

РОССИЙСКАЯ  
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается  
под руководством Отделения  
историко-филологических наук

---

# ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

---

1 (22)

ВЕСНА — ЛЕТО  
2015

Журнал основан в 2004 году  
Выходит 2 раза в год

## В НОМЕРЕ:

---

### ПУБЛИКАЦИИ

Рукопись монгольской сказки «О старике Боронтае»  
из собрания ИВР РАН. Предисловие, транскрипция, перевод  
с монгольского языка, примечания *Д.А. Носова* 5

### ИССЛЕДОВАНИЯ

*А.Л. Хосроев.* Еще раз об апофатическом богословии  
гностиков (материалы и комментарий) 12

*Л.В. Горяева.* Две рукописи «Повести о раджах Пасея»  
(к истории текста) 37

*И.С. Гуревич.* О двух буддийских текстах как источниках  
китайского разговорного языка III–IX вв. 47

*К.Г. Маранджян.* Конфуцианский трактат Наказ Тодзю  
«Беседы со старцем» как достоверный исторический источник,  
или Были ли неграмотными самураи в начале XVII в.? 57

*З.А. Юсупова.* К истории изучения лурских диалектов 67

### ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*М.М. Юнусов.* Из истории дешифровки западносемитского  
письма: события и люди. III. Пальмирские тексты в Европе:  
С. Пети и Н.-К. де Пейреск 75

*Ю.А. Иоаннесян.* Троичная духовная природа человека  
в учении шейхитов 98

*А.И. Колесников.* Топография христианских епархий  
Восточного Ирана и Хорасана при Сасанидах (III–VII вв.) 118

*В.М. Рыбаков.* «Незаконное присвоение» в уголовных  
законах китайской династии Тан 128

*С.Л. Бурмистров.* Даттатрея и его место в индуистской  
мифологии 141



---

## КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Е.П. Островская.* Вклад Н.Д. Миронова в изучение буддийской коллекции собрания индийских рукописей Азиатского музея — ИВР РАН 153
- С.И. Марахонова.* Российский японист С.Г. Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. (на англ. яз.) 169

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Т.А. Пан.* 57-я ежегодная встреча Постоянной международной алтаистической конференции (Владивосток, 9–14 сентября 2014 г.) 177
- С.Л. Бурмистров.* 31-я конференция по философской компаративистике «Философская компаративистика и компаративная философия образования». Центр философской компаративистики Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург, 21 ноября 2014 г.) 181
- Т.В. Ермакова, Е.П. Островская.* Восьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 24–25 ноября 2014 г.) 184
- М.М. Юнусов.* Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Игоря Михайловича Дьяконова (Санкт-Петербург, 13–15 января 2015 г.) 189
- С.Х. Шамахмадов.* X Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН (Санкт-Петербург, 11 февраля 2015 г.) 200
- Ю.А. Иоаннесян.* Иранистическая конференция «Философия, религия, история и культура Ирана» (Санкт-Петербург, 18 февраля 2015 г.) 204

## РЕЦЕНЗИИ

- Kritzer Robert.* Garbhāvakrāntisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb. — Tokio: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2014 (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series XXXI). — 438 pp. (*В.П. Иванов*) 208
- Боркин Л.Я.* Извара, Н.К. Рерих, Гималаи. — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2014. — 256 с., 270 илл. (*Т.В. Ермакова*) 211
- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». — СПб.: Издательство «Европейский дом», 2010. — 397 с. (*Е.В. Танонова*) 213
- Руденко М.Б.* Очерки средневековой курдской литературы. Подготовка рукописи к изданию, предисловие, примечания, указатели Ж.С. Мусаэлян; Приложение: *Руденко М.Б.* Материалы и наброски для лекции «Курды: Быт, нравы, обычаи и культура». — СПб.: Контраст, 2014 (Азиатика). — 280 с. (*З.А. Юсупова*) 216

## IN MEMORIAM

- Владимир Аронович Якобсон (1930–2015) (*Н.О. Чехович*) 219
- Валерий Вячеславович Полосин (1939–2014) (*С.М. Якерсон*) 221

На четвертой стороне обложки:  
Миниатюра из альбома  
“Hindoo mythology”, vol. I,  
шифр Ms.Ind.IV, 19, из  
коллекции ИВР РАН

Над номером работали:

Т.А. Анিকেева  
А.А. Ковалев  
О.В. Мажидова  
Р.И. Котова  
О.В. Волкова  
Н.Н. Щигорева  
Е.А. Пронина

А.Л. Хосроев

## Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий)

В статье на основе многочисленных примеров автор показывает, что первыми выразителями так называемого апофатического (или отрицательного) богословия в христианском мире были гностические христиане, по-своему толковавшие платоническое учение о Боге.

*Ключевые слова:* раннее христианство, гностицизм, платонизм, апофатическое богословие, коптские переводы.

Суть так называемого *апофатического* (или отрицательного, ἀποφατικός) христианского богословия на примере сочинений отцов Церкви IV в. и следующих веков русский христианский мыслитель середины XX в. определил так:

«Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть <...> а в том, что Он не есть<sup>1</sup>. Путь этот состоит из последовательных отрицаний. <...> Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть...»<sup>2</sup>.

К этому едва ли можно что-то добавить, но утверждение, согласно которому «греческие отцы в познании Бога пошли *путем отрицаний*» (via negativa)<sup>3</sup>, требует — осо-

<sup>1</sup> Ср.: ...οὐ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστι (Ps-Dion., *Hier.* II.3 /Heil, 12.16–17 = PG 3, 140D/).

<sup>2</sup> Лосский, 1972, с. 134 (оригинал по-французски в 1944 г.); публикация этой работы по-русски стала событием для всех, кто так или иначе занимался христианским богословием.

<sup>3</sup> Апофатическому богословию у одного и того же автора могло сопутствовать богословие *катафатическое* (καταφατικός), т.е. положительное, в котором Богу даются различные положительные характеристики; это противопоставление — а точнее, взаимодополняемость двух способов размышлений о Боге (причем апофатический путь рассматривается как высший) — нашло свое полное выражение у Псевдо-Дионисия Ареопагита (очевидно, рубеж V–VI вв., не ранее); этот глубоко платонизирующий христианский мистик, начав с «положительного» богословия (ἡ καταφατικὴ θεολογία), объясняющего Бога при помощи таких почерпнутых из чувственного мира образов (αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνομαίαι), как благо, сущий, жизнь, премудрость, сила (ἀγαθός, ὁ ὢν, ζωή, σοφία, δύναμις; *Myst.* 3 /Heil, 146.1 сл. = PG 3, 1033A/; ср. ниже: прим. 66 о катафатических определениях Феофила), завершает богословием «отрицательным»: «Так вот, мы говорим, что причина всего (ἡ πάντων αἰτία, scil. Бог), находящаяся выше всего (ὑπὲρ πάντα), является не бессущностной (οὔτε ἀνούσιος), не безжизненной (οὔτε ἄζωος), не неразумной (οὔτε ἄλογος), не лишенной ума (οὔτε ἄνοους), не телом (οὐδὲ σῶμά ἐστιν), не имеет (эта причина) ни облика (οὔτε σχῆμα), ни вида (οὔτε εἶδος), ни качества (οὔτε ποιότητα), ни количества (ἢ ποσότητα), ни объема (ἢ ὄγκον), не находится она в (каком-то определенном) месте (οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐστίν), ее не видно (οὔτε ὁράται), не доступна она осязанию (οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητὴν ἔχει), ее нельзя почувствовать, она не чувственная (οὐδὲ αἰσθάνεται, οὔτε αἰσθητή ἐστίν), нет в ней беспорядка и возмущения (οὐδὲ ἀτάξιαν ἔχει καὶ ταραχήν), не обременена она материальными страстями (ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν), она не бессильна из-за того, что ей сопутствуют какие-то чувственные проявления (οὔτε ἀδύναμὸς ἐστίν αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν), нет у нее ни недостатка в свете (οὔτε ἐνδεία ἐστὶ φωτός), ни изменения (οὐδὲ ἀλλοίωσιν), ни тлена (ἢ φθοράν), ни разделения (ἢ μερισμόν), ни лишения (ἢ στέρησιν), ни течения (ρεῖσιν), ни чего-либо другого из чувственного (τῶν αἰσθητῶν) нет (у нее) и не имеет она»; далее автор только усиливает отрицания: Первопричина — не душа (ψυχῆ), не ум (νοῦς), не разум (λόγος) и не мысль (νόησις), о ней нельзя сказать и нельзя постичь умом (οὐδὲ λέγεται, οὔτε νοεῖται), она не число (οὔτε ἀριθμὸς), не порядок (οὔτε τάξις), не величие и не малость (οὔτε μέγεθος, οὔτε μικρότης), не равенство и не неравенство (οὔτε ἰσότης,

бенно после введения во второй половине XX в. в научный оборот подлинных гностических текстов — немаловажного пояснения: вслед за теми *гностиками* II в., которые, хорошо осознавая, что понятийный аппарат ветхо- и новозаветных текстов не может передать все оттенки их богословия, стали творчески перерабатывать наследие Платона<sup>4</sup> (а точнее, богословие возрождавшего в первые века новой эры платонизма<sup>5</sup>) и приспособлять его к своему христианству<sup>6</sup>. И в самом деле, именно из-под пера

οὐτε ἀνιούσης), не подобие и не неподобие (οὐτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης), она не стоит (οὐτε ἕστηκεν), не двигается (οὐτε κινεῖται) и не покоится (οὐτε ἡσυχίαν ἄγει), не имеет она силы и силой не является (οὐτε ἔχει δύναμιν, οὐτε δύναμις ἐστίν), она не свет (οὐτε φῶς), она не живет и не является жизнью (οὐτε ζῆ, οὐτε ζῶν ἐστίν), она не сущность, не вечность, не время (οὐτε οὐσία ἐστίν, οὐτε αἰών, οὐτε χρόνος), <...> не знание и не истина (οὐτε ἐπιστήμη, οὐτε ἀλήθεια), не царство и не премудрость (οὐτε βασιλεία, οὐτε σοφία), она не единое, не единство, не божественность, не благо (οὐτε ἔν, οὐτε ἐνότης, οὐτε θεότης ἢ ἀγαθότης), <...> она не что-то из несуществующих и не что-то из сущих (οὐδὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν)» и т.д. (*Myst.* 4–5 /Heil, 148.1 сл. = с незначительными разночтениями: PG 3, 1040D сл./).

<sup>4</sup> Вспомним, что Платон описывал верховное божество в категориях *отрицательного* богословия; так, рассуждая, например, о «Едином» (τὸ ἔν), он подводит итог своим размышлениям такими словами: «Итак, нельзя ни назвать его, ни говорить о нем, ни высказать мнения, ни познать; ничто из сущего не может его почувствовать» (οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκειται οὐδὲ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. *Parm.* 142A); ср.: *Tim.* 28C. Подробно о роли, которую сыграл диалог «Парменид» в развитии всего последующего «отрицательного» богословия, см.: Mortley, 1986, passim; о влиянии «Тимея» (прежде всего 28C): Nock, 1962.

<sup>5</sup> Уже в первой половине I в. н.э. Филон Александрийский, аллегорически толкуя библейские книги, при объяснении природы иудейского Бога пользовался исключительно (стоическо-) платоническим языком: Бог — это «деятельная причина» (τὸ δραστήριον αἴτιον), «чистейший Ум» (νοῦς εἰλικρινέστατος) (οὐς εἰλικρινέστατος), который «превосходит и добродетель, и знание, и само благо, и саму красоту» (κρείττων ἢ ἀρετή, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν: *Opif. mund.* 8); ср.: «Но Бог не нуждался ни в чем из того, что связано с тварным» (ὁ δὲ θεός <...> οὐδενὸς ἐδεήθη τῶν τοῖς γεννητάσι προσόντων: *Quod Deus imm.* 56); о невозможности выразить Бога словами и постичь его (τὸ δὲ ἄρητον ἐστίν <...> ἀπερνούμενον καὶ ἀκατάληπτον): id., *Mut. nom.* p. 14–15. При этом даже ставился вопрос: «whether Philo is responsible for introducing the notion of an „unknowable“ God into Greek thought», под «греческой мыслью» подразумевались последующие средний платонизм и неоплатоники (Dillon, 1977, 155). И действительно, спустя столетие Алкиной (в защиту именно этого авторства, а не Альбина, см., например: Dillon, 1995) говорит о том, что высшее божество «невывразимо, совершенно само в себе, т.е. ни в чем не нуждается, вечносовершенно...» (ἄρητος, αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεής, ἀειτελής...) и что приблизиться к его пониманию можно лишь «путем отказа» (κατὰ ἀφαίρεσιν) понимать его в категориях того или иного качества (οὐτε γένος ἐστίν οὐτε εἶδος οὐτε διαφορά <...> οὐτε κακόν <...> οὐτε ἀγαθόν etc.: *Didasc.* 10.2–5; при этом у нас нет свидетельств тому, что платоники первых веков н.э. читали Филона: Dillon, 1977, p. 155; в пользу их знакомства с Филоном см., однако: Wolfson, 1952, p. 115–116, прим. 10). Примерно в то же время неопифагорействующий платоник Нумений, ссылаясь на Платона, утверждал, что «Первый ум (scil. Бог), которого называют Самосуший, совершенно непознаваем для людей» (τὸν μέντοι πρῶτον νοῦν, ὅστις καλεῖται αὐτοῦν, παντάπασιν ἀγνωσόμενον παρ' αὐτοῖς: Fr. 17/Petty, 28.2 сл.). Тем же языком выражали свои представления о высшем боге и авторы герметических сочинений (III–IV вв.). Многочисленные образцы подобного богословия в первые века новой эры за пределами христианства (герметизм, средний платонизм и т.д.) см.: Festugière, 1954, p. 4, 92 сл.; Lilla, 1971, p. 212–226. Не забудем, что и латиноязычные авторы этого времени (например, Апулей) были уже вполне вооружены платоновской апофатической терминологией, переведенной с греческого (см. ниже: прим. 7, 24, 45, 46, 51). Одним словом, поздний анонимный платоник (не ранее начала VI в.) несколько не преувеличивал, когда утверждал, что «все» (πάντας γὰρ ἀνθρώπους) хотели «почерпнуть из философии Платона как из некоего источника» (ὅσπερ ἐκ τινος πηγῆς ἀρύσασθαι: *Proleg ad phil. Plat.*, Praef.) — и эти «все» черпали прежде всего из его богословия; так, по словам современного исследователя, «the main feature which characterises the Middle Platonic period can be described as the rediscovery of the Plato who offered a path to *theologia*» (Carabine, 1995, p. 35); о среднем платонизме см. ставшую стандартной книгу: Dillon, 1977.

<sup>6</sup> Обращенный из платоников Иустин продолжал Иустин применять (ок. 160 г.) к Богу характеристики, бывшие в ходу в среднем платонизме; так, для него Бог — «это то, что вечно пребывает одним и тем же» (τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὁσούτως αἰεὶ ἔχον, scil. «неизменным»: *Dial.* 3,23; ср. ниже: прим. 78) и всему другому является причиной (αἴτιον; см. ниже: прим. 122)» (*Dial.* 3); см. также в прим. 110 цитату из *Dial.* 4.1; подробно о среднем платонизме Иустина см.: Andresen, 1952. О том, что Бога можно постичь лишь путем последовательных отрицаний, не раз говорил позднее и принадлежащий к церковному христианству Климент Алек-

гностических христиан (правда, довольно рано оказавшимися маргиналами, неуклонно вытесняемыми Церковью с магистрального пути развития христианства) вышли самые ранние из известных нам развернутые образцы *христианского* «отрицательно-го» богословия<sup>7</sup>. Об этом надежно свидетельствуют уже ранние церковные ересиологи<sup>8</sup>.

сандрийский (рубеж II–III вв.), на которого безусловное влияние оказало не только учение Филона (и платонизма вообще) о неприложимости к Богу никаких качеств «тварного» мира (см. предыд. прим.), но и, конечно, богословие христианских гностиков середины III в., с которыми он разносторонне полемизировал. Так, согласно Клименту, Бог может быть познан «не через то, что он есть, а через то, чем он не является», потому что он «выше всякого места, времени, названия и мысли» (...οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἐστὶ γινώσκοντες <...> ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ ὀνόματος καὶ νοήσεως; *Strom.* V.71.3, 5); по его словам, «даже если мы даем ему (αὐτό = Первоначалу) какие-то имена, неверно называя его или Единое, или Благо, или Ум, или Сущее, или Отец, или Бог, или Демиург, или Господь (οὐ κυρίασ κολούντες ἤτοι ἐν ἡ τάχαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον) <...>, то пользуемся (этими) хорошими названиями вследствие затруднения (ὕπὸ δὲ ἀπορίας), чтобы (именно) в них мысль имела опору, а не блуждала вокруг других (названий); ибо ни одно из них не раскрывает (οὐ <...> μὴνυτικόν) (подлинной природы) Бога» (*ibid.* V.82.1–2). О невозможности для человеческой природы постичь Бога говорит и Ориген в своей полемике с язычником Цельсом: «...все, что мы знаем, — ниже Бога (ἐλάττωνα ἐστὶ τοῦ θεοῦ) <...> ничего нет у Бога из того, что мы знаем, ибо он выше всего того (κρείττονα γὰρ ἐστὶ πάντων), о чем может узнать не только человеческая природа, но даже и пребывающие с Богом, превосходящие эту (природу, т.е. ангелы)» (οὐ μόνη ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτὴν τὰ προσόντα τῷ θεῷ; *Cels.* VI.62).

<sup>7</sup> Уверенность в том, что апофатический способ описания природы Бога в первые века новой эры был обычным среди платонизирующих философов, современный исследователь, который рассматривает проблему в более широком, нежели у Лосского, контексте, сделав предметом сравнения языческое (платоническое) и христианское (гностическое) богословие, выразил так: «From ancient times to the present philosophers have commonly maintained that there exists one or more divine realities which are too perfect for human intelligence to apprehend and which therefore can only be the objects of a negative theology — that is a theology expressing not what a divine nature is but what it is not» (Hancock, 1992, p. 167); ср.: Kenney, 2000, p. 260, где автор утверждает: roots /апофатического богословия/ go back at least as far as Parmenides»; фундаментальное исследование проблем возникновения и развития «отрицательного» богословия «within the context of the whole Greek concept of thought» (I,7), начиная с Платона, см.: Mortley, 1986. К этому лишь добавлю, что философы, а вслед за ними и философизующие гностики, отстаивая подобное богословие, возражали не в последнюю очередь против вульгарного антропоморфного представления о боге (или, точнее, о Боге); о том, что такое представление, отраженное в ветхозаветных книгах, годится лишь «для наставления многих» (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν), те же, кто «может общаться с умными и бестелесными природами, не сравнивают Сущее ни с какими тварными образами, отказав ему в каком бы то ни было качестве (νοηταῖς καὶ ἀσωματοῖς φύσεσιν ἐνομιλεῖν δυνάμενοι οὐδεμίᾳ τῶν γεγονότων ιδέα παραβάλλουσι τὸ ὄν ἀλλ' ἐκβιάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος)», см.: Philo, *Quod Deus imm.*, 54–55; также и Климент возражает «большинству» (πλείστοι τῶν ἀνθρώπων), которое наделяет бога антропоморфными характеристиками (*Strom.* V.68.1–3); ср. ниже: Бог «не имеет облика (μορφή) человека...» (*БлЕвг* 72.3 сл.). Противопоставление «многих» (πολλοί), которым недоступно подлинное понимание, «более тонким» (κομψότεροι), т.е. «немногим», находим уже у Платона (*Res.* 505B), а страстный платоник Апулей, цитируя расхожее в его время место из *Tim.* 28C, еще более усиливает это противопоставление, заменяя πάντας оригинала на πολλούς (multos; *Plat. dogm.* I.5), тем самым стараясь подчеркнуть, что подлинное понимание природы Бога возможно лишь для «немногих», исповедующих философию Платона; опираясь на *Tim* 28C, Климент толкует библейский пассаж (*Исх* 20.21), противопоставляя тех, кто способен постичь Бога (зд. Моисей), «незнанию большинства» (ἢ τῶν πολλῶν <...> ἄγνοια; *Strom.* V.78.1–3); подробно: Mortley, 1972, p. 589–590. Гностики, которых ересиологи не раз уличали в том, что они проповедуют два учения — одно для «большинства», а другое для «избранных», — излагая свое апофатическое богословие, имели, вероятно, еще в виду и полемику с церковными христианами, не допускавшими, в отличие от них, существования иного (высшего) Бога, кроме ветхозаветного Творца (ср. ниже в прим. 10 полемику с ними Иринея).

<sup>8</sup> Разумеется, ересиологи цитировали из сочинений оппонентов лишь то, что считали важным для своей полемики, оставляя в стороне все, по их мнению, второстепенное. Так, Иринея, подробно пересказывая одну из версий *АнИн* (*Adv. haer.* I.29; см. ниже: прим. 18), опускает из своего изложения пространный пассаж, содержащий выразительное описание природы высшего Бога (*АнИн* 2.26 сл. /*NHC* II.1; 22.17 сл. /*BG* 2/ — древнейший образец христианского апофатического богословия, о котором речь пойдет ниже); подробнее см.: Greer, p. 170, где автор так высказывается по поводу другого пассажа, опущенного Иринеем: «Irenaeus has simply selected from the *Apocryphon* the theological section that suits his inter-

Так, например, Ириней (ок. 185 г.) хорошо знал, что представление об абсолютной трансцендентности и непознаваемости Бога было неотъемлемой частью учения валентиниан<sup>9</sup>, выражавших его в тех же терминах, которые займут центральное место в апофатике церковных богословов последующих веков<sup>10</sup>. По словам этого автора, последователи валентинианина Птолемея (ок. 160 — 170) «говорят, что в *невидимых и невыразимых никаким именем* высотах находится некий *совершенный, предсуществующий эон*<sup>11</sup>, называют же они его *Пред-Началом, Пред-Отцом и Глубиной*; он, *невместимый и невидимый, вечный и нерожденный*, пребывает в молчании и в великом покое в *бесконечных зонах*»<sup>12</sup>.

est and lays the groundwork for his polemic»). Также и Плотин, приведя лишь часть своих возражений гностикам, так говорит своим ученикам: «А другие (стороны их учения) оставляю вам, читающим (их книги), исследовать и рассматривать самим со всех сторон» (τὰ δ' ἄλλα ὑμῖν καταλείπω ἀναγινώσκουσιν ἐπισκοπεῖσθαι καὶ θεωρεῖν ἐκεῖνο πανταχοῦ: *Enn.* II.9.14 /36–37/).

<sup>9</sup> Сам Валентин (акме 140–150 гг.) получил традиционное греческое образование в Александрии (ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ πεπαιδευθεὶς τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν: *Eriph., Pan.* 31.2.3), и уже у Тертуллиана не было никакого сомнения в том, что он Platonicus fuerat (*Praescr.* 7.3). Плотин прямо говорит о том, что гностики (очевидно, валентиниане западной, или италийской, школы; см. ниже: прим. 70), бывшие слушателями в его школе, почерпнули свое учение у Платона (ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται: *Plot., Enn.* II.9.6 /10–11/), а при создании своей философизующей мифологии многое заимствовали из платоновского «Тимея» (ἐκ τῶν ἐν τῷ Τιμαίῳ λεχθέντων εἴληπται, *ibid.* /14–16/), хотя и отрицали свою зависимость от греческой философии (τῆς ἀρχαίας Ἑλληνικῆς οὐχ ἀπτόμενοι ταῦτα σκευωροῦνται: *ibid.* /6–7/); также и Ипполиту было ясно, что в основе ереси Валентина лежат учения Пифагора и Платона (ἔστι μὲν οὖν ἡ Οὐαλεντίνου αἵρεσις Πυθαγορικὴν ἔχουσα καὶ Πλατωνικὴν τὴν ὑπόθεσιν: *Ref.* VI.21.1). Отношение самих церковных ересиологов к греческой философии было различным. С одной стороны, мы видим таких подлинных знатоков и ценителей философии, как Климент и Ориген, которые никогда не ставили гностикам в упрек их зависимость от философов; с другой стороны, таких авторов, как Ириней и Тертуллиан, которые, будучи знакомы с философией (по всей видимости, преимущественно из школьной философской литературы), относились к ней пренебрежительно и недружелюбно, хотя зачастую сами пользовались ее идеями и понятиями, не всегда, правда, признаваясь в этом.

<sup>10</sup> Ириней так откликнулся на поиск гностиками ответа на вопрос о природе высшего Бога: «Не переоценивай своего знания <...> и не ищи чего-то, что выше Творца, ибо не найдешь; ведь безграничен (indefinitabilis) твой Создатель. И ты не должен придумывать над ним какого-то другого отца, как будто ты уже измерил его всего (scil. Создателя), как будто ты прошел через все его творение и рассмотрел всю его глубину, длину, высоту (profundum /= $\beta$ όθος или  $\beta$ υθός/ et longitudinem et altitudinem) <...>. Итак, крайне неразумно, пренебрегая тем, кто воистину является Богом и который засвидетельствован всеми, искать выше него кого-то, которого нет и которого никто и никогда не возвещал» (*Adv. haer.* II.2.4; II.10.1). Фраза о «глубине, длине и высоте» переключается (если перед нами, конечно, не скрытая цитата Ириней из какого-то гностического сочинения) с описанием высшего Бога в валентинианском трактате, где автор, далекий, правда, от утверждения, что он «измерил и т.п.» Бога, говорит как раз обратное: «...никакой глаз не может видеть его, ничто телесное не может постичь его из-за его неисследимого величия (ср. τὸ μέγεθος τοῦ Βάθους καὶ τὸ ἀνεξιχνίαστον: *Iren., Adv. haer.* I.2.2; греч. текст Ириней сохранил *Eriph., Pan.* 31.11.5), его недостижимой глубины (βάθος), его неизмеримой высоты и его безграничной ширины»; ср: «Он превосходит <...> всякое величие, всякую глубину (βάθος) и всякую высоту» (*TrexTr* 54.18–23; 55.20–26 /NHC I.5/; перевод см. ниже); ср. ниже: прим. 107.

<sup>11</sup> αἰὼν в гностических текстах включает в себе не только значение «вечность», но и не в последнюю очередь определенные пространственные коннотации: это занебесные области, где обитают «вечные» сущности, являющиеся в конечном счете персонализациями всевозможных положительных качеств, которые до поры до времени имплицитно присутствуют в высшем Боге и составляют его Плерому; см., например, тридцать *зонов* валентинианской системы, «безмолвствующих и непознаваемых, которые являются невидимой и духовной Плеромой» (οἱ σεσιγημένοι καὶ μὴ γινωσκόμενοι: τοῦτο τὸ ἄρατον καὶ πνευματικὸν κατ' αὐτοῦς Πλήρωμα: *Iren., Adv. haer.* I.1.3).

<sup>12</sup> λέγουσιν γὰρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατανομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα πρόντα: τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν: ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀάρατον, αἰδίον τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι (*Adv. haer.* I.1.1 = *Eriph., Pan.* 31.10.5). Здесь речь идет об апофатических определениях, к которым не прилагается никакого определяемого: Бог — нечто невместимое, вечное, нерожденное и т.п., а не как в катафатике: Бог невместим в своей славе, непостижим в своем величии и т.п., т.е. «Бог — это слава, величие и т.п. par excellence (ср.

Учение Василида (акме ок. 140 г.), как его излагает спустя несколько поколений Ипполит, являет нам уже высокоразвитое апофатическое богословие, еще неизвестное церковным авторам<sup>13</sup>.

В начале всего было *ничто*, но это *ничто* не было чем-то из того, что существует, но было абсолютным *ничто*; и к этому *ничто* даже неприменим глагол *было*; *ничто* даже нельзя назвать *невыразимым*, потому что оно *выше всякого названия*; должно только *умом*, но *не при помощи названий*, постигать, непостижимым образом, особенности называемых вещей, ибо схожесть названий создает беспорядок и неправильное понимание <...> «Итак, поскольку было *ничто*, не материя, не сущность, не бессущностное, не простое, не составное, не непостижимое умом, не нечувствуемое, не человек, не ангел, не бог, не вообще что-то из того, что можно назвать или воспринять чувством или мыслями...»<sup>14</sup>.

Дошедшие на коптском языке в переводах с греческого сочинения, принадлежащие различным течениям как внутри гностицизма, так и вне его, дали нам в руки новые образцы апофатического богословия<sup>15</sup>, причем гораздо более развернутые, чем

ниже: прим. 66). Заметим, что богословие Птолемея отличалось от богословия самого Валентина (см. выше: прим. 9), который, по свидетельству Иринейя, учил, что изначально была Диада (δύαδς), состоящая из «Неизреченного (ἄρητος) и Молчания (σιγή)» (*Adv. haer.* I.11.1; гендиадис, т.е. из «молчащего Неизреченного»); см. также *ВалУч* 22.23–27 (*NHC* XI.2), где говорится о том, что Бог, хотя и «был Монадой», «обитает в Диаде ([Ϛπ т.д.]Υαδς) и в паре, а пара его — это Молчание (τσιγν). Ипполит, утверждая, что «и Валентин, и Гераклеон, и Птолемеи» являются «учениками Пифагора и Платона», так кратко описывает апофатическое богословие «валентинианской школы»: «Ведь началом всего у них является *монада*, нерожденная, нетленная, непостижимая, которую невозможно представить (даже) в мыслях, полная жизненных сил и причина возникновения всего того, что возникло, называется же у них вышеназванная монада Отцом» (καὶ γὰρ τοῦτος) ἐστὶν ἀρχὴ τῶν πάντων μονὰς ἀγέννητος, ἀφθαρτος ἀκατάληπτος, ἀπεινώτος, γόνιμος καὶ πάντων τῆς γενέσεως αἰτία τῶν γενομένων καλεῖται δὲ ὑπ' αὐτῶ(ν) ἢ προειρημένη μονὰς Πατὴρ: *Ref.* VI.29.1–2); далее он так передает учение Валентина: в начале «не было ничего рожденного, а был только нерожденный Отец; не имеющий ни места, ни времени, ни советника, не было никакой другой сущности, о которой можно было думать в привычных категориях; но (Отец) был один, пребывая в тишине и покоясь сам в себе, — монада» (ἦν <μέν> γε ὅλως <...> γεν<ν>ητὸν οὐδέν, Πατὴρ δὲ ἦν μόνος, ἀγέννητος, οὐ τόπων ἔχων, οὐ χρόνον, οὐ σύμβουλον, οὐκ ἄλλην τιὰ κατ' οὐδένα τῶν τρόπων νοηθῆναι δυναμένην οὐσίαν· ἀλλὰ ἦν μόνος, ἡρεμῶν <...> καὶ ἀναπαύομενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ, μονὰς: *ibid.* I.29.5).

<sup>13</sup> Нижеследующее представляет собой частично пересказ (из-за трудности кратко перевести суть мысли), а частично цитату.

<sup>14</sup> ἦν, φησί, ποτὲ <ότε> ἦν οὐδέν· ἀλλ' οὐδὲ τὸ οὐδέν ἦν τι τῶν ὄντων <...> ἦν ὅλως οὐδέν. ὅταν δὲ λέγω, φησί, τὸ «ἦν», οὐχ ὅτι ἦν λέγω, ἀλλ' ἵνα σημάτω τοῦτο ὅπερ βούλομαι δεῖξαι [λέγω, φησί], ὅτι ἦν ὅλως οὐδέν. ἔστι δέ, φησί, ἐκεῖνο ἀπλῶς οὐκ ἄρητον <...> «ἄρητον» γὰρ αὐτὸ καλοῦμεν, ἐκεῖνο δὲ οὐκ ἄρητον <...> ἀλλ' ἔστι, φησί, «ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου» (*Ephes* 1.21) <...> ἀλλ' ἡ δὲ <δεῖ> τῆ διανοία, (οὐ) τοῖς (ὀν)όμασι, τῶν ὀνομαζομένων τὰς ιδιότητας ἀρήτως ἐκλαμβάνειν· ἡ γὰρ ὁμωνυμία παραχρῆν, <φησί> ἐμπεποίηκε καὶ πλάνην <περὶ> τῶν πραγμάτων τοῖς ἀκροῦμένοις <...> ἐπεὶ οὖν οὐδέν ἦν, οὐχ ὕλη, οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιον, οὐχ ἀπλοῦν, οὐ σύνθετον, οὐκ ἀνόητον, οὐκ ἀναίσθητον, οὐκ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, οὐ θεός, οὐδὲ ὅλως τι ὀνομαζομένων ἢ δι' αἰσθήσεως λαμβανομένων ἢ νοητῶν πραγμάτων... (*Ref.* VII.20.2–4; 21.1). Ср.: «These teachings bear a strange resemblance to Plato's Parmenides» (Mortley, 1986, II, p. 28). Справедливости ради замечу, что далеко не все исследователи считают принадлежность этого учения самому Василиду бесспорной; есть целый ряд и таких (я к ним не принадлежу), кто убежден в том, что автор «Refutatio» изложил здесь взгляды не самого Василида, а его позднейших эпигонов. О богословии Василида в интересующем нас аспекте см., например: Wolfson, 1957; Jufresa, 1981.

<sup>15</sup> Замечу, что ко времени перевода этих сочинений (первая половина IV в.) у коптских переводчиков еще не было никаких навыков к передаче греческих философских терминов; поскольку библейские сочинения, ранее переведенные с греческого, были не богаты этими понятиями, то переводчики гностических и им подобных философизующих (например, герметических) текстов, избыливающих стоическо-платонической терминологией (своего рода *койне* той эпохи), вынуждены были взяться за весьма нелегкий труд пересадки на коптскую почву понятий и представлений, с которыми греки испокон веков были у себя дома. Хотя они не были профессионалами (в отличие от переводчиков библейских текстов), с этой задачей в общем и целом они справились, но единая система передачи греческих философских понятий на коптский язык тем не менее так и не была выработана; сталкиваясь с серьезными трудностями адекватной

те, что сохранили свидетельства ересиологов. Эти тексты позволяют теперь утверждать, что именно гностики стояли у истоков *христианского* апофатического богословия. Убедимся в этом на примере нижеследующих комментированных переводов сочинений, принадлежащих различным направлениям внутри того явления, которое мы называем *гностицизм*, сделав прежде всего оговорку: предметом этой заметки будет не собственно богословие, а лишь терминологический (с точки зрения влияния на эту терминологию современного ей платонизма<sup>16</sup>) анализ текстов и попытка поместить этот круг понятий в религиозно-философский контекст, их породивший<sup>17</sup>.

передачи греческой философской терминологии средствами родного языка, к тому же не всегда правильно понимая смысл греческого оригинала, эти переводчики зачастую оставляли термины без перевода, рискуя при этом, что коптские читатели так и не смогут их понять; см., например, апофатическое описание высшего божества в платонизирующем (увы, сильно разрушенном) трактате *Аллог* 47.9 сл. (*NHC* XI.3), где такие термины, как ὄπαξις, οὐσία \*ἀνοῦσιος (οὐσία ἐνίπῆτατοῦσις), ἐνέργεια, ὑπόστασις и т.п., едва ли многие говорили тому, кто не был знаком с греческой философской культурой. Для современного же исследователя эти греческие слова оказываются незаменимым инструментом при реконструкции понятийного аппарата утерянного греческого оригинала (ср., например, *Тракт /CodBr 2/* passim, где греческая терминология почти вся оставлена без перевода); подробнее см.: Хосроев, 2012, с. 75–76, прим. 2–6.

<sup>16</sup> Гностики — (ниже речь пойдет не о родоначальниках философского гностицизма, таких, как, скажем, Василид или Валентин, от сочинений которых до нас дошли лишь небольшие фрагменты в передаче позднейших ересиологов, а о тех, кого, скорее, можно назвать их анонимными эпигонами, именно из-под их пера и вышло большинство имеющихся теперь в нашем распоряжении подлинных гностических сочинений) в той или иной мере знали отвергаемую греческую философию, но знание это не выходило, как правило, за пределы знакомства с общими местами, усвоенными из различного рода доксологий, философских «введений» (εἰσαγωγή) и т.п.; подробнее об этой разновидности литературы, на которой по большей части и строилось расхожее философское образование в то время, см.: Festugière, 1949, p. 2, 345–362 (главное требование к такому учебнику: «Il faut que ce manuel présente une vue d'ensemble de tout l'objet en question»: p. 346); Chadwick, 1968; Dillon, 2000, p. 931; Хосроев, 1991, с. 75, 141–143. Поэтому несомненным остается тот факт, что всякий, кто обращался в христианство такого рода, должен был иметь за плечами какое-то греческое образование («von der Elementarschule bis zur Philosophenschule»: Böhlig-Wisse, 1975, p. 15) — иначе он рисковал ничего не понять в хитросплетениях гностических построений («Wer die griechische Schule nicht besucht hatte, konnte die gnostischen Texte weithin kaum verstehen; solche Texte verfassen konnte er auf keinen Fall»: ibid. S. 53). Армстронг так, на мой взгляд, точно определил соотношение гностической мысли и философии: «I think, then, in general, that any influence which may have been exerted by any kind of Greek philosophy on Gnosticism was not *genuine* but *extraneous* and, for the most part *superficial*. We are dealing with the use of Greek ideas, often distorted or strangely developed, in a context which is not their own, to commend a different way of faith and feeling, not with a genuine growth of any variety of Gnosticism out of philosophy, whatever some ancient heresiologists may have thought» (Armstrong, 1978, p. 101; курсив мой. — *A.X.*); о «поверхностном» платонизме гностиков (scil. гностиков-эпигонов) ср. часто цитируемое высказывание *Нокка*: «Gnosticism <...> 'Platonism run wild'» (Nock, 1972, p. 949; впервые в 1964 г.); или, по его другому определению, мы имеем дело с «popular Greek philosophy (principally watered Platonism)...» (ibid., p. 950); Диллон, объединив гностические и герметические сочинения и «Халдейские оракулы» (см. ниже: прим. 23) как «subphilosophical phenomena», назвал все это «Platonic underworld» (Dillon, 1977, p. 384). О том, что гностики (например, Валентин; см. выше: прим. 9), получившие общее греческое образование (ἐγκύκλιος παιδεία), не могли — так же, как и многие церковные христиане (Климент, Ориген) — обойтись без инструментария греческой философии при создании своего богословия («...durent recourir à la philosophie dans l'élaboration de leur théologie») и что «в этом отношении гностическая ересь (l'hérésie gnostique) была предшественницей церковного христианства (le christianisme orthodoxe)», см.: Fredouille, 1980, p. 213 (курсив мой. — *A.X.*).

<sup>17</sup> При этом, конечно, нельзя забывать о принципиальном отличии платонического и церковно-христианского взгляда на Бога и мир (высший Бог *благ*, и именно он сотворил *хороший* мир) от credo гностиков (высший Бог *благ*, но он не причастен к творению мира, который *плох*; за это творение ответственен низший и несовершенный Демиург). Промежуточную позицию занимал Нумений (позже середины II в.), учивший, что высший Бог («первый Бог», по его определению) не причастен творению (οὐτε δημιουργεῖν ἐστι χρεὼν τὸν πρῶτον θεόν), но является отцом Демиурга (τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦντος δὲ θεοῦ <...> πατέρα): первый Бог, свободен (ἀρῶν) от всяких дел, он царь, всем же управляет Бог-демиург (τὸν δημιουργικὸν δὲ θεὸν ἡγεμονεῖν) (Fr. 12 /Petty, 24.2 сл.); именно этот «дуализм» дал в свое время основания Эдуарду Нордену (Norden, 1913, S. 72–73) предполагать, что Нумений находился под влиянием гностических (валентинианских) идей (основательное опровержение: Dodds, 1963, p. 310 сл.). Не



Из трех предложенных ниже отрывков из гностических сочинений первый (*АпИн*), очевидно самый древний, комментируется подробно; комментарий же к двум другим, не менее интересным (*ТрехТр* и *БлЕвв*), будет не столь полным по причине, что большая часть богословских реалий, повторяющихся (не сказать почти одинаковых и различающихся лишь в мелочах) во всех трех сочинениях, уже объяснена при анализе *АпИн*; не последнюю роль играет и допустимый для данного журнала объем статьи, который я все-таки превысил. Итак:

«Апокриф Иоанна» (20.19 сл. /BG 2/)<sup>18</sup>

<sup>19</sup>(22.2) «[Я пришел] чтобы научить тебя относительно того, что (сейчас) происходит, что было (5) и чему надлежит случиться<sup>20</sup>, чтобы ты [узнал] невидимое и видимое<sup>21</sup> <...>. Сказал (голос) мне<sup>22</sup>:

забудем и об отличии собственно платонического представления о том, что «неизреченный Бог может быть постигнут только умом» (ἄρρητος δ' ἔστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός; Alc., *Didasc.* 10.4; ср. θεοτῆ νῷ: Plato, *Phaedr.* 247C), от убеждения христиан разных толков, будь то церковных или гностических, в том, что Бог может быть познан только через Христа: «...both Gnostic and Catholic recognize it (scil. спасительную миссию Христа) as the foundation of their belief. They differ considerably about the nature of sin and defilement, they differ about the human body of Jesus and its nature, but they agree about the Divine Compassion and that its embodiment was found in Jesus the Saviour» (Burkitt, 1932, p. 41); к этому добавлю лишь то, что, согласно гностикам, Христос сделал возможным познание не Бога-творца этого мира, а «неведомого Бога», который выше творца. Согласно же церковным христианам, Христос сделал возможным познание именно Бога-творца, который был возведен уже ветхозаветными пророками; см. подробные рассуждения на эту тему у Иринея (*Adv. haer.* IV.6.1 сл.), полемизирующего с гностиками по поводу толкования *Мф* 11.27. Но, несмотря на эти различия, мы едва ли найдем какие-либо существенные терминологические расхождения между всеми этими религиозно-философскими направлениями мысли в описании природы *высшего Бога*. Следующие в комментарии параллели я ограничиваю авторами II–III вв. (платонизм которых ни у кого не вызывает сомнения), т.е. свидетельствами современников гностических авторов, не приводя примеров апофатического (уже высокоразвитого) богословия церковных авторов IV и следующих веков (например, полемизирующего с Платоном и платониками, но использующего все ту же платоническую терминологию Григория Богослова с его описанием Бога /τὸ θεῖον/ как «беспредельного, бесконечного, не имеющего формы, неосязаемого, невидимого» /τὸ ἄπειρον καὶ ἄοριστον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφές καὶ ἀόρατον/: *Orat.* 28. 7: PG 36, 33B сл.) и т.д.; исключением является *Пс.-Дион.* (см. выше: прим. 3) как подведший итог всему долготому пути развития апофатического богословия и синтезировавший языческую и христианскую традиции.

<sup>18</sup> Это известное сейчас в четырех версиях сочинение принадлежит к тому религиозному течению, которое можно назвать *мифологическим гностицизмом* (об этом понятии см.: Хосроев, 2014, с. 24, прим. 63; с. 26, прим. 76; с. 31–32, прим. 93). Уже Карл Шмидт показал, что Иринея, рассказывая об этой разновидности гностицизма (*Adv. haer.* 1.29), близко к тексту передавал содержание одной из версий (не дошедшего до нас греческого оригинала) именно «Апокрифа Иоанна» (Schmidt, 1907); следовательно, *АпИн* имел уже широкое хождение ко времени написания Иринеем своего «Опровержения». Перевод, сделанный по изданию: Waldstein–Wisse, 1995, следует тексту краткой версии *АпИн* (BG 2); лакуны, встречающиеся в этом пассаже, восстанавливаются при помощи текста других списков сочинения, и там, где восстановление не вызывает больших сомнений, я опускал квадратные скобки. В этом и других переводах в круглых скобках жирным шрифтом указаны страницы рукописи, нормальным шрифтом — номера строк, кратные пяти.

<sup>19</sup> Апостолу Иоанну Зеведею, от лица которого ведется рассказ, было видение, вслед за этим он слышит голос.

<sup>20</sup> οὐπ[ε]ρ τῶορ αὐτῷ περ[ι] τῆς αὐτῶς αὐτῷ πετ[ε]σ[σ]ω[σ]ε εἰρε[σ]σ[σ]ω[σ]πε, «что происходит, что было и чему надлежит случиться», заставляет вспомнить вопрос валентинианина Феодота, в котором заключено все содержание *гносиса*: «Кем мы были, чем мы стали, куда мы брошены, куда стремимся, откуда освобождаемся, что такое рождение и что такое возрождение...» (Clem., *Exc. Theod.* 78.2).

<sup>21</sup> За сочетанием πᾶτ[ε]ρ καὶ υἱὸς <...> [νετ[ε]οῦ] καὶ εἰσοῦ (plur.) стояло, конечно, греч. τὰ δ[ε] ἀόρατὰ καὶ τὰ ἄβυσσ[α], см., например: *Кол* 1.16. Речь в интересующем нас отрывке пойдет только о «невидимом».

<sup>22</sup> Нижеследующее богословие (по крайней мере в своей терминологии) надежно свидетельствует о том, что платонические представления о Боге, выступающем у разных богословов то как «Единое» (τὸ ἕν), то как «Сущее» (τὸ ὄν), то как персонифицированное «Сущий» (ὁ ὢν; например, у Филона), стали к середине II в. общим местом даже для тех, кто, как и автор *АпИн* (см. выше: прим. 18), был достаточно далек от *философского* поиска Бога и выражал свою веру с помощью причудливых *мифологических* построений.

Монада (μονάς)<sup>23</sup> — это единоначалие (μοναρχία)<sup>24</sup>, и нет никого, кто бы правил (ἄρχω) над ней<sup>25</sup>; она Бог и (20) Отец Всего<sup>26</sup>, святой, невидимый<sup>27</sup>, который находит-

<sup>23</sup> Слово (τῆ[Ο]ΝΑΣ) сохранилось лишь в пространной версии (*AnIn* 2.26 /*NHC* II.1/). В учении валентинианина Птолея Бог также отождествляется с *монадой* (и вообще со всем тем, что связано с *единицей* и неделимостью); Ириней сохранил цитату из сочинения своего оппонента: «Есть (и было до того, как все возникло) некое *Праначало*, пранепостижимое, невыразимое, неназываемое, которое я называю *Единицностью*; с этой Единичностью сопребывает сила, которую я называю *Единство*; и это единство, и эта единичность, являясь одним, произвели (не производя) умное *Начало* всего, нерожденное и невидимое, которое язык называет *Монадой*; с этой Монадой сопребывает единосущная ей сила, которую я называю *Одно...*» (ἔστι τις πρὸ πάντων *Προαρχή* προαεννόητος, ἀρρητός τε καὶ ἀνόνομαστος, ἣν ἐγὼ *Μονότητα* καλῶ. Ταύτη τῆ *Μονότητι* συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω *Ἐνότητα*. Αὕτη ἡ Ἐνότης ἡ τε *Μονότης*, ἅτε ἐν οὐσαί, προήκαντο μὴ προέμεναι Ἄρχην τῶν πάντων νοητῆν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν Ἀρχὴν ὁ λόγος *Μονάδα* καλεῖ. Ταύτη τῆ *Μονάδι* συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἐν...: *Adv. haer.* I.11.3). Большую часть терминов этого пассажа трудно адекватно передать по-русски, и такое же неудобство испытывал и латинский переводчик Ириней, оставив *proarche*, *proanennoetos*, *monotes*, *henotes*, *monas*, *arche*, *hen* без перевода; о трудности перевода гностических терминов с греческого (*de Graeco interpretatio*) на латынь говорил и Тертуллиан, признавая, что из-за невозможности адекватно их передать он был вынужден оставлять в латинском тексте греческие слова (*Adv. Val.* 6.1–2). О Боге, который «по своей простоте является монадой», учит и Филон (κατὰ τὴν μόνωσιν μονάδι ὄντι <...> θεῷ: *Her.* 183; ср. τέτακται οὐδ' ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μονάδα...: *Leg. All.* II.3), хотя в другом месте он утверждает, что Сущее (τὸ ὄν = Бог) «и лучше блага, и чище единицы, и предшествует монаде» (ὁ καὶ ἀγαθοῦ κρείττον ἔστι, καὶ ἐνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχιγενέστερον: *Vit. cont.* 2); о том, что монада не терпит ни прибавления, ни убавления и является образом Бога, см.: *Her.* 187 (μονάς δὲ οὔτε προσθήκη οὔτε ἀφαίρεσιν δεχέσθαι πέφυκεν, εἰκὼν οὐσα τοῦ μόνου πλήρους θεοῦ). С этим согласен и Климент: «Один Бог, и в то же время он за пределами единицы и выше самой монады» (ἐν δὲ ὁ θεὸς καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτῆν μονάδα: *Paed.* I.71.1); ср.: «непознаваемая монада» (ΜΟΝΑΣ ΕἶΣΟ ΝΑΚΑΤΑΓΗΝΩΣΤΟΣ) в *Тракт* 2 (*CodBr* 2; *McDermot*, 229. 5–6); «Отецская монада» (πατρική μονάς) в «Халдейских оракулах» (*Fr.* 11 /*Mejercik*, 52/); вопрос о том, зависел ли автор этого (написанного гексаметром и довольно темного, дошедшего в жалких фрагментах) философизующего в духе среднего платонизма сочинения от Нумения (см. выше: прим. 5, 17) или наоборот, либо оба пользовались одинаковыми источниками (обзор см.: *Mejercik*, 3, прим. 11), остается пока открытым. См. также ниже: прим. 25.

<sup>24</sup> Ср. молитву из гностического трактата, обращенную к «Отцу всех отцов» (ΠΝΟΥΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΝΙΝ), и т.д., в которой он назван «единственным единоначальником» (ΠΜΟΝΑΡΧΗΣ ΜΑΥΛΑΔ): *Тракт* 17 (*CodBr* 2; *MacDermot*, 259. 21–22). Очевидно, что за этим представлением о единоначалии, единовластии и т.п. скрывается образ, восходящий к Платону, у которого речь идет о Боге как «царе всего» (τὸν πάντων βασιλέα: *Epist.* II.312E); ср. у Филона: «...великий и единственный царь Бог» (ὁ μέγας καὶ μόνος βασιλεύς θεός: *Migr. Abr.* 146) или «первый и единственный царь всех и вся — Бог» (πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὄλων βασιλεύς ὁ θεός ἔστι: *Post. Cain.* 101); образ получил развитие у Апулея, который, защищаясь против обвинений в магии и называя себя членом *Platonica familia*, также говорит о Боге как о царе (*basileus*), который является *totius regum naturae causa et ratio et origo initialis*...; см. подробно: *Mortley*, 1972; см. также: «Первый Бог — царь (*βασιλεύς*)» (*Numenius. Fr.* 12; цитату см. выше: прим. 17); «прославлять великого царя (запредельных областей)» (ὕμνεῖν <...> τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα: *Plot., Enn.* II.9.9). Впрочем, сочетание ὁ μόνος βασιλεύς применительно к Богу находим и за пределами платонической традиции (см., например, молитву в *2Макк* 1.24).

<sup>25</sup> «Монада», хотя и стоит с артиклем женского рода, воспринималась переводчиком как существительное мужского рода «Бог», о чем свидетельствует сочетание ΕΧΩΣ, букв. «над ним», вместо грамматически ожидаемого ΕΧΩΣ; ср. верное ΖΙΧΩΣ в *AnIn* 2.27 (*NHC* II.1). О том, что бог-монада является «началом и корнем всего», см.: *Corp. Herm.* IV.10 (ἡ γὰρ μονάς, οὐσα πάντων ἀρχὴ καὶ ρίζα...), ср., однако, в другом трактате о том, что следует молиться «Отцу и единственному» (πατρὶ καὶ μόνω), который «не является единицей, но единица (происходит) от него» (οὐχ ἐνί, ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἶς: *ibid.* V.2); в «Халдейских оракулах» речь идет о том, что существует «триада», а именно: «Отец, сила и ум» (πατήρ, δύναμις, νοῦς), но «ею правит монада» (ἡς μονάς ἄρχει), и она — «это единственный Отец, который прежде этой триады» (ὁ εἶς πατήρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος: *Fr.* 27 /*Mejercik*, 58/); ср. также ниже: *TrexTr* 51.3–4 и прим. 72 к приятию «корень». Ср. комментарий: «Les spéculations sur la Monade apparaissent dans l'école de Platon <...> sous l'influence du pythagorisme...» (*Nock-Festugière* I. 56–57, прим. 28).

<sup>26</sup> ΠΤΗΡΪ (букв. «весь»), передающее греч. мн.ч. τὰ πάντα или τὰ ὅλα, в гностических текстах, как правило, означает все, что относится к Плероме, т.е. к области Высшего Бога (ср. *Siegert*, 1982, S. 107: «das All, d.h. das Pleroma, unter Ausschluss des Kosmos, aber /wohl/ Einschluss des im Kosmos zerstreuten 'Lichts'»). Сочетание «Бог и Отец всего» (ср. εἶς θεός καὶ πατήρ πάντων: *Ephes* 4.6) встречаем повсюду и за предела-

ся надо Всем, существуя в своей нетленности (ἀφθαρσία)<sup>28</sup> и пребывая (23) в чистом свете<sup>29</sup>, в который не может заглянуть никакой человеческий глаз<sup>30</sup>. Он — дух (πνεῦμα)<sup>31</sup>, (и) нельзя думать о нем как (ὡς) о каком-то божестве или (ἢ) как (5) о чем-то

ми христианства: ἐκ πατρὸς τοῦ πάντων θεοῦ μόνου (Philo, *Her.* 62); τοῦ πατρὸς καὶ αἰτίου πάντων θεοῦ (Alc., *Didasc.* 9.1); ὁ πατήρ τῶν ὄλων (*Corp. Herm.* I.21); ср. у Плотина термины «истинное Всё», (τὸ ἀληθινὸν πᾶν) и «подлинное Всё» (τὸ ὄντως πᾶν), которые являются у него синонимами «Первого и Сущего» (τὸ πᾶν ἐκεῖνο καὶ πρῶτον καὶ ὄν... *Enn.* VI.4.2).

<sup>27</sup> ἀτινάχ = ἀόρατος (ниже в 31.7 это греч. слово оставлено без перевода: ἀζορατον) — расхожее определение, которое применительно к Богу встречается повсюду и за пределами (и задолго до) христианства; см., например: ἀοράτος τε γὰρ ἐστίν, αὐτὸς τὰ πάντα ὄρων (Philo, *Opif. mund.* 69); та же мысль повторяется и в «Проповеди Петра» (вероятно, 1-я половина II в.): ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὄρα («невидимый, который видит все»; цитата в: Clem., *Strom.* VI.39.3); ср.: *Corp. Herm.* V.1 о том, что все видимое смертно (πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον γεννητόν), и только невидимое (scil. божество) пребывает вечно (τὸ δὲ ἀφανὲς αἰεὶ ἐστί); часто «невидимости» божества сопутствуют другие «отрицательные» эпитеты: ἀόρατον καὶ ἀπερίγραφον <...> εἶναι τὸν θεόν, «Бог является невидимым и неопишваемым» (Clem., *Strom.* V.74.4); ἀόρατός ἐστι καὶ ἄρητος, «невидимый и невыразимый» (*ibid.* V.78.3) и т.п. Многочисленные примеры см.: Bauer, s.v.

<sup>28</sup> В другой версии греч. слово ἀφθαρσία передано коптским эквивалентом мп̄татт̄εко (*AnIn* 2.30 /*NHC* II.1/). «Невидимость» и «нетленность» Бога ставит в один ряд уже автор *ITum* 1.17, говоря об ἀφθάρτω ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ; ср. также длинный перечень эпитетов Бога в *Тракт 2* (*CodBr* 2; MacDermot, 229. 18–20): ἄρητος, ἀφθαρτος, ἀκατάγνωστος, ἀόρατος... (ср. пред. прим.).

<sup>29</sup> Ср. у Иринея изложение богословия анонимных гностиков (alii), которых позднее Феодорит, пересказывая Иринея, отождествляет с *офитами*: «...они утверждают, что существует какой-то первый Свет в силе Глубины, блаженный, нетленный и не имеющий предела; он — Отец всего, и называют его Первым Человеком» (...loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi /ἐν βυθῷ/, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Hominem: *Adv. haer.* I.30.1).

<sup>30</sup> ἀλλὰ οὐοῦν π̄βαλ букв. «никакой свет глаз». О невозможности увидеть Бога «телесными глазами» (σώματος ὀφθαλμοῖς) говорит и Филон (*Vit. Mos.* I.166), и платонизирующий ритор II в.: «само же божество невидимо глазами» (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς; Max. Tug., *Orat.* XI; текст: Dörrie et al., 2008, 78 /190.2.1–2/); ср. у Феофила Антиохийского (ок. 180 г.): «Вид Бога невыразим и неопишваем и не может быть увиден телесными глазами» (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι: *Autol.* I.3, 5; ср.: Min. Fel., *Octav.* 32, 4, 6; Бога можно лишь sentire, но не видеть oculis carnalibus). Противопоставление «очей души» (ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς), которые могут увидеть Бога, «очам телесным» (ὀφθαλμοὶ τοῦ σώματος), не способным на это, не раз встречается у Феофила (*Autol.* I.2; 5); ср.: θεός <...> ἀνθρώπινος οὐκ ἔστιν ὄρατος ὀφθαλμοῖς (Tat., *Orat.* 4); τὸ μὲν γὰρ θεῖον <...> νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον (Athen., *Legat.* 4.1); об этом говорят и авторы герметических текстов: «образ бога» (τοῦ θεοῦ εἰκόν) можно постичь только «очами сердца» (τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς; *Corp. Herm.* IV.11) и т.д.

<sup>31</sup> В пространной версии (в обеих рукописях) Бог назван «Духом невидимым» (πεπνιχ π̄αζορατον): *AnIn* 2.33 (*NHC* II.1) и 4.2–3 (*NHC* IV.1); в трактате *Зосмп* 2.27–28 et passim (*NHC* VIII.1) высший Бог — это «невидимый Дух, неделимый и самородный» (οὐππ̄χ нн̄ατн̄аχ ероц̄ аχ̄ω нн̄а[т]п̄ωψ̄ε нн̄аχ̄тог̄ε̄ннс); в *ЕвЕг* 40.13–14 (*NHC* III.2) он также выступает как «великий, невидимый Дух, Отец, чье имя невозможно выразить»; в *Аллог* 49.9–10 (*NHC* XI.3): «невидимый Дух» (π̄αζορατον π̄π̄π̄χ). В мифе других гностиков, по свидетельству Иринея, «Дух» появляется как самостоятельная ипостась, находящаяся ниже (sub) «Отца всего»; называют этот Дух «Первой Женщиной» (Primum Feminam eum vocantes: *Adv. haer.* I.30.1; ср. у Феодорита просто θῆλυ: *Haer. fab.* I.14). Ср.: «Бог есть дух» (πνεῦμα ὁ θεός; *In* 4.24) и комментарий валентинианина Гераклеона: «Ибо непорочна, чиста и невидима его божественная природа» (ἀχραντος γὰρ καὶ κοθαρὰ καὶ ἀόρατος ἡ θεία φύσις αὐτοῦ: Orig., *Comm. Joh.* XIII.25 /147/). О том, что, называя Бога Духом, мы говорим лишь об одном из его качеств, говорит Феофил: «...если я называю его Духом, то имею в виду (лишь) его дыхание» (πνεῦμα ἐὰν εἶπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω: *Autol.* I.3); ср.: «Итак, бог <...> не дух, но причина существования духа» (ὁ οὖν θεός <...> οὐδὲ πνεῦμα, αἴτιος δὲ τοῦ εἶναι πνεῦμα: *Corp. Herm.* II.14). Заметим, что отождествление «духа» с Богом идет не из платонической традиции (там «дух») — это всего лишь «движение воздуха вокруг земли: πνεῦμα κίνησις ἀέρος περὶ τὴν γῆν: Plat., *Def.*), а из новозаветной (ср. выше: *In* 4.24; в ветхозаветных текстах такого отождествления нет), которая, возможно, испытала здесь влияние стоической идеи; ср. учение стоиков (κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς) о духе (πνεῦμα), который все пронизывает и которым все связывается и управляется (τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι: *S/F* II.416: Гален); ср. о стоиках, которые утверждают, «что Бог есть дух, который распространяется через все и все в себе содержит» (ὅτι ὁ θεός πνεῦμά ἐστι διὰ

подобном: ибо (γάρ) больше он (любого) бога<sup>32</sup>; он начало (ἀρχή), и нет никого, кто бы начальствовал (ἄρχω) над ним<sup>33</sup>.

Ведь (γάρ) нет ничего, что было бы *до него*<sup>34</sup>, и не (οὐδέ) нуждается (-χρεία) он ни в чем: ему не нужна (-χρεία) жизнь<sup>35</sup>, (10) потому что (γάρ) он сам вечность<sup>36</sup>, — (одним словом), ему не нужно (-χρεία) ничего<sup>37</sup>.

πάντων διεληλυθός καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχων: Orig., *Cels.* VI.71); «Бог есть дух, не проходящий через материю» (πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης: Tat., *Orat.* 4). Подробный экскурс см.: Dodd, 1978 (1-е изд.: 1953), p. 213–227.

<sup>32</sup> Ср.: Он «Бог всех богов и господь всех господ» (πνοῦτε πολλοῦτε ἡμῖν λαῶν πχοεῖς ἰχοεῖς ἡμῖν (*Тракт* 17 /*CodBr* 2/; MacDermot, 259.18–19); ср. у Василида: οὐ θεός... (выше: прим. 14).

<sup>33</sup> Очевидно, в греческом оригинале обыгрывалось понятие ἀρχή, которое означает как «начало», так и «власть» (ср. русские синонимы для μοναρχία: «единоначалие» и «единовластие»). Ср. у Филона: «Бог начало и предел всего» (... τὸν θεὸν ἀρχὴν καὶ πέρας εἶναι τῶν ἀπάντων: *Plant.* 77); ср.: «Наш Бог не имеет устройства во времени, один будучи безначальным, он сам является началом всего» (θεός καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχός ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή: *Tat., Orat.* 4); эту фразу с незначительными изменениями приводит и Климент (*Strom.* IV.162.5); ср. ниже: *БлВег* 75.2–3, а также: «Первое начало безначальное» (ἡ πρώτη πᾶρхи πῆγε πᾶρхи: *Аллог* 58.23–24 /*NHC* XI.3/); «Всемудрый и безначальный» (πάνσοφος ἄναρχος): *Тракт* 22 (*CodBr* 2; MacDermot, 276.1–2). Ср.: «Он — начало (ἀρχή), потому что все происходит от него» (Plot., *Enn.* V.5.10).

<sup>34</sup> Сочетание ρατερεση, зд. во временном значении: «до него» (см. также ниже: *AnIn* 25.8–9); ср. то же значение в *ВалУч* 22. 24–25 (*NHC* XI.2): «Отец — это монада» (μοναδς; см. выше: прим. 24), и «до него не существовало ничего» (ibid. 23.20–21); то же и у Плотина: «Истинное Всё <...> итак, подлинное Всё не находится ни в чем, ибо ничего нет до него» (τὸ ἀληθινὸν πᾶν <...> τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ: *Enn.* VI.4.2); ср. ниже: прим. 43.

<sup>35</sup> Ср.: «Поэтому не нуждается Он (νασιρχια) ни в уме, ни в жизни, ни вообще в чем бы то ни было; Он выше всего (plur.) в своей уединенности (? ἡπῆρδαε — hapaх) и непознаваемости (ἡπῆρδαε οὐ γινώσκω)» (*Аллог* 62.17 сл. /*NHC* XI.3/); следующие в *Аллог* далее апофатические характеристики Бога во многом повторяют характеристики *AnIn*, что дало основание исследователям говорить о том, что оба автора пользовались каким-то общим платоническим источником (Wire 1990, p. 177; ср.: Tardieu, 1984, p. 250, о зависимости обоих авторов от школьной традиции изучения «Парменида» Платона; см. выше: прим. 4). Заметим, что авторы обоих сочинений, принадлежащих мифологическому гностицизму (см. выше: прим. 17), при изложении своего апофатического богословия полностью отказываются от мифологических реалий и пользуются только философским языком.

<sup>36</sup> Речь идет о том, что такое связанное со «временем» понятие, как «жизнь», к Богу неприменимо; эту выраженную здесь неуклюже мысль помогают понять слова Филона, толковавшего здесь, как и многие последующие платоники, Платона (например: *Tim.* 37E сл., *Parm* 141E: «единое не причастно времени»): «Жизнь его (scil. Бога) (не время, а) вечность — архетип и образец времени; в вечности же нет ни прошедшего, ни будущего, но только настоящее» (ἀλλὰ τὸ ἀρχέτυπον τοῦ χρόνου καὶ παράδειγμα αἰῶν ὁ βίος ἐστὶν αὐτοῦ: ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφἑστηκεν: *Quod Deus imm.* 32); также и Нумений говорит о том, что к Сущему (τὸ ὄν) неприменимы никакие категории времени: «Сущее никогда не было и никогда не появляется, но существует вечно в определенном времени, только в настоящем (τῷ ἐνεστώτῳ μόνῳ); а если кто пожелает назвать настоящее время вечностью (τὸν ἐνεστώτα <...> ἀνακαλεῖν αἰῶνα), я соглашусь» (Fr. /Petty, 14.6–9/).

<sup>37</sup> В пространной версии к этому добавлено: «ибо он само совершенство» (*AnIn* 3.4–5 /*NHC* II.1/ и 4.11–12 /*NHC* IV.1/). За сочетанием ρῆ χρια πᾶλαυ δι «он ни в чем не имеет нужды» (ср. также ниже: 25.8; с использованием χρεία, уже не воспринимавшимся коптом как заимствованное греческое слово) в оригинале вполне могло стоять прилагательное ἀνευδής «не имеющий нужды» или т.п., используемое, как правило, при «апофатических» характеристиках Бога; см., например, в «Проповеди Петра»: θεός <...> ἀνευδής, οὐ τὰ πάντα ἐπιδέεται, «Бог не нуждается (ни в чем), в нем нуждается все» (Clem., *Strom.* VI.39.3); Alc., *Didasc.* 10.3: ὁ πρῶτος θεός <...> αὐτοτελής τούτεστι ἀπροσδεής, «Первый бог <...> самодостаточен, т.е. ни в чем не нуждается»; Tat., *Orat.* 4: ὁ γὰρ πάντων ἀνευδής, Бог «ни в чем он не нуждается»; Athenag., *Legat.* 13.1: πατήρ οὐ δεῖται <...> ἀνευδής καὶ ἀπροσδεής; Clem., *Protr.* 56.5: θεός δὲ ἀνευδής; *Strom.* VI.137.4: θεός γάρ <...> ἀπροσδεής; Orig., *Comm. Joh.* XIII.34 /219/: πατήρ ὁ μόνος ἀνευδής καὶ αὐτάρκης («один Отец ни в чем не нуждается и самодостаточен»); также и Плотин постоянно подчеркивает, что Единое, которое он называет «началом всего» (ἡ ἀπάντων ἀρχή), не нуждается (ἀνευδής) ни в чем (*Enn.* VI.9.6); ср. οὐβενός δεόμενος: ibid. V.5.10. Ср., однако, иной способ выражения той же мысли, к которому часто прибегал Филон (с персонификацией иудейского Бога как ὁ ὢν



Он неизмерим<sup>45</sup>, потому что никто (20) его не измерил, как будто (ὡς) мог быть такой *пред ним*.

Он невидим, потому что (24) никто не видел его.

Он вечный, пребывающий вечно (ἀεί).

Он невыразимый<sup>46</sup>, потому что никто не постиг его, чтобы словами рассказать про него.

Его нельзя назвать по имени, (5) потому что нет *до него* того, кто бы дал ему имя<sup>47</sup>.

Он неизмеримый свет, святая и незапятнанная (καθαρόν) чистота<sup>48</sup>.

Он невыразимый, совершенный, нетленный.

Он ни (οὐδέ) (10) совершенство (-τέλειος), ни (οὐδέ) блаженство<sup>49</sup>, он ни божественность, но (ἀλλά) это то, что намного превосходит эти (понятия)<sup>50</sup>.

Он не (οὐδέ) бесконечный (ἄπειρος) и не был (никем) измерен, (15) но (ἀλλά) это то, что превосходит эти (понятия).

<sup>45</sup> ἀτψιτῆ как эпитет Бога часто встречается в гностических текстах и соответствует греч. ἀμέτρητος; ср. далее: ποῦοῖν πατψιτῆ, «неизмеримый свет» (24.6–7), что в параллельной версии передано как ποῦοεῖν παμετρῆτον (*AnIn* 5.2–3 / *NHC* III.1); ср. «невыразимый и неизмеримый» (πατψαχε εροϋ λψω παμετρῆτος) как обозначение Отца в *Тракт* 7 (*CodBr* 2; MacDermot, 237.13–14). Ср. также эпитеты Бога у Апулея, в перечне которых (латинских и греческих) наряду с incorporeus, indictus, innominabilis, ἀόρατος, ἀδάμαστος находим и, очевидно (текст испорчен: в рук. arimetros), ἀπερίμετρος (*Plat. dogm.* I.5).

<sup>46</sup> ἀτψαχε εροϋ (= в 24.8) передает греч. ἄρητος; см. версию *AnIn* 5.4 (*NHC* III.1), где слово оставлено без перевода; ср.: «Бог невыразимый (ἀτψαχε) и непознаваемый (ἀτσοῦωνῆ)» (*Аллог* 61.15–16 / *NHC* XI.3). Невозможность выразить словами природу Бога, начиная с Платона (например: *Parm.* 142A о «едином»; см. выше: прим. 4), подчеркивают и Филон: Бог невыразим словами и к нему неприменимо никакое имя (ἀκατανόμαστος καὶ ἄρητος <...> θεός: *Somm.* I.67), и платоники П. в.: Alc., *Didasc.* 10.3 (ἄρητος); Max. Туг, *Orat.* XI (τὸ δὲ θεῖον <...> ἄρητον φωνῆ / 1–3); Apul., *Plat. dogm.* I.5 (indictus), и т.д.; см. след. прим.

<sup>47</sup> ἀτψω πῖεϋραν передает ἀνωνόμαστος или ἀκατανόμαστος (см. предыд. прим.); сочетание ἄρητος τε καὶ ἀνωνόμαστος как эпитеты высшего Бога (Προαρχή) встречаем у Иринея при пересказе учения одного из валентиниан (*Adv. haer.* I.11.3 = Hippol., *Ref.* VI.38.2); см. также приводимые Оригеном слова платоника Цельса о Боге (περὶ θεοῦ): «Ни словом его нельзя определить, ни именем» (οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός <...> οὐκ ὀνομαστός: *Cels.* VI.65); то же сочетание «невыразимый, которому нельзя дать имени» (ἀτψαχε [πῖν]οϋ [π]ε πῖνατῆ ραν εροϋ) находим и в трактате *Аллог* 47.18–19 (*NHC* XI.3); ср.: innominabilis (Apul., *Plat. dogm.* I.5); ср.: (Единое) «невыразимо» (ἄρητον) и «у него нет имени» (οὐτε ὄνομα αὐτοῦ: Plot., *Enn.* V.3.13). Ту же аргументацию находим у Иустина: «Но у Отца всего, который не рожден, нет имени; ведь если бы называли его каким-то именем, то, значит, имел он кого-то старше (себя), который дал ему это имя» (ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν, ἀγεννήτῳ ὄντι, οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἂν καὶ ὀνόματι προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα: *2Apol.* 6.1); эта цитата позволяет переводить ρατεϋεϋρη в нашем пассаже временным «до него»; ср. выше: прим. 34, 43.

<sup>48</sup> πῖτῖνο ετοῦλαβ πκαθαρον, букв. «чистота святая (и) чистая»; ср.: «наичистейший (Бог) (καθαρότατος: Philo, *Quod Deus imm.* 8); о том, что «чистейшее» (scil. Единое) можно «созерцать лишь чистым умом» (καθαρῶ τῷ νῷ τὸ καθαρότατον θεᾶσθαι), см.: Plot. *Enn.* VI.9.3.

<sup>49</sup> Слову πῖτῖναῖατῆ во всех остальных версиях трактата соответствует πῖτῖνακαριος = μακαριότης. Ср. μακαριότης — название одного из тридцати зонов в валентинианском учении (Iren., *Adv. haer.* I.1.2 = Hippol., *Ref.* VI.30.5 = Tert., *Adv. Val.* 8.2); ср. след. прим.

<sup>50</sup> Ср.: «...он не божественность (πῖτῖνοῦτῆ), не блаженство (-μακάριος), не совершенство (-τέλειος) <...>, он выше и блаженства, и божества, и совершенства» (*Аллог* 62.27–36 / *NHC* XI.3); πῖτῖνοῦτῆ передает греч. θεότης. О том, что «за небесный бог не имеет добродетели, но он выше этого (понятия)» (ὑπερουράνιος [θεός] ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης), см.: Alc., *Didasc.* 28.3, а ранее уже Филон: Бог «выше добродетели» (κρείττων ἢ ἀρετῆ: *Opif. mund.* 8), но «вечный источник всякой добродетели» (ἡ ἀένανος πηγή <...> πάσης ἀρετῆς: *Spec. Leg.* I.277).

Он не телесный (σωματικός) и не бестелесный (-σῶμα)<sup>51</sup>. Он не большой, он не маленький<sup>52</sup>. Он никакой в отношении качества<sup>53</sup>, (ибо) он — не творение.

И (οὐδέ) никто не может (20) постичь (νοεῶ) его. Он вообще не что-то, что существует, но (ἀλλά) то, что превосходит все (существа), не как (οὐχ ὡς) превосходящий (кого-то), но (ἀλλά) (25) как (ὡς) сам по себе.

Он не причастен (μετέχω) вечности (αἰών): время не существует для него (ибо /γάρ/ причастный /μετέχω/ вечности /αἰών/, другие (5) приготовили ее<sup>54</sup>). И время не установлено для него, потому что (ὡς) он не берет от кого-то, кто устанавливает, и не нуждается (-χρεῖα) (в этом)<sup>55</sup>. Нет никого, кто бы существовал *до него*.

Он тот, кто (10) смотрит (αἰτέω) в себя самого<sup>56</sup> в совершенстве света с тем, чтобы постигать (νοεῶ) чистый (ἄκέραιον) свет<sup>57</sup>.

(Ο) безмерное величие!<sup>58</sup>

<sup>51</sup> ατσωμα = ἀσώματος. Уже Ориген говорил о том, что слово ни разу не встречается в Писании, добавляя при этом, что сочинение Petri Doctrina, в котором это слово появляется, в церковный канон не входит (*De princ.* I. Praef. 8); не пользовался этим понятием и Филон. Тем не менее со II в. н.э. «бестелесность» высшего Бога становится locus communis в религиозно-философской литературе разных толков. Так, например, Алкиной: «Бог <...> бестелесен (ἀσώματος), иначе бы он был материальным» (ἐξ ὕλης ἂν ὑπάρχοι: *Didasc.* 10.8); ср. у Ипполита пересказ учения Платона: ...τὸν μὲν θεὸν ἀσώματόν τε καὶ ἀνείδεον (*Ref.* I.19.3), и у Нумения: «Сущее — бестелесно» (τὸ δὲ ἄσώματον: Fr. 6 /Petty, 16.10/; Fr. 7 /ibid. 16.2/); incorporeus (ApuL., *Plat. dogm.* I.5); также и «Халдейские оракулы», по свидетельству Прокла, говорили о том, «что все божественные (сущности) бестелесны» (ὅτι ἀσώματα μὲν ἐστὶ τὰ θεῖα πάντα: Fr. 143 /Mejergisik, 100/); Татиан, возражая некоторым философам (стоикам), говорит: «Кое-кто (из вас) утверждает, что Бог является телом, я же (утверждаю, что) он бестелесен» (σῶμά τις εἶναι λέγει θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον: *Orat.* 25).

<sup>52</sup> οὐκ ὄντος διηγεῖται περὶ τοῦ θεοῦ. О том, что Бог «не тело, ни большое, ни малое» (μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ σμικρόν), см. Нумений: Fr. 2 (Petty, 4.12 и 116–117 комм. ad loc.).

<sup>53</sup> За сочетанием οὐκ ὄντος, очевидно, стояло либо греч. ποσός (ποσότης) с каким-то отрицанием (например, ἄποσος), т.е. «не имеющий количества», либо ποιός (ποιότης), также с отрицанием (ἄποιος), т.е. «не имеющий качества»; ср., например, глагол ποσῶ у Кирилла Александрийского в значении «поддаваться качественному определению: οὐ γὰρ ποσῶσθαι τὸ θεῖον, ἢ καὶ σχήματι περιγραπτόν, καὶ χαρακτήρι μετρούμενον (*in Joh.* 2.8). Уже Филон говорил о том, что «думающий, что Бог имеет какое-то качество (ὁ γὰρ ἢ ποιότητα οἰόμενος ἔχειν τὸν θεόν <...>), обманывает себя, а не Бога» (*Leg. all.* I.51); ср. у Алкиной: к Богу нельзя применять такие определения, как «качество, ибо он происходит не из какого-то качества и такое совершенство получил не от качества, или некачество...» (οὕτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιῶθέν ἐστὶ καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτελεσμένον· οὕτε ἄποιον...: *Didasc.* 10.4); Сущее «не что-то, не качество, не количество... (οὕτε οὐδὲν τι οὕτε ποιόν οὕτε ποσόν...» (Plot., *Enn.* VI.9.3); о том, что «материя и качество» присущи лишь «телам» (πᾶν σῶμα ἐξ ὕλης καὶ ποιότητος), см. *ibid.* VI.1.26.

<sup>54</sup> Эта грамматически весьма неуклюжая фраза становится более понятной из параллельной версии *AnIn* 5.20–22 (*NHC* III.1): если ты причастен вечности, значит, кто-то другой (τις κεουα) ранее уже приготовил (т.е. создал) ее. οὐρεῖαι, «время», в той же параллельной версии (5.20) оставлено без перевода: χρόνος. Подробнее см. выше: прим. 36.

<sup>55</sup> Ср.: «... он не нуждался (-χρεῖα) во времени (χρόνος) и не (οὕτε) [был причастен] вечности (αἰών)» (*Аллог* 65.22–24 /*NHC* XI.3).

<sup>56</sup> Сочетание πῖνοι εταγι (αἰτέω) πῖνοι πῖνοι πῖνοι (букв. «он тот, кто спрашивает себя самого») в пространной версии имеет другой глагол (εἰρηπῆ πῖνωι- ἐπιβλέτω, ἀτενίζω или т.п.), который дает лучший смысл: «Он смотрит в себя самого». Ср. ниже: прим. 112 и *БлЕвз* 72.12–13, 20; 75.2–5 (*NHC* III.5).

<sup>57</sup> О платоническом представлении о том, что Бог «постигает сам себя», см., например, Alc., *Didasc.* 10.3: «Он постоянно постигает себя и свои мысли...» (ἐαυτὸν ἂν οὐν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀει νοοῖ); ср. у Оригена: «Сам же Бог <...> имеет мысль о себе самом, (направленную) на самого себя, будучи сам и мыслью, и постигаемым мыслью» (αὐτὸς ὁ θεός <...> πρὸς ἑαυτὸν νόησιν ἔχει περὶ ἑαυτοῦ, αὐτὸς ἂν καὶ ἡ νόησις καὶ τὸ νοούμενον: *Comm. Joh.* Fr. 13 /*κ In* 1.18/); «Illa enim natura soli sibi cognita est» (*id.*, *Princ.* IV.4.8).

<sup>58</sup> τῖπῆτος πᾶσιπῆτος, «безмерное величие» — πῖπῆτος передает греч. μέγεθος и в гностических текстах разных толков является обозначением или высшего Бога, или всей его Плеромы; см., например, *ЕвИст* 42.14 (*NHC* I.3); ср. обозначение Плеромы как τὸ μέγεθος τοῦ Πατρὸς: Iren., *Adv. haer.* I.2.1) и т.д. По поводу ατσιπῆτος см. выше: прим. 45.

Вечность, дающая вечность!<sup>59</sup>  
 Свет, (15) дающий свет!  
 Жизнь, дающая жизнь!<sup>60</sup>  
 Блаженный (μακάριος), дающий блаженство (-μακάριος)!<sup>61</sup>  
 Знание, дающее знание!<sup>62</sup>  
 Благой (ἀγαθός) постоянно, дающий благо (ἀγαθόν) (и) делающий благо (ἀγαθόν)<sup>63</sup>,  
 (20) не (οὐχ) как (οἶον) имеющий, но (ἀλλά) как (οἶον) дающий!  
 Милость, которая милует!<sup>64</sup>  
 Благодать, которая дает благодать!<sup>65</sup>  
 Свет неизмеримый!<sup>66</sup>  
 (26) Что (еще) я могу сказать тебе о нем, недостижимом?<sup>67</sup> Он образ Света до

<sup>59</sup> Это и следующие за ним назывные предложения в пространной версии имеют форму именных: «Он — вечность, дающий вечность» (*AnIn* 4.3 сл. /NHC II.1) и т.д. Далее до с. 26 перечень характеристик Бога меняется с апофатических и философских («его нельзя назвать по имени», «он невыразимый» и т.д.) на катафатические и библейские («он вечность, свет, жизнь» и т.д.); ср. апофатические определения Бога выше, в прим. 2: «...не свет (οὐτε φῶς) <...>, не жизнь (οὐτε ζωὴ ἐστίν: Dion. Ar., *Myst.* 4), а также ниже: прим. 66.

<sup>60</sup> «Бог же — это нечто большее, чем жизнь, он источник жизни» (ὁ δὲ θεὸς πλεόν τι ἢ ζωῆ, πηγὴ τοῦ ζῆν: Philo, *Fuga*, 198); «Бог — это свет» (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν: id., *Somn.* 1.75); см. применительно к λόγος сочетание: «жизнь и свет» (*In* 1.4); ср.: «ты (scil. Бог) один свет и жизнь» (ποῦτος ἑν μαλακῶ ἀψω πῶνι: *Тракт* 20 /*CodBr* 2; MacDermot, 262.21–22).

<sup>61</sup> Ср.: «Ибо Бог благ <...> полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* 1.209); beatus et beatificus (Apul., *Plat. dogm.* 1.5); ср. ниже: прим. 63.

<sup>62</sup> πρῶτον πρῶτον в пространной версии передается как οὐγνώσις πρῶτον πρῶτον (*AnIn* 4.5–6 /NHC II.1). Ср. в трактате *Аллог* 63.14–16 (NHC XI.3): Бог — это «первое откровение и познание (γνώσις) себя, поскольку только он один познаёт (εἰνῆ = γινώσκω) себя».

<sup>63</sup> «Благодать» также неотъемлемая характеристика Бога в различных богословиях того времени; ср. уже у Платона: Бог «был благ» (ἀγαθός ἦν: *Tim.* 29E), а также: «Ибо Бог благ <...> благодетель, полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> εὐεργετῆς, μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* 1.209). Этот топос хорошо известен и языческим платоникам: «И он — благо, потому что во всем совершает благодеяния, будучи причиной всякого блага» (...εὐεργετῆ, πάντος ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν: Alc., *Didasc.* 10.3); ср.: τὸ ἀγαθὸν <...> ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸς ἐστίν ὁ θεὸς ἀεὶ (*Corp. Herm.* VI.1). Ср.: «а Бог, будучи совершенно благим, вечно творит благо» (ὁ δὲ θεὸς τελειῶς ἀγαθός ὢν αἰδίως ἀγαθοποιός ἐστίν: Athen., *Legat.* 26.2; ср. *Jk* 18. 19); о том, что благой Бог дарит блага добровольно (ἐκούσιος δὲ ἢ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ), см.: Clem., *Strom.* VII.42.4. Бог «существует в блаженстве (ἡ οὐμῆτι μακαριος = μακαριότης) и благодати (μῆτι γὰρ θεος = ἀγαθότης, ἀγαθοσύνη)» (*Аллог* 52.30–32 /NHC XI.3).

<sup>64</sup> Сущ. κλ(ε) передает греч. ἔλεος; «милость» Бога (часто с синонимом οἰκτιρμός «сострадание» и т.п.) воспевается в 102-м псалме (ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ κύριος: ст. 6; οἰκτιρῶν καὶ ἐλεῶν ὁ κύριος: ст. 8).

<sup>65</sup> γῆνот в пространной версии оставлено без перевода: χάρις (*AnIn* 4.8 /NHC II.1). В библейских и раннехристианских текстах часто в сочетании с ἔλεος; см. пред. прим.

<sup>66</sup> Ср., например, у Феофила, дающего свое развернутое понимание «природы» Бога в *катафатических* определениях: начав с того, что «вид Бога невозможно выразить и передать словами (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστὸν ἐστίν), потому что его нельзя увидеть плотскими глазами» (см. выше: прим. 30), апологет продолжает: Бог «невместим в славе» (δόξη <...> ἀχώρητος), «непостижим в величии» (μεγέθει ἀκατάληπτος), «немислим в высоте» (ὕψει ἀπερνότητος), «несравнимый по мощи» (ισχύϊ ἀσύγκριτος), не имеющий равных в мудрости (σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος), неподражаемый по *благодати* (ἀγαθοσύνη ἀμίμητος) и т.п. (*Autol.* 1.3). Также и языческий платоник II в. начинает свое богословие с катафатических определений: «Первый Бог <...> божество, сущностность, истина, соразмерность, благо» (ὁ πρῶτος θεός <...> θεοότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν: Alc., *Didasc.* 10.3), чтобы затем перейти к апофатическим; см. выше: прим. 5 и 52.

<sup>67</sup> Сочетание ἀτταροεϋ перевозжу как «недостижимый», чтобы отличить от ἀτινοεἰ πῆνοϋ и т.п. «непостижимый (умом)», хотя богословски ἀκατάληπτος и ἀνόητος являются синонимами; ср. ниже в *ТрехТр* 53.2–3: ἀτεμαρτε πῆναϋ и в *БлЕвг* 72.14: ἀτταροεϋ. Этот термин, применительно к Богу, не раз встречается, например, у Филона (ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός παντί: *Post. Cain.* 15); ср. также ἀκατάληπτος в длинном перечне апофатических характеристик Бога в «Проповеди Петра» (Clem., *Strom.* VI.39.3) и т.д.



(πρός) того (предела)<sup>68</sup>, в котором я смогу постигать (νοέω) его. Ибо (γάρ) кто (сможет) постичь (νοέω) его (5) веки. Эон (αἰών) его, насколько (κατά) я могу говорить с тобой (об этом), нетленен, и пребывает он в покое и молчании<sup>69</sup>, он тот, кто существует до того, как все (возникло), он (+δέ) — глава всех (10) эонов (αἰών). Есть ли еще что-нибудь при нем? Ибо (γάρ) никто из нас не познал того (plur.), что принадлежит Неизмеримому, кроме (εἰ μῆτι) того, который обитал в нем...».

### «Трехчастный трактат» (51.1 сл. /NHC I.5/)<sup>70</sup>

Раз уж у нас будет возможность поговорить об (областях), которые находятся выше (всего)<sup>71</sup>, то пристало нам начать с Отца, который (+δέ) является корнем Всего<sup>72</sup>; с того, от которого мы получили (5) благодатный дар<sup>73</sup> говорить о нем.

Он уже существовал до того, как начало существовать что-то другое, помимо него самого. Он — единственный Отец, пребывающий как (10) некое число, потому что он первый<sup>74</sup> и единственный, не оставаясь (при этом) в одиночестве — в самом деле (ἦ), каким же образом он тогда является Отцом? (15) Ибо (γάρ) всякий «отец» пред-

<sup>68</sup> В версии *АпИн* 6.16–17 (*NHC* III.1) вместо πρὸς περὶ... читаем κατὰ θεῖ ἐτ... «насколько» и т.п.

<sup>69</sup> εϋρεῖν οὐρανὸν (=ἐν ἡσυχίᾳ) εϋρεῖν τὸ ἦθος εἰς οὐρανὸν (=ἐν σὺνῃ). Ср.: «...есть у него (scil. Бога) молчание и покой» (οὐσίτησιν ἡμαρ ἡοῦσιγн нп̄ οὐζροκ: *Аллог* 62.24–25 /*NHC* XI.3/); «ты один — молчание» (πτοκ нзγхаκ п̄ε псгн): *Тракт* 20 (*Cod Br.* 2, MacDermot, 262.16/). См. Num., Fr. 2 (Petty, 4.12–13): там, где Бог, там «несказанный и невыразимый покой» (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος <...> ἐρημία); ср. выше, в прим. 12: ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ πολλῇ и ниже: прим. 121.

<sup>70</sup> Очевидно, что это анонимное (как и все остальные в собрании из Наг Хаммади) сочинение, содержащее подробное изложение валентинианского богословия и антропологии, было написано одним из последователей Валентина; скорее всего, кем-то из последователей Гераклеона (акме ок. 180 г.), который, по свидетельству Климента Александрийского, был «самым знаменитым (δοκσιώτατος) представителем школы Валентина» (*Strom.* IV.71.1) и, по словам другого ересиолога, представлял так называемую «италийскую» (Ἰταλιωτικὴ scil. διδασκαλία), или «западную», школу валентинианства (Hippol., *Ref.* VI.35.6). Первые издатели считали, что утерянный греческий оригинал трактата принадлежал перу самого Гераклеона и был написан между 150 и 180 гг. (Kasser et al., 1973, p. 37); ср. Thomassen, 1989, p. 11–20, о том, что временем возникновения оригинала была, по всей вероятности, первая половина III в. О платонизме *ТрехТр* см., например: Zandee, 1961; Kenney, 1992. Перевод текста, дошедшего на субхаммимском (или ликополитанском) диалекте (точнее, той его разновидности, которую обозначают как *L6*), сделан по изданию: Attridge, 1985, I, p. 192–337, с учетом: Thomassen, 1989.

<sup>71</sup> Словами неτχασι, букв. «те, которые возвышены», наш автор показывает, что далее он будет говорить о трансцендентном мире. За этим сочетанием стояло, по всей видимости, или греч. plur. ὑψίστοις (см. *Мф* 21.9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = εἰς неτχασι в саид. переводе; ср.: *Евр.* 1.3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его, например, у Иринея в изложении учения валентиниан о высшем мире (цитату из *Adv. haer.* I.1.1 см. выше: прим. 12; ср. Tert., *Adv. Val.* 7.3: in sublimibus). Ср.: Thomassen, 1989, p. 260, комм. ad loc. с предположением, что в оригинале было τὰ ἄνω, что, впрочем, не меняет значения пассажа.

<sup>72</sup> тноунε <...> πггнр̄ передает греч. ρίζα τῶν πάντων («корень Всего»), сочетание, которое для учения валентиниан засвидетельствовал и Иринея (*Adv. haer.* I.1.1); ср.: *ВалУч* 22.32–33; 23.19–20 (*NHC* XI. 2); другие примеры см.: Thomassen, 1989, 261. О понятии πггнр̄ см. выше: прим. 26.

<sup>73</sup> гнат (= S. гнот), см. выше: прим. 65.

<sup>74</sup> Во фразе πωτ οὐεῖ ποῦт п̄ε εцо πггнр̄ε ἡноунп̄ε:хе пцар̄п̄ п̄ε сочетание οὐεῖ ποῦт, совершенно очевидно, соответствует греч. εἷς «один» в значении «только один» (ср.: *Римл* 3.30), но продолжение вызывает затруднение. В сочетании εцо πггнр̄ε ἡноунп̄ε, букв. «будучи, как некое число», слово нп̄ε все переводчики передали понятием «число» (Attridge, 1985, I, p. 193: «like a number»; Nagel, 1998, p. 21: «wie eine Zahl» = Schenke, 2001, p. 57; Еланская /рукопись/: «как число»); Томассен же в пространном комментарии пытался доказать, что слово нп̄ε имеет здесь значение «multiple» («en étant à la façon du multiple»); ср.: «Le Père est à la fois un et multiple»: Thomassen, 1989, p. 51 и комм. ad loc.: p. 261–263). К толкованию этого интересного места я надеюсь вернуться подробно в отдельной заметке.

полагает (наличие) «сына»<sup>75</sup>. Но (ἀλλά) один, он же и единственный, этот Отец подобен корню, (из которого вырастают) дерево, (20) ветви (κλάδος) и плоды. Сказано о нем, что он воистину Отец<sup>76</sup>, который ни с кем не сравним<sup>77</sup> и не подвержен изменению<sup>78</sup>. (25) Поэтому он воистину единственный<sup>79</sup> и он Бог, потому что никто не является для него богом и никто отцом. Ибо (γάρ) он нерожденный<sup>80</sup>, (30) и нет никого другого, кто родил его, и нет никого другого, кто создал его. Ибо (γάρ) отец кого-то или (ἦ) создатель сам, в свою очередь, имеет отца и создателя. Разумеется (μέν), (такой) может быть (35) отцом и создателем того, который произошел от него и которого он создал, однако (γάρ) он не отец воистину<sup>81</sup> и (52) не бог, потому что у него есть тот, кто его породил и его создал. Итак, воистину один Отец и Бог; он тот, которого никто родил. (5) Он сам породил все и создал. Он не имеет ни начала (ἀρχή), ни конца<sup>82</sup>.

Он не только (οὐ μόνον) не имеет конца (он потому бессмертен, что не рожден), (10) но (ἀλλά) он еще и неколебимый<sup>83</sup> в своем вечном существовании и в том, чем

<sup>75</sup> Ср. у Оригена: «В самом деле, отец не может быть отцом, если у него нет сына...» (quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit...: *De princ.* 1.2.10); подробнее об этом обосновании понятия «Отец» с большим собранием примеров см.: Puech, Quispel, 1955, p. 79 сл.

<sup>76</sup> Сочетание οὐχάεις Πῶτ, хотя и с неопределенным артиклем, допускает две возможности перевода: «Господь-Отец» (ср.: «Неопр. артикль объясняется тем, что это сказуемое именного предложения, как ниже οὐχάεις Πῶτ»); Еланская, комм. 4 к с. 51 /рукопись/; ср. след. прим.) и «воистину Отец», т.е. в греческом оригинале за οὐχάεις стояло не сущ. κύριος, а наречие κυρίως «действительно, воистину» или т.п.; подробнее см.: Attridge, 1985, p. 2, 221, комм. ad loc. и Thomassen, 1989, p. 264, комм. ad loc.

<sup>77</sup> О том, что «нет никого равного» Богу (μηδενὸς ὄντος ἰσοτίμου), см.: Philo, *Quod Deus imm.* 57.

<sup>78</sup> За ...<n>ϰϱϰϰϰϰϰϰ ϰϰϰϰ ϰϰ (= ниже: 52.22) является переводом греч. ἄτρεπτος или ἀναλλοίωτος «неизменный» — эпитет, которые применяли к Богу философы и богословы различных толков, особенно находившиеся под влиянием платонизма; вспомним хотя бы название одного из трактатов Филона ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον, где величайшим нечестьем (ἀσέβησις) считается даже допущение того, что «неизменный (scil. Бог) может меняться» (...τὸν ἄτρεπτον τρέπεσθαι: *Quod Deus imm.* 22); Бог «один, нетленный и неизменный» (...ἕνα καὶ ἄφθαρτον καὶ ἄτρεπτον: *Leg. All.* II.33); ср. у Нумения: «Сущее, вне всякого сомнения, вечно и неизменно» (τὸ ὄν πάντως πάντη ἀίδιον τέ ἐστὶ ἄτρεπτον: Fr. 8 /Petty, 18.2/); о том, что Бог неподвижен (ἀκίνητος) и не подвержен изменению (ἀλλοίωσιν), см.: Alc., *Didasc.* 10.7; собрание примеров см.: Williams, 1985, p. 150, прим. 13 и 154; PGL s.v. Ср. также: «Он неизменно благо» (οὐχάειος πᾶσι ἀγαθός) в *БлЕвг* 72.17 (*ННС* III.3; перевод пассажа см. ниже), что соответствует τὸ ἀναλλοίωτον ἀγαθόν в *Corp. Herm.* XIII.6; «ты один неизменный» (ἰσὸς πᾶσι πᾶσι μακάριος): *Тракм* 20 (*CodBr* 2; MacDermot, 262. 11–12) и обозначение Бога как ἄτρεπτος в валентинианском сочинении, отрывок из которого сохранил нам Епифаний (*Pan.* 31.5.1).

<sup>79</sup> οὐχάεις Πῶτ «воистину единственный». По поводу οὐχάεις см. выше: прим. 76. Ср. также: Kasser et al., 1973 (ad loc.), с предложением исправить на οὐχάεις Πῆωτ(?), т.е. «воистину Отец», как выше в 51.20–21.

<sup>80</sup> ἀτχπαϰ (см. также ниже: 52.9, 37 et passim) передает ἀγέ(ν)νητος, которое в других текстах иногда оставалось без перевода; например: *БлЕвг* 71.22 (см. ниже); ἀγεννητος (*AnIn* 29.18 /*BG* 2/) или ἀγεννητος (*ПрМур* 127.5–6 /*ННС* II.5/). См. у Филона о том, что недопустимо думать о том, «что Бог или имеет какое-то качество (ποιότητα, см. выше: прим. 53), или что он не один (μὴ ἕνα), или что он не нерожденный (μὴ ἀγέννητος) и нетленный, или что он не неизменный» (μὴ ἄτρεπτον; см. выше: прим. 78) (*Leg. all.* I.51); «нерожденность» Бога постоянно подчеркивается в герметических сочинениях (τὸ δὲ θεῖον <...> οὐ τὸ γέννητον, ἀλλὰ τὸ ἀγέννητον: *Corp. Herm.* II.4 et passim) и т.д.

<sup>81</sup> ϰϰϰϰ οὐχάεις «воистину» — обычное образование наречного выражения (предлог ϰϰ со следующим сущ. с неопред. артиклем οὐ-); зд., по всей вероятности, синоним οὐχάεις; см. выше: прим. 76 и 79.

<sup>82</sup> ἀταρχи и ἀταρн (= ниже: 52.36) соответствует греч. ἀναρχος и ἀτελεύτητος; ср., например, Orig., *Heracl.* 2, где находим это сочетание; см. выраженное при помощи других грамматических средств (без α-privativum): «Бесконечное <...> не имеет ни начала, ни конца» (ἄπειρον <...> μήτε ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχει: Plato, *Parm.* 137D); см. выше: прим. 42.

<sup>83</sup> Прилагательное ἀτϰϰε передает, очевидно, греч. ἀκλινής «неколебимый» и т.п. — понятие, часто встречающееся в богословской литературе первых веков; ср.: «Бог неколебимый и не подверженный изменению» (ὁ ἀκλινής καὶ ἄτρεπτος θεός: Philo, *Conf. Ling.* 96; ср. выше: прим. 78 о понятии ἄτρεπτος); собрание примеров см.: Nock–Festugière, II, p. 214, прим. 51 с указанием на то, что слово «implicque à la fois

он является, и в том, в чем он пребывает, и в том, в чем он велик. Ни (οὐδέ) (15) он сам не убавит ничего из своей сути<sup>84</sup>, и (οὐδέ) никто другой не вынудит его когда-либо принять решение<sup>85</sup>, которое бы ему не нравилось, поскольку не было у него (20) того, кто замыслил его становление. Таким образом, он не подвержен изменению, и (οὐδέ) никто другой не сможет взять его из того, в чем он существует, и из того, (25) что он есть, и из того, чем он является<sup>86</sup>, (т.е.)<sup>87</sup> из его величия<sup>88</sup>, так что невозможно вместить его<sup>89</sup> и (οὐδέ) невозможно, чтобы кто-то другой изменил его во что-то другое, или (ἢ) сделал бы его меньше, или (ἢ) изменил бы его, (30) или (ἢ) умалил его (потому что /ἐπειδή/ это непререкаемая истина)<sup>90</sup>, который является неизменным, не под-

ἀνάπλωσις, ἴδρωσις, στάσις» (прим. к *Corp. Herm.* XIII.11). Ср. *ТрехТр* 128.27–28 о состоянии тех, кто получил крещение и пребывает «в неколебимости и твердости» (или: «неколебимо и твердо»; 21 ΟΥΝ-ΠΤΑ(Τ)ΡΙΚΕ ΝΠ ΟΥΝΠΤΑΤΚΙΝ). ΔΤΡΙΚΕ и ΔΤΚΙΝ являются синонимами (= греч. ἀσάλευτος, ἀκίνητος; см. выше в прим.78 ἀκίνητος у Алкиноя), ср. оставленное без перевода ἀσαλεύτος в *Тракт 9 (CodBr 2; MacDermot, 240.9 et passim)*; подробно об этих терминах в широком контексте см.: Williams, 1985, p. 8 сл.; Thomassen, 1989, p. 265–266.

<sup>84</sup> ΟΥΔΕ ΠΤΑϞ ΠΝΑϞΙΤϞ ΕΝ ΠΠΕΤϞΟΕΙ ΠΝΑϞ букв. «ни он сам не возьмет себя от того, чем он является»; речь идет о том, что Бог не нуждается в том, чтобы что-то прибавлять к своим качествам или убавлять, одним словом, речь идет о его самодостаточности. Ср. применительно к Богу образованное от того же глагола Ϟ наречное сочетание 21 <...> ΟΥΝΠΤΑΤϞΙϞ (*ТрехТр* 129.11–12) в значении «в неотъемлемости», т.е. «когда от него ничего нельзя убавить».

<sup>85</sup> ΔΤΡΕ(Ϟ)ΧΠΕ ΟΥΖΑΝ букв. «чтобы он породил конец»; за словом ΖΑΝ стояло, очевидно, греч. τέλος, которое в этом контексте лучше понимать как «решение»; ср. выше в 52.8 ΔΤΖΑΝ в значении «бесконечный».

<sup>86</sup> Пассаж 52.14 сл. (начиная с «ни он сам не убавит...») находит параллель в герметическом «Асклепии» (см.: Thomassen, 1980, p. 372, прим. 6) (ipse enim in se est et a se est et circum se totus est, plenus atque perfectus, isque sua firma stabilitas est nec alicuius impulsu [nec] loco moveri potest, cum in eo sunt omnia et in omnibus ipse est solus...: *Ascl.* 30; Nock–Festugière, II, p. 338 /18–22/ и 388, прим. 265–267). Весь отрывок 52.10–33, считает Томассен, восходит к тому же источнику (the same source), которым пользовался и автор «Асклепия».

<sup>87</sup> На смену целому ряду предшествующих предлогов ΔΥΩ «и» здесь приходит предлог ΝΠ с тем же значением («и», «вместе с»); перевожу его как «т.е.», поскольку следующее далее «величие», на мой взгляд, определяет одним словом все предшествующие атрибуты Бога.

<sup>88</sup> ΝΠΤΝΟΣ = μέγεθος; см. выше: прим. 58.

<sup>89</sup> Многозначный глагол Ϟ (зд. в проминальной форме vitϞ) переводился в этом пассаже по-разному: «grasp» в значении «постигать» (Attridge, 1985, I, p. 195); «déplacer» (Thomassen, 1989, p. 55); «entfernen» (Nagel, 1998, p. 22 = Schenke, 2001, p. 58); «удалить» (Еланская рукопись). Можно заметить, что выше (*ТрехТр* 52.23) тот же глагол в форме ϞΤϞ ΔΒΔΔ, очевидно, имеет значение «удалять» и т.п. (= ἀφαιρέω: *Сгум*, 621b), но для простого Ϟ, который среди прочего соответствует таким глаголам, как βασιτάζω или χωρέω, в этом контексте лучше, на мой взгляд, подходит значение «вмещаю» (*Μφ* 19.20; *Ин* 16.12; как, впрочем, и значение «постигаю»); отсюда и вся коптская конструкция ΔΤΠΤΡΟΥϞ vitϞ, букв. «(так что) невозможно вместить его», соответствует, по всей видимости, греч. ἀχώρητος, т.е. «невместимый» — эпигет Бога, хорошо известный апофатическому богословию и за пределами гностических текстов; так, уже в «Пастыре» Гермь читаем: «Един Бог <...> вмещающий все, но один невместимый» (εἷς ἐστιν ὁ θεός <...> πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν: *Man.* I/26.1); ср. ...τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα (Iren., *Adv. haer.* I.15.5); «...охватывающий (все), он неохватываем <...> будучи невместим» (περιέχων οὐ περιεχόμενος <...> ἀχώρητος ὢν: Clem., *Strom.* II.6.2–3; ср. глагол περιέχω применительно к «Единому» в *Parm.* 138A); также и у Оригена: «Ибо по своей силе (Бог) вмещает все, а сам невместим для понимания никаким творением» (virtute enim sua omnia comprahendit (= ἐμπεριέχει в *Princ.* I.1.8/), et ipse nullius creaturae sensu comprahensus est: *Princ.* IV.4.8); в другом александрийском тексте читаем: «Ибо тот, кто вмещает, выше того, кого вмещают» (*ПСул* 100.3–5 /*ННС* VII.4), где различными формами глагола ϞΩΠ передается и χωρῶν, «вмещающий», и χωρητός, «вместимый»; ср. также *Corp. Herm.* IV.11 о том, что ничто «не может вместить монаду» (μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρησαί); см. выше: прим. 23 и 25, а также: Schoedel, 1972.

<sup>90</sup> Союз ἐπειδή свидетельствует, кажется, о том, что помещенная в переводе в скобки фраза является глоссой (переводчика?); о том, что текст, возможно, испорчен, см.: Attridge, 1985, 2, p. 225, прим. ad loc.

верженным изменению, причем эта неизменность<sup>91</sup> облакает его. Он не только тот, которого (35) называют «безначальный» (-ἀρχή) и «бесконечный»<sup>92</sup>, потому что он нерожденный и бессмертный<sup>93</sup>, но (ἀλλά) поскольку (κατά) (40) он не имеет начала (ἀρχή) и не имеет конца (так он существует), то он неприступен<sup>94</sup> (53) в своем величии, он неисследим<sup>95</sup> в своей мудрости (σοφία), он непостижим<sup>96</sup> в своей силе (ἐξουσία), он (5) немислимый в своей сладости<sup>97</sup>.

Воистину<sup>98</sup>, только он один-единственный благой (ἀγαθός) и нерожденный Отец, совершенный (и) без недостатка<sup>99</sup>, тот, кто наполнен всяким своим порождением (10) и всякой добродетелью (ἀρετή) и всем надлежащим. И еще есть у него щедрость<sup>100</sup>, чтобы стало ясным, что то, чем он владеет, (15) он отдает его, и не могут приступить к нему<sup>101</sup>, и он не несет никаких потерь из-за того, что он отдает, ведь он богат через то, что дает, и находит он покой в (20) тех (дарах), которые он милостиво подарил.

<sup>91</sup> ετε πατρω̄τῑ πε̄ πατριαν̄ε̄ ε̄πατρω̄νε̄... «который <...> причем эта неизменность...». — ατρω̄τῑ и ατριαν̄ε̄ являются синонимами со значением «неизменный»; по поводу первого (= ἄτρεπτος) см. выше: прим. 78; ατριαν̄ε̄ соответствует, по всей видимости, греч. ἀναλλοίωτος (ср. «commonly ass. with ἄτρεπτος»: PGL, s.v. с примерами). Совершенно верно подчеркивает Еланская (рукопись) в грамматическом комментарии к этому пассажиру: поскольку πατρω̄νε̄ означает «неизменяемый», то мы имеем здесь дело с ошибкой переводчика или переписчика; следовало бы ῑπ̄τ̄ατρω̄νε̄ «неизменяемость».

<sup>92</sup> οὐαταρχῑ <...> οὐατρε̄ = ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος; см. выше: прим. 33, 82; ср. ниже в прим. 137 ἄναρχος (BlEv2 75.2–3).

<sup>93</sup> Ср.: «Бог неизменяем, потому что он бессмертный» (ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστιν: Theoph., Autol. I.4); ср.: «нетленный (ἄφθαρτος) и бессмертный (ἀθάνατος) Отец» (Тракт 20 /CodBr 2/; MacDermot, 262.20–21); «ибо один нерожденный и нетленный Бог, поэтому он и Бог» (μὴνός γὰρ ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός, καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι: Just., Dial. 5.5).

<sup>94</sup> ατρω̄νε̄ соответствует ἀπρόσιτος в том же значении, что и в ITim 6.16: φῶς <...> ἀπρόσιτον, которое в коптском НЗ передается описательной конструкцией μερε̄ λααγ̄ χοοβε̄.

<sup>95</sup> ατ̄π̄ρε̄т̄ (см. ниже: 54.20), очевидно, передает ἀνεξιχνίαστος; см. ниже: прим. 97 и 136.

<sup>96</sup> ᾱт̄ε̄м̄а̄т̄е̄ Γ̄ӣн̄а̄, очевидно, передает ἀκατάλεπτος и является синонимом та̄ρ̄о̄ε̄; см. выше: AnIn 26.2 (BG 2) и прим. 67.

<sup>97</sup> ατ̄ρ̄ε̄т̄ω̄т̄ε̄τ̄ передает или греч. ἀνεξιχνίαστος (ср. ниже: прим. 136) или ἀπερίνο̄τος (ср. оставленное без перевода ᾱπε̄рино̄т̄ос в EvE2 49.14 /NHC III.2/); ῑп̄т̄р̄л̄ε̄ передает греч. γλυκύτης, что как качество Бога часто встречается не только в валентинианских текстах (Kasser et al., 1973, 314 ad loc.), но и в раннехристианской литературе вообще (см.: PGL, s.v.). Этот перечень характеристик напоминает тот, что находим у Феофила; см. выше: прим. 66.

<sup>98</sup> ρ̄п̄ οὐ̄ῑп̄т̄х̄а̄і̄с = οὐ̄ха̄ε̄і̄с см. выше: прим. 76 и 79.

<sup>99</sup> По поводу ἀγαθός см. выше: прим. 63; ατ̄ω̄т̄а̄ — «без недостатка, без изъяна». — Томассен (1989, 268 комм. ad loc.), хотя и переводит: «sans déficience» (57), предполагает за этим словом \*ἀπροσδεής, т.е. «ни в чем не нуждающийся» (ср. выше: прим. 37). Однако здесь автор, возможно, отказывается от традиционной терминологии апофатического богословия, чтобы редким, но вполне прозрачным термином ἀνυστέρητος (ср.: Ignat., Smyrn. Proem.), т.е. «без ὑστέρημα» = ατ̄ω̄т̄а̄, подчеркнуть отсутствие «недостатка» (т.е. совершенство) у высшего Бога и противопоставить этому «недостаток» (несовершенство), в котором пребывал Логос (ρ̄п̄ π̄ӣт̄а̄: 78.5 et passim); отметим, что «недостаток» и «совершенство» часто выступают в антонимической паре.

<sup>100</sup> τ̄ӣп̄т̄а̄т̄ω̄о̄ε̄ — слово ранее не засвидетельствовано, но по форме достаточно прозрачно: речь может идти или об отсутствии «зла» вообще, или об отсутствии «зависти»; см.: Siegert, 1982, S. 10, s.v.: «Übersetzung von akakia 'Arglosigkeit'»; Tomassen, 1989, p. 268, считает, что \*ἀφθονία лучше подходит к контексту, отсюда перевод «l'absence d'envie»: 57; Nagel, 1998, S. 22: «das Fehlen jeglichen Bösen»; «lack of any malice» (Attridge, 1985, I, p. 195); дальнейший текст показывает, что речь идет о качестве, которое порусски соответствует «щедрости»; ср., например: «щедрый Господь» (ἄφθονος γὰρ κύριος: Corp. Herm. V.2). Философско-богословское представление о том, что Бог щедро «дает», при этом не изменяясь и не уменьшаясь в своей силе, со многими примерами описал Доддс (Dodds, 1963, p. 213–214).

<sup>101</sup> ε̄γ̄ӣа̄ӯш̄ х̄а̄в̄ε̄ε̄ передает при помощи других грамматических средств οὐατρω̄νε̄, соответствующее ἀπρόσιτος; см. выше: прим. 94.

Но он такого образа и рода и (такого) невероятного величия, что никто другой не существует с ним с самого начала. Нет места (τόπος), (25) в котором он пребывает<sup>102</sup>, или из которого он вышел, или в которое он вернется <...><sup>103</sup>. Но (ἀλλά) как (ὡς) благой (ἀγαθός), без недостатка, совершенный, (54) полный, он сам является Всем<sup>104</sup>. Никакое из имен, о которых можно подумать (νοέω), или те, которые произносят, или видят, (5) или понимают, ни одно из них неприменимо к нему, пусть даже (κᾶν) были бы они самыми возвышенными, славными и почетными. Но (ἀλλά) их можно приносить во славу (10) ему и в почет, по (κατά) способности каждого, кто его прославляет.

Что же (δέ) касается его существования, его бытия и его формы, (15) то невозможно уму (νοῦς) постичь (νοέω) его, никакое (οὐδέ) слово не может ему соответствовать, и никакой (οὐδέ) глаз не может его увидеть, и никакое (οὐδέ) тело (σῶμα) не может ухватить его<sup>105</sup> из-за (20) и его неисследимого величия, и его недостижимой глубины (βάθος), и его неизмеримой<sup>106</sup> высоты, и его безграничной ширины<sup>107</sup>.

Такова природа (φύσις) нерожденного: (25) не предпринимает он<sup>108</sup> ничего с другими, и не (οὐδέ) соединяется с чем-то, как соединяется то, что имеет предел, но (ἀλλά) его сущность<sup>109</sup> такова, что не имеет он ни лица, (30) ни (οὐδέ) формы

<sup>102</sup> «И только твоя воля (ΟΥΩΩ) стала тебе местом (τόπος), потому что ничто не может стать для тебя местом, так как ты являешься местом для всех» (*Тракт 17 /CodBr. 2/*; MacDermot, 258. 14–15); ср. у Плотина о том, что «истинное Всё» (см. выше: прим. 26) «не нуждается в месте и не находится ни в чем» (ὄν ζῆται τόπον, οὐδ' ὄλωσ ἐν τινι: *Enn. VI.4.2*; ср. οὐκ ἐν τόπῳ: *ibid. VI.9.3*).

<sup>103</sup> О пропущенном пассаже <...> (53.27–39) см. в моей работе «„Другое благовестие“ II», которая в ближайшее время будет сдана в печать.

<sup>104</sup> О термине ΠΤΗΡΩΙ см. выше: прим. 26.

<sup>105</sup> Т.е. он недоступен для восприятия телесными органами чувств; сочетание ΟΥΔΕ ΜΗ ΣΩΜΑ ΝΑΩ ΑΝΑΡΤΕ ΠΗΛΩΙ передает ἀναρής, «неосызаемый»; этот эпитет применительно к занебесной области использовал уже Платон (*Phaedr 247C*); ср.: Бог «невидим и неосызаем» (ἀόρατός τε καὶ ἀνεφής: *Tat., Orat. 4*); см. также выше у Григория: прим. 17; ср. также прим. 30.

<sup>106</sup> ΔΤΩΠΤ = ἀμέτρως — см. выше: прим. 45; ср.: «неизмеримая Глубина» (ΠΝΑΘΟΣ ΝΑΜΕΤΡΗΤΟΣ) как синоним Отца: *Тракт 5 (CodBr 2; MacDermot, 232. 19–20)*.

<sup>107</sup> ΟΥΩΩΕ — *Нагель* (Nagel, 1998, S. 23, прим. 19) верно отметил, что речь идет здесь не о «воле» Бога (ΟΥΩΩ/ΟΥΩΩΕ), как, например, Attridge, 1985, 1, p. 197: «illimitable will» (хотя и с замечанием, что могло иметься в виду слово с пространственным значением: *ibid.*, 2, p. 231 ad loc.) или Thomassen, 1989, p. 59: «volonté», а о «ширине» и т.п.: ΟΥΩΩΕ новая форма от ΟΥΩΩ со значением «cleft, gap» (Crum, 501b). То, что в тексте речь шла о «глубине, высоте и ширине», на мой взгляд, надежно подтверждает цитата из Иринея: profundum et longitudinem et altitudinem (см. выше: прим. 10); ср. также слова Нумения о материи (ύλη), которая имеет «безграничную и бесконечную глубину, ширину и длину» (βάθος καὶ πλάτος καὶ μήκος ἀόριστος καὶ ἀήνυτος: *Fr. 3 /Petty, 6.11–12/*). Таким образом, мы, скорее всего, имеем дело с расхожим сочетанием пространственных понятий, и нет никакой необходимости думать, вслед за Кремером, что в пассаже *Efes 3.18*, где речь идет о «ширине, длине, высоте и глубине» (τὸ πλάτος καὶ μήκος καὶ ὕψος καὶ βάθος), Павел опирался «auf eine — wahrscheinlich vorchristliche — gnostische Lehre» (Krämer, 1967, S. 246–247).

<sup>108</sup> Поскольку субъектом все время выступает «Бог», а не «природа Бога», то Томассен предложил исправить (как описку под пером переписчика) подлежащее с ж.р. (с, т.е. φύσις) на м.р. (ц, т.е. Бог).

<sup>109</sup> Субстантивированное ΠΤΕΡΩ ΔΡΕΤΩΙ имеет значение στάσις и т.п., т.е. «состояние», но, скорее всего, за этим сочетанием скрывается «сущность» (Томассен предположил, что в оригинале могло стоять ὑπόστασις: Tomassen 1989, p. 273, ad loc.). Выше автор говорил: «...нет никакой сущности (οὐσία) внутри него, из которой он порождает то, что порождает» (*ТрехТр 53.34–35*); за выражением «внутри (Бога) нет никакой сущности» стоит (затемненное коптским переводом) среднеплатоническое (восходящее к Платону: *Rep. 509B*) представление о том, что Бог — «за пределами сущности» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) или «не имеющий сущности» (ἀνούσιος); о том, что «Бог не причастен сущности» (οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός), см.: *Orig., Cels. VI.64*); ср.: Бог «является бессущностной (ΜΗΤΑΤΟΥΣΙΑ) сущностью (οὐσία)» (*Аллог 47.33–35 /NHC XI.3/*); «ты один бессущностный (ἀνούσιος)» (*Тракт 17 /Cod. Br. 2/*).

(σχῆμα), т.е. того, что понимают через чувства (αἴσθησις)<sup>110</sup>, и от этого (и называют его) «непостижимый». Если (же) он непостижимый, то из этого следует, что

(35) он непознаваем<sup>111</sup>, потому что он не постижим (νοέω) никакой мыслью, никем не видим,

не выразим никаким словом,

его не может коснуться рука,

(40) только он один знает себя<sup>112</sup>, какой (55) он есть: и свой вид, и свое величие, и свою полноту, — и так как он может постигать (νοέω) себя, чтобы увидеть себя, чтобы дать себе имя, (5) чтобы понять себя, то он есть ум (νοῦς) для себя самого, око для самого себя, уста для себя самого, форма (ФОРМН = лат. forma) для себя самого; он тот (10), кто постигает (νοέω) себя<sup>113</sup>, кто видит себя, кто говорит, кто понимает, (одним словом), он — не постижимый (умом) (-νοέω)<sup>114</sup>, невыразимый<sup>115</sup>, неместимый<sup>116</sup>, не подверженный изменению, (15) он — пища (τροφή)<sup>117</sup>, отрада, истина (ἀλήθεια)<sup>118</sup>, радость, покой.

То, что он постигает умом (νοέω), то, что он видит, то, что он говорит, то, что у него есть (20) как мысль, превышает всякую мудрость (σοφία), выше всякого ума (νοῦς) и выше всякой славы, выше и всякой красоты<sup>119</sup>, и (25) всякой сладости, и всякого величия, и всякой глубины (βάθος), и всякой высоты<sup>120</sup>.

<sup>110</sup> О том, что «единое» (Бог) не имеет «формы», см. уже Plato, *Parm.* 137D: ἄνευ σχήματος (ср. *Phaedr.* 247C); Just., *Dial.* 4.1 со ссылкой на Платона: истинно Сущее «не имеет ни цвета, ни формы, ни величин» (οὐ χροῖα ἔχον, οὐ σχῆμα, οὐ μέγεθος); Max. Tug., *Orat.* 11/83–86/: У Бога нет «ни величины, ни цвета, ни формы, ни чего-то другого, причастного материи» (μήτε μέγεθος μήτε χροῖα μήτε σχῆμα μήτε ἄλλο τι ἕλης πάθος); ср.: τὸ ἀσχημάτιστον (*Corp. Herm.* XIII.6); «не причастен Бог форме» (οὐ <...> μετέχει σχήματος ὁ θεός; Orig., *Cels.* VI.64); также и Плотин говорит о том, что Единое не понять в категориях «величины, формы или объема» (ἢ μέγεθος ἢ σχῆμα ἢ ὄγκον), т.е. при помощи чувственного восприятия (αἰσθησεως); Plot. *Enn.* VI.9.3; «Сущее (τὸ ὄν) — ἀμορφον»: ibid.; Единое «не имеет формы» (οὐδὲ σχῆμα: V.5.11). См. также: Бог «без характерных (черт) и без формы» (ἀτχαρακτήρη ἀτс-хнма): *Тракт 7 (CodBr 2; MacDermot, 237.11)*, где первое слово, очевидно, передает редкое греч. ἀχαρακτήριστος (нет в Liddell & Scott; см.: Lampe, s.v.); ср. ниже: forma в 55.9.

<sup>111</sup> ἀтс-оуωηη — за этим выражением стояло греч. ἄγνωστος (ср.: *Деян* 17.23); ср. ἄγνωστος в коптском *Тракт 20 /CodBr 2; MacDermot, 262. 11–18*), где примечателен длинный перечень апофатических характеристик Бога, оставленных, как правило, без перевода: «Ты один неизменный (ἀτψивε; см. выше: прим. 78), ты один беспредельный (ἀπεραντος), ты один неместимый (ἀχώρητος), ты один нерожденный (ἀγέννητος), и саморожденный (αὐτογενής), и самоотец (αὐτοπάτωρ), ты один неколебимый (ἀσάλευτος) и непознаваемый (ἄγνωστος)...»; в другом месте того же трактата, также после серии апофатических определений читаем: «...ты один непознаваем (ἀтс-оуωηη), ты тот, кого каждый ищет, и не нашли они тебя, потому что никто не может познать тебя без твоей воли» (ibid. 17 /258.10–11).

<sup>112</sup> Тема «Бог известен только себе самому» хорошо известна платонической традиции; см., например, *Corp. Herm.* XIII.6, где в перечне апофатических характеристик Бога есть и «постигим только себе самому» (...τὸ αὐτῷ καταληπτόν); ср. выше: прим. 56 и след. прим.

<sup>113</sup> Ср.: Бог «постоянно постигает себя самого и свои мысли» (ἐαυτὸν ἀν ὄν καὶ τὰ ἐαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοῖ; Alc., *Didasc.* 10.3); ср. пред. прим., выше: прим. 56 и ниже: прим. 135.

<sup>114</sup> За конструкцией πιατῖρηοεῖ ἦμας стояло, очевидно, ἀ(περ)νόητος, что в валентинианском *ЕвИсм* 17.8 (*NHC I.3*) передано коптским эквивалентом ἀтнεεγε арац. О термине ἀπερινόητος см. выше: прим. 5, 11, 66, 99.

<sup>115</sup> ἀтψεχε арац = ἄρητος — см. выше: прим. 46.

<sup>116</sup> За формой ἀтψапг (= *ЕвИсм* 17.7–8 /*NHC I.3*/ также об Отце) может скрываться ἀχώρητος (Crum, 576a) или οὐ περιεχόμενος; ср. выше: прим. 89. Ср.: Бог «невместим» (ἀχώρητος), но сам вмещает (χωρέω) все» (*Тракт 22 /CodBr 2; 276.17–19*); также и «Проповедь Петра»: «невместимый, который вмещает все» (ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ; Clem., *Strom.* VI.39.3); ср. также выше, в прим. 12 ἀχώρητος (Iren., *Adv. haer.* I.1.1).

<sup>117</sup> Нет нужды исправлять на τροφή, «нега» и т.п., как делали первые издатели.

<sup>118</sup> Ср.: «Он истина, потому что является началом всякой истины» (ἀλήθεια δέ, διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει; Alc., *Didasc.* 10.3).

<sup>119</sup> сκεεε передает греч. τὸ κάλλος, τὸ καλόν. О том, что «чистейший Ум» (= Бог) превосходит «саму красоту» (κρείττων ἢ <...> αὐτὸ τὸ καλόν), см.: Philo, *Opif. mund.* 8 (полную цитату см. выше: прим. 5); ср.: «первый Ум (= Бог) самый прекрасный» (ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος; Alc., *Didasc.* 10.3).

<sup>120</sup> О «величии», «глубине» и «высоте» см. подробнее выше: прим. 10 и 107.

Итак, он — это тот, кто непознаваем в своей природе, кому принадлежат все величия, о которых (30) я сказал ранее, (и) если он пожелает дать знание по своей великой милости, чтобы его познали, то он может (ικανός) (сделать это), есть у него (для этого) сила, (35) которая есть его воля. Теперь же (δέ) он содержит себя в молчании<sup>121</sup>, он, который велик и является причиной порождения всего<sup>122</sup> для того, чтобы они (40) существовали веками.

(56) Воистину он сам себя рождает невыразимым, являясь самородным<sup>123</sup>, постигая (νοέω) себя и зная, каким образом он существует...

«Блаженный Евгност» (71.13 сл. /NHC III.3/)<sup>124</sup>

Сущий<sup>125</sup> — он невыразим<sup>126</sup>. (15) Ни одно начало (ἀρχή) не познало его, ни одна власть (ἐξουσία), ни подданство (ὑποταγή)<sup>127</sup>, никакая природа (φύσις)<sup>128</sup> от создания (καταβολή) мира (κόσμος) (не познали его), кроме (εἰμήτη) него самого.

<sup>121</sup> 2Π ΟΥΜΠΤΚΑΡΩС — см. выше: прим. 69.

<sup>122</sup> λαείβε передает греч. αἰτία, τὸ αἴτιον. Уже Платон говорил, что «творящее» (scil. Творец) и «причина» — это одно и то же (τὸ <...> ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἶη λεγόμενον ἐν: *Phlb.* 26E); о Боге как о «высочайшей и первейшей причине» (τὸ ἀνωτάτω καὶ πρεσβύτατον αἴτιον), которая является «творцом и Отцом всего» (τῷ ποιητῇ καὶ πατρὶ τῶν ὅλων), см.: Philo, *Virt.* 34 (ср.: Clem., *Strom.* II.78.2); «он Отец, являющийся причиной всего» (πατὴρ δὲ ἐστὶ τῷ αἴτιος εἶναι πάντων: Alc., *Didasc.* 10.3); «ибо он является причиной и жизни, и ума, и бытия» (ζωῆς γὰρ αἴτιος καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι: Plot., *Enn.* I.6.7); ср.: (ὁ θεός) ὄν δὲ καὶ τὸ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πάσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων (*Corp. Herm.* II.12).

<sup>123</sup> Ср. *Тракт 7 (CodBr 2; MacDermot, 237.12)*: «...самородный, который породил себя самого» (...αὐτογενὴς παῖ ἐνταρξποῦ μνηι μνοῦ).

<sup>124</sup> В сочинении можно найти представления и образы, которые принадлежат разным ветвям гностицизма (валентинианство, василидианство, мифологический гностицизм), и оно являет нам наглядный пример того, что строгая классификация целого ряда гностических текстов едва ли возможна. Две версии этого сочинения, хотя, кажется, и сделанные разными переводчиками, облегчают задачу понимания текста там, где в одном из них оказывается лакуна. Перевод следует версии *NHC III.3*, но версия *NHC V.1*, как и обе версии *ПремИХ (NHC III и BG 3)*, постоянно привлекались для сравнения. Вопрос о том, был ли первичным текст *БлЕвг*, затем подвергшийся христианизации, в результате которой возникла *ПремИХ*, или первичным была *ПремИХ*, которая, будучи дехристианизированной, превратилась в *БлЕвг*, после работы Мартина Краузе (Krause, 1964) был, кажется, окончательно решен в пользу приоритета *БлЕвг*; ср., однако: Khosroev, 1999, где я высказываюсь в пользу одного и того же автора; там же можно найти и историю вопроса. Утерянный греческий оригинал можно датировать лишь приблизительно: по всей видимости, 2-я половина II в. Перевод сделан по изданию: Ragott, 1991, с учетом: Tzakitelis, 1991 (коптский текст с обратным переводом на греческий).

<sup>125</sup> Конструкция πᾶσι οὐκ ὄντι, букв. «тот, который существует», передает греч. прич. наст. вр.: ὁ ὄν (LXX: *Исх* 3.14), т.е. «существующий, сущий»; см.: «Первый Отец, сущий в себе самом» (πᾶσι οὐκ ὄντι ἐν τῷ ὄντι: *Тракт 5 (CodBr 2; MacDermot, 232.26–27)*, «сущий воистину» (ἐν τῷ ὄντι οὐκ ὄντι: *ibid.* 7 (237.14).

<sup>126</sup> ἀτφαχε ἐροῦ — см. выше: прим. 46.

<sup>127</sup> В версии *NHC V.2.11* сказано яснее с употреблением ожидаемого мн.ч.: «ни начала, ни власти, ни подчиненные» (2ἐν ἀρχῇ καὶ 2ἐν ἐξουσίᾳ οὐτε μὴ ἐν τῷ ὄντι); ср. след. прим.

<sup>128</sup> Хотя сочетание «начала и власти» часто встречается в языке апостола Павла (см., например, *Ефес* 3.10: ...ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) и, конечно, автор это знал, более интересную параллель этому высказыванию находим в валентинианском сочинении у Елифания. В нем неизвестный автор так начинает свое обращение к читателям: «Я напоминаю вам о не имеющих имени, невыразимых и занебесных таинствах, которые не могут быть поняты ни началами, ни властями, ни подчиненными, ни всяким прочим...» (ἀνώμοιστων ἐγὼ καὶ ἀρρήτων καὶ ὑπερουρανίων μυστηρίων ποιοῦμαι μυστηρίων πρὸς ὑμᾶς, οὐτε ἀρχαῖς οὐτε ἐξουσίαις οὐτε ὑποταγαῖς οὐτε πάση συγχύσει περινοηθῆναι δυναμένων...: *Pan.* 31.5.2). Столь тесное сходство позволяет думать, что и греческий текст, и *БлЕвг* передают один и тот же пассаж. И действительно, в обоих текстах подчеркивается, что «занебесные таинства» не могут быть поняты «поднебесными» (τοῖς ἐπουρανίοις) силами; перечень всех тех, кто не может их понять, совпадает с перечнем в *БлЕвг* (за исключением φύσις; можно, однако, предположить, что мало понятное переводчику σύγχυσις превратилось в φύσις; ср. φύσις μὴ καὶ πάση συγχύσει); более того, добавленное к этому перечню сочетание «и никакая сила» (οὐτε μὴ ἐκον: *BG* 83.9–10) позволяет думать, что либо греческий текст, с которого делался перевод, был уже испорчен (вместо прич. с отрицанием δυναμένων здесь уже читалось сущ. с отрицанием δύναμι), либо переводчик не до конца понял оригинал; как и в нашем тексте, высший Бог определяется как «невыразимый» (ἀτφαχε ἐροῦ = ἀρρητος).

Ибо (γάρ) он — бессмертный (ἀθάνατος) и вечный, (20) не имеющий рождения. Ибо (γάρ) всякий, кто имеет рождение, погибнет.

Он нерожденный (ἀγέννητος), не имеющий начала (ἀρχή). Ибо (γάρ) всякий, кто имеет начало (ἀρχή), имеет и конец.

Никто не начальствует (ἄρχω) (72) над ним.

Он не имеет имени<sup>129</sup>. Ибо (γάρ) тот, у кого есть имя, является творением другого, — (одним словом), его нельзя назвать по имени.

Он не имеет облика (μορφή) человека. Ибо (γάρ) тот, кто имеет (5) облик (μορφή) человека, является творением другого.

Он имеет свой собственный вид (ιδέα) — не как вид (ιδέα), который мы получили или (ή) который мы видели, но (ἀλλά) необычный вид (ιδέα), (10) который намного превосходит все прочие и лучше всех<sup>130</sup>: он<sup>131</sup> смотрит во все стороны и видит себя через себя самого.

Он беспределен<sup>132</sup>, он непостижим<sup>133</sup>. (15) Он один пребывает нетленным (ἄφθαρτος) (и) не подобен (никому).

Он неизменное благо (ἀγαθός), он без недостатка<sup>134</sup>.

Он пребывает (вечно), он блаженный (μακάριος).

Он непостижим (умом) (-νοέω), (20) (но) сам постигает (νοέω) себя самого<sup>135</sup>.

Он не поддается измерению и не поддается исследованию<sup>136</sup>.

Он совершенный (τέλειος), не имеющий в себе недостатка.

(73) Он блаженный (μακάριος), нетленный ((ἄφθαρτος).

Его называют 'Отец Всего'. <...>

(74) (20) Основа (ἀρχή) знания<sup>137</sup> состоит в следующем: справедливо (κατὰ ἀληθείαν) назвали Господа Всего не Отцом, а (ἀλλά) Праотцом (προπάτωρ). Ибо (γάρ) отец является началом (ἀρχή) (75) того, что появляется. А (γάρ) этот — безначальный (ἄναρχος) Праотец (προπάτωρ)<sup>138</sup>. Он видит себя в себе самом, как в (5) зеркале, являясь в своем отражении<sup>139</sup> и как Самоотец (αὐτοπάτωρ), т.е. Самородитель (αὐτο-

<sup>129</sup> Πῆπῆτταϳ ϳαν (ср.: αἰχῳ Πῆτεϳϳαν в *AnIn* 24.2) = ἀνωνόμαστος; см. выше: прим. 47.

<sup>130</sup> В сочетании ἔσσαστῆ ἐνπῆτῆρῆ (букв. «отборнее, чем πῆτῆρῆ») последний член, вероятно, следует понимать как «лучше всех», принадлежащих Плероме (πῆ- артикль мн.ч.); ср. ἔσσотῆ ἐπῆτῆρῆ (т.е. ед.ч.) в *ПремIX* 95.5 (*NHC* III.4); о гῆτῆρῆ см. выше: прим. 26.

<sup>131</sup> Это «он» относится здесь к «виду», поскольку ιδέα ж.р., то и подлежащее стоит в ж.р. (ἐϳναϳ...). В параллельном тексте *BG* 85.3 сл. «он» также относится к «виду»: подлежащее стоит в м.р. (ἐϳεῖωϳ2...), поскольку копт. ἐነε (в этой версии эквивалент ιδέα) сущ. м.р.

<sup>132</sup> αἰαρῆϳ — в версии *BG* 85.9 оставлено греч. ἀτέραντος и к нему добавлено «нетленен». Ср. выше: прим. 42 о сочетании αἰτῆτωϳ εροϳ.

<sup>133</sup> αἰτταϳοϳ = ἀκατάληπτος; см. выше: прим. 67.

<sup>134</sup> Об эпитете αἰτωῖε, «неизменный», см. выше: прим. 78. αἰτωωτ = αἰτωτα, «без недостатка», цῆта см. выше: прим. 99.

<sup>135</sup> αἰтноεῖ ῆноϳ <...> цноεῖ ῆноϳ ῆμῆн ῆноϳ, «непостижимый, он постигает сам себя»; см. выше: прим. 56, 112, 113.

<sup>136</sup> Сочетание αἰχῆ βεϳῆ ῆσωε, засвидетельствованное только здесь и в параллельном тексте *ПремIX* 95.14–15 (*NHC* III. 4), *BG* 86.1 передает в форме αἰχῆ таβεῖ ῆσωε, что позволяет видеть здесь греч. слово ἀνεξιχνίαστος (*Римл* 11.33), которое в бохайрском переводе передано как αἰβῆτῆτῆ ῆσωε. Слово ἀνεξιχνίαστος (передаваемое в русском *СП* как «неисследимый») использует Ириней, когда описывает хитросплетения валентинианской мифологии (*Adv. haer.* I.1.2), но полностью строку нашего текста можно найти в *Od.* 12.6 (LXX): ἀμέτρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον τὸ ἔλεος...; ср. выше: прим. 44 о διακρίνω и ἀδιάκριτος.

<sup>137</sup> Вместо οὔαρχῆ ῆσοϳн в другой версии читаем: [οὔαρχῆ] ῆτῆνωсῆс (*БлЕвг* 4.7–8 /*NHC* V.1/).

<sup>138</sup> По поводу ἀναρχος см. выше: прим. 33, 82. Ср.: «Праотец (πρωπατωρ), из которого или от которого произошли все праотцы, <...> Всеотец (παντοπατωρ) и Самоотец (αὐτοπατωρ), в котором находятся все отцовства (πῆтῆτωτ)» (*Тракт 2 /CodBr 2/*; MacDermot, 228.18–22).

<sup>139</sup> Сущ. ἐነε понимая зд. в значении «отражение» (в зеркале); ср. ἐλαεα (ιδέα) (*БлЕвг* 4.17 /*NHC* V.1/) в том же значении. В изрядно разрушенном греч. папирусном фрагменте *ПремIX* (Р. Оху. 1081) первый



γενέτωρ), и как смотрящий в лицо (ἀντωπός) — ведь (ἐπεὶ) он действительно смотрит на себя (ἀντωπέομαι) — предсуществующего (προών), нерожденного (ἀγέννητος)...

Итак, вот перечень основных терминов платонического отрицательного богословия, которыми пользовались (в утерянных ныне греческих оригиналах) гностики разных толков (см. выше: прим. 18, 70, 124) для передачи своего богословия, имея, очевидно, под руками какие-то «учебники» или т.п. (см. выше: прим. 16), из которых они и черпали весь этот набор понятий: ΑΤΤΑΖΟΥ, ΑΤΕΜΑΖΤΕ ΠΙΜΑϞ = ἀκατάληπτος; ΑΤ(Ρ)ΝΟΕΙ ΠΙΜΟϞ = ἀ(περι)νόητος; ΑΤΗΛΑΥ, ΑΖΟΡΑΤΟΝ = ἀόρατος; ΑΤΨΑΧΕ ΕΡΟϞ (ΑΤΨΕΧΕ ΑΡΑϞ) = ἄρρητος; ΑΤΧΩ ΠΠΕϞΡΑΗ, ΜΠΤΤΑϞ ΡΑΗ = ἀωνόμαστος, ἀκατανόμαστος; ΑΤΧΠΟϞ (ΑΤΧΠΑϞ) = ἀγέ(ν)νητος; ΑΤΡΙΚΕ = ἀκλινής, ΑΤΚΙΗ = ἀκίνητος; ΑΤΨΙΒΕ = ἄτρεπτος; ΑΤΨΙΤῪ, ΑΜΕΤΡΗΤΟΝ = ἀμέτρητος; ΑΤΨΑΠϞ, ΑΧΩΡΗΤΟС = ἀχώρητος; ΑΤΑΡΧΗ, ΑΝΑΡΧΟС = ἀναρχος, ΑΤΖΔΕ = ἀτελεύτητος; ΑΤС-ΩΜΑ, ΑСΩΜΑΤΟС = ἀσώματος; ΑΤΑΡΗΧῪ, ΑΠΕΡΑΝΤΟС = ἀπέραντος; ΑΤ†ΤΩΩ ΕΡΟϞ = ἄπειρος, ἀ(περι)όριστος; ϞῚ ΧΡΙΑ ΠΛΑΑΥ ΔΗ, «не нуждающийся ни в чем» = ἀενδεής, ἀνεπιδεής, ἀπροσδεής...

## Сокращения

### Серийные издания

*BCNH* — Bibliothèque copte de Nag Hammadi  
*HTR* — Harvard Theological Revue  
*NH(M)S* — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies  
*PTT* — Platonic Texts and Translations  
*VC* — Vigiliae Christianae

### Гностические тексты

*Аллог* — «Аллоген» (*NHC* XI.3)  
*АпИн* — «Апокриф Иоанна» (*NHC* II.1; IV.1 и III.1; *BG* 2)  
*АпокАдам* — «Апокалипсис Адама» (*NHC* V.5)  
*БлЕвг* — «Блаженный Евгност» (*NHC* III.3; V.1)  
*ЕвЕг* — «Евангелие египтян(ам)» (*NHC* III. 2; IV.2)  
*ЕвИст* — «Евангелие истины» (*NHC* I.3)  
*Зостр* — «Зостриан» (*NHC* VIII.1)  
*ПремИХ* — «Премудрость Иисуса Христа» (*NHC* III.4; *BG* 3)  
*ПрМир* — «Происхождение мира» (*NHC* II.5)  
*ПСил* — «Поучения Силуана» (VII.4)  
*Тракт* — «Трактат без названия» (*CodBr* 2)  
*BG* — Codex Berolinensis (Gnosticus) 8502  
*CodBr* — Codex Brucianus  
*NHC* — Nag Hammadi codices

Сокращения для сочинений классических и христианских авторов можно найти в словарях: A Greek-English Lexicon. Comp. by H.G. Liddell & R. Scott. Rev. et augm. by H.S. Jones <...>. With a revised suppl. Oxf., Clarendon Press, 1996 и Lampe. 1961 (см.: список литературы).

издатель, не зная еще коптского текста, прочитал в одном месте оц[...], в другом юф[.]μα, как раз там, где в коптском стоит εινε (Hunt, 1911, 16–19, текст на с. 18); εινε соответствует целому ряду греч. понятий: ομοίωμα, ομοίωσις, εἶδος (Crum, 80b). Подобное утверждение находим и в *АпИн* 27.1–4 (*BG* 2): «Он постигает мыслью (νοεῶ) свой собственный образ (εἰκών), видя его в чистой (καθαρόν) воде Света, которая его окружает»; в другой версии (7.9–11 / *NHC* III.1/) вместо греч. νοεῶ употреблен глагол ηαϞ, т.е. «видит».

## Список литературы

- Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972. С. 129–183.
- Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II,6; VI,3; VII,4; IX,3). М., 1991.
- Хосроев А.Л.* К толкованию некоторых понятий в так называемом «Трехчастном трактате» (Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22) // Письменные памятники Востока. 2012. 2(17). С. 75–95.
- Хосроев А.Л.* «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. СПб., 2014.
- Andresen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNtW. 1952–1953. Bd. 44. S. 157–195.
- Armstrong A.H.* Gnosis and Greek Philosophy // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas / Hrsg. von B. Aland et al. Göttingen, 1978. P. 87–124.
- Attridge H.W.* Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). Vol. 1: Introductions, Texts, Translations, Indices. Vol. 2: Notes. Contributors: H.W. Attridge, E.H. Pagels [et al.] / Ed. H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 22, 23).
- Bauer W.* Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur von W. Bauer. 6., völlig neu bearb / Auflage hrsg. von K. Aland und B. Aland. B.–N. Y., 1988.
- Böhlig A., Wisse Fr.* Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi: A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, 9–53; Fr. Wisse, Die Sextus-Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik, 55–86. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975 (GOr. VI. Reihe: Hellenistica, 2).
- Burkitt F.C.* Burkitt, Church and Gnosis. A Study of Christian Thought and Speculation in the Second Century. Cambridge, 1932.
- Crum W.E.* A Coptic Dictionary. Oxf., 1939.
- Dillon J.* The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. N. Y., 1977.
- Dillon J.* Alcinous. Handbook of Platonism / Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxf., 1995.
- Dillon J.* Philosophy // Cambridge Ancient History. Vol. XI. The High Empire, A.D. 70–192 / Ed. by A.K. Bowman et al. Cambridge, 2000 (2nd ed.). P. 922–942.
- Dodd C.H.* The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, 1978.
- Dodds.* Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxf., 1963 (2nd ed.).
- Dörrie H.* et al. Der Platonismus in der Antike. Grundlagen–System–Entwicklung. Bd 7. 1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica. Stuttgart–Badd Cannstatt, 2008.
- Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. 4: Le dieu inconnu et la gnose. P., 1954.
- Fredouille J.-C.* Points de vue gnostique sur la religion et la philosophie païennes // Revue des études augustinienes. 1980. 26. P. 207–213.
- Greer R.* The Dog and the Mushrooms. Irenaeus View of the Valentinians Assessed // Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Leiden: Brill, 1980. P. 146–171.
- Hancock C.L.* Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism // Neoplatonism and Gnosticism / Ed. by R.T. Wallis and J. Bregman. Albany: State Univ. of N. Y. Press, 1992 (Studies in Neoplatonism, 6). P. 167–186.
- Hedrick Ch.W.* Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, Ch.W. Hedrick et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28).
- Heil.* Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Hrsg. Von G. Heil u. A.M. Ritter. B.–N. Y.: Walter de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien, 36).
- Jufresa M.* Basilides, a Path to Plotinus // Vigiliae Christianae. 1981. 35. P. 1–15.
- Kasser et al.* Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern, 1973. Pars II: De creatione hominis; pars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern, 1975.

- Khosroyev A.* Der Eugnostosbrief (NHC III,3) und die Sophia Jesu Christi (NHC III, 4) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses Münster, 20–26. Juli 1996. Bd 2 / Hrsg. von S. Emmel et al. Wiesbaden, 1999. S. 495–506.
- Krämer H.J.* Der Ursprung der Geistesmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. 2. Aufl. Amsterdam: B.R. Grüner, 1967.
- Krause M.* Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964. (JAC, Ergänzungsband 1). S. 215–223.
- Lampe A.* Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxf., 1961.
- Lilla S.R.C.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971.
- MacDermot.* The Books of Jeu and Untitled Text in the Bruce Codex / Text Edited by C. Schmidt. Translation and Notes by V. MacDermot. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 13).
- Mortley R.* Apuleius and Platonic Theology // The American Journal of Philology. 1972. Vol. 92. No 4. P. 584–590.
- Nagel.* Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung). Neu übersetzt von P. Nagel. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 1).
- Nock-Festugière.* Corpus Hermeticum. T. I–IV / Texte établi par A.D. Nock et traduit par A.J. Festugière. 6-me edition. P., 1983 (1-ère ed. 1946).
- Norden E.* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede. Lpz.-B., 1913.
- Parrott.* Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. by D.M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27).
- Puech H.-Ch., G. Quispel.* Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung // Vigiliae Christianae. 1955. Vol. 9. P. 65–102.
- Schenke H.-M.* Tractatus Tripartitus (NHC I,5) // NHD. Bd 1. P. 53–93.
- Schmidt C.* Irenäus und seine Quelle in *adv. haer.* I.29 // Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von A.v. Harnack et. al. B., 1907. S. 317–336.
- Schoedel W.R.* “Topological” Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism // Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 3). P. 88–108.
- Siegert E.* Nag-Hammadi-Register. Angefertigt von F. Siegert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 26).
- Thomassen.* Le Traité Tripartite (NH I, 5) / Texte établi, introduit et commenté par E. Thomassen. Traduit par L. Painchaud et E. Thomassen. Québec, 1989 (BCNH. Section «Textes», 19).
- Trakatelis D.* The Transcendent God of Eugnostos. Brookline (Mass.), Holy: Cross Orthodox Press, 1991.
- Waldstein-Wisse.* The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV.1 with BG 8502, 2 / Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al.: Brill, 1995 (NHS, 33).
- Williams M.A.* The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 29).
- Wire A.C.* Introduction // *Hedrick Ch.W.* (ed.). Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, Ch.W. Hedrick et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28). P. 173–191.
- Wolfson H.A.* Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides // Harvard Theological Review. 1957. 50. P. 145–156.

## Summary

A.L. Khosroyev

### Some More Reflections on the Apophatic Theology of Gnostics

The author demonstrates with many examples from Platonic and Gnostic texts of the second and third centuries that the Gnostics were the first in the Christian world who promoted the *apophatic* (or negative) theology by interpreting the Platonic idea of the transcendent godhead in their own way.