то, что мы даем этому телу рост и убывание. А тот, кто претерпевает это, не может оставаться непреходящим” (ПС 100,6–12). Климент, возражая стоикам, говорит: „Ибо стоики утверждают, что Бог есть тело (σῶμα) ...” (II, Strom. V, 13, p. 384, 18). С приведенным отрывком из ПС почти полностью совпадает утверждение Оригена: „Нельзя говорить, что Бог находится в некоем телесном месте, иначе следствием (ἀκόλουθὸν ἐστι) этого окажется то, что он тело (σῶμα), а этому сопутствуют нечестивейшие мнения, что он может воспринимать делимое, материальное и тленное, ибо всякое тело делимо, материально и тленно”

(II, Or. 23,3, p.351,3-7; *διαίρετόν ἔστι... ὑλικόν... φθαρτόν*). В трактате „О началах“, дошедшем в латинском переводе, тоже читаем: „Не следует думать, что Бог – тело (corpus) или в теле (in corpore) (De princ. I 51; PG.T. 11, 125 A). Возражая последователям Зенона и Хризиппа, Ориген говорит: „...согласно нам (т.е. христианам. – А.Х.), Бог не тело (σῶμα)“ (II, Cels. VIII, 38, p.188, 11-12). Утверждение, что Бог не тело, и у Климента, и у Оригена является полемикой со стоиками³⁸; в ПС перед нами отголосок этой полемики.

Бог скрыт от нас, невыразим и непознаваем. „Нетрудно узнать творца всякого творения (т.е. знать, что он существует. – А.Х.), но невозможно постичь образ его. Ибо не только людям трудно постичь Бога, но трудно и любой божественной природе (φύσις): ангелам и архангелам“ (100.13-23)³⁹ „Не дерзай говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога всего умственными образами“ (102.8-10). „Ведь нет ничего скрытого,⁴⁰ кроме одного Бога. Он является каждому и (вместе с тем) скрыт весьма ... Он же скрыт из-за того, что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь ... недостижимо знать помыслы Бога“ (116.13-24). Для Климента Бог также „невидимый и невыразимый“ (ἄβρατος... καὶ ἄρρητος – II, Strom. V, 78, 3, p.378, 2) и не может быть постигнут сам по себе (ср. Strom. V, 82, 4, p. 381, 7-8). К абсолютноному бытию Бога не применимо никакое определение, определению поддаются только его проявления в мире:⁴¹ эту мысль, как и в ПС, мы находим у Климента: „Если кто-нибудь мысленно постигает Бога – (а) должным образом никто (ибо какая мысль достойна Бога?), но насколько возможно, – пусть думает, что он великий, непостижимый (ἄπερινόητος) и превосходящий «свет непреступный» (I Тим. 6:16), соучастник всякой доброй силы (δύναμις), всякой ... добродетели, заботящийся обо всех ...“ и т.д. (Ес1. proph. 21, III, p.142, 20-25). Он „выше ума (ἐπέκεινα νοῦ) и сущности, невидимый и бестелесный“ (ἄβρατος καὶ ἄσώματος – II, Cels. VII, 38, p. 188, 11-12), – говорит Ориген. Так же как и в трактате „О началах“: „Поскольку наш ум своими возможностями не может постичь самого Бога, как он есть, (то) постигает творца вселенной из красоты дел и ... творений“ (De princ. I, 51; PG T. 11, p. 124D).

Необходимым условием для познания божества является Логос-Сын. „Невозможно тебе никак познать Бога, кроме как через Христа, того, который имеет образ (εἰκὼν) Отца“ (ПС 100.24-27). „О Христос, царь, открывший людям великое божество“ (111.15-16). К этой мысли, восходящей в конечном счете к новозаветным сочинениям (Матф. 11:27; Иоанн 14:6-7), неоднократно возвращается Климент: „Чтобы мы смогли познать (ἐπιγνώμεν) Отца, надо уверовать в Сына“ (II, Strom. V, 1, p.326, 12-13); Бог созерцается только через Христа (I, Protr. I, p. 10, 18-19). Ему вторит Ориген: „Незнающий Отца восходит от познания Сына к познанию (γνωσις) Отца и не иначе может увидеть Отца, как увидеть Сына“ (IV, Joh. 19, 56, p.305, 3-6). Христос „imago (= εἰκὼν – А.Х.) est per quam cognoscimus Patrem quem nemo alius novit nisi Filius“ (De princ. 1, 2, 27; PG 11, col. 135A).

Бог знает все (ср. I Иоанн 3:20). „Бог видит всякого ...“ (ПС 101.15-16). „Он знает все до того, как это произошло, и он знает тайное (см. примеч. 37) сердца. Все же они (т.е. тайные помыслы. – А.Х.) явны и ничтожны перед ним“ (116.1-6). Ср. у Климента: „Бог видит и слышит все“ (II, Strom. V, 7, p.354, 22), он „знающий все наперед“ (προγινώσκος – III, Ес1. proph. 21, p. 142, 24). „Естественно для Бога, – говорит Ориген, – знать наперед (προεγνώσθαι) то, что будет“ (II, De or. 2, p. 309, 12). Фраза „...Бог, знающий тайны (τὰ κρυφία) сердца и знающий будущее наперед“ (De princ. 3, 1, 13; PG 11, col. 273 A) – дословно соответствует вышеприведенному отрывку из ПС.

Поскольку Бог знает все и видит будущее, то „пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помешать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание“⁴² (ПС 116.6-10). Если утверждая, что Бог не тело,

христианские авторы полемизировали со стоическим определением божества, то, доказывая, что Бог не может быть незнающим, они возражали гностикам, а именно валентинианам, которые учили⁴³, что Бог—Отец непознаваем и не участвует в создании мира. Мир сотворил Демург (низший бог, находящийся вне Плеромы), не зная о существовании Плеромы. Подобное учение шло вразрез с догматом христиан о едином и единственном божестве и вызвало лавину обличительной литературы со стороны последних. У Климента среди прочих опровержений гностиков встречаем и возражение на учение валентиниан о том, что Бог—творец пребывал в незнании (οὐκ ἐγινώσκεν, III, Exс. Th. 49, 1, p. 123, 3)⁴⁴ Вспомним, что Валентин, прежде чем перебраться в Рим, учит в Александрии (в правление Адриана) и приобрел там немало последователей⁴⁵ Именно против них спустя несколько десятилетий выступали Климент (против Феодота) и Ориген (против Гераклеона). Этот вопрос был злободневным и для автора ПС.

В пассаже „Ибо тот, кто говорит: «У меня много богов», — безбожник, и ложное знание бросает он в твое сердце...” (ПС 96.1–3) мы видим выпад против язычников. В нападках на языческий политеизм и Климент, и Ориген пользовались тем же тезисом: „Многобожие — это безбожие”, ср. „Безбожниками (ἄθεοι) я называю тех, которые не познали сущего Бога ... называющие богами тех, которые на самом деле не существуют” (I, Protr., 2, p. 17, 19–26), или „безбожное многобожие” (ἄθεος πολυθεότης) у Оригена (I, Cels. III, 73, p. 265, 10, ср. πολύθεος ἀθεότης — I, Mart. 32, p. 28, 2).

Первой ступенью на пути познания божества является самопознание. „Ибо никто, кто хочет, не сможет познать Бога, как он существует, ни Христа, ни Духа, ни хора ангелов и архангелов ... Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех... Стучись в себя самого, чтобы Слово открыло тебе” (ПС 116,28–117,9). Эту же мысль, восходящую к глубокой древности (ср. надпись при входе в храм Аполлона в Дельфах, а также: Платон, Федр, 229 е), встречаем у Климента: „Ибо если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу (I, Paed. 3, 1, p. 235, 21–22).

Моральные проблемы, волновавшие автора ПС⁴⁶ те же, что у Филона и Климента, которые в своем этическом учении многим обязаны стоицизму⁴⁷ Как для стоиков, так для автора ПС и Климента страсти (πάθη) — это причина всякого зла в человеке⁴⁸ „Усиль войну против всякого безумия страстей (πάθος)... Удали все это, несчастная душа” (ПС 84.19–20; 85.23). И для Климента необходимым условием безгреховного состояния является „освобождение от страстей” (I, Paed. 1, 2, p. 92, 1; ср. Philo I, p. 108, 27, см. выше). Борьба против страстей — это прежде всего борьба против „страстного желания” (ἐπιθυμία) и „удовольствия” (ἡδονή). „Если ты отбросишь от себя желание (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, и если освободишься от грехов удовольствия (ἡδονή)... (105.19–26)⁴⁹ „Не сжигай себя в огне удовольствия” (ἡδονή, ПС 108.4–5). Климент также видит в борьбе против грехов прежде всего борьбу против удовольствия (ἡδονή), которое порождает желание (ἐπιθυμία): „воздерживаясь от удовольствия, мы препятствуем страстным желаниям” (I, Paed. I, p. 159, 29–30); ср. у Филона: „... все страсти покоятся на удовольствии” (I, Leg. All. III, 113, p. 138, 15–20).

Освободившись от страстей, человек обретает мир (εἰρήνη) в душе (ПС 86.15), свободу (ἐλευθερία), спокойную жизнь⁵⁰ (ПС 85.6), т.е. бесстрастие (ἀπάθεια, ἀταραξία). Ср. у Климента: „Цель для нас ἀταραξία, и это есть «мир (εἰρήνη) тебе»” (I, Paed. II, p. 192, 15–16); „ибо полное изгнание желания (ἐπιθυμία) имеет результатом бесстрастие (ἀπάθεια) (II, Strom. VI, IX, p. 468, 30–31). Избавиться от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς), который назван также и „руководящим началом” (ἡγεμονικόν), и разумом (λόγος). Нужно „вериться упряжке двух друзей — разуму (λόγος) и уму (νοῦς), — и никто не победит тебя” (ПС

86.13–16). Эту мысль, хорошо известную стоикам,⁵¹ встречаем и у Климента: „...ибо должно, чтобы ум (νοῦς) удерживал от страсти (πάθος)“ (III, fr. 44, p. 221, 22). Человек, по утверждению Филона, тем и отличается от животного (τὰ ἄλογα ζῶα), что имеет ум (νοῦς) и разум (λόγος) (I, De orif. 73, p. 24, 22–23), которые удерживают от страстей (I, Leg. All. III, 116, p. 139, 8). Призыв ПС – „общайся с истинной природой (φύσις) жизни“ (98.10–11) – можно сравнить со стоическим „жить в согласии с природой“ (ὁμολογοῦμένως τῆ φύσει ζῆν) ⁵² и т.д. Однако при всем сходстве этических воззрений ПС и названных александрийских авторов нельзя не заметить и существенного различия между ними.

Начиная с апостольских сочинений отправной точкой всего христианского миропонимания является вера (πίστις). „Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом, а сердцем твоим веровать, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься“, – говорит апостол Павел (Римл. 10:9). Богословие немислимо без веры, ибо „как призывать того, в кого не уверовали?“ (Римл. 10:14). Климент и Ориген находятся в русле этой апостольской традиции. „Уверуйте и в награду получите спасение“, – призывает Климент (I, Protr. 106, 5, p. 76, 18), и с ним согласен Ориген: „никто из неверующих в Христа не получит (вечную) жизнь“ (IV, Joh. II, 115, p. 73, 18). Но автор ПС, будучи в своей мысли вполне христианином, ни разу не апеллирует к вере (единственное исключение в самом конце текста „царь веры“ (117.10) никак не мотивировано и не следует из содержания трактата), и создается впечатление, что он сознательно избегает употреблять это столь важное для христианской этики понятие. Противопоставление веры неверию (ἀπιστία), верующего (πιστός) неверующему (ἄπιστος), весьма обычное для христианской мысли (ср. I Тим. 12:14), соответствует в ПС противопоставлению: знание – незнание (соответственно мудрый (σοφός) – глупый), т.е. этическая оппозиция заменена интеллектуальной.

Понятие „вера“, ставшее для новой религии краеугольным, не раз служило поводом для насмешек со стороны языческих оппонентов. Для человека, воспитанного на классической греческой философии, вера – это низший уровень познания, состояние ума необразованного, то, чему должна быть противопоставлена разумная сила – λογισμός.⁵³ Гностики, черпая из наследия греческой философии, учили, что Бог не может быть постигнут верой, но знанием (γνῶσις). Отстаивая в полемике с ними „христианскую веру“, Климент и Ориген вырабатывали теорию „христианского гносиса“, несколько не умаляя при этом значения веры, и она остается для Климента „первым плаванием к спасению“ (II, Strom. II, 31, 1, p. 129, 16). Таким образом, избегая говорить о вере, автор ПС следует скорее традиции греческой философии, чем христианскому учению.

То же следует сказать и о таком совершенно неизвестном греческой философской культуре понятию, как „любовь“ (ἀγάπη).⁵⁴ Для первых христианских авторов именно любовь является „исполнением закона“ (Римл. 13:8–10), именно на ней и вокруг нее строится вся последующая христианская мораль. И если для Оригена „величайшая из добродетелей – любовь (ἀγάπη) к ближнему“ (II, Or. XI, 1, p. 322, 14), то автор ПС совершенно не знает этой важнейшей реалии новой этики. И хотя он призывает своего духовного сына „жить во Христе“ (88.16), но это не призыв ап. Павла, где основа христианской жизни – „вера, надежда, любовь ... но любовь из них больше“ (I Кор. 13:13).

Таким образом, если в своем понимании Бога автор трактата более всего обязан платонизму и может быть назван, как Климент и Ориген, платонизирующим христианином, то, оставив в стороне от своих интересов такие понятия, как, например, „вера“ или „любовь“ – эти альфу и омегу христианской морали, – он в этическом учении оказывается, скорее, стоиком, и последовательная христианизация стоической этики, которую проводил Климент, ему чужда. Возможно, это произошло потому, что автор ПС обращался к языческой аудитории, совершенно не знакомой с сутью христианского учения, и, выражая свою мысль в понятиях современной ему греческой философии, намеренно избегал таких реалий христианской морали, которые не были пока понятны его слушателям. Его слу-

шатели – это, вероятно, те, кого называли *κατηχούμενοι* (оглашенные), т.е. готовящиеся к принятию крещения. Период катехумената имел две стадии: на первой – желающий получить крещение подвергался испытанию и наставлялся в вере, на второй – достойные допускались к крещению⁵⁵. Думаем, что именно к тем, кто находился на начальной стадии катехумената, и направлено ПС. Этим можно объяснить и отсутствие в тексте таких понятий, как покаяние (*μετάνοια*) и крещение (*βάπτισμα*): об этом рано говорить до тех пор, пока не пройден этап испытания.

Поскольку Климент и Ориген, родство которых с мыслью ПС достаточно очевидно, преподавали в александрийской катехитической школе (огласительное училище), мы вправе видеть и в авторе ПС одного из учителей (может быть, слушателей) этой школы.

Богословие ПС представляется менее развитым, чем богословие Климента и Оригена (например, в трактате совершенно отсутствует учение о Святом духе), что позволяет видеть в авторе, скорее, предшественника Климента, чем его последователя, т.е. считать, что памятник возник не позднее третьей четверти II в. н.э.

П р и м е ч а н и я

¹ Нумерация этих рукописей–кодексов дается по общепринятому ныне международному инвентарю, см.: Krause M. Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. – *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abt. Kairo*. 1962, Bd 18, S. 121–132.

² Критическое издание текста, подготовленное голландским ученым Я. Зандее, пока не вышло в свет, однако издателем проделана громадная работа по анализу текста, см.: Zandee J. „Les Enseignements de Silvanos" et Philon d'Alexandrie. – *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, p. 337–345; 2) „Les Enseignements de Silvain" et le Platonisme. – In: *Les Textes de Nag Hammadi*. Ed. J.-E. Ménard. Leiden; Brill, 1975, p. 158–179; 3) *La Morale des „Enseignements de Silvain"*. – *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1975/1976, 6/7, p. 615–630; Zandee J. – Peel M.L. „The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi (CG VII). – *Novum Testamentum*, 1972, XIV, p. 294–311.

³ Все тексты коптской библиотеки из Наг-Хаммади (13 кодексов, 52 сочинения, около 1130 страниц) являются переводами с греческого, однако большая часть греческих оригиналов утеряна.

⁴ Некоторые документы, обнаруженные в картонном переплете седьмой рукописи, имеют точную датировку (например, расписка в получении пшеницы от 21 ноября 346 г.), что позволяет (помимо данных палеографии) датировать саму рукопись серединой IV в. См. подробнее: Greek and coptic papyri from the cartonnage of the covers. Ed. by J.W.B. Barns, G.M. Browne and J.C. Shelton. Leiden; Brill, 1981, p. 53–58. (*Nag Hammadi Studies*, XVI); Kasser R. *Fragments du Livre Biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un Codex gnostique*. – *Le Musée*, 1972, t. 85, 1–2, p. 68.

⁵ Хотя, например, Рудольф (Rudolph K. *Die Gnosis*. Leipzig, 1977, S. 177) находит в ПС свидетельства гностического докетизма.

⁶ Кодекс УП содержит пять сочинений, все (кроме ПС) являются памятниками гностической мысли: 1) Парافраз Сима (VII.1–49,9); 2) Второе учение (*λόγος*) великого Сифа (VII.49.10–70.12); 3) Апокалипсис Петра (VII.70.13–84.14); 4) Поучения Сильвана (VII.84.15–118,9); 5) Три стелы

Сифа (VII,118,10-127,32). Перевод текстов и краткое введение к ним см.: *The Nag Hammadi Library in english*. Leiden; Brill, 1977, p.308-367. Вопрос о том, кому принадлежала библиотека, представляет особый интерес, но пока остается открытым. С уверенностью можно сказать одно, что при всем разнообразии состава (гностические, христианские, герметические тексты) библиотека содержит тексты с отчетливо выраженной аскетической направленностью.

⁷ Здесь и далее первая цифра в скобках обозначает страницу рукописи, вторая - строку.

⁸ Автор ПС не заостряет внимания читателя на том, откуда взята та или иная цитата, он ни разу не указывает источника.

⁹ Х о с р о е в А.Л. „Поучения Сильвана“ и грекоязычная литературная традиция диаспоры. - ППИПИКНВ, 1985, 18, ч. 1, с. 221-225.

¹⁰ О псевдоэпиграфической литературе у христиан подробнее см.: *S p e u e r W. Die literarische Fälschungen im heidnischen und christlichen Altertum (Handbuch der Altertumswissenschaft, 1 Abt., 2 Teil)*. München, 1971, S. 171-303.

¹¹ *Z a n d e e J. - P e e l M.-L. „The Teachings of Silvanus“...*, p.309.

¹² *F u n k W.-P. Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. - ZÄSA, 1976, Bd 103, Hf. 1, S. 8-21*; ср.: Х о с р о е в А.Л. Кто был автором „Поучений Сильвана“? - ППИПИКНВ, 1986, 19, ч. 1, с. 144-149.

¹³ Зачастую провести четкие границы между этими понятиями невозможно: в первые века новой эры синкретизм различных идеологических систем был важнейшим фактором духовного климата. Образованные эллинизированные иудеи знали греческую философскую культуру и органически сочетали ее со знанием библейской традиции (Филон), греческие философы в итоге исканий принимали христианство (Платоник Иустин, см.: *Dial. 2, 3-6*; стоик Пантен, см.: *Euseb. Hist. Ec. V, 10*), грань же между христианством и гностицизмом была еще неотчетливой (эволюция Маркиона и Валентина).

¹⁴ В применении аллегорического метода к толкованию Ветхого завета Филон не был пионером. Во П в. до н.э. эллинизированный иудей Аристоклуб уже толковал подобным образом закон Моисея (*Euseb. Pr. Ev. VIII, 10, Ed. K. Mraz, p. 451-454*), а столетие спустя подобным образом толковали библейский текст терапевты (*Philo. De vita cont. 3,28-29, Ed. Cohn-Wendland, VI, p. 53, 10-16*). Но именно Филон оказал влияние на эллинистическое христианство. Символическое толкование еврейских священных книг стало известно языческому миру позднее (поскольку Филон не предназначал свои сочинения языческому читателю, см. *T s c h e r i k o v e r V. Jewish apologetic literature reconsidered. - Eos, 1956, 48,3, p.169-193*), возможно, благодаря неопифагорейскому философу Нумению из Апамеи (вторая половина II в. н.э.), который, совмещая в своей философии учения Пифагора и Платона с учениями брахманов, евреев, магов и египтян (*Euseb. Pr. Ev. IX, 7, p.494, 3-7*), кажется, заимствовал из Филона (*Dodds E.R. Numenius and Ammonius. - Les sources de Plotin. Vandoeuvres; Genève, 1957, p. 5. (Entretiens sur l'antiquité classique, t. V)*).

¹⁵ Символическое толкование древних греческих мифов знали и греческие философы. Объектом их аллегорий были в основном поэмы Гомера („Библия греков“). У Псевдо-Гераклита (1 в. н.э.) встречаем обоснование необходимости подобного понимания Гомера: поскольку Гомер, которому греки доверили воспитание своих детей, - самый безбожный из людей, описанное им должно толковаться не буквально, а аллегорически (*Quaestiones Homericae, Ed. S. Oelmann*).

Leipzig, 1910, p.1-2. См.: Jaeger W. Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, W.de Gruyter, 1963, S.35,100-101, Anm.6. Этот метод применяли стоики и неоплатоники, см.: Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956.

¹⁶ Об основателе христианской школы в Александрии Пантене, учеником которого был Климент, нам известно крайне мало (основной источник информации Евсевий, см.: Н.Е.В. 10. Ed. E.Schwartz, 5 Aufl. Leipzig, 1955, S.193, 13-14); из его сочинений до нас ничего не дошло.

¹⁷ Слова Евсевия, что в Александрии издавна ($\epsilon\tilde{\xi}\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \epsilon\tilde{\theta}\omicron\upsilon\varsigma$) существовала школа $\tau\tilde{\omega}\nu\ \tau\epsilon\rho\tilde{\omega}\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon$, где изучали Священное писание (Н.Е.В.10), позволяют предположить, что школа эта, до того как перейти к христианам, принадлежала иудеям египетской диаспоры, близким по образу мыслей Филону. Последний оказал влияние и на Валентина, получившего образование в Александрии (возможно, в этой же школе), см. примеч. 45 и Quispel G. Philo und die altchristliche Häresie. - Theologische Zeitschrift, 1949, 5, S. 429-436.

¹⁸ Проф. Я. Зандее, посвятивший статью философско-богословским проблемам ПС и Филона (см. примеч. 2), подчеркнул родство аллегорического метода ПС с толкованием Библии у Филона. Пользуясь случаем, приношу проф. Я. Зандее благодарность за постоянное внимание ко мне.

¹⁹ Греческие слова, попавшие в коптский текст из греческого оригинала, значительно облегчают задачу исследования природы несохранившегося греческого оригинала.

²⁰ Ссылки на Филона даются по изданию: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed. L. Cohn-P. Wendland. Berlin, 1896-1930, vol.1-7, где первая римская цифра обозначает номер тома.

²¹ Ум - кормчий (копт. П Р Е Q P Q M M E = греч. $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$) и разум ($\lambda\acute{\beta}\gamma\omicron\varsigma$) - возница ($\eta\nu\acute{\iota}\omicron\chi\omicron\varsigma$) встречаются и в ПС (90.10сл.), где перед нами символика, восходящая к Платону (Polit, 272 E. Phaedr. 253 C - D).

²² Коптское $\tau\bar{\nu}\text{BNH}$ может передавать как греч. $\kappa\tau\eta\nu\omicron\varsigma$, так и $\acute{\alpha}\lambda\omega\gamma\alpha\ \xi\tilde{\omega}\alpha$, см.: 2 Петр. 2:12; Иуд. 10 (S) ср. далее.

²³ Zandee J. „Les Enseignements de Silvanos" et Philon..., p. 338.

²⁴ Климент, объясняя Писание, постоянно обращается к Филону, давая вначале его толкование, а затем предлагая свое христологическое, см.: Daniélou J. - Marrou H. Nouvelle Histoire de l'Eglise. I. Des Origines à Saint Grégoire le Grand. Paris, 1962, p. 160; Clemens Alexandrinus, Register. 2 Aufl. Hrsg. O. Stählin. 1 Teil, 4 Bd. Berlin, Akad.-Verl., 1980, S. 47-49. Ориген читал Филона, но редко на него ссылался. Он пользуется тем же методом толкования, что и Филон, но этот метод был общим для всего иудейского и христианского александрийского богословия, см.: Koch H. Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin; Leipzig, 1931, S. 227 f. Обширная литература иудейской диаспоры была известна и апологетам: они цитируют такие псевдоэпиграфические документы, как Оракулы Сивиллы, сочинения Орфея, Псевдо-Еврипида, Псевдо-Софокла, Псевдо-Гомера, но ссылки на Филона мы встречаем впервые только у Климента, см.: Daniélou J. - Marrou H. Nouvelle Histoire..., p. 159-160; Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. Leipzig, 1898, S. 420-461.

²⁵ Однако следует иметь в виду принципиально различный подход к символическому толкованию библейских книг у названных авторов. Если первый совме-

шал аллегоризм Нового завета, идущий от традиции палестинского иудаизма (Павел), и аллегоризм, выработанный языческой культурой, то Ориген (по словам Порфирия, научившийся аллегорическому толкованию у греческих философов, см.: Euseb. H.E.VI, 19.8, p. 239, 11-17), резко выступая против аллегоризма язычников (contr.Cels.IV, 48, p.321,3 sq), предлагал свой метод толкования Писания. Вообще отношение к символическому прочтению библейского текста не было однозначным у раннехристианских авторов; помимо двух названных случаев, следует отметить как тех, кто полностью находился в русле новозаветного толкования ветхозаветного текста (например, автор „Послания Варнавы“ и Климент Римский), так и тех, кто полностью отвергал аллегорическое толкование (апологеты, Тертулиан); см.: P é p i n J. Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris, 1958, p. 260-261, 265, 453.

²⁶ Ссылки на Климента по изданию: Clemens Alexandrinus. Bd 1-3, Hrsg. O. Stählin. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 3 Aufl. neu hrsg. L.Früchtel. Berlin, Akad.-Verl., 1960-1970.

²⁷ Коптский глагол Ш Т Р Т Р соответствует греч. τ α ρ ά σ σ ω (= ο μ α ι). Слово встречается и у Климента в значении „быть подверженным страстям“, т.е. в том смысле, который вкладывали в него стоики, имея в виду состояние, противоположное бесстрастию (ἀ τ α ρ α ξ ί α), спокойствию души (γ α λ ή ν η τ η ς ψ υ χ η ς), см. далее.

²⁸ Ссылки на Оригена по изданию: Origenes Werke. Bd 1-2. Hrsg. P.Koetschau. Leipzig, 1899; Bd 3. Hrsg. E.Klostermann. Leipzig, 1901; Bd 4. Hrsg. E.Preuschen. Leipzig, 1903 - Die griechischen christlichen Schriftsteller...; De principiis - Patrologiae cursus completus, ser. graeca, t. 11. Ed. J.P. Migne. Paris, 1857.

²⁹ Коптское M N T A T C O O V N = греч. ἄ γ ν ο ι α.

³⁰ Принимаем исправление текста, предложенное Функом, см.: Funk W.-P. Bemerkungen zu den Lehren des Silvanus. - Essays on the Nag Hammadi texts in Honour of Pahor Labib. Ed. by M.Krause. Leiden; Brill, 1975, S. 286.

³¹ Ср. у Филона: „Глупец думает, что Бог находится в некоем месте (ἔ ν τ ὀ π ῶ), не вмещающий (μ ἦ π ε ρ ι έ χ ο υ τ α), но вмestimый (π ε ρ ι ε χ ὄ μ ε ν ο ν)“ (I, Leg. All. III, 6, p. 114, 15-16).

³² Работы последних лет показали сложность проблемы, См., например: Daniéiou J. Gospel message and hellenistic culture. London; Philadelphia, 1973, p. 323 sq, где автор подчеркнул важность контактов между иудео-христианством и эллинистической философией, с одной стороны (сильное влияние среднего платонизма на Иустина и Татиана), с другой - влияние эллинизированного иудаизма на гностицизм и герметизм, которые в свою очередь могли воздействовать на языческую философию. Однако ср. замечания Армстронга (Armstrong A.H. Gnosis and greek philosophy.- In: Gnosis, Festschrift für Hans Jonas. Göttingen, 1978, p. 123), что при выявлении взаимоотношений между гностицизмом и греческой философией следует быть крайне осторожным.

³³ С целью оправдаться перед лицом гонений со стороны языческих властей (но не с целью обратить в свою веру) христиане с середины II в. вынуждены были оправдаться с разъяснениями о сущности своей религии к языческой аудитории (апологеты). Чтобы быть понятыми, они должны были говорить со своими оппонентами на их языке, поэтому традиции греческой философской культуры выступают в их мысли на первый план. Апологеты стали излагать христианское учение в категориях другой культуры (подобное делал уже Филон, пытаясь объяснить иудейскую религию языком греческой философии, см.: Jaeger W. Das frühe Christentum..., S.28), и с этого момента иудео-христианство,

ориентированное преимущественно на иудейский мир и мыслившееся понятиями позднего иудаизма, перестает играть решающую роль и уступает место эллинистическому христианству, ориентированному преимущественно на языческий мир и мыслившемуся понятиями позднеантичной философии.

³⁴ Waszink J.H. Bemerkungen zur Einfluss des Platonismus im frühen Christentum. – *Vigiliae Christianae*, 1965, 19, N 3, p. 134.

³⁵ Ср.: Albinus, *Didasc.* X, p.164, 28 sq; утверждение Плотина – *Enn.V.* 5.8 – почти повторяет вышеприведенную мысль ПС. Анализ параллелей между средним платонизмом и ПС см.: Zandee J. „Les Enseignements de Silvain” et le Platonisme, p.158 sq. Ссылки на Альбина по: *Platonis Dialogi*, vol. VI. Ed. C.F.Hermann. Lipsiae, 1884, p. 152–189.

³⁶ О платонизме у Климента см.: Lilla S.R.C. *Clement of Alexandria; A study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford Theol. Monographs). Oxf., 1971; у Оригена см.: Koch H. *Pronoia und Pai-deusis*, S. 180–304.

³⁷ Однако это не значит, что всякое „отрицательное” богословие обязано платонизму: нельзя забывать и о роли иудаизма. Так, например, в Пастыре Гермы „вмещающий все ... будучи невместимым” (*Mand. I, 1: πᾶντα χωρῶν... ἀχωρητος ὤν*) обязано безусловно иудейской традиции, см.: Danielou J. *Gospel message ...*, p. 325.

³⁸ Возражения стоикам повсюду рассеяны у Оригена в трактате „Против Цельса”, см., например: „стоики, утверждающие, что Бог – тело” (*I, Cels. I, 21, p.72, 12; 15*) или „стоики, которые вводят тленного (*αφθαρτός*) Бога и говорят, что его сущность (*οὐσία*) тело, изменчивое и непостоянное” (*I, Cels. III, 75, p. 267,3–5*) и т.д.

³⁹ К этой цитате из ПС можно привести параллель–разъяснение из Оригена: „...Ибо высшие силы не видят Бога не из-за своего бессилия, но вследствие бестелесности Бога” (*IV, Joh., p. 495, 8–9*).

⁴⁰ Коптское $\text{Q } \Omega \text{ П, } \text{Ϡ } \text{Q } \Omega \text{ П}$ (Ϡ) – „быть скрытым” может передавать как греч. *κρυφίος* (Притчи 9:7), так и *ἀόρατος* (Римл. 1:20), *ἀρρητος* (2 Коринф. 12:4).

⁴¹ Pohlenz M. *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum. – Nachrichten von der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist.Klasse*, 1943, N 3, S. 158 (со ссылкой на *Strom. V, 82*).

⁴² Коптское $\text{M } \overline{\text{NT}} \text{ A T C O O V N}$ = греч. *ἄγνωια*.

⁴³ Нам почти неизвестно учение самого Валентина. Принадлежность Евангелия истины, обнаруженного среди рукописей из Наг–Хаммади, перу Валентина далеко не бесспорна. Материал, которым мы располагаем (реже оригинальный, например Послание Птолемея Флоре; чаще – почерпнутый из сочинений христианских авторов), дает представление об учении последователей Валентина: Птолемея, Феодота, Гераклеона.

⁴⁴ О том, что Демиург, по учению валентиниан, творил в незнании, свидетельствуют Ириней (*Adv. Haer. I,V.5*) и Ипполит (*Philos VI. 33: οὐδὲν οἶδεν... δὲ δημιουργὸς ὄλωσ, ἀλλ' ἔστιν ἄνους καὶ μωρός*).

⁴⁵ Весьма интересна точка зрения, что поскольку Валентин и Василид учили в Александрии, то местом их проповеди было огласительное училище, и когда Пантен (в прошлом стоик, затем ревностный христианин) около 180 г. возглавил это училище, его задачей было устранить отсюда гностическое влияние, см.: Roberts C.H. *Manuscript, society and belief in Early Christian Egypt*, London, 1979, p. 54.

⁴⁶ Подробнее см.: Zandee J. *La morale ...*, p. 615–630.

47 Дух и фразеология стоической этики очевидны в сочинениях Климента; его этические идеи восходят в основном к этому источнику, см.: Osborn E.F. The philosophy of Clement of Alexandria, Cambridge, Univ. Press, 1957, p. 102 sq; о влиянии стоицизма на Филона см.: Pohlenz M. Philon von Alexandrien, - Nachrichten von der Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1942, N 5.

48 Согласно стоическому учению, четыре основных страсти в человеке - это $\eta\delta\omicron\nu\eta$, $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, $\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta$, $\phi\omicron\beta\omicron\varsigma$.

49 Греческий текст, вероятно, не был понят коптом-переводчиком, так как фраза осталась без завершения.

50 Коптское СБРА Q̄Т N̄В I O C = греч. $\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\rho\alpha\chi\omicron\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$, т.е. $\acute{\alpha}\tau\alpha\rho\alpha\acute{\xi}\acute{\iota}\alpha$, термин, хорошо известный стоической этике, ср. выше примеч. 27.

51 Zandee J. La morale..., p. 615-618.

52 Ibid., p. 628.

53 См.: Dodds E.R. Pagan and Christian in an age of Anxiety. Cambridge, Univ. Press, 1965, p. 120-121, где приведены свидетельства Лукиана, Галена, Цельса.

54 О принципиальном отличии христианской $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ от платоновского $\epsilon\upsilon\rho\omega\varsigma$, см.: Dodds E.R. Pagan and Christian ..., p. 89, n. 2.

55 Подробнее у Оригена: I, Contr.Cels. III, 51, p. 247-248.

A.L. Khosrojev

"THE TEACHINGS OF SILVANUS"
AND ALEXANDRIAN SCHOOL

The Treatise from the Nag Hammadi collection "The Teachings of Silvanus" (VII, 4) is the document not of gnostic but christian theology. It has evident affinity with the thought of Clement of Alexandria and Origen. This fact permits to acknowledge that "The Teachings of Silvanus" originates from the Alexandrian catechetical school. Since the christian doctrine in the treatise is less developed than in Clement's works (i.e. the Holy Spirit's doctrine is absent) it's possible to draw the conclusion that the text arose in the second half of the second century (before Clement).