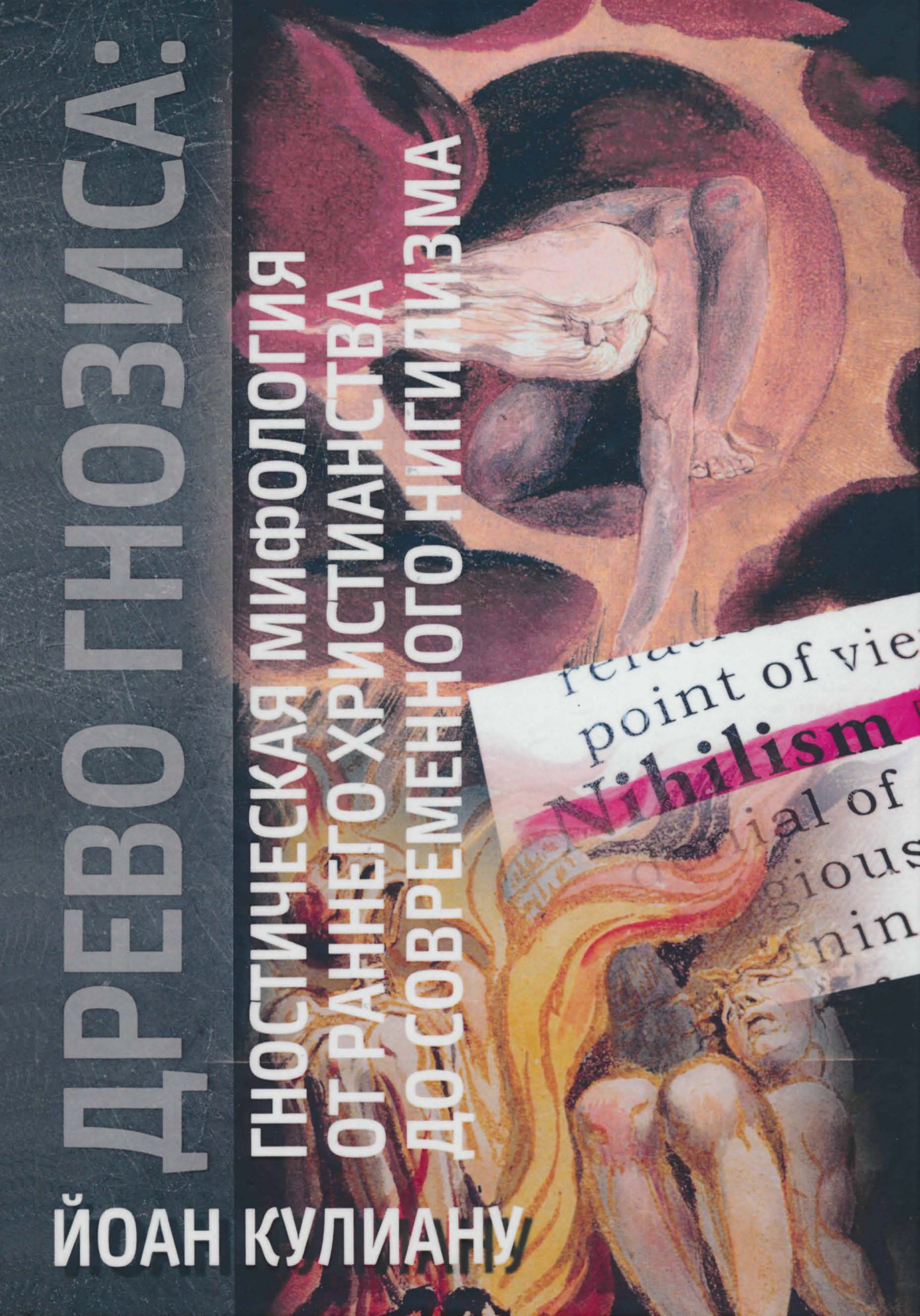


ДРЕВО ГНОЗИСА:

ЙОАН КУЛИАНУ

ГНОСТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ
ОТ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА
ДО СОВРЕМЕННОГО НИГИЛИЗМА

The background of the cover is a complex illustration. In the upper right, a classical-style figure with long hair and a beard is depicted in a reclining or seated pose. Below this figure, a large, intense flame or fire consumes the lower portion of the cover. In the bottom right corner, a book is shown, its cover featuring the word 'Nihilism' in a bold, pink font. Other text on the book cover includes 'point of view' and 'Nihilism', which is highlighted by a pink horizontal band. The overall color palette is dominated by dark, earthy tones and the bright, fiery colors of the flames.

related
point of view
Nihilism
... of
... of
... of

Йоан Кулиану

**Древо гнозиса:
гностическая мифология
от раннего христианства
до современного нигилизма**

Касталия



2019

УДК 159.964
ББК 88.4

Йоан Кулиану. Древо гнозиса: гностическая мифология от раннего христианства до современного нигилизма — М: «Касталия», 2019 — 314 с.

Это прорывное исследование интерпретирует мифологию дуализма от гностицизма до средневековых катаров и современного нигилизма. Кулиану показывает, что, вопреки теории об «исторической» передаче, существует скрытая связь между всеми дуалистическими мировоззрениями, которая заключается в вечном и притягательном образе мышления.

ISBN 978-5-519-68387-6

© Иван Ерзин, перевод, 2019
© Анна Корнякова, редактura, 2019
© Андрей Кичо, оформление, обложка,
оригинал — макет, 2019
© «Касталия» (Москва), 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	6
Благодарности	13
Введение	15
Глава 1. Дуализм: хронология	35
Глава 2. Мифы о гностицизме: введение.....	58
Глава 3. Гностический миф 1: Павшая Мудрость	72
Глава 4. Гностический миф 2: Невежественный Демиург	91
Глава 5. Отмена Закона и действительного Отца: Маркион из Синопа	137
Глава 6. Манихейский миф.....	151
Глава 7. Павликианство или народное маркионитство	174
Глава 8. Богомилство: псевдодуализм	182
Глава 9. Две религии катаров	196
Глава 10. Древо Гнозиса	219
Глава 11. Современный нигилизм.....	229
Эпилог. Игры, в которые играют люди	245
Библиография	248

...дух не устрашат
Ни время, ни пространство. Он в себе
Обрел свое пространство и создать
В себе из Рая — Ад и Рай из Ада
Он может...

Мильтон, *Потерянный рай*

Предисловие

По видимости, и только по видимости, тема этой книги — изучение множества направлений, сначала в религии, а затем в философии, литературе и науке, которые разделяют некоторые общие посылки, вроде той, что этот мир и его Творец если и не злы, то, по крайней мере, неполноценны. В этой степени не только изучающие средневековую историю найдут в этой книге полностью обновлённую версию классической работы *Средневековые манихеи* Стивена Рансимена, теперь устаревшей, но и изучающие позднюю античность обнаружат самое полное описание гностической мифологии (включая манихейство и не-гностического Маркиона).

Хотя я ожидаю, что книга окажется достаточно многообещающей для специалистов во всех упомянутых областях, от историка поздней античности до медиевиста, полагаю, что основное новшество этой работы не столько в массе информации, впервые собранной вместе, сколько в её методе. Наш современный взгляд на историю смутный и устаревший. Он нуждается в радикальном пересмотре в свете того, что происходит в более сложных областях знания, мировоззрение в которых начало меняться сто лет назад. Дисциплина истории не смогла присоединиться к этому направлению и, на самом деле, не меняла явно свои главные исходные посылки, вероятно, целое тысячелетие. Это прискорбное положение. Средства должны быть более радикальными, чем изобретение нескольких модных ярлыков, на немецком или, в последнее время, на французском, которые оставят исследователей и аудиторию удовлетворёнными на несколько десятилетий.

После прочтения книги некоторые могут возражать, что она не сильно выходит за пределы методологии структурализма, поскольку её главное достижение, вероятно, заключается в том, что она показывает, как идеи различных направлений дуалистического гнозиса — от гностицизма до катаров, поэтов-романтиков, философов и биологов XX века — согласуются, поскольку принадлежат к *одной и той же системе*, будучи созданы на схожих посылках. Их нельзя объяснить, как происходящие одна из другой, во всяком случае, в согласии с доминирующим представлением заимствования или «происхождения», обычно используемым в исторических дисциплинах. (Как мы увидим, в некоторых случаях мы сталкиваемся с процессами, которые можно определить, как «когнитивную пе-

редачу»). Но не это ли структуралисты имеют в виду, когда говорят, что идеи «синхроничны»?

Это — бесспорно. Структуралист действительно может идентифицировать части того, что мы называем идеальными объектами, то есть системами идей, которые существуют в их «логическом измерении» (объяснение смотрите в Предисловии). Чтобы идентифицировать целые системы, они должны удовлетворять критерию сложности (чем больше у нас данных, тем точнее идентификация). Форма структурализма, практикуемая Клодом Леви-Строссом, также подчиняется этому требованию. Так в какой же степени мой подход превосходит возможности и намерения структурализма?

Как пытается показать Введение этой книги, идеальные объекты взаимодействуют во времени, чтобы образовать историю. Иными словами, чистая «морфология» системы, являющаяся целью структуралистского описания, интегрируется в динамический процесс поразительных пропорций, являющийся временным взаимодействием всех таких систем. Этот процесс с бесконечным числом измерений мы называем историей. Учитывая её бесконечномерный характер, можем ли мы надеяться понять её? Разве не мудрее обратиться к чистым «морфологиям» идеальных объектов вместо попыток рассмотреть их необычайно сложные шаблоны взаимодействия?

На этой стадии, вероятно, трудно выйти за пределы морфологии систем. Но следует постоянно подчёркивать, что мы указываем на «морфодинамику», изучение событий в пространстве-времени. Иными словами, я предпочитаю когнитивный подход, который включает в себя диахронию как обязательное измерение мира, от которого мы не можем отделаться.

Основной предмет моего исследования сформирован множеством западных религиозных направлений, от гностицизма до прованских и ломбардских катаров, обычно называемых дуалистическими. Некоторое общее сходство этих направлений уже было признано средневековыми ересиологами. С некоторым колебанием это подтвердили современные исследования (понятным образом склонные отвергать сообщения ересиологов), начиная от Игнаца фон Дёллингера (1890), в соответствии с различными методиками, которые стали ещё более изощрёнными в 1960-е годы. В большинстве случаев искали прямое происхождение одного из этих средневековых направлений от хронологически предшествующего (и находили только недобросовестные исследователи). Этот подход дал поразительные результаты, только когда были выявлены огромные хронологические разрывы (как между оригенизмом и катаризмом); это означало, что древние аскетиче-

ские идеологии были попросту восстановлены средневековыми движениями по возрождению.

В то же время шёл настойчивый поиск неизменной составляющей «дуализма», который в некоторых кругах привёл к убеждению, что западные дуалистические направления разделяли много общих черт, такие как антикосмизм, или идею, что этот мир зло; антисоматизм, или идею, что тело — это зло; энкратизм, то есть аскетизм, который доходил вплоть до запрета брака и размножения. В этих движениях часто различали другие черты, хотя не универсальные, такие как докетизм (вера, что страсти и смерть Христа на кресте были иллюзорны, как и его тело, хотя степень иллюзорности и ход событий варьировались) и полное или частичное вегетарианство. Кроме того, со всех точек зрения — даже противоречащих друг другу — моральных систем различных периодов, включая римскую, еврейскую и христианскую, эти направления описывались как антиномичные, то есть противостоящие общепринятому порядку (*nomos*).

Если мы отвергнем как иллюзорный поиск «дохристианских» истоков гностицизма — хронологически первого в длинной серии западных дуалистических движений — который оживлял теперь совершенно скомпрометированную немецкую школу истории религий (*religionsgeschichtliche Schule*), то становится закономерным вопрос, не является ли западный дуализм всего лишь экстремистской крайностью христианства? Такое решение, выдвигаемое множество раз со всё новыми аргументами, определенно соблазнительно.

Но приходится признать, что, начиная с непосредственных последователей апостолов, Отцы Церкви осуждали докетизм. К середине второго столетия Иустином Мучеником (ум. ок. 165 г.) было озвучено первое глубокое осуждение гностицизма (и Маркиона, рассмотренного как гностик, которым он не был). Уже к 180-185 гг., когда ересиолог Ириней из Малой Азии, ставший епископом Лиона в римской провинции Галлии (современная Франция), написал длинное сочинение «Опровержение и победа над знанием, ложно таковым именуемом» (*Elenchos kai anatropē tēs pseudōnymou gnōseōs*), гностики стали главным занятием общепринятого христианства.

В джунглях дипломатических нюансов, которых исследования избегают в гораздо меньшей степени, чем нам хотелось бы думать, стало предсказуемым, что некоторые исследователи будут подчёркивать независимость гностицизма от христианства, тогда как другие попытаются реабилитировать ересиологов, показав, что, в конце концов, гностики действительно были христианскими еретиками. По каким бы причинам поколения немецких учёных ни пытались (а некоторые

до сих пор пытаются) подчеркнуть крайне маловероятные иранские корни и гностицизма, и христианства, а также происхождение последнего от первого, а не наоборот, никто не оскорбится признанием совсем не слабой связи между этим странным мнением и духом времени, из которого на более поздней стадии родился полноценный нацизм. То, что это направление развернулось в обратную сторону, и гностицизм превратили практически в еврейскую ересь, это определённо улучшение, хотя только в той степени, что гностики использовали Танах и, возможно, ранние мидраши, не меньше христиан, а временами, очевидно, даже больше. Оригинальная гностическая мифология настолько же мало еврейская, насколько и иранская или христианская.

Так что же такое гностическая мифология?

Исследователи гностицизма имеют образование в области библейской филологии и теологии, но едва ли знают, как антропологи определяют миф и анализируют его. Потому всякий раз, когда они обращают внимание на чисто «дуалистические» корни гностического мифа, они отвергают этот вопрос, гордо утверждая, что, даже если может быть правдой, что гностики «заимствовали» некоторые популярные истории творения, они сделали из них нечто превосходное и полу-философское. Однако, возникает ещё один вопрос, который теологи склонны толковать довольно наивно в перспективе, к счастью, отброшенной антропологией: если нечто «позаимствовано», нужно найти *точный источник*. Иными словами, если гностический миф «заимствован» из «народной религии», то нужно точно задокументировать, когда и где именно это произошло. Антропологи, напротив, давно признали, что миф существует в бесчисленных вариантах, которые являются трансформациями друг друга и могут происходить довольно независимо в действиях человеческого ума во всякой обстановке. В этой степени гностический миф — это конкретная трансформация, принадлежащая к обширной серии мифов, известных как «дуалистические» (см. главу 1). Вечный и разочаровывающий поиск недвусмысленных «истоков» гностического мифа потому отвергается как излишний, поскольку всякая трансформация мифа по определению имеет когнитивное происхождение. Стал необходим радикальный сдвиг от «истоков» западного дуализма к *системе* гнозиса, самой по себе, и эта книга пытается его совершить.

Эта точка зрения поможет нам понять, что первое звено в цепи западного дуализма, гностицизм, это не монолитная доктрина, а просто набор трансформаций, принадлежащих к многомерной, изменчивой системе, которая допускает бесчисленные вариации. Эта система основана на различных унаследованных

посылках, устойчивых, хотя доступных для интерпретации, самой распространённой из которых является миф Книги Бытия. (Как заметил Биргер Пирсон, это очевидно объясняет, почему гностицизм имеет столько общего с иудаизмом: основные данные идут из Торы, но тип экзегезы, которой они были подвержены, часто противоречит главным положениям Торы.)

Но гностики не установили реальной традиции, основанной на герменевтической непрерывности в такой степени, чтобы их можно было назвать «неизменными». На самом деле, всякое определение гностицизма через неизменные черты неизбежно окажется неверным, так как основано лишь на неполных выводах, которым противоречат целые сектора данных, имеющихся в нашем распоряжении. Потому не все гностики были антикосмистами, энкратистами или докетистами; не все они верили в Демиурга этого мира или даже в то, что этот мир зло, и не все они верили в метенсоматоз или реинкарнацию существующей души.

Однако, если гностики были вольны верить во всё, что угодно, а также в его противоположность, почему же мы до сих пор устанавливаем существование такого явления, как гностицизм? Эта книга покажет, что система западного дуализма начинается с некоторых посылок и обладает несомненным существованием в своём логическом измерении. Я считаю гностическими срезы этой системы, которые являются трансформациями одного в другой в такой степени, в какой это позволяет система.

На более общем уровне, однако, у нас есть два хороших критерия, которые позволяют понять, почему и в какой степени гностицизм был революцией в своей культурной среде. На этой стадии выбор критериев может показаться случайным; позже станет очевидно, что они имеют центральное значение для забот любой культуры. Один из них — это критерий *экосистемной разумности*, то есть степени, в которой вселенная, в которой мы живём, может быть приписана разумной или благой причине. Другой — это *антропный принцип*, то есть соизмеримость и взаимная связь между людьми и вселенной.

Если мы рассмотрим самые важные культурные предложения, доступные на заре христианской эры — платонизм, иудаизм и христианство — мы придём к выводу, что им присущи и принцип экосистемной разумности (эта вселенная создана благой и крайне разумной причиной и потому хороша), и антропный принцип, так что вселенная должным образом благоприятна для населяющих её людей. Однако, гностицизм отвергает оба принципа: даже когда гностический Демиург относительно хорош, он остаётся неполноценным и невежественным, тогда как люди не принадлежат этому миру. Эта позиция традиционно опреде-

лялась как пессимистичная, хотя она очевидно представляет крайне радикальную форму акосмичного оптимизма, ведь люди принадлежат к *высшему и лучшему миру*, чем этот. Ганс Йонас, похоже, указывал именно на это, когда сравнивал гностицизм и экзистенциальную философию, которая представляет собой довольно наивно избыточную трансформацию пессимизма, поскольку отвергает антропный принцип, но не утверждает никакого родства между людьми и лучшим миром. (Согласно экзистенциализму, вы просто потеряны в мире, к которому не принадлежите; согласно гностицизму, вы потеряны в низшем мире, пока игнорируете, что принадлежите к высшему.)

По сравнению с главными направлениями, которые определяют культуру, гностицизм — это определённо явление контркультуры, и ситуация остаётся более или менее той же для всех западных дуалистических направлений, которые будут здесь проанализированы.

Система гностицизма крайне сложна и предполагает бесчисленные трансформации. По сравнению с ней все другие дуалистические направления проще. Маркион (глава 5) принимает правила гностической экзегезы, не будучи гностиком. Манихейство (глава 6) — это дальнейшая трансформация определённого типа гностицизма. Среди средневековых движений ситуация сильно варьируется. Павликианство (глава 7) — это трансформация маркионитства, тогда как богомилство (глава 8) — это просто форма ортодоксального — хотя необычайно архаичного — христианства. Катаризм (глава 9) состоит из двух доктрин: одна — это классическое богомилство, другая — трансформация оригенизма IV столетия, без сомнения, синтезированная в кругах восточных монахов. Однако, несмотря на пёстрые обличья, все западные дуалистические направления можно представить, как различные грани единой большой системы.

С начала XV до конца XVIII века дуализм, похоже, существует только как исторический курьёз в книгах ересиологов и энциклопедистов. Однако, к 1850 году состоялся уже целый расцвет романтического мифа, проявляющего поразительные сходства с гностическим. Последняя глава этой книги исследует механизм, порождающий псевдогностические сценарии, как часть системы, приведённой в движение современным нигилизмом.

Будучи озабочена структурой и системой, эта книга не может опираться на смутные романтические гипотезы, которые должны показать некоторое взаимодействие между дуализмом и обществом. Она может лишь энергично отвергать необдуманное заявление, высказываемое слишком часто, что существует корреляция между дуализмом и общественными «кризисами». История — это слиш-

ком безграничный механизм, чтобы выдавать нам тайные формулы. Она может время от времени позволять нам рассматривать системы идей в их логическом измерении, но всё равно укрывает от нас бесконечно сложную карту взаимодействия таких систем.

Благодарности

Эта книга была задумана в 1973 году, и некоторые её темы появились в моей работе — множестве других книг и постоянном потоке статей и книжных обзоров — с 1973 года до сих пор. Французское издание, для которого английское — это полностью пересмотренная версия, было написано в 1986 году во время моего пребывания членом Нидерландского института продвинутых исследований в Вассенаре. Я благодарен Дирку ван де Каа, директору этого учреждения, который год удерживал меня от *bellum omnium contra omnes*, которая следует из вечных затруднений голландских университетов.

Несколько раз, до и после публикации, идеи этой книги высказывались в больших аудиториях. Во время весенней четверти 1986 года они обсуждались на выпускном семинаре в университете Чикаго. Студенты (Кэрол Андерсон, Филип Крей, Рамона Хартвег, Ричард Хейнеман и Карен Печилис) и вольнослушатели заслуживают моей благодарности. Части книги стали темой множества лекций в университете Чикаго: одной в 1986 году на Лекциях Хирама Томаса и одной в 1987 году на Лекциях Натаниэля Колвера. За особенно тёплый приём в Чикаго я хочу поблагодарить многих коллег (и часто их партнёров): Госта Альстром, Дитер Бетц, Джеральд Брауэр, Анна Карр, Венди Донигер, покойный Мирча Элиаде, Крис Гамвелл, Брайан Герриш, Кларк Гилпин, Роберт Грант, Джозеф М. Китагава, Мартин Марти, Бернард МакГинн, покойный Арнальдо Момильяно, Майкл Муррин, Фрэнк Рейнольдс, Дж. Э. Смит, Ларри Салливан, Дэвид Трейси и Тони Ю, среди прочих.

Я читал лекции на связанные темы в нескольких других случаях: в университете Рима по приглашению Уго Бьянчи в феврале 1989 г.; на собрании AAR-SBL в 1989 году в Анахайме, Калифорния (и секция Наг-Хаммади, и гностицизма, и манихейский семинар); в университете Салерно, по приглашению Массимо Олдони и Роберто Рускони; в Тринити-колледж, Дублин, по приглашению Эндрю Месси и Вернера Джинронда; как модератор коллоквиума о мифе на книжной ярмарке Турино в 1990 г.; и в некоторых других местах. Я бы хотел поблагодарить всех моих сотрудников, которые сделали это возможным.

За долгие годы я вёл плодотворный обмен с большим числом учёных. Я выучил коптский, чтобы проверять существующие переводы, у Герарда Луттихуизена (и сдал экзамены у него и Германа те Вельде в университете Кронингена).

И я постоянно получал оттиски и/или поддержку многих специалистов в этой области, среди которых особенно хотел бы упомянуть Бернарда Барка, Дитера Бетца, Уго Бьянчи, Франсуа Бовона, Р. ван ден Брока, Юбера Кансика, Джiovанни Касадио, М.В. Серутти, Дж.Дж. Коллинса, Карстена Кольпе, Артура Дроге, Роберта Гранта, Жака Дюшесне-Гиллемина, Джiovанни Филорамо, Ярла Фоссума, Жан-Клода Фредуи, Флорентино Гарсиа, Герардо Гноли, Итамара Грюнвальда, Дэвида Хеллхольма, Моше Иделя, Ганса Йонаса, Ганса Киппенберга, Герарда Луттихуизена, Джанкарло Мантовани, Джорджа Макрея, Мишелья Меслина, покойного Арнальдно Момильяно, Тито Орланди, Луциано Пеллигани, Жилья Киспеля, Мак Риккетса, Жульена Рие, Джулии Сфамени Гаспарро, Алана Сегала, Майкла Стоуна, Гая Строумса, Лоуренса Салливана, Якоба Таубе, Андре Воше, покойного Маартена Вермасерена, Адели Ярбро Коллинс, Ганса Витте, Элемиры Зола — с извинениями ко всем тем, кого я ненамеренно опустил из этого перечисления.

Когда я в 1973 году изменил область исследований с индологии на гностицизм и учился вместе с Уго Бьянчи в Милане почти четыре года, за которые сдал различные экзамены по раннему христианству, Новому Завету, библейской теологии, антропологии, средневековой истории и нескольким другим дисциплинам, я почувствовал такую тягу к гностицизму, которую Ганс Йонас — с ним мне неоднократно выпадала честь встретиться впоследствии — определил бы как «экзистенциальную укоренённость». Теперь, после беспристрастного анализа всех западных дуалистических направлений, я думаю, что моё восприятие мира в этот период определённо было связано с двадцатью двумя годами, которые я провёл в одной из самых тоталитарных коммунистических стран: Румынии. Я сбежал в 1972 году, но травма оставалась почти десять лет, и я излечился полностью только в декабре 1989 года, когда увидел по телевидению тела казнённых архонта того мира и его столь же злобной супруги. Но если я исцелился, то Румыния ещё нет, но это совершенно другая тема. Во всяком случае, за долю личного интереса к гностицизму я с горечью обязан злым архонтам, которые отправили меня в изгнание, пока я не нашёл гостеприимную землю.

Введение

В 1916 году Альберт Эйнштейн опубликовал одну из важнейших книг в истории человечества под названием *Специальная и общая теория относительности для всеобщего понимания*. В немецком оригинале использовалось слово *gemeinverständlich*. В кругу друзей Эйнштейн в шутку называл её как *gemeinverständlich* («всеобщее непонимание»)¹.

Эйнштейн в кругу друзей был более прав, чем Эйнштейн публичный. Для обывателя, который пытается понять последствия теории Эйнштейна, следующее из неё мировоззрение ошеломительно. Она столь далека от опыта, что никак не может быть представлена без хоть каких-нибудь объяснений. Сам Эйнштейн в другом месте дал такое объяснение в загадочных словах, что воображение, сон и видение, хоть и отвергаемые исследователями, играют роль, далеко превосходящую чистое рассуждение в научных теориях.²

Имея определённое историческое образование, можно проследить некоторые ссылки Эйнштейна. Чтобы объяснить, почему мы не способны понять мир изнутри, он прибегает к довольно известной притче о *Флатландии*, выдуманной шекспироведом преподобным Эдвином Эбботтом Эбботтом³ в начале 1880-х годов. Предположим, у нас есть двухмерный мир с двухмерными обитателями. Они совершенно ничего не знают о третьем измерении, и феномены, объяснение которых тривиально в трёхмерном мире, окажутся для них столь загадочны, что только гении *Флатландии* смогут их постичь. Отталкиваясь от этой аналогии, Эйнштейн развил точку зрения на вселенную как гиперповерхность⁴ гиперсферы. Если пять измерений было достаточно для Эйнштейна, чтобы осмыслить известные ему физические силы, сегодня физики в поисках Теории великого объединения (ТВО) вселенной увеличивают число измерений до десяти или одиннадцати, семь из которых свёрнуты в крошечных частицах.⁵ Чтобы привести лишь один поразительный пример полезности этой теории, мы можем упомянуть, что электричество объясняется как результат — или, скорее, приём — четырёхмерной гравитации в нашем трёхмерном мире.⁶

Взгляд Эйнштейна на вселенную, как и предсказывалось, столкнулся со «всеобщим непониманием». Тем не менее, он породил изобилие методов исследования, которые сильно повлияли на гуманитарные науки. Мы можем сказать, что, за некоторыми исключениями — самым заметным можно считать биолога Д'Арси Вентворта Томпсо-

на — исследователи обычно не устанавливали прямого родства между их теориями и вселенной Эйнштейна. Однако, будучи должным образом истолкованы в их историческом контексте, все эти теории проявляют поразительные сходства. Сегодня мы называем их когнитивными;⁷ русские исследователи, писатели и художники, которые в 1920-х годах начали целое движение, принесшее плоды в лингвистике и литературной теории, называли их формализмом; они лучше известны во французской версии, которая распространяется под названием «структурализма».

Как бы по видимости ни различались их исходные посылки, все эти когнитивные методы имеют одно общее: они признают синхроническое или системное измерение у всякого исторического явления и, в большинстве случаев, отвергают наши общепринятые взгляды на историю как бессмысленные. (На самом деле, слово *история* бессмысленно; это то, что Грегори Бейтсон называет объясняющим принципом — то есть принципом, который, ничего не объясняя, просто устанавливает ограничения нашего знания.) Далее я опишу суть некоторых из этих методов. Однако, я должен сказать с самого начала, что многие из них мало полезны для историка, поскольку терпят неудачу в своей попытке интегрировать систему и историю, синхронию и диахронию.

Самое поразительное следствие эйнштейновского пространственно-временного континуума для истории идей — это существование «идеальных объектов», которые становятся понятными, только когда признаны таковыми *в их собственном измерении*. Это может звучать ещё более непостижимо, чем вселенная Эйнштейна. Чтобы сделать это понятными, давайте вернёмся к *Флатландии* и предположим, что плоская страна — это поверхность супа в тарелке. Предположим далее, что круги жира на поверхности — это разумные обитатели Флатландии. Очевидно, что, будучи двухмерными, они могут двигаться только в двух направлениях: право-лево и назад-вперёд. Направление вверх-вниз так же бессмысленно, каким было бы новое для нас направление к неизвестному четвёртому измерению (математик Руди Рюкер называет такое направление ана-ката).⁸ Друг друга они видят как линию, всякое пространство, такое как дом или банк, для них замкнуто одной линией. Однако, глядя на них из третьего направления пространства, мы можем прямо видеть их внутренности, внутренности их домов и легко можем украсть их самый охраняемый банковский сейф. (Как бы странно это ни казалось, существо в гипотетическом четвёртом измерении пространства будет пользоваться такими же преимуществами в отношении нас самих.)

Предположим, что я нарушаю покой этого плоского мира, начав есть суп ложкой. Как супландец будет воспринимать ложку?

Он ужаснётся странному явлению. Сначала довольно короткая линия, соответствующая краю ложки, появится в Супландии, затем начнёт увеличиваться по мере того, как ложка достигает дна тарелки, затем начнёт снова уменьшаться, когда ложка будет пересекать поверхность. Затем, внезапно, произойдёт мощное супотрясение, и часть мира будет поглощена в никуда. Разрушение будет продолжаться какое-то время, так как суп капает с ложки и пересекает Супландию, затем ситуация вернётся в норму.

Для супландца ложка не кажется твёрдым вертикальным объектом, каким она кажется нам. *Супландцы могут воспринимать ложку только как серию феноменов во времени.* Неудивительно, что продолжительность жизни в Супландии довольно короткая. Потому потребуются миллионы или миллиарды поколений супландцев, чтобы разобраться с феноменом ложки. И нужен гений необычайной глубины, чтобы проделать расчёты, которые покажут, что единственный способ свести их вместе — это утверждать существование высшего измерения — третьего — в котором существуют объекты неизвестного рода. (Поскольку они не способны видеть нас, даже самые разумные супландцы, вероятно, будут полагать, что третье измерение — это просто математический вымысел, служащий лишь эвристическим приёмом.)

Похожим образом мы не способны понимать, чем могут быть явления в пространстве-времени (и что на самом деле значит «история»), особенно когда объекты нашего интереса не осязаемы. Многие даже не верят, что «история идей» возможна, не говоря уж об истории, которая была бы не просто подведением итога, а как-то связана с «пространством-временем»! Однако, новизна разнообразных методов, относящихся к когнитивному подходу, должна показать, что идеи синхронны. Иными словами, идеи образуют системы, которые можно представить, как «идеальные объекты». Эти идеальные объекты пересекают поверхность истории под названием «время», как ложка пересекает Супландию, то есть, в якобы непредсказуемой последовательности временных событий.

Как я указывал ранее, вне зависимости от того, как когнитивные методы, имеющие дело с историческими явлениями (включая идеальные объекты), синхронистически до сих пор обогащали наше понимание прошлого, вполне оправданно связать те, что не смогли предоставить осмысленные ключи к интеграции синхронии и диахронии, и те, что не дрогнули перед этим высшим испытанием в нашей дисциплине. Увлечение этого столетия архетипами и повторением, формализмом, структурализмом и «морфологиями» различных видов не требует ни доказательства, ни описания здесь. Однако, очень немногие предшественники

когнитивного подхода смогли бы понять (и огромное большинство из них были бы так же поражены, узнав об этом, как и их критики), что их неудовлетворённость традиционными методами была на самом деле спровоцирована новым взглядом на время, следующим из общей теории относительности Эйнштейна.

Какие теории чаще всего приводят в пользу синхронического или «морфологического» подхода? Некоторые учёные осмелятся привести *Опыт о метаморфозе растений* Гёте либо как дань уважения невинному предтече, либо потому, что не нашли ничего лучше. В своём втором эссе о *Метаморфозе растений* (ок. 1790 г.) Гёте так определил морфологию: «Морфология должна включать в себя теорию формы, формирования и трансформации органической природы».⁹ Основная идея морфологии Гёте (которая уже была сформулирована Каспаром Фридрихом Вольфом в 1759 г.) в том, что все части растения были метаморфозами его листьев. В поздние годы Гёте также «постулировал общее спиральное направление, якобы присущее всему царству растений и коррелирующее с вертикальным направлением роста стебля».¹⁰

Во время путешествия по Италии (1786-1788 гг.) Гёте искал архетипическое растение, *Urpflanze*, «растение, которое будет насколько возможно просто по структуре — на самом деле, так элементарно, что все другие формы роста можно проследить до него».¹¹ Гёте не знал, что искал не природный объект, а его идеальную программу. Он чувствовал себя оскорблённым, когда Шиллер указал ему на эту разницу. Позже он признал, что *Urpflanze* было «типом» (*Typus*), мысленной конструкцией, но даже тогда он — как и целых 150 лет позитивизм после него — не смог понять, что эта базовая трансформация в некотором смысле более реальна, чем само растение. В теории Гёте есть некоторое общее признание гомологий, но то, как именно происходит трансформация, остаётся нерассмотренным.

Лингвист Фердинанд де Соссюр (1857-1913) был в гораздо большей степени, чем Гёте, основным источником, из которого черпали структуралисты, постоянно ссылаясь на его различие между «синхронией» и «диахронией» языка и на акцент на его синхроническое исследование.¹² С некоторыми уточнениями, введёнными сначала князем Николаем Трубецким (*Основы фонологии*, 1939 г.), а затем Романом Jakobsonом, фонология стала основной моделью для анализа мифа и повествования.

Человеком, стоявшим за этим направлением, был антрополог Клод Леви-Стросс, обративший внимание мира на забытое исследование постоянных структур повествования, такое как *Морфология сказки* В.Я. Проппа (1928 г.) и многие другие исследования русских формалистов. Как часто подчёркивалось,

первоначальный взгляд Леви-Стросса на миф как «инвариант» (вроде фонемы в лингвистике) оказался неверным и был молчаливо отвергнут автором, который позже использовал более утончённую концепцию «трансформации». Несмотря на свой осторожный подход к провозглашению теорий, Леви-Стросс, тем не менее, объяснил богатство аналогий между мифами в несвязанных географических областях результатом основной структурной идентичности операций, выполняемых человеческими умами повсюду. Иными словами, сталкиваясь с похожими фактами, ум всегда будет производить похожие результаты.

От первых эссе о мифе до его внушительных *Мифологик* (1964-1971), исследования южно-американских мифологий в четырёх томах, Леви-Стросс совершил прорыв: обнаружение *времени*. Однако, несмотря на его концепцию «трансформации», он никогда не мог объяснить, как само время вписывается в картину. Из-за неспособности интегрировать историю в свою теорию Леви-Стросс остаётся — буквально и только буквально — самым признанным «доисторическим» предком когнитивного подхода.

Многие другие исследователи религии и мифа использовали систематические инструменты в своих подходах. Среди самых важных Эмиль Дюркгейм, Жорж Дюмезиль и Мирча Элиаде. Дюркгейм и Дюмезиль, в отличие от Леви-Стросса и Элиаде, считали, что религия была гетерономной, то есть она кодировала социальные отношения. Элиаде, напротив, подчёркивал автономность и несводимость религии и стремился очертить её глубинные структуры. Он сделал это, воскресив старый инструмент религиозной феноменологии, изобретённый около 1850 года голландскими и немецкими протестантскими исследователями и доведённый до совершенства неоднозначным мастером: голландцем Герардом ван дер Леувом, профессором теологии в университете Гронингена. К сожалению, феноменология разделяет с морфологией Гёте невозможность объяснения исторических трансформаций. Во многом как версия анализа Карла Густава Юнга, она работает с предположением существования неких необъяснимых (или ещё не объяснённых) «архетипов», которые хранятся в человеческой «психике» как таинственный генетический код. Даже если признать возможность таких филогенетических добавлений в индивидуальной психике, всё равно придётся бороться против странностей юнгианской теории. В поздние годы Элиаде пытался сочетать феноменологию и историю в большом трактате об истории религий.¹³

Одним из самых искушённых когнитивных исследователей этого столетия остаётся биолог Д'Арсини Вентворт Томпсон (1860-1948), профессор в шотландском университете св. Андрея, который был в то же время опытным математиком

и превосходным классицистом. Он мог с одинаковой лёгкостью написать эссе о греческой математике, греческих детских играх, Аристотеле, Платоне, морфологии растений и животных и многих других темах. Его главная работа, *О росте и форме* (*On Growth and Form*, 1917), была одной из самых оригинальных (и потому спорных) работ этого столетия.¹⁴ Вышедшая из печати с 1952 года, она существует в сокращённом издании.¹⁵ Однако, Томпсон ещё может стать одним из главных факторов в новом морфологическом направлении, существующем в работах математиков вроде Руди Рюкера.¹⁶

Д'Арси Томпсон слишком хорошо знал математику, чтобы подписаться под современным утверждением нео-дарвинизма, согласно которому, при наличии достаточного времени, сотня обезьян на сотне пишущих машинок, в конечном счёте, напишут *Божественную комедию*. На самом деле, учитывая порядок временной величины этой вселенной, вероятность такого события практически нулевая. Будучи равно жёстким в отношении нео-дарвинистских попыток доказать эволюцию с помощью морфологии, Томпсон был маргинализован научным сообществом, которое считало дарвинизм доказанным через развитие генетики. Однако, Томпсон определённо не отрицал наследственность. Он писал, что наследственность была «одним из величайших факторов в биологии», «безгранично важной, а также таинственной вещью»¹⁷ — тем самым предполагая, что точка зрения нео-дарвинизма на неё могла быть во многом неверной. Что он категорически отвергал, так это естественный отбор, который квалифицировал как «мистический идеализм».¹⁸ Совсем не критикуя Дарвина с некой неясной психологизирующей позиции, Томпсон повторял слова немецкого морфолога В. Хиса: «Считать, что наследственность создаст органические существа без механических средств — это образчик ненаучного мистицизма».¹⁹

Томпсон использовал продвинутую математику, включая риманову топологию, чтобы доказать множество ключевых вещей. Одной из них было то, что форма живых существ, от клеток до тканей и скелетов, во многом определяется механическими силами, действующими в природе. (Простые жизненные формы, такие как простейшие, подчиняются правилам механики жидкостей.) Эволюция Томпсона прежде всего определялась жёсткими физическими ограничениями, наложенными на величину, скорость роста, структуру клеток, совокупность клеток, скелеты и так далее, растительных и животных особей. Соответственно, прославленная теория об онтогенезе, повторяющем филогенез, может быть отвергнута как ложная.²⁰ Другое ключевое открытие, сделанное Томпсоном, касалось «деформации», которая была частью его теории трансформации, основанной на

методе координат. Томпсон смог достаточно убедительно показать, что многие формы в природе — это просто трансформации друг в друга: берцовая кость быка — это геометрическая трансформация берцовой кости жирафа или овцы; ланцетовидные, яйцевидные и сердцевидные листья — это радиальные трансформации друг в друга, причём жилки листьев работают как прекрасная система изогональных координат; прямая коническая раковина крылоногих может измениться «в логарифмическую спираль наутилоидеов» простой математической операцией. И большинство черепов млекопитающих, включая человеческие, можно объяснить как математические деформации друг в друга.²¹

Однако, простая морфология не удовлетворяла требованиям Томпсона. Этот поразительный исследователь осознавал, что форма организма была не просто конфигурацией в пространстве, а «событием в пространстве-времени».²² Соответственно, дисциплина, её изучающая, может быть определена только как «морфодинамика».²³ Если недавние исследования показали, что новые топологии и теория фракталов допускают усовершенствованный взгляд на морфодинамику природы, можем ли мы надеяться развить похожую методологию идеальных объектов (таких, как религия, философия, сама наука)?

Исследование формы не ограничено биологией. Одно логически следующее открытие было совершено в 1937 году историком моды Агнес Брукс Янг. До того времени мода считалась причудливым изменчивым феноменом, зависящим от некоего таинственного духа времени. Вопреки этой общепринятой точке зрения, Брукс Янг заметила, что мода повторяется. Она развивается в строгих циклах. На самом деле, платье может варьироваться только между трубчатым и полностью расширенным. Когда оно достигает максимального расширения, оно может лишь вернуться к трубчатой форме, проходя через промежуточное состояние «вытянутости назад».²⁴

К сожалению, структурализм затуманил плодovitую интуицию Брукс Янг, сузив смысл синхронии и сведя морфодинамику моды до чистой морфологии. За это методологическое обеднение ответственен Ролан Барт, согласно которому «система моды» просто означала статическое соответствие между аксессуарами. Словно Барт действовал во Флатландии, сводя моду до двух измерений и исключая из процесса время. Агнес Брукс, напротив, искала синхроничность в диахронии; она скорее реконструировала ложку, пересекающую поверхность супа как логический объект, движущийся через наш мир.

Как физические ограничения, вынуждающие клетки быть сферическими, а организмы — не расширяться за пределы некоторого размера, диктуемого гра-

витацией; как платье, которое не может неопределённо расширяться, не став тревожно дисфункциональным, и может сужаться только до пределов физического очертания человеческого тела, идеальные объекты — это системы, действующие в логическом измерении и не способные выходить за пределы своих (обычно довольно простых) посылок. Системы в природе фрактальны, то есть склонны производить решения *ad infinitum*, в соответствии с (простыми) правилами производства. И они взаимодействуют друг с другом довольно странными способами, образуя другие системы, общий шаблон необычайной сложности которых может быть назван историей. На этой стадии исследования мы неспособны выйти сильно за пределы чистого признания систем в их логическом измерении, следуя аналогии ложки, пересекающей Супландию. Иными словами, мы способны постичь ложку, однако мир другого измерения, из которого приходит ложка, до сих пор для нас загадка, а также то, как ложка взаимодействует с другими бесчисленными системами из их собственных логических измерений, чтобы образовать сложный шаблон того, что мы называем историей.

Далее мы выйдем далеко за пределы обобщений в исследовании таких идеальных объектов. Пример, который мы, таким образом, выбираем, обладает огромной сложностью, для удобства разделённой на довольно большое число хронологических появлений от поздней античности до настоящего времени. (Аналогии между этими появлениями были замечены ранее, однако, до сих пор не изучались во взаимной связи.) Однако, прежде чем мы очертим сложный механизм системы, которую можно назвать западным дуалистическим гнозисом, мы должны опираться на более простой пример, роль которого и в том, чтобы ясно показать, что такое идеальные объекты и скольких они бывают разновидностей, и в том, чтобы подготовить нас к пониманию появления и структуры гнозиса. Немецкая школа истории религий (*religionsgeschichtliche Schule*) утверждает до-христианское происхождение гностицизма. Сегодня эта идея была во многом отвергнута. В самом деле, мы наблюдаем шаблон сложного взаимодействия между гностицизмом и ранним христианством. В этой степени ранние христианские христологические и тринитарные споры имеют ключевую важность для понимания гностицизма. Показав, что эти споры — типичный пример идеального объекта, существующего в своём синхроническом и логическом измерении, мы предоставим тем самым один из необходимых ключей для понимания гностицизма.

Четыре сотни лет христианские отцы Церкви спорили о природе Христа и Троицы. Эти споры были совсем не примитивными, в них были вовлечены лучшие умы того периода. Однако, возможно изучать их как множество решений,

созданных системой, действующей согласно положениям, выдвинутым множеством бесспорных авторитетов, и развивающейся по предсказуемым логическим направлениям. Однако, всё, что мы знаем — это просто длинная серия противоречий. Потому единственная закономерная процедура, которой мы можем следовать — это проследить сначала хронологию христологических и тринитарных противоречий, а затем исследовать возможность переупорядочивания результатов согласно системной логике.

Не случайно святой Иероним заявил: «Слово *hypostasis* — это яд веры» (Ер. XV *ad Damasum*). Смутный смысл слова, означающего природу, сущность или личность, был едва отличим от смыслов других часто используемых греческих слов, таких как *ousia*, *physis* и *prosōpon*. Латинская Библия переводила *hypostasis* как *substantia*, Тертуллиан — как *origo* и *genitura*. Позже, в IV веке Марий Викторин и Руфин Аквилейский предпочитали слово *subsistentia*. Неразборчивое использование слова *hypostasis* в многих семантических контекстах, в которых оно может функционировать, привело к продолжительным и яростным теологическим дебатам.

В классической работе *Две древних христологии* (*Two Ancient Christologies*, 1940) Р. В. Селлерс приписал многие доктринальные споры IV и V веков терминологической путанице. В самом деле, поскольку *hypostasis* могло означать либо «сущность, природу» (*ousia*, *physis*), либо «личность» (*prosōpon*), постановление Синода Александрии (362 г.), позволявшее каждому говорить, что в Боге была либо одна, либо три *hypostaseis*, лишь усугубило проблему.²⁵

В конечном счёте, смысл *hypostasis* был сужен до *prosōpon* (*persona*), для которого оно стало эквивалентом или почти эквивалентом. Собор в Константинополе (381 г.) утверждал, что Троица состояла из «одной сущности и трёх ипостасей» (т. е. «личностей») (*mia ousia, treis hypostaseis*); а Халкедонский собор (451 г.) — что Христос был «единой [сущностью] в двух природах [*en dyo physeis*], объединённой в единой личности и ипостаси [*eis hēn prosōpon kai mian hypostasin*]».

С какими ипостасями должен был отождествляться Иисус Христос? Каким бы ни был статус гимна Логосу, открывающего Евангелие от Иоанна, это определённо один из самых ранних, если не самый ранний, пример христологии, в которой Христос отождествляется с божественной ипостасью, называемой Логосом. Логос, означающий множество вещей, включая «слово» и «разум» в греческом языке, в современной греческой философии и науке означал грань божественного ума, созидающую и структурирующую силу вселенной. Хотя в таких ранних

христианских сочинениях, как *Пастырь Гермы*, Христос отождествляется со Святым Духом и появляется в ипостаси ангела (9.12.6-8), христология Логоса, также известная как «высокая» христология, становится к началу II-го века более влиятельной, чем все её альтернативы. Не все они были ипостасными. В начале существовала «низкая», еврейско-христианская христология, которая считала Христа человеком и пророком. Иринеи Лионский описывает этот вариант пространно под названием «эбионизм» и отвергает его.²⁶ Из него развилось «адопционистское» решение, согласно которому Иисус родился человеком и был усыновлён в божественное сыновство при крещении.

Успехи «высокой» христологии со склонностью к докетизму более заметны в теологической школе Александрии, тогда как «низкая» христология, хоть и ставшая теперь по праву христологией Логоса, развивается в Антиохии. В яростных спорах о вере IV и V веков александрийская школа поступательно ниспровергает антиохийскую школу и заявляет некоторых её учителей еретиками.

Среди апостольских Отцов Игнатий Антиохийский (ок. 110 г. н.э.) первым настаивал на природе Логоса во Христе,²⁷ которая не исключала его человеческой природы.²⁸ Предсказуемым образом, к середине II века с Иустином Мучеником христология Логоса развивалась по направлению, намеченному еврейским платонистом Филоном Александрийским (ок. 20 г. до н.э. — 40 г. н.э.): Логос — это Разум Бога, в котором начертан план для этой вселенной. Иисус Христос — это Логос воплощённый. К началу III века все главные теологи придерживались христологии Логоса: Иринеи Лионский,²⁹ Тертуллиан Карфагенский³⁰ и Климент Александрийский.³¹

Филон Александрийский уже установил равнозначность между Логосом и библейской Мудростью (София/Хокма). В этом направлении будет развиваться не одна влиятельная христология. Самый ранний представитель христологии Логоса/Софии — это Феофил Антиохийский, греческий христианский апологет, вероятно, ставший епископом Антиохии в 169 г. н.э. Феофил сохраняет филоново и стоическое различие между Логосом, внутренним по отношению к Богу,³² также называемым Софией (ср. Притч. 8:22), и Логосом «возвещённым»³³ как Слово. Пользуясь библейской образностью, Феофил развивал натуралистическую христологию:

Итак, Бог, имея Свое Слово в собственных недрах родил Его, проявив Его [*ex ereuxatemos*: II.10; ср. Пс. 44:2] вместе с Своею

Премудростию прежде всего. Слово сие Он имел исполнителем Своих творений и чрез Него все сотворил [ср. Ин. 1:3]. Оно называется началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что чрез Него создано. Оно, будучи духом Божиим, началом, премудростию и силою Вышнего, сходило на пророков и чрез них глаголало о творении мира и о всем прочем. Ибо не было пророков при создании мира, но Премудрость Бога, сущая в Нем, и святое Слово Его, всегда со-присущее Ему.³⁴

Христология самого признанного Отца III века, Оригена Александрийского, подобна христологии Логоса/Софии. Как и Феофил, Ориген склонен называть Софию Логосом, сосуществующим с Богом.³⁵

В пылу споров IV века утверждения подобного рода наводили подозрения в ереси. Арий мог быть чистым оригенистом, когда утверждал, согласно его яростному оппоненту Афанасию, что «две есть премудрости [*sophiai*]: одна собственная и со-присущая Богу, Сын же рожден сею премудростию и как причастник ее наименован только Премудростию и Словом».³⁶

Начиная с Игнатия Антиохийского, господствующая Церковь борется и с «низкой» христологией, которая делает Иисуса Христа лишь человеком, и избыточной платонизирующей христологией, известной как докетизм (от греческого *dokēsis*, «видимость»), которая склонна делать его тело лишь фантазмом, состоящим из материи сна (*phantasm* — это название такого направления в крайней форме). Срединный путь указывается во многих ранних формулах веры, подчёркивающих и божественность Христа, и его человечность. Если мы прочитаем, например, христологические утверждения Оригена, то уже можем различить, в какой степени его смутные предположения станут основными камнями преткновения в спорах IV века.³⁷

Давайте кратко упомянем основных противников в теологии воплощения во времена Оригена, которым он косвенно отвечал в своей формуле веры. Одно направление было адопционизмом или *псиантропизмом*, которое считало Христа лишь человеком (*psilos antrōpos*). Адопционизм развился из еврейско-христианского эбионизма, отвергнутого ранними Отцами.³⁸ Согласно Ипполиту (VII.35), отцом адопционизма был некий Феодот, торговец кожей из Константинополя, который отправился в Рим около 190 г. По Феодоту, Иисус Христос был простым человеком — хотя необычайно добродетельным — до своего крещения, ког-

да Дух-Христос спустился на него. Он никогда не становился божеством. Другие считали, что он стал божеством после воскресения.

За торговцем кожей Феодотом последовал Феодот-меняла, Асклепидот и Артемас или Артемон.³⁹ Поздним представителем этого направления мог быть Павел Самосатский, осуждённый на Соборе в Антиохии в 268 г. Его учение плохо известно.⁴⁰

Христология Логоса также была отвергнута модалистами (или модалистическими монархианами), поскольку казалось, что она влечёт за собой бинитаризм или веру в двух Богов. Это впечатление могло усилиться от филоновского использования выражения «Бог» или «Второй Бог» для Христа-Логоса, как это можно найти у Оригена. Первым модалистом был некий Ноэт из Смирны.⁴¹ Его ученик Эпигон отправился в Рим и встретил некоего Клеомена, который принял его идеи.

В пользу гения Оригена следует сказать, что он пытался решить так много христологических проблем, как мог. Он предвосхитил споры IV столетия в своём настоянии, что Логос слился с человеческой душой.⁴² Есть свидетельства, что главный оппонент оригениста Ария, Афанасий Великий, не думал, что Логос приобрёл форму человеческой души.⁴³ Во всяком случае, Аполлинарий из Лаодикеи толковал формулу высказывания, что Христос был «Богом, ставшим плотью» (*theos ensarkos*) как означающую, что Логос занял место человеческого ума Христа. Это предположение можно понять в свете платонической трихотомии тело-душа-ум (*poûs*), согласно которой Логос легко мог заменить рациональную душу человеческого тела. Чувствуя это, Аполлинарий сделал своей главной заботой показать, вопреки адопционистским тенденциям теологической школы Антиохии, что «Бог во плоти» радикально отличался от «обоженного человека».⁴⁴ Соответственно, он развил учение о Христе как *tertium genus* между Богом и человеком, сущности, чья *плоть* была обожена и «едина в сущности» (*synousiomenon*) с Богом.⁴⁵ Только при таком условии тело Бога может нас спасти. Очевидно, Аполлинарий пытался решить проблемы, поднятые телесным принятием Иисуса Христа на небеса, что было частью христианского учения. Он был осуждён за свою попытку, но проблема осталась неразрешённой.

Школа Антиохии — особенно Диодор Тарсский и Феодор Мопсуэстийский (ум. 428 г.) — дали Аполлинарию ответ, который был равным образом отвергнут. Они проповедовали разобщение двух природ (*phýseis*) во Христе, которые в единстве Бога и человека оставались несмешанными. Адопционистский оттенок продолжал сохраняться в этой школе, ведь единство Бога и человека не было единством природ: по Диодору, это было единство по благодати Божией,

тогда как для Феодора это было *kat' eudokian*, то есть, по благосклонности Бога или «благому удовольствию». Только благодаря этому единству без смешивания Сына можно было называть «личностью»⁴⁶ без двух различных ипостасей.⁴⁷

Александрийская теология не могла терпеть такое объяснение. Между Кириллом Александрийским и Несторием Константинопольским разразился конфликт не менее внушительный, чем между Арием и Афанасием. Он привёл к Эфесскому Собору (431), где Несторий был осуждён махинациями Кирилла. Какие проблемы стояли на кону? Действительно ли спор основывался на чистом вербальном непонимании (как утверждал Р.В. Селлерс)? Или это был ещё один эпизод в войне между двумя теологическими школами, александрийской и антиохийской, и их разнящимися позициями, которые, в последнем случае, будут «высокой» и «низкой» христологией, платонизирующей и адопционистской тенденциями (как недавно подтвердил Р.М. Грант)?⁴⁸

Недавние исследования показали, что из спора Кирилла и Нестория еретиком был Кирилл. Он был одурачен псевдоэпиграфистами (так исследователи называют подделывающих сочинения) и опирался на три сочинения Аполлинария Ладийского, сохранившиеся под ложными названиями.⁴⁹ От Аполлинария «он усвоил монофизитские формулы, чтобы оспорить диофизитскую позицию» Нестория.⁵⁰ Основной заботой антиохийской школы и Нестория в частности было сражаться с теологией Аполлинария. Потому Несторий не мог принять формулу Кирилла, согласно которой единство между Богом и человеком во Христе было «ипостасным». Бог и человек во Христе были, согласно Несторию (и Феодору Мопсуэстийскому), не слиянными двумя *ousiai* и двумя ипостасями, но одной *prosōpon* или личностью. Всё остальное будет аполлинаризмом. Точка зрения Кирилла победит, и они станут одной *physis* и одной ипостасью. Только через утверждение этого нерушимого единства Кирилл мог объяснить, как тело Христа было вознесено на небеса. Это, в самом деле, его самый мощный аргумент во *Втором послании Несторию*:⁵¹ «не есть что-либо особое от Слова Тело Его, с которым Он сидит вместе с Отцом, не два сына сидят вместе со Отцом, но один, соединенный со Своею плотью». Хотя тело Христа не было небесным,⁵² оно отправилось на небеса. Только немалая доля аполлинаризма могла разрешить эту глубочайшую загадку, и Кирилл был обвинён в тонких докетических наклонностях.

С Евтихием Константинопольским проблема возникает снова и ведёт к Халкедонскому Собору (451). Его христология пересекает неустойчивую границу между аполлинаризмом и ортодоксией, которая не была полностью стёрта Кириллом Александрийским. Возвестив (447 г.) о единой природе (*physis*, отсюда

название «монофизитства» для его движения) воплощённого Логоса, Евтихий неявно утверждал, что Христос был не человеком, как мы, а *tertium genus*, существующим в нечеловеческой плоти. Эфесский Собор (449 г.) объявил ортодоксальным его учение о «двух природах до единства, одной природе после единства», но Папа Лев I его оспорил, и оно было осуждено, хотя и с колебаниями восточных епископов, на Соборе в Халкедоне (451 г.)⁵³ Халкедонское определение веры утверждает, что Христос «по человечеству» был рождён от Девы Марии, Theotokos; он познаётся «в двух природах [*en dyo physesin*] неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно»:⁵⁴ коротко говоря, одна *prosopon*, она ипостась и две природы, что было решением против «одной природы, одной ипостаси» учения Кирилла, а также против двух *ousiai*, двух ипостасей и одного *prosopon* учения Нестория.

Мы попытались описать главные христологические споры этого периода без излишнего упрощения, но и без погружения в детали больше, чем это необходимо. Эти материалы определённо отвечают одному требованию системной интерпретации: требованию *сложности*. В самом деле, только при наличии сложности различимы черты системы; однако, сама сложность может скрывать и размывать следы системы, вплоть до того, что они становятся неразличимы.

Основываясь на предшествующей христологической схеме, развитой нами,⁵⁵ мы уже можем указать, что корневое различие христологических систем лежит между «низкой» и «высокой» христологией — одна стремится принизить Христа до человеческого измерения, другая склонна полностью его обожествить. Все другие располагаются между этими двумя.

Давайте сведём воедино в систематической форме дихотомии, которые мы уже проследили в христологических спорах. Самое важное — это противостояние «человек против божества». Крайностями, похоже, являются псилантропизм и фантазийный докетизм, которые соответствуют спецификациям *только* человека против *только* божества. Оставшиеся точки зрения, похоже, размещены в зоне, где Христос не лишён ни человечности, ни божественности (он не *только* человек и не *только* божество). Их можно изложить так:

1. Христос скорее человек, чем божество.
2. Он равно человек и божество.
3. Он скорее божество, чем человек.

1. Тогда как псилантропическая позиция, иллюстрируемая эбионизмом и ранним адопционизмом, утверждает, что Христос был лишь мимолётно соеди-

нён с божеством, поздний адопционизм, и определённо Павел Самосатский, утверждает, что он был постоянно соединён с божеством.

2. И ортодоксия, которая ближе к «высокой» александрийской христологии, и школа Антиохии служат примером «теандрической» позиции (Христос полностью и равно Бог и человек). Однако, антиохийская христология всегда будет разделять с адопционизмом идею, что Христос был не един *по природе* с Богом-Отцом. Напротив, ортодоксия утверждает, что Бог и Христос одной и той же природы (*physis, ousia*). Согласно своей «средне-высокой» склонности, ортодоксия также принимает точку зрения Оригена, согласно которой Христос был полностью человек, то есть имел человеческую душу.

3. Это оспаривалось «высокой» христологией, даже теми представителями школы Александрии, которые вошли в историю как образцы ортодоксии, вроде Афанасия. Самое крайнее александрийское направление, монофизитство (примером тому служат Аполлинарий Лаодикийский и позже Евтихий Константинопольский) утверждало, что Христос не только не имел человеческой души, но даже не был ни божеством, ни человеком: он был *tertium genus*, ведь в нём две сущности (*hypostaseis*) Божественности и человечества смешивались.

Хотя и очень близкий к Аполлинарию, Кирилл Александрийский, некоторое время действовавший как представитель ортодоксии, постарался опровергнуть мнение, согласно которому Христос был *tertium genus* между человеком и божеством, утверждая, что ипостаси соединялись, но *не смешивались*. Направления, согласно которым безошибочно развивались системы, таковы:

божественное (1) против человеческого (2)

только божественное (докетизм) (1.1) против не только божественного (1.2)
не только человеческого (2.1) против только человеческого (псиантропизм) (2.2)
больше божественное, чем человеческое (1.2.1) против равно божественного и человеческого (1/2) против более человеческого, чем божественное (2.1.1)
не имел человеческой души (Афанасий) (1.2.1.1) против имел человеческую душу (Ориген) (1.2.1.2 или 1/2.1)
был *tertium genus* (монофизитство) (1.2.1.2.1) против не был *tertium genus* (ортодоксия) (1.2.1.2.2 или 1/2.1.1)
был постоянно связан с божеством (антиохийская школа) (2.1.1.1) против не был постоянно связан с божеством (адопционизм) (2.1.1.2, но также 2.2.1)

единство между Богом и человеком произошло по природе (Кирилл Александрийский) (1/2.1.1) против единство не произошло по природе (1/2.1.2, но согласно некоторым 2.1.1.1.2)

Это были некоторые значимые дихотомии, согласно которым работает система. Будет проще проследить бинарные оппозиции на таблице:



К этому моменту мы уже можем сделать вывод: христология, если её толковать как жизнеспособное целое, это не последовательность анархических, бес-связных событий во времени, а система, состоящая из двоичных переключений, которые, совсем как ложка в Супландии, пересекают время в непредсказуемой последовательности. Применимо ли это к тринитарным спорам, на практике продемонстрировал наш случай: «идеальные объекты» существуют в своём логическом пространстве, и их морфодинамики — это верный подход к исчерпывающему пониманию истории.⁵⁶

Тринитарные споры касаются отношений между тремя ипостасями божества: Богом-Отцом, Сыном и Святым Духом. Последний оказывается ещё более ускользающим, чем Логос, иногда отождествляясь в раннем еврейском христианстве с самим Христом, иногда с ангелом, а иногда даже с женской ипостасью (*rûah* в семитских языках женского рода), Матерью Логоса.⁵⁷ Иерархическая структура Троицы не была, на самом деле, установлена до Оригена, который, согласно Иеремии, был субординационистом.⁵⁸ Как и Филон, Ориген называет Бога *ho theos*, а Сына просто *theos* или даже «второй Бог»,⁵⁹ и утверждает, что всё это три различные *hypostaseis*. Согласно Г.А. Вольфсону,⁶⁰ Ориген и Плотин оба узнали от Аммония Саккаса, что Логос вечно порождается. Различные христианские теологи заимствовали этот принцип скорее у Плотина, чем у Оригена.⁶¹

Модалист Ноэт из Смирны, согласно Тертуллиану, был монархианистом, поскольку признавал только одного Бога. Вследствие этого Бог умер на кресте — что Тертуллиан называет «патрипассианизм» (страдал Бог-Отец).⁶² Этот довольно наивный модализм был превращён в серьёзную систему Савелием,⁶³ который отправился в Рим около 215 г. н.э. и был отлучён Папой Каллистом (217-222 гг.) после первоначальной поддержки. Савелий считал Бога монадой, называемой Сыноотцом (*hyiopator*). Как солнце, Сыноотец испускает жар и свет без разделения. Бог потому един, но имеет три «модальности»: по творению и порядку, он Отец, по искуплению он Сын, по благодати он Святой Дух.

Осуждая савеллианство, ортодоксия отрекалась от субординационизма Оригена, устанавливая равенство между небесными ипостасями. Антиохийская теология, которой приписывалась постоянная адопционистская склонность, смыслом каковой было избежание всякой смеси между божественным Логосом и человеком во Христе, возможно, была ближе к оригенизму в вопросе этих различий. Тринитаристское учение Павла Самосатского не вполне известно. Возможно, это была утончённая форма унитариянства, которая влекла за собой формальное принятие тринитарной формулы. Возможно, он учил, что Слово было не сущностью (*ousia*), а вербальным изречением Отца, как таковым не отличным от самого Отца.

Александрийский пресвитер (посвящён в 313 г.) Арий (ум. 336 г.) был отлучён епископом Александром из Александрии в 318 г. Никейская формула веры (325 г.) с её спорным утверждением, что Отец и сын *homoousious* (единосущны), во многом отражает спор с Арием. Только три текста можно с уверенностью приписать Арию: исповедание веры, представленное епископу Александру, письмо его стороннику Евсевию из Никомедии, и исповедание, предложенное

императору Константину (325 или 327 г.) Некоторые фрагменты его поэмы *Пир* (ок. 322 г.) сообщаются его внушительным оппонентом Афанасием. Письмо Александру утверждает, что Сын существует в действительности, но он *agennētos* (нерождённый). Письмо Евсевию из Никомедии подтверждает, что Бог и его сын не сосуществуют, ведь Бог должен предшествовать своему Сыну. Если нет, Сын либо должен быть частью Бога, либо эманацией, либо вторым богом. По Арию, только Бог *anarchos*, Сын же имеет *archē*.

Если Афанасий прав, Арий считал, что Бог и Сын не имеют общей *ousia*. Он также утверждал, что Отец невидим и непознаваем для Сына. Более того, Сын неспособен постичь собственную *ousia*. Выдержка из *Пира* это подтверждает.⁶⁴ Сын очевидно подчинён Отцу. Так же было у Оригена. Согласно Оригену, Христос обладал *hypostasis* и *ousia* — то есть, реальным индивидуальным бытием, а не концептуальным существованием. Исповедание веры включает в себя веру в три *hypostaseis*, имеющие три различные *ousiai* (*In Iohann.* II.10). Ориген не подписался бы под словом *homoousios* применительно к трём личностям Троицы, просто потому что *hypostasis* для него была квази-синонимична *ousia*. Здесь Арий просто следует Оригену.⁶⁵

В 362 году на Александрийском соборе множество епископов предпочли *homoiousios* (подобосущный) вместо *homoousios*. В 381 году Константинопольский собор под давлением теологии каппадокийских отцов — Василия Великого (ум. 379), его друга Григория Богослова и его младшего брата Григория Нисского — восстановил слово *homoousios* в свете объяснений Григория Богослова и решил, что три члена Троицы были одной *ousia* и трёх *hypostaseis*.

Обсуждение Августином тринитарной формулы («одна сущность, три личности») содержит только один фундаментально новый элемент, позже внедрённый в псевдо-афанасьевский символ веры, принятый на Западе: что Святой Дух происходит от Отца и Сына.⁶⁶

На первый взгляд, система тринитарных споров проста и, похоже, организована вокруг трёх основных дихотомий: одна «личность» в Божестве против большего числа «личностей», равные против подчинённых и отдельные против нераздельных. Каждый элемент этих дихотомий может действовать как составная часть в практически любой комбинации (ситуация отличается от иерархических дихотомий в христологической системе). Потому возможна теология, которая будет монархианской, субординационалистской и не различающей между Отцом и Сыном (модализм, патрипассианский вариант); тринитарная теология, которая будет субординационалистской, однако различающей между

Отцом и Сыном (Ориген, Арий); тринитарная теология, субординационалистская и без различия (Павел Самосатский?); и тринитарная теология, не субординационалистская и различающая между Отцом и Сыном («ортодоксия»). Та же система может быть описана согласно терминологическим различиям самих отцов (*hypostasis* против *ousia* против *prosopon*), но путаница в терминах сильно отталкивает от такого предприятия.

В заключение этого короткого анализа кажется возможным утверждать, что тринитарная теология — это определённо «система», то есть идеальный объект, существующий в собственном логическом пространстве. Хотя и христологические, и тринитарные споры формируют такие системы, основанные на дихотомиях, две системы различны, поскольку одна основана на иерархии двоичных оппозиций, а другая состоит из единиц, где отдельные элементы могут вступать в практически любые возможные сочетания.

Однако, как мы увидим в процессе нашего исследования, двоичные оппозиции, относящиеся к структуре иерархической системы, легко могут ослабнуть и войти — как отдельные единицы или составные элементы — в состав другой системы, либо иерархической, либо составленной из других похожих «кирпичиков». Это показывает не только гибкость иерархий, но и тот факт, что существует шаблон активного взаимодействия между системами, которые мы решаем классифицировать как независимые, такие как христианство и гностицизм. На самом деле, во многих отношениях они разделяют общую базовую систему, но активируют в ней различные возможности. Это само по себе должно продемонстрировать бесполезность ярлыков, которые дают неверное представление о близости этих систем мысли. В морфодинамических понятиях христианство и гностицизм во многих случаях являются трансформациями (или деформациями) друг друга, и потому точками зрения на одну и ту же систему (и изнутри неё).

Имеющий малейшее представление об истории раннего христианства знает, насколько ужасны могут быть теологические споры, особенно после константиновской терпимости к христианам (313 г.), и насколько невероятно отвратительны были многие из тех, кого Церковь канонизировала. На кону стояло многое, если, согласно отцу Церкви IV века, даже на рынке люди забывали повседневные заботы, чтобы поспорить об ипостасях и ликах. И мы также знаем, что там, где торжествовали немногие, многие были унижены, изгнаны, побиты камнями или уничтожены морально, или даже физически самыми подлыми средствами, вероятно, недостойными степени важности проблемы. Зачем всё это, если теологи всего лишь играли в умственные игры (похожие на игру в шахматы, только

относительно проще)? Это была мощная игра, правила которой занимали их умы столетиями и продолжают занимать наши. Интересно убедиться, что власть была вовлечена до такой степени, что среди всех возможных решений системы (которые равно истинны или равно ложны) средне-высокое решение восторжествует и будет объявлено «ортодоксией». Когда Церковь решила, что Святой Дух говорит через соборные постановления, она, вероятно, была права в том смысле, что правила системы стабилизировали её посередине.

Д'Арси Томпсон отмечает, что современный основатель классификации видов, Линней (1707-1778) использовал простые, описательные термины, как при категоризации растений и животных, для группирования найденных им кристаллов по цвету и форме. Когда было обнаружено, что структурные связи, придававшие минералами их отчётливую форму и качества, являются строго математическими, кристаллы с тех пор определяли формулами. Природа объекта и его исследование изменились навсегда.

Мы намерены продемонстрировать, что религия доступна для такого же анализа. Хотя и рассеянная с нашей точки зрения по истории, она представляет собой сочетание «идеальных объектов», не отличающееся от философии и даже науки. В процессе этой работы мы обнаружим больше: не только то, что структура всех этих религиозных направлений, от гностицизма до катаризма, зависит от одной и той же системы, но и то, что религия, философия и наука совсем не конструируют свои «идеальные объекты» по-разному. Следовательно, они говорят об одном и том же способами, которые могут звучать эвристически различными, если не несовместимыми, но остаются системно тождественными.

Глава 1. Дуализм: хронология

*Ересь появляется, когда миряне начинают читать и
комментировать Писания
— Пётр Сицилийский*

1. Рабочее определение

Слово *дуализм* (*dualismus*) было введено в 1700 году Томасом Харди, чтобы описать зороастрийское учение о двух противостоящих Духах, Добром и Злом. Его смысл в истории религий стал более техническим, чем в философии, где оно обычно означает противостояние души и тела или формы и материи, или картезианское противостояние Ума и Протяжённости, как в классическом *Восстании против дуализма* А.О. Лавджоя. При более тщательном исследовании оказывается, что философский дуализм всего лишь образчик его более широкого использования в истории религий. Здесь он также стал применяться ко всем учениям, в которых мир и/или люди или их части являются результатами отдельных творений, выполненных отдельными творцами.⁶⁷

Дуализм — это механизм, служащий теодицее, которая является попыткой примирить существование благого Творца с открытыми несовершенствами мира и человеческого существования. Очевидно, проблема с самого начала совершенно неразрешима, если только не используется специфический тип определения Бога, называемый *апофатическим* (от греческого *apophasis*, «отказ, отрицание») или негативным, при котором Бог оказывается непостижимым и стоящим по ту сторону всяких позитивных предикатов вроде «благой» или «благоприятный». Будучи по ту сторону добра и зла, Бог может быть ответственен за случаи, которые мы в своём ограниченном понимании интерпретируем как болезненные и бессмысленные, такие как страдание и смерть. Хотя техника апофатической теологии очень древняя (она иллюстрируется в диалоге Платона *Парменид*), даже мастера этого стиля отказывались доводить непредсказуемость Бога до того вывода, который, казалось бы, получает поддержку в некоторых отрывках Танаха (1 Цар. 2 и так далее): что Бог — это создатель зла, и это повторяется во всемогущем Боге Корана (например, VI.17, 39, 65 и так далее).

Таким образом, учитывая состояние этого мира, не следует удивляться, что такие сторонники апофатической теологии, как гностики, пытались очистить трансцендентного Бога от всякой вовлечённости в творение этого неполноценного мира. Потому изобретение второго начала, ответственного за зло, оказывается известной уловкой, даже когда она излишня.

Что более важно, определения зла варьируются. В зороастризме два Духа, каждый из которых отвечает за отдельное творение, и потому реальность — это объект двойной классификации: собака — это хорошее животное, осёл — плохое. У Платона тело — это зло; в позднем платонизме — материя в целом.

Дуалистические мифы о творении или учения о мире изобилуют в религиях и философиях человечества. Иногда пограничная линия, отделяющая их от монархианских взглядов (придерживающихся одного начала или *archē*), тонка вплоть до того, что дуалистическое развитие может быть характерно для монархианских мифов и монистических учений. В целом, мы перестаём считать дуалистическим учение, в котором второе начало создано первым и не имеет над ним реальной власти, но это вопрос предпочтения. Потому, например, начиная с раннего христианства, миф о падении Люцифера использовался для объяснения всякого зла, включая первородный грех, согласно Августину. Определяя этот миф как дуалистический, Дж.Б. Рассел думает, что средневековое христианство было целиком дуалистическим.⁶⁸ Ярлык не должен задерживать нас больше, чем необходимо. Было ли христианство дуалистическим или нет, оно определённо отличалось от гностицизма в том, что никогда не полагало, будто этот мир создан кем-то, кроме самого Бога. В поэма вроде *Потерянного рая* Мильтона, которая до некоторой степени подчёркивает величие Противника и его попыток испортить творение Бога, автор никогда не забывает, что Сатана лишь подчинённый. Великий исследователь дуализма Гарольд Блум не преминул этого заметить: «Мильтон», — писал он, — «который отвергал всякий дуализм ... прочитывается совершенно дуалистически доминирующей традицией интерпретации, ведущим представителем которой является К.С. Льюис».⁶⁹

Каким бы запутанным он ни казался, дуализм, в сущности, очень простое решение, выдуманное человеческим умом, чтобы объяснить явные недостатки существования. Люди не ждали изобретения письма, чтобы это выразить. Он появляется в большинстве областей мира, в мифах, записанных антропологами.⁷⁰ Персонаж, чаще мужской, чем женский, который может быть столь же вечным, как Изначальное Существо, или родиться позже (иногда даже от самого Изначального Существа), портит творение в результате своей неуклюжести или, чаще,

из-за неуёмной жажды совершать выходки. (Конечно, этот персонаж известен как Трикстер.⁷¹) Антропологи называют дуалистическими те мифы, в которых Трикстер появляется как антагонист Изначального Существа.⁷²

2. Поиск истоков

В те времена, когда было обнаружено массовое присутствие дуалистических мифов в Европе, историки полагали, возможно, даже больше, чем сегодня, что основная задача их дисциплины — это проследить происхождение явлений. Соответственно, «истоки» наделялись почти мистической силой и авторитетом. Долгий поиск истоков дуализма начался с А.Н. Веселовского (1872 г.), который приписал возникновение славянских дуалистических легенд распространению богомилства. Разубеждённый финским учёным Юлианом Кроном, Веселовский в 1899 году склонился к его гипотезе: дуалистические легенды имеют финно-угорское и урало-алтайское происхождение. Двумя годами спустя (1891 г.), обнаружив, что французский антрополог Де Шаренси опубликовал североамериканские дуалистические мифы, Веселовский осторожно заключил, что происхождение дуализма, вероятно, было независимым в различных географических областях.⁷³

Вопрос разрешился бы — возможно, к счастью — если бы распространение дуализма не оказалось гораздо более обширным и в пространстве, и во времени, чем считалось ранее. Чтобы интегрировать эти новые факторы в свою теорию, русский учёный М.П. Драгоманов вынужден был в 1892-1894 гг. совершить настоящий *tour de force*. Несмотря на эти усилия, его теория не разваливалась только с помощью нескольких квантовых скачков, не говоря уже, что даже её посылка о всего лишь территориальном распространении оказывается довольно монструозной.

Заметив, что значительная группа легенд, в которых Трикстер должен нырять за грязью, необходимой для творения земли, могла зародиться только в приморской области, Драгоманов решил, что этим местом должна быть Индия. Из Индии миф мигрировал в Месопотамию, из Месопотамии в Иран (где повлиял на зурванизм, форму еретического зороастризма, пользовавшегося краткой популярностью при нескольких сасанидских правителях), а оттуда одновременно на Кавказ и в Европу, где породил гностицизм. Через манихейство (форму гностицизма) миф достиг Центральной Азии; через армянских павликиан вернулся в Европу и повлиял на богомилство. Драгоманов, в конечном счёте, осознал, что

его теория неспособна объяснить североамериканское появление дуалистических мифов. Потому, словно не замечая этого, совершенно противоречил сам себе, утверждая «независимое происхождение» в различных областях.⁷⁴

Оскар Денхардт (в 1907-1912 гг.) различал между двумя главными вариантами этих легенд и называл одну азиатской, а другую богомильской. В азиатском типе Трикстер — это обычно птица, тогда как в богомильском типе он называется Сатана(эль). Более того, в этих легендах появляются два различных мотива: «ныряние» (*Tauchmotif*), возможное только в приморской обстановке, и дуализм. Что до распространения двух типов, Денхардт следовал Драгоманову, объясняя североамериканскую версию как результат азиатских миграций через Берингов пролив.⁷⁵

То, что Иран был родиной дуализма, станет чрезвычайно проработанной и модной гипотезой благодаря немецкой школе истории религий (*religionsgeschichtliche Schule*), самыми важными представителями которой были Вильгельм Буссе и Рихард Рейтценштейн. Критика их идей предложена в другом месте.⁷⁶ Сегодня они кажутся примером одной из самых массово организованных и широко признанных научных ошибок столетия, поддержанные мощными средствами немецкой филологии и репутацией *Gründlichkeit* (доскональности). Словно противореча таким распространённым этногеографическим убеждениям, Рейтценштейн действительно был изменчивым духом, однако, способным цепляться за последнюю попавшуюся на глаза идею. Потому он сначала был убеждён, что всё в поздней античности пришло из Египта, но к 1920 году радикально переключился на Иран, пользуясь компиляциями IX в. н.э., чтобы установить персидское происхождение платонизма (!). Рейтценштейн выдумал так называемую иранскую мистерию освобождения (*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921), своего рода мистическое учение, которое объясняло не только христианство и гностицизм, но и даже древний платонизм. Это недоразумение было полностью обличено Карстенем Кольпе в начале 1960-х,⁷⁷ однако, некоторые идеи немецкой школы всё ещё во многом маячат над современными исследованиями. Мы больше не будем на этом задерживаться.⁷⁸

К 1960-м годам обилие гипотез о происхождении гностицизма достигло таких размеров, что пришлось созвать международный съезд в итальянской Мессине, чтобы оценить их верность.⁷⁹ Скоро стало ясно, что, хотя подчёркивалось в особенности существование еврейских и самаритянских элементов в гностицизме, самым неопровержимым взглядом на гностический дуализм остался тот, что выдвинут французским учёным Симоной Петремен⁸⁰ и Уго Бьянчи.⁸¹ В своих

исследованиях Бьянчи сформулировал типологию дуализма гораздо более обширную и полную, чем его предшественники (включая Петремен) и попытался, пользуясь элементами теории, выдвинутой его учителем Рафаэлем Петтаццони,⁸² трансформировать её в историческую последовательность.⁸³

3. Работают ли «исторические типологии»?

По сравнению с грубой теорией миграции, впервые сформулированной Веселовским и позже развитой немецкой школой истории религий, точка зрения Бьянчи представляла собой огромный шаг вперёд в понимании дуализма как умственного процесса с последовательностью во времени. Однако, как большинство историков, Бьянчи не смог рассмотреть дуализм как «идеальный объект» в его логическом измерении. Потому феномен сильно обеднел и был втиснут во временную схему, слишком узкую, чтобы вместить его.

Бьянчи установил правило распространения, которое полностью обезоружило *religionsgeschichtliche Schule*: чтобы черта была унаследована, она должна присутствовать и в оригинальном учении, и в результирующем продукте. Зороастрийский дуализм про-космический, гностицизм — антикосмический. Последний не мог произойти от первого. Сасанидский зурванизм действительно влечёт за собой некоторые элементы — трансформацию народного дуализма, — которые серьёзно ставят под вопрос разумность благого принципа Ормазда.⁸⁴ Но зурванизм не старше III века, и гностицизм появляется не позднее начала II в. Иранское происхождение гностического дуализма тем самым исключается.

Дуализм в целом рассматривался Бьянчи как историко-культурный⁸⁵ феномен: есть фаза в развитии человеческих сообществ, в которой некоторые культурно обусловленные идеи появляются с непреодолимой силой. Это, конечно, не исключает распространения, которое остаётся одним из главных факторов в объяснении сходств между культурами. Однако, гностицизм не может считаться всего лишь производной чего-то другого. Он был частью скрытого направления, имевшего огромную важность в религиозной жизни греков. Здесь Бьянчи во многом соглашается с тезисом Симоны Петремен, привлекая, однако, к дискуссии предтеч Платона, и особенно орфизм.

Даже если существование древних орфических сообществ отрицалось, орфическая теология точно существовала до Платона. Она влекла за собой мироотрицание и обесценивание тела, основанные на мифе о ребёнке Дионисе, убитом и съеденном титанами.⁸⁶ Из него последователи «орфического стиля жизни»

(*bios orphikos*) вывели концепцию греха (*timōria, scelus*), который предшествовал рождению человечества, однако, унаследованного им. Чтобы его искупить, необходимы воздержания (*apochai*), влекущие за собой вегетарианство. Эти «греческие пуритане», как их определяли,⁸⁷ также верили в метенсоматоз или реинкарнацию. Здесь, уже в IV в. до н.э., если не раньше, мы видим набор черт, которые сильно напоминают гностицизм и другие формы западного дуализма, вплоть до средневековых катаров.

Платонизм имеет много общего с орфизмом: обесценивание тела (антиматизм), идею неопределённого «греха», который повлёт за собой падение индивидуальных душ и воплощение, метенсоматоз.⁸⁸ В отличие от тех, кто, как Артур Дарби Нок, делают из гностицизма платонизм, «пошедший во все тяжкие», Бьянчи думает, что гностицизм так близок к платонизму, потому что оба они происходят из дуалистических теорий того рода, что воплощён в орфизме.⁸⁹ С последним гностицизм также разделяет идею избранности и консубстанциональности с божеством, ведь в орфическом мифе человечество рождено из пепла титанов, поражённых молнией Зевса за богоубийство, и потому мы несём в себе фрагменты Диониса, съеденного титанами.

Хотя Бьянчи настаивал, что будет чрезмерным упрощением приписывать ему выведение гностицизма из орфизма, его теория инвариантов не смогла предоставить объяснение действительных исторических появлений. Если гностицизм не происходит от орфизма, какая между ними связь? Или между гностицизмом и платонизмом? Несмотря на уникальное знание Бьянчи дуализма и его систему отличительных черт, определяющих виды и подвиды, он всё ещё рассматривал связь между ними как «историческую», то есть хронологическую, а не чисто логическую. Бьянчи никогда не представлял дуализм как «идеальный объект» и потому не признавал, что измерение, общее для орфизма, платонизма, гностицизма и западных дуалистических течений прежде всего логическое. Вместо того, чтобы происходить друг от друга, они все имеют общий источник: человеческий ум.⁹⁰

4. Западный дуализм: хронология

Система западного дуализма, тем не менее, пересекает время в последовательности, с которой читатель должен быть знаком, как, опять-таки, он должен быть знаком с другими возможными исходами западного дуализма во времени, пространстве или культуре.

«Западный дуализм» — это ярлык, включающий в себя множество религиозных направлений, большинство из которых зародились в пределах Западной Европы или Северной Африки. Маркион прибыл из Синопа в Малой Азии. Мани был персом и проповедовал в Персии. Павликианство расцвело в Месопотамии, а богомилство — в Болгарии и Византии. Однако, за исключением павликиан, все эти направления, от гностицизма до французских и итальянских катаров, имели серьёзное воздействие на западную историю и считались западной Церковью внутренними ересьми.⁹¹

«Истоки» гностицизма практически неизвестны, история его происхождения спорна, но дата рождения после 70 г. н.э. — связанная или нет с падением иерусалимского Храма — вероятна. Сюда следует поместить «протогностицизм» (см. главу 1.7 ниже). Великие гностические мыслители принадлежат ко II в. н.э. Василид действовал в Александрии при императорах Адриане и Антонии Пии (117-161 гг.) История его жизни неизвестна, но, возможно, поздняя фаза его учения раскрывается во множестве источников (см. главы 3 и 4 ниже), источников гораздо более скудных, когда доходит до его «сына» — плотского или духовного — Исидора, который обогатил гностическое учение трактатом, ныне утраченным, об астральных одеяниях души.

На тот же период выпадает деятельность Маркиона, родившегося в Синопе на Понте (Чёрном море) в Малой Азии, где его отец мог быть епископом местных христиан. Маркион — не гностик. В некоторых отношениях (см. главу 5) его учения противоречат учениям гностиков. Адольф фон Гарнак помещает его рождение на 85 год, а смерть около 160 года; более радикальные исследователи дают альтернативу в 70-150 гг., делая его современником апостольских отцов. Последнее упоминание этого персонажа, считавшегося старым и влиятельным, появляется около 150 года в *Первой апологии* Иустина Мученика.

Поскольку еврейская община Синопа, вероятно, была влиятельной, некоторые делают Маркиона христианизированным евреем. Древние ересиологи клеветают, приписывая ему соблазнение девочки в Синопе, вследствие чего он якобы был отлучён от церкви собственным отцом. Гарнак, вероятно, прав, интерпретируя это как простую деформацию общей христианской метафоры, согласно которой еретики осквернили чистую деву-Церковь. Отлучённый или нет, Маркион смог доказать, что он принадлежал к христианской общине Синопа.

Маркион по профессии был судовладельцем и часто путешествовал по морю. Он остановился в Риме на несколько лет (139-144 гг., согласно Гарнаку), где начал с того, что поднёс римской церкви дар в 200000 сестерциев. Это оценка

Тертуллиана. Согласно Р.М. Гранту, «200000» — это не точная цифра; на народном языке это могло означать «много». Однако, многие историки, вроде Юбера Кандика, относятся к ней серьёзно и подсчитывают, что денег было достаточно, чтобы Маркион содержал дом в Риме двадцать пять лет.⁹²

Согласно расчётам Гарнака, в конце июля 144 г. н.э. Маркион дал свою знаменитую речь о притче, о добром, и худом древе (Лк. 6:43) перед собранием пресвитеров Рима. Римляне отвергли его учение и вернули дар. Около 150 года Иустин Мученик установил, что его ересь испортила весь мир. Ириней (ок. 180-185 гг.) заставил его встретиться с гностиком Кердоном, который отправился в Рим из Сирии при епископе Гигине (Ирин. I.27.1). Если встреча действительно произошла, она определённо осталась безрезультатной.

Маркионитская церковь была хорошо организованной и, согласно Тертуллиану, сильно напоминала христианскую. В ней была действующая иерархия, подчинённая той же строгой дисциплине, как и остальные верующие. Женщины занимали некоторые руководящие посты. Все члены сообщества практиковали строгий аскетизм и энкратизм (отвержение брака). Мясо и вино были запрещены, но не рыба. Воскресенье было постным днём. Маркионитская этика была героической во всех отношениях. В отличие от христиан, которые должны были принимать мученичество, маркиониты его провоцировали.

Маркионитская церковь была миссионерской. Во II веке она составляла серьёзную конкуренцию христианам, но в III веке утратила всю свою силу на Западе. Повторяющиеся преследования вынудили восточных маркионитов удалиться в сельские области. В V веке Феодорит Кирский обратил восемь маркионитских деревень в своём диоцезе в ортодоксию.

Около 140 года другой христианин, который позже окажется гетеродоксальным, — но в этом случае гностиком, — Валентин, оставил Александрию, отправившись в Рим. Тертуллиан сделал его неудачливым претендентом на папский престол, что может быть применимо только к наследованию епископу Пию в 143 году. Он оставался в Риме до понтификата Аницета (154-165 гг.) Согласно Епифанию Саламинскому (конец IV века), он осел на острове Кипр.

Несмотря на достойные попытки, оригинальное учение Валентина не может быть реконструировано по нескольким оставшимся фрагментам. Две школы родились из его учения: западная школа Птолемея (современника Ириней) и Гераклеона, и восточная или анатолийская школа, к которой принадлежал Марк (современник Ириней), Аксионик из Антиохии и Феодот (из Константинополя?)

Некоторые мелкие гностики едва известны: Моноим «Араб», Продик и художник Гермоген из Антиохии, который вдохновил сатирическое перо Тертуллиана.

По объёму антигностической литературы можно сделать вывод, что гностики были многочисленны в первых христианских столетиях. Сколько их было в Риме? Один историк оценивает, что при населении примерно в один миллион жителей Рим вмещал от пятидесяти до восьмидесяти тысяч практикующих евреев, от двадцати до тридцати тысяч последователей египетских культов, то же число для сирийских культов, около двадцати тысяч христиан и десять тысяч адептов Митры. Гностики едва ли насчитывали несколько сотен, скорее меньше.⁹³

Даже если эти цифры уmozрительны, похоже, что подлинный вес гностицизма был не численный, а интеллектуальный. Около 215-217 гг. Ориген начинает писать, чтобы вернуть в Церковь заблудшую овцу — своего богатого друга Амвросия из Александрии, который склонялся к валентинианскому гнозису.⁹⁴ К середине III века Плотин критикует валентинианских гностиков, которые присутствовали в его собственной школе.⁹⁵ Гностики всё ещё существовали в Египте в конце IV века, чему свидетельствуют коптские переводы их оригинальных трактатов; самые поздние из них, вроде *Пистис Софии*, находятся под сильным влиянием манихейства.

Немного известно о социальной истории позднего гностицизма. Однако, вероятно, что гностические сочинения циркулировали среди аскетических киновий первых христианских монастырей, основанных в Египте Пахомием во второй половине III века. Погребение таинственного сосуда в Наг-Хаммади, обнаружение которого в 1945 году открыло новую (и далеко не завершённую) главу в изучении гностицизма, можно объяснить энцикликой решительного патриарха Александрии Афанасия (ум. 373 г.), который в 367 году запретил иметь неканонические книги. В этом случае сочинения Наг-Хаммади были собственностью монаха.⁹⁶

Самая впечатляющая гностическая система и самая успешная миссионерская церковь стали делом рук Мани в III веке.

Мани родился 14 апреля 216 года н.э. Согласно мусульманскому доксграфу Ибн ан-Надиму (ок. 988 г.), его отец Патак (по-арабски Futtuq, по-гречески Pattikios или Patekios, по-латыни Patticius), житель Экбатаны/Хамадана, переехал в двойной город Селевкия-Ктесифон/аль-Мадаин. Поражённый откровением, отец Мани присоединился к общине «омывающихся», елкаситов, мухтасилов, или сабеев в месопотамских болотах.⁹⁷ После рождения Мани оставался с матерью, имя которой не известно точно (её называли Маис, Утахим или

Мариам); она принадлежала к царской династии Аршакидов. Позже Патак ввёл сына в секту.

В двенадцать Мани впервые встретился со своим небесным двойником, Близином,⁹⁸ по-коптски *saich*, *arjamig* на пехлеви, *al-taum* по-арабски (от арамейского *tômat*), который сказал, чтобы он оставил мухтасилов. Фрагменты Кельнского кодекса Мани указывают, что он намеревался реформировать религию елкасаитов, приписав их мифическому основателю Елхасаю откровение, которое укажет ему больше не досаждают элементам. В частности, регулярные омовения мухтасилов приводили к серьёзному возмущению Воды.

Двенадцатью годами спустя — 19 апреля 240 года, согласно Л. Кёнен⁹⁹ — Мани во второй раз посетил Двойник, и тот отделился от елкасаитов. Он отправился в Туран (шаха которого он обратил) и Макран, вернувшись в Иран при Шапуре I (242-272 гг.) Он добрался до города Рев-Ардашир на берегу Персидского залива, затем до Вавилонии, потом Мессены и Сузианы. В Мессене он обратил правителя Миршаха, заставив его в трансе посетить рай Света.¹⁰⁰ Приведённый к Шапуру I, он присоединился к его свите после неясного события — либо от страха, охватившего царя при виде Мани, либо после исцеления жившей при нём девочки.¹⁰¹

После смерти Шапура Мани сохранил своё положение при коротком правлении Ормизда I (273-74), но, ожидая впадения в немилость при Бахrame I (274-276 или 277 гг.), он начал строить планы отъехать из Сузианы в Хорасан. Его планы разрушились, он отправился по дороге в Мессену, остановившись в Ктесифоне и Белабаде, в котором наместник Баат был его последователем. Здесь он был схвачен и брошен в тюрьму по обвинениям, выдвинутым могущественными врагами: Кердером, главой жрецов-магов (*Mōbadān mōbad*) и главой жрецов Огня (*Hērbadān hērbad*). Согласно аль-Бируни, Бахрам оправдал это действие так: «Этот человек желает уничтожения мира. Потому необходимо начать с его собственного разрушения, чтобы он не смог воплотить свой замысел».¹⁰² 4 числа месяца фаменот, в понедельник в 11 часов дня¹⁰³ Мани умер после двадцати шести дней в тюрьме.¹⁰⁴ Два сирийских источника упоминают, что его тело с содранной кожей и кожа, набитая соломой, были выставлены у ворот Бет-Лапата, города эламатов.¹⁰⁵

За его смертью последовало своего рода междуцарствие, после которого Сисиний (Мар Сисин) и его союзник Габриаб (Мар Габриаб) наследовали ему как лидеры общины. Преемником Сисиния был Иннай. Миссии рассылались на восток и запад. Великими западными миссионерами были Габриаб, Мар Зако,

Патекий, Абзахия и Аддай, известный Августину под именем Адимант. Самым успешным восточным миссионером был Мар Аммо.

Манихейство ждало значительное расширение. Оно распространилось в Сирию, Египет, Палестину, Малую Азию, Северную Африку, Европу, Восточный Иран и позже в Центральную Азию.¹⁰⁶ Манихеи населяли Рим с начала IV века. В 372 году их присутствие в Святом Городе было засвидетельствовано декретом императора Валентиниана. Десятью годами спустя манихейский ревизор Августин был гостеприимно встречен ими и беседовал об учениях.¹⁰⁷ По их рекомендации он был назначен ритором в городе Милане, где Амвросий и Филастрий из Брешии объявили безжалостную войну манихейству.

Когда отречение Августина обеспечило ему великолепную карьеру в католической церкви, ревизор из Рима, Секундин, написал ему в Гиппон (405 г.), чтобы вернуть к манихейской вере.¹⁰⁸ В 443 году большинство италийских манихеев, по-видимому, жили в Риме, где их община существовала до времён папы Гормизда (514-523 гг.) Однако, именно в Малой Азии, вдали от угрозы своим церквям, манихеи разрастались в числе,¹⁰⁹ хотя к середине VI столетия единственными местами, где их можно было найти, оставались Константинополь и Харран в северной Месопотамии.¹¹⁰

Манихейство, вероятно, было занесено в Китай персидским миссионером в 694 году. В 719 году манихейский астроном, очевидно, посетил китайский двор. Манихейские книги на китайском имели хождение в начале VIII века, что привело к резкому осуждению их неправильного учения в 732 году, но приверженцы не подвергались преследованиям.

В 758 году офицер Ань Лушань восстал против императора Сюань-Цзуна династии Тан и занял столицы Сиань и Лоян. Император призвал на помощь, и уйгуры освободили Лоян в ноябре 762 года. Уйгурский лидер Мон Ю, оставшийся в Лояне между ноябрём 762 г. и мартом 764 г. встретил манихейских монахов и, впечатлённый их учением, принял четверых из них в уйгурский двор. Вскоре после этого манихейство было объявлено государственной религией Уйгурского каганата, в результате чего манихеи в Китае были вольны проповедовать свою религию. В 840 году киргизы уничтожили власть уйгуров; вскоре после этого в 843 году начались жестокие преследования китайских манихеев. Около 981-984 гг. группа уйгурских беженцев осела возле Турфана, продолжая открыто исповедовать манихейство в среде китайских буддистов.¹¹¹

Во второй половине IV века христианство слилось с римским обществом. Много священников и епископов женились и заводили детей; епископы избира-

лись патрициатом с учётом их административных навыков, а не добродетели.¹¹² Окраины империи — Сирия, Египет и Испания — были колыбелями аскетических движений, часть из которых рано или поздно будет объявлена еретическими. Поскольку многие из них называли в связи с дуализмом, необходимо кратко упомянуть их, чтобы подтвердить или опровергнуть эту связь.

Мессалиане — от сирийского *msalleyânê*, «те, кто молятся»¹¹³ — имели много названий в греческом языке: энтузиасты, хориты, адельфиане, евстафиане, лампетиане и маркианиты, среди прочих. Впервые они были упомянуты около 370 г. н.э.¹¹⁴ Самым известным мессалианином, возможно, основателем движения, был Адельфий, который раскрыл тайны секты Флавиану, патриарху Антиохии (381-404 гг.), что привело к изгнанию мессалиан из Сирии. Они приняли убежище в диоцезе Азии и Понта (Ликаония и Памфилия). Они были осуждены около 388 г. в Сиде и анафематствованы около 390 года синодом Антиохии, а затем осуждены снова Эфесским собором (431 г.) Во второй половине V века некий Лампетий, христианский священник, рукоположенный около 460 г., основал мессалианские монастыри в горах между Киликией и Исаврией; в Сирии лампетиане ещё оставались в 532-534 гг.

В конце VI века мессалиан называли маркианитами (не маркионитами) по имени одного из их лидеров, Маркиана, менялы из Константинополя при императорах Юстиниане и Юстине II.

В результате преследований мессалиане Месопотамии нашли убежище в сасанидской Персии. Обвинённых и осуждённых на соборах Селевкии-Ктесифона (486, 576, 585, возможно, 596 гг.) их выследил в VII веке Бабай Великий, инспектор монастырей в то время, когда место патриарха оставалось вакантным, с 607 до 628 гг. Это, вероятно, были последние настоящие мессалиане. Обвинение в мессалианстве ещё появлялось позднее, но как формула, лишённая смысла.¹¹⁵

Учение мессалиан не было по-настоящему дуалистическим, или, по крайней мере, не более, чем дуалистична христианская ортодоксия. Зло обитает в людях как демон. Три года молитвы изгоняют демона, возвращая Святого Духа. Последний видимо и осязаемо обитает в человеке, как огонь, преображающий обладающего им в человека, способного читать сердца других людей, иметь откровения и, прежде всего, видеть демонов, невидимых для других. Изгнание демона — это физическая операция; он напряжённо высвобождается через рот и нос, плевки и выдыхание. «Духовные» могут видеть демона, убегающего в панике, как дым или змею.¹¹⁶ Дух наделяет полным умиротворением тех, кто им обладает; потому мессалиане в принципе могли позволять себе любые вольности, ибо Дух не будет этим испорчен.¹¹⁷

Писания монаха конца IV века, Симеона из Месопотамии, использовались в мессалианских кругах, осуждённые синодом Сиде в 400 г.¹¹⁸ В 1941 году Герман Дёррис пытался продемонстрировать, что сочинения Симеона, приписанные Макарию Великому, были действительно мессалианскими. В прекрасной книге, опубликованной в 1978 году, Дёррис сменил точку зрения, показав, что Симеон не был ни мессалианином, ни дуалистом.¹¹⁹ Симеон верил, что зло властвует в этом мире, и никакие римские законы или послание Библии не могут его отсюда изгнать.¹²⁰ Это оккультная сила, которая определяет судьбу человечества, но не принадлежит к человеческой природе: напротив, она *против природы*.¹²¹ Зло — это не второе начало: оно было создано Богом благим и стало злым только проявлением свободной воли.¹²² Бог использовал Сатану, чтобы испытать человека.¹²³ Согласно Дёррису, Симеон был не только анти-манихеем,¹²⁴ но и анти-мессалианином.¹²⁵

Далеко на Западе Присциллиан из Авилы, испанский аскет, намерения которого были совершенно ортодоксальны, но учение — не вполне, достиг особого статуса, став первым христианином, обезглавленными за ересь при соучастии Церкви (в Трире в 385 году). Теперь считается, что обвинения в манихействе и магии, выдвинутые против него другим испанским епископом, Итацием из Оссонобы, были просто притянуты последним из хорошо известных ересиологических источников без всякой реальной связи с присциллианством.¹²⁶ Несмотря на осуждение двумя соборами в Толедо в 400 и 447 годах, собор в Браге в 561 году всё ещё свидетельствовал о существовании присциллиан. Мученичество их учителя, которого они считали невиновным, вдохновило их сопротивляться больше двух столетий, и, вероятно, его тайная могила стала знаменитым местом паломничества Сантьяго-де-Компостелла.

В Египте Евагрий Понтийский (род. в 345 году в Иворе; ум. в Египте в 399 г.) был если не единственным оригенистом, то, по крайней мере, самым знаменитым. Благодаря *Historia lausiaca* его современника Палладия, биография Евагрия относительно хорошо известна. Родившийся в 345 году на берегу Чёрного моря, он учился у Василия Великого и после смерти последнего в 379 году, он был рукоположен во дьяконы Григорием Богословом, за которым последовал в Константинополь. В 381 году, когда Григорий отказался от поста патриарха, Евагрий остался с его наследником Нектарием и без ума влюбился в жену высокопоставленного имперского чиновника. В качестве последнего средства от поглощающего пламени страсти он бежал в Иерусалим, где был принят Меланием Старшим, который убедил его отправиться в пустыню. Потому в 383 году

он поселился в Нитрии на два года, затем на четырнадцать лет, до самой смерти, в пустыни Келлия неподалёку. Грубые египетские монахи не приветствовали этого интеллектуала-оригениста, но в Келлии он нашёл много друзей Мелания, которые разделяли его взгляды. Самым влиятельным среди них был Аммоний, которого прозвали *ho Parōtēs* («Повязка на ухо»), потому что ему пришлось отрезать ухо, чтобы избежать посвящения в епископы. У Аммония было три брата, высокие, как и он сам, и их четверых, последователей Апа Памбо, называли *hoi Markoi*, «Высокие».

Жизнь шла относительно гладко до прибытия в Палестину значительного ересиолога Епифания в 393 году. Патриарх Феофил из Александрии наделил оригенстов защитой до 399 года, когда отменил её не из-за доктринальных вопросов, а из-за мелкого и незначительного спора. Синод, собравшийся в 400 году в Александрии, осудил работы Оригена и тех, кто их читал. Изгнанные из Египта, Высокие Братья нашли хрупкое гостеприимство в Константинополе с другой жертвой интриг: Иоанном Златоустом. Тем временем Евагрий умер, незадолго до Епифания в 399 году.

Интеллектуальным поборником анти-оригенизма был яростный и переменчивый Иероним, который поселился в 386 году в Вифлееме в монастыре, основанном Павлом. Сначала убеждённый оригенист, Иероним присоединился к Епифанию в 393 году, порвав со своим знаменитым давним другом Руфином Аквилейским и многими другими. В 404 году местный спор пришёл к концу после примирения Феофила и Высоких Братев. Но оригенизм решительно и неоднократно осуждался в 543 г. и в 553 г. на V Вселенском соборе, где Евагрий Понтийский и Дидим Слепой (учитель Руфина и некогда любимец Иеронима, который называл слепца «Дидим Видящий») были анафематствованы. Их осуждение было повторено в 692 и 787 гг. на VII Вселенском соборе в Никее.¹²⁷ Позже мы обсудим оригенизм (глава 9) по ересиологическим источникам конца IV века.¹²⁸

5. Гностицизм на Ближнем Востоке?

Немецкий учёный Хайнц Хальм защищает теорию непрерывности между гностицизмом и двумя шиитскими традициями: экстремистами или *ghulāt*, которые зародились в Ираке в VIII веке и в наши дни представлены сирийскими нусайрами, и исмаилитами или карматами (Ирак, IX век), от которых в XI веке откололись сирийские друзы.¹²⁹ Аналогии, найденные Хальмом, довольно

поверхностные и включают в себя эзотерические рассуждения о творении, буквах алфавита, сизигиях небесных эонов, последовательностях пророков и так далее¹³⁰ — все темы иногда присутствуют в гностицизме (как и в еврейском мистицизме), но не являются специфически гностическими. Главный аргумент, предложенный Хальмом в пользу его тезиса, опирается на предполагаемое сходство между гностическим демиургом и демиургом в некоторых сектантских сочинениях шиитов. Например, исмаилитская космогония X века вводит женскую ипостась, называемую Kūpī (женская повелительная форма «Будь!»), которая действует как гностический демиург.¹³¹ Текст, впрочем, не доносит до читателя непоколебимую убежденность Хальма.

Схожим образом, нет ничего гностического в мифе об *Умм аль-китаб*, Изначальной Книге (букв. «Мать Книги»), написанной на персидском, но не исмаилитами, хотя и найденной у них в начале XX века. Согласно Хальму, самая древняя часть этого сочинения была отредактирована в Ираке при правлении Гаруна аль-Рашида (170-193 год хиджры / 786-809 гг. н.э.) Первая часть происходит из апокрифической *Жизни Адама и Евы*, которая могла циркулировать среди гностиков и стала источником истории об Иблисе для Корана (VII.11); но она не была изначально гностической. Она рассказывает, как Азазель (коранический Иблис) отказывается почитать Салмана, Изначального Человека. Потому Азазель и его 124000 последователей изгнаны из царства небесного. Бог забирает у Азазеля его красный цвет, чтобы сделать из него завесу, за которой скрывается от восставших ангелов. Каждую тысячу лет Бог выходит и делает предложение мира, и каждый раз бунтовщики его отвергают. С каждым отказом Бог делает новые небеса из новой красной завесы и уже сделал восемь.¹³² Похожая космогония существует среди сирийских нусайров.¹³³ Как миф богомилов (см. главу 8 ниже), она соединяет народные вкусы с эзотерическим знанием и приходит к ответу, содержащему число падших ангелов, которое, согласно Августину, составляет *numerus predestinatorum*, число свободных мест для праведников на небесах.

Богомильство, катаризм и лурианская Каббала глубоко интересуются подобными рассуждениями. Однако, в них нет ничего гностического, не говоря уж дуалистического. Падение дьявола здесь — это кораническая история; дьявол — это не второе начало, и все небеса созданы Богом из субстанции — красный цвет — принадлежащей архангелу Азазелю. Приходится заключить, что ни одна из параллелей, подчёркнутых Хальмом, не указывает на возможную близость между гностицизмом и учениями шиитов, не говоря уж о возможном заимствовании последнего из первого.

То же самое применимо к материалам, которые не изучены Хальмом, например, к космогонии *Ахл-е хакк*, которые в 1970-х годах ещё существовали в западном Ираке в курдской провинции Керманшах.¹³⁴ Творение начинается с изначальной жемчужины, после чего Бог желает дать жизнь Пир-Беньямину или Джибраилу (архангел Габриэль), который не знает своего творца. Когда Бог говорит с ним, Габриэль отвечает, как гностический демиург: «Я не знаю, кто ты, говорящий со мной в тайне; ведь я свободное существо в мире и не знаю никого подобного. Никто не властен надо мной, и кроме себя я не знаю никого».¹³⁵ Но после того, как невежество стоит ему крыльев, сожжённых гневом Бога, Габриэль получает прощение и признаёт своё бессилие, называя себя скромным слугой Бога.¹³⁶ За этой краткой демонстрацией всемогущества Бога не следует никакой эпизод творения. Космогония *Ахл-е хакк* содержит не больше гностических мотивов, чем миф йезидов.¹³⁷

Положение мандеев Ирака и Ирана сильно отличается от положения других шиитских сект. Как евреи, христиане и зороастрийцы, они «люди книги» (*ахл аль-китаб*). Их язык — восточно-арамейский диалект, появившийся в нижней Вавилонии и связанный с верхневавилонским диалектом Талмуда.¹³⁸ Их сочинения полемизируют с исламом, христианством и особенно иудаизмом.¹³⁹

Мандейские теогонии разнообразны и противоречивы.¹⁴⁰ Мандейский дуализм напрямую заимствует у манихейства. Он основан на оппозиции между миром Света и Жизни и миром Тьмы. Тьма либо со-вечна Свету, либо моложе его. Тьма содержит пугающую Хеват/Руха (*hēwāt* указывает на её форму зверя или рептилии), Тёмную или Мутную Воду, Змей и злых Мятажников. Царь Тьмы — это сын архидемоницы Руха. Его также называют Змей, Дракон, Чудовище, Гигант, Повелитель Мира. Трактат Правая Гинза¹⁴¹ заимствует у манихеев пугающий облик Царя Тьмы: у него голова льва, тело дракона, крылья орла, бока черепахи, руки и ноги чудовища (см. главу 6 ниже). Мандейские космогонии колеблются между радикальным и монархианским дуализмом. Мандеизм — это драгоценный источник, поскольку вмещает в себе много аутентичных гностических и манихейских мотивов в уникальной беспорядочной мозаике, составленной из кусочков иудаизма, зороастризма и ислама, в которой доминирует гностический полемический тон по отношению к космическим Правителям Мира, планетам и знакам Зодиака — всё это дети Руха.

Однако, точка зрения немецкой школы истории религии, поддержанная множеством современных исследователей, что мандеизм представляет собой не только относительно недавнюю смесь религиозных тем, заимствованных из всех

возможных областей, но и в то же время пример «дохристианского гнозиса», совершенно не поддаётся проверке. Даже самые древние слои мандеизма, совсем не гностические, а просто еврейские, христианские и елкаситские, не могут быть старше манихейства.

Из мандеизма нельзя вывести ничего относительно раннего гностицизма — его происхождения, хронологии, мифологии. Однако, контакт между гностицизмом и мандеизмом в его нынешней форме в какой-то момент произошёл, вероятно, после III или IV века, что невозможно для каких-либо шиитских сект. Всекие сходства между шиитскими учениями и гностицизмом в той мере, в какой они существуют (а они довольно смутные), связаны со схожими умственными процессами, однако начинаются с сильно различающихся посылок.

6. Восток и запад: общая история?

Если данные, предоставленные византийским писателем Петром Сицилийским, монахом и игуменом, верны, секта павликиан, народная производная маркионитства (см. главу 7 ниже), сложилась в VII веке.

Пётр Сицилийский был отправлен в 869 году византийским императором Василием I в Тибрик или Тефрик в верховьях Евфрата с примирительной миссией к павликианскому предводителю Хризокору в период, когда военная сила павликиан, союзников мусульман, достигла неприятного пика. В 867 или 868 году Хризокор разграбил город Эфес, превратив церковь Святого Иоанна в конюшню для своих лошадей. Пётр Сицилийский оставался в Тибрике девять месяцев без всякого успеха. Василий был вынужден предпринять военные действия в 870 году, что привело к катастрофе у стен Тибрика. Однако, двумя годами позже (872 г.) его зять блестяще разбил павликианскую армию; Хризокор был обезглавлен наёмным убийцей. Столетием спустя император Иоанн Цимисхий депортировал много павликиан в провинцию Фракию (теперь Болгария) в окрестности крепости Филиппополис. Естественно, учёные перескочили к выводу, что они, вероятно, были предками богомилов, но вопрос не так прост. В обмен на военную поддержку павликианам была дана религиозная терпимость, но их верность была посредственной. Во время Эпирской кампании против норманнов (1081 г.) около 2500 павликиан дезертировали, и терпимость была отозвана. Император Алексей I Комнин, позже печально известный преследователь богомилов, лично вторгся в Филиппополис, чтобы совершить массовые обращения в православие. Остальное довершили иезуиты в XVII веке.

Объединение павликиан, описанное Петром Сицилийским, с некими «павликианами», армянскими адопционистами, должно быть, произошло очень рано, ведь Пётр приписывает основание секты павликиан Павлу Самосатскому и его брату Иоанну, сыновьям «манихейки» по имени Каллиника. Этот Павел, вероятно, был ересиархом Павлом, епископом Самосаты, утончённым адопционистом III века.

Действительным основателем павликианства, вероятно, был Константин из Мананали в верховьях Евфрата (к северу от Самосаты), который в правление Константа II (641-668 гг.) принял Новый Завет (православный канон) от проходящего мимо сирийского дьякона. Ересь, заявляет Пётр, озвучивая общее мнение, которого придерживалась Церковь почти две тысячи лет, появляется, когда миряне начинают читать и комментировать Писание. Константин принял имя одного из последователей Павла (Сильван), и этой традиции придерживались все павликианские лидеры, и похоже, это указывает, что кто-то просто познакомил его с основными принципами маркионистской экзегезы Нового Завета (Павел был единственным героем Маркиона).

Павликиан преследовали, приверженцев заставляли часто переезжать с места на место. Затем секта раскололась, и оставшаяся ветвь осела возле Антиохии в Писидии, застав лучшие времена при особенно одарённом ересиархе, некоем Сергии-Тихике, который возглавлял их почти тридцать пять лет. Преследуемые за террористические действия, павликиане были вынуждены бежать из Византийской империи и найти прибежище на мусульманской территории у эмира Милитены, который предложил им деревню Аргаун. Совместные вторжения Сергия и мусульман удвоились в интенсивности после смерти последнего в 835 году, когда лидером павликиан стал некий Карбий, бывший капитан имперской гвардии фемы Анатолия, дезертировавший с пятью тысячами солдат. Самые славные дни павликианское государство увидело при его зяте Хризокире, и тогда же ему пришёл внезапный конец.

На поверхности богомилы и павликиане имели некоторые общие черты, однако их учения не имеют основательной связи. Вопреки павликианству, богомилство не утверждает, что этот мир создан вторым началом. Несмотря на присутствие очевидно причудливого мифа, послышки богомилства кажутся ортодоксальными, однако проистекающие из него антропологические и этические последствия имеют резко дуалистические оттенки. Движение можно назвать псевдодуалистическим (см. главу 8 ниже).

Богомилство впервые было замечено в Болгарии около 950 года; после 972 года оно стало предметом длинного опровержения священника Космы.

Ничего не известно о его основателе священнике Богомиле. В начале XI века ересь присутствовала в феме Опсикон в Малой Азии, где еретиков называли *phoundaites*, от латинского *funda*, «сумка», заимствованного из греческого. Эти люди с сумками (по-болгарски *torbeshi*) были нищими, собиравшими милостыню в сумки. Себя они называли христианами. И средневековые ересиологи, и современные исследователи по неясным причинам выводят богомилство из месалианства.

В правление Алексея Комнина богомилы осели в Константинополе. Император заманил их лидера, набожного человека по имени Василий, в коварную ловушку: он притворился, что собирается обратиться, и заставил Василия выдать все тайны его веры, пока секретарь, скрывшийся за занавеской, всё записывал, в присутствии сановников империи. Озлобленный и ожесточившийся от такого коварства, Василий отказался отречься и был сожжён на костре.

Влиятельные богомилские церкви ещё существовали в 1167 году в Константинополе, в Болгарии и на территории, которую итальянские источники называют Славония — вероятно, Босния на Далматинском берегу, где иноверные христиане, впервые упомянутые в 1199 году, тридцатью годами позже основали могущественную церковь. К сожалению, их учение известно нам только по поздним источникам (XIV-XV вв.), которые приписывают им *радикальный* дуализм. Напротив, согласно более ранним ересиологам, церковь «скавинов» проповедовала монархианское учение, схожее с учением богомилов.

Если боснийцы в XII веке были радикальными дуалистами, загадка катаризма была бы разрешена. Но поскольку это не так, загадка остаётся. На самом деле, катары относились к двух довольно различным группам: одна была просто богомильской, а другая проповедовала радикальный дуализм интеллектуального происхождения, составленный из мешанины оригенизма и манихейства, в которой первого было больше, чем последнего. Два типа катаризма могут не разделять общее учение, но у них похожая этика, идущая от богомилства. Радикальный катаризм, вероятно, сформировался в Византийской империи; византийский священник Никита, посетивший Прованс в 1167 году, уже принадлежал к радикальному ордену Другунтия-Драговица.

Маршрут, которым богомилство попало в Западную Европу, вероятно, пролегал через Далматинское побережье в Венецию, Ломбардию, Пьемонт, Прованс и во Францию (Прованс в то время не был территорией французской короны). Два отдельных эпизода в начале XI века могут уже указывать на проникновение катаризма. В 1143 году катары были в Кёльне. К середине XII века

их северный центр располагался в провинции Шампань, у Монт-Эме в области Вертю.¹⁴² Гвиберт Ножанский уже сообщал о ереси, похоже на катаризм, в 1114 году в Суассоне.¹⁴³

В 1167 году знаменитый катарский «совет» прошёл в Сен-Феликс-Лораге в присутствии *raras* Никиты, богомильского епископа из Константинополя, которого на Западе называли *rara* (папа) по аналогии (*papa* в греческом значит просто «священник»). Никита назначил катарских епископов на диоцезы Франции (Роберта д'Эпернона) и Альбы (Сикар Келлерье); провёл *consolamentum* (название катарской инвеституры, как мы увидим) над Марком, епископом Ломбардии, который перешёл из болгарского ордена (богомильство) в орден Другунтия-Драговица (радикальный дуализм); и назначил трёх новых епископов: Бернара Раймона на диоцез Тулузы, Жиро Мерсье на Каркассон и Раймона де Казала на Аген.¹⁴⁴

В Ломбардии монархианский дуализм оказался гораздо сильнее радикального учения (см. главу 9 ниже). После того, как организация катаров была уничтожена в Провансе в ходе крестового похода и падения крепости Монсегюр 15 марта 1244 года, осталось всего около двух сотен «совершенных» (*parfaits*) радикальной церкви. В начале XIV века, несмотря на пугающую инквизицию, нотариус Пьер Отье активно действовал в южной Франции. Он получил *consolamentum* в Ломбардии, вероятно, в церкви «французов» и стал монархианином. Его учение не имеет почти ничего общего с мрачным радикальным дуализмом альбигойцев сотней лет ранее.

Судьба итальянских катаров стала проблематичной после 1300 года. Безжалостно отслеживаемые, они бежали в Сицилию или исчезали в Пьемонтских Альпах. Они больше не упоминаются после 1412 года.¹⁴⁵ Жан Дювернуа видит связь между эмиграцией катаров в Ломбардию и внезапным появлением знаменитых ломбардских менял в XIV веке.¹⁴⁶

7. Еврейский гностицизм?

Одной из любимых идей Гершома Шолема была идея, что ранний еврейский мистицизм был формой гностицизма.¹⁴⁷ Легко увидеть, что это не так: множество небесных ангелов, пароли и печати — всё это роднит некоторые гностические тексты с мистицизмом Меркабы, однако, не является ни специфически гностическим, ни еврейским. Они широко распространены в эллинистическом мире, встречаясь также в магических папирусах. Если бы мы были склонны искать

«истоки», египетская производная текстов Пирамид и Гробниц, известная как «Книга мёртвых», вероятно, оказалась бы самым близким, что можно найти.¹⁴⁸

К сожалению, связь между еврейским мистицизмом и гностицизмом стала одной из *idées fixes* Шолема, приведя к изобретению «гностической традиции», которая вела через богомилство и катаризм к ранним каббалистам Прованса и книге XI века *Бахир*, которая изображает Бога как «носителя космических могуществ ... гипостазированных как эоны».¹⁴⁹ Однако, *ничто* во фрагментах *Бахир*, комментированных самим Шолемом или переведённых на английский другими,¹⁵⁰ не оправдывает такую интерпретацию. Устройство мира или человечества как древа — это древняя (и банальная) аналогия или метафора. Платон говорил о человечестве как древе, укоренённом на небесах. Гностики, которые в остальном склонны к обильным рассуждениям, нигде не представляют Бога или мир, или Антропоса, или что-то подобное в терминах дерева эонов, хотя, очевидно, развивают противоречивые теории относительно древ рая. *Миддот*, атрибуты или Силы Бога — это не в большей степени гностические эоны, чем филоновы неоплатонические *dynameis*. И следы «двух Софий» — высшей и низшей — иллюзорны.

С учётом этого неудивительно найти в каббалистической школе Исаака Лурии (1534-1572) — Святого Льва (Ари ха-Кадош) из Сафеда, чьи учения по большей части сохранены учеником Хаимом Виталем (1534-1620) — некоторые рассуждения, которые на первый взгляд имеют гностический оттенок.

Учение Лурии крайне сложно.¹⁵¹ Некоторые его моменты широко известны, такие как уход Бога (*цимцум*, «сжатие») в себя, чтобы освободить пространство для творения (*техиру*) или «разбиение сосудов» (*шевира́т ха-келим*), то есть прерывание божественного нисхождения и вторжение материи в духовные «каналы», приведшие к появлению Зла: *клипот*, осколков или «скорлуп» духовных каналов, павших в пустоту пространства. Однако, из этой первоначальной картины развивается целое учение, которое гностики и вообразить себе не могли.

Мир будет существовать, пока есть души избранного народа, которые нужно спасти, то есть вытащить из *клипот*.¹⁵² Это происходит только одним путём: когда праведные сочетаются и рожают детей. Потому размножение и реинкарнация оцениваются позитивно; «врата рождения» — это единственное, что восстанавливает великие души, погружённые в скорлупы, потому что они задерживают не мелкие души, а великие: чем более духовна душа, тем больше её затягивает Зло, которое тоже духовно. Человек может обрести больше одной души или «искры» души.

Число душ Израиля составляет 600000. Когда все будут восстановлены, миру придёт конец. Есть множество рассуждений о числе душ или мест на небесах. Они прекрасно сочетаются с августиновским умственным настроем, ведь именно теолог из Гиппона утверждал, что число мест для праведных на небесах равно числу мест, освобождённых падшими ангелами. Расчёты такого рода присущи богомильству и катаризму, но не гностицизму. Что до реинкарнации, это такая распространённая идея, что её разделяет половина населения земли. Легко попасть в эту половину, не будучи ни гностиком, ни индуистом. Некоторые из гностиков в этом соглашались с лурианскими каббалистами, как и многие меланезийские, полинезийские и североамериканские племена (см. главу 4 ниже).

Невозможно также доказать, что Якоб Бёме (1575-1624) был или не был знаком с Каббалой. Для него Божество — это *Ungrund*. Без Сына его образ зловец: это образ Дьявола. Только во Христе изначальная Тьма становится Богом.¹⁵³ Тело — это «застывшее желание».¹⁵⁴ Бог имеет два выражения: пугающее божество Ветхого Завета, которое лишь справедливо; и истинный Бог, Бог любви, не справедливости.¹⁵⁵ Ветхозаветный бог — это на самом деле дьявол.¹⁵⁶

Космология Бёме имеет три принципа: тьма, свет и их смесь.¹⁵⁷ Творение мира проходит в два шага, через двух демиургов: первый, называемый *Verbum fiat* — это сатурнианская сущность; другой, творец видимого мира и Мировой Души, это гневный бог Ветхого Завета.¹⁵⁸ Двухэтапная космология предполагает двухэтапную антропологию: «Адам создан с двумя телами. Одно — это тело света, совершенный образ человеческой формы, извечно представленный Мудростью, им некогда обладал Люцифер. Другое — это тело тьмы. Оно напоминает дух этого мира, дух макрокосма».¹⁵⁹

Бёме — это важное звено в теории, которая пытается приблизить к нам гностицизм. Здесь мы изучим только ту его часть, которая основана на исторической непрерывности (остальное будет рассмотрено в главе 11 ниже). Эрнст Топиш полагает, что немецкая евангелическая теология больше, чем всякое другое течение мысли на заре Нового Времени, сохранила многие неоплатонические и гностические мотивы, переданные через христианскую Каббалу. Это мощное сочетание до самых недавних времён формировало немецкую идеологию, своего рода «семейную наследственность», которую оставляли лишь очень немногие немецкие философы. В передаче «гностических» мотивов юному Гегелю Топиш приписывает ключевую роль теософу-пиетисту Фридриху Кристофу Отингеру (1702-1782; см. главу 11 ниже).¹⁶⁰ Современным философом, во многом опиравшимся на старую «немецкую идеологию», определённо был

Мартин Хайдеггер. Обсуждение предполагаемого гностицизма Хайдеггера состоится в конце книги.

Итак, наша краткая хронология дуализма подходит к концу. *История дуализма* ни в коем случае не составляет предмет настоящего исследования. Это исследование посвящено исключительно мифическим структурам западных дуалистических направлений, от гностицизма до катаризма, а также обсуждением существования современного гностицизма. На самом деле, споры, окружающие гностицизм и современный нигилизм, до сих пор относятся к системе западного дуализма и могут быть проанализированы как его последствия, хотя в основном правиле производства нигилистических мифов и настроений произошёл переворот полярности (см. главу 11 ниже). Этот переворот является причиной основного отличия гностицизма от экзистенциального нигилизма: первый излишне оптимистичен, последний совершенно пессимистичен.

Глава 2. Мифы о гностицизме: введение

*Гностицизм ознаменовал собой первую
и самую мощную из всех деконструкций.*

— Гарольд Блум, Агон, 1982

Уже тридцать лет очень модно начинать всякое описание гностицизма с напряжённой истории открытия в декабре 1945 года, посреди кровавой вражды, таинственного сосуда, спрятанного в пещере возле деревни Наг-Хаммади в Верхнем Египте. Это повествование, слишком много раз рассказанное и пересказанное, теперь теряет своевременность, угасая в короткой памяти человечества. Его лучшим рассказчиком остаётся Джеймс М. Робинсон, главный редактор английского перевода Кодексов,¹⁶¹ который сжал его в совершенно уравновешенный сценарий с чёрными и белыми персонажами, которые словно сошли со страниц романа Хемингуэя или с экрана фильма с Хэмфри Богартом.¹⁶² После новизны открытия и с публикацией всех до единого текстов гностиков и о гностиках¹⁶³ эйфория сменилась предубеждением. Но все эти материалы нуждаются в серьёзной переоценке и новых глобальных интерпретациях, которые пока так и не появились. Учёные, похоже, ещё не готовы к синтезу. Как говорит тот же Джеймс Робинсон, «в некотором смысле поток новых источников настолько поглотил научную энергию, что наше поколение, похоже, погрязло в деталях перевода и интерпретации, частью упустив более обширные вопросы».¹⁶⁴

Чему учит нас находка в Наг Хаммади? В другом месте я дал ненамеренно развлекательный обзор противоречивых оценок этой находки.¹⁶⁵ Если изложить кратко, одно из главных мнений заключается в том, что новые коптские кодексы безапелляционно демонстрируют существование дохристианского гностицизма ближневосточного происхождения. Другое мнение заключается в том, что новый материал оправдывает ересиологов, показывая, что они были очень точны в своих описаниях, без тени сомнения показывая, что всякий до- или не-христианский гностицизм — это немецкая выдумка. Если всё это верно, то верно и то, что не-христианский гностицизм, каким бы он ни был поздним (середина III века?), определённо существовал. Относительно до-христианского гнозиса Эдвин М. Ямаучи заключил: «Гностицизм с полностью сформулированной теологией, космологией, антропологией и сотериологией невозможно различить до пост-христианской эпохи».¹⁶⁶

Иными словами, даже если — как мы увидим — что-то вроде самаритянского или еврейского «прото-гностицизма», возможно, существовало, полноценный гностицизм появляется, самое раннее, в конце I или начале II вв. н.э. Всё это мы знали задолго до Наг Хаммади, несмотря на систематические искажения фактов и хронологий в наследии немецкой школы истории религий.

Совсем как наука XVII века, исследования гностицизма в первой половине нашего столетия (с частичным исключением прекрасного экзистенциалистского анализа Ганса Йонаса в первом томе его *Gnosis and the Spirit of Late Antiquity*, 1934) были ведомы двумя заботами:

1. Истоками;
2. Классификацией.

История исследований, приведённая в другом месте,¹⁶⁷ не является предметом рассмотрения в этой книге. Достаточно сказать, что немецкая школа истории религий предоставила полные теории относительно «истоков» гностицизма (и всего остального) и его доскональные классификации, столь же монументальные, сколь и бесполезные, последними экстраполяциями которых являются неуклюжие гипотезы о «школе» апостола Фомы и существовании «сифианского» гностицизма, до сих пор энергично поддерживаемые отдельными учёными.¹⁶⁸ Генетические утверждения выводились из классификаций и наоборот. Сегодня становится всё более ясно, что такие предположения не могут быть доказаны, если только сам учёный не станет «гностиком», то есть, притворится, что обладает тайным знанием, позволяющим замечать связи между системами таким образом, что они предоставят информацию о действительных гностических группах. Такое знание по самой своей природе никак иначе подтвердить нельзя. Некоторые «гностические» исследователи гностицизма, без сомнения, существуют, как мы отмечали в другом месте.¹⁶⁹ Но их вид, похоже, становится исчезающим под давлением более результативных направлений исследования.

Очерчивая здесь главные гипотезы об истоках гностицизма, мы должны с самого начала помнить, что все они основаны на некоторых неявных, скрытых посылках, которые никак не связаны с гностицизмом самим по себе, имея отношение лишь к миру исследователей гностицизма. У последних свои «мифологии истории», пользуясь выражением, применённым Квентином Скиннером к политической истории. Имеющий с ними дело не должен безусловно доверять иллюзии объективности, которую они выдвигают, но ему следует в разумной степени применять инструмент *Ideologiekritik* (критики идеологии), раскрывая скрытые

посылки до того, как поверить явным, которые подчинены первым и могут, на самом деле, им противоречить. Такая операция всегда должна придерживаться принципа: *скрытые посылки первичны и иерархически выше явных*. Иными словами, если исследователь заявляет, что беспристрастен, как механик, который разбирает части двигателя и собирает его снова, но в то же время пытается определить страну происхождения запчастей и их возраст, его выбор определяется не явной посылкой и обещанием объективности, а скрытыми предположениями, которые он не осознаёт, как и мы, пока не станем относиться к ним с подозрением. Герменевтика подозрения может быть редукционистской и, возможно, ненужной, если рассматривать саму религию, но точно может быть ответственно применена к исследователям религии в их исторической обстановке.

Группа немецких историков далеко зашла в раскрытии «мифологий истории» своих предшественников в начале столетия и во время Веймарской республики. Говоря простыми словами, можно утверждать, что тайным желанием немецкой школы истории религии было показать *восточное происхождение западных идеологий и институций*, так что эллинистический иудаизм, гностицизм и христианство оказываются их поздними результатами. Кандидатом, который должен играть роль «источника» в истории западных идей, оказалась наименее подходящая, а также наименее изученная, но потому наиболее удобная для манипуляций в любом направлении иранская религия.

Можно бесконечно рассуждать о последствиях этого скрытого выбора, энергично мотивированного «объективностью»; на самом деле, возможно, если не вероятно, что некоторые исследователи немецкой школы истории религий уже разделяли многие посылки, проявленные в *Völkische Bewegung* или Народном движении в начале XX века, позже полностью поддержанном нацистами.¹⁷⁰ Немецкая школа религии тем самым подготавливала почву для претензий на «арийского Иисуса», Иисуса, который, на самом деле, был анти-еврейским. И некоторые величайшие исследователи того периода — прежде всего, сам Рудольф Бульман, которого ни в коем случае нельзя подозревать в симпатиях нацизму или антисемитизму — попали в ловушку «объективной» наружности этих учёных усилий, проделанных почтенными коллегами, и дали им свою авторитетную поддержку.

Всё вполне могло начаться как настоящая ошибка предтеч в истории дуализма, таких как Веселовский, Драгоманов и другие, которые, как показано в главе 1, считали «арийский» Иран родиной всякой дуализма. Эта гипотеза сначала понравилась Вильгельму Анцу¹⁷¹ и несколькими годами позже была подкреплена Вильгельмом Буссе,¹⁷² что привело к развитию Буссе основной теории гности-

цизма в последовавшей работе *Главные проблемы гнозиса* (1907),¹⁷³ на которой основана большая часть документальных свидетельств прекрасной *Гностической религии* Ганса Йонаса.¹⁷⁴

Идея Буссе, что гностический дуализм имеет всецело иранское происхождение, стала научной догмой с помощью некоторых величайших исследователей начала XX века: Альберта Дитериха, Рихарда Рейтценштейна, Йозефа Кролля, Франца Кюмона, Рудольфа Бультмана и других. Понятным образом, она долгое время влияла, если не заражала, на все сравнительные исследования и до сих пор воспроизводится в руководствах или работах, составляемых дилетантами, нуждающимися в легко усваиваемой информации, которые натываются на монструозные продукты немецкой школы истории религий в какой-нибудь публичной библиотеке, закупившей их репринты 1970-х годов.

Один за другим, все аргументы немецкой школы истории религии были опровергнуты, во многом другими немецкими учёными после Второй Мировой войны.¹⁷⁵ Что касается дуализма, всё более становилось ясно, что зороастрийский дуализм, бывший благосклонным к миру (прокосмическим), едва ли мог объяснить появление гностического антикосмического дуализма; и что зурванистский дуализм, который обесценивает разумность благого бога Ормузда, был слишком стар, чтобы стать источником гностического дуализма.¹⁷⁶ Генетические гипотезы оставили Иран в пользу Греции, Самарии или самого иудаизма.

Какое-то время была модной теория Роберта М. Гранта, поддержанная французским исследователем патристики кардиналом Жаном Даниэлу, согласно которой корень гностического дуализма следует искать в неудовлетворённости, зародившейся в определённых еврейских кругах падением Второго Храма в Иерусалиме в 70 г. н.э. Позже Р.М. Грант оставил её в пользу более сильного акцента на среднеплатонические философские элементы как главные компоненты гностицизма.¹⁷⁷

И Симона Петремен, и Уго Бьянчи видели в древней Греции корни антикосмического дуализма; для них гностицизм стал результатом эллинизма, но не по знаменитой формуле Адольфа фон Гарнака, который называл гностицизм "*eine akute Hellenisierung des Christentums*", острой эллинизацией христианства, а скорее напротив: острой христианизацией эллинизма.¹⁷⁸ Очевидно, связь между (якобы) ранним, иранским гностицизмом и христианством, которой была одержима немецкая школа истории религии, получившая такую недвусмысленную реакцию Рудольфа Бультмана (христианство — это вариант гностицизма), продолжала занимать центральное место в дискуссии. Невозможно остановиться здесь даже

на некоторых спорах, последовавших по этой теме. В Соединённые Штаты довольно упрощённый тезис немецкой школы проник через перевод книги Вальтера Шмиталса *Гностицизм в Коринфе*;¹⁷⁹ сегодня учёные вроде Джеймса М. Робинсона полностью его отвергают.¹⁸⁰ В целом, ряды убеждённых Бультманов сильно поредели с возрастом и углублением познаний. И дополнительный тезис о четвёртом Евангелии как гностическом творении ничего не добавил в дискуссии в целом.¹⁸¹

Если дуализм остаётся во-многом необъяснённым индуктивными процедурами, исследования истоков гностицизма в последнее время концентрировались на двух других главных гипотезах: еврейском и/или самаритянском происхождении гностицизма.

Много исследователей предпочитают гипотезу о еврейском происхождении. Возможно, их самый уравновешенный и влиятельный представитель — это Биргер А. Пирсон, который полагает, что гностицизм представляет собой восстание внутри иудаизма, и потому во многих случаях покоится на раввинической экзегезе библейских текстов и агад; и даже когда его прямые связи с иудаизмом ослабевают, гностицизм во многом склонен, ввиду базового анти-иудейского настроения, рассуждать о еврейском Писании.¹⁸²

В недавнее время Ярлом Э. Фоссумом¹⁸³ была развита эволюционная гипотеза, которая помещает корни гностицизма в Самарию; мы одобрительно обозревали её в другом месте.¹⁸⁴ Во многом она опирается на существование самаритянских и еврейских бинитарных или дитеистических тенденций, согласно которым мир был создан не Богом, а ангелом или Силой. Такие тенденции уже были изучены Аланом Ф. Сегалом в последующей книге.¹⁸⁵ Они присутствовали в философиях Филона и Нумения; однако, они не объясняют открытую враждебность, которая связывает и, в то же время, разделяет двух богов гностицизма.

Поиск истоков гностицизма был не единственной игрой, в которую играли современные исследователи. Не позднее 1920-х годов сложилось понимание, что подлинные проблемы гнозиса — это не истоки и не классификации. В 1924-1925 гг. Г.Г. Шедер потому мог написать, критикуя своего предшественника Вильгельма Буссе: «Книга Буссе об *Основных проблемах гнозиса* на самом деле не выделяет ни одной такой “проблемы”; она вообще не рассматривает “проблемы”, кроме более или менее случайных частей традиции и символов, которые составляют воображаемое выражение этих проблем. Её можно назвать не *Основные проблемы*, а как-то вроде *Основные стиливые элементы гнозиса*».¹⁸⁶ Ганс Йонас (1934)

совершил первую попытку определить сущность гностицизма на основе инвариантов.

В начале 1930-х г. инварианты ещё были не в моде. Определение фонемы в лингвистике как «инварианта» уходит к Н.С. Трубецкому (1939) и далее прорабатывалось другим лингвистом Романом Jakobsonом, который ввёл концепцию «отчётливых черт» или атомных компонентов — строительного материала для фонемы как инварианта. Первым, кто усердно применил догадку Jakobsona к мифу, хотя не совсем верно, был Клод Леви-Стросс в конце 1940-х годов.¹⁸⁷ Хотя позже Леви-Стросс разработал концепцию «трансформации», которая едва ли напоминает фонологию, что удивительно, его прежний тезис был подхвачен исследователями гностицизма, которые пытались установить набор «отчётливых черт», согласно которым гностицизм, христианство, платонизм, иудаизм и другие религии были бы подобными фонемам «инвариантами».

Ганс Йонас признал, что гностицизм был дуалистическим и потому отличался от недуалистических направлений; он также установил, что он был антикосмическим и не прокосмическим, и что он появился в двух вариантах: умеренном и радикальном. Умеренный тип он назвал сирийско-египетским, а радикальный, то есть манихейство, назвал иранским. Другая черта гностицизма, установленная Йонасом, касалась так называемой вертикальной системы или александрийской системы, которую гностицизм разделяет с неоплатонизмом, состоящей из иерархии начал, так что нижнее всегда происходит из верхнего.¹⁸⁸ Характерным для «умеренных» мифических сценариев было то, что Йонас назвал деволуцией — то есть катастрофическое событие, которое в какой-то момент прервало плавное расширение бытия. Однако, как показал Уго Бьянчи, такое «деволюционное» событие является неотъемлемой частью платонизма во все времена.

Ещё одна черта была добавлена немецким исследователем Гансом-Мартинном Шенке, который заметил, что гностицизм содержал идею консубстанциональности между духовной частью людей и трансцендентной божественностью. Антропный принцип потому отрицается: люди не принадлежат к этому миру и не соответствуют ему. Хотя учёные вроде Карстена Кольпе и Уго Бьянчи установили другие отличительные черты, определение гностицизма как инварианта уже оказывается полным, когда утверждается, что «гностицизм — это дуалистическая религия, характеризующаяся антикосмическим дуализмом (либо умеренным, либо радикальным; если умеренным, то он включает в себя вертикальную деволуционную систему) и идеей консубстанциональности человечества с его внекосмическим происхождением».

Это определение, к сожалению, слишком общее. Одна главная проблема проистекает из концепции самого дуализма: если подчинённая божественная сила, сходящая с ума, создаёт неполноценный мир, который, тем не менее, напоминает высший мир, это дуализм? И если да, то какая разница между ним и христианским учением? Однако, некоторые гностические учения, вне зависимости от того, определяем ли мы их как дуалистические или нет, не являются «антикосмическими»: они ограничиваются приписыванием невеликого ума и силы причине, создавшей человеческую экосистему (вселенную). И, наконец, платонизм тоже полагает, что люди буквально укоренены в божественности через свой Ум и потому консубстанциональны ему. Так в чём же польза «отличительных черт», если они не могут указать различие между гностицизмом, платонизмом и христианством?

Как показано выше, такие попытки определения гностицизма как инварианта не были совершенно бесплодными, поскольку, в конечном счёте, позволили нам разработать простую систему оппозиций, позволяющую быстро очертить различия между иудаизмом, платонизмом и христианством с одной стороны и гностицизмом, с другой. Иудаизм, платонизм и христианство воплощают скрытые посылки эллинистической культуры, поскольку соглашаются с принципом разумной и благой причины, создавшей мир, и разделяют антропный принцип. Гностицизм, напротив, это феномен контркультуры, поскольку он отрицает и принцип экосистемной разумности, и антропный принцип.

Самый усердный сторонник методологии инварианта — это, без сомнения, итальянский исследователь Уго Бьянчи, который приписал множество отличительных черт всей системе западного дуализма, от гностицизма до катаризма: антикосмизм, антисоматизм, метенсоматоз (реинкарнация), энкратизм, докетизм, часто вегетарианство. Глубокий анализ показывает, что эти черты действительно могут быть характерны для некоторых западных направлений, но не характерны для других. Попытка Бьянчи сформулировать генетическую гипотезу, основанную на отличительных чертах, оказалась особенно проблематичной, что станет всё более ясно далее. Несомненно, Бьянчи смог проследить большинство черт западного дуализма до древнегреческих орфиков, которым многим обязан Платон, и заключить, что, некоторым образом, гностицизм заимствует из орфических рассуждений.¹⁸⁹

В предыдущей главе мы показали, что умозрительные системы состоят из неких «кирпичиков». Их можно либо смешивать в неожиданном порядке или сочетать согласно определённым иерархическим критериям. В начале столетия один

из величайших архитекторов Фрэнк Ллойд Райт из Чикаго придумал замечательную идею постройки домов, которые были бы увеличенным образом цветных кубиков, с которыми он играл в детстве. Эту игру всё ещё можно купить в Доме-студии Райта, и она в самом деле передаёт безошибочную гармонию строений и объектов Райта. Если бы наши доктринальные «кирпичики» были цветными кубиками Райта, мы бы увидели, как они складываются в странные шаблоны. Ведь они во многом работают как набор кубиков или перфорированная лента в предке современных компьютеров, называемом машиной Тьюринга в честь её несчастного изобретателя, великого кибернетика Алана Тьюринга.

Как появляются такие «кубики»? Они являются результатом простых умственных процессов. Возьмём, например, метенсоматоз — веру, что существующая душа человека может перевоплотиться (это буквальный смысл слова *meten-somatosis*) в новых телах. Последователь немецкой школы истории религий бельгийский учёный Франц Кюмон потратил много времени, пытаясь продемонстрировать, что вся вера в метенсоматоз приходит из Индии, и греческие пифагорейцы, как ни странно, получили её через Иран (где она не оставила никаких следов).¹⁹⁰ Если бы Кюмон обратился к доступным в его время антропологическим исследованиям, то обнаружил бы, что индийцы и пифагорейцы были не единственными, кто верил в реинкарнацию. Они разделяли эту идею со многими другими: в Африке с суа в Кении, ваника, кикую, бари на Белом Ниле, мандинго, эдо, ибо, эве, йоруба, кагоро, акан, туи, зулу, банту, баротсе, ба-ила, племенами марови на Мадагаскаре; в Океании и Малайзии с таитядцами, окинавцами, папуасами Новой Гвинеи, меланезийцами, маркизцами, индонезийскими племенами, жителями Соломоновых островов, Сандвичевых островов, Фиджи, даяками и другими племенами Борнео, балийцами, алфурами Сулавеси, племенами Новой Каледонии и ново-зеландскими маори; в Азии с жителями Андаманских островов, санталами Бенгалии, дравидийцами и найярами южной Индии, хондами восточной Индии, анагами-нагами Ассама, чангами плато Нага, каренами Бирмы, семангами Малайского полуострова, гиляками, енисейскими остяками и бурятами, черемисами центральной России и некоторыми другими; в Северной Америке с алгонкинами, дакота, гурунами, ирокезами, мохаве, моки (хопи), натчез, нутка, такулли, киова, крик, виннебаго, ахтами с острова Ванкувер, дене, монтанцами, тлингитами, хайда, цимшианами, эскимосами, алеутами и атапасками; в Южной Америке с карибами, майя, квиче, патагонцами, перуанцами, сонталами, попаянцами, поухатанами и тлалаканами Мексики, иканнами и чирikuанами Бразилии и, без сомнения, много с кем ещё.¹⁹¹

Даже если, как мы вскоре увидим, взгляды на реинкарнацию очень широко различаются, все они начинаются с общей посылки, являющейся всего одним неизбежным интеллектуальным «кирпичиком», на который человеческий ум наткнётся всегда и везде, стоит только начать с широко распространённого предположения, что у нас есть тело и ум, воспринимаемый как трёхмерный экран, который никак нельзя отождествлять с телом. Эта дуальность, которая не отражает точно оппозицию между «железом» и «софтом», а скорее между машиной (включая софт) и действительной деятельностью ума, присуща всем людям и легко может вести, как и происходит, к идее, что деятельность ума неотделима от тела. Во многих традициях деятельность ума известна как «душа» или её эквиваленты и, как считается, существует независимо от тела. Это, конечно, воспринималось как великое открытие на определённой стадии интроспекции человечества, возможно, десятки тысяч лет назад, а с тех пор — великой тайной.

Как только человеческий ум признаёт, что существа (люди, животные, все разумные существа) состоят из души и тела, немедленно возникает проблема отношений души и тела. Доступно только несколько решений, проистекающих из двух главных дихотомий:

1. Душа предшествует телу против душа не предшествует телу.
2. Душа сотворена против душа не сотворена.

То, что души сотворены и предшествуют телу — это очень распространённая точка зрения, разделяемая индуистами, платонистами, некоторыми гностиками, оригенистами и многими другими. То, что души сотворены и не существуют прежде своих тел — это сочетание точек зрения ортодоксальных христиан приблизительно со времён Августина. То, что души не предшествуют телам и не сотворены — это учение, называемое традуционизмом, которого придерживался Тертуллиан Карфагенский, бывшее довольно ортодоксальным в его время.¹⁹² Согласно этому учению, души создаются из психического соития родителей точно так же, как тела создаются из физического. Четвёртой гипотезы, что души предшествуют телам, не будучи созданы индивидуально, придерживаются многие североамериканские народы, верящие в постоянное скопление душевного вещества, из которого приходят отдельные души и куда они возвращаются, а также Аверроэс, испанский мусульманин-последователь Аристотеля XII века, который также верил, что Вселенский Ум един: он поглощает индивидуальные умы после их смерти.

Метенсоматоз, креационизм и традуционизм — это не единственные основные учения, на которые натываются исследователи в поздней античности;

это три *необходимых*, самых распространённых логических решения проблемы отношений между умом и телом. Как таковые, они временные и вездесущие. Они не «зарождаются» в Индии и не «пересекают» Иран; они присутствуют во всех умах, которые размышляют над ними, обдумывая проблему. Пусть это послужит ясной иллюстрацией нашей точки зрения на «происхождение» и «когнитивную передачу» идей, в отличие от точки зрения некоего элементарного историцизма.

Хотя уже было показано, что гностицизм — как и всякая идея или система идей — зародился нигде иначе, как в человеческих умах, задача историка установить насколько возможно точно, *когда* это произошло и какие человеческие умы создали гностическую конфигурацию мышления.

Традиционно авторство всех христианских ересей приписывают Симону Мару из Самарии: “Simon autem Samaritanus ex quo universae haereses substituerunt”, как выражается Иринея Лионский.¹⁹³ Чтобы оценить верность этого мнения, часто оспариваемого, необходимо изучить кратко всё досье на Симона и его последователей.

Давайте начнём с оригинального сочинения, приписываемого ему Ипполитом,¹⁹⁴ *Великого откровения (Apophasis Megalē)*. Оно содержит недуалистическое учение, в котором высший Бог в то же самое время благой демиург вселенной.¹⁹⁵ Вдобавок, оно содержит аллегорическую интерпретацию Пятикнижия без всякого следа анти-иудаизма. Однако, ересиологи подчёркивают, что Симон приписывал Закон деспотизму небесных ангелов, которые плохо правят миром. Потому очевидно, что автор *Apophasis* не мог быть тем же Симоном, изображённым в большом количестве свидетельств. Также очевидно, что, если никакой решающий фактор не вторгнется в решение проблемы, возможны четыре и только четыре решения, которые описывают пространство возможностей, но не помогают установить истину: 1. *Apophasis* — это истинное учение Симона, остальное — это выдумка (+/-); 2. Симон не мог написать *Apophasis*, будучи подлинным отцом гностицизма (-/+); 3. Симон ни гностик, ни автор *Apophasis* (-/-); 4. Симон одновременно первый гностик и автор *Apophasis* — сначала первое, затем второе (+/+).

Учёные всех времён были захвачены то одной, то другой из этих гипотез. Неудивительно, что последовали бесконечные споры, ведь все они совершенно противоречат друг другу и в той же степени не поддаются проверке. Не существует объективного решения проблемы, так что каждая из четырёх гипотез равно «истинна» и «ложна». Как только исследователи с мучительными усилиями

использовали все четыре случая, они могут только повторяться. Однако, как мы увидим, эта элементарная логика их нисколько не останавливает.

Ради краткости давайте рассмотрим здесь только исследование, вышедшее после Второй Мировой войны; оно предсказуемым образом тщательно отражает довоенные исследования.

Ж.М.А. Салле-Дабадье, если я правильно его понимаю, колеблется между гипотезой 1 (+/-) и гипотезой 4 (+/+), но только из-за чистой рассеянности, ведь он, похоже, не замечает противоречия между Симоном, изображённым ересиологами и *Aporphasis*. Согласно автору, *Aporphasis* была написана Симоном и предшествует гностицизму. Она была написана под стоическими, платоническими, герметическими и филоновскими влияниями.¹⁹⁶

Прежде чем погружаться дальше, давайте кратко изучим гностическое дело на Симона. Самое важное свидетельство принадлежит Иринею, который остаётся главным источником для более поздних ересиологов, возможно, после утраченной *Syntagma* Ипполита (ок. 210 г.), на котором основывались псевдо-Тертуллиан (до 250 г.), Филастрий из Брешии (380/390 гг.) и Феодорит Кирский (ок. 453 г.) Ириней не приписывает Симону идею злого демиурга вселенной. Мир был создан ангелами и силами, проистекающими из Энной, Мысли изначального Отца. Эти ангелы оспаривают управление миром меж собой (*unusquique eorum concupiscere principatum*), и потому мир управляется плохо (*cum enim male moderarentur angeli mundum*).¹⁹⁷ Они захватывают Мать (Эннойя) и удерживают пленницей, «так как они не хотели считаться порождением какого-либо другого существа» (*quoniam nollent progenus alterius cuiusdam putari esse*), то есть считают себя изначальными и не желают напоминаний, что у них есть Мать, и потому должен быть и неведомый Отец.

Они мешают Эннойе вернуться на небеса к Отцу, и чтобы удержать, помещают её в человеческое тело (*in corpore humano includeretur*).¹⁹⁸ Она переселяется из одного женского тела в другое. Некогда она была прекрасной Еленой Троянской, но, в конечном счёте, оказалась проституткой в борделе в Тире. Симон, как ипостась Отца или Великой Силы, приходит выкупить её. Как бы странно это ни звучало, такая история была довольно распространённой аллегорией судьбы благородного Ума, заточённого в теле. И связь между переселением и проституцией тоже не была необычайной: Пифагор, как говорят, помнил все свои предшествующие воплощения, в одном из которых он был прекрасной проституткой Алко.¹⁹⁹

Симон и его спутница Елена-Эннойя имеют власть освободить человечество от тирании ангелов, создателей Закона. Закон произволен и был выдуман с един-

ственной целью поработить человечество. Мир будет уничтожен, и последователи Симона обретут свободу.²⁰⁰ Кроме этого сценария, в котором нет ничего христианского, Иринея утверждает, что Симон притворялся Иисусом Христос и толковал тело последнего докетически, как чистую фикцию.²⁰¹ Мы не будем здесь задерживаться на развитии «романа о Симоне» в псевдо-климентовых *Гомилиях* и *Воспоминаниях*. Оба эти сочинения, а также последующие ересиологи, прорабатывают сведения Иринея, согласно которым Симон был первым гностиком.²⁰²

Большинство исследователей, останавливающихся на Симоне в последнее время, придерживаются негативной гипотезы (-/-): он не был ни гностиком, ни автором *Арофазис*. Потому для Карлмана Бейшлага *Арофазис* никак не связана с Симоном, будучи продуктом платонизма II века.²⁰³ Но оригинальное учение Симона тоже не было гностическим. Все сведения о Симоне были искажены ересиологами, которые пытаются сделать из него гностика, приписав ему черты более позднего христианского гностицизма.²⁰⁴

С некоторыми отличиями, таков же тезис Герда Людемана: Иринея приписал Симону части учений Василида и карпократиан.²⁰⁵

Симона Петремен следует Бейшлагу с дальнейшим акцентом на христианском происхождении системы, обычно приписываемой Симону.²⁰⁶

Ярл Э. Поссум помещает Симона в самаритянскую среду.²⁰⁷ Согласно Поссуму, самаритяне Симон и Менандр и еврей Керинт были «прото-гностиками».²⁰⁸ Это вариант гипотезы 2 (-/+).

Иринея делает из Менандра прямого последователя Симона, приписывая ему знание магических средств, обеспечивающих его последователям победу над творцами мира и бессмертие через крещение.²⁰⁹ Псевдо-климентовы *Гомилии* говорят о двух ангелах, отправленных симоновой Великой Силой, одним, чтобы создать мир, и другом, чтобы дать Закон;²¹⁰ и отрывок из *Воспоминаний* упоминает творца мира, который заявляет себя Богом.²¹¹ Два ангела — творец мира и ангел Торы — присутствуют в еврейской традиции.²¹² Потому мы действительно можем предполагать, что многие элементы были добавлены к примитивному учению Симона его последователями, но трудно утверждать, в какой степени это была работа Менандра.

Больше известно о Сатурнине или Саторниле, которого Иринея превращает в последователя Менандра.²¹³ По его мнению, мир был создан семью ангелами, одним из которых был Бог евреев.²¹⁴ Человек был создан ангелами, которые подражали светоносному образу Отца. Как червь, человек ползал, не способный стоять. Отец отправил ему искру жизни, что оживить. После смерти «ис-

кра жизни возвращается ... по смерти к тому, что единородно с нею; прочее же разлагается на свои первоначальные составные части».²¹⁵ Это, вкратце, гностическая антропология.

Ириней создаёт впечатление, что гностическое учение — это результат эволюции от примитивной простоты сценария Симона с его недостаточной точностью в отношении идентичности небесных ангелов, к эмбрионической системе, в которой ветхозаветный Бог — это одна из семи планет, правящих миром и ответственных за тело и низшую душу человечества. В самых общих очертаниях, это то, что говорит гностицизм. Ясно, что эта эволюционная гипотеза, выдвинутая ересиологами, лишь одна из многих. Гностический акцент на негативности космических Правителей может быть новым, но его составляющие элементы присутствовали с III века до н.э. с появлением эллинистической псевдо-герметической астрологии. То, что ересиологи вводят гностицизм как результат эволюции, похоже, противоречит полноценным гностическим системам II века, которые оказываются скорее результатами революции.

Поскольку истоки гностицизма окружены тайной, если только не верить христианским ересиологам, которые считают гностицизм родившимся между Симоном и Сатурнином, классификации от ересиологов до наших дней не менее рискованны, на самом деле, они стали ещё более рискованными с появлением немецкой школы истории религий и её недавними продолжателями. Хотя ересиологи определённо много выдумали, вынужденные пророчеством в книге Исаяи, у нас есть причины полагать, что современные исследователи изобрели больше гностических систем и целых групп систем. Если их спросить, сами исследователи, вероятно, не смогут объяснить эту неясную страсть к порядку. С системной перспективы мы можем это объяснить.

В самом деле, классификации вполне могут быть неудавшимися попытками понять механизм, создающий саму систему, последовательно и иногда иерархически переупорядочивая различные отдельные «кирпичики». Классификации свидетельствуют о присутствии кирпичиков не в одном учении и пытаются генетически связать учения, в которых присутствуют похожие учения. К сожалению, процедура может оказаться некорректной, стоит только попытаться применить её к продуктам, происхождение которых неизвестно, ведь кирпичики могут заимствоваться самыми различными путями и появляться как результат схожих умственных процессов. И если происхождение неизвестно, процедура бесполезна. В этом все причины, по которым большинство классификаций, начиная с монументальных, выдуманных немецкой школой религии, должны быть отброшены

и заменены динамической концепцией «трансформации» с логическими кирпичиками, заменяющими друг друга и образующими всё новые и новые последовательности.

Следует отметить с самого начала, что все гностические системы без исключения появляются как трансформации одной в другую и потому, можно сказать, являются частью большего «идеального объекта», возможности которого исследуют человеческие умы во все времена, вне зависимости от времени и пространства. Однако, учения некоторых гностических текстов — это трансформации одного в другой в более узком смысле: они могут перемещаться один в другой через довольно ограниченное число трансформаций. Некоторые такие учения связаны генетически, образуя большую группу валентинианского гностицизма с его ответвлениями. Некоторые другие были связаны генетически, причём больше современными исследованиями, чем ересиологами, но мы можем лишь сказать, что это близкие трансформации одного в другой. Один пример — это сифианский гностицизм, определённый Ипполитом (не современными исследователями) и системы трактатов Наг-Хаммади *Парафраз Сима* и *Эостриан*. Другой пример сформирован множеством сочинений и свидетельств, которые все являются трансформациями одного и того же основного текста — первых глав Бытия: *Апокриф Иоанна* (AJ), трактат *О происхождении мира* (SST), *Ипостась архонтов* (HA) и описание Иринеем учения орфиков «и других». К этим можно добавить более поздний (после середины III века) и более сложный текст: *Пистис София* (PS). В последующих главах мы пойдём по указаниям этих текстов, чтобы установить, как гностический миф зарождается в трансформации других мифов, и как гностические учения, в конечном счёте, заимствуют друг у друга не через прямую передачу, а через когнитивный процесс трансформации.

В разделении гностического мифа на два раздела нашим намерением было показать, что он, в действительности, состоит из двух частей, которые в других контекстах часто будут функционировать как завершённые мифы: миф о Софии-Трикстере и миф о Демииурге, её сыне.

Глава 3. Гностический миф 1:

Павшая Мудрость

1. Ипостаси

Гностический миф работает с ипостасями. Как утверждают авторы статьи «Гипостазирование» (*Hypostasierung*) в *Reallexikon für Antike und Christentum*, ипостаси возникают через «обожествление/персонификацию абстрактных концепций, переработку божественных частей или сил в активные сущности или утверждение и систематизацию абстрактных, порождающих сущностей, которые действуют как *arkhai*, составные части, или управители нашего космоса и его онтологии». ²¹⁶

Часть гностического мифа, которую Ганс Йонас называл трансцендентным возникновением, заключается в умножении ипостасей или эонов, образующих так называемую Плерому, или Полноту. Плерома противопоставлена Кеноме (Пустоте), хаотичному пространству «внизу»; Полнота противопоставлена Ничто. ²¹⁷

Приведём лишь один пример: валентинианская Плерома особенно богата на ипостаси, обычно числом по тридцать эонов, образующих Огдоаду (Восьмёрку), Декаду (Десятку) и Додекаду (Двадцатку). Согласно Ф.М.М. Сагнару, Ириней вводит не меньше семи различных типов валентинианских огдоад, одна из которых приписывается самому Валентину. ²¹⁸ Бездна или Нерождённый Отец (*Pater agennetos*) или Невыразимое (*Arretos*) в сизигии (то есть в паре) с Безмолвием (*Sige*), Отец в сизигии с Истиной, Логос в сизигии с Жизнью и Антропос в сизигии с Экклезией (Церковью). Система западного валентинианина Птолемея — это вариант оригинальной схемы, начинающийся с Тетрады, состоящей из Первоотца/Энной или Сиге, которые порождают Нус (Отца, Единорождённого, Начало) и Истину. Нус порождает Логос и Жизнь, которые, в свою очередь, производят последнюю сизигию Огдоады, Антропоса и Экклезию. Далее, Логос и Жизнь порождают Декаду, Антропос и Экклезия — Додекаду, устанавливая общее число эонов в тридцать.

Последний эон Додекады — это София-Мудрость, которая, поскольку она (как мы увидим), варьируясь от системы к системе, может быть определена од-

новременно как аутоэротическое безумие и нарушение закона Плеромы, испытывает страсть. София спасена вмешательством эона Предела (Хорос) или Креста, который суть Спаситель, и потому она реинтегрируется в Плерому. Её порочный двойник, называемый Ахамот, остаётся вне Плеромы и рождает Демиурга этого мира, который стал богом Ветхого Завета.

Демиург, не ведающий о своём происхождении и существовании Плеромы, и потому гордый и высокомерный из-за своей уникальности, порождает другой набор ипостасей, на этот раз космических: Гебдомаду териоморфных планетарных правителей или архонтов (чаще всего он сам один из них, отождествляемый с планетой Сатурн). Характерной особенностью западного валентинианства, в отличие от систем, ошибочно называемых сифианскими, в том, что демиург не особенно зол, и его активная роль в ходе финальных событий будет всецело позитивной.

2. София-Мудрость в Танахе

Взяв описанный миф как хороший пример гностического сценария, мы тут же замечаем, что ипостась Софии-Мудрости кажется в нём центральным персонажем. Очень легко узнать в ней еврейскую ипостась Мудрости (Хокма, Премудрость в Септуагинте), которая встречается во многих сочинениях Танаха, например, в книге Иова, где сказано, что она существовала до сотворения мира. В Притчах 1-9 ей даётся видное место как сотруднице Демиурга мира и радости Бога: «веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость [её] была с сынами человеческим».²¹⁹

Традиция, согласно которой Мудрость соучаствовала в творении мира, записана в Псевдо-Климентовых *Гомилиях*,²²⁰ где Симон Маг толкует Быт. 1:26 («Сотворим человека по образу *нашему*»), что предполагает «два или больше» творцов, а не одного, и Пётр отвечает, что этими двумя были Бог и София. В другом месте в Притчах сказано, что у неё есть негативный двойник, называемый Глупой Женщиной, Безрассудной или Чужой, и это Мудрость Смерти, тогда как сама Премудрость строго связана с жизнью и Древом Жизни.²²¹ В Книге Сираха Мудрость снова первая сотворена Богом, ведома только ему одному: «я поставила скинию на высоте, и престол мой — в столпе облачном; я одна обошла круг небесный и ходила во глубине бездны; в волнах моря и по всей земле и во всяком народе и племени имела я владение».²²²

Как скоро станет ещё более очевидно, нет сомнений, что ипостась Софии в гностицизме — это еврейская Хокма; однако, в то же время она претерпевает

мощную трансформацию, которая может быть объяснена никак не чистым заимствованием, а только теорией когнитивной передачи. Давайте продолжим и составим обширный перечень появлений Софии в гностицизме.

3. Выбор Софии

Имя Софии упоминается ересиологами не в связи с Симоном Магом, но примитивная форма мифа приписана ему Иринеем.²²³

Согласно ересиологическим источникам, миф о Софии, занимающий такое видное место в валентинианском гнозисе, также появляется в Барбело-гнозисе²²⁴ и системе офитов Ириней.²²⁵ Вдобавок, независимый вариант вводится «Книгой Варуха» Иустина Гностика.²²⁶

Давно было известно, что краткое изложение учения барбело-гностиков у Ириней опирается на части *Апокрифа Иоанна* (AJ).²²⁷ Здесь София исходит от первого ангела Отца и называется Проуникос, это имя обычно толкуют как «похотливая». Анна Паскье недавно показала, что верный смысл прилагательного *prouneikos* в греческом, однако, будет «недисциплинированный, необразованный» (от *pro* + *neikos*). Паскье также указывает, что возможна вторая этимология (*pro* + *eneikō*: «носильщик, тот, кто носит»), которая подчёркивает подвижность Проуникос в отличие от неподвижности эонов Плеромы. Поскольку в этом случае главным смыслом *prouneikos* будет «носильщик», Марвин У. Мейер определённо прав, замечая, что имя — каламбур, построенный на двойном смысле, и его можно перевести как «импульсивный носильщик».²²⁸ В силу того, что у Софии-Проуникос нет партнёра, она ищет его в низших частях вселенной (*ad inferiores partes*), зная и потому горюя оттого, что её действия не были одобрены Отцом (*sine bona voluntate patris*), то есть незаконны.

Здесь необходимо отступление. София, какой бы периферийной она ни была по отношению к Полноте эонов, всё равно духовная сущность; более того, она исключительно духовная. Для тех систем, которые Йонас и другие называли вертикальными или александрийскими, характерно, что истоки всего низшего следует искать на иерархически более высокой ступени лестницы. Потому, что касается муки Софии, то Мука не существует, пока не появляется, ведь в Плероме может существовать только чистый дух. *Всё остальное*, то есть всякие страсти души и всякие физические реалии (которые приходят последними) должны быть объяснены как *появившиеся, но не через само Бытие — Плерому, — а через изъяс Бытия*. Мифически впервые произошёл переход от духовного к физическому.

Как объяснил Ганс Йонас в чудесном эссе, чтобы понять это, мы сначала должны ниспровергнуть все наши ценности, и в не меньшей степени всю нашу лингвистическую вселенную, которая основана на предположении, что «бытие» — это то, что мы можем видеть или как-то иначе воспринимать, и потому чувства и сны — это не «бытие», не говоря уж об абстракциях вроде Мудрости или ума.²²⁹ Применительно к гностицизму всё наоборот — и к платонизму в целом, для которого гностицизм — это еретическая экстремистская разновидность: *чем более нечто телесно, то есть чем более оно испытывается чувствами, тем менее наделено «бытием»*, ведь физический мир сам по себе лишь театр теней высшей реальности.

По крайней мере, для некоторых гностических систем, среди которых самой видной будет валентинианство, характерно оперировать троечностью реальности и человечества, что, в последнем случае, типично для платонизма. Гностики говорили о духе, душе и материи, присутствующих и во вселенной, видимо и невидимо, и как составляющие части человека; сам Платон говорил о трёх душах в человеке, рациональной, иррациональной (или животной) и вегетативной (или растительной), и о мире идей, Мировой Душе и самом мире, который лишь тень мира идей.²³⁰ Абсолютно и вечно, просто и всецело *существует* только дух. Поэтому, возвращаясь к гностической точке зрения, душа, понимаемая как платоническая иррациональная душа, место расположения эмоций и страстей, *должна* происходить из Бытия, чтобы вообще существовать, но, в то же время, *не может* происходить из Бытия, поскольку она столь явно неполноценная и неустойчивая. Вводя ипостась Софии-Мудрости, гностики пытались решить непостижимую метафизическую проблему: как возможно, что непостоянство происходит из постоянства, недостаток и боль — из Полноты и невозмутимости?

Однако, очевидно, остаётся решить ещё одну проблему: душа всё ещё невидима. Она составлена из качеств, которые, сколько бы ни были низкие, всё ещё неосознаны. Как возможен следующий шаг — переход от психического к физическому?

Снова от большинства из нас требуются интеллектуальные усилия, чтобы понять, что одна из основных догм платонизма заключается в том, что *чем более бытие физическое, тем менее оно существенно*; соответственно, физический мир в той мере, в какой он физический, близок к чистой негативности: тело даже хуже, чем худшая эмоция, испытываемая душой.

Здесь мы должны остановиться и поразмыслить вместе с Гансом Йонасом, имеет ли это мировоззрение (которое он приписывал гностицизму, но оно, на са-

мом деле, платоническое в целом) «экзистенциальные корни»; выводит ли оно из «восприятия мира»? Здесь наш ответ категорически отличается от ответа великого экзистенциалистского толкователя гнозиса. *Платонизм — это система мысли, начинающаяся с простых посылок. Как только такие посылки включены, система продолжает порождать решения, большие не требующие предварительного «восприятия мира», чтобы их придерживаться и даже защищать вплоть до самой смерти. Это система, создающая мировоззрение, а не наоборот.* Из оригинального опыта дуальности в мире, основанном на дуальностях (день-ночь, жар-холод, право-лево, мужчина-женщина и так далее), человеческий ум может установить ограниченное количество правил, чтобы определить систему. Пропущенные за должное время через другие умы, эти правила начинают порождать всё больше и больше решений, включённых в систему; их потенциальное количество практически бесконечно.

Хотя и действующая в бесконечном числе измерений (всё во вселенной, взаимодействующее со всем остальным), система может быть изолирована как «идеальный объект», образованный двоичными переключателями, как мы показали во Введении к этой книге. В этом смысле системы мысли не отличаются от самого человечества: оно начинается с небольшого числа пар (и теоретически могло начаться со всего одной), затем постоянно умножается *через двоичное партнёрство*, ведь если ребёнок очевидным образом не может иметь больше одной матери, он не может иметь и больше одного отца. Каждый человек, в свою очередь, запускает умственные переключатели, которые постоянно интерпретируют его мир.

По большей части эта деятельность остаётся незамеченной, однако в очень немногих случаях это означает, что сокровища, погребённые в чьём-то уме, могут остаться недоступными для других. В целом, деятельность нашего ума склонна к повторениям, и наши философии, неважно, насколько утончённые, должны начинаться с простых правил, которые приводят к предсказуемым результатам. То, что мыслит один, с необходимостью мыслят и другие, если не большинство.

Хотя всё это довольно очевидно, кто-то может возразить, что есть связь между нашими чувствами комфорта и дискомфорта от мира и мировоззрений, почти буквально выделенных нашим умом через двоичные переключатели. Это основная посылка всех теорий, пытающихся вывести наши идеи из общественных или психологических посылок, которые могут остаться совершенно непризнанными нами, но производят результаты *именно* в сфере выразительной деятельности, по самой своей природе не «объективной» (вроде литературы, философии, искус-

ства). Долгое время было модно связывать учения, которые обесценивают мир и мирскую жизнь, с ситуациями «кризиса»; учёные сегодня всё больше осознают банальность этой концепции.²³¹

Решение нашего изначального запроса возможно, только если переформулировать базовый вопрос. Система мысли с необходимостью взаимодействует с бесчисленными другими системами, которые образуют человеческую историю. Это не проблема. Скорее, мы должны спросить, возможно ли абстрагировать системы как идеальные объекты из того, что кажется невыразимым конгломератом истории и понять их в собственном «логическом измерении». Если это возможно — нет причины, почему это не так — то немедленно оказывается, что, вне зависимости от взаимодействия между системами мысли и любым данным обществом, это взаимодействие необычайной сложности, которое действует в обе стороны и не производит никаких результатов, которые можно выразить или проанализировать в простых понятиях.

Давайте теперь обратимся ко второй гностической проблеме: как физический мир происходит из психического? Здесь следует объяснить изъян ещё больший, чем переход от духовного к психическому. Барбело-гностики сказали бы, что психическая Мука Софии сопровождается выкидышем: недоразвитым существом мужского пола, Первым Архонтом или правителем (Проархон), невежественным и бездумно смелым (*in quo erat ignorantia et audacia*). София зачала без партнёра, её единственным возможным партнёром была её собственная Мука, которая также стала партнёром недоношенного сына, Архонта, который созидает основание вселенной и начинает производить силы, ангелов, небеса «и все вещи земные» (*et terrena omnia*). Напуганная беспорядочным поведением своего безумного сына, София находит убежище в Огдоаде.

Несколько иной сценарий в учении, которое Иринеей приписывает офитам (от греческого *orphis*, «змея») *et alli*. София здесь — это «левая» сила, чьё существование объясняется случайностью на вершине Плеромы. Мать Жизни, третий сверху эон, неспособна уместить в себе всю массу плодородного Света, исходящего из универсального Отца и его Сына.²³² Часть этого сияющего семени исходит из её левой стороны, создавая Софию, также известную как Левая, Проуникос и Мужеженская. София спускается к неподвижным Водам, приводит их в движение и выделяет из них водное тело, которое отягощает её до такой степени, что она больше не может его сбросить. В попытке вернуться на высоту Плеромы, она растягивается, как одеяло, образуя телом видимое небо. Какое-то время она пребывает под небом, но, в конечном счёте, сбрасывает материаль-

ное тело, называемое Женщиной, и сбегает по ту сторону неба. У неё есть сын, Иалдабаоф, который рождает шесть архонтов; вместе они образуют Гебдомаду планет.²³³

Противодействуя Правителям вселенной, которые тиранят человечество, София не упускает никакой возможности обмануть первых, чтобы помочь последним.²³⁴ Однако, неспособная положить конец деспотизму сына, она просит о помощи Мать Жизни, которая отправляет «правого» брата Софии Христа, чтобы присоединиться к ней. Он становится её партнёром (*syzygos*) и спасает человечество под обликом Иисуса Христа.²³⁵

Независимая версия мифа о губительных последствиях несчастья женского персонажа содержится в описании Книги Варуха Иустина Гностика, которое даёт Ипполит.²³⁶ Три начала, два мужских и одно женское, стоят у истоков всего: Благо (*agathos*), которое всеведуще; Элохим, Отец-Демиург, невидимый и неведомый, однако не всеведущий; и двуличная Эдем-Израиль, наделённая двумя умами и двумя телами, «женщина до бёдер и змея внизу».²³⁷ Элохим и Эдем, привлечённые взаимным желанием, вступают в сношение и рожают две Додеклады ангелов, одну, принадлежащую Отцу, и другую, принадлежащую Матери. Ангелы — это райские деревья: древо жизни — это Варух, третий ангел Отца, а древо познания — это третий ангел Матери, Наас Змея (евр. *nahash*). Эпизод творения изначальной человеческой пары, чьё тело составлено отцовскими ангелами из души Эдем и духа Элохим, предшествует в описании Ипполита²³⁸ творению мира.²³⁹ Потому люди — это образ Элохим и Эдем, и их тела — не зло.

Мир управляется ангелами Эдем, сгруппированными в четыре класса, соответствующие четырём библейским рекам (Быт. 2:10-14): Фисон, Гихон, Тигр и Евфрат. Управление миром происходит вращением, и группа Фисон, в частности, ответственна за голод и другие проклятья, воздействующие на географическую зону, которой они правят. Однако, другие группы тоже имеют свою долю в «потоке зол, которые по воле Эдема постоянно ходят по миру».²⁴⁰ Откуда приходит эта «смертоносная катастрофа», это наказание? Оно было вызвано актом ухода Элохим: взяв с собой ангелов, он улетел на небеса, оставив Эдем («которая суть земля»)²⁴¹ Одиноким, он прошёл через врата в мир Блага, и Благо посадило его одесную себя. Осознав, насколько посредственный мир он создал, Элохим поделился с Благом, намерением уничтожить его, но Благо его разубедило. Потому Эдем осталась там внизу совсем одна, управляя миром.

Эдем толкует благородный уход Элохим как оставление и разрыв отношений. Сначала она пытается соблазнить его и заманить назад, пользуясь самыми

разными украшениями, чтобы сделать себя привлекательной. Когда он не возвращается, она мстит за унижение людям, отправив своего ангела Бабел-Афродиту, чтобы вызывать измены и разводы среди людей, тем самым наказывая духа Элохим, присутствующего в них, наделяя их тем же травмирующим опытом, через который прошла сама. В то же время Эдем простирает злые силы ангела Наас-Змеи.

Элохим посылает ангела Варуха среди ангелов Эдем, чтобы сказать людям не есть от древа познания, которое суть Наас, ведь Наас содержит несправедливость, тогда как другие ангелы Эдем — только страсти. Но Наас соблазняет Еву и совершает с ней прелюбодеяние. Не удовлетворённый этим, он также соблазняет Адама и вступает с ним в гомосексуальные отношения: эти два случая — прообразы всякой измены и педерастии.²⁴²

Варух пытается обратиться к Моисею и пророкам, но Наас искажает его послания. Потому Элохим решает проповедовать среди необрезанных и отправляет Геракла бороться с двенадцатью ангелами Эдем: это аллегорическое объяснение двенадцати подвигов Геракла.²⁴³ Но в тот самый момент, когда герой вроде бы победил их, ангел Бабел-Афродита, выдав себя за Омфалу, лишает Геракла его силы, тем самым аннулируя его прежние победы. В конечном счёте Варух находит единственного союзника в Иисусе из Назарета, единственного, которого Наас не смог соблазнить и потому должен был из мести распять.

Классическое выражение мифа о Софии присуще его валентинианским вариантам.²⁴⁴ Несмотря на некоторые повторения, мы изучим их один за другим. Согласно версии Иринея, София — это последний эон Додекады. Хотя у неё есть партнёр, Телетос, она действует без него; вот почему её грех и страсть, эротическая на вид, скорее являются результатом её безрассудной смелости.²⁴⁵ Охваченная желанием познать загадочного Отца, София пытается вознестись к нему и удерживается Хоросом-Пределом, который отделяет верхние эоны от нижних. Намерение (*enthymēsis*) и Страсть Софии становятся несчастным результатом, порождённым ею без партнёра, результатом, неожиданное появление которого вызывает у матери Несчастье, Муку, Оцепенение и Сомнение. Эта тетрада зол, которые в другом месте более точно установлены как Невежество, Боль, Мука и Оцепенение,²⁴⁶ стала источником вещественной материи.

Через вмешательство эонов София очищена от своего Намерения и Страсти, которые остаются вне Плеромы, тогда как сама София восстанавливается среди своих спутников.²⁴⁷ Намерение-Страсть, названная Ахамот, тщетно пытается присоединиться к Плероме, света которой жаждет, ведь какой бы непол-

ноценной ни была, она всё равно обладает некоторым «налётом бессмертия».²⁴⁸ Остановленное Пределом, её горе становится Тетрадой страстей: Боли, Страха, Смятения и Невежества. Однако, кроме них, её желание улучшиться становится позитивной эмоцией: Обращением (*epistrophē*). Из Обращения рождаются Мировая Душа и душа Демиурга, тогда как «от Страха же и Печали получило начало все остальное. Именно: от слез его произошла всякая влажная сущность, от смеха — светящаяся; от печали и изумления — телесные стихии мира. Ибо, как говорят, оно то плакало и печалилось о том, что оставлено одно во тьме и пустоте, то веселилось и смеялось, когда ему приходил на мысль оставивший его свет, то опять впадало в страх, а иногда в недоумение и изумление».²⁴⁹

Другая версия мифа, более грубая, сообщается Ипполитом.²⁵⁰ София — это самый младший эон Плеромы (двадцать восьмой). Она восходит к Отцу и замечает, что он породил без партнёра. Она хочет подражать ему, не обращая внимания, что её силы гораздо меньше, чем силы Нерождённого. Потому продукт её усилий — это «вещество, лишённое формы и совершенства»,²⁵¹ выкидыш (*ektrōma*), от вида которого мучится Мать и вся Плерома.²⁵² Отец испускает эон Предел-Крест (*Horos-Stauros*), чтобы оградить Софию от Плеромы.²⁵³ Зброшенная снаружи, София познаёт четырёхчастную страсть: Муку, Боль, Смятение и Мольбу (*Deēsis*), которая позитивна и приравнивает к Обращению в версии Ириней. Эон Плод (*Karpōs*), испущенный всей Плеромой, приходит спасти Софию от страстей, которые меняются на четыре субстанции: Мука становится психической субстанцией, из которой состоит Демиург, так называемый «левый»; Боль становится гилетической или материальной субстанцией; Смятение становится демонической субстанцией, и Мольба становится психической субстанцией, «правой».

В своём исследовании валентинианских вариантов мифа о Софии Дж.К. Стед пришёл к заключению, что все они происходят из двух основных источников, А и В. Ириней предпочитает А и редко использует В; Ипполит — наоборот.²⁵⁴ Стед также заметил, что в иных валентинианских версиях София — это не один, а, по меньшей мере, пять разных персонажей, от совершенной супруги Бога до низшей Ахамот, ожидающей прощения и восстановления.²⁵⁵ Однако, очевидно, что эти трансформации мифа не происходят из использования разных «источников», а просто из различных «строительных кирпичиков», которые обретаются через логические переключатели в умах пользователей. Скоро станет очевидно, что эти варианты — лишь «деформации» друг друга (пользуясь словом Д'Арси Томпсона), не предполагающие иные, утраченные источники.

Среди коптских гностических текстов два кажутся особенно важными применительно к мифу о Софии: АЈ (*Апокриф Иоанна*) и РS (*Пистис София*). В АЈ София виновна в помышлении без партнёра, и её мысль сначала становится образом, а затем пугающим существом, львиноголовым драконом Иалдабаофом,²⁵⁶ главным архонтом и демиургом низшего мира. Его бессмысленные действия приводят к замешательству Софии и, наконец, её покаянию.²⁵⁷

Покаяние и обращение Софии (*metanoia*) — это центральный момент первых двух книг РS, которые дают своеобразную версию её падения. С самого начала Пистис-София размещена *вне* Плеромы, образованной двадцатью четырьмя эманациями (*probolai*) Света, однако выше двенадцати эонов великого тирана Адамаса, то есть двенадцати знаков Зодиака.²⁵⁸ Однако, архонты не единственные ненавидят Софию: она особый предмет зависти Аутадеса, Дерзкой, Тройственной силы (*tri-dynamos*), живущей в том же эоне, что и она. Чтобы лишить её Света, Аутадес испускает львиноголовую силу, и из своей материи (*hylē*) он испускает другие материальные (*hylikoi*) эманации (*probolai*) в различные области (*topoi*) хаоса. Глядя вниз, Пистис София видит свет львиноголовой силы, которую ошибочно принимает за светлого посланца Плеромы. Не спрашивая позволения партнёра, она бежит вслед за обманчивым светом, думая, что может воспользоваться им как средством, чтобы вознестись в Плерому. Но происходит обратное: львиноголовое чудовище пожирает светоносную силу Софии, из которой затем выделяет материю (*hylē*), которая становится львиноголовым архонтом Иалдабаофом, созданным из Огня и Тьмы.²⁵⁹ Лишённая света, Пистис София становится очень слабой. Она постоянно кается и зовёт Плерому на помощь. В конечном счёте, ей на помощь будет отправлен эон Христос.

В текстах Наг-Хаммади, за исключением АЈ II, вина Софии описана в довольно общих выражениях. В *Ипостаси архонтов* (НА) она хочет создать что-то сама, без партнёра.²⁶⁰ О происхождении мира (SST) не даёт никакой дополнительной информации.²⁶¹

Во *Втором трактате великого Сифа* (ST) София называется проституткой,²⁶² что, возможно, объясняет, почему библиотека Наг-Хаммади содержит сочинение *Гром*, которое совсем не похоже на гностическое. Однако, гностик или склонный к гностицизму читатель легко узнает Софию в Громе, которая называет себя одновременно «святой и блудницей».²⁶³ ST не даёт ясного объяснения падения Софии, упоминая только, что она действовала, не советуясь с Плеромой, и потому плоды её усилий бrenны.²⁶⁴

Следя за подвигами Спасителя, некоторые архонты поддаются убеждению Софии покинуть нижний мир Космократора (правителя вселенной). Мотив кающихся архонтов распространён в гностицизме, но ST даёт интересный вариант: даже эти архонты невежественны, потому что путают Софию с Высшей Силой Плеромы.²⁶⁵ Далее, утверждает текст, Высшая Сила мужская, а не женская; он Отец, а не Мать. Другие гностические тексты также настаивают на превосходстве мужского над женским: «Женственность была, но женственность не была первой».²⁶⁶ *Послание Петра Филиппу* говорит о «неповиновении и глупости» Софии за то, что желала творить без указания Отца.²⁶⁷ Во всех этих свидетельствах София оказывается павшей сущностью.

4. София Святая

Однако, тот, кто, следуя индуктивной процедуре, заключит, что все гностические тексты описывали её в одних и тех же двойственных выражениях, будет неправ. Очевидно, есть одно исключение: *Премудрость Иисуса Христа* (SJ), две версии которой в Наг-Хаммади носят название *Евгност Блаженный* (Eug). В этом сочинении София — это исключительно высший эон, *syzygos* Человека, первой эманации Пропатора, непостижимого Отца. Гностиков часто считали анархичными, и в некотором смысле так и было, ведь они создали контркультуру, отрицая основные принципы культуры. Однако, в этом тексте гностический анархизм получает довольно интересное метафизическое объяснение: гностики оказываются единственными, кто почитает не Отца, который представляет собой *archē* (начало) вселенной, а Предка (Пропатора), который *anarchos* (без начала).²⁶⁸ SJ содержит много аллюзий на недостаток женщины,²⁶⁹ но это может быть не София, а Ева. Что касается Софии, также называемой *agarē* или Любовью, а в другом месте Тишиной, то она лишь вселенская Мать, *protogeneiteira* (первопорождающая),²⁷⁰ умножающая себя в новых сущностях, отделённых от неё, так что, в конечном счёте, существует не меньше восьми Софий в совершенной сизигии со своими мужскими партнёрами.²⁷¹ SJ также содержит аллюзию на хвастающего Демиурга, но его появление не связано с Софией. Авторы этого текста, очевидно, пытались отличиться от прочих гностиков; потому крайне неосторожно будет переходить к выводу, что такая литература меньшинства выражает изначальную точку зрения гностицизма, который в таком случае будет религией Матери.²⁷² В этом также заключается окончательный тезис Дейрдры Дж. Гуд в заключении её работы, где она развила точку зрения Роуз Хорман

Артур, согласно которой миф о Софии развивался по христианским и не-христианским направлениям, а христианизация ответственна за появление негативных аспектов Софии. Более того, Гуд утверждает, что не-христианское почитание Софии-Матери должно было предшествовать христианству, тем самым переверачивая интерпретацию Софии Вильгельмом Буссе.²⁷³ Мы вскоре вернёмся к этим рассуждениям и их предшественникам, к сожалению, игнорируемым современными учёными.

В тех гностических трактатах, которые относятся к системе, приписываемой Ипполитом сифианам, вселенская Мать — это андрогинная сущность, которая оплодотворяет саму себя: она конкретно представлялась как матка, наделённая фаллосом.²⁷⁴ Если *Троевидная Протенойя* (Р), похоже, относится к тем трактатам, в которых Протенойя-Барбело появляется исключительно как высший эон Плеромы, другой «сифианский» текст, *Парафраз Сима* (PSem) говорит о сущности без партнёра, явно андрогинной, которая сношается сама с собой, рождая фаллический Ветер-Демиурга, «обладающего Силой от Огня, Мрака и Духа».²⁷⁵

Другие тексты вводят женские сущности и как важные плероматические ипостаси, и как низшие принципы, которые приводят к «деволюции» Бытия, тем самым порождая наш мир. Различие ясно в *Первом Апокалипсисе Иакова* (1 ArJc), где Ахамот — это низшая и невежественная сущность, порождённая Софией.²⁷⁶ Похожим образом, в валентинианском *Евангелии от Филиппа* (EvPh) Эхамот — это Мудрость, тогда как Эхмот — это «Мудрость Смерти».²⁷⁷ Различие такого рода также появляется между Барбело и Софией в AJ,²⁷⁸ не говоря уже о систематическом удвоении женских сущностей в SST и HA.²⁷⁹

5. София и Логос.

Тогда как несколько ранних христологий подчёркивают равенство между Логосом-Христом и Софией (см. Введение выше), только один среди оригинальных гностических текстов заменяет Софию Логосом: *Трёхчастный трактат* (ТТ), тонкий и прекрасный текст, обычно приписываемый школе валентинианина Гераклеона, рассуждения которого о Логосе в Евангелии от Иоанна сохранились у Оригена.²⁸⁰ ТТ определённо отстаивает тезис — отвергнутый Элейн Пейджелс в ранней работе — крайне тесных отношений между гностицизмом и христианством в целом и между Оригеном и гностицизмом в частности. В самом деле, ТТ насколько возможно близко подходит к учению основной Церкви, в то же время, не оставляя фундаментальных мифов гностицизма. Результат оказыва-

ется так близок к оригенизму, что трудно предположить, что ТТ предшествовал Оригену, если только не утверждать, что Ориген просто позаимствовал всю свою теорию о свободной воле из этой ветви валентинианства.

На самом деле, для Оригена Умы падают из-за своей свободной воли;²⁸¹ точно так же Логос ТТ действует через свободную волю.²⁸² ТТ не менее христианский, чем Ориген был «гностиком».²⁸³ «Намерение Логоса ... было добрым», — уверяет ТТ,²⁸⁴ но ему недоставало опыта, потому что он был юным, то есть последним в Плероме. «В любом случае, неуместно критиковать Логос, ведь мир, появившийся через него, *должен был возникнуть*».²⁸⁵ Возможен только один вывод: хотя ТТ придерживается мифа о Софии, он отбрасывает главное предположение, обычно с ним идущее, а именно, что *«этот мир появился случайно»*.²⁸⁶ Валентинианский автор определённо не лишён утончённости: если Логосу не удаётся «постигнуть непостижимость» Отца, это не его вина; его неудача была запрограммирована *заранее*, чтобы низший мир появился на свет. Падение объясняется через хорошо известную тему Софии-Логоса, глядящей вниз, из чего следуют Забывчивость и Невежество.²⁸⁷

Ян Занди утверждал, что замена Софии Логосом легко применима в свете двойного греческого перевода еврейского слова НКМН, например, у Филона.²⁸⁸ Голландский учёный, похоже, игнорирует, что христологии Логоса-Софии были распространены и до Оригена, и в его время. Однако, здесь объяснение гораздо проще: Логос ТТ, как Логос Гераклеона, ничто иное, как Логос Евангелия от Иоанна. Анонимный автор ТТ пытается насколько возможно близко подойти к общепринятому христианству. Потому он без колебаний навлекает на себя противоречие, на котором, действительно, споткнулись бы не только он, но и лучшие христиане и неоплатоники: если Логос действует свободной волей, то он единственный в ответе за появление низшего мира, который остаётся дефективным и случайным продуктом его падения; но если падение Логоса было известно заранее и запрограммировано Отцом, то мир — это больше не случайный результат, но свободная воля Логоса становится довольно сомнительной.

В самом деле, невозможно спасти одновременно всезнание Бога и свободную волю его творений. Как мог мир, одновременно добрый и злой, появиться через свободную волю сущности, действующей вопреки своему началству, но не без их ведома, ведь они заранее знали и даже с нетерпением ждали, когда это случится — это остаётся великой головоломкой. Столкнувшись со свидетельством, непредвзятый судья сказал бы, что Отец был зачинщиком преступления Логоса. Другие гностики, похожее, более последовательны, когда полагают, что этому

миру не суждено было существовать, и он появился по вине Софии. Хотя в таком случае гностический Предок не может быть всеведущим, но его можно очистить от всякой причастности к появлению этого мира.

6. Поиск истоков

Согласно немецкой и шведской *religionsgeschichtliche Schule*, представителем которой в данном случае является Вильгельм Буссе, София-Барбело (по всей видимости, семитское слово, которое Буссе, однако, принимает за деформацию греческого *parthenos*, титул девственной богини) будет никем иным, как гностическим эквивалентом ближневосточной Великой Богини-Матери, одним из её многочисленных проявлений: Иштар, Атаргатис, Кибелы, Анаит (Анахиты) или Астарты.²⁸⁹ Потому немецкая школа истории религий маячит за гипотезой, что изначально София была просто могущественной богиней-матерью, а вовсе не двусмысленной ипостасной сущностью. Буссе объясняет низшую, преимущественно негативную Софию, обращаясь к обычной «иранизированной звёздной вавилонской традиции»,²⁹⁰ которая эквивалентна объяснению *ignotum per ignotius*, неизвестного качества через ещё менее известное.

После Второй Мировой войны стала доминировать другая теория: теория еврейского происхождения Софии. Один из первопроходцев в этой интерпретации Жиль Киспель приравнивал гностическую Софию с библейской Хокмой, Эннойей Симона Самаритянина, наделённой в Самарии космогоническими силами.²⁹¹ В статье 1953 года Киспель пытался реконструировать эволюцию мифа о Софии, начиная с «примитивной» еврейско-гностической формы: «Бог создаёт из Хаоса семь Архонтов при посредстве Хокмы, *humectatio luminis* или Росы Света (Ириней I.30). Хокма посылает *eidôlon*, свой образ или тень, над изначальными водами *tôhû wabôhû* (Быт. 1:2). По этому образу архонты строят мир и человеческое тело, которое ползает по земле, подобно червю. Хокма наделяет его своим Духом».²⁹² Позже София как творец мира заменяется мужской сущностью, Антропосом. Гностическая теодицея, выраженная в мифе о падении Софии, объясняется Киспелем как результат пересечения с орфико-пифагорейскими рассуждениями.²⁹³

Теорию Киспеля поддержал Ганс Мартин Шенке, который также связал миф о Софии с отрывком в Быт. 1:26, где Бог (*множественное число!*) решает создать человека по своему («нашему») образу.²⁹⁴ Мы уже видели, что была распространена интерпретация, согласно которой под множественным числом

в библейском отрывке подразумевались Бог и его Мудрость. Мужской Антропос заменил Софию позже.²⁹⁵

Недавнее исследование поразительных аналогий между библейской Мудростью и гностической Софией было проведено Джорджем У. Макреем. Они обе божественные ипостаси, обитают в облаках, отождествляются с Богом из-за своей близости к нему, они сообщают мудрость и откровения человечеству, спускаются на землю, восходят к небесным обиталищам, играют роль в творении Адама, отождествляются с жизнью и древом жизни.²⁹⁶ К этому можно добавить вышеупомянутую «Мудрость Смерти», негативную Софию, которая появляется в Притчах. Однако, Дж.У. Макрей был прав, полагая, что еврейские источники не содержат ничего подобного истории падения Софии.²⁹⁷

7. Творческая герменевтика мифа о Софии

В 1979 году Роуз Хорман Артур написала диссертацию, а Элейн Пейджелс опубликовала спорный бестселлер *Гностические евангелия*, в котором была высказана та же мысль: гностики поклонялись Матери, в отличие от христианства (и иудаизма) как религии Отца, и, следовательно, женщины занимали властные позиции в гностическом сообществе, которых были лишены в общепринятом христианстве.²⁹⁸

Тезис Пейджелс интенсивно и иногда беспощадно критиковали; я пропущу здесь детали. Недавно автор в блестящем эссе признала сдвиг в понимании вследствие своего исследования гностических текстов от предположения, что «тексты скажут нам о спектре раннехристианских подходов к женщинам» к пониманию, что гностические свидетельства прежде всего озабочены «динамикой религиозного опыта» самой по себе.²⁹⁹ Иными словами, Пейджелс согласилась со своими прежними оппонентами, что из повествовательной структуры нескольких коптских трактатов ничего нельзя заключить о действительном положении женщин в гностических общинах.

Пейджелс была ни в коем случае не единственной, кто утверждал, что гностическая парадигма была феминистской и противостоящей христианской. Такая точка зрения уже высказывалась в визионерской работе Ойгена Генриха Шмитта (в 1903-1907 гг.)³⁰⁰ и особенно в корпусе сочинений Отфрида Эберца, которого однажды признают не только предтечей Пейджелс, но и предшественником реконструкции древней европейской цивилизации Марией Гимбутас.³⁰¹ Эберц противопоставлял нашу культуру, основанную на маскулинных ценностях и агрес-

сивности, которую он называл агностической, древней гинекократической «гно-стической» цивилизации, подавленной арийским вторжением. Это, вкратце, тезис Гимбутас, который литовский ученый подкрепила археологическими свидетельствами.³⁰² Не впервые серьёзная гипотеза первоначально была сформулирована эксцентричными людьми, каковым Эберц, очевидно, был, несмотря на достойный похвалы факт, что его анти-арийство при Гитлере привело к запрету публикации его работы. Однако, когда он продолжил публиковаться после войны, его книги оказали мало влияния на публику. То, что Гимбутас и Пейджелс независимо подкрепили основную теорию Шмитта и Эберца десятилетиями позже, потому заслуживает ещё больше внимания.

В 1962 году марксистский толкователь катаризма Готфрид Кох утверждал, что дуалистические движения уделяли женщинам место в своей иерархии. Коху казалось — и действительно может показаться всякому, кто только поверхностно знаком с феноменом — что женщины были главными адептами катаризма. Кох сделал вывод, что катаризм был феминистским, тогда как Церковь была патриархальной, и толковал катаризм как религиозное выражение социального восстания женщин.³⁰³ Величайший исследователь катаризма в наши дни, Жан Дювернуа, полностью опроверг тезис Коха с помощью глубокого социологического исследования, которое показало, что даже в Лангедоке, где доля женщин среди катаров была крайне велика, только 34 процента «совершенных» катаров были женщинами и только 30 процентов простых верующих. Женщины не только не имели доступа к иерархии или проповеди, но и в целом наделялись низким статусом. Вот вывод Дювернуа: «Ересь как таковая не несёт какого-то особого послания для женщин, кроме ещё большего умаления».³⁰⁴

Применимо ли это и к гностицизму? Это действительно может быть так, если хронологию, которую защищают Шмитт, Эберц, Артур, Пейджелс, Гуд и другие удастся перевернуть, чтобы поместить сначала негативную Софию, и только потом Софию как всеобщую Мать. И её точно можно перевернуть, но не до такой степени, чтобы можно было утверждать, что «протогностики» — Симон и его последователи — приписывали Эннойе-Софии более чем случайную негативность. Статистически София амбивалентна (негативна и несколько позитивна) более чем в 80% случаев.

Сегодня гендерная точка зрения используется гораздо более осторожно, хотя точки зрения варьируются от Майкла Уильямса, который полагает, что пол Софий в гностических текстах не связан ни с каким действительным «шаблоном социализации»,³⁰⁵ до Карен Л. Кинг, которая скорее интерпретирует присут-

ствие мифа Софии в гностицизме как верное указание на патриархальную идеологию.³⁰⁶ Скрытая посылка гностицизма тогда действительно заключается в том, что женское связано со слабостью, ошибкой и несовершенством, которое должно быть «усилено/исправлено мужским вмешательством».³⁰⁷ Мы в другом месте неоднократно подчёркивали позицию Кинга.³⁰⁸ Джоран Якобсен Бакли пришла к такому же выводу, когда установила основные шаблоны подхода к женскому в гностических текстах, которые довольно негативны и в большинстве случаев предполагают, что феминность неполноценна, и её следует превзойти.³⁰⁹

Проблема, как мы её понимаем, не столько в определении, вписывается ли миф о Софии в социальный шаблон негативных ожиданий по отношению к женщинам в целом, а скорее в том, можем ли мы вообще ожидать от мифа какой-то социальной информации. Клод Леви-Стросс отвечал на этот вопрос несколько раз,³¹⁰ недавно, пожалуй, более ясно, чем прежде: для него миф важен только как повествование, которое претерпевает трансформации, а не как символический переносчик какого-то социального или психологического смысла. Миф отражает только игру самого ума.³¹¹ История толкования мифа Софии, похоже, это подтверждает в том смысле, что сначала некоторые учёные защищали гипотезу о до-христианской (или до-арийской) Софии как Великой Матери, позже испорченной христианской (или арийской) патриархальностью; после некоторые из этих же учёных осознали, что литературные тексты не дают недвусмысленных гендерных ответов или вообще каких-то социальных ответов. В то же время другие учёные перевернули прежнюю гипотезу, приписав гностицизму в целом негативное отношение к женщинам, основываясь на статистическом свидетельстве негативности Софии.

8. Зачем Падение?

Во многих эссе я пытался показать, что София в гностическом мифе занимает в точности ту же позицию, что и персонаж, появляющийся во многих дуалистических мифах по всему миру, женского Трикстера.³¹² Я не намерен здесь представлять несколько вариантов мифа о Трикстериссе, рассмотренные в другом месте. Множество учёных, похоже, считали, что моя демонстрация была предназначена для того, чтобы показать, что гностицизм зарождается в народном дуализме, и это непонимание следовало за мной как проклятье по множеству международных конференций. Я пытался показать — вдобавок к значительному расширению репертуара вариантов мифа о Софии, согласно процедуре, обычной в антрополо-

гии — что Трикстерисса воплощает множество преувеличенных негативных черт, иногда приписываемых женственности. Во всех случаях казалось, что что-то не так с эротизмом Трикстериссы — не то, что она была обязательно ненасытна, как полагают многие патриархальные культуры,³¹³ а то, что она вмешивалась в мужской порядок мира и подрывала человечество. Неким сложным образом это связано с социальным упорядочением сексуальности. В той же степени можно спорить с Клодом Леви-Строссом, что мужской Трикстер — это не «посредник» гендерных оппозиций, а *отрицание* ожидаемого шаблона мужественности.³¹⁴

Что до вариантов мифа Софии, то они предлагают множество трансформаций причины её падения, трансформаций, которые могут отражать использование дополнительных «кирпичиков», использование по видимости несвязанных кирпичиков или использование любого их сочетания.

Её называют проституткой,³¹⁵ что в свидетельствах того периода (и долгое время после) указывает на избыток эротизма, а не скорую выгоду от быстрого секса.³¹⁶ Софию и Логос называют «юными»,³¹⁷ то есть неопытными и, прежде всего, любопытными. Два свидетельства говорят, что у неё нет партнёра.³¹⁸ Во всяком случае, она *думает* без партнёра,³¹⁹ хочет *творить* без него³²⁰ или указания Отца;³²¹ во всяком случае, она действует, не советуясь с Плеромой.³²² В валентинианских версиях она *восходит* к Отцу, охваченная эротической страстью и безрассудной смелостью.³²³ По версии Ириней в этом причина её падения; по версии Ипполита причина — это подражание Отцу в том, что она хочет рожать без партнёра. Чаще всего она *смотрит вниз*, чего не должна делать,³²⁴ но всё равно делает это по неопытности³²⁵ или из-за махинаций злого персонажа, который насилует её (лишает Света).³²⁶ Индивидуальные мотивации могут сочетаться в последовательности, как в случае барбело-гностиков Ириней, когда у Софии нет партнёра, она смотрит вниз, и это действие незаконно в установленном порядке Плеромы. Пистис-Софию подставила Тройственная Сила Аутадес, Дерзкий, который заставляет её взглянуть вниз с помощью приманки. До этого момента она невинна; она становится виновна, как только спускается взглянуть на приманку без согласия партнёра.

В «сифианских» сочинениях София андрогинна. Точнее, как мы видели, она матка, наделённая фаллосом, оплодотворяющая сама себя. В одном тексте это выдаётся за норму,³²⁷ но в другой раз оказывается противоестественным, ведь София действует так, поскольку желает партнёра.³²⁸

Выделяются три повествования. Для офитов Ириней София-Проуникос, Левая Сила и андрогин, это результат происшествия в Плероме. Её падение никак

не связано с её свободной волей.³²⁹ Напротив, ТТ настаивает на свободе выбора Логоса, однако, подчёркивая в то же время ответственность его руководителей, чьё всеведение, таким образом, не нарушено, но совесть ставится под сомнение. Миф об Эдем-Израиле, супруге демиурга Элохима в Книге Варуха,³³⁰ рекомбинирует те же элементы с другими, чтобы образовать новое повествование, в котором кризис женской сущности — разочарованной, раздражённой и неуравновешенной — вызывает нынешнее печальное и мучительное состояние мира.

Образует ли некий негативный образ женственности скрытую посылку этой истории? Чтобы это оценить, мы должны определить, что идёт прежде: разочарование или юность, неуравновешенность или неопытность, любопытство или злые намерения соседей Софии. Но это невозможно, ведь ни одна из этих мотиваций не имеет абсолютного превосходства, и ни одна не оказывается статистически более заметной, чем другие. Страх разделения, эротизм и юношеская ошибка образуют неразрешимый комплекс с опасными последствиями. Однако, связывать это с конкретными общественными шаблонами унижения женщин в целом было бы чересчур.

Хотя этот миф очевидно не накладывает социальный код на характерное повествование, как считает школа Дюркгейма, он определённо *создаёт* шаблон ожиданий относительно мира и человечества. Пользуясь здесь словами, которые настоящий мастер У.К.Ч. Гатри применил по отношению к древнегреческим пуританам, орфикам, не все считают, что этот мир — юдоль слёз. Мы не можем сказать, что орфики первые поверили в это, а затем выдумали мифическое повествование, чтобы это доказать, как считает экзистенциалист вроде Ганса Йонаса. Но мы определённо должны убедиться, что миф орфиков желает убедить всех принимающих его, что этот мир — юдоль слёз.

Точно так же мы можем сказать, что миф Софии не выводится из ситуации «кризиса» или «отчуждения» (что бы это ни значило), но он определённо предполагает мировоззрение, основанное на кризисе и отчуждении двойственной богини.

Глава 4. Гностический миф 2: Невежественный Демиург

Гностицизм был теорией укрывательства, и потому необходимой моделью для всякой современной теории влияния, будучи творческим непониманием.
— Гарольд Блум

1. Его облик, его аспект, его имя

В большинстве гностических мифов Демиург мира выброшен Матерью в сомнении в эпизоде нежеланного материнства. Есть исключения: «протогностики» (Симон, Менандр, Сатурнин, Карпократ); Книга Варуха Иустина Гностика; ТТ, где София заменена мужским Логосом, «Отцом», тем не менее, проявляющим слабость, которую в других местах переносят на женственность; сифиане Ипполита и PSet, где ипостаси безличны и «натуралистичны» — гермафродитный секс сношения с самим собой и фаллический, змеевидный Ветер; и, наконец, все трактаты, в которых София не упомянута, хотя в большинстве случаев аллюзии кажутся неизбежными.

Вследствие двойственной характеристики Демиурга как невежественного и хвастливого, так что его высокомерие оказывается логическим следствием чувства уникальности в силу незнания о Матери и, тем самым, о Плероме, которую она представляет, следует ожидать, что большинство вариантов мифа указывают, что он совершенно ничего не знает о своём происхождении. Классический пример демиургического невежества показан в Иалдабаофе, демиурге офитов Ириней,³³¹ который имеет форму льва (согласно Цельсу).³³²

Есть некоторые исключения из этого правила. Так, в трактате *О происхождении мира* первый архон возникает во тьме, исходящей от Софии, и замечает существование чего-то выше него самого; в этот момент его Ревность и Гнев отделяются от него, и водная субстанция — Материя — стекает в Хаос.³³³ Этот эпизод — странная копия рождения демиурга, которая должна дать объяснение Тьме и Материи, здесь рассматриваемой не как второе начало, а как эманация, происхождение которой ведёт к самой Софии. Такие задумки гностики часто использовали в прямой полемике с Быт. 1:1-2, где указывается, что Бог творит небеса и землю, но не Хаос

(*tôhû wa-bôhû*), Тьму и Воды. Гностики проявляют поразительную последовательность, интерпретируя Бытие 1 как свидетельство некоторого дуализма, согласно которому в начале был Бог и другие начала: Хаос, Тьма, Воды. Гностическое решение проблемы, которое в глазах гностиков было не только недуалистичным, но и очевидно антидуалистичным, показывает, что в целом гностики были платониками, так как не возражали против сосуществования Бога и Хаоса (платоническое пустое пространство, *chôra*), но рьяно отвергали возможность, что Тьма и Воды со-вечны Богу. Как мы сейчас увидим, «умеренные» гностики видели в библейском Бытии манихейский текст (до появления самого термина, конечно), и осудили бы манихейство, хоть это и странно звучит, как иудейскую ересь.

Возвращаясь к сценарию офитов, демиург далее рождается от Пистис (образом которой была София, то есть безжизненной копией), когда она посещала Хаос и была опечалена аспектом Материи. Её Смятение становится существом, к которому Пистис обращается и дует ему в лицо своим духом (Пневма). Иалдабаоф, андрогинный львиноголовый архонт, появляется в водной Материи. Он игнорирует свою Мать, но не полностью, ведь он видел её отражение в воде и слышал, как она произносила слово *Ialdabaoth* (которому текст даёт выдуманную этимологию). Из-за львиной формы архонта также называют Ариаэль, от еврейского *Arî*, «лев». ³³⁴

В АЖ ³³⁵ Иалдабаоф отделяется от Софии одновременно с Невежеством (*Agnoia*) или Безумием (*Aponoia*), которая породила его и останется его партнёром при рождении других обитателей низших небес, появляющихся парами близнецов противоположного пола. Его аспект — это «змея с мордой льва. Его глаза были подобны сверкающим огням молний». ³³⁶ Как и в других текстах, ³³⁷ Демиурга здесь зовут Самаэль и Сакла(с).

НА ³³⁸ утверждает, что Самаэль, «Бог слепых» — от арамейского *samâ*, «слепой» ³³⁹ — слеп (*b^alle*), невежественен и высокомерен. В другом месте этот гилетический выкидыш, созданный из тени, отброшенной Пистис-Софией-Нерушимостью (*t^am^antattako*) — это андрогинное животное, высокомерное, обладающее формой льва. ³⁴⁰

Сифиане Ипполита представляют демиурга как ужасный, подобный змее Ветер, который приводит в движение тёмные Воды. ³⁴¹ Докеты принимают его за огненного бога, который говорил с Моисеем из горящего куста. ³⁴² Он образ во Тьме эона, чья трансцендентность была навеки отделена от нижнего мира небосводом. Его сущность — это Тьма, его деятельность заключается в преследовании божественных душ, которые переселяются из тела в тело.

Валентиниане, чья система, переданная Ипполитом,³⁴³ похоже, ближе к псеудо-эпиграфическим и анонимным гностическим системам и, скажут иные, возможно, древнее тонкостей Птолемея, Гераклеона и Феодота (хотя это совсем не точно), не следуют их примеру и не пытаются пощадить их Демиурга, которого грубо определяют как «выкидыш» (*ektrōma*)³⁴⁴ Софии, «тупого и безумного».³⁴⁵ Тем не менее, он не Противник, дьявол, как у Карпократы,³⁴⁶ не Отец дьявола, как среди архонтиков Елифания.³⁴⁷

Имя мирового творца во многих случаях Иалдабаоф. Некоторые гностики, такие как архонтики и другая анонимная группа, упомянутая Елифанием,³⁴⁸ предпочитают называть его Саваоф, который в некоторых коптских текстах представляет кающегося двойника демиурга (см. ниже). Ператы Ипполита³⁴⁹ называют его «убийца», согласно Ин. 8:44. В PS Великий Архонт, тиран всех космических тиранов, называется Адамас.³⁵⁰ Но другой небесный Правитель, третий среди Тройственных Сил (*tridynamoi*), носит имя Аутадес, Высокомерный,³⁵¹ что в другом месте является эпитетом демиурга Иалдабаофа.³⁵² Аутадес испускает силу с лицом льва, чтобы уловить духовную энергию Пистис-Софии.³⁵³ Поглотив её Свет-*dynamis*, что является двусмысленной метафорой изнасилования, львиноголовое чудовище оказывается способно удвоить себя, создав Иалдабаофа, другого демона, созданного из Огня и Тьмы.³⁵⁴

В эксцентричной Книге Варуха Иустина Гностика демиургом, очевидно, нерождённым, является библейский Элохим.³⁵⁵ Саваоф — это одно из имён Бога в Танахе. И Адамас, близкий к Адаму, был объектом этимологических спекуляций среди наассенов Ипполита,³⁵⁶ где он не злой архонт, а, напротив, нерушимый Небесный Человек, неподвижный и вечный (от греческого *a-damaō*). Мы уже видели, что Самаэль происходит от арамейского *samâ*, «слепой». Каковы этимологии других встреченных слов?

Сакла(с) происходит от другого арамейского слова (*sakla*), означающего «безумный»: архонт проявляет семейное сходство как близнец Безумия!³⁵⁷

Что до Иалдабаофа, то мы избавим читателя от большинства выдвинутых на его счёт гипотез.³⁵⁸ Самая убедительная была выдвинута Мэтью Блэком: Иалдабаоф происходит от арамейского выражения *yalda behût*, «сын позора».³⁵⁹

Невежественный, высокомерный, самодовольный, презрительный, тупой, безумный, убийца: этот похожий на льва уродец, который проявит свои курьёзные таланты за счёт человечества, похоже, идеальный объект для гностической ненависти и презрения. Но мифология демиурга проявляет почти столько же вариантов, как гностические учения. Потому наивно будет утверждать, что для

гностиков в целом злой демиург мира отождествляется с ветхозаветным богом. Если такое отождествление действительно имеет место в большинстве случаев, лишь в очень немногих случаях демиург просто или прямо зол.

2. Хвастливость архонта

Хвастливость архонта — это очевидное следствие его невежества, но иногда вводится вторая, более тонкая мотивация. Как один безумный диктатор недавнего прошлого Восточной Европы, он так энергично похвастается своей уникальностью только потому, что знает или предполагает, что над ним присматривают гораздо более важные персонажи.

Согласно офитам Иринея,³⁶⁰ SST³⁶¹ и AJ,³⁶² только после создания архонтов демиург хвалится: «Я Бог-ревнитель, и нет другого Бога, кроме меня». Здесь сливаются несколько ветхозаветных отрывков: Ис. 45:5 и 46.9, где Бог заявляет себя уникальным, и Втор. 5:9, где он объявляет себя ревнителем (греч. *zēlōtēs*). Однако, добавляет AJ, как один из защитников того, что можно назвать обратной или «инвертированной экзегезой» Ветхого Завета, «объявив это, он показал ангелам, которые были около него, что есть другой бог. Ведь если не было другого, к кому бы он мог ревновать?»³⁶³

В НА³⁶⁴ капризный выкидыш Софии становится непослушным, только открыв глаза, и хвастает: «Это я есмь Бог, и нет другого, кроме меня!» Затем свыше доносится властный голос, говорящий: «Ты ошибся, Самаэль!» — т. е. Бог слепых. И он сказал: «Если существовало что-либо до меня, да откроется мне». «И немедленно София протянула перст свой, и внесла она Свет в материю».

3. Творение небесных сил

Согласно офитам Иринея,³⁶⁵ Иалдабаоф испускает сына, который, в свою очередь, испускает другого, и так до тех пор, пока не появится вся Гебдомада планетарных архонтов. Их имена переданы и Иринею, и Оригеном (по Цельсу), который также описывает их формы и рассказывает, какую планету каждый из них представляет.³⁶⁶ Борьба за власть среди небесных Правителей наполняет Иалдабаофа горем. Затем он смотрит вниз, на Материю. Его желание принимает материальную форму контр-творения, Огдоады, представленной змееподобным Умом (то есть дьяволом в виде змея Сада Эдемского), Духа, Души, Забывчивости, Злобы, Зависти, Ревности, Смерти.

Это творение структурировано по архетипическому шаблону высшей Плеромы, ведь Иалдабаоф несёт его в себе, будучи сыном Софии. Так мечта Иалдабаофа обретает твёрдость материи, исходя из глубин его бессознательного, хранящего в себе сокровище его генетической памяти. Как передаёт это ТТ — поздний продукт валентинианства — свободная фантазия демиурга постоянно натывается на трансцендентные модели, отпечатанные в его мысли, то есть мир самодовольного творца всё ещё несёт слабый след Плеромы; однако, эти архетипические фантомы лишены Разума и Света, «они суть ничто»³⁶⁷ и вернутся в ничто. Сами архонты — это тени плероматических сущностей, и если они постоянно сражаются друг с другом, то только потому что каждый несёт в себе слабую память об отдалённом и благородном происхождении, и потому каждый убеждён в своем превосходстве над другими.³⁶⁸

В АЈ София, устыдившись своего незаконнорождённого сына Иалдабаофа, хочет скрыть его от глаз Бессмертных и устанавливает для него престол — престол Яхве — посреди светящегося облака, то есть «дома славы Яхве». Но Иалдабаоф уходит и создаёт для себя «пылающий эон горящего огня». Совокупившись с ним, его сестра-близнец Невежество или Безумие рождает «двенадцать ангелов, каждый в своём эоне, подобно нерушимым эонам»: двенадцать знаков Зодиака.³⁶⁹ За этим следует творение семи планет; если они снова перечислены как двенадцать, то потому что пять из них имеют две астрологических обители. За этим следуют 360 градусов зодиакального круга, которые переписчик Кодекса II, не разбираясь в астрологии, исправляет на 365, чтобы связать с числом дней солнечного года.

Похожее непонимание приводит к отождествлению Гебдомады архонтов с днями планетарной недели, тогда как, без всякого сомнения (что знал уже Вильгельм Буссе³⁷⁰) архонты обозначают семь планет, перечисленных в порядке отдалённости от земли, согласно так называемому халдейскому порядку.³⁷¹ Безумный Иалдабаоф (Саклас) переносит часть своей энергии в семь небесных Правителей, но не наделяет их никаким чистым Светом, который получил от Софии. Однако, именно эта сверхкосмическая слава делает его законным лидером архонтов: «Вот почему он назвал себя богом, ибо был заносчив из-за места, откуда пришёл».³⁷² В самом деле, «Он нечестив в своем [безумии], которое есть в нем. Ибо он сказал: «Я — Бог, и нет другого бога, кроме меня», — не зная о своей силе, о месте, откуда он произошёл».³⁷³

Создав планетарную Гебдомаду, Иалдабаоф даёт мужским планетам женских партнёров: Провидение, Божественность, Господство, Ревность, Царство, Раз-

умность, Мудрость. Это традиционные атрибуты ветхозаветного бога, и здесь они толкуются негативно.³⁷⁴ Эти сизигии «имеют твердь [*stereōma*] в каждом небе и зоне [*aiōn*], подобно зону, существующему от начала по замыслу Нерушимого». ³⁷⁵ Глядя вниз, на множество изошедших из него сил, Иалдабаоф вещает свою уникальность.

Менее конкретный относительно небесных сущностей, произошедших от Иалдабаофа, SST описывает, как невежественный архонт испускает свою Мысль через Слово, парящее над Водами, подобно духу в Быт. 1:2. Он отделяет сухое от влажного; из первого делает землю под своими ногами, из последнего — небеса. Пользуясь Словом, Иалдабаоф создаёт шесть Князей, завершающих планетарную Гебдомаду, и даёт им как женских спутниц атрибуты библейского бога, принятые здесь за пороки.³⁷⁶

В валентинианской системе, о которой распространяется Иринея,³⁷⁷ архонт, который совсем не злой, но временно невежественный, является творцом семи разумных небес, и по этой причине называется Гебдомадой. Его мать, София, изгнанная на восьмое небо под Пределом Плеромы, постоянно действует через него, и потому этот мир является образом трансцендентных зонов.

За нумерологическими рассуждениями валентинианина Маркоса³⁷⁸ обнаруживается тот же мифический сценарий: демиург, невежественный о плане творения, переданном ему без его ведома матерью Софией, пользуется четырьмя аристотелевыми элементами и четырьмя качествами, которые для этого мира как Огдоада для Плеромы. Вдобавок, он использует восемь теоретических сфер (вероятно, это Неподвижные Небеса плюс семь планетарных небес; планеты ассоциируются с семью гласными греческого языка и, вероятно, с семью музыкальными нотами)³⁷⁹ плюс Солнце и Луну, которые вместе подобны плероматической Декаде, а также знаки Зодиака, что подобны Додекаде. В сумме это составляет образ божественной Триаконтады. Космос имеет численные пропорции, соответствующие пропорциям Плеромы, но он не бесконечный и вечный, как Плерома.³⁸⁰

Творение «этого мира, случившееся по ошибке»,³⁸¹ не отделено от творения планетарных небес. Однако, здесь накапливается зло, и здесь оказывается дьявол из-за своей тяжести. Валентиниане уделяют значительную часть своего мифа творению материального мира. Согласно EV,³⁸² Невежество демиурга производит Мучение и Страх. Мучение разрастается, подобно густому туману, и укрепляет Ошибку. Ошибка создаёт собственную Материю и намеревается внедрить в неё ложный заменитель Истины. Земля была создана четверицей Мучения-Страха-Ошибки-Забвения.

В системе, изложенной Иринеем, четыре элемента материи — это огрубевшие составляющие страсти Софии: земля — это её Мучение, вода — её Страх, воздух — её Боль, а пожирающий огонь — это Невежество, порождающее остальные три.³⁸³

4. Сотворение Человека

После создания небесных Сил повествования, которым мы пока следовали, вводят творение человека. В АЈ этот эпизод связан с покаянием Софии; в других изложениях он следует за хвастливостью архонта. Последовательность стереотипная: Иалдабаоф говорит: «Я Господь» и так далее (Ис. 45:5), но Голос Матери его опровергает. Согласно изложению Иринея,³⁸⁴ архонты раздражены появлением высшей силы. Они задумывают создать человека по своему образу (Быт. 1:26), но Мать искусно вдохновляет их создать человека, целью которого будет лишить Иалдабаофа его духовной силы. Слишком слабые, чтобы оживить его, архонты создают огромное тело ползающего создания, которое неспособно стоять. Иалдабаоф дует ему в лицо Живым Духом (Быт. 2:70, который получил от Матери, и потому у человека есть Дух, а у архонта — нет. Человек, наделённый умом (Нус) и намерением (Энтимезис), прославляет Плерому и отворачивается от своих творцов.

В SST, когда Иалдабаоф хвастается, Пистис-София кричит: «Ты ошибся, Самаэль!» и показывается ему как отражение в воде, после чего удаляется в свой Свет.³⁸⁵ За этим эпизодом следует удвоение демиурга, которое мы проанализируем позднее. После борьбы со своим добрым сыном Саваофом Иалдабаоф снова желает узнать, есть ли кто-то превыше него, после чего Адам-Свет, антропоморфный луч света, исходит из Огдоады. Последующие эпизоды находятся под сильным влиянием манихейского мифа, представляя собой его вольную адаптацию. Проноя, спутница Иалдабаофа, влюбляется в Адама-Свет, достигает в одиночку оргазма и эякулирует женское семя (= светоносную менструальную кровь), которое падает на землю и, будучи наполнено духом, очищает землю. Из её крови появляется андрогинный Эрос, к которому пылают страстью все низшие Силы. Появившись посреди них, он вводит их в аутоэротические оргазмы, за которыми следуют поллюции, падающие на землю и образующие корни удовольствия и полового акта. Как и Эрос, корни становятся лозой, распускающейся из семени Пронои; те, кто пьют от неё, склонны к сексуальности. Другие деревья, которым предшествовали фиговое дерево и гранат (плоды которых напоми-

нают вульву), растут от мужского и женского семени архонтов.³⁸⁶ Цветы — это продукты менструальной крови нескольких небесных Сил: роза происходит от Первой Души, благовонные цветы от семи девственных дочерей Проной и так далее. Впоследствии из воды вышли животные, из семени, которое все архонты эякулировали, возжелав Эроса.

Теперь появляется Первый Человек, в соответствии с процедурой удвоения, часто используемой в тексте, а также в связанном НА. Поскольку Пистис-София — это женская сущность, уже удвоенная в Пистис и её образе Софии,³⁸⁷ а затем в Софии и её дочери Зое,³⁸⁸ она вмешивается как женский персонаж в историю о творении человека. Капля Света, которую она опускает на Воды, порождает Еву Света, также известную как Наставница и Гермафродит.³⁸⁹

Чтобы создать человека, семь архонтов эякулировали своё семя посреди земли и создали тело, по структуре подобное им, но имеющее форму Адама-Света, и назвали его Адам, как и его прообраз.³⁹⁰ Адам лишён как души, так и духа. На сороковой день после создания Зоя посылает ему своё дыхание, сделав способным двигаться, но не способным стоять. Архонты помещают его в Рай, куда София отправляет Еву Света, чтобы поднять его и дать зрение. Только заметив Наставницу, Адам прославляет её.

Удвоение эпизодов и удвоение божественных существ отвечает смутной логике запутанного повествования НА. Первая антропогоническая и космогоническая история этого сочинения напоминает повествование SST.³⁹¹ После хвастливого заявления Иалдабаофа и ответа Пистис Софии-Нерушимости (*t^am^ant'attako*, эквивалент греческого *aphtarsia*), Мать загоняет архонта в Хаос и Бездну, установив вместо него своего сына, который создан по образу трансцендентных эонов.³⁹² Затем Нерушимость смотрит на Воды, в которых отражается её образ. Психические Силы хотят её поймать, но не могут. Они держат совет и, чтобы как-то удержать её, решают создать человека из праха (*chōus*) по её образу, который должен стать приманкой для самой Нерушимости.³⁹³ Сначала человек не способен стоять, но Дух приходит из Нерушимой Земли (*p^aakah^a nadamantine*) и поселяется в нём.³⁹⁴

Антропогонический миф AJ следует более или менее похожему сценарию без вставленных эпизодов. В двух своих длинных версиях AJ фокусируется на технических деталях относительно различных видов мелотезии (соответствия между частями души или тела и звёздами или другими астрологическими сущностями).

Если покаяние Софии изначально должно было заставить её обратиться к Плероме, оно также привело и ко второму результату: оно делает её ответствен-

ной перед вселенной, созданной из-за её невежества, вселенной, многочислен-
ные силы которой, согласно шаблонному коптскому выражению, «не остаются
пассивными [*argos*]», а продолжают умножать ловушки и западни, что делает
её особенно сложной, особенно после того, как разыгрался тот новый эпизод,
который совершенно вышел из-под контроля эонов Света: сотворение человека.

Сначала София признаёт зло (*kakia*), которое исходит из отступничества
(*apostasia*) Иалдабаофа. Устыдившись, она прячется во Тьме Неведения, став
жертвой хаотического движения.³⁹⁵ После этого Иалдабаоф-Аутадес (Дерзкий)
замечает существование Матери, но продолжает игнорировать то, что суще-
ствует помимо неё. София начинает плакать, видя нечестивые творения своего
сына. Её *syzygos*, божественный супруг, слышит её и, благодаря заступниче-
ству других эонов и Незримого (*aoraton*) Духа, спускается, чтобы разобраться
с этой запутанной ситуацией. На время этой операции Софию не пускают назад
в Плерому, но оставляют на девятом небе. Здесь она слышит Голос, возвеща-
ющий о спуске эонов Первочеловека и его Сына, причём последний создан по
образу (*eikōn*), отражённому в Водах. Архонты его замечают и говорят друг
другу: «Сотворим человека по образу Бога и по его [или по нашему]³⁹⁶ подо-
бию». Они создают существо (*plasma*) в подражание (*mimesis*) образу, отраз-
ившемуся в воде, который, как мы знаем, является несовершенным подражанием
Совершенному (*teleios*) Человеку.³⁹⁷ Имя этого существа — Адам, и каждая из
Семи Сил (*exousiai*) строит для него душу (*psychē*), оставив место для ангелов,
чтобы создать его небесное тело, согласно данным, сохранившимся в душах: Бо-
жественность строит костяную душу; Владычество — жилистую или нервную
душу; Ревность (Огонь) — душу плоти (*sarx*); Провидение (*pronoia*) — душу
костного мозга и форму тела; Царство — кровяную душу; Ум (*synesis*) — душу
кожи; и Мудрость (*sophia*) — волосяную душу.³⁹⁸ По этому психическому пла-
ну, установленному семьёю *exousiai*, ангелы строят конечности (*melos, harmos*)
небесного Адама, от макушки до кончиков пальцев ног в длинном эпизоде анато-
мической мелотезии,³⁹⁹ за которым следует атрибуция тридцати демонов частям
тела,⁴⁰⁰ стоический список пяти частей *hēgēmonikon*, или «внутреннего чувства»
души-духа, а также таблица четырёх элементарных качеств и четырёх главных
страстей души.⁴⁰¹

Однако, это существо, наделённое всем, чем Силы и 360 ангелов были спо-
собны его наделить, остаётся неподвижным и неспособно стоять, пока София не
ходатайствует перед Высшим Отцом отправить посланца и научить Иалдабаофа
обманчивому секрету оживления Голема: архонт должен дунуть в его лицо Духом

(*pneuma*), унаследованным от Матери. Когда это сделано, Адам встаёт. Так Дух из Плеромы стал выше всех Сил, которые его создавали, и выше самого Иалдабаофа. Осознавая это, архонты хотят от него избавиться и потому отправляют вниз, в область (*meros*) материи (*hylē*), изгоняя его в другую сторону от сверхкосмической родины, из которой происходит его Дух.

Из жалости к Духу Адама нерождённый Отец отправляет помощь (*boēthos*): собственное Дыхание, Ум (*epinoia*)-Свет, называемый Зоей-Жизнью.⁴⁰² Видя искру Света, растущую в Адаме, архонты полностью осознают его превосходство и решают навеки сделать его узником материи, построив ему физическое тело, составленное из четырёх материальных элементов (земля, вода, огонь и ветер), смешанных с Тьмой и Похотью (*epithymia*): «Вот могила этого последнего тела! Вот во что они одели его, эти разбойники: место забвения! Вот изначальное падение и изначальное разобщение!»⁴⁰³ Другой элемент добавлен к этому последнему и самому несчастному из всех актов творения архонтов, элемент, который обретает особую важность не только среди гностиков, но и среди неоплатоников: *antikeimenon pneuma* (злой дух) или, вернее, *antimimon pneuma* или «обманчивый дух».

5. Обманчивый дух

Обозначенная в нескольких местах АJ (BG, II) и в других гностических текстах как *antimimon pneuma*, эта фундаментальная концепция гностицизма, обманчивый дух, определена как сущность злых астральных сил, парадигма Судьбы (*Heimarmenē*). Демиург Иалдабаоф «встретился со своими Силами. Они породили Судьбу и приковали ею небесных богов, ангелов, демонов и людей к мерам, мгновениям и временам, чтобы все они были связаны узами [Судьбы], которая правит всеми вещами; что за пагубный и смертоносный замысел!»⁴⁰⁴ «Ибо от этой судьбы происходят всякое бесчестие, и насилие, и злословие, и ковы забвения, и незнание, и всякая тяжкая заповедь, и тяжкие грехи, и великие страхи. И таким образом все творение стало слепым, дабы они не могли познать Бога, который надо всеми ними».⁴⁰⁵

В другом месте обманчивый дух объяснён точнее: это астральная генетическая информация, сопровождающая всякую душу, приходящую в мир. Отношение человека к его *antimimon pneuma* определяет результат мытарств души после физической смерти.⁴⁰⁶

Возможно, более оптимистичный, чем другие гностические трактаты, АJ отвергает теорию метенсоматоза (перевоплощения в новых телах):⁴⁰⁷ все души

обретут спасение, включая те, что были сбиты с пути их обманчивым духом — последние только после того, как получают наставление у других душ, обладающих Живым Духом.⁴⁰⁸ Только кощунство против Духа влечёт за собой вечное наказание.

Обманчивый дух далее представлен как Древо Беззакония, квинтэссенция уз астральной Судьбы, и в то же время самый влиятельный фактор, определяющий личную судьбу. В этом смысле его можно различить за «добавлениями» (*prosartēmata*) христианского гностика Василида, согласно Клименту Александрийскому.⁴⁰⁹ Эти добавления — планетарные аккреции, которые манят и толкают душу ко злу. Климент далее цитирует название утраченной работы Исидора, сына или, возможно, главного ученика Василида,⁴¹⁰ называемой *Peri prosphuous psychēs*, или *О добавленной душе*, в которой автор оспаривает (также гностическую) идею, что астральная Судьба может помешать свободной воле человеческого духа. Важно отметить, что эта дискуссия о свободе воли, должно быть, состоялась до 150 г. н.э. В ней Исидор, которого мы имеем все основания считать христианским гностиком, полемизирует с другими гностиками, возможно, того рода, который проиллюстрирован *Апокрифом Иоанна*, превращающими обманчивый дух в серьёзное препятствие для свободной воли. Исидор уже занимает позицию Пелагия или Юлиана Экланского — оппонентов Августина в начале V века; *Апокриф Иоанна* ближе к тому, что можно считать позициями манихеев и Августина.⁴¹¹

Гностическое учение об обманчивом духе отражает постоянную анти-астрологическую полемику, которая находится в центре гностического и манихейского послания. Самый утончённый результат такой полемики — трактат *Пустис София*, связь которого с манихейством ещё ожидает дальнейшего изучения. В *Пустис София* теория обманчивого духа — это определённо главная связь между космологией, антропологией и сотериологией.

Antimimon pneuma появляется сначала в главах 111-115 второй книги *Пустис София*. Он происходит от пороков космических архонтов и подталкивает душу к выполнению тех же порочных импульсов, которые для него как пища (*trophai*): «*Antimimon pneuma* отыскивает всякое зло (*kakia*), вожеления (*epithymiai*) и грехи»,⁴¹² тем самым принуждая душу к совершению ошибки. После физической смерти душа, чей обманчивый дух силен, будет снова отправлена в цикл переселения, тем самым сохраняя грех. Душа не сможет выйти из повторяющихся метенсоматозов (*metabolai*), не пройдя последний цикл (*kyklos*), который ей выпадает.⁴¹³ Когда обманчивый дух слаб, напротив, душа избавляется от него во

время перехода вверх через сферы Правителей астрального рока. Освобождённая таким образом, душа будет вверена Благому Саваофу и, в конечном счёте, достигнет Сокровища Света. Чтобы освободить душу от уз обманчивого духа *Пистис София* предлагает два метода: крещение, как очищающий огонь, ослабляющее печати грехов, которыми отягощена душа, и отделяющее её от antimimon pneuma,⁴¹⁴ а также молитва за усопших.⁴¹⁵

Миф о подделке души вместе с обманчивым духом в деталях сообщается в главах 131 и далее того же текста,⁴¹⁶ которые являются впечатляющей пародией на *Тимея* Платона (41d ff). Пять архонтов астральной Судьбы (*heimarmenē*) отправляют в мир уже существующие души или творят новые. В первом случае они дают спускающейся душе испить семени (*sperma*) зла (*kakia*) и алчности (*epythymiai*), содержащихся в Чаше Забвения. По иным источникам (которые я рассматриваю в другом месте) оказывается, что в некоторых случаях Чаша Забвения может быть просто отождествлена с созвездием Кратера или Чаши. Этот смертоносный напиток становится своего рода телом (*sōma*), в которое душа (*psychē*) облачается и которое подобно душе; вот почему оно называется обманчивым духом (*antimimon pneuma*) и служит одеянием⁴¹⁷ для души.

Во втором случае, а именно, когда архонты создают новые души, пять Правителей Эймармене, или астральной Судьбы, то есть планеты Сатурн, Марс, Меркурий, Венера и Юпитер⁴¹⁸ создают новую душу из пота, слёз и дурного дыхания всех своих небесных коллег. Эта материя, содержащая части, происходящие из каждой планеты плюс многих других небесных демонов, воплощающих концепции астрологии, далее сочетается, сжимается и скатывается, как тесто, разрезается, как хлеб, на мелкие кусочки, то есть индивидуальные души, которые ещё предстоит облачить в их личную antimimon pneuma.

Как Адам в антропогоническом мифе *Апокрифа Иоанна*, новые души не имеют достаточно силы, чтобы стоять, то есть они не могут оживить тело; потому пять планетарных Правителей вместе со своими коллегами Солнцем и Луной дуют на души, и с их дыханием искра Света проникает в души, позволяя им отправиться искать вечный Свет.⁴¹⁹

Antimimon pneuma прицепляется к душе печатями (*sphragides*) Правителей. Он принуждает (*anankazein*) душу погружаться в страсти (*pathē*) и беззакония (*anomia*), удерживая её под своей властью на время всех переселений (*metabolai*) в новые тела. Когда души были приготовлены таким образом, Правители передают их 365 служителям (*leitourgoi*) их эонов. Основываясь на структуре души

(*typos*), служители строят телесную форму (*antitypos*), способную принять каждый индивидуальный «пакет».

Пакет, как мы скоро увидим, состоит из нескольких вещей. Сначала его передают служителям Архонтов Середины, которые вкладывают в него судьбу (*moira*), а скорее полную предопределённость его действий на земле, включая час смерти. Каждый пакет состоит из *moira*, *migma* или смеси, души, духа и обманчивого духа. Каждый пакет разделяется на два, и две половины помещаются в мужчину и женщину: «Они дают одну часть мужчине и другую часть женщине, пряча её в еде (*trophē*), в ветре, в воде или питье». ⁴²⁰ Даже если они далеко друг от друга, мужчина и женщина должны искать друг друга в мире (*kosmos*), пока не найдут, и так осознают своё фундаментальное созвучие (*sympheonia*); но, очевидно, это странствие в поисках своего супруга тайно предопределено небесными служителями.

Затем обманчивый дух перетекает в мужскую сперму, а оттуда в женское лоно (*mētra*). В этот момент 365 служителей проникают в лоно, соединяют две половины, кормят их материнской кровью сорок дней, и на следующие тридцать дней образуют конечности (*melē*) будущего ребёнка. Затем они распределяют обманчивого духа, душу, *migma* и *moira* и, наконец, запирают их в новом теле, отмеченном их печатями. Они отмечают день зачатия на левой ладони; день завершения образования конечностей на правой; другие памятные даты отмечены на макушке, обоих висках, затылке, мозге и сердце. Наконец, число годов, которые душа будет воплощена, отпечатано на лбу. Истощив свою бюрократическую деятельность, служители доверяют свои печати Мстительным Архонтам, которые распределяют наказания (*kolaseis*) и испытания (*kriseis*). В свой черёд Мстители передают их *paralēptai*, или Собираателям, роль которых в том, чтобы отделить душу от тела, когда человек встречает свою уготованную смерть, согласно *moira*. ⁴²¹

6. Антиастрологическая полемика

Начиная с примитивных учений о (семи) ангелах, которые борются за власть на небесах, многочисленные гностические тексты содержат антиастрологическую полемику, выраженную и в концепции обманчивого духа, и в мифах с более сложными структурами. Среди них самый технический — это манихейский миф и миф о повороте движения небесных сфер в первой книге PS (главы 15-28). То, что миф в PS сильно опирается на манихейство, станет очевидно далее (см. главу 6 ниже).

Согласно PS, после воскресения Иисус ещё одиннадцать лет обитал среди учеников (*mathētai*), то есть значительно дольше, чем ему уделяет Деян. 1:3. В конце этого земного пребывания, на 15 день месяца тевет, на полную луну, Иисус был похищен на небеса мощной светоносной силой (*dynamis*), которая происходит из последней Тайны (*mystērion*) Плеромы, называемой Сокровище Света. Он возвращается на месяц олив днём после 9 часов и даёт ученикам полное описание того, что сделал в небесном царстве.⁴²²

Сначала *dynamis* оказалась его плероматическим одеянием (*endyma*) Света, содержащим в себе все тайные имена уровней над небесами. Одев его, Иисус легко прошёл все двери (*pylē*) небосвода (*stereōma*), напугав архонтов, Силы (*exousiai*) и ангелов своим сиянием.⁴²³ На самом деле, когда он достиг первой Сферы (*sphaira*), сияние стало в сорок девять раз сильнее, чем на небосводе, и то же умножение повторилось в двух последующих Сферах: в Сфере планетарной судьбы (*heimarmenē*) и в Сфере двенадцати эонов (знаков Зодиака), где текст приписывает ему свет в 8700 мириад раз более мощный, чем в физическом мире.⁴²⁴ (Согласно арифметике, однако, он не должен превосходить 576.5 мириад).

Великий Тиран (*tyrannos*) Адамас и его эоны (*aiōnes*) объявляют войну Свету Иисуса. Чтобы лишить их энергии совершать свои злые дела, Иисус отнимает треть их силы, затем отбрасывает их в Сферу Эймармене и первую Сферу. Последнюю он приводит во вращение, шесть месяцев налево и шесть месяцев направо.⁴²⁵ Эта странная и простая стратегия представляет главное достижение Иисуса для спасения человечества. Как это работает?

Архонты и ангелы Зодиака и планет налагают ужасные ограничения на мир, благодаря своей магии (*mageia*).⁴²⁶ Слово *магия* относится здесь к астрологии: обители и планетарные аспекты, падение и экзальтация, гороскоп (асцендент) и *medium coeli*, знаки, дома, *moîra* или «доля» планет и так далее. Эта небесная магия считается здесь работой архонтов, которые знают, что некоторые отношения между ними связывают людей и определяют их действия, тем самым полностью лишая всякой свободной воли. Более того, дурные люди получают выгоду из этой ситуации: астрологи и предсказатели. Периодически переворачивая направление движения Сферы, Иисус аннулирует всякое предсказание, ведь, хотя в течение шести месяцев, пока Сфера движется налево, утверждения астрологов будут верны, на следующие шесть месяцев, когда Сфера поворачивает направо, звёздные влияния (*apotelesmata*) больше не работают, и Судьба (*heimarmenē*) тем самым аннулируется. С этим приходит упадок астрологов, которые перестают говорить истину и теряют свою популярность. Только после-

дователи Иисуса восторжествуют, ведь они единственные знают тайну поворота движения Сферы.

Другая масштабная операция по человеческому спасению была предпринята в Зодиаке и Эймармене под эгидой Великого Паралемптора (в другом месте *paralēptēs*, «сборщик налогов») Света, Мелхиседека. Хотя и будучи, в сущности, злы, небесные архонты, тем не менее, содержат частицы Света, унесённые из Плеромы. Работа Мелхиседека в том, чтобы собрать их и отправить в Сокровище вверху. Вот почему, независимо от Иисуса, он уже вмешался в астральные движения, поместив Ускоритель (*spoudastēs*) на траектории архонтов, которые, тем самым, были вынуждены двигаться быстрее. Ускоритель — это, вероятно, не более чем своего рода кнут, и архонты — запряжённые животные. Чем быстрее им приходится двигаться, тем больше жидкости они теряют через рот (слюна), глаза (слёзы) и кожу (пот). Эти выделения содержат Свет и материальные отходы. Мелхиседек тщательно отделяет Свет от Материи (*hylē*), посылая первый в Сокровище вверху и отбрасывая последнюю архонтовым служителям (*leitourgoi*), которые превращают её в души людей и животных, согласно уже описанной процедуре.⁴²⁷ В свою очередь, два Сборщика (*paralēptores* или, в другом месте, *paralēptai*), помещённые в Солнце и Луне, наблюдают траектории (*schēmata*) архонтов и собирают остатки Света, которые затем помещают в Солнце, чтобы их унесли посланцы Мелхиседека.

В конечном счёте архонты замечают этот трюк и, чтобы не терять больше силу, начинают добросовестно слизывать и глотать свои телесные отходы. В этот момент вмешался Иисус и повернул движение Сферы, так что архонты снова оказались обмануты (*planasthai*), ведь не могли повернуться, чтобы слизать свои выделения.⁴²⁸ Следовательно, больше Света поднимется в Сокровище, и больше душ будет перенесено в мир, тем самым ускоряя процесс спасения.⁴²⁹

Целью этой операции было восстановить Свет, рассеянный по всему миру. Как и лурианская Каббала, этот поздний гностический текст, находящийся под сильным влиянием манихейства, похоже, защищает идею, что души должны умножаться и, тем самым, размножение суть благо. Но механизм не может продолжать работать вечно. Когда число (*arithmos*) совершенных душ будет достигнуто и все они достигнут Сокровища Света, врата Сокровища закроются, и оставшиеся души будут перенесены во Внешнюю Тьму, к Великому Дракону (*drakōn*), который кусает свой хвост и окружает вселенную.⁴³⁰ Этого Дракона можно видеть во тьме, когда Солнце втягивает свои лучи (*aktines*); его присутствие пронизывает мир, подобно тонкому дыму (*kapnos*).⁴³¹

7. Антропный принцип

Согласно спорному, но до сих пор влиятельному толкованию, в гностицизме преобладает пессимистичное представление о существовании. Гностицизм действительно имеет двойственный и революционный подход к принципу экосистемной разумности и антропному принципу. Время ближе рассмотреть различия между гностической контркультурой и эллинистической культурой.

Танах решительно возмущает существование целостной и нефрагментированной экосистемной разумности, благой и благоприятной, называя её Богом. Что до антропного принципа, то он равно подтверждается в двух противоречащих друг другу историях творения, первая из которых (Быт. 1:26) рассказывает нам, что человек был создан для этого мира, а вторая (Быт. 2:5-20) — что мир был создан для человечества. Разница между двумя редакциями позволяет ещё лучше подчеркнуть замкнутость антропного принципа. Во всяком случае, мир — это удел человека (Быт. 1:28, 2:19), и они оба соучаствуют в экосистемной разумности: человек — будучи созданным по образу Бога (Быт. 1:26), а мир — поскольку Бог, творческий разум, считает его «хорошим весьма» (Быт. 1:31). Из-за нарушения (Быт. 3:6) предписания (Быт. 2:17) равновесие нарушено: человек изгнан в мир (Быт. 3:23), а его превосходство над миром становится относительным (Быт. 3:17-19).

Платоническая традиция, похоже, с самого начала фрагментирует экосистемную разумность, приписывая творение мира и человечества посредникам. Мир Идей противопоставлен этому низшему миру, находящемуся под властью Необходимости (*anankē*),⁴³² будучи размещён в неподвижном Месте (*chōra*). Это место совечно Логосу, в котором образ идей действует подобно печати, оставляя отметины, как на воске. Многие платоновские тексты ссылаются на плохое качество космической копии по сравнению с её идеальным прототипом; среди наиболее известных миф о пещере содержит основные положения платоновской гносеологии.⁴³³ Однако, платоновский миф о творении мира, содержащийся в *Тимее*,⁴³⁴ поясняет, что и Ремесленник (*dēmiourgos*) мира и сам мир — благие. Платоновский дуализм относится к космосу благоприятно, он прокосмический.

Благой Ремесленник *Тимея*, посредник между миром Идей и его сотворённой копией, «устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее»,⁴³⁵ предоставив свите астральных богов создание смертных рас, которые завершат вселенную: «покуда они не возникли, небо не получит полного завершения: ведь

оно не будет содержать в себе все роды живых существ, а это для него необходимо, дабы оказаться достаточно завершённым».⁴³⁶ Созданные из вещества, низшего по отношению к Мировой Душе, человеческие души, тем не менее, получают от самого Отца «семя и начатки» бессмертия.⁴³⁷ Несомые астральными «колесницами», эти новорожденные души обречены претерпевать перевоплощение «по необходимости» (*ex anankēs*),⁴³⁸ если их два низших уровня (размещённые в груди и разделённые диафрагмой)⁴³⁹ будут доминировать. Если рациональная душа, размещённая в голове, не сможет доминировать над страстями, то душа вынуждена будет подчиниться сложным правилам переселения.

Из-за сильного акцента на благодати мира, платоническая мысль, похоже, свободна от антикосмизма. Однако, вещи всегда имеют свою долю двойственности. Падение индивидуальной души в тело, к которому она остаётся привязана, как моллюск к раковине,⁴⁴⁰ это смертоносное событие, смутно мотивированное «какой-нибудь случайностью»⁴⁴¹ или «неким делом», связанным с несправедливостью. В платонизме тело — это зло, как недвусмысленно утверждают многие отрывки.⁴⁴² Этот подход характеризует платоновскую традицию, неважно, будь то Филон или Плотин.

Для Плотина мир — это гармония между высшим и низшим уровнем,⁴⁴³ но в то же время есть разрыв в этой гармонии или «деволюция» в расширении Бытия из-за падения индивидуальной души и утраты её «крыльев».⁴⁴⁴ Так же, как Платон, цитируя учение о «гробнице тела» (*sōma-sēma*)⁴⁴⁵ или строя каламбуры на двойном смысле слова *sōma*, «тело» и в то же время «тюремщик», дал точное выражение антисоматизма, Плотин, в свою очередь, определял человека как «разукрашенный труп».⁴⁴⁶ Падение индивидуальной души было, согласно Плотину, грехом (*hamartia*), который произошёл и по необходимости, и по свободной воле (*hē te anankē to te ekousion*), как следствие «отваги» (*tolma*), порождающей зло (*archē tou kakou*),⁴⁴⁷ напоминающей высокомерие архонта Иалдабаофа.

Вернёмся к *Тимею*: следует отметить, что антропный принцип определён здесь не в библейских понятиях (человек и мир созданы *друг для друга*), а специфически платоновским образом; а именно, человек и мир созданы *подобно друг другу*, поскольку оба они образы экосистемной разумности. Из-за падения, природа которого остаётся неясной, душа изгнана в ту часть мира, которая имеет такую же природу, как грубая субстанция тела.

До того, как христианство, унаследовавшее обе традиции, соединит еврейские и платоновские выражения антропного принципа, Филон Александрийский уже установил их равнозначность, и без всяких новшеств с его стороны; ведь, све-

дённые к своей сути, библейский и платоновский подходы к экосистемной разумности и антропный принцип проявляют больше сходств, чем различий. В обоих случаях экосистемная разумность остаётся несомненной, антропный принцип решительно утверждается, и человечество оказывается павшим из оригинального состояния экологического равновесия в состояние изгнания *в мир* или часть мира, которая ниже той, которую оно занимало ранее.⁴⁴⁸

По сравнению с этими двумя традициями, гностическое мировоззрение определённо революционное. Во-первых, в той степени, в какой она вообще существует, экосистемная разумность должна быть низкого качества, и мир, если не явно злой, тем не менее довольно бесполезный продукт, созданный демиургом по архетипической фантазии, отпечатавшейся в его бессознательном. Сон о сне, эта иллюзия обречена превратиться в ничто.

Это не касается человечества. Демиург, представляющий отсутствие или недостаток экосистемной разумности, очевидно, копия существа превыше него. Человечество было создано не *для* этого мира, но и мир не *для* человечества. В сущности, особое достоинство человечества происходит не из его послушания, и из противостояния миру. И его *противостояние* миру идёт наряду с вознесением человеческой природы, которая *выше* мира, в который она изгнана. Потому антропный принцип отрицается, однако, с пессимистичной точки зрения не на человечество, а на вселенную, и эта точка зрения оказывается метафизической хвалой человечеству, не имеющей эквивалента в древнем мире.

Гностики поддерживают не только *консубстанциональность* людей их докосмическому происхождению, Плероме. Такая консубстанциональность — одна из констант платонизма, которой вполне можно найти параллель в еврейском учении о творении человека по образу Бога (Быт. 2:27). В гностическом контексте люди дополнительно вознесены тем фактом, что такая консубстанциональность *возносит их выше творцов*, то есть выше экосистемной разумности. Гностицизм делает акцент не столько на радикальной чуждости мира человечеству, сколько на *превосходстве человечества над экосистемой*, к которой оно *принадлежит*. Эта экосистема служит прибежищем бесчисленным существам, которые определённо обречены: паства демиурга и последователи Противника.

Переворачивая антропный принцип и отрицая экосистемную разумность, гностическое учение достигает крайнего антропологического оптимизма. Точно так же гностическое восприятие мира не влечёт за собой его радикальное отрицание. Напротив, даже те манихеи, в которых исследователи жаждали увидеть поборников пессимизма, подвергали мир постоянному процессу проверки для

различения между тем, что принадлежит Тьме, и тем, что принадлежит Свету. В конце концов, их восприятие мира, вероятно, было счастливым, ведь во всякий момент они видели искры иномирного Света в каждой крохотной травинке и бутоне. Для гностика, как и для платоника, мир — это светотень: есть достаточно следов и знаков высшего присутствия, чтобы его можно было выносить.

8. История человечества

Согласно изложению Иринеем учения офитов,⁴⁴⁹ Иалдабаоф, завидующий величию Адама, задумывает план ввергнуть его в искушение с помощью женщины, которую он создаёт из своего Намерения (или Отражения). Но София-Проуникос отнимает разрушительную силу у прекрасной Евы. Еву возжелали архонты, и она родила ангелов.

Чтобы отнять первую человеческую пару из хватки Иалдабофа, Мать посылает Змея, который подговаривает Еву убедить Адама отведать от запретного плода Древа Познания. После того, как это сделано, два человека узнают о существовании внекосмической Плеромы. Иалдабаоф изгоняет их из Рая, а вместе с ними и Змея, который кажется злым, ведь он обитает в Бездне и образует там зловредную Гебдомаду по образу семи архонтов.

Тем временем, в мире Адам и Ева, чьи тела прежде были «легкими и светлыми», теперь облачены в плоть, «тёмную, тяжёлую и неповоротливую»,⁴⁵⁰ в «одежды кожаные» Быт. 3:21. Каин, их первенец, становится жертвой обмана, приведённого в действие Змеем, имена которого Михаэль (архонт еврейского народа) и Самаэль (в другом месте архонт римлян).⁴⁵¹ Змей выдумывает Ревность и Смерть, и Авель умирает первым.

Поскольку люди ему не поклоняются, Иалдабаоф задумывает их уничтожение в потопе, но София спасает Ноя и его род. Среди потомков Ноя Иалдабаоф выбирает Авраама, заключая с ним завет: в обмен за божественную честь, которой его наделит Авраам, Иалдабаоф даст его потомкам властвовать над миром. Через Моисея демиург выводит народ завета из Египта, даёт им Закон, превращая в евреев, которые ему поклоняются. Пророки, по большей части, вдохновлены архонтами, но София тоже использует их, чтобы доставить послание относительно пришествия Христа на землю.⁴⁵²

Повествование в А1 следует похожему шаблону.⁴⁵³ Чтобы обмануть Адама, Иалдабаоф берёт его в Рай, притворяясь, что хочет предложить ему наслаждение (*tryphē*), но в действительности давая лишь архонтическую иллюзию: «их

наслаждение горько и красота их порочна. И их наслаждение обман, и их деревья нечестивость». ⁴⁵⁴ Тайна так называемого Древа Жизни в том, что оно всего лишь antimimon рпеута (обманчивый дух): «Корень (этого древа) горек, и ветви его есть смерть, тень его ненависть, и обман обитает в его листьях, и цветение его — помазание лукавства, и его плод смерть, и вожделение есть его семя, и растёт оно во Тьму». ⁴⁵⁵ Древо Познания Добра и Зла, напротив, есть Ум (*epinoia*)-Свет, и по этой причине демиург запрещает Адаму отведать его плод, тогда как орёл, посланный Плеромой (вместо более двусмысленного Змея) убеждает его съесть. Здесь Змей очевидно зол; ему приписывается откровение похоти и рождения, что делает его инструментом архонтов. ⁴⁵⁶

Завидующий Адаму, Иаладабаоф хочет вернуть тот Дух, которым наделил его. Послав на него сонливость (*anaisthēsia*), он пытается выделить Ум-Свет через бок, но ничего не получается. Затем, взяв часть силы Адама, он создаёт существо (*plasis*) в форме (*morphē*) женщины. Адам, наконец, пробуждается и узнаёт в Еве свою спутницу идентичной природы. В этот момент они оба были лишь «трупам неужественными». ⁴⁵⁷ Разум-Свет в форме орла (*aetos*) учит их есть от плода Древа Познания, после чего человеческая пара ускользает от Иаладабаофа, который проклинает их (Быт. 3:14 и далее), изгоняет из Рая и облачает во Тьму. ⁴⁵⁸

Но это не конец их проблемам. Девственная Ева волнует воображение Иаладабаофа, который оплодотворяет её, и она рождает двух сыновей: Яхве с лицом медведя, который неправеден (*adikos*) и правит над водой и землёй, и Элохима с лицом кота, праведного (*dikaio*s) правителя огня и ветра. Среди людей они известны как Каин и Авель. Иаладабаоф вводит супружеский (*gamos*) союз (*synousia*) несколько угнетающим образом, поселяя в Адаме вожделение, которое толкает к размножению (*spora*), помогающему распространению обманчивого духа, то есть злой генетической информации родителей. Проклятое искусство полового акта позволяет Адаму и Еве родить Сифа, который будет благословлён Духом вместе со своим «недвижимым родом».

Преданная поддержка, полученная человечеством свыше, досаждаёт злобному Иаладабаофу, который решает уничтожить его потопом. Но Разум-Свет предупреждает об этом замысле Ноя. Окружённый гностиками, «людьми из рода неколебимого», ⁴⁵⁹ Ной укрывается в светящемся облаке. Неспособный его уничтожить, Иаладабаоф отправляет своих ангелов соблазнить дочерей человеческих, что они проделывают, приняв облик их мужей. Потомки этого нечестивого союза наследуют Тьму архонтов и обманчивого духа, и их сердца навеки покрыты тьмой. ⁴⁶⁰

Повествования SST и НА, в которых ипостаси удваиваются и даже дважды удваиваются *без необходимости* (Пистис/София/Зоя/Ева Света), имеют несколько иной сюжет. Когда архонты помещают в рай Адама, ползающего и неспособного встать, София отправляет Наставницу-Зою-Еву Света, чтобы поднять его и открыть глаза. Адам прославляет великолепную женщину с первого взгляда, но архонты тоже видят её и вожделяют. Задумав овладеть ею, они погружают Адама в сон, но Ева Света ускользает, оставив возле Адама тень, напоминающую её (плотскую Еву), превратившись в Древо Познания. Архонты овладевают тенью, и от каждого она несёт сына (всего семь). Отцом Авеля был сам Иалдабаоф.⁴⁶¹

Архонты запрещают Адаму и его спутнице плотской Еве есть от плода Древа Познания, но Наставница-Ева Света, которая, как сказано, *и есть это Древо*, появляется им в форме Змеи и убеждает плотскую Еву отведать плод.⁴⁶² Завидующие прародителям человеческого рода, которые, тем самым, превыше них, архонты выгоняют их из рая. Зоя мстит им, выгоняя самих архонтов с небес на землю. Эти падшие ангелы создают демонов, которые учат людей всем злым искусствам и религиям.

Первое повествование НА⁴⁶³ колеблется между вариантами AJ и SST. Поместив Адама в рай, архонты предписывают ему не есть от Древа Познания, но Отец Свыше хочет, чтобы он попробовал плод.⁴⁶⁴ Чтобы лишить его Духа, который уже был отправлен ему с Несокрушимой Земли, архонты погружают его в сон, выделяют из него Дух и создают Духовную Женщину.⁴⁶⁵ Адам поклоняется Духовной Женщине, которая бежит от вожделения архонтов и превращается в Древо, оставляя вместо себя тень. Архонты оскверняют тень.⁴⁶⁶ Духовная Женщина входит в Наставницу (Змею) и учит плотскую женщину (Еву) есть от Древа Познания.⁴⁶⁷ Самаэль проклинает женщину и Змею, и архонты изгоняют пару людей из рая.⁴⁶⁸

Беременная от архонтов, Ева рождает Каина как их коллективный продукт. Авель, однако, происходит от сношения с Адамом.⁴⁶⁹ Наконец, Ева рождает Сифа и Норею,⁴⁷⁰ с которых начинается родословная гностиков, «род недвижимый» Детей Света. Из зависти архонты хотят уничтожить их потопом. Они нападают на Норею, которая призывает Силу Свыше.⁴⁷¹ В этом эпизоде «низвержения и обещания», как пронизательно заметила Анна Макгуайр, «два вида силы» сталкиваются друг с другом, «каждая из которых имеет отчётливо сексуальный или социальный характер».⁴⁷² Повествование становится циклическим: ангел Элелет, один из Великих Светителей, приходит на помощь и настав-

ляет Норею, рассказывая её историю творения мира, ту же историю, с которой начинается текст, сокращённую, но более ясную.

Два кратких изложения гностических учений у Епифания служат аналогами истории человечества согласно SST и НА.

Сифиане⁴⁷³ почитают Сифа, источник всех добродетелей, также известного как Христос и Иисус. Мир был создан ангелами, которые начали бороться друг с другом, потому что почитали либо Авеля, либо Каина как прародителя человеческого рода, в чём не могли найти согласия. Мать, которая превыше ангелов, предопределила рождение Сифа, поместив в него искру трансцендентной Силы с целью противопоставить человечество тирании небесных архонтов и положить ей конец. Тем временем не-сифиане умножаются, увеличивая нечестивость. Чтобы их уничтожить, Мать посылает потоп, который должен пощадить только потомков Сифа. К сожалению, ангелы тайком проводят своего человека Хама в ковчег, и потомство Хама будет продолжать беспорядок на земле. Чтобы положить этому конец, Сиф сам возвращается в мир через непорочное зачатие как Иисус Христос. Запись Епифания, похоже, является улучшенной версией информации, данной Псевдо-Тертуллианом о Sethoiteae⁴⁷⁴ и во многом от неё зависит.⁴⁷⁵

Согласно архонтикам из Палестины (по Епифанию), дьявол — это сын архонта Саваофа. Он сочетался с Евой, которая родила Каина и Авеля. Между ними началась борьба, потому что оба сходили с ума по своей сестре,⁴⁷⁶ персонаже, о котором свидетельствуют другие источники, дающие ей разные имена.⁴⁷⁷ Одно из них — Норея, жена-сестра Сифа, происхождение этого имени недавно объяснено в прекрасной статье Биргера А. Пирсона.⁴⁷⁸

Сиф-Аллоген — это сын Адама и Евы. Его называют Странником (*allogenēs*), потому что он был восхищен и обитал со Странниками, чьи интересы впоследствии продвигал в мире. У него было семь сыновей, называемые Аллогенами.⁴⁷⁹

Сирийские ересиологи Феодор бар Конай (конец VIII века), Агапий из Менбиджа (X век) и Бар-Эбрей (XIII век) приписывали еретику Ауди (Оди) истории, согласно которым Бог или Доминаторы (архонты) сочетались с Евой. Согласно Бар-Эбрею, Ауди учил, что «Бог сказал Еве: «Понесёшь от меня, а то придут Доминаторы и сочетаются с тобой» и снова: «Понесёшь от меня, а то творцы Адама придут сюда со мной»». ⁴⁸⁰ Еврейские источники упоминают историю, согласно которой Каин был рождён Евой от Самаэля,⁴⁸¹ и Дж. Струмса собрал свидетельства толкования Быт. 3:13 («Змей обольстил меня») как признание Евы, что Змей изнасиловал её.⁴⁸²

9. Кающийся демиург

Покаяние демиурга и его служение Плероме — общие черты примирительной валентинианской традиции. Согласно общему учёному мнению, валентинианство было формой «интеллектуального» гнозиса, в отличие от «вульгарного» гнозиса, и этот «вульгарный» гнозис появляется первым, потому что несёт черты радикального презрения к демиургу, отождествляемому с ветхозаветным Богом. На самом деле, не существует «вульгарного гнозиса», но есть много вульгарных исследований. Никакие хронологии, приводимые ересиологами, — а другими мы, к сожалению, не располагаем, — не предполагают, что умеренная валентинианская позиция следует после некой «острой фазы» радикального анти-иудейского гнозиса или является её производной. Историк, который хочет держаться подальше от непроверяемых ответов на неразрешимые проблемы, вынужден признать, что есть много трансформаций гнозиса, которые можно рассматривать как одновременные явления.

Удвоение демиурга на «правую» и «левую» силы — ещё одна уловка, используемая разными текстами (валентинианскими и другими), чтобы избавить его от зла. Покаяние и удвоение могут появиться в одном и том же учении, тем самым расширяя разрыв между благом демиургом и материей.

В SST, когда Саваоф, младший сын Иалдабаофа, слышит голос Пистис, опровергающий притязания его отца на уникальность, он кается и обращается к Благу. Пистис простирает ему перст и наполняет Светом.⁴⁸³ Другие обитатели хаоса завидуют Саваофу и начинают против него войну. София посылает семь архангелов, чтобы спасти его, которые забирают его на седьмое небо. Там он должен учредить двор, который будет аналогом двора его отца, с тем же количеством Сил (двенадцать). Чтобы этого достигнуть, София даёт ему как *syzygos* собственную дочь Зою-Жизнь, происходящую из Огдоады, а также трёх архангелов. Двор Саваофа, сокрытый светящимся облаком, содержит семьдесят два ангела народов земли.⁴⁸⁴ Зоя сидит слева от него, Иисус Христос справа, а сама София с ним в облаке гнозиса, размещённая таким образом, что Саваоф справа от неё, а Иалдабаоф слева. Снова завидуя Саваофу, Иалдабаоф порождает андрогинную Смерть, которая, в свою очередь, рождает семь сыновей: Зависть, Гнев, Плач, Воздыхание, Скорбь, Стенания и Вопль с их женскими партнёрами. Семь пар рожают каждая по семь сыновей, так что в сумме число сизигий Смерти становится равно сорока девяти. Чтобы им противостоять, Зоя создаёт семь пар благих Сил.

Первое повествование НА,⁴⁸⁵ кратко утверждает, что Пистис-София прогоняет Иалдабаофа в Хаос и Бездну, поставив его сына вместо него, созданного согласно структуре трансцендентных эонов. Второе повествование менее скупое.⁴⁸⁶ Огненный ангел, происходящий из дыхания Зои, швыряет Иалдабаофа в Тартар. Саваоф, первенец Иалдабаофа, признаёт силу ангела и искренне кается. София и Зоя ставят его на седьмом небе. Саваоф приказывает построить величественную колесницу четырёхликих херувимов, окружённую слугами-ангелами. Справа от него Зоя, слева — ангел Гнева (*piangelos ente torgē*), справа от него Жизнь (*zoē*), слева — Несправедливость (*adikia*). Как указал Ф.Т. Феллон, Саваоф здесь ветхозаветный Бог, снова позитивная сила, избавленная от презрения, которое приличествует Иалдабаофу.⁴⁸⁷

В четвёртой книге PS Саваоф становится объектом двойного удвоения: сначала на Малого Саваофа-Зевса (планета Юпитер) и Великого Саваофа Блага (*agathos*), «правую» Силу, следящую с небес.⁴⁸⁸ В другой раз Саваоф — это эквивалент Адамаса, архонта половины знаков Зодиака. В отличие от своего брата Иабраофа, который со славой правит другой половиной, Саваоф оказывается грешником, ведь у него был половой акт (*synpoisia*). Вот почему Иеу, управитель Света, поставил Иабраофа на более высоком месте, тогда как Саваоф и его ангелы были привязаны к Сфере.⁴⁸⁹

И валентиниане, и василидиане прикладывают значительные усилия, чтобы оправдать ветхозаветного Бога.

Подход валентиниан к демиургу кажется достаточно устойчивым, но его добродетели оцениваются по-разному. Во всяком случае, он никогда не злой. Он посредник, который обычно занимает онтологическую позицию, схожую с позицией Души и «психиков» в валентинианской антропологии, тогда как злое начало — это Противник, дьявол, представляющий материю и «гиликов» или «хоиков». Невежественный, даже «тупой и безумный», бог Закона обычно жаждет получить послание, возведённое Спасителем, проявляя искреннее покаяние и принося честное искупление. Он не непреодолимый враг, который, даже в своём положении радикальной неполноценности придерживается вечно славных следов извращённого Духа (*рпеита*). Это жалкий, больной персонаж, нуждающийся в исцелении, который немедленно меняет сторону и стремится к Плероме, как только оно приходит. Очевидно, здесь существует много нюансов.

В системе, изложенной Иринеем,⁴⁹⁰ которая частью может принадлежать валентинианину Птолемею, душа демиурга происходит от Обращения (*epistrophē*) Ахамот-Софии. Он «правая» Сила, состоящая из «психической» субстанции.

Его называют Отцом (но также Матерью-Отцом — Метропатормом, ведь Мать действовала через него, и Оставшимся без Отца — Апатором, ведь Ахамот начала его без мужского партнёра) «правых» существ (психических) и демиургом «левых» (гиликов).⁴⁹¹ Создатель семи умопостигаемых небес, он также прозывается Гебдомадой.⁴⁹² Игнорируя то, что Мать, изгнанная на восьмое небо по ту сторону Предела Плеромы, действует через него,⁴⁹³ он хвастает тем, что он единственный Бог (по Ис. 45:5 и 46:9). Однако, этот изготовитель душ, никогда не вступающий в прямой контакт с Материей, ни в коем случае не Противник, Дьявол, Правитель низшего мира (*kosmokratōr*). Последний происходит от окаменевшей боли Ахамот и цепляется за славные остатки «духов злобы поднебесной», *ta pneumatika tēs ponērias* второ-Павлового Послания к Ефесянам,⁴⁹⁴ позволяющими ему знать о существовании Плеромы, которую игнорирует демиург.⁴⁹⁵ По пришествии Спасителя демиург, который пока действовал как бессознательный агент Плеромы, посвящён в тайну и спешит присоединиться, осознанно и добросовестно, к его раскрывшимся руководителям.⁴⁹⁶

Письмо к Флоре Птолемея⁴⁹⁷ подтверждает, что демиург, возвестивший Закон, это праведный посредник между благим Богом и Противником. Восточный валентинианин Феодот также признаёт, что демиург — это образ высшего Отца, его отражение, а также низшая, брменная копия,⁴⁹⁸ ведь Мать породила его по форме эона Христа и в соответствии с волей последнего.⁴⁹⁹ Как и Птолемей, западный валентинианин Гераклеон признаёт три начала (Отца, демиурга и Противника),⁵⁰⁰ делает демиурга посредником психической природы, соответствующим психическому Антропосу и психикам, и хвалит за признание послания, возведённого Спасителем и за следование ему.⁵⁰¹

Валентиниане Ипполита⁵⁰² проявляют меньше заботы о достоинстве демиурга и определяют как «выкидыш» Софии (*ektrōma*),⁵⁰³ «тупого и безумного»,⁵⁰⁴ но помещают этого огненного посредника (как стоический «демиургический огонь»)⁵⁰⁵ посередине между пневматической Плеромой и Противником Вельзевулом.⁵⁰⁶ После обращения Софией его невежеству приходит конец.⁵⁰⁷ Тот же счастливый конец наступает, согласно василидианам Ипполита,⁵⁰⁸ для которых демиург удваивается на Великого Архонта Огдоады, совершенного по сравнению с миром, но невежественного о сверхкосмической области (*hyperkosmia*),⁵⁰⁹ скрытой за небосводом (*stereōma*), и Архонта Гебдомады, бога Торы.⁵¹⁰ У них обоих есть сыновья, превосходящие своих отцов так же, как душа превосходит тело.⁵¹¹ Великий Архонт правит над планетарными небесами, бог евреев — над подлунной областью.⁵¹² Ни один из них не зол. Сыновья легко убеждают их в су-

уществовании Плеромы, после чего оба они искренне каются и оплакивают своё невежество.⁵¹³ Р.М. Грант думает, что это поздняя эволюция василидианского учения под тяжёлым валентинианским влиянием. Замечание Ириней,⁵¹⁴ напротив, может восходить к самому Василиду.⁵¹⁵ Оно говорит немного: видимое небо лишь 365-ое сверху, и его ангелы разделили между собой все земли и народы. Их архонт (*princeps*) — бог евреев, который пыгается подчинить других архонтов, но столкнулся с их сильным противостоянием.

Трёхчастный трактат наиболее благоприятен по отношению к демиургу и его создателю, Логосу. Логос — это мужской эон, происходящий не от Отца или Сына, а рождённый общими усилиями Плеромы и наделённый свободной волей.⁵¹⁶ Его намерение в том, чтобы прославить Отца из-за избытка любви,⁵¹⁷ вообще говоря, не порочное, но имеет непропорциональные творческие последствия и незаконно согласно законам Плеромы.⁵¹⁸ Затем устанавливается Предел, и Логос остаётся вне Плеромы.⁵¹⁹ Однако, его творение благо: «не стоит критиковать этот процесс, то есть Логос, но следует сказать, что он причина системы, которой предстояло возникнуть».⁵²⁰ Эта система содержит в себе тень, образ Плеромы, но в то же время является продуктом сомнения, забвения и невежества Логоса, который смотрел вниз, в Бездну.⁵²¹ Таков демиург мира, от которого отделяется Логос, восходящий к Плероме.⁵²²

Архонты творят существ, которые сеют раздор на земле, вредя Логосу. Логос кается, обращается от зла к благу, и тем самым порождает другие Силы, омытые Светом зари,⁵²³ что превышает архонтов и живут в мире друг с другом. С помощью Спасителя Логос вернётся в Плерому.⁵²⁴

Спаситель — это квинтэссенция всех эонов Плеромы, к которой Отец добавляет собственную Волю. Спаситель руководит вселенной, в которой раскрывает себя. Для архонтов он является как угрожающая и величественная молния.⁵²⁵ Ослеплённые и напуганные, архонты падают в Аид, Хаос, Бездну или Тьму Внешнюю, где встанут на службу грядущему мировому порядку.⁵²⁶ Через Логос приходит новое творение, и на этот раз оно соответствует образу Плеромы.⁵²⁷ За ним присматривает Отец, называемый Айоном, Местом, Синагогой Спасения, среди прочих имён,⁵²⁸ превосходящий (гилетических) архонтов и (психические) Силы,⁵²⁹ тем самым устанавливая новую структуру вселенной, в которой два низших уровня установлены в той же иерархии, что и раньше: все князья заведуют своим сектором земного или inferнального мира, и над ними архонт, называемый Отцом, Богом, Демиургом, Царём, Судьёй, Законом и так далее, инструмент и голос Логоса в мире.⁵³⁰ Архонт праведный и достойный, но также

невежественный. Им манипулирует Незримый Дух, чтобы произвести пневматические существа, превосходящие его сущность.⁵³¹ Я склонен рассматривать Айона тождественным Архонту, а третье творение Логоса не как духовное, а как «правое психическое» по сравнению со вторым творением, которое было «левым психическим». Текст крайне запутан, но его основной шаблон прост: типично валентинианская триадическая оппозиция (пневматики против психиков, психики против гиликов), многократно повторённая на многих уровнях.

10. Исследование происхождения невежественного демиурга

В своей статье «Происхождение гностического демиурга»⁵³² Жиль Киспель связывает происхождение демиурга с замечанием мусульманского автора X века Киркисани, который приписывает еврейской, до-христианской секте магариан идею, что мир был создан ангелом Бога. Магариане, похоже, были еврейскими фундаменталистами, которые пришли к этому заключению, чтобы примирить не-антропоморфизм Бога со многими случаями в Танахе, когда Бог как творец наделён человеческими чертами (речь, ремесло и так далее). Магариане приписывают все эти случаи ангелу, тем самым избавляя Бога от человекоподобности.

Киспель полагает, что магариане повлияли на Симона Мага, который верил в единого Бога и низших божеств, создавших людей.⁵³³ Бог евреев был один из них, и он был отправлен, чтобы создать мир.⁵³⁴ Керинф придерживался похожей точки зрения, а другие гностики отождествляли демиурга с ангелом.⁵³⁵

В последнее время Ярл Фоссум искал истоки гностического демиурга в самаритянской традиции, особенно среди антиномичных периферийных групп секты Досифея.⁵³⁶ Фоссум выделил некоторые идеи, которые, по его мнению, поступательно ведут к появлению низшего и часто злого творца этого мира. Его реконструкция без необходимости эволюционистская. Она заканчивается трансформацией Слова Бога в независимую ипостась, Ангела-Слово.⁵³⁷ Симон и его последователи, которых Фоссум называет протогностиками, наследники этой эволюционной традиции, начинающейся со Слова и Имени Бога и заканчивающейся Ангелом Господа и грозным Именем, наделённым магическими свойствами.⁵³⁸ Они не считают Ангела-Творца злым, но настаивают, что он не высший Бог.⁵³⁹ Тот же Ангел рассматривается как творец, или один из творцов, тела Адама.⁵⁴⁰

Впечатляющая эрудиция помогает Фоссуму внести свой вклад в историю еврейского *дитеизма*, о котором сообщал Г. Гретц с 1846 года. К сожалению,

самаритянское свидетельство никак не объясняет, почему ангел, подчинённый Богу, может превратиться в невежественного и иногда злого демиурга. Хорошо аргументированное исследование Алана Ф. Сегала, показывающее обширность феномена дитеизма в эллинистическом и раввиническом иудаизме, не даёт ключа к гностической загадке.⁵⁴¹

11. Краткое изложение мифа демиурга

Анализируя те же гностические комментарии к книге Бытия, на которых концентрировались мы (НА, SST, AJ, EvEg, офиты Ириней), Нильс А. Дал заключил, что возможно реконструировать «архетип» мифа демиурга. Такой архетип должен состоять из десяти последовательных стадий: *появление демиурга*; его *описание*; его *хвастливость*; *комментарий* о его хвастливости; *опровержение* Голосом Свыше; *объяснение* опровержения; *провокация*, проведённая демиургом по отношению к Матери, чтобы раскрыть то, что вверху; *появление образа* или Света; *предложение* создать человечество; *создание* человечества.⁵⁴² Порядок этих эпизодов не следует точно книге Бытия. Бернард Барк полагает, что намерение авторов НА было в том, чтобы реконструировать «подлинное Бытие», в отличие от «ложного», включенного в Ветхий Завет.⁵⁴³ Оба исследователя ищут «оригинальный текст», и Бернард Барк приходит к мысли, что такой архетип должен был существовать; более осторожный Дал считает это простым эвристическим вымыслом.

Их исследование особенно важно, потому что оно показало, что *последовательности гностического мифа -это трансформации другого мифа*, то есть мифа творения согласно Книге Бытия. В самом деле, гностики хотят установить *пересмотренное Бытие*, в котором архонты создают человека (Быт. 1:26; 2:7), помещают его в рай (2:8), запрещают есть от плода древа познания (2:18), создают женщину (2:21-23); а затем, поскольку вмешивается змей (3:1-5) и запрет проигнорирован (3:6), демиург изгоняет человеческую пару из рая (3:23) и так далее.

12. Принцип «обратной экзегезы»

Если стартовая точка гностического мифа — это экзегеза книги Бытия, то это не простодушная экзегеза. Напротив, она *переворачивает*, постоянно и систематически, принятые и признанные толкования Библии. «Обратная экзегеза» может быть выделена как главный герменевтический принцип гностиков.

Она кажется нам перевёрнутой. В действительности, гностики считали её «восстановленной». Они продвигаются к этой операции восстановления от одного правила, которое порождает безграничное число решений: *Бог Бытия* — это не высший Бог платоновской традиции. Этот вывод был революционным, хотя, пожалуй, не удивительным; средние платоники вроде Нумения иногда наблюдали похожее различие между Богом и демиургом.⁵⁴⁴ Филон всячески громил подобную радикальную интерпретацию в своём учении о Логосе, однако, в то же время открыл ей дверь, назвав Логос Вторым Богом. Лучше всего сейчас будет кратко рассмотреть теологию Логоса-Софии у Филона.

13. Второй Бог, Вторая Богиня

Филон Александрийский (ок. 20 г. до н.э. — 40 г. н.э.) наряду с Плутархом Херонейским был одним из двух главных мыслителей-платоников между Платоном и Плотинем и занимался изучением еврейских текстов и традиций новым способом. Несмотря на тот факт, что он, как и средние платоники, не использовал в своей работе слово *ипостась*, Филон сделал дальнейший шаг в разработке платоновских ипостасей. Будучи александрийским евреем, хорошо знакомым с Септуагинтой (есть сомнения в его знании еврейского), Филон вынужден был примирить Платона с Пятикнижием, *Тимея* с книгой Бытия. Очевидно, первая проблема была в том, что бог-демиург Платона, создавший мир, рабелепно поглядывая на мир вечных и недвижимых идей, едва ли соответствовал описанию библейского Бога, изначального и суверенного, создавшего всё *ex nihilo*. Бог Филона создал идеи, а не был создан ими. Следовательно, характеристику *ontos on* (то, что действительно есть), которой Платон⁵⁴⁵ наделяет идеи, Филон использует, чтобы описать Бога.⁵⁴⁶ Бог — это бытие (*on*), Ум (*nous*), Отец (*patēr*), Садовник (*phytourgos*), Родитель (*gennētēs*), Причина (*aitios*), Источник (*ρῆγῆ*), Свет (*phōs*), Светоносец (*phōsphorus*), Умопостигаемое Солнце, Господь Сил (*kyrios tōn dynameōn*), Царь Славы, среди прочего. Когда Бог пожелал создать мир, он сначала создал *kosmos noētos* или «умопостигаемый мир». Это выражение, впервые введённое самим Филоном, означает платоновский мир нерушимых, невещественных и парадигматических идей, согласно которому был создан сам мир, и который, соответственно, старше (*presbyteros*), чем мир, в свою очередь, младший (*neōteros*) по отношению к миру идей. Как отмечает Г.А. Вольфсон, мир помыслен (*noēton*) Богом, это продукт его мышления (*noēsis*), возможный только для того, кто обладает *noûs*, или умом, чтобы мыслить. Филон называ-

ет Ум Бога Логосом, согласно Платону⁵⁴⁷ и со ссылкой на Септуагинту, которая говорит о Логосе-Слове (*ha-dabar*) Бога. Однако, Филон не постоянен в своей терминологии и, в конечном счёте, будет называть Логос Умопостигаемым Миром, то есть идеальным прототипом мира, который был создан вне Ума Бога.

Логос Филона — это полноценная ипостась, называемая старейшей из всех вещей, старше всего сотворённого, Первенцем Бога, Человеком Бога, Образом Бога, Вторым Богом, Вторым после Бога. Филон также замечает, что те, кто обладает несовершенным знанием настоящего Бога, называют Богом Логос.⁵⁴⁸ Различия между Богом и Логосом — это различия между вечным, непорождённым и нерушимым, с одной стороны, и просто «бессмертным» (*athanatos*), порождённым и нерушимым, с другой. Бог — это творец Логоса, Логос — это Ум, который мыслит Умопостигаемый Мир, а идеи — части целого, называемого Умопостигаемым Миром. Бог абсолютно всеобщий (*genikon*), он *genus* всего; Логос — всеобщий (*genikon*) для всех сотворённых вещей, а идеи просто всеобщие, поскольку они *genera* всего: одна идея включает в себя бесчисленные актуализации.

Филон также использовал термин *Logos*, чтобы подразумевать Мудрость (Софию), в этом случае ветхозаветную Хокму. Но, как обычно, он непоследователен и в этой терминологии, и в некоторых местах различает между Логосом и Софией.

Логос также называется «орудием», что отражает использование терминологии Аристотеля.⁵⁴⁹ В *Метафизике* Аристотеля (V:2) *organa* — это две промежуточные причины (то есть формальная и материальная) между действенным и окончательным. Материальная причина — это «орудие» окончательной причины, а формальная причина — «орудие» действенной причины.

Множественные *logoi* Филон использует, чтобы обозначить отдельные платоновские идеи, также называемые *ideai*, *archetypoi ideai*, *typoi*, *metra*, *sphragides*, *logos spermatikoi*, *spermata kai thizai dynameis*, *asōmatoī dynameis*, *doryphoroi dynameis*, *angeloi*, *charites*. Все они иногда отождествляются друг с другом, а иногда различаются. Даже если идеи бессчётны, в одном случае говорится, что они относятся к шести Силам,⁵⁵⁰ соответствующим шести городам-прибежищам: 1. *theios logos*; 2. *hē poiētikē dynamis*; 3. *hē basilikē*; 4. *hē hileōs*; 5. *hē nomothetikē*; 6. *ho kosmos poētos*. Силы 2 и 4 зависят от основного атрибута Бога — Благости; Силы 3 и 5 зависят от главного атрибута — Справедливости; Эти два атрибута равно гипостазированы. Тогда как сам Бог называется *ho theos*, Благость получает имя *theos*, а также *hē poiētikē*, *agathotēs*, *charistikē*, *euergetis*. Справедли-

вость, в свою очередь, называется Господом (*kyrios*), *hē basilikē*, *archē*, *exousia*, *hē nomothetikē*, *hē kolastikē*. Благость и Справедливость — это два архангела Бога, отождествляемые с двумя херувимами, охраняющими врата рая,⁵⁵¹ а также с двумя ангелами, вошедшими в Содом. Будучи атрибутами Бога, две Силы не существуют отдельно от него.⁵⁵²

Часто отмечалось, что Филон без разбора использует слова *Logos* и *Sophia* в одних и тех же контекстах. К. Бигг рекомендовал принять аллегорическое объяснение самого Филона (в *De Profugis*, 9). В Быт. 24:15 отцом Ревекки назван Вафуил, имя которого означает «дочь Бога». Филон толкует его как Софию (Хокму), которая далее может быть разделена на женскую и мужскую ипостаси: относительно Бога она (София) феминная, относительно нас он (Логос) маскулинный. Потому возможно сказать, что София, дочь Бога, это мужчина и отец.

Влияние Филона на ранние христианские теории о Логосе было всеобъемлющим.⁵⁵³ Влиял ли он и на гностическую мифологию?

С нашей точки зрения, сформулированный так вопрос не относится к делу. Следует подчеркнуть, что экзегеза Филона — это трансформация мифа Бытия, согласно набору правил, заимствованному из платонизма. Очевидно, эти правила не единственные, как и платоновская экзегеза не единственная возможная экзегеза Танаха, согласно тем же или другим правилам, которые можно определить, как платоновские.

Гностическая экзегеза Бытия признаёт определение, поразительно схожее с платоновским: это толкование еврейского текста согласно набору правил, позаимствованному из платонизма. Однако, мы можем добавить: хотя *все* правила действительно могут быть выведены из платонизма, не все их можно приписать платоникам. Это различие фундаментально.

Мы уже отметили, что библейская экзегеза Филона больше озабочена иудаизмом, чем платонизмом. Библейский Бог Филона отождествляется с миром идей, а не с (низшим) демиургом Платона. Что произойдёт, если толкователь вместо этого будет отождествлять Бога-творца Бытия с демиургом Платона? Последует трансформация Филона, в которой Логос Филона станет Богом Танаха. Немедленным последствием такой простой операции станет Бог, превосходящий ветхозаветного бога.

Платоник, который шёл бы в этом трансформирующем направлении, наткнулся бы на проблему, с которой едва ли приходилось сталкиваться Филону: повторяющиеся заявления Бога Танаха, что он единственный Бог. Это довольно оправданно в обстановке, когда другие боги делают похожие заявления, но точно

будет более чем подозрительно в ситуации, когда бог, похваляющийся, что он высший, заведомо не таков.

Толкователь Библии, который, в сущности, скорее платоник, чем иудей, немедленно наткнётся на такое противоречие, что приведёт в действие принцип обратной экзегезы, в которой содержание Библии принимается не как есть, а в свете выше указанной информации, порождая «герменевтику подозрения». Однако, для этой герменевтики, самыми ранними систематическими представителями которой, похоже, были гностики, характерно то, что она выполняется не во имя какого-то редуктивного принципа, а во имя метафизического антиредукционизма. Иными словами, гностики будут не только критиковать иудаизм как редуктивную форму платонизма (что неизбежно, если иудаизм рассматривать как форму платонизма!), но и без колебаний осудят сам платонизм как редуктивную форму метафизики.

Утверждая, что гностики были просто поборниками метафизики в поздне-эллинистическом мире, претендуем ли мы на понимание правил, которые производят различные гностические учения как трансформации платонизированного еврейского мифа и друг друга? Мы должны следовать далее по направлениям системы, порождённой этими послылками, чтобы оценить, будет ли платоновская экзегеза Бытия действительно иметь гностический облик.

14. Анти-иудаизм или порождающий платонизм?

Обратная экзегеза Библии вполне может быть следствием предыдущего правила, но скоро становится правилом сама по себе, порождающим многочисленные трансформации библейского мифа и сможет породить много больше, воистину неограниченное множество. Один возможный путь — всё, что Библия называет благом, принимать за зло, и наоборот. Самые яркие случаи — связанные с Каином, змеем и другие — будут проанализированы ниже. Другой пример можно найти в *Парафразе Сима*,⁵⁵⁴ где жители Содомы оказываются праведными представителями «недвижимого рода» Сифа и потому объектами зависти и мести со стороны демиурга. Применения правила обратной экзегезы простирается за пределы Ветхого Завета. Каиниты Ириней⁵⁵⁵ делают Каина и Иуду единственными истинными представителями Плеромы, которые сажают семя гностической революции в мир, подчинённый законам злого демиурга. Иуда, согласно интерпретации, которой наслаждался бы Хорхе Луис Борхес. «был единственным среди апостолов, кто знал истину и исполнил тайну предательства»; неудивительно, что в ходу было не сохранившееся евангелие, названное его именем.⁵⁵⁶

Однако, хотя это показывает крайности, которые может произвести система, большинство гностиков были не такими революционными. Без бесконечных сомнений в возможных решениях, которые образуют множество составляющих гностического мифа, у нас не было бы впечатляющего множества трансформаций, порождённых гностическим умом и характерных для его поразительной свободы. Интересно отметить, что историк и теоретик литературы вроде Гарольда Блума лучше любого исследователя понимал производительные процессы гностицизма, когда проницательно определил последний как «теорию укрывательства», а его результаты как «творческое непонимание».⁵⁵⁷ В самом деле, гностицизм — это платоническая герменевтика, столь подозрительная к традиции, что она готова прорваться сквозь границы традиции, любой традиции, включая собственную. И наоборот, рассмотренный через линзу традиции, любой традиции, он кажется «укрывательством».

Давайте вернёмся к нашему платонику, который стал подозрительным по отношению к библейскому богу. Где кончится подозрение? Мы можем полагать, что платоническая экзегеза Бытия, согласно различиям, проведённым Нумением из Апамен, которая превратит библейского бога в платоновского демиурга, обратила бы на себя мало внимания, если бы не сопровождалась текстуальным анализом. Иначе Библия бы её отвергла, или она отвергла бы Библию! Гностицизм потому можно рассматривать как непрерывный процесс, в котором подозрение осторожно распространяется на множество значимых эпизодов Ветхого и Нового Заветов и рассматривает их много раз, осознавая, что возможен не один, а множество «истинных» ответов.

Можно ли этот процесс охарактеризовать как «анти-иудейский»?

Недавно несколько учёных всё ещё определяли гностицизм как случай «острого антисемитизма» в первые столетия нашей эры. Даже учитывая, что многие исследователи всё ещё не признают ширину спектра гностических подходов к иудаизму, термин *антисемитизм* довольно неуместен. Согласно различию, проведённому Ф. Ловски и Жюлем Исааком, нужно воздерживаться от замены теологического анти-иудаизма на острую смесь личных эмоций, чувств и установок, которые характерны для антисемитизма.⁵⁵⁸ Не существует гностических антисемитских текстов (но есть несколько ранне-христианских), и мы можем добавить, что нет гностических сочинений, которые можно полностью расценить как анти-иудейские. Как уместно заметил Карл-Вольфганг Трёгер, гностические сочинения иногда проявляют анти-иудейские «установки», «представления», «склонности», «*topoi*» и, возможно, «направления».⁵⁵⁹ Трёгер определённо прав,

утверждая, что гностицизм — это не историческое движение, проповедующее анти-иудаизм как один из своих главных лозунгов.

Можно легко перечислить множество анти-иудейских *topoi* в гностической литературе.⁵⁶⁰ Однако, исходя из той же «герменевтики подозрения», гностическое творческое укрывательство точно так же порождает немало анти-христианских *topoi*.⁵⁶¹

Мы также не можем сказать, что гностическая библейская критика беспристрастна. Напротив, укрывательство гарантирует гностикам трагичную роль бунтовщиков, оказавшихся между колёс традиций. Такие экзегеты легко становятся отвратительными. Однако, их восстание, неважно, насколько оно может выродиться из-за прямого контакта с оппонентами (особенно христианами), зародилось как платоновская метафизика.

Законно спросить здесь: почему гностики, если они были платониками, должны так близко знакомиться с Библией? Очевидный ответ в том, что они бы этого не делали, не будь они евреями — в таком случае они бы просто создали особый тип филоновской экзегезы, если только не были враждебны к своей традиции — или принадлежали к какой-то другой группе, которая регулярно пользовалась Библией. «Самаритяне» были простым ответом, но не очевидно, почему самаритяне должны быть платониками, и, на самом деле, крайне сомнительно, что они ими были. «Христиане» — это ответ, которого исследователи, находясь под влиянием немецкой школы истории религии, пытались избегать долгое время, но во многих обстоятельствах он оказался верным. Спасение из мира *через Спасителя* в то время было довольно заметной чертой, которую гностицизм разделяет с христианством. Мы также знаем, что в III веке для некоторых платоников сомнительной ортодоксальности было модно создавать гностические тексты, и в самом деле, некоторые из них могли попасть в коллекцию Наг-Хаммади. Никого не должно удивлять, что такие платоники, пренебрежительно относящиеся к той живой разновидности фарисейского платонизма, которым казалось христианство, уничтожили всякие следы христианства в гностических мифах, выдуманных ими, и во многих случаях, принимали некую разновидность гностицизма (вроде сифианского гностицизма), не уделявшую много внимания и самой Библии. Что странно, даже они сохранили Спасителя, хотя, по очевидным причинам, избегали называть его Иисусом Христом, как большинство гностиков.

Значит ли это, что гностицизм был просто формой христианства? Конечно, нет. Его роднит с общепринятым христианством (по крайней мере, со времён Игнатия Антиохийского) та особенность, что он остаётся формой платонизма,

использующего еврейские тексты.⁵⁶² Еврейские христиане были определённо более готовы заняться гностической экзегезой, чем евреи, погружённые в тонкости собственной традиции. Христиане, не бывшие евреями, вообще хотели продолжать творчески перетолковывать иудаизм, а неоплатоники находили свои рассуждения достаточно убедительными, чтобы в том же духе де-иудаизировать и де-христианизировать его.⁵⁶³

15. «Творческое укрывательство» и Ветхий Завет

Со всеми возможными нюансами, от радикальной демонизации до смутного превознесения как необходимого посредника между Плеромой и материей, гностический демиург неоспоримым множеством свидетельств идентифицируется как ветхозаветный бог.⁵⁶⁴ Учитывая, что Закон — это эманация демиурга, есть связь между отношением к нему и отношением к Ветхому Завету. Валентиниан Птолемей, например, спорит с другими гностиками, которые придерживались мнения, что Закон происходит от дьявола.⁵⁶⁵ *Евангелие от Филиппа* утверждает, что Закон — это древо познания, которое убивает того, кто ест от него.⁵⁶⁶ Гностики Епифания отвергают Ветхий Завет, хотя полемически пользуются им.⁵⁶⁷

Письмо к Флоре Птолемея — это прекрасный пример того ускользающего валентинианского учения, которое, всё ещё гностическое в своём использовании мифа, очень близко подходит к платонизму и христианству в своей оценке демиурга.⁵⁶⁸ Происхождение Закона — это трудный вопрос, утверждает Птолемей, несколько соглашаясь с современной филологией, ведь он состоит не из одного, а из пяти различных слоёв. Один — это высказывания человека Моисея; другой — высказывания старейшин Израиля; и три части происходят от демиурга. Они разделены так: одна — десять заповедей как идеальное выражение Справедливости; другая — закон «око за око», идеальное выражение Несправедливости, насколько он противоречит десяти заповедям с их предписанием не убивать (Исх. 20:13); третья часть, образная и символическая, была передана через демиурга самой трансцендентной Плеромой. Её всегда понимали неверно, ведь её должный смысл духовный, тогда как толкования были материальными.

Каково положение Закона при новом порядке, утверждённом Спасителем? Спаситель не разрушил *весь* Закон, только ту часть, что про «око за око»; он *завершил* десять заповедей и *развил* духовный смысл обрядов и символов.⁵⁶⁹ Иными словами, как и христианство, валентинианизм хочет иметь некую непре-

рывную связь с иудаизмом, и во всяком случае не рекомендует, как Маркион, избавиться от Ветхого Завета.

Однажды встав на путь «творческого укрывательства», гностики зайдут очень далеко, дальше всех в древнем мире. Ведь как только библейский демиург был застукан хвастающим о своей уникальности и стал объектом подозрения в невежестве о высшем Боге, вся Библия, начиная, очевидно, с Бытия, должна быть подвергнута повторной оценке и перетолкована. Но каждый эпизод Бытия подтверждает множественность толкований или строительных блоков. Гностики (а следует помнить, что под «гностиками» мы подразумеваем группу, не ограниченную институциональным, социальным или даже доктринальным единством, а скорее те умы, которые трудились над Бытием, разделяя два предубеждения — против принципа экосистемной разумности и против антропного принципа пригодности мира для человека) отличались использованием насколько возможно большого количества этих кирпичиков, что привело к очень большому числу трансформаций мифа. Давайте изучим несколько случаев.

Например, Каин — это представитель благой Плеромы, согласно каинитам,⁵⁷⁰ но офиты рассматривают его как злого персонажа.⁵⁷¹ Ещё более поучительна оценка змея. Парадоксально, но те группы, чье название указывает на змея, такие как офиты или наассены, считают его злым: он ангел беззакония для наассенов⁵⁷² и дьявол для офитов, хотя София использует его, чтобы передать послание первой человеческой паре. В ТТ⁵⁷³ он подобен дьяволу, и он Молухфа, злой змеиный Ветер в PSem.⁵⁷⁴

Однако, другие гностики считают, что змей — это сама София,⁵⁷⁵ тогда как гностики Епифания в их не сохранившемся *Евангелии от Евы* верят, что змей наделил знанием первую женщину,⁵⁷⁶ и НА⁵⁷⁷ и SST⁵⁷⁸ утверждают, что змей — это Наставница, Духовная Женщина, Ева Света, двойник Софии. Для ператов змей — это Спаситель,⁵⁷⁹ и для сифиан и демиург, и Логос змееподобны.⁵⁸⁰

Похожая процедура «творческого укрывательства» применима ко всем другим эпизодам Бытия, которые значимы с точки зрения гностического толкователя. Однако, часто использование выражения Гарольда Блума (лишь из-за его внушительной силы) может создать ложное впечатление, что гностические процедуры ошибочны. Они вполне ошибочны с точки зрения традиции, но не с логической точки зрения, поскольку пытаются найти смысл в мифическом повествовании, которое, принятое как есть, полно противоречий. Традиция сглаживает эти противоречия, прибегая ко множеству методов: буквализм, отказ от неверия, историко-культурная обусловленность человеческих способностей («в те дни все

было совсем иначе») и так далее. Гностики антитрадиционны в той мере, в какой не прибегают к этим нелогичным приёмам. В своей попытке быть беспристрастными (и в своём недостатке единства или ортодоксальности) они, не колеблясь, умножают число трансформаций, чтобы согласовать их с логическим диапазоном возможностей, предлагаемых данным эпизодом. Когда гностическое толкование Бытия подходит к змею, основные линии гностического повествования уже ясны. Змей может быть связан лишь с несколькими логическими возможностями: он благ, зол или нейтрален. Если он благ, то древо познания должно быть благом, и ради экономии змей может быть одним из доступных благих персонажей повествования, скрытым под маской, если только не выбрано неэкономичное решение, и змей становится новым персонажем. Потому он может быть *только* Софией (или её двойником), Спасителем или третьим представителем Плеромы. Если змей зол, то древо познания тоже должно быть злым, если только не выбрано компромиссное решение, и змей, хоть и злой, какое-то время будет действовать как канал для Плеромы. Как зло, змей может быть лишь дьяволом или демиургом, или двойником (ангелом) одного из них. Как нейтральный, «змей — это змей» (если перефразировать лорда Байрона) — он просто временный глашатай, доносящий послание кого-то другого. Однако, это будет неэкономичным решением, которого гностики склонны избегать.

Взятая в целом, гностическая герменевтическая объективность тотальна. Числу трансформаций мифа не устанавливается никакой предел. В случае змея, как и в других случаях, мы можем сказать, что число логических кирпичиков, которые можно вставить в данный момент в повествование, было исчерпано. Ещё один будет причудлив или, того хуже, избыточен. Так почему же традиция, которая оказывается с другой стороны от логики, кажется такой строгой, а антитрадиционные гностики, логика которых почти безупречна, столь фантастическими? Потому что мифическое повествование — это последовательность с множественным выбором, и гностические мыслители (те, кто разделяли упомянутые выше две посылки или, скорее, два отказа) были способны, по крайней мере, какое-то время, проработать не один, а все случаи.

Ко времени появления ислама гностики были истощены, вытеснены из истории безжалостным давлением традиционных сил и особенно христиан, которые превратились из преследуемой религии в начале IV века в тоталитарную, преследующую государственную религию к концу того же столетия. Христиане в подавлении гностицизма были движимы тем особым чувством вины, которое появляется от существования дерзкого, безрассудного и решительно беспокой-

ного близкого родственника. Но система, приведённая в движение гностиками, не была истощена. Потому появились новые, так называемые дуалистические направления, чтобы проявить её, реализовать ещё больше её возможностей.

16. Докетические вариации

Не только Ветхий Завет имеет сложный статус в гностической экзегезе, но и Новый Завет тоже, обычно рассматриваемый как низкокачественная поделка, выполненная необразованными, глухими и неполноценными последователями Иисуса Христа, которого они не смогли понять. Поразительно, насколько близко эта точка зрения походит на точку зрения современной филологии со времён Реймаруса, ставшую результатом того типа рационализма, который, начиная с противоположной от гностиков стороны, достигает результатов, внешне схожих с гностическими. Этот кажущийся парадокс будет изучен в последней главе этой книги.

Если дуалистические направления анализировать методом отличительных черт, их обычно роднит особое толкование существования Иисуса Христа, называемое докетизмом, от греческого *dokēsis*, «видимость».⁵⁸¹ В действительности докетизм появляется во множестве разновидностей просто потому что имеет некоторый диапазон логических возможностей. Недавно исследователи предложили вообще отбросить ярлык докетизма, основываясь на существовании таких вариантов, которые они не могут понять, как составные части, соединённые простейшей логикой. Оставлять его или нет, слово *докетизм* означает логические усилия христиан (гностиков и других) разобраться в загадочном появлении божественного Логоса в этом мире и, даже постыднее, в человеческом теле. Здесь читатель должен обратиться ко Введению в этой книге, где анализировались системы ранних христологий.

В той степени, в какой он имеет дело с христологическими проблемами, христианские ересиологи верно рассматривали гностицизм как внутреннюю угрозу их традиции, то есть как «ересь». Однако, сама концепция «ереси» спорна. Если мы подразумеваем под христианством весь диапазон логических возможностей, содержащихся во множестве противоречивых мифических повествований (коллективно известных как Новый Завет) по сравнению с другими противоречивыми мифическими повествованиями (Ветхий Завет), то гностиков отделяла от общепринятых христиан только их интенсивная умственная деятельность. Если, с другой стороны, мы определяем христианство только как «общепринятое»,

как вариант, который стремится к стабилизации в области середины спектра возможностей системы, то гностиков всё равно нужно хвалить за то, что они предоставили христианам те неизбежные варианты их веры, которые те должны были отвергнуть, но не могли, пока они не будут «обработаны» чьими-то умами. Возможно, буквально корректно будет сказать, что в своей герменевтической беспристрастности гностики создали «карту укрывательства», без которой общепринятое христианство не могло бы существовать, так же, как, скажем, шахматный компьютер не может найти решение, не отбросив сначала несколько сотен других. Мы проанализируем общие черты и различия между играми и религиями в последней главе этой книги. Однако, одно следует подчеркнуть сразу же. Тогда как шахматный компьютер совершает свои операции, чтобы победить в сложной логической битве, религия побеждает не логикой, а с помощью других, более эффективных навыков, которые часто крайне отвратительны для человеческого ума. Тем не менее, похоже, что есть некое правило, доминирующее в образовании «ортодоксии», согласно которому, при наличии долгого периода времени, в течение которого некая программа «обрабатывается» множеством умов, чем более распространён авторитетный источник, тем больше верования будут стабилизироваться прямо посередине системы, на равном расстоянии от крайностей. Это происходит за счёт креативности. (Это может дать значимый ключ к пониманию, почему даже католические учёные утверждают, что «католическая культура» в Италии — это терминологическое противоречие.)⁵⁸²

Иногда всех докетиков принимают за тех, кем лишь немногие из них действительно были и почти никогда не безусловно: *фантазиастов* — верящих, что тело Иисуса Христа было чистым *фантазмом*, призраком, не имеющим физической субстанции. Ирония здесь в том, что группа, называемая Ипполитом докетиками,⁵⁸³ полагала, что у Спасителя было физическое тело, которое он оставил на кресте. (Общепринятое христианство, как мы уже видели, сражалось на границе абсурда — или, по крайней мере, игнорировало его — утверждая, что Логос взял своё человеческое тело на небеса.) То, что для тела из материи невозможно вознестись на небеса, не говоря уж о том, чтобы покинуть подлунную область, было твёрдым убеждением науки Аристотеля и стоиков. Гностики не осмеливались ей противоречить, и если христиане противоречили, то не на пользу себе. Учитывая философскую или научную невозможность тел встретиться с Господом, и отделимость души от тела, неудивительно, что гностики так часто утверждали, что лишь физическая (*sarkion*) часть Иисуса Христа могла быть распята, тогда как божественный Логос распят не был.⁵⁸⁴ Для всякого человека, имеющего

философские или медицинские знания, было очевидно, что Спаситель мог состоять только из огненного духа (*ρνευμα ποερον*), и вне зависимости от того, было у него физическое тело или нет, у него точно было «нематериальное тело» (*sōma natsōma*), которое человек, наделённый «духовным зрением», вроде апостола Петра, мог видеть улыбающимся возле креста.⁵⁸⁵ Керинф также утверждал, что бесстрастный Христос отделился от человека Иисуса, который умер на кресте.⁵⁸⁶ «Смеющийся Спаситель» не раз был замечен возле креста, насмехающийся над преследователями человека, занявшего его место на кресте, которым мог быть, например, Симон Киринаеянин.⁵⁸⁷ Очевидно, нет ничего специфически «гностического» в этих верованиях, как нет ничего «гностического» в *фантазмазме*, уже приписываемом Сатурнину, полагавшему, что спаситель был *incorporalis, innatus, putativus visus homo*, а его тело — чистой *phantasma*, видимостью, состоящей из материи сна.⁵⁸⁸

Клаус Кошорке проанализировал гностические свидетельства о теле Спасителя, страдании и смерти, и пришёл к заключению, что они принадлежат к трём категориям: одна из них — это отрицание реальности креста, другая — приписывание Христу нескольких отделимых тел, а третья — позитивная оценка смерти на кресте.⁵⁸⁹ Это вводит в систему другой элемент: крест. Многие дуалисты хотят отделиться от общепринятых христиан, отказываясь почитать инструмент пыток, на котором демиург или дьявол намеревался мучить и убить Спасителя. Общепринятое христианство, однако, совершило символическую операцию, хорошо известную в антропологии, которая заключается в превращении символов подавления в символы свободы.⁵⁹⁰ Крест позора, который должен был пометить и уничтожить Христа как преступника, был посрамлён Христом через воскресение и превращён в символ его свободы от смерти и, тем самым, космической свободы.

То, что многие христиане не принимали существование физического тела Христа, влекло за собой другую проблему: какова роль Марии в рождении Иисуса? «Ортодоксальное» решение, конечно, было одним среди многих, выраженное в апокрифическом тексте II века *Протоевангелие Иакова*: Иисус был зачат «через дух», рос в лоне матери девять месяцев и вышел, «заперев двери», то есть, не повредив девственности Марии, которая, таким образом, оставалась девственной *ante partum, in partu, et post partum* [до рождения, во время рождения и после рождения — *лат.*] Практически это означало, что при рождении Иисус дематериализовался в лоне и материализовался уже вне его. Очевидно, это решение удовлетворяло общественному запросу: Мария остаётся вечно девственной, а Иисус — обычным ребёнком, хотя зачатым не мужчиной и способ-

ным на необычные вещи. Однако, логически это решение самое абсурдное из всех в том смысле, что влечёт за собой чудесное вмешательство и при зачатии, и при рождении.

Однако, как, должно быть, уже стало ясно, божественная сущность Христа ставит дальнейшую проблему, поскольку те многие, кто принимают, что Мария, *vas mundum* (чистый сосуд) — это теплица, в которой росло физическое тело Иисуса, всё равно будут колебаться, приписывая его божественность девяти-месячному созреванию в теле женщины. Потому будет непониманием считать, что все те «еретики», от Валентина до Маркиона, Мани и Евтихия, которым приписывали веру, что Иисус прошёл сквозь Марию «как через трубу»,⁵⁹¹ отрицали существование его физического тела. Валентиниане пытались сообщить не обязательно то, что у Иисуса не было души или физического тела от Марии, а то, что *духовный* Иисус не получил ничего от Марии. Иногда выбиралось адопционистское решение, согласно которому духовная сущность Христа вошла в психофизического человека Иисуса при крещении.⁵⁹²

Идею, что Иисус прошёл сквозь Марию как сквозь трубу, серьёзно рассматривали многие теологи с тем добавлением, что они сталкивались с выбором труб и иногда предпочитали ушной канал более скомпрометированной матке. Почему ухо? Ответ довольно очевиден: Иисус Христос был Логосом, Словом Божьим. Как он должен был войти в Марию, если не через ухо?⁵⁹³ И Прокл, епископ Кизика, находит, что, поскольку Христос был зачат через такое невинное отверстие, как ухо, он должен был и выйти через него.⁵⁹⁴ Отметив, что это должно быть теологическим истоком популярного выражения «в одно ухо вошло, в другое вышло», мы должны также заметить, что, хоть и рациональное, решение Прокла было подозрительным. Если даже, так сказать, оно вошло в одно ухо ортодоксии, не будучи осуждено в его время (осуждение пришло позже), оно должно было получить осуждение, ведь влечёт за собой очевидный докетизм: Иисус, рождённый через ухо, не мог иметь обычного физического тела. (То же относится к идее, упомянутой Мишелем Тардьё, о рождении Иисуса через «бок» Марии из-за очевидной аналогии с кесаревым сечением.)

Мишель Тардьё совершенно прав, полагая, что все эти учения синхроничны в том смысле, что они образуют «идеальный объект» того рода, который описывался во Введении к этой книге. Они часть системы христологии (назвать её христианской христологией было бы тавтологией) и никак не связаны с гностицизмом, в частности. Догмат о непорочном рождении был спорным вопросом довольно долгое время. Решение, предложение христианином Валентином,

было не менее почтенным, чем то, что содержалось в *Протоевангелии Иакова*. Почему было выбрано одно, а не другое, остаётся загадкой, никак не связанной с логикой, а только с крайне сложным взаимодействием общественных систем.

17. Логика гностического повествования

Если отождествление бога Торы с платоновским демиургом и прочтение Бытия с учётом этого отождествления может быть принято, как правдоподобное объяснение части гностического мифа, объяснения, которое также экономично, поскольку не влечёт за собой никакого внешнего посредства или исторического учения, из которого гностицизм был «позаимствован» или «унаследован», менее ясно, как другие части гностического мифа можно объяснить той же процедурой. В частности, даже если есть обильные свидетельства неразборчивого использования слов *София* и *Логос* для обозначения одного и того же, всё ещё трудно понять, почему София стала матерью демиурга. Только избавившись от этого камня преткновения, мы можем проверить верность нашей порождающей модели, которая должна объяснить гностицизм *in toto*, не прибегая к экзотическим историческим заимствованиям.

Для этого нужно начать читать Бытие, исходя из той посылки, что бог Бытия — это демиург, который не знает, что над ним есть истинный Бог. Результат такого прочтения поразителен, ведь оно предлагает объяснение *sui generis* того факта, что бездна, тьма и воды в Бытие 1 не созданы демиургом. Если демиург — это только второй бог, тогда то, что было до него, можно приписать другому Богу.

В принципе, не может быть серьёзного возражения платонику, который станет утверждать, что бог Бытия — это действительно Логос высшего Бога. (Однако, не его Софии; библейский бог явно мужского пола.) Но герменевтика подозрения, вроде гностической, не ищет согласований. В ней не может быть места явно противоречивой попытке слить Логос/Софию, осознающих подчинённость Богу, и демиурга, который хвастает о своей уникальности. Как только отождествление Логоса с демиургом отброшено, *Логос должен быть кем-то другим*. И он вполне может быть Софией, потому что не обязан быть мужского пола. Так мы приходим к трём принципам: Бог, Логос/София и демиург. Эти три принципа должны быть связаны таким образом, чтобы объяснить множество вещей. Одна из них — то, что Логос/София создаёт мир, однако демиург тоже создаёт мир, согласно книге Бытия. Другая — то, что Бог, Логос/София и демиург должны быть связаны, но таким образом, чтобы оставить место для полной невинности

высшего Бога в недостатках этого мира и того поразительного факта, что демиург не знает, что над ним. Это предполагает прерывность (хотя и не полный разрыв), и именно *между Логосом/Софией и демиургом*. В то же время, демиург должен оставаться продуктом Логоса/Софии, ведь иначе исходные послышки системы будут полностью потрясены. Поскольку идея, которую платоники-толкователи Бытия хотели бы сообщить в этот момент, это идея выкидыша, преждевременного или незаконного рождения, аборта и так далее, самым разумным выбором будет взять Софию вместо Логоса и сделать её матерью нежеланного существа, демиурга. (Однако, мы видели, что есть случаи, когда Логоса выбирали вместо Софии.) Остальной гностический миф был лёгкой игрой воображения, но также должен был объяснить, как три вещи — бездна, тьма и воды — существовали до демиурга. Как хорошие платоники, гностики не возражали против бездны, платоновского пространства (*chōra*), но выводили тьму и водную материю либо из самой Софии, либо из демиурга.

После тщательного анализа оказывается, что знаменитая визитная карточка гностицизма, а именно, гностический миф, лишь вспомогательное приспособление и вымысел, лишённый основательности или независимости, предназначенный только для того, чтобы допустить или сообщить твёрдую философию, полностью предопределённый философскими послышками и необходимостью разобраться во многих противоречиях предыдущего мифического повествования, книги Бытия. Снова оказывается тайной, почему наши платоники так стремились комментировать книгу Бытия, а не что-то другое, если только они не были еврейскими платониками, не привязанными к еврейской традиции, в каком случае нам следует искать их в еврейско-христианских кругах начала I столетия н.э. или, возможно, среди христиан начала II в. Роль, которую в этом сыграл Симон Маг, оценить невозможно. Его учение, вводящее женскую Мысль Бога, должно быть, послужило дальнейшим катализатором к последующему гностическому предпочтению Софии Логосу. Что до зарождения гностицизма, есть непроверяемая, хотя не вполне невозможная догадка, что христиане Александрии, проявляя сильную склонность к платонизму, определённо могли выгадать от манящего присутствия массового и интеллектуально значимого еврейского сообщества. В такой обстановке христианский платоник вынужден мерить себя по еврейским писаниям и, скорее всего, будет знать о них больше, чем другие христиане где бы то ни было. И Василид, и Валентин были александрийцами; а также христианский гностик Климент и великий платоник Ориген столетием позже, всё ещё называвший Логос Софией, как Филон Александрийский двумя столетиями ранее. Что до

существования «вульгарного гнозиса», давайте снова предоставим вульгарным исследованиям доказывать или опровергать его существование. Весь гнозис, который нам доступен, даже будучи серьёзно искажён вульгарными ересиологами или, возможно, ещё хуже, египетскими переводчиками, крайне интеллектуален.

18. Гностический «дуализм»?

В какой степени порождающая гипотеза объясняет, что гностики были рационалистическими платониками-толкователями Библии? Не натолкнёмся ли мы, в конечном счёте, на некий несводимый гностический дуализм, который придётся рассматривать с иной перспективы? И как возможно объяснить два основных догмата гностицизма, которые идут рука об руку: подтверждение свободы воли и ненависть к астрологии?

Давайте рассмотрим сначала первый вопрос. Будучи систематически применён к книге Бытия, принцип обратного толкования, который происходит и из первоначальной посылки неполноценности демиурга, и из ярких противоречий текста, заходит очень далеко.

Что интересно, в первой главе Бытия гностики приравнивают воду с материей и пытаются установить источник последней. Это значит, что для них, в отличие от большинства средних платоников, материя — это не несводимое начало; единственное другое земное *archē*, кроме демиурга — это пространство, платоническое *chōra*. В SST первый архонт, эманированный Софией, появляется во тьме, а от него отделяются Ревность, Гнев и водная материя.⁵⁹⁵ В EV Невежество демиурга порождает тетраду зла, образующую сущность материи.⁵⁹⁶ Валентиниане, похоже, настаивают на этой духовной тетраде, от которой происходят четыре материальных элемента, но они выводят её из Софии, а не из демиурга.

Мы уже показали, что намерение этой интерпретации заключалось в том, чтобы избегать дуализма при объяснении происхождения всех необъяснимых принципов в Бытие 1 как результатов того же разрыва в божестве, что вызвал существование демиурга, партнёр которого — Невежество. Гностики рассматривали Бытие 1 как выражение дуализма и действовали против него, утверждая, что материя — это не начало. Насколько я знаю, только офитов не беспокоило существование вод в Быт. 1:2.⁵⁹⁷

Что до демиурга, мы уже показали, что не всем гностикам было приятно делать его злым или даже неполноценным, и они изобрели две основных процедуры — удвоение и покаяние — чтобы очистить его от большей части, если не всей,

вины. Однако, несмотря на разные вариации в его оценке, демиург всегда остаётся тем, чем он изначально и является, согласно гностической герменевтике: невежественным и хвастливым. Эта настойчивость на только двух фундаментальных чертах не случайна. Библейский бог так низко ценился у гностиков по одной фундаментальной причине: согласно их экзегезе, он *должен быть* невежественным об истинном Боге и его Логосе/Софии. Одно из самых известных мест в Бытии, о которых гностики любили рассуждать — это 3:9-11, которое происходит после того, как Адам и Ева ели от плода дерева познания. Бог мирно ходит по раю «во время прохлады дня», и два человека прячутся от него из стыда перед своей наготой, а не от вины за нарушение его табу. Не видя их, Бог спрашивает: «Адам, где ты?» Только услышав ответ Адама, Бог узнаёт, что тот ел запретный плод.⁵⁹⁸

Этот эпизод был причиной множества затруднений даже для некоторых ранних христиан, вроде епископа Феофила Антиохийского, который пытался толковать Бытие буквально. Что интересно, Феофил не считал, что сам Бог, Отец вселенной, который «неограничен и не имеет местоположения», мог гулять по раю. С Адамом разговаривал Логос (которого Феофил в другом месте называет Софией).⁵⁹⁹

Для гностиков этот эпизод мог значить только то, что демиург не всеведущ и не всемогущ. Он мирно гулял по раю и не знал не только местонахождение Адама, но и тот факт, что он отведал от запретного дерева.⁶⁰⁰ Если демиург действительно был невежественен, тогда, даже если он мог думать, что дерево познания плохо для людей, то есть если он не был обманщиком, в которого его превращают многие гностики, дерево познания может быть хорошим, как и змей. Мы уже видели, что большинство гностиков считают, что дерево познания представляет Плерому, за исключением EvPh, которое считает его Законом, который убивает тех, кто им питается.⁶⁰¹

Эта гностическая поделка с текстом Бытия циклична в том смысле, что сначала она служит для установления, что демиург невежественен, а затем доказывает это экзегетическим методом. Однако, неважно, сколько объясняет эта процедура, следует искать другие причины для гностического умножения божественных сущностей и для яростной защиты свободной воли в сочетании с полемикой против астрологии. Ганс Иоахим Кремер анализирует образование гностической Плеромы как процесс, присущий платоновским «метафизикам духа».⁶⁰² Новое исследование среднего платонизма в направлениях, столь плодотворно открытых Джоном Диллоном и Робертом Берхманом, может таить дальнейшие сюрпризы. Что до гностической полемики против астрологии, которая в то же время служит

основательным утверждением человеческой свободы воли, объяснение, опять-таки, просто, если мы ищем гностиков в христианских кругах, гипотезу о которых высказывала и Элейн Пейджелс.⁶⁰³ Гностики категорически преувеличивали павлово отвращение к астрологическим влияниям, которые ограничивают свободу воли, к «вещественным началам мира» (*stoicheia tou kosmou*) в Гал. 4:3, астрологический характер которых ещё точнее определён в Гал. 4:10. Борьба против астрологии имеет также же основополагающее значение для раннего христианства, как и для гностицизма.

Глава 5. Отмена Закона и действительного Отца: Маркион из Синопа

В своей книге *Моисей и монотеизм* Зигмунд Фрейд отмечал частое повторение мотива двойного отцовства в религиях и сказках. Как и следовало ожидать, он толковал подавление действительного отца и акцент на божественном Отце формой эдипова комплекса. Предостаточно примеров людей, которые борются со своими настоящими отцами, а также с божественным Отцом. Среди первых знаменит Франц Кафка, среди последних — Эли Визель. Раннехристианский теолог Маркион нашёл довольно странный способ бороться с обоими, установив разницу между демиургом, действительным отцом человечества, и высшим неведомым Богом, ничьим Отцом.

1. Источники

Обсуждение здесь не будет фокусироваться на проблеме источников — всегда косвенных — относительно Маркиона и его движения. Большое досье на маркионитов собрал Адольф фон Гарнак на 444 страницах (помеченных звёздочками) приложения (*Beilagen*) к своей основной работе *Marcion: Das Evangelium von fremden Gott*.⁶⁰⁴ Даже те исследователи, которые, как Барбара Аланд, пытались найти новые пути толкования Маркиона, вынуждены признать, что Гарнак собрал исчерпывающие сведения по маркионитству.⁶⁰⁵ С тех пор не было обнаружено значимых новых свидетельств.

Маркион был уже старым и влиятельным около 150 года, когда Иустин Мученик упомянул его в своей *Апологии*.⁶⁰⁶ Великие ересиологи второй половины II века и первой половины III (Ириней, Климент Александрийский, Ипполит Римский или автор *Опровержения всех ересей*, Ориген Александрийский) дают дополнительные сведения. С IV века маркионитство исчезло на Западе и стало целью нападок восточных христианских апологетов, преимущественно сирийцев, вроде Адамантия, Афрата, Ефраима, Марута, Исидора Пелузийского, Феодора Мопсуестийского и Феодорета Кирского, а также Елифания, епископа Саламиса на Кипре, и армянина Езника из Колба. Однако, главной работой о Маркионе остаётся длинный полемический трактат в пяти то-

мах *Против Маркиона* апологета-монтаниста Тертуллиана Карфагенского около 207-208 гг.⁶⁰⁷

Как было показано Жан-Клодом Фредуилем,⁶⁰⁸ Тертуллиан был ритором в классической традиции. Большая часть книги состоит из клише и порицаний мерзкого Маркиона, этого еретика, который «ужаснее скифа, более непостоянный, чем обитатель повозок, бесчеловечнее массагета, необузданнее амазонки, непрогляднее тумана, холоднее зимы, более ненадежный, чем лед, обманчивее Истра, обрывистее Кавказа».⁶⁰⁹ Не стоит ожидать от Тертуллиана опровержения вроде того, что было написано в тот же период Ипполитом, добросовестным собирателем еретических учений, иногда передаваемых им буквально. Важная информация скудна и, хотя, возможно, надёжна, искажена сильной полемической предубеждённостью, которая доходит до того, что противоречит собственным мнениям Тертуллиана, выраженным в других местах, если они проявляют подозрительно маркионистский налёт.

2. Маркион Тертуллиана

Исходная точка Маркиона — это теодицея. Основной вопрос, который он задаёт: «откуда приходит зло?» — *unde malum?*⁶¹⁰ Он находит ответ в Лк. 6:43, притче о двух деревьях: нет доброго дерева, которое приносит дурной плод, и нет дурного дерева, которое приносит добрый плод. *Добро и зло не могут иметь общее происхождение.*

В Ис. 45:7 Бог утверждает себя творцом света и тьмы, добра и зла. Такой бог, думает Маркион, может быть лишь *дурным деревом*.⁶¹¹ Он известен нам из Библии только как справедливый, но не благой.⁶¹² Благой Бог неведом и *naturalier ignotus*, непознаваем естественными средствами.⁶¹³

Библейский бог не по-настоящему зол. Но его творение, этот мир и человечество, действительно таковы из-за низкого качества материи и из-за Противника, который в ней обитает. В сущности, утверждает Тертуллиан, Маркион проповедует не *два* начала, как можно полагать, а *девять*. Одно из них — благой Бог, обитающий на третьем небе. Но чтобы иметь место пребывания, ему нужно Пространство, в котором можно находиться, и небесная Материя, чтобы построить свой дом. Это три начала. Четвёртое — это Спаситель, Христос, который возвещает в нижнем мире существование благого Бога. Пятое — это Демиург; шестое — Пространство его обитания; седьмое — мирская Материя; восьмое — зловредный Противник; и девятое — Мессия евреев, возвещённый

Демииургом. Этот Мессия никак не связан со Христом; последний уже явился, первый ещё грядёт.

Логически Тертуллиан, кажется, прав. Если по случайности некий важнейший момент учения Маркиона всё ещё остаётся незамеченным, его мышление всё равно полно противоречий. Но это не согласуется с другим полемическим отрывком Тертуллиана: «Какая понтийская мышь столь же прожорлива, как тот, кто изгрыз Евангелия? Право же, ты, Понт Евксинский, произвел на свет зверя, более приемлемого для философов, чем для христиан». ⁶¹⁴ Маркион, похоже, был мыслителем, но не философом в том смысле, что не принадлежал к какой-то школе и не пытался быть систематичным.

Свидетельства показывают, что Маркион действительно представлял себе Материю как начало, тем самым вводя противоречие, исправленное его последователями (как мы увидим), а также, как мы видели в предыдущей главе, валентинианами и другими гностиками. Другая проблема происходит из допущения, что зло отдельно от Материи, а это делает его ещё одним началом. Анонимные последователи осознавали умножение сущностей без необходимости, совершённое их учителем, и критиковали это. ⁶¹⁵ В некоторой степени Маркион определённо ближе к среднему платонизму в своём различии между двумя богами, что отметил Р.М. Грант, ⁶¹⁶ однако, несмотря на утверждение Тертуллиана, остаётся значительным рационалистическим экзегетом Библии, а не философом. Его интересы лежат в области установления верной традиции, а не во внутренней связности его системы.

Рационализм ведёт Маркиона к герменевтике подозрения, которая выделяет аргументы против бога-творца из бесчисленных логических противоречий Библии. Очевидно, поскольку Бог спрашивает в Быт. 3:9: «Адам, где ты?», он не может быть всеведущим. Тертуллиан здесь вставляет вымученное объяснение: ⁶¹⁷ Библия была лишена пунктуации, потому то, что мы считаем за вопросительный знак, должно читаться как восклицательный, выражая разочарование Бога. «Адам, где ты?» становится «Где ты, Адам!» Тертуллиан нисколько не смущён Быт. 3:11, допущением, что Бог не знал о грехе Адама и потому не знал, что тот согрешит (или если знал, то был *deceptor potentissimus*, как выражается Декарт). ⁶¹⁸

Другой аргумент Маркиона против демиурга заключается в том факте, что последний даёт клятву, знаменитый Завет. Согласно Маркиону, клясться можно, только если есть высшая инстанция, гарантирующая верность клятвы. Если над демиургом нет ничего, только он может быть собственным гарантом. ⁶¹⁹ Тертул-

лиан со своим юридическим образованием несколько не смущён и этим. Однако, неясно, либо Маркион имел в виду, что у демиурга было некое знание высшего Бога, либо намеревался показать, что его действия были сомнительными. Не кажется невероятным, чтобы демиург мог быть знаком с существованием высшего мира, ведь в другом месте Тертуллиан утверждает, что до прихода Иисуса Христа благой Бог не был известен никому. Христос явил себя в пятнадцатый год правления Тиберия, то есть за шестьдесят пять лет, шесть месяцев и две недели до Маркиона, деятельность которого достигла пика в правление Антония Пия (138-161 гг.)⁶²⁰

У Христа не было тела, состоящего из материальных элементов (*haec paupertina elementa*),⁶²¹ ведь он не мог принять плоти, «набитой навозом» (*caro stercoribus infersa*).⁶²² Маркион, похоже, был докетистом-фантазиастом: он утверждал, что тело Христа было обманчивой видимостью.⁶²³ Для Тертуллиана это значит, что Христос не умер и, хуже того, не восстал из мёртвых. Однако, в другом месте он заявляет, что Маркион признаёт реальные страдания Христа. Для Тертуллиана акцент лежит на искупительном воздействии воскресения Христа, тогда как для Маркиона, очевидно, в послании Христа, что *страдание* даёт незаслуженный доступ к высшему миру для апостолов и всех истинных верующих, которые, помеченные на лбу буквой *tau* (символ креста), индивидуально примут страсти, через которые прошёл Христос ради благого Бога.⁶²⁴

Тогда как Христос пришёл явить тайного Бога, Мессия придёт от известного бога, демиурга, и будет воином,⁶²⁵ который спасёт исключительно народ Завета.⁶²⁶

Как можно спастись от мира, «тюремной клетки демиурга» (*haec cellula creatoris*)?⁶²⁷ Только строгий аскетизм, включая энкратизм (отвержение брака) может помочь достичь такого прорыва,⁶²⁸ по причине чего Тертуллиан, не склонный к браку,⁶²⁹ здесь будет защищать священное супружество.⁶³⁰ Полемист даже полагает, что маркиониты убьют себя голодом (*apocarteresis*), чтобы показать своё презрение к демиургу.⁶³¹

В этом, согласно Тертуллиану, сама сущность учения Маркиона, изложенного в его работе, уместно названной *Antitheses*, которая пытается «внести раздор между Евангелием и Законом, *discordia euangelii cum lege*».⁶³² Как это достигается? С одной стороны, как уже показано, герменевтикой подозрения, примененной к Ветхому Завету; с другой, через отрицание новозаветного канона.⁶³³ Среди евангелий Маркион признаёт только Луку, которого принимает за евангелие, упомянутое Павлом в Гал. 2:2, хотя и сфальсифицированное невежественными еврейскими христианами, людьми, сбитыми с толку двенадцатью апостолами,

которые «не ведали истины» (*non cognoverunt veritatem*)⁶³⁴ и особенно Пётром, «человеком Закона», *legis homo*.⁶³⁵ Маркионитский канон включал в себя десять из четырнадцати ортодоксальных посланий Павла (Галатам, 1 и 2 Коринфянам, 1 и 2 Фессалоникийцам, Лаодикийцам = Ефессянам, Колоссянам, Филиппийцам и Филемону).⁶³⁶ Существует много реконструкций филологических процедур Маркиона, которыми он модифицировал текст своего новозаветного канона, но ни одной столь глубокой, как у Гарнака.⁶³⁷ Однако, мы не будем здесь задерживаться на этой трудной проблеме.⁶³⁸

3. Маркион Гарнака

Современные исследования Маркиона всё ещё находятся в тени внушительной работы (1921-1923 гг.) лютеранского исследователя Адольфа фон Гарнака, который видит в судовладельце из Синопа радикального библейского теолога и реформатора (даже предшественника самого Лютера), который не избегает самых революционных последствий христианского послания.

Согласно Гарнаку, маркионитская экзегеза начинается с принципа «разногласий между Новым и Ветхим Заветами», основанных сначала на намеренном прочтении Послания к галатам, которым открывается канон Маркиона. Согласно *incipit* послания, Маркион делает вывод, что тринадцатый апостол, выбранный напрямую Иисусом Христом и Богом и не *per hominem*, то есть не человеком Иисусом, превосходит двенадцать «сверхапостолов», как их часто называют.⁶³⁹ Павел жалуется, что галаты приняли евангелие, отличное от того, которому учил он сам (Гал. 1:6-8). По-гречески *to euangelion* значит «добрые вести» и только путём преобразования «письменное учение». Павел, вероятно, имеет в виду, что явное содержание его проповеди (*to euangelion*) было найдено основательным старейшинами в Иерусалиме. На латынь слово *to euangelium* переводится просто тем же греческим словом *euangelium*, что может привести к дальнейшему непониманию. Беспристрастное прочтение отрывка показало бы, что Павел передал *письменное евангелие* на одобрение в Иерусалим, и именно так Маркион, видимо, его и толкует. Этим евангелием могла быть только ранняя форма того, что приписывают ученику Павла Луке.

Однако, Послание галатам может снова смутить объективного читателя. Павел утверждает, что лидеры в Иерусалиме признали его апостольство язычникам, в отличие от апостольства Петра евреям.⁶⁴⁰ В Иерусалиме «лжебратья» хотели обрезать спутника Павла элина Тита; однако, с одобрения старейшин, Тит не

был «порабощён» в обрезание, от которого его освободил Иисус Христос.⁶⁴¹ И, однако, в других случаях отношение братства в Иерусалиме было, мягко говоря, двойственным. Посещая Павла в Антиохии, Кифа сначала ел с эллинами, но оставил их, как только прибыли посланцы от Иакова, который мог быть против этого. Поведение Варнавы было не менее двусмысленным.⁶⁴² Реакция Павла была скорой: он объяснил Кифе и всему миру, что вера в Иисуса Христа уничтожила Закон, и снова стать рабом Закону значило бы отбросить новый Закон евангелия.⁶⁴³ «[Новым] законом я умер для закона, чтобы жить для Бога».⁶⁴⁴ И «если законом оправдание, то Христос напрасно умер».⁶⁴⁵

В бурном крещендо Павел подчёркивает бездну, отделяющую веру от закона. Его противопоставления очень резкие: закон определяется как «проклятие»,⁶⁴⁶ тогда как вера — «благословение».⁶⁴⁷ Христос освободил своих последователей от рабства Закону, заплатив высокую цену распятия.⁶⁴⁸ Закон не был бесполезен; однако, после пришествия посредника содержавшееся в нём обещание истины исполнилось.⁶⁴⁹ Таким образом, в Иисусе Христе вера уничтожила закон,⁶⁵⁰ так что христианское крещение снимает всякие различия нации или пола и разрушает социальные барьеры, так как всякий крещённый человек без различия становится Божиим чадом.⁶⁵¹ Рабство закона — это рабство земному Иерусалиму (под римской оккупацией); свобода веры — это свобода небесного Иерусалима.⁶⁵²

Послание Павла недвусмысленно. Как утверждает Гарнак, всякий, попытавшийся основать христианство на Послании Павла галатам, получит маркионитство. Или, полемически заявляет он, лютеранство.

Павлово противостояние веры и закона становится основой толкования Библии для Маркиона. Но дело не только в этом. В конфликте власти, который противопоставил Павла материнской церкви Иерусалима, Маркион видит противостояние между истинным апостолом и ложными апостолами (*pseudapostoloi*),⁶⁵³ которых он ценит очень низко, особенно Петра.⁶⁵⁴ Двенадцать апостолов якобы игнорировали истину. Павел был единственным апостолом Иисуса Христа, и его послание — единственное истинное евангелие. Однако, ложные христиане выдумали другие евангелия и изменили собственное евангелие Павла до неузнаваемости, пока оно не стало «Евангелием от Луки».

Почему Маркион был так уверен, что решил загадку фальсификации истинного евангелия Иисуса Христа? Вопреки общепринятой практике в тот период, Маркион не утверждал никакого прямого откровения, которое безошибочно указало бы ему, что истинно, а что ложно в Новом Завете. Он просто провёл

тщательную логическую и филологическую операцию над унаследованными текстами, пытаюсь сгладить все противоречия, согласно принципу, что Бог, проповедуемый Новым Заветом, отличается от бога Ветхого Завета. Следовательно, не только Ветхий Завет стал обманчивым продуктом демиурга, как и его слуги за всю историю, но и большая часть того, что мы называем Новым Заветом.⁶⁵⁵ *Антитезы* Маркиона, бывшие частью маркионистского библейского канона, вероятно, должны были предоставлять причины для отбрасывания всего Ветхого Завета и большей части Нового в форме системы резких противопоставлений между верой и законом, которая ведёт к противопоставлению двух Богов и двух миров. Маркион без колебаний оборачивает аргументы Павла против самого Павла, ведь, где апостолы рекомендовали аллегорическую интерпретацию Ветхого Завета, Маркион отрицает, что Ветхий Завет мог систематически предвещать пришествие Христа. (Ветхий Завет содержит пророчества о еврейском Мессии, которые, не соответствуя по описанию Иисусу Христу, будут исполнены только с будущим пришествием этого Мессии. Этот герменевтический буквализм со времён Гарнака считается свидетельством еврейского происхождения Маркиона).

Для Маркиона Ветхий Завет — это совершенно *исторический* документ об этом захудалом мире и его убогом творце, неполноценном тиране, который провозглашает закон мести и ненависти (око за око). Он собирает в себе все атрибуты неполноценного, но не злого, существа: хвастливость, отсутствие всеведения и всемогущества, любовь к известности и бравада. Очевидно, бог Израиля, описанный многими поколениями полукочевых пастухов отдалённого прошлого, был создан не по мерке холодного рационализма Маркиона или его недостатка философской утончённости. Ведь, будь Маркион более утончённым, он, естественно, пришёл бы к распространённой среди гностиков идее, что, раз особенности логического объекта существуют в сознании, он должен существовать в собственном измерении; и потому, раз человечество способно догадаться до благого Бога, его существование не может быть полностью отдельным от этого мира или совершенно скрытым.

Маркион — это Кафка от библейской теологии. Он восстаёт против настоящего отца мира, его демиурга, и критикует за вульгарность, эгоизм и прихотливость. Кажется, разумным, что он отвергает такого иррационального отца. Изобретение *двойного отцовства* позволяет Маркиону переродиться как свободному человеку. Гарнак показывает, что наиболее часто употребляемым словом в работе Маркиона (и Мартина Лютера), похоже, было *novum*, «новый». От-

кровение нового Бога приносит «новый союз», открывает «новую жизнь», «новую щедрость», «новое изобилие». ⁶⁵⁶ Благие вести (*euangelium*) заключаются в перевороте извращённых ценностей старого мира и замене их на новые ценности нового мира, недавно обнаруженные через откровение Христа. Невозможен никакой новый союз со старым богом, фантазмом действительного отца. Союз нов, пока он устанавливается между человечеством и новым партнёром. Чтобы нечто было новым, оно должен быть неизвестным ранее. Божественный, нереальный Отец внезапно вырывается из своей вечной анонимности через благие вести, возведённые Христом.

Самым печальным актом космической трагедии, по мнению Маркиона, было не творение этого мира, а творение человечества, созданного демиургом по своему образу, из низкокачественных материалов — той «плоти, набитой навозом», которая делает человечество рабом размножения. Поскольку размножение продолжает порабощение демиургу, для него нет оправдания, неважно, происходит ли оно в рамках «постыдного дела» (*negotium impudicitiae*), то есть брака, или нет. Трагедия человечества, состояние которого было установлено неумелым демиургом и ухудшено материей, доходит до неожиданного предела с падением дьявола, ангела демиурга, который, изгнанный с небес, поселился в материи и заманивает человечество в собственное рабство. Ирония в том, что, когда это достигнуто, низший демиург сам становится зол на человечество, и потому все три начала этого мира — дьявол, материя и бог-творец — соревнуются в мучении человечества своими собственными способами. Однако, из-за этого предубеждения Маркион приходит к принятию необходимости закона, провозглашённого демиургом против дьявола и его вмешательства в дела человечества. Вопреки гностическому мнению, которое утверждает, что человечество превышает этого мира и его творцов, будучи консубстанционально высшему Богу, человек Маркиона — это низшее и самое несчастное существо, которое только можно представить. Антропология Маркиона в самом деле глубоко пессимистична.

Люди ничем не заслужили откровение благого Бога, ни через родство, ни через какие-то заслуги. Благой Бог совершенно чужд миру и не был возведён никем до Христа. Тогда как неполноценный демиург обитает на первом небе, благой Бог, определённый как *superior* и *sublimior*, обитает на третьем. Он заслуживает титула «Отец» не потому что он Отец человечества, а потому что он Отец (Творец) нематериального и недоступного мира. Бесконечное расстояние отделяет этого Бога, который правит на вершине вселенной, от низшего демиурга, бога

этого временного периода, *deus saeculi huius*. Тогда как демиург преимущественно *справедлив*, высший Бог *благ*. Он не судит. Лишь жалость движет им, когда он раскрывается через Христа и кладёт конец ужасному закону. Хоть и лишённый физического тела, Христос страдал и умер на кресте, после чего отправился в ад, место, разделённое на части, где мучаются грешники, и чистилище (*refrigerium*) для праведных, согласно представлениям демиурга о справедливости. В первом он спас несколько человек, которые претерпели жестокое и ненужное наказание.⁶⁵⁷ Маркионитская интерпретация Библии принимает принцип обратной экзегезы, которым вольно пользовались гностики. Потому праведные, согласно Ветхому Завету — Авель, Авраам и Моисей — не были спасены Христом, так как поддерживали безжалостный закон воздаяния демиурга (око за око). Но Христос спас всех тех, кто, согласно кодексу демиурга, заслужили ужасные мучения. Место пыток было очищено от обитателей Христом, тогда как *refrigerium* оставалось полным теми, кто получил одобрение и посмертное расположение со стороны демиурга: патриархами, Моисеем, пророками и их последователями.⁶⁵⁸ Более того, смерть Христа на кресте освободила человечество (*liberavit genus humanum*),⁶⁵⁹ бывшее вечной целью преследований демиурга. Но послание Христа получило слабый приём среди евреев и еврейских христиан, большинство из которых осталось лишено спасения (*“non omne salvi fiunt, sed pauciores omnibus et Judaeis et Christianis creatoris”*).⁶⁶⁰

Открытая антиномичность маркионитского благого Бога, согласно логике, которой неустанно следовали ересиологи, могла породить полный либертинизм. Столкнувшись с такой гипотезой, Маркион даёт ответ, хоть и не очень философский, но очень чёткий: *Absit, absit*, «далеко не так, далеко не так». Маркионитство — это не либертинизм, напротив, ему присущ энкратизм. Ведь послание искупления, принесённое Христом, относится не к настоящему, а к будущему: *de futuro, non de praesenti*.⁶⁶¹ Настоящее общины Маркиона посвящено преследованиям и вырождению. Маркиониты верны себе в бескомпромиссном отношении к демиургу. Они не просто принимают, но ищут мученичества. Их свобода будет решающей только с окончательным судом над демиургом (миру которого придёт конец), после которого верующие в благого Отца будут перенесены в вечную жизнь высших ангелов, тогда как грешников оставят демиургу, который загонит их в огонь уничтожения. В этом эсхатологическом пожаре демиург самоуничтожится, ведь его существование непредставимо вне мира. Над этим ничто будет распростёрт мир без конца чуждого и милосердного Бога.

В маркионитской церкви не было сообщества пророков. В ней была действующая иерархия, подчинённая той же строгой дисциплине, что и остальные верующие. Учитывая, что сексуальность тех, кто спасён, считалась угасшей, женщины имели доступ к церковной иерархии. Члены общины практиковали строгий аскетизм и были обязаны разорвать брак. Мясо и вино были запрещены, но рыба разрешалась. Практиковали строгие еженедельные посты на шаббат. Маркионитская этика была героической во всех аспектах.

Эта миссионерская церковь, которая во второй половине II века была единственным серьёзным соперником католической, внешне не отличалась от неё. Столетием позже маркионитское движение на Западе было в глубоком упадке. Позже остатки западных маркионитских общин будут поглощены манихейством. На Востоке ситуация отличалась. Маркионитство продолжало существовать до середины IV века, и даже когда преследования с корнем вырвали городские общины, сельские всё равно оставались. В V веке Феодорит Кирский обратил восемь маркионитских деревень в своём диоцезе в православие. После этого следы маркионитства исчезли на два столетия.

4. Интерпретации

До сего дня страстная интерпретация Гарнаком Маркиона как рационалистичного реформатора находила много сторонников.⁶⁶² Недавно Р. Джозеф Хоффман радикализировал позицию Гарнака ещё сильнее.⁶⁶³ Маркион пришёл к выводу, что Ветхий и Новый Заветы несовместимы и проповедовал двух отдельных богов, строго пользуясь двумя герменевтическими принципами — рационализмом и буквализмом.⁶⁶⁴ Вмешательство всякого внешнего фактора в объяснение Маркиона потому становится ненужным.

Вторая научная традиция, представленная Е.К. Блэкменом,⁶⁶⁵ Ф.М. Брауном,⁶⁶⁶ Уго Бьянчи,⁶⁶⁷ Барбарой Аланд,⁶⁶⁸ Э. Мюленбергом⁶⁶⁹ и другими предпочитает видеть в Маркионе гностика. Аргументы этих учёных иного рода. Единственный, который, кажется, имеет некоторый вес, касается не самого Маркиона, а маркионитства V века в Армении, описанного ересиологом Езником из Колба; он мог сочетать в себе некоторые гностические элементы.⁶⁷⁰

Третье направление придаёт вес заявлению Тертуллиана, что Маркион был философом. Мы уже видели, что Р.М. Грант подчёркивает среднеплатоническое влияние, тогда как Дж.Г. Гейджер показывает присутствие некоторых элементов философии Эпикура в мысли Маркиона.⁶⁷¹

5. Дуализм Маркиона

Система Маркиона основана на противопоставлении между благом Богом и неполноценным демиургом, справедливым, но не благом. Первое противоречие всплывает, как только на сцене появляется материя. Эту низкокачественную субстанцию следует толковать как третье начало. Благой Бог и материя потому радикально противостоят; демиург лишь посредник. Пока Маркион близок к среднему платонизму и гностицизму, хотя отрицает всякую связь между Отцом и демиургом.

С другой стороны, Маркион применяет к низшему миру совершенно «ортодоксальную» историю о падении Люцифера, третьей неполноценной ипостаси, которая отрицает демиурга и становится союзником материи, наделяя последнюю опасными качествами собственного изготовления. Хотя падение дьявола происходит без прибегания к умножению сущностей, материя имела изначальный характер и вообще ниоткуда не происходила. Мы знаем, что гностики стремились объяснить происхождение материи. Небрежное введение Маркионом материи как самостоятельного начала показывает, что он не сильно беспокоился о систематичности своего мышления, будучи прежде всего рационалистичным филологом и теологом.

Учение Маркиона можно определить «отличительными чертами» как дуалистичное, анти-иудейское, энкратистское, докетистское и даже вегетарианское. Но его дуализм очень сложен. Две системы — высший мир благого Бога и низший мир демиурга — противопоставлены друг другу, но не имеют связи друг с другом. В терминах пространства радикальное противостояние существует между высшим Богом, который правит из третьих небес, и материей с дьяволом, которые обитают в низших областях демиурга, под первым небом. Зло появляется по «умеренной» формуле (оно ангел демиурга), но обосновывается в материи.

Несмотря на противостояние между высшим Богом и дуэтом материи-дьявола, напряжение между крайностями слабое. Взрывное напряжение внутренне разделяет низший мир, в котором демиург яростно противостоит дьяволу.

Маркион использует обратную экзегезу Библии, как и гностики, но принимает историческую истину, интегральную и буквальную, Ветхого Завета. Гностики, напротив, применяют её сначала циклично, чтобы найти подтверждение неполноценности демиурга, а затем используют эту неполноценность как гер-

меневтическое орудие при толковании других эпизодов Библии. Столкнувшись с тем, что кажется гностической свободной игрой воображения (но, как мы видели, на самом деле является логической игрой с множественным выбором), система Маркиона становится строгой и несколько безыскусной. Его неспособность к повествованию выражена в резком разрыве между двумя мирами, ведь гностический миф разрастается, *именно* для того, чтобы объяснить связь двух миров.

Однако, Маркиона от гностиков отделяют не только слабые способности как рассказчика, а именно тот факт, что он, в отличие от них, *не отрицает антропный принцип*. С результатом приходится считаться: человечество целиком создано демиургом из материи, и потому полностью принадлежит демиургу, страдая от последствий низкого качества материи. *Человечество создано для этого мира, а этот мир создан для него*, в точном соответствии со словами Бытия как исторического документа. Не существует консубстанциональности между человечеством и высшим Богом, и потому дар последнего человечеству добровольный и не заслуженный. Сотериологический оптимизм не отрицает обстоятельств человеческого происхождения и законных ожиданий.

Тогда как отрицание разумности творца экосистемы в сочетании с отрицанием антропного принципа привело гностиков к *антропологическому оптимизму*, не имеющему равных в западной метафизике, сочетание Маркиона — отрицание экосистемной разумности и принятие антропного принципа — ведёт к одному из самых пессимистичных вымыслов западной метафизики.

Исходной точкой и для гностиков, и для Маркиона была неполноценность демиурга, но они вывели её из разных начал. Гностики не желали верить, что платоновский Логос/София может быть невежественным о Высшем Боге, как был невежественен библейский бог. Маркион позаимствовал свой аргумент из того, что казалось радикальным противопоставлением Павла между законом и верой и пользовался библейскими аргументами, чтобы его укрепить. Гностики родились из рассуждения, Маркион — из традиции.

Убедившись в неполноценности демиурга, Маркион и гностики пошли двумя разными путями. Маркион был слишком сильным буквалистом и слишком слабым философом, чтобы создать последовательную систему. Он предпочитал впадать в противоречия, но не расширять гипотетические интерпретации.

Гностики, вероятно, признали бы в Маркионе брата с ограниченными умственными возможностями; Маркион же отверг бы гностиков как сказочников.

6. Последователи Маркиона

Из-за непоследовательности и противоречий Маркиона его система имела много возможностей для расширения. Последователи воспользуются множеством из них.

Тертуллиан уже возражал Маркиону, что его учение имело не два, а девять начал.⁶⁷² Хотя Маркион не придавал этой проблеме достаточного внимания, последователи попытались найти новые решения. Все они, похоже, предают Маркиона до такой степени, что оценивают благого Бога как *archē*, «первое начало», тогда как, по замыслу Маркиона, он не был началом ничего, по крайней мере, ничего в этом мире.

Мегетий утверждает существование трёх *archai* вместо двух: благой Бог, посредник-демиург и дьявол или злой бог. Они соответствуют христианам, евреям и язычникам.⁶⁷³ Эта рационализация маркионистской системы была предсказуемой и должна была уничтожить одно из большинства явных противоречий. Некоторые более объективные ересиологи уже приписывали самому Маркиону три начала.⁶⁷⁴ Ипполит⁶⁷⁵ упоминает маркионитов, которые проповедуют четыре начала: благого Бога, демиурга, материю и зло, а это ещё один способ устранить противоречия из учения Маркиона.

Другая проблема поднимается существованием двух мессий, представляющих благого Бога и демиурга. Ассирийский маркионит Препон⁶⁷⁶ объединяет их в единого Христа, «посредника между добром и злом» (*mesos tis ōn kakou kai agathou*), который ни добр, ни зол.⁶⁷⁷

Среди последователей Маркиона самым важным был Апеллес, имевший собственное учение и проповедовавший его в Александрии.⁶⁷⁸ Сообщения ересиологов его исказили. Христианин Родон, обвинявший Апеллеса в отсутствии связной аргументации, очевидно, был не готов иметь дело с утончённым оппонентом.

Апеллес написал работу из тридцати восьми книг, названную *Силлогизмы*, целью которой было опровергнуть, при помощи упорного рационализма, все сказки Ветхого Завета. Вопреки Маркиону, Апеллес отрицал существование двух начал и подчёркивал монархию Бога. Переходя на протогностическую сторону, он приписывал творение мира ангелу по имени Господь. Этот ангел был не демиургом Маркиона. В анти-иудейской ярости Апеллес превратил самого ангела зла, *praeses mali*, в духа лжи, то есть бога Ветхого Завета и еврейских христиан.

В согласии с современным учением об астральном носителе души,⁶⁷⁹ Апеллес делал тело Христа состоящим из чистых звёздных элементов.

Апеллес отправил на миссию в Рим свою пророчицу Филумену, откровения которой ценил до такой степени, что записал их в работе под названием *Phanerōseis*.⁶⁸⁰

Апеллес продолжал маркионитскую проповедь в более радикально анти-иудейском и менее анти-космичном духе, ведь этот мир не был творением зла. От Павла к Маркиону, а затем Апеллесу закон судили всё более строго.

Глава 6. Манихейский миф

*Nous tremblons au-dessus de vous, livide armée,
Et de votre feu noir nous sommes la fumée*
— Виктор Гюго

1. Космогония

Ибо (...) были они от начала — два вещества, отдельные одно от другого. И над светом властвовал Бог Отец, в своем святом роде постоянный, добродетелью возвеличенный, по самой своей природе истинный, вечностью своей вечно превознесенный, заключающий в себе мудрость и умные сущности живые, которыми он объемлет также двенадцать членов своего света, иначе говоря, изобильные богатства собственного царства. А в каждом из его членов скрыты тысячи бесчисленных и безмерных сокровищ. Сам же Отец, славой превознесенный, величием непостижимый, имеет единые с ним блаженные и славные зоны, ни числом, ни величиной не оценимые, с которыми этот святой и сияющий Отец и создатель обитает, и в дивных царствах его нет никакого ущерба или немощи. Ведь так устроены его блистательнейшие царства на светлой и блаженной земле, что ничем и никогда невозможно их сотрясти или поколебать.

А около одной части и стороны этой сияющей и святой земли была земля мрака, глубокая и безмерной величины, в которой пребывали огненные тела, то есть тлетворные племена. Там бесконечная тьма, происходящая из той же природы, неисчислимая, со своими порождениями; а за ними были воды грязные и мутные, со своими обитателями; а глубже их — ветры ужасные и неистовые со своим архонтом и создателями. Далее — область огненная и тленная со своими вождями и народами. Равным образом внутри — область, полная мглы и дыма, в которой пребывал чудовищный архонт

и вождь их всех, а вокруг него бесчисленные архонты, сознанием и началом которых был он сам; таковы были пять природ тлетворной земли. ...

... А Отец блаженнейшего света, зная, какая великая пагуба и разорение восстали из мрака и угрожают его святым зонам, может выставить против них только некое особое, славнейшее и могучее добродетелью божество, чтобы посредством его и победить, и разрушить порождение мрака, чтобы с их гибелью настал покой для обитателей света.⁶⁸¹

Этот отрывок взят из латинского перевода манихейского Бытия, использованного Августином, *Epistula Fundamenti* Мани или *Послания об основании мира*. Среди многих других обращений к этому манихейскому мифу, повествование в XI книге *Scholies* Феодора бар Конаи, несторианского епископа Кашкара в VI-VII вв. использует тот же источник:⁶⁸² «прежде, чем было небо и земля и все, что на них, было две природы, одна добрая, другая злая. И вот, природа добрая установлена в стране света. И он зовет ее Отцом величия».⁶⁸³ Северий Антиохийский добавляет, что Свет занимает области, находящиеся на востоке, западе и севере, тогда как тьма, древо смерти, занимает южные области. Обычно она изображается как чёрный треугольник, верхушка которого пронизывает бесконечную протяжённость Света снизу, а вся масса сосредоточена внизу. «Разница между двумя началами», — говорит источник Северия — «так же велика, как между царём и свиньёй. Одно обитает в месте, подобающем ему, как дворец, другое, как свинья, валяется в грязи, кормится гнилью и наслаждается этим, или, как змея, сворачивается в своей норе».⁶⁸⁴ Природа Света — мудрость, природа Тьмы — безумие, говорит манихейский текст, переведённый на китайский.⁶⁸⁵

«Вещества» или «начала» (*arkhai*) Света и Тьмы несотворены и безначальны⁶⁸⁶ и не являются «корнями» (*rhiza*) друг друга.⁶⁸⁷ Августин и Ибн ан-Надим⁶⁸⁸ не говорят о каком-то барьере между двумя Царствами, но Северий⁶⁸⁹ утверждает, что южная сторона Древа Жизни отделена от Древа Смерти стеной, «чтобы не допустить никакой жадности до злого древа, что на юге» и не допустить, чтобы древо зла мучили или «подвергали опасности».⁶⁹⁰ Северий здесь имеет в виду, что Царство Света скрывается не с целью защиты, а чтобы не возбудить алчность в Царстве Тьмы, тем самым

вводя последнее в искушение. Тит Бострийский также говорит о железной стене.⁶⁹¹

Terra lucida (athrā de nuhrā) Отца, также известного как Царь Сада (или Мира) Света (*maliku janāni [’ālamī] ’n-nūr*), имеет пять отделений или «обиталищ» (*shekinātā*): Ум, Рассуждение, Мысль, Размышление и Воля, которые Епифаний передаёт по-гречески как *pous, ennoia, phrōnēsis enthymēsis, logismos*, а латинский перевод Деяний Архелая как *mens, sensus, prudentia, intellectus, cogitatio*.⁶⁹² Несколько иной список появляется в *Фихристе* Ибн ан-Надима.⁶⁹³

Эти Пентады, которые, как пронизательно заметил Мишель Тардью,⁶⁹⁴ внутренне организуют всю манихейскую систему, не согласуются с двенадцатью эонами, о которых говорит *Epistula Fundamenti*. Они образуют Тетраду эонов, сгруппированных по три,⁶⁹⁵ что объясняет, почему Отец в другом месте назван *tetraprosōpos* (Четырехликий) или получает в парфянском источнике четыре атрибута: Божественность, Свет, Силу и Мудрость.⁶⁹⁶ Однако, нет такой вещи, как диада Отец-Великий Дух или триада эонов или вторая пентада элементов (*stoicheia*);⁶⁹⁷ всё это приходит потом, после эманации (*proballein, produxit*) Отцом Матери Жизни (*ēmmā de hayyē*).⁶⁹⁸

Царство Тьмы — это симметричная антитеза Сияющей Земле. Называемое материей,⁶⁹⁹ оно имеет пять членов, миров, «пять отделений зла»,⁷⁰⁰ или *antra elementorum* (ниши элементов): дым, огонь, ветер, воды, тьма. Как выражается Августин,⁷⁰¹ “*aliud tenebris, aliud aquis, alius ventis, aliud igni, aliud fumo plenum, malum esse animalia in illis singulis nata elementis, serpentina in tenebris, natantia in quis, volatilia in ventis, quadrupedia in igne, bipedia in fumo*” (рептилии рождаются во тьме, рыбы в воде, птицы в воздухе, четвероногие в огне, двуногие в дыме).⁷⁰²

Что до Царя Тьмы в его Царстве, предмета прекрасного исследования Анри-Шарля Пюэша,⁷⁰³ *Фихрист* Ибн ан-Надима описывает его так: «У него голова льва и тело дракона (огромной змеи). Его крылья как у птицы, хвост как у огромной рыбы, а ноги как у вьючного животного».⁷⁰⁴

Очевидно, это тот же Иалдабаоф, что в *Апокрифе Иоанна* описывается как «змей с мордой льва», приспособленный к Пентаде элементов, которыми повелевает: «Его голова как у льва из мира Огня; его крылья и плечи как у орла, по образу детей воздуха; его руки и ноги как у демонов, по образу детей дыма; его живот как у змеи, по образу детей тьмы; его хвост как у рыбы, принадлежащей к миру детей воды».⁷⁰⁵

Каждый из пяти миров Тьмы имеет своего архонта, свой металл, вкус и своё религиозное заблуждение, согласно таблице ниже:⁷⁰⁶

	Мир	Архонт	Металл	Вкус	Ошибка
1	Дым	?	Золото	Солёный	Звездопоклонничество
2	Огонь	Лев	Олово	Кислый	Огне-поклонники
3	Ветер	Орёл	Железо	Острый	Идолопоклонничество
4	Вода	Рыба	Серебро	Сладкий	Омывающиеся
5	Тьма	Змей	Свинец/олово	Горький	Предсказание

Пять архонтов подобны червям пяти деревьев Зла,⁷⁰⁷ каждый соответствует своему элементу. Высший архонт — это квинтэссенция всех пяти типов животных, элементов и местных архонтов, которые правят каждым элементов. Однако, иногда он должен быть двуногим архонтом в мире дыма.⁷⁰⁸

Обитатели царства Тьмы подобны нашим низшим инстинктам. Они злые и тупые. Они едва знают друг друга и, будучи «исполнены крайней порочности»,⁷⁰⁹ настроены друг против друга⁷¹⁰ и постоянно ведут друг с другом войну.⁷¹¹ Так сражаясь, силы Тьмы достигли границы Царства Света, и их жадность к Свету оказалась ещё сильнее взаимной ненависти. Примирившись друг с другом, они соединили силы в нападении на сияющую землю:

Все члены Древа Тьмы, то есть извращающей материи, восстали и пошли с силами бесчисленными. Все были облачены в огненную материю.⁷¹² И эти члены были разными. Некоторые были в плотных тела и бесконечной длины; некоторые иные, бестелесные и неосязаемые, имели, тем не менее, некую вещественность, подобно демонам и призракам. Возбуждвшись, вся материя восстала со своими ветрами, бурями, водами, демонами, призраками, архонтами и силами, все тщательно искали, как проникнуть в Свет.⁷¹³

Вне зависимости от того, был ли обеспокоен Отец Величия, как намекают Феодорит и Симплиций,⁷¹⁴ он столкнулся с выбором: либо отправить свои пять эонов Света в битву, либо создать новых воинов. Феодор Бар Конай полагает, что пять эонов, будучи созданы для мира, не могли вмешаться; Ибн ан-Надим, напротив, считает, что «эти его воины были способны поразить его [Царя Тьмы], но он пожелал сам справиться с этим делом».⁷¹⁵ В конечном счёте, он решает сам сражаться с врагом и потому переходит к Первому из трёх последовательных

Творений, создавая Мать Жизни (*ētmā de haḡuē*), которая, в свою очередь, создаёт Первочеловека (*'nashā qadmāyā*), который рождает своих пятерых Сыновей, чистые элементы, противопоставленные нечистым элементам Царя Тьмы: «Чистый Воздух противопоставлен Дыму, освежающий Ветер обжигающему Ветру, Свет — Тьме, укрепляющая Вода стоячей Воде, согревающий Огонь пожирающему Огню». ⁷¹⁶ Согласно Ибн ан-Надиму (пер. Dodge),

Первочеловек облачился в пять начал, которые суть пять божеств: эфир (зефир), ветер, свет, вода и огонь. Он взял их как оружие. Первым он облачился в эфир, затем поверх бескрайнего эфира (зефира) отважный свет, придавив свет водосодержащей пылью, покрыв её дующим ветром. Затем, взяв огонь в руку как щит и копье, он быстро спустился, пока не остановился на границе, близко к нападавшим.

Вслед за этим Древний Дьявол (Иблис аль-Кадим) направился к своим пяти началам, которые суть дым, пламя, мрак, пагубный ветер и облака, вооружился ими и облачился в них. ⁷¹⁷

Царь Тьмы справляется с посланцами Света и пожирает их, не осознавая, что такая пища крайне ядовита для него. В свою очередь, пять Сынов Бога теряют сознание, словно были укушены бешеной собакой или ядовитой змеей. Придя в себя, Первочеловек обращается к Отцу Величия семь раз. Отец переходит ко Второму Творению, сотворяя Друга Светов (*habbib nahirē*) который призывает Великого Архитектора (*bān rabbā*), ⁷¹⁸ который призывает Живого Духа (*ruhā haḡuā*). ⁷¹⁹ Живой Дух, который, как Отец, наделён пятью членами (Ум, Рассуждение и так далее), выделяет Сына из каждого своего члена таким образом:

От Ума — Светодержец; ⁷²⁰

От Разумности — Царь Чести (*malkā rabbā d' igārā*);

От Мысли — Адамант Света (*Adamas nuhrā*);

От Размышления — Царь Славы (*melēkh shubhā*);

От Воли — Носильщик (*sāblā*), также известный как Омофор, ⁷²¹ и обычно как преклонившийся Атлас, держащий землю на своих плечах. ⁷²²

Пять воинов Второго Творения достигают Земли Тьмы и находят там Первочеловека и пять его Сыновей, которые были поглощены силами Зла. Дух Живой

испускает крик или Зов; его голос становится как острый меч, когда он говорит с Первочеловеком. Первочеловек слышит и даёт ему Ответ. Зов и Ответ божеств поднимаются к Живому Духу и Матери Жизни.⁷²³ Деяния Архелая, хотя и более лаконичные, чем Феодор Бар Конай, добавляют здесь, что Дух Живой достал Первочеловека из Тьмы, протянув к нему правую руку, «и поэтому, когда манихеи встречаются, они подают друг другу правую руку в память об этом знаке [*sēmeiou charin*], [чтобы показать,] что они были освобождены от Тьмы; ведь во Тьме все ереси, *in tenebris omnis haeresis esse*».⁷²⁴

Убив архонтов Тьмы, Сыны Духа Живого принесли их тела Матери Жизни, которая их освежала и создала одиннадцать (или десять)⁷²⁵ небес из их кожи, швырнув их тела во Тьму, где они образовали восемь земель. Тогда как Феодор приписывает Матери Жизни роль творца мира, Деяния Архелая⁷²⁶ и другие источники⁷²⁷ приписывают эту роль Духу Живому, который разделяет на три части субстанцию Света, которая была во Тьме с Первочеловеком: одна часть, не загрязнённая смесью с Тьмой, служит ему для создания Солнца и Луны; другая часть, лишь слегка смешанная с Тьмой, для создания звёзд; и третья часть, сильно смешанная с Тьмой, не может быть изъята из мира (мёртвые архонты) и действующих в ней живых архонтов, кроме как сложным и длительным процессом.⁷²⁸

Согласно Иоанну Дамаскину,⁷²⁹ элемент земли происходит из плоти мёртвых архонтов, тогда как горы и камни — это их кости. Этот манихейский мир вызывал вздох у Франца Кюмона: «Таким образом, все части природы вокруг нас происходят из нечистых тел сил зла. Пессимизм редко находил более уместный образ».⁷³⁰ Ганс Йонас поднимает ставки: «Манихейский пессимизм здесь выдумал крайне образное выражение негативного взгляда на мир: все части природы, что окружают нас, происходят из нечистых трупов сил зла».⁷³¹ Это суждение определённо слишком поспешно, мы скоро увидим, почему (см. разд. 5 ниже).

После того, как Дух Живой завершил свою демиургическую миссию, создав мир, каждый из пяти Сыновей Духа получил свою функцию в системе. Великий Царь Чести становится её небесным смотрителем. Светодержец правит «пятью блистательными богами», которые суть пять чистых элементов или пять Сыновей Первочеловека, всё ещё заточённых в трупах архонтов, которые теперь представляют собой мир, и в звёздных архонтах, которые цепко держат нашу землю.⁷³² Преклонивший колена Атлас держит землю на своих плечах.

Структура манихейского космоса сложна и должна была быть «научно» убедительной для последователей. Манихейство действительно усиливает научную склонность, уже присутствующую в гностицизме. Детали космического меха-

низма, который должен восстановить частицы Света, заточённые во Тьме, будут описаны далее.

Согласно Феодору Бар Конай, Свет, из которого сделаны Солнце и Луна, восстанавливается Духом Живым, проявляющимся в архонтах, тем самым предвосхищая эпизод «соблазнения архонтов», описанный по другим источникам (см. разд. 2 ниже). Как бы то ни было, из благого Огня (*ex igne bono*) Дух Живой создаёт Солнце, из благой Воды (*ex bona aqua*)⁷³³ — Луну, «Корабль Живых Вод», *navis vitalium aquarum*.⁷³⁴ Кроме этих двух сияющих космических кораблей, *lucidae naves*, он строит три Колеса Ветра, Воды и Огня, приводимые в движение Царём Славы: «*Gloriosum regem tres rotas impellentem ignis aquae et venti*».⁷³⁵ Функция этих Колёс, вместе образующих своего рода водяную мельницу, в том, чтобы восстанавливать Свет, рассеянный в Мире, и приносить его к Кораблям, в то же время отбрасывая в низшие части вселенной мусор небесных архонтов. Похожий процесс, основанный на манихействе, был описан в гностическом трактате *Пистис София* (конец III или начало IV века).

Эта система, цель которой в том, чтобы восстановить третью часть Света, всё ещё удерживаемую во Тьме, вверена существам Третьего Творения, которые знают, как использовать низкие пристрастия архонтов и манипулировать их развязной, беспорядочной сексуальностью. Третье Творение создано Высшим Отцом по просьбе Матери Жизни, Первочеловека и Духа Живого и начинается с появления Третьего Посланника,⁷³⁶ также известного как Дева Света,⁷³⁷ Андрогин,⁷³⁸ Мужедева.⁷³⁹ Третий Посланник создаёт Двенадцать Дев или Добродетелей:⁷⁴⁰ Царство, Мудрость, Победу, Убеждение, Чистоту, Истину, Веру, Терпение, Честность, Изобилие, Справедливость, Свет. Посланник обитает на Солнце, и двенадцать Дев правят его небесным Кораблём.⁷⁴¹ Первое, что делает Посланник, согласно Феодору Бар Конай, это приказывает Великому Архитектору построить новую Землю и возвести на ней три Колеса, которые теперь приведены в движение, пока плывут Корабли. Таким образом, важный процесс восстановления Света, рассеянного по миру, начался.

2. Соблазнение архонтов

Следующий миф, гностические копии которого (в SST и PS) происходят из манихейства, сообщается в разных источниках.⁷⁴²

В самой распространённой версии, чтобы заставить живых архонтов выделить часть Света, которую они поглотили, Посланник появляется посреди неба.

Для мужских архонтов он появляется как обнажённая Дева Света поразительной красоты; а для женских архонтов как соблазнительный обнажённый молодой человек. Августин и его последователь Еводий знают версию, согласно которой эту функцию выполняли Двенадцать Добродетелей.⁷⁴³ В обоих случаях похожий исход: похотливость архонтов повышается. Мужчины, которые немедленно хотят овладеть Девой Света, «кричат от похоти, и пот течёт по их гигантским телам: это дождь, падающий на землю во время грозы».⁷⁴⁴ Описание Августина даёт дальнейшие детали о цели всей этой операции:

От этого их прекрасного вида возрастают жар и вожделение, и таким образом развязываются узы этих сквернейших помышлений, и Душа живая, которая удерживалась их членами, благодаря этому освобождается и убегает, и смешивается со своим чистейшим воздухом; и, полностью очистившись там, души возносятся на светлые Корабли, уготованные для них, чтобы плыть и переправляться к себе на родину. А то, что все еще запятнано враждебным родом, в зной и жару нисходит порознь и смешивается с деревьями, с другими растениями и посевами и окрашивается в разные цвета.⁷⁴⁵

Версия Еводия, которая уточняет, что архонты эякулируют субстанцию света *per genitalia*, не противоречит источникам, которые настаивают на поте архонтов.⁷⁴⁶ В конце концов, все выделения архонтов содержат часть Света, наряду с частью Греха. Посланник, который уходит с неба, отделяет Свет от Греха и бросает Грех архонтам, которые его отвергают. Грех разделяется на часть, которая падает на сухую землю, превращаясь в Пять Дерев, предков всех растений, и часть, которая падает в воду и порождает чудовище, земное воплощение Царя Тьмы.⁷⁴⁷ Адамант убивает чудовище.

В смысле грубости растительная жизнь появляется первой. Это худшая часть семени пяти мужских архонтов и их воинов, эякулированного в пылу похоти и даже без партнёра.

Далее следует животная жизнь: это результат неверного применения сексуальности со стороны женских архонтов, прикованных к колесу Зодиака. Их оплодотворяет сияющее видение Посланника посреди неба, и они оказываются беременны без отца чудовищными детьми. Из-за вращения зодиакального колеса, к которому прикованы женские архонты, у них случается выкидыш, и их

потомство падает на землю, поедает плоды Пяти Деревьев, спаривается и порождает всех животных. «Отсюда ... ведёт начало всякая плоть, которая движется на земле, в воде, в воздухе» (“hinc est dicunt originem carniū omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere”).⁷⁴⁸ Отведав Греха похоти, содержащегося в Деревьях, ущербное потомство архонтеес становится чудовищами и Asrēshtārs, родом неопределённых женских духов.⁷⁴⁹ В этот момент Царь Тьмы использует всю эту инфернальную фауну в замысле, цель которого — творение человека, происходящее после гигантской оргии и являющееся результатом бесконечных осквернений.

3. Творение человека

«Нечестиво обманывая присутствующих», великий архонт Саклас (сирийский Ашаклун, Аз на пехлеви, как зороастрийское изначальное чудовище Ази Дахака), «сказал: “Чем вам кажется тот великий восходящий свет? Вглядитесь, как он двигает небосвод, как он потрясает множество сил. Поэтому лучше бы вам предоставить мне имеющийся в ваших силах свет, чтобы создать мне образ великого [то есть Посланника], явившегося во славе. Посредством него мы сможем править, избавившись наконец от общения с тьмой”». ⁷⁵⁰ Похожим образом в двух фрагментах на пехлеви ⁷⁵¹ гневный Аз задумывает создать существ по мужскому и женскому облику Посланника, называемых Narisah или, чаще в других текстах, Rōshnshahr, «Бог, чьё Царство — Свет». Уделом этих существ будут страдание и несчастье.

Чтобы овладеть их Светом, Аз учит мужских чудовищ и Asrēshtār совокупляться. Быстро научившись искусству совокупления, чудовища создают потомство, которое Аз немедленно пожирает, тем самым поглощая большую часть Света их родителей. Подстрекая к совокуплению двух особенно омерзительных демонов в облике львов, из которых он сделал себе «одеяние», Аз берёт результат из этого союза и придаёт ему форму человека.⁷⁵²

Из-за содержащегося в нём света первый человек Гехмурд связан с Царством Света; однако из-за непристойного способа появления он наполнен всеми мерзостями. За Гехмурдом, принимающим имя зороастрийского Первочеловека (Гайомарда),⁷⁵³ следует его супруга Мурдиянаг, «Женщина Славы».⁷⁵⁴ Повторяя библейские благословения первой человеческой пары (Быт. 1:28-29), Аз, как превосходный политик, произносит перед ними лживую речь: «Для вас я создал землю и небеса, Солнце и Луну, Воду и Огонь, деревья и растения, диких и прирученных животных, чтобы они приносили

вам радость в мире, чтобы вы могли быть счастливы и радостны и следовали моей воле».

Появление изначальной пары на земле происходит под знаком экологического разрушения. Источники загрязняются, растения и животных убивают, ведь люди не имеют представления о существовании Богов Света.

Когда пять божественных мировых правителей видят трагедию Адама и Евы — так они называются в западных свидетельствах — божественной сущности, заточённой во плоти, они испытывают жалость и просят Мать Жизни отправить кого-то спасти их.⁷⁵⁵ Эта миссия доверена Иисусу-Сиянию, Богу, обитающему в Корабле Живых Вод (Луна), функция которого следить за механизмом восстановления Света. Иисус (по-арабски Иса), которого тексты на пехлеви обозначают как Храдешахр, «Бог, чьё Царство — Разум»,⁷⁵⁶ пробуждает Адама от смертного сна, наделяет способностью ходить и не допускает к нему архонта и его супругу. Рассказав ему историю творения, он учит человека о его происхождении: «А Иисус показал ему Отцов высоты и душу его, брошенную во все сущее, в зубы леопардов и в зубы слонов, поглощаемую глотателями, пожираемую пожирателями и поедаемую псами, и смешанную, и плененную во всем сущем, и связанную в скверне мрака».⁷⁵⁷

Откровение Иисуса, то есть Древо Познания,⁷⁵⁸ позволяет Адаму признать своё жалкое состояние. Ибн ан-Надим продолжает эту историю по шаблону, с которым мы уже встречались в гностических сочинениях.

Архонт, то есть отец Евы, возжелал собственную дочь и совокупился с ней. Она родила Каина, который, в свою очередь, совокупился со своей матерью Евой, и продуктом этого кругового инцеста стал Авель, за которым последовали две дочери, Премудрая, ставшая женой Авеля, и Дочь Разрушения, ставшая женой Каина. Премудрая, соблазнённая архонтом, родила Стенание (Faryād) и Подавленную Стенанием (Pur-Faryād). Её муж, Авель, подозревая, что Каин — отец потомства его жены, оставляет Премудрую и жалуется Еве. Оскорблённый (и не без причины) Каин проламывает череп Авеля булыжником и забирает Премудрую себе в жёны. Архонт Синдид учит Еву магии, чтобы она соблазнила Адама, который по указанию Исы больше к ней не приближался. Из их брачного союза рождается Странник, Шатил-Сиф, которого Адам защищает тремя кругами, над которыми произносит священное Имя Царя Садов, Первочеловека и Духа Живого. Он получает корону с небес в знак, что Сиф был признан безгрешным. Когда Ева снова заманивает Адама совокупиться с ней, Сиф забирает отца на восток, чтобы предотвратить дальнейшие осквернения. После

смерти Адам отправляется в рай, тогда как «Шатил со Стенанием и Подавленной Стенаниями и их матерью Премудрой совершили благие дела с одним представлением о праведном и одним путём в жизни до самой смерти, но Ева, Каин и Дочь Разрушения отправились в ад».⁷⁵⁹

Сетел, сын Адама, упомянут в коптской *Кефалайя*,⁷⁶⁰ в списке пророков, согласно аш-Шахрастани (Адам, Сиф, Ной, Авраам, Будда, Заратустра, Христос, Павел и Мани) и в других манихейских источниках.⁷⁶¹ Парфянские и пехлевийские фрагменты подтверждают подлинность источника Ибн ан-Надима.⁷⁶² Среди апокрифов, использованных Мани,⁷⁶³ должен быть не сохранившийся⁷⁶⁴ *Апокалипсис Сифа*, упомянутый в Кёльнском Кодексе Мани.⁷⁶⁵

Система Мани, как это видится сейчас, разными путями связана с формой гностицизма, исповедуемой сифианами Ипполита. В ней история человечества, содержащая «род недвижимый» Странника Сифа (*sperma heteron*: Быт. 4:25), должно быть, играла видную роль.

В манихейском повествовании о творении страшные эпизоды неслыханного распутства умножаются согласно общей логике манихейства, которая заключается в отвержении сексуальности как деятельности архонтов *rag excellence*. Таким образом, сексуальность происходит из нашей доли Тьмы и показывает нашу сильную связь с Тьмой. Повторение чудовищных непристойностей должно показать степень, в которой пало человечество, и грех, накопленный в нём. Гипотеза, что человечество развивается из одной пары, с необходимостью указывает на инцест как единственную возможность умножения рода. Однако, у Мани инцест становится системой, поскольку архонт Яхве совокупляется со своей дочерью Евой, Каин — с матерью, женится на собственной дочери, которая, в то же время, его сестра, и так далее, так что разобраться в манихейских изначальных родственных отношениях намеренно трудно: Авель — брат Каина, но также его сын, Ева — его мать и невестка; Авель женится на собственной сестре Премудрой, своей же кузине (дочери его *тёти* Евы) и своей же племяннице! Это говорит обо всём: поскольку человечество происходит из серии невероятных мерзостей и размножается в прискорбном неведении о о самых элементарных табу инцеста, его положение действительно отчаянное.

4. Эсхатология

Манихейская система, как мы уже видели, по намерению её автора была *сциентологией*, целью которой было предложить исчерпывающие ответы на все

вопросы относительно происхождения и судьбы мира и человечества. В самом сердце этой сциентологии лежит *гностическая анти-астрологическая полемика*. Это объясняет, почему манихейство, как и гностицизм, было формой *контр-культуры*, и проливает некоторый свет на личную катастрофу Мани. В глазах сасанидского правителя Бахрама I Мани был опасным беззаконником. Заставив его подождать у двери, чтобы закончить ужин, Бахрам обратился к Мани с такими словами: «Тебе здесь не рады. ... На что ты годишься, раз ты не борец и не охотник? Может быть, ты полезен как врач или целитель? Но как, если ты не практикуешь?»⁷⁶⁶

Невозможно описать здесь все астрологические тонкости системы Мани. Здесь будут рассмотрены лишь некоторые, чтобы понять действие «Столпа Славы», приведённого в действие Иисусом.

Мани сказал: «Царь Мира Света приказал своему ангелу создать этот мир и построить его из смешанных частиц, чтобы спасти частицы Света от частиц Тьмы. Так что они создали десять небес и восемь земель. Он сделал одного ангела ответственным за несение небес, а другого — за поднятие земель. Для каждого неба он создал двенадцать врат и передних комнат, больших и широких. Каждые врата похожи на соседние и стоят против них, с двумя дверями в каждую переднюю. Для каждой двери в эти передние он создал шесть порогов с тридцатью путями к каждому порогу и с двенадцатью дорожками на каждый путь...»

Он сказал: «Небо самой низшей из земель он соединил с небесами и сделал ров вокруг этого мира, в который швырнул Тьму, отсеянную от Света. За этим ровом он создал стену, чтобы Тьма, отделённая от Света, не могла выбраться».

Мани сказал: «Затем он создал солнце и луну, чтобы отсеивать оставшийся в мире Свет. Солнце отсеивало Свет, который смешан с дьяволами (т. е. архонтами) жара, тогда как луна отсеивала Свет, который смешан с дьяволами холода. Этот [Свет] поднимается в Колонне Хвалы [по-арабски *subuh*, возможно от сир. *Shubhā*, соответствующего греческому *doxa*, «Слава»; на самом деле это «Столп Славы», *stylos tēs doxēs*] вместе с молитвами, хорошими

словами и делами».

Он сказал: «Это бросок в солнце, затем солнце бросает его в Свет выше него, в мир хвалы (или Славы), из которого всё это поднимается в высший незапятнанный Свет. Это действие продолжается, пока от Света, связанного с [Тьмой], не останется только то, что солнце и луна смогли выделить. В этот момент ангел, несущий земли [Атлас] поднимается, а другой ангел [Светодержец] ослабит хватку небес, так что высшее смешивается с низшим, и возгорается огонь, который горит среди этих вещей (т. е. остающегося Света), продолжая гореть, пока оставшийся среди них Свет не освободится».

Мани сказал: «Этот пожар будет продолжаться одну тысячу четыре сотни и шестьдесят восемь лет». Он сказал: «Если положение дел подойдёт к концу и смелая предводительница, Дух Тьмы, увидит спасение Света и вознесение ангелов, пока воины и стражи [Тьмы] сдаются, и если она увидит битву, и воинов вокруг, обвиняющих её, она сбежит в гробницу, подготовленную для неё, и эта гробница будет завалена камнем размером с мир, не дающим ей выбраться». ⁷⁶⁷

Врата, передние, двери, пороги и дорожки, подтверждаемые согдийским фрагментом, ⁷⁶⁸ похоже, указывают на солнечный год. ⁷⁶⁹ Эта ссылка используется и в другом месте, например, в коптской *Кефалайя 57, О порождении Адама*:

...ибо пять видов властителей и вожатых пребывают в сфере знаков зодиака и в небесах над ней. Есть у них имена, которыми они [называются:] первое имя — «год», второе — «месяц», третье — «день», четвертое — «час», пятое — «миг». Вот какие пять мест и пять домов есть в сфере и небесах. Есть у этих мест пять сил, которые господствуют над ними. Есть господин года, есть господин месяца, есть господин дня, есть господин часа, есть господин мига; каждый находится выше своего товарища; каждый верхний господствует над тем, кто ниже его; и человеческий род, и звериный порождены этими силами. А они, эти силы, получили власть от начала творения до конца мира. ⁷⁷⁰

Текст далее уточняет, что в период Адама и его сына Сетела временем управлял господин Года. Затем пришла очередь Господина Месяца, и «как месяцы меньше, чем годы, так и с поколением, которое рождено в них: его возраст меньше [возраста тех, кто рожден] в поколении сил, господствующих над годами».

Согласно тому же механизму поступательного уменьшения правителей времени, человеческая жизнь стала довольно непрочной под правлением кратчайшего Господина Мига. Люди всё уродливее и короче, «их сознание и помыслы полны зла». Так и должно быть, ведь Света, заточённого в мире, почти не осталось, так что скоро настанет конец всему.

Аш-Шахрастани, писавший в 521 г. х. / 1143 г. н.э., сообщает о расчётах, выполненных манихейским лидером Абу Саидом в 217 г. х. / 839 г. н.э., согласно которым общая продолжительность существования мира будет составлять 12000 лет. К его времени 11700 лет уже прошли, и Абу Саид заключил, что окончательный пожар состоится через 300 лет.⁷⁷¹ Шахрастани, таким образом, должен был стать свидетелем эсхатологического суда.

Все источники подтверждают, что пожар, *Фрашегирд*, должен продолжаться 1468 лет, в течение которых оставшийся заточённый Свет достигнет Луны и Солнца, а затем Царства Света. С балкона рая Боги будут наблюдать Чёрный Огонь, который поглощает Материю.⁷⁷² Другой фрагмент на пехлеви сообщает, что Рошншахр приказывает Творцу Нового Мира построить далеко на юге тюрьму, где все демоны будут вечно заточены после *Фрашегирда*.⁷⁷³ Коптский манихейский *Псалом 233* даёт дальнейшие детали этой сцены: «Весь этот Мир твердо установлен только на определенный срок. И уже зиждется великое Строение вне этого мира, в час, когда творец этого строения закончит его, весь мир растворится. Он будет предан огню, и огонь пожрет его».⁷⁷⁴

Остатки Света будут собраны в последнюю Статую, *andrias*, тогда как Тьма и её архонты будут слеплены в Шар, *Bōlos, globus* у Августина,⁷⁷⁵ навеки погружённый за вратами вечной Тюрьмы.⁷⁷⁶

5. Манихейская астрология

История человечества теперь, во время «промежуточного периода, длящегося до пожара, который должен нейтрализовать агрессивные Силы Тьмы, находится под доминированием великого механизма, водяной мельницы (то есть Зодиака) с двенадцатью корзинами (двенадцать астрологических знаков), приведённой в движение Третьим Посланником. Первые пятнадцать дней каждого месяца

Свет, освобождённый от Тьмы в форме душ мёртвых, поднимается над Столпом Славы (также известным как Совершенный Человек), то есть Млечным Путём, к Кораблю Луны, который постепенно наполняется и становится полной Луной. В последние пятнадцать дней месяца Корабль Луны постепенно перегружает свой груз Света на Корабль Солнца, который переносит его в Царство Света. Луна опустошается, пока не исчезает, а затем появляется вновь.⁷⁷⁷

Мани, вероятно, думал, что планеты движутся по плоскости, *zōpē* или зодиакальному поясу, среди двенадцати знаков.⁷⁷⁸ Это значит, что первые семь среди десяти небес — это не планетарные небеса. Мани выделяет Солнце и Луну, которые явно благие, но многозначительно продолжает идею, уже выраженную «протогностиками», Симоном и его последователями: что планеты (Вожатые) ответственны за всё зло в мире: «они творят всякое злодейство и зло повсюду, во всех странах, вверху и внизу, в каждом творении, в Сухом и Влажном, в древе и плоти».⁷⁷⁹

Как и гностицизм, поздним продуктом которого оно было, манихейство неустанно полемизирует против астрологии, которая мешает свободной воле человека. Пять планет и двенадцать знаков Зодиака — это архонты Тьмы.⁷⁸⁰

Согласно *Кефалайа 47, О четырёх великих вещах*,⁷⁸¹ есть четыре класса архонтов: один состоит из сил, обитающих в десяти небесах под звёздным Колесом Зодиака; другой составлен из архонтов восьми небес, четырёх смешанных и четырёх открыто злых, под человеческой землёй; третий состоит из стен — четырёх гор и трёх Переправ, которые окружают мир; и последний, из первенцев и вожатых предыдущих трёх классов архонтов, которые прикованы к Колесу Зодиака.

Кефалайа 69, О двенадцати знаках Зодиака и пяти звёздах,⁷⁸² ставит двенадцать зодиакальных знаков и пять вожатых архонтов, привязанных к Зодиаку (а это ничто иное, как пять планет, то есть семь минус Солнце и Луна) под наблюдение *apaitēlē*s (надзирателя, буквально сборщика налогов — слово синонимично *paralēptēs*, использованному в гностическом трактате *Пистис София*, находящемся под сильным влиянием манихейства).

Пять архонтов — это Тёмные Правители пяти элементов: Юпитер правит дымом, Венера — огнём (это забавно с точки зрения традиционной астрологии),⁷⁸³ Марс — ветром, Меркурий — водой, Сатурн — тьмой. В список добавлены два других элемента, не Солнце и Луна (благие Корабли, собирающие свет), а, вероятно, лунные узлы *Caput* и *Cauda Draconis*, здесь обобщённо названные *Katabibazontes*.

Пять архонтов — это правители двенадцати знаков Зодиака, согласно порядку распределения, который снова необычен и, без сомнения, выдуман самим Мани. Дым правит Близнецами и Стрельцом; огонь — Овном и Львом; ветер — Тельцом, Водолеем и Весами; вода — Раком, Девой и Рыбой; тьма — Козерогом и Скорпионом. Солнце и Луна, как уже указано, полностью благие планеты.

Теперь, когда мы знаем, кто такие пять и двенадцать, можно вернуться к манихейскому Бытию и проанализировать его глубокие астрологические выводы. Мы помним, что двенадцать добродетелей или обоеполый Посланник появился посреди небес, чтобы возбудить желание в архонтах. Когда их цель была достигнута, мужские архонты начали буйствовать. Еводий далее уточняет, что это состояние сексуального возбуждения привело к эякуляции *per genitalia*. Это семя (или душа) архонтов содержало Свет, который подобрал Третий Посланник, отделивший Тьму от Света и сбросивший оставшуюся субстанцию на землю. Здесь она далее разделилась на часть, которая упала на сухую землю и породила Пять Деревьев, которые ничто иное, как *antimimon pneuma*, в гностических текстах определённое как Древо Беззакония, то есть негативное влияние пяти злых планет, двенадцати злых знаков Зодиака, всех сил небесных архонтов. Будучи квинтэссенцией худшего в растительной и животной жизни, люди также являются квинтэссенцией *обманчивого духа*.

Как мы хорошо знаем, число пять служит постоянной основой классификации в манихействе: есть пять Деревьев, пять архонтов, пять элементов, пять планет и так далее. Это систематическое выражение того, что гностики называли *antimimon pneuma*, негативных аспектов, порождённых планетами. Потому пять планет получили центральное значение в манихейской системе и навязали своё число другим областям реальности, которые обычно не классифицируют по пятиричной схеме, как, например, четыре элемента (которых в манихействе, очевидно, стало пять).

Таким образом, число пять было первым числом Тьмы, злых планетарных правителей. Оно далее распространилось в Мир Света, который рассматривается как *typos*, для которого Тьма — это *antitypos* или лекало.

Если в манихейской системе Свет и Тьма со-вечны, по представлению Мани, мы можем сказать с уверенностью, Тьма появилась первой.

6. Антропология и этика

Невозможно изучить здесь что-то, кроме очень немногих тонкостей манихейской антропологии и этических последствий, которые из них следуют. Ма-

нихейство полностью подходит под список «отличительных черт», связанных с дуализмом: антикосмизм, антисоматизм, антиномианизм, энкратизм, вегетарианство и докетизм. Потому учёные выбрали его как идеальный образец всякого дуализма и пессимизма. Не стоит и говорить, что манихейство едва ли пессимистично. Теория о двойной природе человечества и космоса может приводить к различным подходам, включая совершенно оптимистичный, согласно которому мир *каждый день* оказывается явлением Царства Света.

«Познав истинного Бога и чистый Закон», — говорит уйгурский текст *Xuāstvānift*, «мы познаём Два Корня и Три Мгновения». ⁷⁸⁴ Три Мгновения — предыдущее, среднее и последующее — относятся к изначальному состоянию, в котором Свет и Тьма различались, к их смеси и их окончательному разделению. ⁷⁸⁵ Два Корня — это два начала, также присутствующие в человеческой природе и в природе, окружающей нас, в которой «пробуждённый» манихей должен непрерывно их различать. На самом деле, человек-микрокосм — это точный образ макрокосма. Грех занимает в нём точно то же место, что и архонты Зодиака, вызывающие землетрясения и злобу, занимают во вселенной. Человеческое тело построено из пяти материальных элементов архонтов Тьмы, тогда как человеческая душа создана из пяти членов Света. Она наделена скелетом, созданным Умом, нервной системой, созданной Разумом, кровеносной системой, созданной Мыслью, «плотью», созданной Рассуждением, и «кожей», созданной Волей. ⁷⁸⁶ Кроме того, душа обладает Умом, Разумом и так далее из светоносных эонов.

Заточённая в теле Тьмы, душа погружена в грех, который делает её подверженной всем ошибкам и заставляет забыть о своём происхождении. Ум-Свет освобождает душу от тюрьмы тела, сковывая пять членов греха. «Новый Человек», «Сын Справедливости» заменяет прежнего падшего человека, и пятью компонентами души с тех пор становятся Любовь (Ум), Вера (Разум), Совершенство (Мысль), Терпение (Рассуждение) и Мудрость (Воля). Это состояние порядка должно сопровождаться полным подчинением правилам манихейской общины, иначе брат может снова впасть в грех. ⁷⁸⁷

Очевидно, это совсем не предполагает концепцию «двух душ» — благой и злой — выдуманной Августином в одной из его бесчисленных попыток оклеветать своих прежних братьев по вере. ⁷⁸⁸ Игра ведётся между душой и телом. Душа (*anima viva*) пробуждается, укрепляется и оживляется Иисусом, братом которого «Новый Человек» с тех пор становится. ⁷⁸⁹ Сам Иисус, кроме своего космического аспекта Бога Луны, имеет другую ипостась, то есть *Jesus patibilis*, или Иисус страдающий, «распятый на каждом куске дерева» (*omni suspensus a*

ligno),⁷⁹⁰ являющий раны Страстей, которые претерпевает каждая душа, успешно отделяющаяся от Тьмы.⁷⁹¹ Потому весь мир — это «Крест Света», на котором распят Иисус.⁷⁹²

Кроме этих двух аспектов — космического и сотериологического — Иисус также великий пророк, который предшествует Мани, как тот будет предшествовать Мухаммеду, историческая видимость, для которой Луна — это явление Света. Мани был докетистом фантазиастического толка, тем самым считая, что плоть Христа была не реальной.⁷⁹³ Вопреки Маркиону, он отвергал всякую реальность Страстей и смерти Спасителя:

Враг, который надеялся распять самого Спасителя, Отца Праведности, оказался сам распят вместо него. Ведь это архонт Тьмы был привязан ко кресту, носил терновый венец с его спутниками, был облачён в пурпур. Он пил уксус и желчь, которые должен был пить Господь. Всё, что якобы претерпел Господь, (на самом деле) претерпели Силы Тьмы. И это их пронзили гвозди и копье.⁷⁹⁴

Когда, проживая космические Страсти Иисуса *omni suspensus a ligno* Ветхий Человек изменяется в Нового Человека, его душа становится «живой» и объединяется в братство с эоном Иисус, и адепт обязан проводить постоянный процесс различения и в себе, и в окружающем мире, отделяя действия Света от действий Тьмы. Это стало этическим «золотым правилом», возведённым в согдийском фрагменте: *телом всегда нужно жертвовать в интересах души*.⁷⁹⁵ В более общих терминах, «мысль смерти», тёмную мысль, которая цепляется к физическому телу, следует избегать, ведь это она порождает всякий грех: жадность, желание, месть, гнев, ярость, негодование, ненависть.⁷⁹⁶

Манихеи были энкратистами. Они отвергали брак, который, по их мнению, возвращал к замыслу Сакласа для Адама и Евы,⁷⁹⁷ и испытывали отвращение к сексуальности и размножению. Однако, эти правила распространялись только на избранных (*electi*):

Тот, кто хочет вступить в культ, должен изучить свою душу. Если окажется, что он может подчинить похоть и алчность, воздержаться от поедания мяса, питья вина, а также от брака, и, если

он так может избежать [причинения] вреда воде, огню, деревьям и живым существам, пусть вступает в культ. Но если он не способен делать все эти вещи, ему нельзя вступать в культ. Если, однако, он любит культ, но не способен подчинить похоть и вожделение, пусть воспользуется возможностью охранять культ и избранных, чтобы это компенсировало его недостойные действия, и временами он посвящал бы себя труду и праведности, ночной молитве, поминовению усопших и набожному смирению (мольбе). Это защитит его во время этой преходящей жизни и в уделённое ему время, чтобы в грядущей жизни он получил второй статус.⁷⁹⁸

Значит ли это, что *auditores* станут *electi* в грядущей жизни, пока не достигнут рая Света, как полагает Августин?⁷⁹⁹ Верно ли, как утверждает Августин, что манихейское учение о перевоплощении утверждает, что каждый человек вернётся в облике растения или животного, за исключением манихейских слушателей и избранных? Это действительно даёт объяснение глубокому уважению манихеев к жизни: «Они верят, что растения и деревья живые, и обитающая в них жизнь наделена чувствительностью и способна страдать. Вот почему нельзя ничего вырвать или оторвать, не причиняя страдания. По этой причине они полагают, что недопустимо подрезать растения на возделываемой земле. В своей глупости они обвиняют сельское хозяйство, самый невинный из всех методов, во многочисленных преступлениях».⁸⁰⁰

В другом месте Августин указывает, что манихеи отвергали идею, что человеческая душа может перевоплотиться в существе меньше лисы.⁸⁰¹ Основанное на теории реинкарнации или нет, но манихейское вегетарианство — это факт: «Они полагают, что сущность Бога смешана с едой, как смешана со всем миром. Эта сущность, верят они, очищается избранными через их образ жизни, который святее и лучше, чем у слушателей».⁸⁰²

Переменяющаяся частыми постами,⁸⁰³ диета избранного (одна из важных частей «Печати Рта») должна освободить Свет, содержащийся в тех растениях, которые богаче на божественную сущность, таких, как арбузы.⁸⁰⁴

Тогда как новообращённые должны поститься каждое воскресенье пятьдесят недель в году, избранные также постятся в понедельник.⁸⁰⁵ Пост наказывает архонтов, обитающих в человеческом теле, очищает душу от Тьмы, не дает повредиться Свету, содержащемуся в еде, и способствует созиданию Креста Све-

та.⁸⁰⁶ Большой коллективный пост проходит по время празднования Бемы (греч. *bēma*, «престол»), когда пустой престол Мани показывают в воспоминание о его смерти.⁸⁰⁷

Тогда как избранные должны практиковать Три Печати — лона (вечный целибат), руки (избегание контакта с материей) и рта (дисциплина речи и еды)⁸⁰⁸ — слушатели должны поститься каждое воскресенье, читать молитвы Солнцу и Луне, подавать милостыню, посвящать церкви члена семьи или раба, чтобы он стал избранным, и помогать строительству монастырей.⁸⁰⁹ Тенденциозное утверждение Августина, что манихеи «не дают хлеба нищим» должно относиться к избранным, но не слушателям.⁸¹⁰ Подобным образом, манихейская трудовая этика не так революционна, как предполагает Августин, говоря, что лучше быть ростовщиком, чем фермером, ведь «тот, кто даёт займы, не вредит Кресту Света». В действительности, как отметил Проспер Альфарик, хоть давание займы и лучше, чем сельское хозяйство, это всё равно воровство, полностью противоречащее «Печати Руки».⁸¹¹ Та же Печать ведёт к антиномичному поведению вроде отвержения войны, охоты и сельского хозяйства:

Перед тем, как перейти в растения и деревья, божественная сущность, похищенная демонами, лежит повсюду на земле. Она также распространяется в воздухе и даже в глубинах земли. Даже камни обладают способностью чувствовать и мыслить. Потому совершенный манихей стремится жить в мире со всей природой. Он знает, что всё в ней ведёт к триумфу блага. Потому он воздерживается от нарушения гармонии. Он не будет пахать землю, ведь это значит терзать члены Бога. Он не будет даже принимать ванну из страха разрушить воду.⁸¹²

7. Манихейский дуализм

Манихейство — это оригинальная переработка того рода гностицизма, который Ипполит называл сифианским, влекущего за собой радикальный дуализм Света и Тьмы, истощённый присутствием Духа (*рпейта*) посреди всего этого. Мани также уважал гностические истории о «роде недвижимом» Сифа-Странника.

В сердце системы Мани мы находим гностическую концепцию antimimon рпеута (обманчивого духа), выражение полного отвержения урезания свободы воли, которое следует из астрологии. Это объясняет изобилие Пентад, используемых Мани, которое идёт от пяти планет астрологии (минус Солнце и Луна), подверженных необычайному толкованию.

Как полагают некоторые учёные, более чем вероятно, что Мани испытывал особое почтение к Маркиону. Как и Маркион, он проявляет замечательную любовь к притче о двух деревьях в Лк. 6:43 (и Мф. 7:18), с чего начинается описание манихейского учения, согласно *Деяниям Архелая*:⁸¹³ Бог не мог быть творцом Сатаны. Похожим образом, манихейский докетизм, который утверждает, что Христос родился из лона Отца (Ин. 1:18), а не от «плоти, крови и другой грязи женщины» (*ex sanguine et carne ac reliquis mulierum spurcitiis*),⁸¹⁴ несёт на себе след Маркиона даже в выборе слов. Не будучи назван по имени, Маркион, похоже, тот праведник после Павла, о котором говорит *Кефалайя* 1.⁸¹⁵ Хотя и не упомянутый среди пророков, которые продвигали истинную религию до прихода самого Мани,⁸¹⁶ Маркион был объектом особого уважения.

Развивая маркионистские аргументы, манихейство проявляет сильную анти-иудейскую склонность. Основная тема довольно монотонного манихейского епископа Фауста из Милеума, которого Августин опровергает в большом трактате из тридцати трёх книг (400 г. н.э.) — это просто маркионистская антитеза между Ветхим и Новым Заветами. Сам Августин⁸¹⁷ был вынужден признать за ним «проницательный ум и элегантный стиль», а также незапятнанную репутацию безупречной жизни.⁸¹⁸

Тогда как гностицизм покрывает очень широкий спектр вариантов и подходов к Ветхому и Новому Заветам, манихейство недвусмысленно: библейский бог — это великий архонт Саклас, который создаёт человека вместе со своим женским партнёром, Неброэль. Он ипостась Царя Тьмы и не участвует в сотворении мира. Общепринятое христианство, обвиняемое в иудаизме и вульгарности, тоже не щадят. В частности, манихеи даже дальше, чем Маркион, заходят в отрицании за Христом всякой физической природы или страдания; истинный Христос, по их мнению, это космическая и спасительная сущность, обитающая в Луне, в то же время присутствующая как *Jesus patibilis* повсюду в форме рассеянного, страдающего Света. Утверждать смерть этого Бога на кресте кощунственно.

Постоянное различие, которым занимались манихейские избранные, заключается в отделении действий и мыслей, принадлежащих к Свету, от тех, что принадлежат Тьме. Это влечёт за собой воздержание от темнейших из всех че-

ловеческих действий, блуда (энкратизм), и от худшей еды, плоти животных (вегетарианство).

Манихейский дуализм радикален и разрешится в окончательной победе Света над Тьмой. Тем не менее, Тьма сама по себе неразрушима и непреодолима: она будет заточена, но не уничтожена, выселена, но не подавлена.

Вопреки гностицизму, манихейство не отрицает принцип экосистемной разумности, поскольку демиург этого мира — Дух Живой. Библейский бог лишь создал первую человеческую пару. Структура вселенной раскрывает мудрость эонов Света. Тело мира создано из Тьмы, но его световая душа неразрывно смешана с ней. Страдая в плену материи, Свет, тем не менее, проявляется в каждой травинке. Более того, Солнце и Луна — это постоянное благое присутствие, которое являет в этом мире грядущий рай Света.

Несмотря на это, манихейская вселенная не может быть названа «благой» в платоновском смысле слова. Её исчезновение, которым будет отмечено завершение восстановления Света, рассматривается как освобождающее событие. Потому манихейство антикосмично, но совсем не пессимистично.

Это отсутствие пессимизма следует не только из окончательного выселения Тьмы, но и в особенности из непосредственного опыта мира, который совсем не травматичен, несмотря на многочисленные запрещения и воздержания. Манихей не воздерживается от почитания творения, как некоторые гностики. Та часть природы, которая являет Свет, составляет для манихея тайну, объект беспрестанного изумления.

Это манихейское осознание чуда природы величественно описано в тексте на пехлеви: «Мудрецы и праведники способны распознать чистую благость рая, бесконечного в пространстве и времени, в смешанной, ограниченной и преходящей благости этого мира. И. Точно так же, в разделённом и ограниченном зле этого мира — глобальное и неограниченное зло ада».⁸¹⁹

Что до антропного принципа, то манихейство — это форма гностицизма. Люди наделены только телом и душой, но не телом, душой и духом. Как гностик, манихей превышает своих создателей. Гностический антропологический оптимизм, похоже, достигает в манихействе своего самого демократичного и триумфального выражения: каждый человек наделён душой, которая, в конечном счёте, соучаствует спасению. Однако, Мани признаёт, что после окончательного суда останутся проклятые души, которые будут сжаты в тёмный и отвратительный Шар и заточены навеки.⁸²⁰

Использование маркионистских анти-иудейских аргументов в манихействе не должно скрывать огромных различий между Мани и Маркионом. Для последнего два мира по определению разделены; для первого они по определению смешаны.

В той степени, в какой Мани обращался к библейским материалам, он использовал гностическую обратную экзегезу, иногда, возможно, с некоторой оригинальностью. Он разделяет с гностиками идеи о том, что Саклас — это ветхозаветный бог, что он отец Адама и Евы, что он совокуплялся со своей дочерью, что Иисус — это змей и Древо Познания. Однако, история человеческого рода после Каина, полная отвратительных неожиданностей, не выводится ни из какого сохранившегося гностического источника.

С манихейством завершается история древних дуалистических направлений. Теперь мы отправимся в средние века, сначала в Византийскую империю, затем в Европу.

Пока мы смогли выявить множество различий между гностицизмом, маркионизмом и манихейством. Эти различия легко можно свести в таблицу, которая покажет, как каждое из этих учений оценивает экосистемную разумность, антропный принцип и превосходство человечества над миром и его творцами.

	Экосистемная разумность	Антропный принцип	Превосходство человечества
Гностицизм	-	-	+
Маркионистство	-	+	-
Манихейство	+	-	+

Глава 7. Павликианство или народное маркионитство

*Настоящая радость Бога в том,
чтобы потерпеть поражение от человека.
— Эли Визель*

1. Источники

Существует только один источник о вероучении павликиан: *Полезная история, опровержение и ниспровержение пустой и тщетной ереси манихеев*, также известных как павликиане, отредактированная в 870-871 гг. в остальном неизвестным византийским писателем Петром Силицийским,⁸²¹ за которым последовали три *Проповеди* того же автора, цель которых в том, чтобы опровергнуть три основных тезиса павликиан: дуализм, докетизм и отрицание пресуществления. *Проповеди* не добавляют ничего существенного к данным, уже представленным в *Истории*.

Пётр Сицилийский написал краткое изложение своей *Истории* в 871-872 гг., на большинстве рукописей которого автором значится Пётр Игумен.⁸²² Очевидно, решение этой загадки, как показал Поль Лемерль, очень простое: Пётр Сицилийский был монахом и игуменом.⁸²³ Около 871-872 гг.⁸²⁴ патриарх Фотий написал *Повествование о вторичном произрастании манихеев*,⁸²⁵ основанное исключительно на *Кратком изложении и Истории* Петра Игумена из Сицилии. Другая информация содержится в четырёх формулах отречения, используемых византийской церковью для обращения павликиан, чаще всего ошибочно называемых манихеями за дуализм.⁸²⁶

2. Павликианское учение

«Есть только одна вещь, отделяющая нас от ромеев», — признавались павликиане Петру Сицилийскому: «Мы говорим, что есть бог, небесный отец, не имеющий власти над этим миром, а только над миром грядущим, и есть другой бог, творец мира, который властен над настоящим миром; тогда как ромей при-

знают существование единственного бога, который и небесный отец, и творец всей вселенной». Павликиане называли себя христианами; обычных христиан они называли ромеями.⁸²⁷

Определив павликианский дуализм в таких же терминах, *История* Петра указывает ещё пять основных пунктов павликианского учения: они не признают девства Марии, которая, родив Христа (тело которого, однако, было небесным), «родила ещё сыновей Иосифу»; они не признают таинство пресуществления; они отвергают символ креста; они полностью отвергают Ветхий Завет, обвиняя пророков как «лжецов и воров» (*plani kai lēstai*), и обладают собственным новозаветным канонам (структура которого будет рассмотрена далее); и, наконец, они отвергают священников Церкви.⁸²⁸ *Краткое изложение* не добавляет ничего значимого к этим обвинениям, тогда как первая формула отречения⁸²⁹ упоминает знакомое верование, согласно которому Господь «использовал лоно Матери Божьей как кошель [*balantion*]», имея в виду, что он прошёл сквозь Марию как сквозь трубу, не прикоснувшись к ней и не будучи задетым её телом. Что до девственного рождения Христа, Фотий комментирует: «Принеся свыше и тело своё, он прошёл сквозь нее (т. е. Деву), как сквозь трубу (*hōs dia sōlēnos*), и [они говорят], что эта чистая и непорочная Дева после рождения Спасителя родила Иосифу и других сыновей».⁸³⁰

Точная и, по всей видимости, верная вторая формула анафематствует:

1. Всякого, кто говорит и верит, что есть два начала, благое и злое, одно создало Свет, другое — Ночь, одно создало людей, другое — ангелов и других живых существ. ...

2. Тех, кто заявляет эту нелепицу, а именно, что развращённый дьявол — это создатель и архонт материи и всего видимого мира и наших тел. ...

3. Тех, кто очерняет закон Моисеев и говорит, что пророки не опирались на благое [начало]...

4. Тех, кто отвергают законный брак и постыдно заявляют, что размножение рода людского идёт от демона. ...

5. Тех, кто предлагают эту ересь, что один [член] Святой Троицы, а именно, Сын и Слово, единосущный Богу-Отцу, стал человеком [только] по видимости и иллюзорно (*kata phantasian kai dokēsin*), а не реальным человеком, хотя и безгрешным. ...

6. Тех, кто выставляют крест и смерть Христа и его воскресение как видимость. ...

7. Тех, кто не верят, что данное Христом апостолам, когда он говорил: «Приимите и ядите» — это не его настоящие плоть и кровь, вместо этого заявляя эту гнусность, а именно, что это Евангелие и Апостол.⁸³¹

Также интересна четвёртая формула,⁸³² хотя она поздняя и может относиться к богомилам.⁸³³ Они называют Сатану Богом-творцом, «исповедуя, что наш Господь страдал, но заявляя, что он не родился от святой, вечно-девственной и непорочной Матери Божьей, кроме как по видимости, *dokēsei*».⁸³⁴

Вслед за эпизодом в *Истории* Петра, все другие источники говорят о *reservatio mentalis* еретиков, способных открыто исповедовать православную веру, но втайне придавать символический смысл словам символа веры; и об их скрытности и публичном подражании вере и культу православия. *Краткое изложение* также приписывает им промискуитет;⁸³⁵ в формулах отречения⁸³⁶ это уже стало стереотипной новогодней оргией при потушенных огнях, едва ли правдоподобной.

Структура павликианского новозаветного канона описана Петром Сицилийским в главах 42-44 его *Истории*:

Они [принимают] только четыре святых Евангелия, четырнадцать посланий святого апостола Павла, соборное [послание] Иакова, три [послания] Иоанна, соборное [послание] святого Иуды и Деяния апостолов, как и мы, не изменяя [в них] ни слова. У них есть также богоненавистные послания их учителя Сергия, полные высокомерия и нечестия. Что касается до двух соборных [посланий] великой и настоящей основы церкви, ключаря небесного царства первоапостола Петра, то они их не принимают и относятся к ним с отвращением и окружают их бесчисленными оскорблениями и бранью, не знаю почему.⁸³⁷

Схолия к главе 42 *Истории* добавляет, что павликиане «признают только четыре Евангелия, предпочитая Луку, и пятнадцать посланий святого Павла, так как у них есть также Послание к Лаодикийцам».⁸³⁸

Это все данные об учении павликиан. Дуализм, который он проповедуют, это маркионистское противопоставление двух богов (*de futuro* против *de praesenti*), лишённое всяких усложнений и противоречия: демиург и архонт этого мира, который широко известен и правит в нынешнем веке, и тайный Бог грядущего века. Между этими двумя эпохами, настоящей и грядущей, состоится конец мира. Демиург — это бог Ветхого Завета, который павликиане отвергают целиком. Всё это похоже на народное маркионитство, культивируемое в сложных обстоятельствах и недостаточными средствами, при помощи ортодоксального новозаветного канона, лишённого посланий Петра, которого и Маркион считал ложным апостолом.⁸³⁹

Павликианский дуализм — это регрессия маркионистского дуализма до его основных компонентов: двух богов. Все отличительные особенности павликиан — их анти-иудейские склонности, докетизм, отвержение таинств и креста — выводятся из этой простой посылки, которая наделяет их безошибочным *принципом библейской экзегезы*.

3. Армянская гипотеза

Название павликиан, очевидно, на кого-то указывает — на основателя секты или важного лидера по имени Павел. Однако, обычной греческой производной в таком случае было бы слово *paulianoí*, а не *paulikianoí*. И в самом деле, последователей адопциониста III века Павла Самосатского, некогда епископа Антиохии, называют *paulianoí*.

Paulikianoí, похоже, конструкция с армянским порицающим суффиксом *ik*; по Рансимену,⁸⁴⁰ они, таким образом, должны быть адептами презренного Павла или презренными адептами Павла. Какого Павла? Это лишь один из (неверных) вопросов, которые долго поддерживали иллюзию, что в необычайно понятной секте павликиан есть какая-то загадка *in petto*.

Павликианство было крайне важно в истории западных дуалистических направлений, ведь, согласно обычной гипотезе распространения, это единственное звено в цепи, которое может объяснить, как гностицизм позднее продолжился в исмаилизме, богомилстве и катаризме. Это был классический тезис Игнаца фон Дёллингера, позже поддержанный и развитый Стивеном Рансименом, Раулем Манселли, Миланом Лусом, Анри-Шарлем Пюэшем, Хайнцом Хальмом и другими, но яростно опровергаемый некоторыми исследователями армянской литературы, такими как Ф.К. Конибир (F.C. Conybeare, 1898) и, в последнее

время, Ниной Гарсоян (Nina Garsoian).⁸⁴¹ Причиной для этой армянской интермедии было обнаружение в первой половине XIX века Писания армянской секты, восходившей, похоже, к древней группе, иногда известной как мессалиане, название которой было близким к названию *raulikianoi*. Всё это, как подчёркивал Поль Лемерль,⁸⁴² покоится на прискорбном непонимании. Данные проблемы кратко очерчены ниже лишь в надежде, что это поможет избавиться от дальнейшего непонимания.

Армянские документы полностью игнорируют павликиан, но упоминают ересь, фонетически близкую по названию: *payl-i-keank*. Это выражение, похоже, не указывает ни на какого Павла:⁸⁴³ *payl* означает «грязь», а *payl-i-keank*, впервые упомянутое в 555⁸⁴⁴ — это просто «грязные» или «те, кто ведут грязную жизнь». ⁸⁴⁵ Эти сектанты были строго осуждены на Двинском соборе в 719 году католикосом Ованесом III,⁸⁴⁶ после чего их название исчезает. Однако, Н. Гарсоян полагает, что *payl-i-keank* должно быть тем же, что и *mcInēut'iun* (от *mcInē*, «грязь»), осуждённые в 447 году Великим Синодом в Шаапиване.⁸⁴⁷ Этих *mcInēut'iun* всегда принимали за мессалиан (сир. *Metsalleyānē*; армянская с также произносится как *ts*), «грязнейших» еретиков, известных по древним источникам, которые даже утверждали, что они проводили всё время в пороках и пирушках, меняясь партнёрами.⁸⁴⁸ Поскольку армянские адаптации вполне могли быть основаны на каламбурах, выражающих ироническое намерение почтенных Отцов, *mcInēut'iun* вполне могли быть мессалианами. В любом случае, они не могли быть павликианами, даже если, как полагает Н. Гарсоян, и в самом деле были *payl-i-keank*.

Последние никак не связаны ни с мессалианами, ни с павликианами, если уж на то пошло, хотя они действительно adeпты некоего презренного Павла — адопциониста Павла Самосатского. Под иными названием эта ересь сохранилась до осуждения Ованесом III. В начале XI века Григор Магистрос, управитель Васпуракана и Тарона, преследовал последователей секты, укрепившейся между 836 и 855 годами в области Тондрак, к северу от озера Ван, известной как тондракийцы. В середине XI века тондракийцы бежали в Сирию и не упоминаются в армянских источниках после 1166 года. Для истории всех преследуемых групп, включая наших западных дуалистов, интересно обнаружить, что тондракийцы ещё существовали между 1833 и 1847 гг. в Арквели и передали учёным важный документ: копию манускрипта 1782 года древнего сочинения, называемого *Ключ истины*. Анализ текста вне всяких сомнений доказывает, что тондракийцы были адопционистами и равно без всяких сомнений опровергает, что они могли быть

павликианами. Они считали, что Иисус Христос был не Сыном Божьим, что его зачатие не было непорочным, рождение не было девственным, и Бог принял его как Сына в возрасте тридцати лет во время крещения в Иордане. Следовательно, принятое в церкви крещение детей следует отвергнуть и крестить только взрослых.⁸⁴⁹ Этот документ — упрощённая версия изощёренной формы адопционизма, который Павел Самосатский проповедовал в III веке, идентичная верованиям *payl-i-keank* VIII века.

Вывод ясен: *payl-i-keank*, adeпты презренного Павла Самосатского, никак не связаны с византийскими *raulikianoi*, «презренными adeптами Павла». Этот последний Павел — просто апостол Павел, почитаемый Маркионом и самими павликианами (см. главу 1 выше). Всякие дальнейшие спекуляции об эволюции павликиан, основанные на ложной посылке, что в какой-то момент они могли отождествляться с *payl-i-keank*, также должны быть отвергнуты как тщетные.⁸⁵⁰

Тем не менее, и адопционисты, и дуалисты-павликиане имели кое-что общее, вроде отрицания девственного рождения Иисуса Христа и отвержения креста и таинств. Мы можем полагать, что, несмотря на сильные аналогии между множеством антиномичных догматов двух сект, они пришли к этим верованиям совершенно разными путями.

Адопционисты простого рода (каковыми, стоит отметить, антиохийские теологи и уж точно Павел Самосатские никогда не были) определённо отвергли бы вымысел о девственном рождении как совершенно бесполезный для общей картины: до возраста в тридцать лет Иисус был просто человеком, рождённым женщиной, как и всякий другой.

Также ясно, почему докетисты презирали символ креста, ведь он влечёт за собой веру, что Христос умер на кресте, который они отвергают. Гораздо менее ясно, почему адопционисты поступают так же, но точно исключено, что докетист позаимствует это у адопциониста, как полагает Н. Гарсоян.

Таинства могут равно презирать и докетисты, и адопционисты по разным причинам. Докетисты будут сомневаться в их действительности, поскольку они основаны на ложном сценарии смерти Христа, которого придерживаются заурядные христиане («ромеи»). Адопционисты могут отвергать все таинства вследствие вполне логичного отвержения детского крещения, особенно если постоянное преследование вводит их в обычное антиномичное настроение.

И адопционизм, и дуализм — это системы. Возможное общение между ними не может объяснить исторических появлений дуализма как следующего из адопционизма или наоборот. Дуализм продолжает вступать в историю только потому

что существует как *система* в умах людей, которые совершенствуют его принцип, преобразая и умножая его выводы.

4. Павликианский дуализм

Более осторожный, чем предшественники, которые считали павликиан действительными маркионитами, Адольф фон Гарнак считал их *halbschätige Marcioniten* — лишь наполовину таковыми.⁸⁵¹ Дмитрий Оболенский заметил, что среди павликиан нет упоминаний об энкратизме и вегетарианстве.⁸⁵² Однако, одна из формул отречения приписывает им (невероятное) отвержение брака.⁸⁵³ Точно так же твёрдое павликианское отвержение церковных таинств не имеет параллелей среди маркионитов. Последние практиковали крещение, евхаристию (с водой вместо вина) и помазание, а их литургия походила на литургию древней Церкви.⁸⁵⁴

Однако, тот факт, что все эти элементы павликианства не существовали в маркионитстве, который должен быть «источником» павликианства, не означает, что павликиане должны были «заимствовать» их откуда-то ещё.

Нынешняя теория исторической передачи неверна в той мере, в какой она предполагает, что всё должно иметь исторический прецедент, от которого и происходит. Напротив, когнитивная передача просто означает, что сообщаются *принципы*, даже мимолётным или иносказательным образом,⁸⁵⁵ от одного человеческого ума к другому, где продолжают действовать в соответствии с особыми шаблонами человеческого ума. *Исторически* правдоподобно полагать, что контакт павликиан с маркионитством был сведён к нескольким устным урокам по маркионитской библейской экзегетике (ортодоксального, но урезанного канона), полученным Константином из Мананали от какого-то сирийского монаха, всё ещё глубоко убеждённого в пустоте Ветхого Завета и противостоянии двух богов. Потому Константин соглашался с *некоторыми* маркионитскими выводами из этой гипотезы, но его ум, согласно логическим путям, доступным всем нам и не изменившимся за последние, скажем, шестьдесят тысяч лет, вынужден был выдумать другие решения для тех вопросов, на которые его учитель не нашёл времени ответить.

Павликиане не имели героической, сверхчеловеческой черты маркионитов, которые практически помогали преследователям их уничтожать. Они жили под постоянным бдительным взором могучей Церкви. Единственным выбором было использовать антиномичную черту и бороться с Церковью так, чтобы не стать её жертвой.

Их докетизм, влекущий за собой прохождение Христа через Марию *sicut per fistulam* и действительное страдание его призрачного тела, хотя не смерть на кресте, проистекает напрямую из маркионитства.

Их отвержение евхаристии, очевидно, следствие того же отрицания физического тела Христа. Фантазиаст, который не приписывает телу Христа никакой физической реальности, естественно, отрицает присутствие его тела в куске хлеба. Полное отвержение можно как-то избежать дальнейшим толкованием евхаристии в символических терминах (как воспоминание тайной вечери Христа с апостолами, присутствие Христа в христианской общине или как-то иначе). Однако, павликиане придерживаются отвержения евхаристии, толкуя символически слова *hoc est corpus meum* как относящиеся к Слову Христа, вдохновляющему апостолов.⁸⁵⁶

Столкнувшись с крестом, фантазиасты имеют не так много вариантов: они либо отвергают его из-за невозможности смерти Христа, либо принимают с оговоркой, что он несёт символическую, напоминающую функцию. Павликиане утверждают, «что этот кусок дерева и проклятое орудие» не следует почитать, ведь истинный крест — это сам Христос.⁸⁵⁷ Они, тем не менее, могут уважать крест с *reservatio mentalis*,⁸⁵⁸ но не связывают с ним никакой позитивной функции, потому что не считают, что смерть Христа имеет какую-то спасительную функцию.

Неясно, почему павликиане отвергали крещение, которое толковали символически.⁸⁵⁹ П. Лемерль полагает, что они осуждали крещение водой, потому что Христос, как говорят Евангелия (Мф. 3:11 = Лк. 3:16; Ин. 1:26, 33), крестит «Духом Святым и огнём».⁸⁶⁰

Отрицая столь многие грани православного учения, павликиане, что совсем не удивительно, презирали священников и не признавали святых.⁸⁶¹ В конце концов, не случайно они считали, что «ромеи» заблуждаются.

Всё это указывает, что павликиане были поздними, народными маркионитами, которые из очень простых дуалистических принципов смогли сделать собственные антиномичные выводы относительно авторитета православной Церкви.

Глава 8. Богомилство: псевдодуализм

Если мы верим, что Сатана правит миром, ...
тогда ... не может быть свободы выбора.
— Мартин Лютер, *De servo arbitrio*

1. Источники

Существует только один прямой источник о богомилстве, *Вопросы Иоанна* (*Interrogatio Iohannis*), апокрифический текст, привезённый из Болгарии около 1190 года, в период, когда Назарий из Конкорессо был катарским епископом в Ломбардии, и переведённый на латынь. До нас дошли три рукописи и один печатный текст, относящийся к двум редакциям: одна называется венской редакцией или V (Vienna, ms. BN Lat. 1137 fol. 158 v-160), другая — каркассонской редакцией утраченного оригинала, принадлежащая каркассонской инквизиции (самый ранний манускрипт: D в Доле).⁸⁶²

Первые косвенные источники относятся к болгарскому богомилству: второе письмо Феофилакта, патриарха Константинополя, Петру, царю Болгарии (940-950) и *Трактат против богомилов* Козьмы Пресвитера, написанный вскоре после 972 г.⁸⁶³

Византийские источники сравнительно богаче на сведения о богомилской мифологии, и самый древний из них — письмо монаха Евфимия из монастыря Пресвятой Девы (*[Theotokou] tēs Peribleptou*) в Константинополе. Евфимий был родом из Малой Азии, из фемы Опсикион (*tou opsikiou*), диоцеза Акмония во Фригии, где богомилы были известны под названием *phoundagiagites* или *phoundaïtes*, от латинского слова *funda*, «сумка», адаптированного в греческий и указывающего на объект, в который эти «нищebroды» собирали милостыню. В болгарском языке они были известны как *torbeshi* от *torba*, тоже означающего «сумку».⁸⁶⁴ Евфимий Зигабен писал около 1050 г.,⁸⁶⁵ в тот же период, когда Михаил Пселл составлял свою *Dialogus de daemonum operatione*, содержащую, возможно, сомнительную информацию о неких «евхитах» (мессалианах), которые похожи на богомилов.

Столетием позже захват Василия, закоренелого лидера константинопольских богомилов, в самых живописных деталях описан в *Алексиаде* Анны Комниной

(1148). Император Алексей использовал обман, чтобы получить от Василия полное описание верований богомилов. Записанное спрятавшимся секретарём, церковным историком Евфимием Зигабеном, это признание стало частью его *Panoplia dogmatica*, вариант которого редактировал Герхард Фикер (1908) под названием *De haeresi Bogomilorum narratio* (далее *Narratio*) и опубликовал вместе с *Epistula investiva* Евфимия.⁸⁶⁶ Для исследования мифа другие сохранившиеся источники менее важны.⁸⁶⁷ Мифология богомилов пересекалась с народными дуалистическими легендами по всей Восточной Европе,⁸⁶⁸ и хотя эти народные материалы на какой-то стадии претерпели заметное богомильское влияние, они могут быть гораздо старше самого богомильства.

2. Пролог на небесах

Два источника согласны с существованием семи небес,⁸⁶⁹ восьми, если считать видимое небо, созданное Сатаной.⁸⁷⁰ Евфимий Зигабен упоминает только одно небо и одну землю, созданные Богом, и одно небо и землю, созданные Сатанайлом (Самаэлем) в подражание Богу, что предполагает радикальный дуализм.⁸⁷¹

Сатанас, отождествляемый с неверным управителем из притчи Христа (Лк. 16:1-8),⁸⁷² это управитель всей вселенной, который может свободно спускаться от престола невидимого Отца до ада.⁸⁷³ Вселенная, согласно *Interrogatio*, состоит из семи небес и, под ними, областей Воздуха, Верхних Вод, Нижних Вод, Земли (покоящейся на двух Рыбах), Облаков, «сдерживающих Океан» (*tenentes pelagum maris*),⁸⁷⁴ и последней области, занятой Адом, *geenna ignis*. Всего получается семь верхних уровней (небес) и семь нижних.

Гордыня — это причина падения Сатаны. Он подражает творческой силе Отца и хочет править царством, как он. Потому он ищет место, где построить его, и посещает семь нижних уровней, двигаясь сначала через врата Воздуха, затем через врата Воды, которые ему открывают ангелы, надзирающие за элементами Воздуха и Воды.⁸⁷⁵ Под Верхними Водами мир в некоторой степени организован, но лишён ангелов, то есть контроль Отца не достигает так далеко. Вот почему Сатанас, возвращаясь к вышним ангелам на небесах, заявляет себя хозяином нижнего, уже существующего, но никем не занятого царства, пытаясь убедить ангелов последовать за ним. Его аргументы напрямую позаимствованы из Луки (16:1 и далее): как неверный управитель, он злоупотребляет властью и уменьшает долги ангелов перед Богом, тем самым обретая ангельскую свиту, «соблазняя ангелов невидимого Отца» до пятых небес.⁸⁷⁶ В этот момент раздражённый

Бог приказывает своим преданным ангелам лишить бунтовщиков всех небесных регалий и достоинств (одеяния, престолы, короны). Сатанас жестоко наказан, ведь у него отнят свет божественной славы (*lumen glorie sue*), «и его лик стал как пылающее железо, его черты стали похожи на человеческие, и появилось семь хвостов,⁸⁷⁷ которыми он увлѣк [вниз с собой] треть ангелов Бога». ⁸⁷⁸ Изгнанный со своего поста и небесных обиталищ, Сатанас поселяется с бунтующими ангелами на небосводе и просит Бога сжалиться над ним. «И Отец сжалился и дал им отсрочку на семь дней, чтобы сделать, что они хотят». ⁸⁷⁹

Очевидно, этот эпизод должен не только показать, что бывший нерадивый управитель теперь стал не лучше и будет продолжать эксплуатировать слабость Бога (а это Его благодать), но и подчёркивает параллель между творением мира за семь дней (Быт. 2:2) и поддельным творением Сатанаса, тоже за семь дней. Ведь Сатанас использует это перемирие, чтобы построить мир, о котором мечтал, мир, в котором он был архитектором, не творцом. Ангелы Воздуха и Вод взяли две трети воды, покрывающей землю, на небеса, и оставшаяся вода образует моря. И хотя Сатанас управляет, разделение вод происходит под прямым управлением Отца (*sed precepto patris*), ⁸⁸⁰ который тем самым произносит своё слово в творении низшего мира. Разве не из непонимания ересиологи тогда приписывают дьяволу *творение* нижнего мира? *Interrogatio* формально право: дьявол *считает* себя творящим, но вмешивается Бог. Понятый в таких терминах, антикосмизм богомилов довольно относительный.

Стоя на двух Рыбах (зодиакальный знак Рыб?), ангел Вод поднял землю, «и появилась суша». ⁸⁸¹ Затем, взяв корону ангела Воздуха, Сатанас подделывает его трон из его половины и свет Солнца из другой половины. Корона ангела Вод служит ему для того же при создании света Луны и дня (или звёзд), когда он превращает драгоценности обеих корон в «ополчение звёзд» (*omnes militia stellarum*). ⁸⁸² Из них он далее создаёт ангелов, которые надзирают за метеорологическими явлениями: ветром, громом, дождём, градом и снегом. ⁸⁸³ «И он приказал земле создать все живые существа, животных, деревья и травы, и он приказал морю создать рыб и [вероятно: <он приказал> воздуху <создать>] птиц небесных». ⁸⁸⁴ Анонимная глосса добавляет: «Птицы и рыбы не имеют души, как и у животных нет человеческих душ, но птицы и рыбы получают от воды и воздуха, животные — от земли и воздуха». ⁸⁸⁵

Другие источники менее точны: Козьма приписывает *творению* дьявола «небо, солнце, звёзды, землю, человека»; ⁸⁸⁶ Евфимий делает дьявола *творцом* видимого мира, за исключением Солнца и человеческой души; ⁸⁸⁷ Пселл припи-

сывает Отцу управление областью над вселенной (*ta hyperkosmia*), младшему Сыну (= Христу) — небесной областью (*ta ourania*), а старшему Сыну (= Сатанаэлю) — управлением миром (*ta enkosmia*).⁸⁸⁸ Евфимий Зигабен отождествляет дьявола с ветхозаветным богом, который создаёт для себя вторые небеса и вторую землю, отделённые от Царства Божия; однако, все источники, похоже, предполагают это отождествление.⁸⁸⁹

Тройственное деление вселенной у Пселла соответствует мифу, упомянутому в других источниках: у Отца два Сына, Сатанаэль — первенец (*prōtokos*), управляющий землёй, а Иисус — младший (*neōteros*), управляющий небесами.⁸⁹⁰ Евфимий Зигабен уточняет, что первенец Самаэль-Сатанаэль превыше младшего Иисуса-Логоса,⁸⁹¹ в другом месте отождествляемого с архангелом Михаилом.⁸⁹² Козьма противоречит этим данным, утверждая, что Иисус — первенец, а дьявол младше.⁸⁹³ Пселл разделяет евхитов на три группы: одну, почитающую обоих Сынов Божьих, другую, почитающую Иисуса, и третью, почитающую Сатанаэля, «творца (*dēmiourgos*) растений, животных и всех составных тел», в то же время приписывая небесному брату Иисусу неблагоприятные погодные явления, создаваемые им из зависти благому порядку Сатанаэля.⁸⁹⁴

Наконец, богомилская Троица становится объектом повествования Зигабена, и он различает в ней влияние савеллиан: Сын и Дух Святой — это отдельные ипостаси только в первые тридцать три года жизни Иисуса (5500 до 5533 гг. от сотворения мира), после чего они снова сливаются. Образом этой Троицы был Отец с человеческим ликом, Сын справа и Дух слева, представленные как лучи, исходящие из его глаз.⁸⁹⁵

3. Антропогония

В нескольких вариантах антропогония — это действительно сердце богомилской мифологии. Согласно *Interrogatio*, Сатанас создаёт человека по своему образу из грязи и приказывает ангелу третьих или вторых небес войти в новое тело; то же самое он делает с женщиной, используя в этом случае ангела первых (или вторых) небес.⁸⁹⁶ Два ангела, несмотря на своё прежнее падение, довольно смущены и льют горькие слёзы за то, что заточены в телах, которые не просто смертны, но ещё и имеют половые различия (*in divisis formis; dissimiles forma*). Они, не знакомые с такими неудобными различиями, тщетно пытаются совокупиться по приказу Сатанаса, потому что, очевидно, «не знали, как совершить [такой] грех», *nesciebant facere peccatum*.⁸⁹⁷

Затем Сатанас прибегает к интересному трюку, пополняющему наш уже немалый репертуар толкований Бытия: он создаёт рай, помещает туда человеческую пару, сажает посредине соломинку (дерево познания добра и зла), куда прячет тонкую Змею, которая представляет собой ни что иное, как слюну Сатанаса.⁸⁹⁸ Богомилы не удовлетворялись никакими гностическими решениями, с которыми уже были знакомы по ересиологической литературе. Они выдумали новый сценарий, в котором дерево познания и Змея — это всего лишь сам демиург! Необычайно искусный трюк дьявола заключается в том, чтобы подтолкнуть людей к нарушению запрета на поедание от древа познания, который он сам же и сформулировал. Он создаёт правило, и в то же время подталкивает воплощённых ангелов его нарушить.

Войдя в Змею, Злой соблазняет Еву и оплодотворяет своим хвостом: «Вот почему людей не называют сынами Божьими, а сынами Дьявола и Змеи, выполняющими дьявольские замыслы их отца до конца времён».⁸⁹⁹ Став рабами дьявольской похоти, Адам и Ева рожают сатанинскую расу, которая размножается, согласно древнему учению традиционизма: новые души происходят от психического совокупления родителей. В нашем случае падшие духи размножаются на небесах и входят в глиняные тела женщины, *corpora feminea lutosa*.⁹⁰⁰

Евфимий знает иную версию этого мифа:⁹⁰¹ архонт этого мира создаёт тело Адама и хочет поместить в него душу, украденную у Бога (вместе с Солнцем). Как только душа входит через рот, она выходит через анус, и обратная операция приводит к обратному, не менее разочаровывающему, результату. Три сотни лет тело Адама остаётся безжизненным, пока Правителю не приходит блестящая идея поедать нечистых животных, таких как змея, скорпион, собака, кошка и лягушка, плевая этой ужасной смесью на душу. Затем, заткнув Адаму анус, он вдвухает душу ему в рот. Из-за своего отвратительного облачения душа остаётся в теле.

Этот грубый миф довольно-таки сбивает с толку, пока не заметишь в нём искажённую версию древнего учения об *antimimon pneuma*. Здесь мы имеем дело с популярной и негативной версией чистой интеллектуальной неоплатонической *oschēta*, или сосуда души, и, наконец, аристотелевского *prōton organon*, астрального тела, которое облачает душу, прежде чем она вводится в тело.⁹⁰²

Версия Зигабена проще:⁹⁰³ Самаэль-Сатанаэль пытается оживить влажное тело Адама собственным духом (*pneuma*), но дух немедленно сбегает через его большой палец, унося с собой влажность, которая становится змеей. Только умолив Бога послать ему немного Духа, Сатанаэль смог заставить Адама встать.

Здесь, как и в версии другого Евфимия, где человеческая душа была украдена у Бога, душа происходит напрямую от Бога. И точно так же в *Interrogatio* душа — это невинный ангел, лишённый всякого порока.

4. История человечества

Евфимий Зигабен — это единственный автор, который распространяется о потомстве архонта и Адама. Бог согласился отправить Самаэлю человеческую душу, потому что Самаэль обещал, что цель новой расы в том, чтобы заполнить пустые места, оставшиеся на небесах после падения ангелов. Ясно, что человеческая душа тоже ангельская. Однако, завидуя Богу, Самаэль не сдерживает обещания и совокупляется с Евой, тем самым испортив все будущие поколения людей. Продукт этого преступления — Каин со своей сестрой Каломене.⁹⁰⁴ От Адама Ева рождает Авеля, которого Каин убивает.

Чтобы наказать Сатанаэля, Бог отнимает у него божественную частицу -эль, лишая всякой творческой силы. Сатана потому становится тёмным и искажённым существом (*skoteinos kai dyseidēs*), однако, Бог в своей благодати позволяет ему продолжить править миром.⁹⁰⁵

Далее, ангелы совокупляются с дочерьми человеческими; и их сыновья, гиганты, противостоят архонту, который уничтожает их с помощью потопа, пощадив лишь Ноя, своего искреннего почитателя.⁹⁰⁶

Interrogatio не развивает совокупление дьявола с Евой. Миром управляет Сатанас из своей обители высоко в небесах, с помощью слуг. Чтобы подделывать лживую мировую историю, архонт похищает Еноха на свои небеса. Енох записывает семьдесят шесть книг, содержащих описание этого низшего небесного мира, и потому люди забывают о семи вышних небесах Отца. Более того, Енох учит своих сыновей «порядку жертвоприношений и нечестивых обрядов».⁹⁰⁷ Потому Отец решает отправить Иисуса, своего Сына, который обитает с ним, раскрыть истину. Сатанас вмешивается в его намерение и доставляет Моисею куски трёх деревьев, из которых нужно сделать крест Иисуса. В то же время он даёт Моисею Закон и помогает пересечь Красное море. Тем не менее, Отец не оставляет свой план. Чтобы подготовить путь Иисусу, он сначала отправляет в мир ангела Марию. Иисус входит и выходит через её ухо (правое, уточняет Зигабен) в последовательности, уже удостоверенной древними Отцами. Зигабен добавляет, что Мария не осознавала прохода Иисуса: он прошёл сквозь неё, как сквозь трубу.⁹⁰⁸

Иисус не имеет физического (то есть глиняного) тела. Он облачается только в нематериальное тело, которое оставляет в области Воздуха, когда возвращается в отцовский мир. Ему не нужна еда; его смерть и воскрешение не реальны.⁹⁰⁹

Услышав о спуске Христа в мир, но не зная о его местонахождении, архонт отправляет своего ангела Илию, также известного как Иоанн Креститель, который крестит водой и узнаёт Христа по голубю, который на него садится. Спасти может только Иисусово крещение Духом. Выражения «моя плоть» и «моя кровь» метафорически указывают на молитву Господню. Богомилы отвергают таинства Церкви, которые связывают с плохими христианами, потомками Иоанна Крестителя, «женятся и женаты», тогда как потомки Иисуса — энкратисты: «они подобным ангелам Божиим на небесах, в Царстве Небесном, они *eipischí propter regnum celorum*» (Мф. 19:10-12).⁹¹⁰

Мир будет существовать, пока число праведников, перенесённых на небо, меньше числа мест, оставшихся после падших ангелов. Эсхатология основана на Откровении Иоанна. Христос придёт с апостолами судить вселенную; демоны и их последователи будут перенесены в вечный огонь, праведники унаследуют Царство Небесное. «А затем, с разрешения Отца, мрачная Тьма и геенна огненная [*obscuritas tenebrosa et geenna ignis*] прорвутся из глубин земли в воздух небосвода».⁹¹¹ Сатанас и его демоническое воинство будут брошены в озеро огненное, такое глубокое, что камень, брошенный тридцатилетним мужчиной, достигнет его дна только через три года. Там дьявол будет скован «нерушимыми цепями», тогда как «праведники будут сиять, как Солнце, в Царстве их Отца», а Сын Божий будет сидеть одесную Отца.⁹¹²

5. Доктринальные и этические следствия богомильского мифа

Ведя жизнь энкратистов, чтобы подражать ангелам, воздерживаясь от всех вещей, которые происходят *ex coitu* и от вещей, которые, как вино, были выдуманы дьяволом, чтобы стимулировать размножение,⁹¹³ богомилы также занимали чётко антиномичную позицию по отношению к учению, таинствам и этике Церкви.

Козьма Пресвитер приписывает им веру, что автором чудес Иисуса был сам дьявол.⁹¹⁴ Согласно А.-Ш. Пюэшу, это значит, что он толкуют чудеса символически, не буквально.

Другие данные, изложенные Козьмой, подтверждаются иными источниками. Богомилы отвергают крещение, евхаристию, культ креста, культ Девы и святых, икон и реликвий, церковную иерархию, литургию и молитвы. Единственная молитва, которую они признают — это Отче Наш. Они полагают, что материальные здания церквей — это прибежища Сатаны. Они презируют богатства и власть, призывая к гражданскому неповиновению. Несмотря на всё это, они притворяются, будучи примерными христианами.⁹¹⁵ Евфимий добавляет к этому уже впечатляющему репертуару антиномианизма отвержение догматов о воскрешении мёртвых и Страшном Суде.⁹¹⁶ Зигабен, наш самый полный источник по византийскому богомилству, добавляет дальнейшую информацию о практиках и обрядах общины богомилов, которым не место в этой главе.⁹¹⁷

Согласно Козьме, болгарские богомилы отвергают Закон и пророков,⁹¹⁸ тогда как византийские богомилы, согласно Зигабену, принимают православный новозаветный канон плюс шестнадцать книг пророков и Псалмы.⁹¹⁹ Они толкуют Писание аллегорически. Зигабен приводит несколько интересных примеров.⁹²⁰ Возможно, самый яркий из них касается описания одеяния Иоанна Крестителя в пустыне — набедренная повязка из верблюжьего волоса и кожаный пояс — и его диеты (саранча и мёд диких пчёл, согласно Мф. 3:14): верблюжий волос означает многочисленные заповеди закона Моисея (*tas entolas tou mosaikou nomou*), нечистого, как верблюд, потому что он допускает мясную диету (*kreōphagiya*), клятвы, жертвоприношение, убийство и так далее; кожаный пояс, напротив, означает Святое Евангелие, которое было написано на овечьей шкуре; саранча — это снова заповеди Закона, неспособного различать добро от зла, тогда как дикий мёд — это снова Святое Евангелие, сладкое, как мёд, для тех, кто его принимает.⁹²¹ Такая экзегеза, как результат значительных герменевтических усилий, показывает, что богомилство выросло в климате интеллектуальной вычурности, весьма присущей византийским монахам того периода.

6. Христиане Боснии

Эта ересь, происходящая из Византии, впервые была замечена в Боснии в 1199 г. Однако, уже в 1167 году священник Никита, присутствовавший на катарском соборе в Сен-Феликс-Лораге, упоминал катарскую далматинскую Церковь, и *De haeresi catharorum in Lombardia* (около 1200 г.) ссылается на прямую связь между катарскими общинами Мантуи и Виченцы и «Склавении» или «Склавании», которую Ансельм Александрийский определяется как *terra (quae)*

dicitur Bossona (Босния, часть Хорватии, называемая в средневековых документах «Славония»).⁹²² К сожалению, свидетельства об этих боснийских еретиках, которые, как и богомилы, называли себя христианами, лишая всех остальных права на такое название, очень скудны. Согласно написанному на глаголице манускрипту XIV века, их вера похожа на веру богомилов: «Они говорят, что Господь наш Иисус Христос не имел действительного человеческого тела, что Дева Мария была ангелом, а также многие другие заблуждения против католической веры. ... Они осуждают брак, некоторую пищу и многие другие вещи».⁹²³

Письмо папского легата в Бургундии кардинала Конрада Урахского, написанное в июне 1223 года, сообщает о существовании катарского «антипапы», обитающего «на болгарской территории, в Хорватии и Далмации, граничащей с венгерским народом», который якобы наделил инвеститурой Варфоломея Каркассонского, чтобы последний мог помазать катарских епископов области Аген. Мог ли этот загадочный славянский «антипапа», как полагают Кристина Тузелье и Ф. Саньек, быть *djed*, «старцем», *Magister* или *Abbas* боснийской церкви патаренов? Сложно сказать, тем более что нет свидетельств, что христиане Боснии были дуалистами.⁹²⁴

Единственные положительные факты, известные об этих «христианах, отвергающих грех», вероятно, религиозном ордене,⁹²⁵ это отказ от ромейского крещения водой (заменяемого «крещением Книгой»), отвержение ценности милостыни и (согласно источнику 1454 г.) отказ клясться.⁹²⁶ *Dubia ecclesiastica* (после 1373 г.) францисканца Варфоломея Овернского, викария ордена в Боснии (1366-1375), подтверждает отказ от крещения, добавляя, что боснийцы отвергают таинство брака и берут супругу при условии, что она будет преданна мужу. Всё это очень похоже на этнические законы, например, германцев, и не влечёт за собой дуалистического отвержения этого мира.

За исключением рукописи на глаголице, которая могла черпать вдохновение в византийском источнике по богомилам, свидетельства, касающиеся дуализма или псевдодуализма патаренов, как их называли,⁹²⁷ очень поздние. Одно из них идёт от Иакова из Мархии, викария боснийских францисканцев (1435-1438) по краткому изложению его *Диалога против манихеев Боснии*, отредактированного в 1697 г. для его канонизации.⁹²⁸ Подтверждая их отвержение таинств и евхаристии, краткое изложение добавляет:

De creatione visibilium et ... de animalibus iugulat haeresim Patarenorum, qui visibilium creatorem putabant esse diabolum,

stultaque persuasione docebant, hominum animas esse daemones, qui olim de caelo ceciderunt et illuc tandem erant reversuri. (О творении видимого мира и ... животных ересь патаренов говорит безумные речи, что творец видимого мира был дьявол, и учит глупому учению, согласно которому души людей были демоны, которые некогда пали с небес и вернутся туда.)⁹²⁹

Они также отказываются клясться и утверждают, что Закон был дан дьяволом.

Каким был их библейский канон? Самый полный библейский кодекс боснийских христиан, скопированный в 1404 г. неким Хвалом в период *djed* Радомира Хрвое, герцога Сплита, очень близок к канону византийских богомилов. Он содержит несокращённый Новый Завет, четыре апокрифа, десять заповедей (Исх. 20:1-7), 151 Псалом (последний апокрифический), восемь Од Соломона и Магнификат.⁹³⁰ Это действительно значит, что в начале XV века христиане Боснии отвергали большую часть Ветхого Завета по причинам, видимо, сходным с причинами богомилов. Таким образом, похоже, что мы можем признать свидетельство рукописи на глаголице XIV в. аутентичным. Тем не менее, дуалистическое учение боснийцев известно только по нескольким латинским документам, последний из них 1461 г., содержащий весьма неприятные противоречия. Ф. Саньек и другие авторы смогли объяснить их, только отвергнув свидетельство кардинала Хуана де Торквемады, которое вскоре будет проанализировано.

Список заблуждений XIV в. (до Иакова из Мархии) упоминает, кроме других богомильских практик, следующие верования патаренов:

Они говорят, что есть два Бога, и высший из них создал вещи духовные и невидимые, тогда как низший, Люцифер, все вещи телесные и зримые. ... Они отрицают человечность Христа и говорят, что он имел фантомное и воздушное тело.... Они говорят, что Святая Мария была ангелом, а не человеком. ... Что Христос на самом деле не умирал, не воскресал и вознёсся на небеса в своём истинном теле. Также они отвергают Ветхий Завет, за исключением Псалмов, и утверждают, что все Отцы Ветхого Завета, патриархи и пророки, прокляты, как и все, кто пришёл до Христа. ... Они осуждают Иоанна Крестителя и говорят, что он проклят. ... Они

говорят, что закон Моисея был дан дьяволом, и именно дьявол явился перед Моисеем в пылающем [кусте]. ... Они говорят, что Люцифер отправился на небеса и соблазнил ангелов Бога, которые спустились на землю, где Люцифер заточил их в человеческих телах. ... Что души людей — это демоны, павшие с небес, которые вернутся на небеса после покаяния в одном или многих телах.⁹³¹

Один момент, в котором этот ранний текст отходит от богомилства — это идея о реинкарнации, которой придерживался ранее только один византиец, Иоанн Италос.⁹³² Трудно понять, что патарены имели в виду под покаянием *in corporibus uno vel pluribus*. Как мы увидим в следующей главе, вероятно, это было оригенистское учение о переселении в несколько тел. Одно кажется ясным: патарены оставили традиционизм богомилов ради предсуществования души.

Это свидетельство подкрепляет Хуан де Торквемада (1461), обычно считающееся подделкой:

Есть два бога, благой Господь и властелин зла. Есть два начала, одно у вещей духовных и бестелесных, другое у вещей портящихся, телесных и зримых. Первое — это Бог света, второе — Бог тьмы. Ангелы злы по своей природе и не могли не согрешить. Люцифер поднялся на небеса, боролся с Богом, и привёл много ангелов к падению. Души — это демоны, заточённые в телах. Злые ангелы, заточённые в телах, вернутся на небеса через крещение, очищение (*purgationem*) и покаяние. Отвергая и попрекая Ветхий Завет, они говорят, что он принадлежит князю тьмы.⁹³³

Похоже, это довольно странная форма оригенизма, соединённая с манихейством и придерживающаяся этических и практических выводов пересмотренного богомилства. В конце концов, это довольно хорошо согласуется с радикальным катаризмом (см. следующую главу). Следы радикальных учений в Далмации могут, таким образом, объяснить западное распространение этого второго движения из Византии.

Есть только одна проблема с этой интерпретацией: *радикальный катаризм существовал гораздо раньше (1167 г. в Провансе), чем свидетельства, которые приписывают его боснийским патаренам, и, таким образом, если последние вообще его придерживались, они вполне могли черпать из прованского источника.*

7. Дуализм богомилов

Вопрос о дуализме богомилов — один из самых трудных, с которым мы сталкивались. На самом деле, мы не только должны описать явно дуалистическое учение, но и решить, *были ли богомилы дуалистами* или нет. Мы определили дуализм как противостояние двух начал. Богомильство признаёт противостояние Бога-Отца и Сатаны. Но можем ли мы быть уверены, что Сатана здесь представляет некое начало?

Творение мира приписывается ему довольно неразборчивыми ересиологами. Несколько версий богомильского Бытия, напротив, подчёркивают тот факт, что Сатана, очень высокопоставленный ангел, изгнанный с небес за желание подражать Богу-Отцу, не является *создателем* низшего мира, а только Ремесленником (*dēmiourgōs*), мастеровым, который собирает его из уже существующих элементов. Более того, вмешивается сам Отец. В одном варианте дьявольская вселенная — это копия божественной, но элементы первой тоже созданы Богом. В другом варианте есть семь верхних уровней вселенной и семь нижних, лишённых ангелов. Но нижние тоже были созданы Богом, как и, вероятно, самый нижний, то есть ад.

На первый взгляд, мы вполне можем признать «умеренный дуализм»; однако, если взглянуть тщательнее, позиция богомилов совсем не кажется дуалистичной и не сильно отличается от позиции Церкви, которая делает Люцифера реальным противником, хотя и подчинённым Богу. Как и Церковь, богомилы стараются подчеркнуть монархию Бога и всемогущество Бога. Из чистой благости Бог позволяет Сатане править над миром, который он так старался устроить, и испортить его. Потому, учитывая, что дьявол — это архитектор мира, не являющийся самостоятельным началом, подчинённый Богу и творящий зло только с позволения Бога (Бог никоим образом не является создателем зла), мы можем сделать вывод, что *богомильство не дуалистично*.

Это было бы так, если бы мы могли доверять Зигабену,⁹³⁴ который утверждает, что дьявол — это создатель животных и растений. Однако, опять-таки, их единственный оригинальный и аутентичный текст, *Interrogatio*, вмешивается, чтобы уточнить, что все живые существа созданы землёй и водой (и, возможно, воздухом), причём глосса добавляет, что животные не обладают душой, но получают свою сущность от элементов. Итак, как мы хорошо знаем, *элементы были созданы Богом*, а не дьяволом. Потому вполне возможно, что ересиологи не понимают тонкости учения богомилов и неверно называют дьявола «творцом» того, чему он на самом деле лишь управитель.

В гностицизме в целом материя мира не имеет божественного происхождения, или, когда имеет, это какие-то отходы или негативная эмоция. Для Маркиона материя также негативна и безбожна. Манихейская Тьма — это принцип зла, со-вечный Богу. Несмотря на цветистый миф творения, богомилство очень далеко от этих древних форм дуализма.

Может ли богомилство происходить от павликианства? Это снова кажется невозможным. Павликианство исповедует радикальный дуализм двух богов и двух миров, как Маркион; что забавно, это не влечёт за собой явного презрения к телу.

В заключение, богомилство оказывается оригинальным и не дуалистичным. Однако, когда речь заходит о человеческом теле, Сатана проявляет действенные творческие силы. Хотя глина не создана дьяволом, тело полностью собрано им и по его образу, из влажной материи, содержащей много воды (самый низший элемент) и связанной с текучей формой змеи — довольно оригинальное выражение антисоматизма. Несмотря на это, богомилы проявляют меньше ужаса перед материей, чем задолго до них Отцы Церкви.

Антикосмично ли богомилство? Это, похоже, можно исключить. Даже если дьявол устроил мир, Отец тоже вмешивался. Живые существа сами происходят из элементов. Животные презренны только в своём коитальном размножении, а растения — нет, даже виноград. Согласно глоссе из венского манускрипта, виноград был одним из двадцати видов растений, которые дьявол посадил в раю, а это злое место. Однако, сами растения не по сути своей дурные; виноград, в частности, проклинают только потому что «дьявол тайно вложил (*latenter*) в него свою примесь».⁹³⁵

Единственное, что можно смело обозначить как зло в мировоззрении богомилов — это *похоть*, сущность которой — дьявол. Богомилы воздерживаются от мяса и секса, чтобы ослабить грешное желание. Похоть приходит вместе с телом, собранным дьяволом. Только Мария и Иисус могли избежать её, *потому что не обладали физическими телами*; они были ангелами, как и наши души, только не заточённые в телах. А что более уместно для ангельского зачатия и рождения, чем ухо?

Отождествление дьявола с ветхозаветным богом имеет определённо гностический привкус. Однако, богомилы доказывают, что это не просто книжное воспоминание, тем фактом, что весьма творчески применяют принцип обратной экзегезы к книге Бытия, реализуя логические возможности, которые не учитывали гностики. Потому Сатана — это одновременно древо познания и змея; он

оплодотворяет Еву своим хвостом, порождая архонтический род Каина, единственный сохранившийся род, поскольку Каин немедленно убивает Авеля, и среди богомилов нет «недвижимого рода» Сифа. Единственный лучший род, что существовал, нефилим, или гиганты, противостоящие архонту мира, все уничтожены потопом. Ной, Енох, Илия, Моисей и Иоанн Креститель — все они люди архонта. Иисус Христос — это Сын благого Бога, отправленный Отцом, чтобы раскрыть истину. Архонт его распинает, но его страсти и смерть не реальны. Когда праведники займут все престолы, оставшиеся свободными после падения ангелов, мир будет поглощён огнём, и дьявол будет скован в глубочайшем уголке геенны. Учение, что число мест на небе равно числу падших ангелов, идёт от Августина и совершенно ортодоксально. Лютер вновь оживил его в начале XVI века.

Отношение богомилов к экосистемной разумности двойственно. Архитектор экосистемы — это дьявол, но творец её материала — Бог. Однако, дьявол богомилов, похоже, обладает большей творческой силой, чем Люцифер у Оригена или Мильтона.

Поскольку сущность человека — это ангельская душа, божественная, хоть и падшая, богомильство отрицает антропный принцип, требующий, чтобы мир был для людей и люди для мира. Только тело из этого мира, душа же — нет. Однако, богомильское отрицание не такое же, как у гностиков или манихеев: чело-вечество не превышает демиурга, дьявола, ведь дьявол тоже ангел.

Вопреки гностицизму и манихейству, но по другой причине, чем в маркионитстве, богомильство пессимистично. Невинный ангел был обманут хитроумным и не может избежать проклятого состояния своего рода, разве только через отвержение похоти и других деяний архонтов, то есть верований и практик злых ромеев.

Глава 9. Две религии катаров

1. Две формы катаризма

Распространение богомилства на Запад ставит множество вопросов. Похоже, что в начале XII века оно уже было укоренено в северной Италии, Провансе (который тогда не принадлежал французской короне) и Центральной Франции. В 1167 году в византийском богомилстве произошёл большой раскол. Одна церковь, а именно «склавонская», осталась преданной древнему, умеренному или псевдодуалистическому учению; но возникла другая, достаточно могучая, чтобы навязать своё учение провансальскому и части ломбардского катаризма, которая проповедовала радикальный дуализм. Центром новой церкви было место, предположительно, называемое Драговица, не найденное на карте Балкан.⁹³⁶ К 1190 году умеренное богомилство продолжило своё наступление на Ломбардию, но Прованс был для него утрачен полностью, пока крестовый поход и война, приведшая к падению Монсегюра (1244 г.), не произвели полное смятение среди выживших альбигойцев. Можно довольно уверенно говорить, что радикальный дуализм был экспортирован в Прованс из Византийской империи, где по происхождению был чисто интеллектуальным (возможно, он был выдуман в монастырской среде монахами с сильной ностальгией по оригенизму). Однако, совсем не ясно, существовала ли радикальная ересь в Боснии до XIV-XV веков.

Около 1190 года Назарий, катарский епископ Конкоретто в Ломбардии получил из Болгарии в подтверждение целомудренной веры текст *Interrogatio Iohannis*, которому оставался предан всю жизнь. В 1250 году, хотя и вытесненный своим *filius maior* Дезидерием, который теперь задавал тон, Назарий всё ещё оставался фантазиастом, согласно «ортодоксальному» богомилскому учению.⁹³⁷ Реформированная Дезидерием, школа Конкоретто ещё ближе подошла к католическому учению, чем богомилство, тем самым расширив разрыв между ним и другой школой радикальных «альбаненцев» (вероятно, альбигойцев) Децензано на озере Гарда.

Некоторое различие между «умеренными» и «радикалами» уже было упомянуто в самом раннем анти-катарском сочинении *Manifestatio haeresis catharorum* (1176-1190) Бонакурса: «Некоторые говорят, что Бог создал все элементы,

другие — что их создал дьявол; но все они придерживаются мнения, что дьявол разделил элементы».⁹³⁸ Однако, это, похоже, указывает на два направления толкования внутри богомилства, одно близкое к католичеству, другое дуалистическое.

Больше данных содержится в *De heresi catharorum in Lombardia*, отредактированной между 1190 и 1200 гг., ведь она упоминает Назария как *filius maiori* епископа Гаратта в Конкоретто, и тот же Назарий, ещё живой в 1250 г., не мог родиться до 1165-1170 гг. *De heresi* упоминает три катарские церкви в Италии; одну в Децензано на озере Гарда (возле Вероны), исповедующую радикальный дуализм церкви Другунтии; вторую церковь епископа Калояна из Мантуи, происходящую из церкви Славонии (Далмация); и третью, епископа Гарата из Конкоретто, происходящую от церкви Болгарии. При Назарии, наследнике Гарата, церковь Конкоретто исповедовала псевдодуализм богомилов в согласии с *Interrogatio Iohannis*.

Сальво Бурци из Пьяченцы, сочинение которого *Supra stella* (sic) начинается 6 мая 1235 г.,⁹³⁹ различает альбаненцев (радикалов) от конкоретцев (умеренных) и третьего ордена, *qui Calojani et etiam rancigenae nuncupatur* (те, что от [епископа] Калояна или французы), представляющего смесь первых двух (*“ex toto non sunt ex fide Albanensium, nec ex fide Concorrecium”*).⁹⁴⁰ Позже (ок. 1250-1260 гг.) *Brevis summula contra herrores notatoa hereticorum* предоставляет детальный сравнительный список учений, исповедуемых тремя катарскими группами в северной Италии, помеченными как А (от «албанцы»), В (от Баньоло) и С (Конкоретто).⁹⁴¹ С этим списком, во многом противоречащим прежним авторитетам, следует обращаться с осторожностью.

Бессистемное описание Иакова де Капелли (ок. 1240)⁹⁴² ничего не добавляет к этим данным. Монета из Кремоны, доминиканец, который между 1241 и 1244 гг. составил огромный трактат против катаров и вальденсов, рассматривает отдельно «радикалов» и «умеренных». Информацию из первых рук предоставляет Раньеро Саккони из Пьяченцы в своей работе 1250 г. *Summa de catharis et Pauperibus de Lugduno*. Катар значительного положения, Саккони в 1245 г. обратился в католичество, присоединился к доминиканцам, помогал инквизиторской деятельности Петра из Вероны, избежал попытки убийства, отнявшей жизнь последнего 6 апреля 1252 г. и стал главным инквизитором Ломбардии между 1254 и 1259 гг.⁹⁴³ Саккони также различает между радикальным «албанцами» Децензано и умеренными в Конкоретто и Баньоло.⁹⁴⁴ Церковь Конкоретто была, пожалуй, самой сильной, с 1500 или более *perfecti* (совершенные, то есть

помазанные катары) из общего числа, которое для всей южной и юго-восточной Европы не превышало 4000 человек. (Во всём Провансе тогда было не больше 200.) За ней следовали «албанцы» Вероны с 500, баньолцы концентрировались в области Мантуи, Брешии и Бергамо, вероятно, достигая численности в 200 человек. Более того, была церковь «французов» в Вероне и Ломбардии, в которой было около 150 совершенных, и общины в Тоскани (Флоренция, Сполето) со 100 совершенных.⁹⁴⁵

Альбаненцы, не настоящие «албанцы» (которые волнами мигрировали в восточную и юго-восточную Италию с середины XV века), а альбигойцы, то есть придерживающиеся учения радикальных прованских катаров из Альби (северо-восток Тулузы) и окружающих земель — разделялись на две фракции: одна — Балисинанцы, епископа Вероны, другая Джованни де Луджио (возможно, Лугано?) из Бергамо, *filius maior* и, согласно Саккони, «помазанного епископа».⁹⁴⁶ Согласно тому же Саккони, баньольцы в принципе соглашались с умеренными Конкоретто, за исключением того факта, что, как и Назарий, оставались фантазиастами, и как радикальные катары, верили в предсуществование души, тогда как церковь Конкоретто при Дезидерии оставила богомильский фантазиазм и придерживалась богомильского традиционизма вместо предсуществования души. Наконец, Саккони даёт нам ценную информацию о церквях Тулузы, Альби и Каркассона, которые всё ещё были радикальными, как «альбаненцы», тогда как «французы» (в Ломбардии) придерживались веры Баньоло, а катары Ла Марша, Флоренции и Сполето колебались между верой Баньоло и «албанцами», склоняясь скорее к последним.

Tractatus de hereticis (1266-1267) ломбардского инквизитора Ансельма из Александрии в Пьемонте (возле Турина), который был одним из помощников Саккони, подтверждает тройственное деление итальянских катаров на гаратцев (от Гарата, епископа около 1190 г.) в Конкоретто, альбаненцев в Вероне и баньолцев в Баньоло, Ломбардия. Конкоретцы делились на две фракции, одна — прежнего епископа Назария, оставшаяся преданной учению *Interrogatio*, полученному около 1190 г. от болгарского епископа, а другая — Дезидерия, прежнего *filius maior* Назария, а затем епископа, который оставил фантазиазм. Ансельм далее выделяет три школы баньолцев, но не может объяснить различия.

Сами катары вполне осознавали своё разнообразие. Учения трёх основных церквей северной Италии довольно хорошо известны по ересиологическим источникам. Две из них проповедовали псевдодуализм, напрямую происходящий из богомильства; а третья, происходящая от таинственной церкви Драговицы, испо-

ведовала радикальный дуализм, большинство элементов которого, как мы вскоре увидим, оригенистские.

2. Псевдодуалисты

Учение, которое Бонакурс излагает в своей *Manifestatio* — это учение монархианских или умеренных катаров, веривших, что дьявол — это создатель человеческого тела, в котором заточена сила ангела света. Он создал Еву, соблазнил её и зачал Каина. Авель, в свою очередь, это сын Адама и Евы, убитый Каином. Из его крови родилась собака; вот почему собаки преданны людям (народная этиологическая легенда). Все вещи в мире, одушевлённые или нет, были созданы дьяволом, но Бонакурс не проводит различий между *creator* и *factor*, Творцом и Ремесленником. Дочери Евы понесли от демонов и родили род гигантов, которые узнали, что мир был создан злым началом. Вот почему дьявол в своём гневе уничтожил их потопом. Енох относится к дьяволу, как и патриархи. Моисей следовал воле дьявола и получил Закон. Давид был убийцей, а Илия был восхищен на небо самим дьяволом. Однако, Святой Дух говорил устами пророков. Иоанн Креститель тоже от дьявола. Зачатие Марии было непорочным, без помощи человека. У Иисуса не было физического тела. Он не равен Богу (субординационизм). Крест — это знак Зверя из Откровения Иоанна Богослова. Более того, катары вегетарианцы, отвергают таинства и Отцов Церкви, а также не клянутся.

За исключением народной истории, объясняющей происхождение собаки, единственная информация у Бонакурса, которая не происходит из *Interrogatio*, касается соблазнения двух основных небесных тел: «Они верят, что сам дьявол — это Солнце, Ева — Луна, и они двое совершают прелюбодеяние каждый месяц, как мужчина с блудницей. Все звёзды — это демоны» (*Diabolum esse Solem, Lunam esse Evam, et per singulos menses dicunt eos fornicari*).⁹⁴⁷

De heresi catharorum не приписывает умеренным катарам дуалистического учения. На самом деле, последователи Калояна и Гарата верят во всемогущего Бога, творца ангелов и *четырёх элементов*. Более того, элементы были разделены не дьяволом, а благим ангелом Господа. Люцифер согрешил на небесах, но некоторые катары говорят о Злом Духе с четырьмя ликами, которые на первый взгляд напоминают символы евангелистов (человек, птица, рыба и зверь). Этот Дух обитает на самом дне вселенной. Это он соблазнил Люцифера, когда управитель посетил его (согласно *Interrogatio*, Люцифер действительно посещал ад), а Люцифер, в свою очередь, соблазнил небесных ангелов. Возможно, что описа-

ние этого Злого духа было смутным и книжным воспоминанием описания пяти-ликого манихейского Царя Тьмы у Августина, несколько смешанным с гораздо лучше известными символами евангелистов.

Люцифер — это ветхозаветный бог. Он собрал тела Адама и Евы из грязи и силой поселил в них ангелов. Ева — это инструмент греха; запретный плод древа познания — это блуд. *De heresi* различает среди монархианских катаров два вида теорий о происхождении каждой человеческой души: некоторые из них традиционисты, как богомилы, некоторые верят в существование души (как Ориген). Бог якобы создал некие новые души, чтобы компенсировать утрату тех, которые не получают вечного спасения.

«Склавины» и болгары, согласно *De heresi*, имеют множество общих верований: это дьявол послал потоп и пощадил Ноя, это он говорил с Авраамом, уничтожил Содом и Гоморру, вывел израильтян из Египта, дал им Закон и отправлял пророков. Святой Дух иногда использовал последних, чтобы возвестить пришествие Христа. Однако, дьявол — это всего лишь слуга Бога, действующий с его разрешения.

«Склавины» верили, что Иисус, Иоанн Креститель и Мария были тремя ангелами Господа, но Иаков де Капеллис, сообщая о том же, говорит, что Бог «tres angelo misit in mundum, unus ex eis formam mulieris accepit, et hic fuit b. Virgo Maria. Alii duo angeli vitiles formas sumpserunt. Unus fuit Christum, alius Johannes Evangelista (отправил трёх ангелов в мир, один из них принял женскую форму, и это была Святая Дева Мария. Другие два ангела приняли форму мужчин. Одним был Христос, другим — Иоанн Евангелист)».⁹⁴⁸ В этом есть смысл, ведь богомилы отмечали Иоанна Крестителя как одного из последователей дьявола. Более того, «склавины» были фантазиастами.

Некоторые среди «болгар» Конкоретто, напротив, верили, что Мария была настоящей женщиной, а Иисус — реальным мужчиной, и что он действительно умер, но оставил тело по Вознесении. (Как его тело могло отправиться на небеса — это непостижимая проблема для ортодоксов, которая может быть разрешена только временным отказом от разума.) Для них Иоанн Креститель — это посланник дьявола. Это реформированная вера Дезидерия, которая побеждает фантазиазм Назария и очень близко подходит к ортодоксальному вероучению.

Нет ничего фундаментально нового в описании верований Конкоретто у Сальво Бурци.⁹⁴⁹ Он тоже знает историю о четырёхликом Духе и добавляет, что Люцифер, Дух и третий партнёр — Троица Зла — разделили элементы. Эта инновация, вероятно, происходит из попытки объяснить множественное число

в Быт. 1:26 (по-латыни: “*Faciamus hominem*”) как относящееся к Люциферу и его союзникам (“*Lucifer fuit locutum in persona sociorum*”; язык Бурци — это что-то между латынью и итальянским). Этот эпизод, должно быть, местный вариант, потому что он не появляется в других источниках. В остальном жители Конкорреццо строгие богомилы, преданные *Interrogatio*.

Монета из Кремоны подчёркивает несколько раз, что среди монархианских катаров Бог — это Творец изначальной материи, тогда как дьявол лишь её управитель, он лишь Ремесленник (*factor*) видимого мира: «Он исключительно обозначается как создатель [*factor*] видимых вещей, ведь он работал с уже существующим материалом; вот почему, говорят они, Христос называл его князем мира сего. Они не признают его за мирового Творца, потому что утверждают, что создать значит сделать что-то из ничего».⁹⁵⁰

Различие между *creator* против *factor* играло очень важную роль в дебатах между «альбаненцами» и гаратенами, радикалами и псевдодуалистами, как показывает *Книга о двух началах* школы Джованни де Луджио (см. ниже). Иаков де Капеллис также утверждает, что умеренные «говорят, что дьявол — это не Творец, а Ремесленник, так как он придавал уже существующей материи форму четырёх элементов, как горшечник придаёт форму глине, превращая её в вазу» (*diabolum vero non creatorem, sed factorem dicunt, quia ex praejacente materia quatuor elementorum operatus est, sicut figulus ex luto vas operatur*; выделение моё).⁹⁵¹

Люцифер — это не лишённое корней начало; он был создан Богом и согрешил из свободы воли (завидуя творению Бога). По возвращении на небеса он соблазнил звёзды-ангелы. Солнце, Луна и звёзды — это демоны; и большие небесные тела каждый месяц блудят, и продукт их совокупления — утренняя роса: “*Dicunt enim quod Sol et Luna et aliae Stellae Daemons sunt, adiicentes quod Sol et Luna semel in mense adulterium committunt, quod in Astronomia legitur de coitu olis et Lunae. Dicunt enim quod ros ex illo coitu spargitor super aerom et super terram, quod istam claritatem amittent et habebunt eam salvandi qui ex semine angelico, scilicet qui ex Adam generati fuerunt*”.⁹⁵²

Кроме этого мифа, который мы уже встречали у Бонакурса, монархианские катары Монета были традиционастами, не признавали таинства, аллегоризировали и были субординационистами, и это показывает, что они добросовестно следовали *Interrogatio*. Их христология передана не полностью. Некоторые считают, что Христос прошёл сквозь Марию как сквозь трубу, другие — что он нечто от неё получил.

Раньеро Саккони повторяет те же вещи о монархианах Конкоретто: они исповедуют единый принцип, Бога-Творца ангелов и четырёх элементов *ex nihilo*. Дьявол придаёт форму видимому миру с разрешения Бога; затем он создаёт человеческие тела и заточает в них падших ангелов. Катары Конкоретто — традиционисты. Они отвергают Ветхий Завет, но сомневаются насчёт патриархов «и особенно пророков»; некогда они считали Иоанна Крестителя злым, но во времена Саккони (1250 г) изменили своё мнение. Реалистичная христология Дезидерия победила богомильский фантазиазм Назария, но одна деталь отсутствует в идеальной католической картине, ведь реформированная вера Конкоретто утверждает, что Христос оставляет своё тело по Вознесению на небеса, где обитают Дева и апостолы, и он вернёт его во время Страшного Суда. Очевидно, Дезидерию было трудно понять акцент Кирилла Александрийского на небесном восхождении тела Христа, не говоря уже о теле Марии, и он пытался решить проблему, несколько понизив её статус. Тело очевидно не может пребывать в присутствии Бога, но получает место на небесах. На это Дезидерий мог согласиться, и он был ближе к ортодоксии, чем некоторые антиохийские Отцы (см. Введение выше).

Согласно Саккони, монархиане Баньоло были фантазиастами, как Назарий, но заменили богомильский традиционизм оригенистским предсуществованием души.

Ансельм Александрийский далее уточняет, что Назарий разделял древнюю теорию зачатия и рождения Иисуса Христа через ухо Марии, и он был настолько субординационистом, что вообще не принимал божественность Христа. Христология Дезидерия, напротив, была реалистичной (тела Девы и Христа были созданы из плоти, страсти и смерть Христа были реальны). Дева и Иоанн Креститель ожидают Страшного Суда в раю. Во время Вознесения Христос оставил тело в раю и вернёт его в последний раз, чтобы судить живых и мёртвых. Пророки были не злыми, хотя дьявол часто говорил их устами, тогда как в другое время они говорили, как люди. Они уже спасены, так как воскресли после смерти Христа.

Старый Назарий также проповедовал историю о блуде Солнца и Луны, результатом которого является утренняя роса и мёд. Назарий воздерживался от мёда.

Ансельм упоминает три школы Баньоло, но сообщает только об одном учении, происходящем из интерпретации *Interrogatio*. *Interrogatio* действительно проводило различия между ангелами, *соблазнёнными* Сатанасом, и теми, которые были

просто *увлечены* его хвостом (или хвостами). Невинность ангелов, заточённых в глиняных тела, указывает на их принадлежность ко второму классу. Катары Баньоло, таким образом, дифференцируют ангелов, которые с готовностью последовали за Сатанасом, от тех, которые, сами того не желая, были увлечены в результате его падения, и утверждают, что человеческие души — это ангелы второй категории. Катары Баньоло, кроме того, традиционисты, субординационисты и верят (согласно *Interrogatio*), что дьявол — это создатель неприятных метеорологических явлений.

В заключение, похоже, что монархианские катары Ломбардии — это псевдодуалисты с богомильской этикой, чьё учение напрямую происходит из *Interrogatio*. По сравнению с этим текстом, ересиологи сообщают о некоторых новшествах:

- Миф о Злом Духе на дне вселенной, который заменяет богомильский псевдодуализм радикальным дуализмом;
- Миф о блуде Солнца и Луны, который не имеет доктринальных последствий;
- Христологический реализм Дезидерия и учение о промежуточном рае, заменяющие «ортодоксальный» богомильский фантазм старого Назария;
- Оригенистское учение о предсуществовании души, которое соревнуется с богомильским традиционизмом.

Несмотря на все эти трансформации, затрагивающие лишь некоторую долю монархианских общин и не имеющие решающего доктринального веса, умеренный катаризм — это богомильство в чистом состоянии, вовлечённое в процесс смешения с радикальным учением, по происхождению совершенно иным.

3. Радикальные катары

De heresi catharorum приписывает радикальный дуализм катарам Децензано: они верят в двух богов, одного полностью благого, другого совершенно злого, и каждый из них создатель ангелов. Люцифер — это Сын Повелителя Тьмы. Он преображается в ангела Света, чтобы вознестись на небеса благого Бога, где за него ходатайствуют ангелы, и Бог принимает чужака, делая его управителем своего Царства, неверным управителем из Лк. 16:5-7. Бог скоро об этом пожалеет, ведь Люцифер соблазняет его ангелов и вызывает гражданскую войну на небесах. Бог вынужден его выселить, вместе с третьей частью ангелов, которые приняли участие в его восстании. Ангелы состоят из *тела*, души и духа. Их тела и духи остаются на

небесах; только души падают, и Люцифер заточает их в человеческих телах. Следовательно, у людей ангельские души, но духи — от дьявола. Христос спускается, чтобы спасти ангельские души. Одевания, короны и престолы славы ожидают своих древних хозяев на небесах. В заключение многочисленных переселений из тела в тело искренняя кающаяся душа может восстановить своё небесное тело и дух.

Сальво Бурци более конкретен и знаком с несколько иной традицией: два со-вечных творца имеют каждый свою Троицу и собственный мир (*habent ambo trinitatem et uniuersique habet suam creationem*).⁹⁵³ Сын Повелителя Тьмы поднялся на небеса со своими ангелами, начав безжалостную войну против ангелов благого Бога. Он соблазнил много ангелов Бога и увлёк их души в собственный мир, где «они переселялись из тела в тело, пока не достигли знания истины» (*vadunt incorporando se de corpore in corpore, dum veniunt ad cognoscendum veritatem*). У ангелов есть тело, душа и дух. Духи падших душ остались на небесах, но затем отправились в поисках своих душ, и, как только дух находит свою душу, он говорит с ней, и душа отвечает: «И как только душа узнаёт дух, она вспоминает, что была на небе и согрешила, а потом начинает творить благо и [отдаляется] от греха, который сотворила».

Христос, Сын Божий, это ангел, рождённый от ангела Марии. Его тело было фантазмом, он не страдал, не умирал, не воскресал. Этот мир — ад, и другого нет. Когда все ангельские души вернутся в Божий мир и восстановят свои небесные тела и духи, ангелы Зла снова объявят им войну. Похоже, это один из редких примеров диалектического дуализма, который в цикле завершается там же, где начался.

Монета из Кремоны знает дальнейшие детали. Дьявол, со-вечный Богу, создал все видимые вещи, включая звёзды. Он бог Ветхого Завета, отвергнутого «альбаненцами», за исключением шестнадцати пророков, Псалмов и пяти книг Соломона. Некоторые также признают Иова и Ездру.

Бог — это создатель нерушимого Царства с его небесами, Солнцем, Луной, звёздами и четырьмя элементами. Небесные люди, как и мы, имеют тело, душу и дух, но их дух не обитает внутри тела.

Сатана, неверный управитель, поднялся на небеса, соблазнил ангелов, был сражён архангелом Михаилом, изгнан и вернулся в собственное Царство, взяв с собой треть ангелов Бога (аллюзия на Откр. 12:4), которых заточил в человеческих телах. Иисус пришёл в мир, чтобы спасти ангельские души, которые с его прихода каются, получив наложение рук или духовное крещение (то есть *consolamentum* или посвящение в совершенного катара). Во время

consolamentum каждая душа получает небесного защитного духа под названием *Spiritus Paraclitum*, или духа-утешителя, а также отличающегося от обоих *Spiritus Sanctum*, который обозначает личного духа каждой души-ангела, и *Spiritus Principale*, то есть Святого Духа, третий лик Троицы. Святой Дух и Иисус — это божественные существа, не равные Богу (субординационизм). Мария — это небесное существо, наделённое (как и весь её род) небесным телом, душой и духом. Иисус — это ещё одно небесное существо, действительно зачатое и рождённое как через трубу другим небесным существом, то есть Марией. Иисус страдает и умирает в своём небесном теле, и его воскресение, таким образом, истинно. За победу над дьяволом Отец даёт ему место одесную себя на небесах. Некоторые радикалы полагают, что Суд уже произошёл. Чудеса Христа не физические, а духовные. Нет воскрешения тела, только *ангельского или небесного тела*. Альбаненцы отрицают свободу воли, ведь сам Бог её не имеет, тем более не может наделить ею свои творения. Они исповедуют предсуществование душ, говоря, что психический народ Бога *antiquius*, «изначальный», ведь Бог не создаёт новых душ. Они не признают таинства, они вегетарианцы, не клянутся, не убивают. Они верят, что пророки, которые не были злыми, пророчествовали в другом мире.

Самые полные сведения о радикальных катарах собраны, опять-таки, у Ратнеро Саккони, который признаёт существование двух школ: одной — епископа Вероны Баласинанцы и другой — Джованни де Луджио из Бергамо, некогда *filius maior* первого.

Последователи Баласинанцы верят в два со-вечных начала, каждое с собственной Троицей (Троица Бога у них субординационистская), собственными ангелами и миром. Дьявол отправляется на небеса, чтобы сражаться с Михаилом и ангелами Бога и возвращается в свой мир с одной третью ангелов, которых заточает в телах людей и животных. Ангелы переселяются из тела в тело, ожидая окончательного возвращения в божественный мир. Здесь впервые учение о предсуществовании души сочетается с бытовавшей в прованском катаризме идеей, что реинкарнация возможна не только для человека, но и в царстве животных.

Мария — это ангел; тело Спасителя нематериальное, кажущееся, он не страдал, не умирал (богомильский фантазиазм). Его чудеса фальшивые. Все патриархи и Иоанн Креститель были слугами дьявола, который был автором Ветхого Завета, за исключением книг Иова, Псалмов, Соломона, Премудрости, Экклезиаста и шестнадцати пророков. «Они учат, что этот мир не будет иметь конца, и Страшный Суд уже произошёл и не повторится, что ад, огонь и вечное наказание в этом мире и нигде больше».⁹⁵⁴

Саккони также наш главный источник о самом оригинальном катарском мыслителе Джованни де Луджио, который, родившийся около 1180 г., сначала был монахом-цистерцианцем, а позже стал *filius maior*, возможно, даже епископом катарской церкви Децензано.⁹⁵⁵ В 1939 г. Антуан Донден опубликовал *Книгу о двух началах*, собрание из семи сочинений школы Джованни де Луджио. Арно Борст обширно комментировал авторство текста, Кристина Тузелье дала критическое издание, а Рене Нелли посвятил ей прекрасное исследование, в котором попытался показать, что основное учение этой книги позаимствовано у Августина.⁹⁵⁶ К сожалению, качество этих трактатов крайне сомнительное, и хотя *Книга о двух началах* проливает немало света на спор между умеренными катарами Конкоретто и радикальными из Децензано, это мало помогает с уверенностью установить учение Джованни де Луджио. За этим нам снова придётся обратиться к Саккони.

Джованни де Луджио принимает и адаптирует дуализм двух Начал, и его аргументы, вероятно, были того же рода, как и в лучшем трактате *Книги о двух началах*, *De libero arbitrio*, который начинается с безжалостной атаки на монистическую теодицею. Должно быть два Начала — *Книга* развивает аргумент, также признанный Маркионом и манихеями — потому что «дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые» (Мф. 7:17). Более того, *Книга* предвосхищает Канта, поскольку подчёркивает логическую невозможность связной теодицеи: если Бог наделён всеми положительными атрибутами всезнания, всемогущества, святости, благодати и справедливости, тогда он должен был знать, что его ангелы падут и *должен был хотеть сделать их несовершенными*. Неизбежен вывод, что «Бог тогда ... будет первопричиной и началом всякого зла». Школа Децензано намерена продемонстрировать, что единственная последовательная теология должна быть дуалистической, ведь либо Бог всеведущ, но не благ, либо благ, но не всеведущ.

Для Джованни де Луджио два отдельных творения — это духовные процессы. Дурное имеет много названий, как много и ипостасей Зла. В споре с умеренными он, как и его последователь, написавший *Книгу*, повторяет, что *creator* и *factor*, Творец и Ремесленник, это одно и то же, а вовсе не первый создаёт элементы, а второй собирает мир из уже существующего материала. Этот мир был создан — *сотворён* — Отцом дьявола (дьявол — это сам Люцифер). Благой Бог правит параллельной вселенной, незримой и нерушимой. В параллельном мире Бога есть брак, блуд и прелюбодеяние; люди той земли сочетались с дочерьми дьявола и так породили род гигантов. Всё это творения дьявола, который сильнее существ Бога, и появляется без воли или разрешения Бога.

Compendium ad instructionem rudium, часть *Книги о двух началах*, добавляет, что Бог создал небеса и землю из материи, отличающейся от изменчивых и иррациональных элементов нашего мира, населённого мыслящими и разумными существами. Потому Бог ни в коем случае не создатель элементов *этого* мира, «неможных и бедных» (Гал. 4:9). «Есть другой *creator* или *factor*, который является Началом и причиной смерти, гибели и всякого зла». Бог не всемогущ, ведь у него нет ни власти вершить зло, ни *силы саморазрушения*, ни власти удвоиться. Он метафорически назван всемогущим, потому что способен вершить всякое благо. Зло происходит от Злого Начала, иного чем Бог: это — Начало, Сатанас, «власть тьмы» (Кол. 1:12-13; Лк. 22:53), *сильно* в беззаконии. Зло, разделённое на властителей и князей, со-вечно Богу и не будет иметь конца. На самом деле, согласно Саккони, Джованни де Луджио считал, что всё существующее лишено свободы воли, даже Бог, ведь, если бы она была, его воля восторжествовала бы над волей Противника. Следовательно, Бог *ни всезнающ, ни всемогущ*. Есть только одно творение Бога, которое не испорчено дьяволом: Христос.

Благой Бог действительно совершил всё, что ему приписывает Ветхий Завет: он вызвал потоп и другие разрушения, чтобы противодействовать греху. Но всё это произошло не в нашем мире, а в другом, его мире. Следовательно, *Джованни де Луджио принимает Библию во всей полноте как надёжный исторический документ*, однако, как документ, ссылающийся не на нашу вселенную, а на параллельную. Также в этой параллельной вселенной Бога Христос родился, страдал, умер и воскрес.

Наконец, Джованни де Луджио утверждает, что человеческие души переходят от тела к телу, пока не будут, наконец, спасены, и эту теорию можно толковать как оригенизм.

К сожалению, мы не можем из данных ересиологов сделать вывод, какова связь между двумя вселенными. Возможно, он считал, что этот мир — ад.⁹⁵⁷

Прежде чем продолжать далее, нужно сделать краткий и несовершенный набросок того древнего направления мысли, о которого произошёл катаризм: оригенизма.

4. Оригенизм и радикальный катаризм

Оригенистские черты были обнаружены в радикальном катаризме Марселем Дандо (1967),⁹⁵⁸ а гипотезу о тесной связи между оригенизмом и катаризмом принимал Жан Дювернуа.⁹⁵⁹

Этот оригенизм — не совсем оригинальное учение Оригена, которое трудно реконструировать в силу превратностей в его сочинениях. Это трансформация подлинных учений Оригена, которые практиковали египетские монахи в IV и V веках и систематически опровергали ересиологи вроде Епифания⁹⁶⁰ и бывшего оригениста Иеронима. Данные об оригенистских спорах были собраны Антуаном Гийомом в его книге о Евагрии Понтийском (1962).⁹⁶¹

Епифаний обвиняет оригенистов в четырёх главных еретических верованиях: 1. что *тело воскресения* не тождественно физическому телу; 2. в *субординационизме*; 3. в утверждении, что *человеческая душа предсуществует*, что эти предсуществующие души — ангелы и высшие силы, что они совершили грехи и по этой причине заточены в теле для наказания, и Бог отправил их сюда, чтобы наказать, претерпеть первый суд;⁹⁶² и 4. в исповедании платоновского учения о теле-гробнице: приходя свыше, душа (*psychē*) «остыла» (*psychthai*), когда была помещена в «одежды кожаные» (Быт. 3:21), то есть земное тело.⁹⁶³

Всё это до некоторой степени подлинные идеи Оригена. Даже каламбур, основанный на сходстве греческих слов *psychē*, «душа», и *psychros*, «холод, озноб», был использован самим Оригеном.⁹⁶⁴ Однако, как показала П.Ф. Беатрис, Ориген не соглашался с филоновским отождествлением «кожаных одежд» (*dermatinoi chitōnes*) Бытия с физическими телами, которое во времена самого Епифания принимали ортодоксальные и авторитетные Отцы вроде Амвросия Медиоланского.⁹⁶⁵

В письме, написанном Епифанием в 394 году, к четырём обвинениям выше добавлено ещё одно, пятое: что, согласно оригенистам. «дьявол снова станет тем, кем был, восстановит то же достоинство и вернётся в Царство небесное».⁹⁶⁶

В памфлете 396 г. Иероним нашёл восемь пунктов, в которых оригенисты заблуждались:⁹⁶⁷ субординационизм, предсуществование душ, окончательное прощение дьявола, «одежды кожаные», тело воскресения и три другие, которые не появляются у Епифания — аллегорическую интерпретацию рая, идею, что после изгнания из рая люди утратили сходство с Богом, и последнее обвинение, которое нужно процитировать полностью: «Он думает, что те воды, которые, как сказано в Писании, выше небес, это святые и высшие Силы, тогда как те, что на земле и под землёй, это враждебные и демонические Силы».⁹⁶⁸

К этому Иероним добавляет, что, согласно устному сообщению оригениста, они считают душу душой только после воплощения; до того она ни ангел, ни демон.⁹⁶⁹

Девятое обвинение, сохранённое тем же Иеронимом, касается веры, что «солнце, луна и сонм звёзд — это разумные души, существа некогда бестелесные,

ныне подверженные тщетности и телам огненным, которые, по своему невежеству, мы называем светилами. Они будут освобождены от служения и разрушения, чтобы насладиться славной свободой Сынов Бога». ⁹⁷⁰

В письме 401, сохранившем Иеронимом, патриарх Феофил Александрийский, сначала сочувствовавший, затем яростно преследовавший оригенистов египетской пустыни, даёт несколько деталей о телах воскресения и завершает список ошибок, добавив ещё две. Тела воскресения не являются нерушимыми, они всё ещё «телесные»; только через несколько столетий тонкой телесности существо претерпевает «вторую смерть», которая полностью уничтожает телесную субстанцию. ⁹⁷¹ Два новых обвинения против оригенистов касаются конца правления Христа и его второго распятия: «Христос однажды будет распят за демонов и духовные преступления, совершённые высшими Силами». ⁹⁷²

Двенадцатое обвинение записано тем же Феофилом в письме 402: согласно оригенистам, *Бог не всемогущ*: «Он создал мыслящих созданий только в той степени, в какой мог». ⁹⁷³ И, в конечном счёте, в письме 404 патриарх добавляет, что оригенисты — энкратисты: они отвергают брак и размножение. ⁹⁷⁴

Много ли из этих обвинений подтверждается работами самого важного оригениста IV века, Евагрия Понтийского? Большинство из них, согласно Антуану Гийомону, самому признанному автору о Евагрии, за исключением субординационизма и антисоматизма, поскольку Евагрий считает тело важнейшим инструментом спасения. ⁹⁷⁵ Однако, это ещё не всё. Некоторые моменты учения Евагрия, которые приобретут огромную важность среди радикальных катаров, даже не были упомянуты ересиологами. Ведь, на самом деле, Евагрий признаёт множественность миров:

Таким образом, есть мир для ангелов, мир для людей, мир для демонов. Размещённые в одном мире, всякий падший ум или душа немедленно соединяются с телом. Иными словами, всякая падшая рациональная природа обладает телом, ангелы так же, как люди и демоны. Все эти тела составлены из четырёх элементов и потому до некоторой степени материальны. Что отличает их — это просто разные пропорции элементов, то есть их «качество», которое следует разным пропорциям трёх частей, составляющих душу: ⁹⁷⁶ «В ангеле доминирует ум и [элемент] огня, в людях — похоть и земля, в демонах — гнев и воздух». ⁹⁷⁷

Более того, «тела и миры, то есть видимая и осязаемая вселенная, были объектом второго творения, отличным от первого, предметом которого были только Умы, чисто умопостигаемые природы. ... Грех рациональных существ привёл Бога к созданию видимого мира, и ... творение тел связано с падением душ на небесах».⁹⁷⁸ Однако, второе творение, *видимое творение, не злое*:

Если творение тел, материи и видимого мира действительно следует за падением рациональных природ, это не только катастрофическое и прискорбное последствие. Напротив, это второе творение — работа того же Бога, который создал рациональные природы, чтобы они насладились его наукой, и который, сделав себя «спасительным провидением» ... создал, после их падения, тела и мир, чтобы позволить им вернуться в прежнее состояние.⁹⁷⁹

Больше, чем тюрьма, место наказания, или гробница, тело, таким образом, это орудие освобождения и спасения, согласно провиденциальному и благому намерению Бога.⁹⁸⁰

Творению тел предшествовал «первый суд», за которым последует много других.⁹⁸¹ Последний суд отметит окончательное исчезновение телесности;⁹⁸² когда всё перейдёт ко Христу, правлению Христа настанет конец.⁹⁸³

Что именно из оригенизма было анафематствовано в VI веке, в 543 и 553 годах на V Вселенском соборе в Константинополе? Лишь несколько деталей было добавлено к списку выше, такие как идея, что тело воскресения будет сферическим, как андрогин Платона в *Пире*.⁹⁸⁴

Богомилство и умеренный катаризм почти ничего общего не имеют с катаризмом, за исключением, возможно, субординационизма, который они, конечно, могли найти и в другом месте, а также заточение ангельской души в теле из глины. Напротив, богомилство традиционистское и представляет мир двухчастным после сотворения Богом (популярный платонизм или аристотелизм), игнорирует главную проблему телесности ангелов, не умножает число судов и не отрицает всемогущества Бога. Мы можем заключить, что оригенизм и византийское богомилство имеют немногим более общего, чем учение о теле-могиле и толкование одежд кожаных Быт. 3:21, которое суть чистый платонизм.

В Италии монархианский катаризм колеблется между богомилским традиционизмом и предсуществованием души (позаимствованным у радикальных ка-

таров), обычно интерпретируемым как перевоплощение. Другой монархианский миф, который можно объяснить оригенистской идеей, что все звёзды имеют огненную телесность вследствие греха — это блуд Солнца и Луны. То, что они совокупаются — это широко распространённый фольклор, но то, что они демоны, похоже, представляет собой негативную интерпретацию оригенизма, который можно ожидать среди радикальных катаров. Однако, ересиологи упоминают этот миф только среди монархиан.

Аналогии между радикальным катаризмом и оригенизмом настолько впечатляющие, что первый мог быть трансформацией последнего, что могло произойти только в византийских аскетических религиозных кругах, ведь оригенистские споры были не так важны на Западе, как на Востоке. Здесь мы сталкиваемся с возрождением очень запутанного учения, истолкованного так, чтобы оно стало широко доступным, а также смешанного со столь же книжным, но более поверхностным манихейским элементом (антагонизм двух Начал). Следующие черты оригенизма возродились в радикальном катаризме:

- предсуществование души;
- телесность ангелов;
- двойное творение и параллельные вселенные;
- множественные суды;
- тело воскресения;
- отрицание всемогущества Бога и свободной воли.

Только субординационизм и падение души в тело разделяют как оригенисты, так и монархианские катары (богомилы, реформированные или нет) и радикальные катары.

5. Прованский катаризм в XIV веке

Жак Фурнье (ок. 1280-1342) стал епископом Памье 19 марта 1317 г., был избран кардиналом в 1326 г. и переведён в Мирпуа, и стал папой 26 декабря 1334 г. под именем Бенедикт XII. В результате его инквизиторского рвения уже в Памье мы имеем полные сведения о проповеди последнего значительного катара-совершенного в тогда уже южной Франции: Пьера Отье.⁹⁸⁵

Нотариус из Акс-ле-Терм, образованный человек, Пьер Отье принадлежал к «хорошей семье юристов со знаменитой клиентурой».⁹⁸⁶ Около 1295-1296 гг. Пьер и его брат Гийом «были клерками, знали закон, завели жён и детей и были богаты».⁹⁸⁷

Однажды, когда Пьер читал дома книгу в присутствии Гийома, он сказал брату, что было в книге. Его брат немного почитал. Пьер спросил: «Итак, брат мой, что же теперь?» Гийом ответил: «Мне кажется, что мы потеряли души». Пьер ответил: «Давай уйдём, брат, и поищем спасения нашим душам». Сказав это, они оставили всё, что было, и отправились в Ломбардию. И там они стали добрыми христианами и получили силу делать других добрыми христианами и вести их душу ко спасению.⁹⁸⁸

Проповедь Пьера Отье обращена к простым людям, которых легко убедить с помощью ярких мифических рассказов:

Среди прочих вещей, он сказал, что небесный Отец в начале создал все духи и души на небесах, и эти духи и души были с небесным Отцом. Затем дьявол отправился ко вратам рая и захотел войти, но не смог, и потому стоял у врат тысячу лет. Затем он вошёл в рай обманом, и когда был там, убедил духов и души, созданные небесным Отцом, что их судьба не благая, так как они под властью небесного Отца, но если они последуют за ним, то он даст им собственность, то есть поля, виноградники, золото и серебро, женщин и другие блага этого низшего видимого мира.⁹⁸⁹

Обещание дать ангелам «жён, которых они будут чтить»,⁹⁹⁰ в другом месте заменено введением женщины, «роскошно одетой, в рай, и духи поспешили за ней».⁹⁹¹

Убеждённые им, духи и души на небесах последовали за дьяволом, и все те, кто последовал за ним, пали с небес. Они лились, как сильный дождь, девять дней и девять ночей. Небесный Отец, видя, что его оставили духи и души, поднялся со своего престола и наступил на дыру, сквозь которую падали духи и души. И он сказал тем, кто остался с ним, что, если хоть кто-то из них двинется, он никогда не найдёт себе покоя. И тем, кто пал, он сказал: «Идите на время

и *per ja* [прованское: пока]». Если бы он сказал «с этих пор», то никто из этих духов [и душ] никогда не спасся бы и не вернулся в рай. Однако, поскольку он сказал *per ja*, то есть «пока, на время», все эти духи вернутся на небеса.⁹⁹²

Падшие духи обмануты и поражены дьяволом, который ввёл их в физические «оболочки» [tunics] (латинский перевод «одежд кожаных» Быт. 3:21 — это *tunicae pelliceae*). «В этих телах души забыли, что были на небесах и не хотят больше оставлять [тела]. Эти тела названы «оболочками».⁹⁹³ Душа переселяется во много тел, людей и животных (здесь приводится знаменитый пример женщины-катара, которая вспоминает, что была лошадей сеньора и находит потерянную ею подкову между двух камней), но после воплощения в «благого христианина» она возвращается на небеса.⁹⁹⁴ Пьер Отье всё ещё проповедует богомильский фантазм: Христос никогда не «омрачал» себя чем-то настолько мерзким, как лоно.⁹⁹⁵ Концепция «омрачения» объяснена викарием Монтайю так: «Как человек, сидящий в бочке, находится в тени [*umbra*, отсюда *adumbrare*] бочки, не получая от неё ничего, но просто находясь внутри, так Христос обитал в Деве Марии, ничего не принимая от неё, будучи просто содержимым вместилища».⁹⁹⁶

Это объяснение кажется достаточно ясным, но Пьер Отье, похоже, не понимает концепции, так как отрицает, что Христос мог «омрачиться» в Марии, не приняв ничего от неё, утверждая, что Христос даже не «омрачал» себя.⁹⁹⁷

В остальном Пьер Отье отвергает поклонение кресту и иконам, крещение «материальной водой», евхаристию, брак, празднества и воскресение плоти.⁹⁹⁸

Катары знали две разных причины принятия вегетарианской диеты. Одну они унаследовали от богомилов: нельзя принимать внутрь ничего, что происходит *ex coitu* (от полового сношения), которое является дьявольским действием. Другой причиной было следствие их вульгарной интерпретации оригенизма как перевоплощения души в животных телах. Поедая *fereza* («еду из животных»), можно по ошибке съесть своих мать или отца.⁹⁹⁹ Рыба не включена в запретную пищу либо потому что считалось, что она рождается без совокупления, либо потому что считалось, что рыбы не наделены духом, раз у них нет крови; причина, по которой падшие духи избегали воплощения в их телах в том, что рыбы наделены *legeza*, «уродством», как рептилии и беспозвоночные.¹⁰⁰⁰ Два из этих объяснений включены в *Руководство инквизитора* Бернара Гюи:

Они никоим образом не будут убивать [*nullo modo occiderint*] животное или птицу, потому что говорят и верят, что духи, которые удаляются из тел людей, не посвящённых в их секту и орден наложением рук согласно их обрядам, находят убежище в животных, лишённых разума и даже в птицах и переходят из тела в тело.¹⁰⁰¹ [И другая причина в том,] что они не едят ни мяса (и даже не касаются его), ни сыра или яиц или чего угодно, рождённого через размножение или совокупление, *per viam generationis seu cohitus*.¹⁰⁰²

Три неотъемлемых негативных принципа совершенного катара, похоже, согласно формуле инквизитора Бернара Гюи, таковы: “*in nullo casu jurant, nullo modo occiderint, non tangunt aliquam mulierem*” (они не клянутся, не убивают, не прикасаются к женщине).¹⁰⁰³

Арно Тиссейр де Лорда, муж Гийометты, дочери Пьета Отье, вспоминает, что Пьер знал радикальное толкование пролога Евангелия от Иоанна за три года до того, как внезапно обратился и отправился в Ломбардию. «Он спросил меня: “Знаешь ли ты, что значит *Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть?*”» И он объяснил это, согласно древнему толкованию катаров, в котором *nihil* считается не наречием, а существительным: «Пьер ответил, что смысл отрывка таков, что “без него стало быть ничто”, то есть “все вещи были сделаны без него”»,¹⁰⁰⁴ ведь все вещи лишь ничто (*nihil* или *inim purum nihil*, «чистое ничто»).

Эта экзегеза была древней. Она впервые обнаружена у автора, осуждаемого Дюраном из Уэски, бывшим вальденсом, обратившимся после публичных споров в Памье в 1207 г. между епископом Диего из Осмы, возможно, в сопровождении субприора Доминго Гузмана, будущего святого Доминика.¹⁰⁰⁵ *Summa* Дюрана, которая продолжает тему предыдущей работы (*Liber Antiheresis*), была написана в 1222-1223 гг. и передана на одобрение Курии в 1224 г.¹⁰⁰⁶ Катарский автор, тезисы которого рассматривает Дюран (возможно, Варфоломей из Каркассона) утверждает: «Иоанн сказал в Евангелии: всё чрез него начало быть, и без него *nihil* начало быть»,¹⁰⁰⁷ имея в виду видимый мир. Немного позднее (1235 г.) Сальво Бурци приписал то же толкование «албанцам».¹⁰⁰⁸

Жак Отье, сын Пьера, «был образованным, и свидетельства показывают его погружённым в свои книги или “проповедующим, подобно ангелу”». ¹⁰⁰⁹ Пьер Мори из Монтайю получил от него ту же версию падения ангелов, которую рас-

сказывал отец Жака. Жак был лучшим рассказчиком и дольше останавливается на «оболочках, то есть телах из земли чужой»:¹⁰¹⁰ «Святой Отец сказал падшим духам: “Вы получите вывернутые оболочки разных видов, потому что будете переходить от оболочки к оболочке, пока не вернётесь к оболочке, в которой будете согласно суду и истине, и в ней сможете спастись”». ¹⁰¹¹

Проповедь Пьера и Жака Отье, насколько можно представить по свидетельствам людей, которым они оба не стали бы доверять, никак не связана с радикальным дуализмом, тем более с тёмным величием спекулятивных тонкостей Джованни де Луджио. Отье ни в коем случае не наследники их прованских протцов, альбигойцев, скорее учений ломбардской церкви XIII в., в которой легко узнать «французов», также известных как «склавины» — потомков последователей Калояна или «баньолцев» ересиологов.

В целом, учение, исповедуемое Отье, может быть определено как монархианское, хотя Бог, ногой затыкающий дыру в небесах, через которую сбегает его ангелы, выглядит довольно странно. Но аудитория проповедников не была склонна рассуждать о всемогуществе или свободной воле Бога. Фантазиязму Назария предпочли реализм Дезидерия, популярный оригенизм смещал богомильский традиционизм, и «одежды кожаные» получили то же внимание, что и ранее. За три года, проведённые в учениках в Ломбардии (1296-1299), Пьер Отье, должно быть, забыл толкование пролога Евангелия от Иоанна, которым поделился со своим зятем около 1293 г., вернувшимся к радикальному катаризму.

Судить о катаризме в целом только по грубым сказкам, которые уже предвещают печальное время еретика-совершенного Гийома Белибаста, последнего, но не лучшего представителя своего рода, это всё равно что реконструировать теологию Дунса Скота по истории лангедокского крестьянина, пересказывающего воскресную проповедь своего викария. Однако, нельзя отрицать, что монархианские школы не грешат излишним интеллектуализмом, который скорее присущ радикалам.

6. Катарский дуализм

Пятый трактат, включённый в *Книгу о двух началах* радикальных альбаненцев носит названием *Contra Garatenses*, «Против последователей Гарата», епископа монархианских катаров Конкоренцо — неизменного противника фракции Децензано.

Я хочу, чтобы всем просвещённым людям стало известно безумие последователей Гарата. Хотя и верующие, как другие [«ромееи»], что есть только один самый святой Творец, они всё равно проповедуют во многих случаях, что есть также другой Бог: злой Бог, князь этого мира, который, говорят они, был первым творением благого Бога, но впоследствии развратил четыре элемента, созданных этим благим Богом, и из них сформировал и составил в начале мира мужчину и женщину и все видимые тела, из которых произошли все существа, теперь правящие землёй.¹⁰¹²

Если это ересь последователей Гарата, риторически спрашивает автор (и его резюме совершенно точно), то какая разница между ними и ромеями?

Если верно, что Господь и истинный Бог сделал в начале мужчину и женщину, птиц и животных и все другие видимые тела, то почему же вы каждый день осуждаете деяния плоти и совокупление мужчины и женщины, утверждая, что это дела дьявола? Почему вы не едите мяса, яиц, сыра и всех вещей, созданных вашим прекрасным Творцом? И почему вы так строго осуждаете тех, кто так поступает, если верите, что есть только один Творец, создатель всего, что есть?¹⁰¹³

Последователи Гарата находятся в ужасающем логическом противоречии: «Каждый день вы осуждаете творение Господа и истинного Бога, если верно, что это весьма благой и милостивый Бог создал и сделал мужчину и женщину и все видимые тела этого мира».¹⁰¹⁴

Очевидно, основной момент, в котором радикалы и монархиане расходятся, это смысл слов *creator* и *factor*. Согласно монархианам, Бог — это *creator* всего, что есть, включая изначальную материю, тогда как дьявол — это *factor* видимого мира, с разрешения Бога. В этом смысле «албанцы» совершенно правы, осуждая их как «ромеев», то есть не-дуалистов. Радикалы, в свою очередь, утверждают, что *creator* и *factor* — это идеальные эквиваленты, Злое Начало — и то, и другое. Он *creator* и *factor* в смысле, подчёркнутом в трактате *De creatione*:¹⁰¹⁵ поскольку он устроил вещи в этом мире,¹⁰¹⁶ тогда как Бог — это творец и ремесленник па-

параллельной вселенной.¹⁰¹⁷ *Что* им нужно устроить, остаётся неясным, поскольку ничего, кроме них, нет. Однако, на кону здесь не логика радикалов, а ужасное обвинение, которое они возводят против богомилов Конкореццо — что они не настоящие дуалисты, хотя и исповедуют этические принципы вроде энкратизма и вегетарианства, которые могут быть следствием только дуалистической религии. «Албанцы» первыми обнаружили, что их оппоненты были лишь псевдодуалистами и должны водиться с ортодоксальными христианами.

Если мы уже в главе 8 смогли заключить, что богомилы были псевдодуалистами, поскольку не приписывали дьяволу никакого места в творении мира, тем более мы должны здесь подчеркнуть недуалистический характер учения монархианских катаров, которые никогда не перестают настаивать на том факте, что *действия дьявола произошли с разрешения Бога*. Общепринятое определение ереси полностью подходит монархианам: еретик — это неверно верующий, а не неверующий.¹⁰¹⁸

Радикалов определить сложнее. Очевидно, что оригенизм образует основу их веры.¹⁰¹⁹ Однако, этика и практика радикалов и монархиан позаимствованы из богомилства. Это показывает, что аскетичные интеллектуалы, оживившие оригенизм в какой-то момент до 1167 г. и точно в Византийской империи, где оригенизм легко было извлечь из книг, уже могли быть богомилами или, во всяком случае, в некоторой степени знали и одобряли богомилство.

Прованский катаризм в начале XIV в. больше не радикальный. Он полностью зависит от учения монархианской церкви «французов» в Ломбардии.

Что до обратной библейской экзегезы, две религии катаров продолжают находить новые возможности, присущие системе, и в то же время восстанавливать или просто усваивать старые решения, некогда использованные маркионитами, манихеями и, очевидно, богомилами, которые были их источником и образцом. Большинство катаров потому продолжают отождествлять ветхозаветного бога с дьяволом, согласно варианту, присутствующему в гностицизме, манихействе и богомилстве. Школа Джованни де Луджио революционна в той степени, в какой принимает реальность и Ветхого, и Нового заветов, однако не в этом мире, а в параллельной вселенной, которая, хотя и совершеннее нашей, всё ещё довольно плоха, поскольку испорчена. Трудно понять, почему Джованни де Луджио вынужден был прибегать к такой неожиданному толкованию. Рационализм — это одна причина, согласно которой чудеса невозможны и никогда не были возможны в этом мире, а только в параллельном. Однако, приписывать Джованни де Луджио такое протестантское понимание безмолвия Бога может быть слишком

произвольным. Потому мы должны удовлетвориться наблюдением, что глубочайший катарский мыслитель нашёл один из наименее вероятных вариантов обратной экзегезы, а именно, переворот переворота: Библия абсолютно ложна для этого мира (крайний переворот), но абсолютно и буквально истинна для другого (крайний переворот переворота, отрицание отрицания), к которому применяются исторические повествования Ветхого и Нового заветов. С системной точки зрения, это один из самых оригинальных вкладов катаризма в проработку системы.

Глава 10. Древо Гнозиса

*Я видел, что Единый был оживленьем
Безжизненной фантазии людей
— Йейтс*

Знаменитый чикагский гангстер 1930-х годов использовал простой метод принятия всех своих решений (которые действительно имели последствия и для него, и для других людей): он бросал монетку. Орёл означал «да», решка — «нет». Лишь раз информация оказалась неверной с гибельными последствиями.

«Квадрат Аристотеля» — два броска монеты — давал ему четыре варианта выбора: $+/-$, $-/+$, $+/+$, $-/-$. Сочетая два события (и два логических «квадрата»), он получал шестнадцать вариантов. Несколько событий, упорядоченных в двоичные пары, приводили к сотням, если не тысячам, вариантов, и можно не один день бросать монетку, чтобы исчерпать дневную долю решений.

Однако, жизнь почти по определению такой тип операции, который мы называем аналоговым: она создаёт впечатление плавности, потому что решения, которые она требует, слишком быстры, чтобы восприниматься как «цифровые», то есть как последовательность двоичных переключений. Переход от «цифрового» к «аналоговому» сам по себе имеет пропорцию, а именно один к семи — процесс, воспринимаемый как двоичный, напротив, будет восприниматься как непрерывный, если проходит на скорости в семь раз выше.

Ум игрока в шахматы натренирован анализировать сотни двоичных решений в сложной ситуации. Очарование, которое производят на многих из нас шахматы и другие игры, следует из их способности бросать вызов вычислительным навыкам ума, которые, следует добавить, и есть всё, чем он обладает, если рассматривать его на определённом уровне.

Очарование религией, хотя и более неожиданное, проистекает из того же источника, ведь религия, как философия, наука и даже литература — это такой же вычислительный процесс.

Гангстер, подбрасывающий монетку, показал нам, что жизнь — это механизм со множественным выбором. Миф тоже. И в мифе, как и в жизни, неверный выбор может быть смертоносным. Он оказался смертельным для бесчисленных маркионитов, манихеев, павликиан и катаров, которые столкнулись с различ-

ными властями, подвергались преследованиям и были уничтожены. Однако, их оригинальный и исходный выбор был ближе к методу гангстера, чем мы думаем. Он заключался в простой, двоичной альтернативе: одно начало или два. Либо Зло происходит из Добра, и тогда Добро не такое доброе, а Зло не такое злое, либо Зло и Добро разделены, Зло действительно злое, а Добро по-настоящему доброе. В каком-то смысле кажется поразительным, что столько крови было пролито из-за такой мелочи. И что все эти еретики древности, ничем не отличающиеся от нас, жили и умерли ради истины, которая была лишь одним из множества вариантов.

Следует ли думать, что их выбор был продиктован некой смутной «экзистенциальной укоренённостью» или, проще, их представлением о мире во время экономического, политического или религиозного «кризиса», а чаще Кризиса с заглавной буквы К? Разве они не были больными, даже невротиками, если помещали мир в сферу Зла или, во всяком случае, делали его двойственным благословением?

Система представлений не безобидна, и многие битвы велись за каждый двоичный вариант в ней. Столько храбрых христиан было признано негодными их более громкоголосыми братьями из-за простой *идеи*, что нетрудно понять, почему дуалистов так упорно и постоянно преследовали, пока они не были, кажется, полностью вырваны из западного общества. Однако, система не умерла, и они собирались свершить неожиданное возмездие, как покажут глава 11 и Эпилог этой книги. Не просто аморально, но попросту трудно поверить, что неудачники истории были выражением некоего «Кризиса», что они были «больны» или «пессимистичны». Мы провели с ними уже достаточно времени, чтобы понять, что их единственным грехом было *мышление*, и временами они действительно мыслили лучше своих оппонентов. Неудачники истории проиграли не в игре ума, а в игре силы.

Морфодинамику дуалистической системы может быть трудно проследить, особенно когда дело доходит до ее многочисленных трансформаций на низком уровне, но на вершине своей она начинается с очень простых правил. Множество вопросов нужно разрешить заранее, и, должно быть, требовались поразительные умственные усилия, чтобы помыслить о «мире» как о сумме всех объектов и о «не-мире», из которого происходит мир. Должно быть, гораздо меньше усилий потребовалось, чтобы на опыте установить вечную двоичную пару «хороший» и «плохой», которая сопровождает каждого младенца с истоков его существования, вместе с удовольствием и плачем.

Таковы понятия проблемы: с одной стороны, мир, созданный (не обязательно одной) причиной; с другой, пара «добро» и «зло». На этом базовом уровне подбрасывание монеты всегда имеет важнейшее значение. Потому что именно здесь решается, создан ли мир «добром» или «злом», или «добром-и-злом» и в какой пропорции. Похоже, что уже на очень ранней стадии во времени таковы были исходные понятия проблемы, которая с тех пор появлялась в миллиардах и миллиардах человеческих умов. Неудивительно, что к сегодняшнему дню она кажется настолько сложной и непостижимой, что мы не можем понять смысл дуализма и считаем его одной из странностей истории. В действительности дуализм был подобен прерванной игре в шахматы, если придерживаться этой аналогии. Это была не плохая игра, просто её силой прервали. На кону стоял смысл, но смысл был не в самой игре.

Потому, если мы говорим, что мир *сотворён*, он может быть создан Добром, Злом, обоими, либо ни тем, ни другим. Мало какие креационисты, включая современных, осмеливались утверждать, что мир просто и подлинно благ, и, если осмеливались, мсье де Вольтер всегда готов был им возразить. Мир пронизан непостоянством, страданием и тревогой; если его создало Добро, по дороге что-то его испортило. *Дьявол появляется как необходимость с нашего самого первого размышления о восприятии мира.* И, однако дуалисты не исключают *a priori* любую из возможных гипотез: для манихеев мир был создан Добром, чтобы удалить Зло; для богомилов и монархианских катаров мир был создан Добром и обустроен Злом, но Зло зависит от Добра; для большинства гностиков и маркионитов мир был создан посредником, который ни добр, ни зол. В гностицизме он устанавливает отношения и с Добром, и со Злом, а иногда Зло парадоксально происходит от него, хотя оно по природе выше посредника. Для Маркиона Зло также происходит от посредника, но их отношения напряжённые: Зло — это Противник не обязательно Добра, но посредника, от которого оно происходит.

Unde malum? Если утверждены два Начала, то Зло одно из них, без происхождения или начала. Если установлено только одно Начало *ex hypothesi* (и тут всё происходит по решению ума, ведь никакой «опыт» не может сказать нам о таинственных операциях в трансцендентом), то Зло должно происходить из Добра. Чтобы объяснить его появление, нужен миф, миф о падшем Люцифере или Иблисе или Самаэле. Гностики морфодинамически вновь изобрели два дуалистических мифа (о Трикстериссе и о мужском Трикстере), которые использовали в тесной последовательности, чтобы показать огромную дистанцию между трансцендентным и этим миром. В отличие от последователей католической

церкви, у гностиков не было авторитета, который подсказал бы им, какой путь принять в джунглях ума. Потому они использовали все возможности, которые ум мог произвести, за несколько столетий своего существования. Пусть и малые числом, преследуемые всеми, гностики были умственно более творческими, чем их христианские оппоненты, которые, в конечном счёте, особенно когда обрели достаточную власть, решили канонизировать неразрешённые парадоксы своей веры. Самым отважным решением было позволить *физическому* телу Христа отправиться на небеса. Но всё это могло произойти только с невероятным риском «геттоизации», который до недавнего времени отваживалось брать на себя католичество, как это называет итальянский историк католицизма Дж. Романо, подразумевая, что всякий не-католик, который вообще станет думать, будет думать иначе. В конце концов, очень повезло, что гностики оказались проигравшими; ведь иначе они бы выбрали один путь и шли по нему вечно. Поскольку у них не было возможности, это сделать, они заслуживают трогательного титула защитников свободы мысли в западной истории, свободы продумывать не один, а все возможные варианты логической проблемы.

Многие дуалисты не имели собственного мифа, который отличал бы их от христианства. Маркион, богомилы и катары пользовались мифом о Люцифере: Маркион, согласно ортодоксальной формуле, применял его только к низшему миру Демиурга, а богомилы и катары — трансформируя ортодоксальную формулу.

Мы видим, как из семени Гнозис прорастает в дерево, которое начинает ветвиться; некоторые ветви остаются возможными, другие действительно прорастают. Порождающая модель гностических систем — это действительно Древо, Древо Гнозиса. Из этого древа познания учёные, с их строгим уважением к традиции, вкушают редко; но вкусив, должны признать, до какой степени человеческие верования и теории связаны с человеческими играми.

В этот момент все западные дуалисты без исключения чувствуют, что должны разобраться с Книгой Бытия. Тут игра меняется. Она становится последовательной, как настольная игра, в которой персонаж продвигается, бросая кубик, и всякий квадрат, на который он попадает, представляет случай множественного выбора (от которого могут зависеть и другие выборы). Всякие гностические группы, которые создают тексты, похоже, играют в настольную игру каждый раз заново, и потому результаты различаются — они становятся трансформациями друг друга.

Эту операцию можно понять при помощи простого использования морфологии. Она не влечёт за собой морфодинамику. Однако, основной вариант, кото-

рый в большинстве случаев гласит, что Ветхий Завет — это Писание демиурга, можно понять только в морфодинамической перспективе. Мы видели, что Маркион основывал своё отвержение Ветхого Завета на различии, которое Павел проводил между двумя системами мира: *sub lege* и *sub fide*, согласно Закону и согласно Вере. Однако, мы также видели, что отвержение было мотивировано умственной операцией, которая искала подтверждения в Библии качествам всемогущества и всеведения Бога, но не могла их найти. Также оказывается, что единственной группой, которая была достаточно близка к иудаизму, чтобы продолжать пользоваться Писанием, и достаточно свободна, чтобы пользоваться им вне иудейской традиции толкования, тем самым запуская рациональную герменевтику подозрения, в конце концов направленную против библейского Бога, были сами христиане. Начиная с гипотезы, сформулированной такими видными членами немецкой и шведской школы религии, как Гео Виденгрэн и Ганс Йонас, исследователи рассматривали возможные самаритянские корни гностицизма. В конце концов, результаты оказались довольно обманчивыми. Симона Мага действительно можно во многом объяснить самаритянскими верованиями. Однако, переход от протогностицизма к полноценному гностицизму можно совершить только расширением перспективы, которого не достигнуть в самаритянской обстановке. Возможно, первые христианские гностики распространялись на основе посылок последователей Симона; однако, возможно также, что морфодинамики гностицизма вообще не нуждались в Симоне.

Давайте снова проанализируем основные понятия проблемы. Есть два Начала, и есть Ветхий Завет. Теоретически Ветхий Завет может относиться к Добру, Злу, к обоим или ни к тому, ни к другому. Ортодоксы приписывают его к Добру, некоторые дуалисты — к Злу, большинство из них — к посреднику, который добр-и-зол, очень немногие — к параллельной вселенной, которая ни идеально добра, ни зла (хотя больше добра, чем зла). И это в некоторых случаях подлинно и окончательно отделяет секту вроде богомилов или умеренных катаров от ортодоксии; это также объясняет интерес воинствующего лютеранина Адольфа фон Гарнака к Маркиону, в котором он видел защитника лютеранства ещё до появления последнего. Гарнак считал, что Лютеру стоило последовать за импульсами юности и приверженностью к Павлу, отвергнув Ветхий Завет из христианского канона. И разве не была битва за Библию главной, которую вёл Августинг против проницательного манихея Фауста Нумидийского, чей впечатляющий интеллектуальный масштаб продолжал поражать епископа Гиппона ещё долго после смерти оппонента?

Если однажды решить, что Ветхий Завет — это Писание низшего бога, за настольной игрой Книги Бытия легко следить, и она оказывается *целиком и полностью* логической игрой. Иногда она создаёт впечатление «заимствования», но заимствуются логические «блоки», которые циркулируют и продолжают последовательную трансформацию каждого прочтения Бытия. И каждое прочтение ново, оказываясь частью «карты укрывательства», которая никогда не будет завершена. Давайте проследим за развитием настольной игры.

Сначала доска: Книга Бытия, составленная из различных версий традиционалистами, которые не думали о тысячелетии рационализма, которое за ними последует.

На занятии, которое я проводил в 1987 году в университете Чикаго, мы со студентами пришли к выводу, что первые два стиха Бытия могут подвергаться примерно пятидесяти различным толкованиям. Начнём с первых слов: «В *Начале* сотворил Бог небо и землю» толковалось некоторыми каббалистами так, что небеса и земля были сотворены в зарождающейся ипостаси (или через неё), называемой Началом. (Это толкование очевидно включает в себя пролог Иоанна, и пролог Иоанна включает или, возможно, формулирует её впервые: «В Начале было Слово»).

Бог-Творец Бытия создаёт небеса и землю, а затем, очевидно, сталкивается со множеством вещей, которые не были созданы им: Бездна, Тьма, Воды. Мы показали, что умеренные гностики толковали это как дуалистическую космогонию и решительно на неё реагировали, приписывая Софии или Демиургу происхождение Тьмы и Материи. Однако, даже они, как добрые платоники, не были потрясены тем фактом, что Бездна — толкуемая как чистое Пространство, платоническое *chōra* — была с Богом.

Дух Божий, *ruah ha-'elohim*, который должен быть ипостасью Бога, хотя очень резко вторгается в историю, парит над Водами. Бог творит Свет, который противостоит Тьме, создаёт Твердь, чтобы отделить верхние и нижние Воды (что бы это ни значило; «верхние» и «нижние» Воды подвержены бесконечным толкованиям), появляется сухая земля, Бог приказывает ей породить растения, творит светила небесные, затем приказывает Водам породить тварей. Затем появляются (или создаются) птицы небесные, затем Бог приказывает земле породить животных, которые живут на поверхности земли, затем обращается к себе *во множественном числе* (Быт. 1:26), чтобы создать человечество по своему образу, делает его мужским и женским, хозяином творения. Убедившись, что всё это хорошо, Бог один день отдыхает.

Вторая глава Бытия происходит из совершенно другого источника и содержит иную и противоречивую версию творения. Адам создан из праха и оживлён дыханием Бога (2:7). Бог творит восточный райский сад с деревом жизни и деревом познания (2:8-9). Адам переселяется в Эдем (2:15) и получает приказание не есть от древа познания добра и зла (2:16-17). Бог снова творит всех животных и знакомит с Адамом, который даёт им имена (2:18-20). Затем Бог наводит «крепкий сон» на Адам, извлекает у него ребро и создаёт из него женщину (2:21-22). Из ниоткуда появляется Змей и объясняет Еве, что они не умрут, съев от плода древа познания, но вместо этого «будете как боги, знающие добро и зло» (3:4-5). Ева ест и передаёт также Адаму (3:6). Они стыдятся своей наготы и прячутся от взора Бога (3:7-8). Бог не знает, где они (3:9) или что они сделали (3:11), затем находит их и проклинает Змея, женщину и мужчину (3:14-19), облачает в «одежды кожаные» (3:21) и изгоняет из рая; «и поставил на востоке у сада Эдемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (3:24), чтобы, как гласит распространённое толкование, хотя не утверждает текст, человечество не стало бессмертным.

Давайте здесь остановимся и рассмотрим самые яркие эпизоды, квадратики на игровой доске Бытия, на которых совершенно точно остановились бы наши дуалисты.

В начале они натываются на Бездну, Тьму и Воды и пытаются понять, откуда они взялись. Доступны следующие варианты, и они исследовали их все:

1. Бог с одной стороны, и Бездна, Тьма и Воды, с другой, взятые отдельно или вместе, это различные Начала. Второе Начало — это Воды для офитов Ириней; Тьма для сифиан Ипполита, манихеев и радикальных катаров; и, само собой, Бездна для большинства платонизирующих гностиков, которые не хотят быть дуалистическими и, на самом деле, были бы удивлены, если их бы назвали таковыми.

2. Всё, включая Бездну, Тьму и Воды (изначальную Материю), было создано Богом.

2а. ...но Бытие это опускает. Кроме того, нет ничего плохого в том, что Бог создал Бездну и всё остальное, потому что всё творение благое (ортодоксы, богомилы, монархианские катары).

3. Не Бог, а кто-то другой создал всё, и Бытие рассказывает верно. Что-то действительно не так, если Бог создал такие вещи как изначальную Материю; но бог Бытия — это не истинный Бог (все западные дуалисты и псевдодуалисты, за исключением Джованни де Луджио); следовательно, нет никакого вреда в приписывании ему происхождения Тьмы и изначальной Материи (гностики).

Мы снова с некоторым удивлением замечаем, что из ортодоксов и якобы созерцательных гностиков первые относятся к Бытию менее серьёзно, а последние воспринимают довольно буквально. Ортодоксы приспособляются, потому что используют Ветхий Завет как обширную аллгорию, чтобы подкрепить свою претензию на то, что Иисус Христос — это Сын ветхозаветного Бога. Одной аллгорией больше или меньше никому не навредит. Гностики, напротив, не удовлетворяются истиной, содеркащейся в каждом противоречивом утверждении Бытия; они просто хотят в нём разобраться.

Следующий квадратик на игровой доске Бытия — это 1:26, где Бог упоминается во множественном числе. Возможны несколько вариантов:

А. Исходное условие таково, что Бог истинно высший и достойный творец экосистемы; эту посылку разделяют иудаизм и ортодоксальное христианство.

1. Множественное число объясняется как *plurale maiestatis* [множественное число величия — лат.] без всякого конкретного смысла;

2. Множественное число значит, что Бог сотрудничал с кем-то ещё, чтобы создать человечество: Софией или ангелом.

В. Исходное условие таково, что бог Бытия — не окончательный Бог.

1. Множественное число оправдывается неявно, ведь человечество было создано богом Бытия, кем бы он ни был, без всякой помощи (Маркион, богомилы и катары, если понимать под «человечеством» физические тела мужчины и женщины);

2. Множественное число указывает, что бог Бытия, кем бы он ни был (либо посредник, либо дьявол), создал человечество при помощи архонтов (большинство гностиков и манихеи).

Давайте перейдём к следующему квадрату (2:7): кто дунул в ноздри дыханием жизни? Этот вопрос зависит от другого: что такое дыхание жизни?

Единственные логические возможности таковы:

1. Творец Адама;

2. Кто-то иной, не творец Адама.

Во всяком случае, он или она мог дунуть в ноздри Адама

1. его или её собственное дыхание;

2. чьё-то ещё дыхание.

Это даёт нам четыре варианта

1. Творец Адама дует собственным дыханием в ноздри Адама (ортодоксы, Маркион, манихеи);
2. Творец Адама дует чьим-то ещё дыханием в его ноздри (многие гностики, один богомилский миф);
3. Не творец Адама дует своё дыхание в ноздри Адама (некоторые гностики, другой богомилский миф);
4. Не творец Адама дует не своё дыхание в его ноздри (некоторые гностики).

Давайте перейдём на несколько квадратов далее, когда игра осложнилась, и внезапно на доске появляется Змей (3:1). Кто такой Змей?

Мы уже изучили ответы на этот вопрос в главе 4. Но будет познавательно взглянуть на логику этого множественного выбора:

1. Змей — это представитель истинного Бога (многие дуалисты);
2. Змей — это не представитель истинного Бога (ортодоксы, многие дуалисты и все псевдодуалисты);
 - 2a. Он представитель демиурга или
 - 2b. кого-то другого, не демиурга.

Вариант 2a далее разделяется на два, в зависимости от того, дьявол ли демиург. Ортодоксы и псевдодуалисты расходятся только в этом вопросе, ведь они согласны, что Змей — это представитель дьявола, но не в том, что дьявол — это *демиург* этого мира (хотя ортодоксы дают ему загадочный титул «князь [*archōn*] мира сего» из Ин. 12:31). Эта модель порождает все возможные решения.

Морфодинамики дуалистических систем можно сравнить с настольной игрой и, на самом деле, действительно можно превратить в настольную игру трансформаций. Ведь система, порождённая на упомянутых выше других посылах, есть ничто иное, как игра ума — не больше, но и точно не меньше.

Магазины с играми сегодня продают очень продвинутые настольные игры с многочисленными расширениями. Теоретически настольная игра может расширяться безгранично; однако, на практике умы потенциальных покупателей будут заинтересованы в одной игре лишь определённое время. Более продвинутые среди них могли уже обнаружить, что *одна игра — это все игры*; потому в смене на другую игру нет необходимости. Почему так? Игра захватывает человеческий

ум, потому что ум распознаёт в ней собственное функционирование, и это распознавание не зависит от вида игры, предложенной уму.

Логика всякой игры в том, чтобы поставить перед умом схему с множественным выбором. Ум немедленно займётся исследованием всех этих возможностей. Теоретически он не должен делать ничего больше, но на практике человеческий ум всегда сталкивается с ситуациями, в которых, среди множественности решений, лишь одно или несколько верны, и неверные могут оказаться фатальными. Это, вероятно, объясняет, почему ум стремится цепляться за один выбор вместо того, чтобы признавать многие из них, но сложное социальное взаимодействие — это определённо другая причина.

Древние дуалистические направления были частью исследовательского процесса ума, когда нужно было сформулировать большинство решений загадки, поставленной появлением новой религии из старых религий и философий. Морфогенез дуализма можно проследить, шаг за шагом, и понять в терминах логической игры, в которую играли примерно три столетия, пока христианство не стало государственной религией Римской империи. После этого далеко идущие решения были отвергнуты, и правила игры стали строже. Время гностиков кончилось; доска полностью принадлежала общепринятому христианству, убедительная сила которого была связана не с логикой, а с властью.

Однако, система дуализма совсем не исчезла. До конца книги мы будем анализировать некоторые её действительные или предполагаемые диахронические проявления вплоть до наших дней.

Глава 11. Современный нигилизм

Wo keine Götter sind, walten Gespenster.
— Новалис

1. Рождение нигилизма

Мы здесь не намерены излагать все споры, окружающие *нигилизм*, концепцию, которая появилась в 1799 г. и продолжает оставаться весьма живым вариантом.¹⁰²⁰ Достаточно набросать несколько очертаний сути этого «необыкновенного гостя» (Ницше), который постучал в двери нашей цивилизации с началом современной эпохи. Мы должны обратиться к работе немецкого философа Фридриха Ницше (ум. 1900), чтобы найти руководство по «смерти Бога».

Ницше, как глашатай новой эры, чувствует и возвещает, что трансцендентность христианско-платонической веры, которая доминировала над западной цивилизацией больше двух тысяч лет, стала недействительной, растратила жизненную и творческую силу. Очевидно, это значит *освобождение* человечества от трансцендентности, однако, без трансцендентности остаётся *ничто* (*das Nichts* или катарское *nihil*), и освобождение становится «освобождением в ничто» (*Befreiung in das Nichts*).¹⁰²¹ При таких обстоятельствах есть две альтернативы: либо найти заменитель или *Ersatz* для трансцендентности — и этим заменителем является *вера в Разум* (*Vernunftglauben*) эпохи Просвещения, который совсем не «твёрдая ценность», будучи лишён метафизического оправдания — или принять нигилизм как активную силу и стать его орудием. Ницше определяет это при помощи непереводаемого каламбура как «разрушение»: “man legt Hand an, man richtet zugrunde”.¹⁰²² Глагол *richten* значит «строить», *zugrunde* значит «до земли», а их сочетание — «уничтожать, разрушать, разваливать».

Если нигилизм — это состояние, которое следует из «разрушения» трансцендентности и подхода, который преследует трансцендентность с целью «развалить» её, тогда мы вправе заметить, что гностицизм — это нигилизм наоборот, будучи защитником трансцендентности. Стало очевидным, что одна из самых важных черт гностицизма и всех других направлений западного дуализма — это крайнее и экстремальное утверждение трансцендентности *за счёт* физического мира. Если мы настаиваем на том, чтобы называть эти направления нигилисти-

ческими, то нужно определить их нигилизм как самый мощный *метафизический нигилизм* в истории западных идей. Современный нигилизм, напротив, *анти-метафизический*.

Здесь, тем не менее, вмешивается обстоятельство, которое делает гностицизм и современный нигилизм весьма сходными: тот факт, что они с совершенно противоположными целями активно «разваливают» одну и ту же трансцендентность, а именно, еврейско-платоническую трансцендентность, воплощённую в почти двухтысячелетнем христианстве. Для западного дуализма это *ложная* трансцендентность, которую следует разоблачить и уничтожить, чтобы возвестить *подлинную* трансцендентность; для современного нигилизма эта трансцендентность равно *ложная*, потому что это умственная конструкция, которая защищала нас от жестокого факта нигилизма больше двух тысячелетий; её тоже следует разоблачить и «развалить». Это объясняет многие общие черты двух обратных форм нигилизма — метафизического и антиметафизического, и самая заметная из них — постоянные нападки на христианские Писания, которые для них обоих воплощение ложной трансцендентности.

Следовательно, с началом современности *система обратной библейской экзегезы снова была запущена и продолжает порождать решения по тем же правилам игры* (см. главу 10), словно не было разрыва между древними гностиками и романтизмом. Это объясняет впечатляющие аналогии между дуалистическими мифологиями и романтическими мифическими нарративами. С системной точки зрения мы можем добавить, что игра современного нигилизма начинается с правила, полностью противоположного правилу, порождающему дуалистические сценарии, но приходит к выводам, которые формально тождественны, поскольку признают необходимость уничтожить современную (христианскую) концепцию «ценности». Потому две системы отличаются своим первым и важнейшим выбором — утверждение трансцендентности против отрицания; однако, первая альтернатива сложнее, поскольку утверждению трансцендентности сопутствует отрицание общепринятой концепции трансцендентности, то есть христианской (еврейско-платонической).

Если система современного нигилизма начинается с мощного заменителя трансцендентности, то есть веры в Разум, она рано или поздно обнаруживает, что нет никакой ценности, если нет метафизики, в которой эта ценность определяется. Таков опыт философов-экзистенциалистов, и это снова зеркальный эквивалент дуалистического опыта, поскольку они оба признают необходимость трансцендентности; но дуализм утверждает её, а экзистенциализм жалуется о её полном

отсутствии. Такой автор, как Альбер Камю постоянно использует гностические дуалистические метафоры в названиях главных работ: *Изгнание и царство, Посторонний, Падение*.

Далее мы без претензии на полноту изложения проанализируем некоторые самые яркие эпизоды обратной библейской экзегезы в романтическом нигилизме и впоследствии перейдём к современным спорам о гнозисе.

2. После Мильтона

С *Потерянным раем* (1667) Джон Мильтон (1608-1674) ввёл традицию мифологических повествований с использованием Библии, которую продолжит Уильям Блейк (1757-1827) и, в начале XIX века, британские романтики. Нон-конформист в общественной жизни и религиозных взглядах, которые стали известны только спустя 150 лет после его смерти, Мильтон, тем не менее, соблюдал строгие границы ортодоксии в своей великой поэме. Несмотря на драматическое величие, его герой Сатана остаётся завистливым оппонентом всемогущего Бога. Что до Адама и Евы, их грех, по доброй традиции Августина, из свободы воли, определяется не в сексуальных терминах, так как сексуальное удовольствие, даже среди ангелов, считается желанным событием.

Невозможно проанализировать здесь мифические нарративы, введённые Уильямом Блейком под влиянием платонизма Томаса Тейлора, визионерского опыта Сведенборга и философии Джорджа Беркли. [*Первая*] *Книга Уризена* Блейка (1794) — это вольный пересказ Бытия в сочетании с воспоминаниями из греческой мифологии, в котором впечатляющее изначальное существо Уризен играет роль библейского бога-творца. Уризен, архитектор этой вселенной, это ипостась ненависти и презрения, которые сам Блейк чувствовал по отношению к бездушной, механистической философии Ньютона и сенсуализму Локка, и в то же время он законнический тиран Библии. Повествование Блейка содержит обратную экзегезу, тесно переплетённую с оригинальными элементами в плотном сюжете, который мы здесь не можем разобрать.¹⁰²³

Родовые муки нигилизма слышатся в гностических тонах *Освобождённого Прометея* Шелли (1818-1819), который также относится к пост-мильтоновской традиции. В своём *Предисловии* Шелли признаётся, что не выбрал Сатану в качестве главного персонажа вместо Прометея, поскольку последнего «можно представить себе лишенным тех недостатков честолюбия, зависти, мстительности и жажды возвеличения, которые в Герое *Потерянного Рая* вступают во вражду

с интересом». ¹⁰²⁴ Нигилистическая экзегеза ещё была во младенчестве, и тень Мильтона является слишком властной, чтобы её преодолеть. Вместо того, чтобы оживить Сатану — что сделал лорд Байрон несколькими годами спустя — Шелли предпочитает оставаться в пределах греческой, не библейской мифологии, тем самым теряя многие возможности для обратной экзегезы Бытия. Тем не менее, строй мира в драме Шелли очевидно дурной, и не только из-за Юпитера, который заковал Прометея в цепи и предал мукам. Сам Юпитер лишь бог неба; он может играть с метеорологическими явлениями, но не более. Сильнее Юпитера те божества, что управляют человеческой жизнью: «...Судьба, Удача, Случай, Изменчивость и Время? / Им подвластно / Все, кроме нескончаемой Любви». ¹⁰²⁵

Юпитер на самом деле не зол; он бессильный и жестокий тиран, который занял трон Правителя мира и будет вытеснен лучшим Правителем — Любовью. Как гностический демиург, Юпитер не осознаёт существование могучей Плеромы над ним. С освобождением Прометея тиран будет сброшен в бездну, и природа мирового правления резко изменится, ведь

...отныне

Повсюду будет вольным человек,
Брат будет равен брату, все преграды
Исчезли меж людьми; племен, народов,
Сословий больше нет; в одно все слились,
И каждый полновластен над собой. ¹⁰²⁶

Это открыто оптимистичное видение мира, управляемого Любовью, наконец, благословлено Творцом всего,

Цари светил, Воздушные Престолы,
Союз Богов и Демонов, пред кем
Раскинуты безветренные доли,
Пустынных звезд заоблачный Эдем! ¹⁰²⁷

Эта «благословенная» и «великая Республика» эонов, своего рода Плерома вокруг чуждого Бога, проявляется через безымянный Голос, чтобы выразить одобрение низвержению деспотичного Юпитера.

Аналогии между мифом Шелли и гностическим мифом очевидны. В обоих случаях невежественный и бессильный небесный тиран правит землёй; в обоих

случаях должен прийти Спаситель, чтобы спасти человечество, а для этого пострадать; в обоих случаях есть неведомая, трансцендентная Плерома; и в обоих случаях за разоблачением ложной трансцендентности следует новый мировой порядок. Однако, мировоззрение Шелли сильно отличается от мировоззрения гностиков: все люди будут спасены на преображённой Земле, свободной от цепей Власти. Поскольку это влечёт за собой спасение физической природы и Материи, единственный древний эквивалент можно найти в оригенистской эсхатологии. Среди всех романтиков, которые вновь изобретают гностический миф, Шелли единственный, который нуждается в высшей трансцендентности, чтобы благословить низвержение Юпитера-Яхве. Однако, его позитивное видение Земли показывает, что он, как и все современные нигилисты, вкладывается не в трансцендентность, а в мирскую реальность. Это вложение не даёт никакого возврата в философских понятиях, о чём пророки гибели время от времени до сих пор нам напоминают.

В *Каине* (1821) Байрон заходит на шаг дальше: он восстанавливает Сатану-Люцифера в правах, но даёт ему силы, далеко превосходящие те, что дарованы ему христианином Мильтоном. Действительно, повествование ведётся с точки зрения Каина, который может быть обманут Люцифером; гений Байрона знает, как сохранить финал идеально двусмысленным.

Каина можно считать лучшим системным введением в исследование гностицизма и других западных дуалистических направлений, потому что это поразительная иллюстрация того, как настольная игра Бытия может разыгрываться в любое время и приводить к результатам, оказывающимся трансформациями друг друга. Байрон действительно играл в игру, исходя из (нигилистического, не гностического) правила, что трансцендентность Бытия ложна и потому традиционную экзегезу следует перевернуть. Таким образом, он создал повествование, которое идеально напоминает гностический миф.

История Байрона начинается с откровения, что бог, позволивший человеку стать смертным, а миру — местом страдания и несправедливости, не может быть справедливым. Люцифер действует как Спаситель и раскрывает Каину самую великую тайну творения: *есть вторая Сила*, благая по природе. Эта вторая сила — сам Люцифер, который далее раскрывает Каину другую шокирующую тайну: он не смертен, как хочет убедить его бог, а бессмертен. Как Иоанн в повествовательной структуре *Апокрифа Иоанна*, Каин задаёт своему Спасителю ряд вопросов, которые иногда оказываются теми же, что задавал Иоанн, например, кем был Змей в саду Эдемском? Каин, как многие гностики, верит, что Змей был духом,

но Люцифер полностью отрицает, что сам принял форму Змея: «Змий был змий, не больше». Это толкование гностического *Свидетельства Истины*, вопреки толкованию *Апокрифа Иоанна*, согласно которому Змей был представителем Зла, или вопреки противоположному толкованию, которое превращает Змея в представителя благой Плеромы. Словно на этой стадии игровой доски игрок может вытягивать карты, которые допускают определение Змея в терминах «Добрый», «Нейтральный» или «Злой» и будут далее определять, кем на самом деле был персонаж Змея (он может быть Люцифером, Софией, Дьяволом, Демиургом или кем-то другим, и всё это становится *трансформацией* последовательной игры ума, идущей по всему Бытию).

Откровение Люцифера Каину содержит не только обещание бессмертия, когда Каин признает вечность своего ума: «если хочет/Дух быть самим собой и средоточьем/Всего, что окружает дух».

Люцифер берёт Каина в восторженный тур по вселенной, показывая, что она состоит из множества параллельных миров, прерванных творений того же бога. Умножение систем власти, принадлежащей несчастному творцу, превращает страдание в космическое измерение бытия.

«Ум» в поэме Байрона означает Разум эпохи Просвещения. Следовательно, его послание заключается в том, что единственным спасением для человечества будет оставить деспотическую трансцендентность и сконцентрироваться на Разуме. Хотя мифические изобретения Байрона на поверхности выглядят как гностический миф, основной его настрой — это современный нигилизм.

Великий поэт Реканати, Джакомо Леопарди (1798-1837), который в 1833 г. отчаянно просит Творца Мира, Аримана, «транжиру всякого зла», прервать его жизнь до тридцать пятого дня рождения, предвосхищает экзистенциалистскую философию, поскольку он освобождён от чар бездны нигилизма, ожидающей за бледной маской Разума. Для него Разум хорош только для того, чтобы убедиться в злой сущности имманентного бога, а не для преодоления его власти. Бога можно победить только силой смерти. Здесь предполагают прямое гностическое влияние, но нигилистический настрой Леопарди определённо противоположен гностическому.¹⁰²⁸

В 1953 г. Рене Нелли заметил, что великие эпические сочинения французского романтизма пронизаны манихейским духом.¹⁰²⁹ Это относится к *Падению ангела* (*La Chute d'un ange*, 1837-1838)¹⁰³⁰ Ламартина (1790-1869), а также *La Fin de Satan* (*Конец Сатаны*) Виктора Гюго. Это едва ли верно для поэмы Ламартина, в которой ангел, сходящий с ума от страсти к прекрасной молодой

женщине Дайде, нисходит из духовного измерения в физическое тело, претерпевает множественные унижения и оскорбления в различных человеческих обществах, основанных на несправедливости и абсурдных законах, и, в конечном счёте, осознаёт, что мир зол, и решает совершить самоубийство вместе со всеми членами семьи. Эта трагедия парижского пригорода, поверхностно окрашенная нигилизмом, движется среди многих литературных миров, изобилующих эросом, использованием научно-фантастических устройств и потаканием садистским представлениям. Поэма Ламартина не наследует манихейству, это пессимистичный предшественник развлекательного романа начала XX века.

Совсем иначе дело обстоит в *Конце Сатаны* Гюго (1854-1857, опубликована посмертно в 1886 г.),¹⁰³¹ который является оригинальным повествованием, относящимся к пост-мильтоновской традиции. В 1854 г. Гюго жил в изгнании на Джерси, практиковал спиритизм и принимал ночные визиты преданного призрака, “*Dame blanche*”, который, возможно, породил название одноимённого мороженого. На осеннее равноденствие через доску для призыва духов говорила сама Смерть, подталкивая его написать работу, полную ужаса и тайн; 22 октября Смерть дала ему название: *Conseils à Dieu*. В начале 1855 г. несколько раз проявился Иисус Христос, предсказуемо критикуя христианство и сообщая, что никакого Бога нет. Иисус Христос, однако, повторялся. Он говорил то же самое шестьдесят лет назад в поэме романтика Жана Поля. 8 марта Иисус Христос развлёк Гюго на тему *pardon*, и Гюго записал: «Я пишу поэму под названием *Satan pardoned*», добавив, что начал её в марте 1854 г. Он продолжил *Dieu* и *La Fin de Satan* на Гернси, где его ночи были наполнены странным присутствиями. Две поэмы несут на себе отпечаток мучительного периода его жизни.

La Fin de Satan недостаёт сложности гностического мифа, но удаётся изобрести оригинальный сюжет: Бог заперт Сатаной в собственном творении, которое Бог перед этим постоянно пытается уничтожить, но безуспешно. Бог очевидно не всемогущ, однако, Противник не может свергнуть его по неожиданной причине: как бывший ангел, Сатана отчаянно любит Бога и ненавидит зловонную тьму, в которой вынужден обитать, а это всё равно что сказать, что он ненавидит себя так же, как обожает собственного врага. В конечном счёте, они должны прийти к согласию, а то творение Бога будет непоправимо испорчено, и Сатана совсем возненавидит себя и своё нечистое окружение. Что странно, на кону окончательного примирения двух могучих противников стоит уничтожение мира, выставленное как положительный исход.

3. Гностицизм как аналоговая модель

Философия, сказал один из величайших немецких философов, это местное немецкое занятие. Современный спор о гнозисе ещё не покинул этой области, где, кроме концепций вроде «секуляризации» и «нигилизма», он всё ещё продолжает занимать философские умы. На самом деле, ставки здесь тоже не скромные. На кону стоит смысл самой истории.

По общему соглашению работа Фердинанда Христиана Баура *Die christliche Gnosis ober die christliche Religionsphilosophie* (Tübingen, 1835) считается стартовым сигналом для спора о гнозисе. На самом деле, можно пойти ещё дальше к Готфриду Арнольду (1666-1714), чья работа *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699), похоже, оказала решающее влияние на Гёте.

Во всяком случае, это Баур ввёл моду сравнивать современную мысль с древним гнозисом. Для него Гегель — это наследник Валентина. В валентинианстве *абсолютный Дух* — это вершина пирамидальной Плеромы, и эоны — это сущности, через которые Дух познаёт себя, создавая своё негативное отражение. Связь между зонами — это *любовь*. Всё это возвращает к Гегелю, а также падению Софии, которое принимает форму разрыва в «Царстве Сына Мира», когда появляется «конечный дух» (*endlicher Geist*), эквивалент валентинианской низкокачественной *psychē* (души). «Царство Сына Мира» завершается диалектикой «отрицания отрицания», «процессом примирения» (*der Prozess der Versöhnung*), в котором абсолютный Дух познаёт себя, как он есть.¹⁰³²

Баур не знает о гностическом антикосмизме (и, возможно, дуализме), который заметил только Ганс Йонас в 1934 г. Потому его интерпретация гнозиса подходит не только к Гегелю, но и к христианству и платонизму. В современных исследованиях и герменевтике вариаций о смысле гнозиса достаточно много, и наше намерение здесь даже не в том, чтобы хотя бы установить их предварительный перечень. Мы уже наткнулись на Ойгена Генриха Шмитта в нашем исследовании феминистских интерпретаций гнозиса (глава 3 выше). Однако, Шмитт также вводит изобилие непроверенных смыслов слова *Gnosis*. Согласно протестантской (евангелической) традиции, а не традиции Климента Александрийского, который также вводил различие между *gnōsis* и простой *pistis*, «верой», он противопоставляет «гнозис», полагаемый внутренним опытом, чистой «вере», которая является заурядным опытом тех, кто связан с Церковью.¹⁰³³ Согласно этому определению, величайшим гностиком современности окажется... граф Лев Толстой!¹⁰³⁴

Без сомнения, только благодаря первому тому *Гнозиса и духа поздней античности* Ганса Йонаса (1934) спор приобрёл некоторую последовательность. Согласно Йонасу, гностическим системам присущ *антикосмизм* и идея *деволюции*, то есть катастрофического разрыва, который вторгается в эволюцию эонов. Для Йонаса Гегель — это представитель мировоззрения эволюционного и прокосмического, полностью противоположного мировоззрению гнозиса.

Философски более амбициозная, работа Якоба Таубеса *Западная эсхатология* (1947) затрагивает спорный вопрос о судьбе западной цивилизации, который также занимал Ницше и Мартина Хайдеггера. В самом деле, когда Таубес писал эту книгу, он сам был последователем Хайдеггера. Для Хайдеггера (*Бытие и время*, 1927), большого любителя лингвистических каламбуров, смысл бытия сияет в бытии-к-смерти (*Sein zum Tod*). Таубес переносит это суждение на процесс истории и заявляет, что смысл истории раскрывается только в прекращении истории, в эсхатоне. «В *eschaton* история переступает собственные пределы и становится видимой для самой себя».¹⁰³⁵ «Историяльная» (в отличие от «исторической») — один из любимых каламбуров Хайдеггера, противопоставляющего слово *geschichtlich*, от *Geschichte*, которое связано с *Geschick*, то есть «судьба», предопределение, простому *historisch*, «исторический», полагаемый случайным) подлинность, таким образом, согласно Таубесу, присуща тем историческим силам, которые ускоряются в конце мировой истории в процессе «перманентной революции». Таубес, таким образом, отождествляет передовой край истории с гностико-апокалиптической традицией, которую превращает в призывание Израиля, соответствующее уникальным израильским чертам «народа без пространства» и потому «народа времени», народа грядущих Новых Небес и Новой Земли.¹⁰³⁶ Вот почему Израиль как историческое «место» — это «место Революции».¹⁰³⁷

Таубес не делает различий между апокалиптизмом и гностицизмом. Для него, пользуясь его же словами, гностицизм — это «историяльная» идеология апокалиптической Революции, которая проявляется в проповеди Иисуса о непосредственной близости Царства Божьего. Через смерть и воскресение Иисуса этот мир уничтожается, но не спешит исчезнуть. Павел первым придал этому парадоксу «гностическое» выражение, перенеся христианское спасение с горизонтального измерения времени на вертикальное измерение бытия, преобразив конец мира в индивидуальное бегство из тюрьмы мира.¹⁰³⁸

Начиная с Оригена, Отцы Церкви выступили против «историяльной» подлинности и систематически осуждали миллиennialную, апокалиптическую закваску, постоянно присутствующую в христианстве.¹⁰³⁹ Эсхатологический дух

христианства угасает в концепции Церкви по Августину, которая является переверотом миллениализма: Церковь — это уже Царство Христа на земле.¹⁰⁴⁰ После Августина миллениализм становится совершенно сектантским, но обретает новое ускорение в проповеди Иоахима Флорского,¹⁰⁴¹ чьё толкование истории станет политической философией для радикального протестанта Томаса Мюнцера, который хочет утвердить Духовную Церковь на земле и оправдывает тоталитаризм, основанный на силе, если тот применяется «добром».¹⁰⁴² Просвещение восстанавливает неподлинность, учреждая Церковь, «Церковь Разума». Во времена Гегеля критическая сила христианства, его *raison d'être*, была полностью уничтожена. Таково толкование Таубесом заявления Гегеля в 1802 г. (*Glauben und Wissen*), согласно которому Бог, должно быть, мёртв. Сам Гегель был иоахимитом — принадлежал к миллениалистской традиции и рассматривал свою философию как последнюю возможную.

Таубес подчёркивает роль Реформации в раскрытии историальных подлинных сил. Для него Мюнцер — это революционный теократ, как ветхозаветные пророки. Насилием и низвержением он пытается утвердить закон Божий на земле. Лютер, напротив, умеренный маркионит, с облегчением отдаёт светскому государству ту проклятую сторону существования, которая выпадает под власть закона и посвящает все свои силы созиданию христианской неполноценности. Среди них двоих Мюнцер более перспективен, потому что он предсказал, что, насытившись мёдом молитвы и благодати, душа (неполноценность, субъективность) будет так погружена в сладость, что прекратит существовать: “Wer den bitteren Christum nicht will haben, wird sich am Honig totfressen” («Кто стыдится горечи Христа, объестся мёдом до смерти»). В самом деле, лютеранская субъективность окажется непрочной, и всякая попытка найти Бога в собственной неполноценности скоро столкнётся с Его пугающим молчанием.

У Гегеля место историальной подлинности решительно смещается от религии к философии, которая перенимает революционную задачу религии.¹⁰⁴³ Представители «перманентной революции» — это Кьеркегор и Маркс: «Маркс уничтожает капиталистически-буржуазный мир, Кьеркегор — христианско-буржуазный».¹⁰⁴⁴ Тогда как Маркс публикует свой *Манифест Коммунистической партии*, Апокалипсис капиталистического общества, на руинах которого должно возникнуть безклассовое общество, Кьеркегор публикует анти-коммунистический манифест (*Das Eine was nottut*). Для Маркса 1848 год был историальным годом, когда в историю вошла Четвёртая Республика; для Кьеркегора 1848 год был реальным знаком безбожности, пришествия социалистического Антихриста.¹⁰⁴⁵ Кто из них

двоих был прав.³ Для Таубеса только *coincidentia oppositorum* Маркса и Кьеркегора может уничтожить противоречие между внешним и внутренним порядками. Но такое государство можно достигнуть только в эсхатоне, то есть местом исторической подлинности остаётся гностическая «перманентная революция».¹⁰⁴⁶

Пронзительная книга Таубеса вызвала продолжающийся спор. Эрик Вогелин, хотя и соглашаясь с анализом Таубеса, поставил под вопрос его посылки и результаты.¹⁰⁴⁷

Вогелин убеждается, что христианство, мессианское еврейское движение, обладает внутренним напряжением, которое проистекает из задержки ожидаемого конца мира. Поскольку эсхатон (Парусия) так и не произошёл, Церковь решила сменить историческую эсхатологию на сверхъестественную эсхатологию. Однако, ожидание конца мира никогда не исчезало из жизни христианских общин. Заваска анархии и революции сопровождает христианство всю его историю. Иоахим Флорский, как считают и Таубес, и Лёвит,¹⁰⁴⁸ остаётся для Вогелина самым важным персонажем в обновлении эсхатологических ожиданий. Вогелин выражает учение Иоахима в четырёх основных пунктах:¹⁰⁴⁹ три фазы мировой истории, развитые у Гегеля, Маркса и идеолога *Третьего Рейха* (изобретение патологического субъекта: писатель Мёллер ван ден Брук, автор работы о Достоевском, названной *Das dritte Reich*, 1923); великий исторический Лидер, *Дих*, развитый в Марксе и Гитлере (и, в патетическом ключе, можно добавить, в итальянском *Duce*); Пророк Новой Эры, который часто объединяется с Лидером (Маркс, Гитлер); и, наконец, эсхатологическая эпоха как сообщество автономных личностей в прямом контакте со Святым Духом без посредства таинств и благодати (коммунизм).

Вогелин называет гнозис великим миллиennialно-апокалиптическим трендом, который сопровождает христианство с самого появления. И для Таубеса, и для Вогелина гнозис — это действительно та уникальная закваска в истории, которая образует нынешний лик Запада. Как нигилизм у Хайдеггера (*Holzwege: Nietzsches Satz "Gott ist tot"*), «гностицизм» современности составляет и для Таубеса, и для Вогелина фатальную историческую силу, которая определяет судьбу всех людей в мире, увлечённых движением Запада. Однако, тогда как Таубес оценивает эту силу положительно и предпочитает «перманентную революцию», чтобы как можно скорее достигнуть прекращения истории, которое также установит окончательный смысл истории, Вогелин подчёркивает радикальную негативность того «гностицизма», который становится всё более и более важным и беспокойным в современную эпоху.¹⁰⁵⁰

«Гностическая революция» происходит поэтапно. Один из них — это Реформация, то есть успешный захват западных институтов гностическими движениями.¹⁰⁵¹ Самый явный пример этого захвата — британские пуритане, которые затыкают рот каждого оппонента, цитируя слова Иоанна: «Мы от Бога, знающий Бога слушает нас».¹⁰⁵² Согласно Вогелину, пуритане представляют антихристианскую силу, замаскированную под христианскую. Но гений библейского притворства — это Жан Кальвин, работа которого устанавливает христианский Коран, под которым Вогелин подразумевает Книгу, которая отвечает на все вопросы, делая всякое предыдущее или последующее знание бесполезным. Кальвин достигает полного разрыва внутри западной интеллектуальной традиции. Другие разрывы, другие Кораны: *Энциклопедия* Дидро и д'Аламбера, работа Огюста Конта, работа Маркса и «патристическая литература ленинизма-сталинизма».¹⁰⁵³ Коранический характер этих работ, согласно Вогелину, влечёт за собой активное исключение всего, что они претендуют вытеснить. Реформация уже заменяет аргумент и убеждение неизменной и необсуждаемой истиной тоталитарного общества.¹⁰⁵⁴ Тоталитаризм — это, на самом деле, завершение гностического поиска для гражданской теологии. Сегодня гностицизм, приближение христианского эсхатона, проявляется в двух различных формах: марксизм, более явном и менее утончённом, и «вестернизация», которая предполагает уничтожение «истины души» и презрение к экзистенциальным проблемам.¹⁰⁵⁵

Тезис Вогелина довольно серьёзно рассматривал Филип Дж. Ли в недавней работе, по крайней мере, в том, что касается кальвинизма.¹⁰⁵⁶ Отцы-основатели Америки становятся потрясающими гностиками. Ли рекомендует «дегностификацию протестантизма» по пресвитерианским направлениям. К счастью, это противоречит основному направлению американского либерального протестантизма.

Вне зависимости от того, рассматривается ли гностицизм как позитивное движение, роль которого в том, чтобы освободить мир него самого (Таубес), или как негативная мировая сила (*Welmacht*), уничтожающая мир (Вогелин), все стороны согласны, что Карл Маркс заслуживает в этом почётное место. Чтобы продемонстрировать гностическое происхождение Маркса, австрийский историк философии Эрнст Топиш отбросил историческую типологию и попытался установить конкретные исторические связи.¹⁰⁵⁷ Через Гегеля Маркс черпал из гностических традиций, содержащихся в «немецкой идеологии», своего рода немецкой «семейной наследственности», которая идёт наряду с лютеранской теологией и пронизывает всю историю современной немецкой философии,¹⁰⁵⁸ от Гегеля до Хайдеггера. Важным звеном в передаче немецкой идеологии был

пиетист Фридрих Кристоф Этингер (1702-1782), adept лурианской Каббалы, почитатель Якоба Бёме и ученик Иоганна Альбрехта Бенгеля (ум. 1752), странного персонажа, который вдохновлялся теориями Иоахима Флорского, чтобы делать нумерологические предсказания по Откровению Иоанна, и установил, что миру придёт конец в 1836 г. Он так и не успел в этом разочароваться, как и его последователь Этингер, который, подталкиваемый неминуемым концом (хотя для него недостижимым), задумывал проект тысячелетнего Царства, в котором все люди будут равны, а частная собственность, государство и деньги должны быть уничтожены. Трудно установить, в какой степени Этингер повлиял на Гегеля, чей «гностицизм» по большей части содержится в теории «отчуждения» (*Entfremdung, Entäusserung*): Абсолют должен стать чуждым себе, чтобы познать себя. Гегельянская философия истории — это ничто иное, как замаскированная гностическая теодицея.¹⁰⁵⁹ Сам Гегель готовит почву для теории Маркса об «отчуждении» труда рабочего.

Топиш следует гностическому мифу о падении, отчуждении и слепоте людей, обманутых демиургом, вплоть до гегельянского мифа об отчуждении Духа, а затем до марксистского мифа об отчуждении человечества через религию и его спасении через применение «позитивной науки».¹⁰⁶⁰ Топиш также убеждается, что в теории Маркса место гностических избранных занимает пролетариат, который обладает тайным знанием классовой борьбы, а также подлинным классовым сознанием, в отличие от ложного, отчуждённого или идеологизирующего сознания всех остальных.¹⁰⁶¹

Среди столь многих пророков гибели, представляющих гностицизм как вечное историческое движение, которое мрачным шествием изворачивается всю западную историю, есть один несогласный голос: немецкий философ Ганс Блюменберг.¹⁰⁶² Для Блюменберга, чьи книги доступны в английском переводе, современность — это сцена не окончательной победы гностицизма, а, напротив, его окончательного изгнания. Обратное произошло в ту эпоху «теологии науки» (как великолепно выражается Амос Функенштейн),¹⁰⁶³ в XVII столетии, когда мыслители вроде Декарта и Лейбница обсуждали — и отвергали — идею, что Творец этого мира — «могучий обманщик» (*deceptor potentissimus*). Многие критиковали шаткость позиции Блюменберга, и Амос Функенштейн, среди прочих, показал, что философия Декарта была бы немыслима без влияния номинализма позднего средневековья, а именно того номинализма, который, согласно Блюменбергу, является последним западным «рецидивом» гностицизма. Однако, Блюменберг совершенно забывает, что доктрина Реформации — это полное подтверждение

августиновского учения о первородном половом грехе и предопределении, которое Блюменберг в другом отношении считает «гностическим». Потому довольно легко опровергнуть все предположения Блюменберга.

Вопрос, который стоит перед нами в этой книге, не в том, чтобы разобраться, правы ли все эти эссеисты, чрезмерно расширяя концепции гностицизма и гнозиса, а в том, *можно ли толковать упомянутые (и выдуманные) ими проявления как плоды гностической системы*. Или, иными словами, следует сначала убедиться, принадлежат ли «гностицизмы» Таубеса или Вогелина к Древу Гнозиса из предыдущей главы этой книги, являются ли они трансформациями, порождёнными тем же принципами, которые порождают западные дуалистические направления. Для этого следует тщательно проанализировать такие мощные явления, как идеологии реформации или немецкого классического идеализма от Канта и далее, для чего в этой книге, понятное дело, нет места. Гностицизм как корректная аналоговая модель гегельянского или марксистского эволюционизма может быть спорным, но на самом деле важен появившийся герменевтический тренд, представленный Таубесом, Вогелином, Топишем, Пелликами и другими, согласно которым современность гностична. Их творческое непонимание гностицизма допустимо, хотя может и не иметь легитимности в глазах того, кто ищет не только поверхностные аналогии среди явлений. Для такого человека единственный современный философ, которого можно до некоторой степени назвать гностиком, это тот, который не появляется в упомянутых до сих пор списках ведущих личностей «современного гностицизма»: Иммануил Кант, который в своём буклете *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) выдаёт гностическую антропологию за свою собственную. Человек зол по природе, но содержит в самой глубине души (*Seelengrund*) божественную искру блага. Эта искра позволяет ему стать «новым человеком» посредством «морального переворота».

Случай экзистенциализма уже обсуждался в другом месте.¹⁰⁶⁴ Как и романтизм, экзистенциализм сильно напоминает гностицизм, однако он его противоположность: тогда как гностицизм защищает трансцендентность, экзистенциализм — это окончательное признание её отсутствия.

Мы не будем здесь останавливаться на сходстве между гностическим мифом и мифом нео-дарвинистской биологии, подчёркнутом Гансом Йонасом.¹⁰⁶⁵ Оценкой базовой практической тождественности между религиозным и научным мифами мы занимаемся в другом месте.¹⁰⁶⁶ Последние слова здесь следует посвятить легитимности другого занятия, которое, к сожалению, стало обыденным

среди историков литературы, без разбора помечающих «гностиками» многих, если не всех писателей в мире, включая Франсуа Вийона, Франца Кафку, Марселя Пруста, Джеймса Джойса, Роберта Музиля, Германа Гессе, Томаса Манна и Фланнери О'Коннор.¹⁰⁶⁷

Более серьёзный случай — это научная фантастика, вдохновлённая гностицизмом, и в этой связи упоминают название романа Филипа К. Дика *Божественное вторжение*.¹⁰⁶⁸ Более внимательный взгляд на роман показывает, однако, что Дик черпал вдохновение из еврейской и еврейско-христианской литературы (особенно *Видения Исайи*),¹⁰⁶⁹ но его роман, описывающий нисхождение Бога на землю через первые небеса, управляемые силами Белиара-Противника, и встреча Бога со своей Мудростью в детском саду¹⁰⁷⁰ не использует гностический материал. Более убедительна аналогия в случае Л. Рона Хаббарда, писателя-фантаста, который сначала опубликовал свой бестселлер *Дианетика* как научно-фантастический роман в *Astounding SF*.¹⁰⁷¹ Центральный миф сайентологии Хаббарда при помощи метода аудитинга дианетики начинается с предположения, что бессмертные тэтаны заскучали и потому решили поиграть в игры, в которых они строят вселенные. В конечном счёте они оказались завлечены во вселенные, которые создали, остаются в них запертыми и забыли, кто они на самом деле.¹⁰⁷²

Однако, как пронизательно заметил Ричард Смит,¹⁰⁷³ Гарольд Блум сегодня единственный автор и эссе, и художественной литературы, который осознанно отождествляется с гностиками и как литературный критик, и как писатель. В *Тревоге влияния* (1973) Блум утверждает, что всякий акт творения — это *ipso facto* акт разрушения по отношению к традиции, и считает, что гностик Валентин установил пример такой операции, поскольку он «повествует вопреки предшествующим авторитетам, чтобы перевернуть своё отношение к Библии и Платону, присоединившись к утверждаемой прежней истине, которую они якобы исказили».¹⁰⁷⁴ И в *Агоне* (1982) Блум хвалит гностицизм как «знаменательную и самую мощную из Деконструкций, потому что он отменил все генеалогии, перемешал все иерархии, аллегоризировал все связи микрокосма/макркосма и отверг всякое представление о божестве как не имеющее отношения к реальности».¹⁰⁷⁵ Экспертным взглядом теоретика литературы Блум действительно обнаружил, что гностицизм сообщает обратную экзегезу Писания, которая полностью противоречит традиции.

Остаётся вопросом, можно ли оценивать Блума как «гностического» писателя, в каком случае он был бы единственным несомненным примером такого рода. Его повествование в *Полёте к Люциферу*,¹⁰⁷⁶ которое великолепно выглядело

бы на голливудском экране, якобы было создано не гностиком, хотя и имеет дело с гностической планетой, Люцифером. «Гностическая планета» рассматривается здесь буквально как планета во вселенной, где все гностики — это соседствующие этнические группы: мандеи с их лидером Эншем живут к востоку от Реки; на её западном берегу сифиане; к западу от них манихеи, за которыми располагаются маркиониты с их вождем Сердо, за ними Кенома Вод Ночи, за которой ариманиане. К северу от манихеев скифы и гиперборейцы, которым, как шаманам, позволено стать частью планеты дуалистов. Подземной цивилизацией синиавийцев правит Саклас, демиург со своими семьёй архонтами. Олам, зон северной Плеромы, который вошёл в яблоко, съеденное Адамом, берёт беспамятного Сифа Валентина и сильного Первочеловека Томаса Прескорса на планету Люцифер через запутанный лабиринт чёрных дыр. Прескорс здесь искушается Рухой, сестрой Сакласа, её соблазнительной матерью Ахамот и ариманейской демонией Некбаэль, которая уничтожает своих любовников в сладостных и полных благоговения, муках. Саклас пытается уничтожить могучее трио потопом, как однажды уничтожил человечество. Но они трое сбегают и направляются к северу, в Гиперборею, где шаман Аристей, некогда человек с Проконнессоса, летает в форме ворона, и Абарис занимается шаманством, издавая пронзительные птичьи крики. Это повествование, полное невежества, предчувствия, снов и запутанных откровений завершается взаимным уничтожением Прескорса и Сакласа и восстановлением памяти Валентина.

Фантазия Блума не опирается на гностический антикосмический настрой. Это прекрасный научно-фантастический роман, в котором, тем не менее, была отвергнута самая базовая черта всех «александрийских систем», к которым некогда принадлежал гностицизм: вертикальность тиранических слоёв вселенной, за которыми маячит обещание освобождения.

Эпилог. Игры, в которые играют люди

*...дух не устрашат
Ни время, ни пространство. Он в себе
Обрел свое пространство и создать
В себе из Рая — Ад и Рай из Ада
Он может...
— Мильтон, Потерянный рай*

Выводы этой книги безусловно выходят за рамки чисто антикварного интереса, с которым большинство из нас смотрит на гностицизм и другие направления западного дуализма. Введение уже показало нам, что основные теологические споры, приведшие к установлению христианского учения, были играми ума, в которые люди играли друг с другом столетиями, играми, не сильно отличающимися от шахмат (только, возможно, менее сложными), которые не должны были иметь никаких последствий для вовлечённых сторон, в которые нельзя было выиграть, ведь, в отличие от шахмат, в них нет правила мата. Однако, они, тем не менее, привели к моральному и физическому уничтожению многих и к победе посредством применения силы.

Западный дуализм тоже был игрой ума, пересекавшейся с христианской и использовавшей многие её элементы (и персонажей). Это была игра, которая могла не породить внешних последствий, поскольку она существовала в собственном логическом измерении. Однако, больше тысячелетия она приводила своих игроков к гибели от рук людей, обладающих властью.

Ранняя христианская теология и западный дуализм были «идеальными объектами» или системами в логическом измерении, внутренне никак не связанными с играми власти, в которые играли от их имени, принадлежавшими к другим измерениям реальности. Как взаимодействие систем происходило в истории — совсем другой вопрос.

Математика хаоса, фрактальная теория и другие математические дисциплины показали упорядоченный характер тех явлений, которые имеют самый анархический облик, и математик Руди Рюкер (*Mind Tools*, 1987) даже дал математическое определение самому анархическому: индивидуальной субъективности. Потому практически любая сфера мира и человеческого существования может

быть определена как игра ума с некоторыми правилами и часто неясными исходами. Среди идеальных объектов или игр ума, в которые играют идеями, не только религия, но и философия и наука предсказуемо оказываются играми, полностью сходными по природе и построенными на том же двоичном принципе. С теми же проблемами, с которыми сталкивались дуалистические мифологии древности, позже столкнулись классическая немецкая философия и современная наука. Данная книга этого продемонстрировать не может, но за ней последуют другие, основной задачей которых будет показать, как работают другие игры ума в науке, а не в религии.

Среди выводов этой книги есть и иные, которые будут изучены далее. Один из них заключается в том, что игры ума имеют с необходимостью сходные механизмы (потому что принципы работы ума и его способности не менялись, по крайней мере, шестьдесят тысяч лет), и потому системы, которые достаточно долго действовали во времени, накладываются друг на друга не только по форме, но и по сути. Имея достаточно сложные данные, мы должны суметь продемонстрировать, что части карты буддистской системы пересекаются с частями христианской системы, частями немецкого идеализма, частями современной научной мысли, поскольку все системы бесконечны и склонны исследовать все данные им возможности. Соответственно, достаточно расширенные, их карты реальности определённо совпадут.

Для многих описание религии как игры ума станет потрясением, и многих верующих оттолкнёт кажущееся умаление их веры. Это не так. Скорее им следует учесть тот поразительный факт, что с системной точки зрения нет противоречия между религией и наукой (которые в одинаковой степени игры ума) и, более того, не должно быть противоречия и среди религий, ведь там, где доступны данные достаточной сложности, можно показать, что религии соответствуют не только на практике (а это операция ума), но и в областях реальности, которые они исследуют. И даже когда религии не пересекаются, их всё равно можно рассматривать как морфодинамическое развитие некоторых базовых правил, полностью умопостигаемых и иногда даже осмысленных.

Если фундаменталисты любой религии встретят эту книгу с меньшей благосклонностью, достаточно того, что её будут приветствовать люди экуменической приверженности и точно те, кто замечают возможные последствия, вероятно, неизбежной волны местного партикуляризма, которая сметает сегодня весь мир. Такая игра, в которую играют неверные умы в неверных местах, может серьёзно подвергнуть опасности два благороднейших завоевания западного ума и обще-

ства: что свобода осмысливать всё до предельных последствий не должна ограничиваться никакой властью; и что опасности свободы нельзя приуменьшать её подавлением.

Библиография

- Acta Archelai*, ed. Charles Henry Beeson (GCS 16 (Hinrichs: Leipzig, 1906).
- Barbara Aland, "Marcion: Versuch einer neuen Interpretation", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), 420-427.
- Barbara Aland, ed., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978).
- Prosper Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustine* (Nourry: Paris, 1918).
- Prosper Alfaric, *Les Écritures manichéennes, I-II* (Nourry: Paris, 1918-19).
- Al-Nadim: Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* (Columbia Univ. Press: New York, 1970).
- Al-Nadim: Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus* (Brockhaus: Leipzig, 1862).
- Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus: Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (TU XV 4) (Hinrichs: Leipzig, 1897).
- Apocryphon Johannis*, ed. and tr. Soren Giversen (Prostant Apud Munksgaard: Copenhagen, 1963).
- Dieter Arendt, *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1974).
- Rose Horman Arthur, *Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents* (University Microfilms International: Ann Arbor, MI, 1979).
- Jes P. Asmussen, *Xuâstvânît: Studies in Manichaeism* (Prostant Apud Munksgaard: Copenhagen, 1965).
- Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Scholars' Facsimiles and Reprints: Delmar, NY, 1975).
- Augustine of Hippo: *Saint Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists* в Philip Shaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7 (переиздание работы 1887 г., Eerdmans: Grand Rapids, MI, 1979).
- , *Opere*, vol. VI.2, ed. J. Zyche (CSEL, 25) (Freytag: Leipzig, 1892).
- , *Oeuvres de Saint Augustine*, vol. 17: *Six traités anti-manichéens*, ed. and tr. R. Joliver and M. Jourjon (Desclée de Brouwer: Paris, 1961).

- É.-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme* (Champion: Paris, 1909).
- Bernard Barc, "Samael-Saklas-Yaldabaoth: Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique" в *Colloque international*, 123-50.
- BCNH: CM. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi.
- P.F. Beatrice, "Le tuniche di pelle: Antiche letture di Gen. 3,21" в U. Bianchi, ed., *La Tradizione dell'Enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche* (Ateneo: Rome, 1985).
- Robert Berchman, *From Philo to Origen* (Scholars Press: Chico, CA, 1984).
- Carl T. Berkhout and J.B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto, 1981).
- Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1974).
- U. Bianchi, *Il Dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico* (L'Erma di Bretschneider: Rome, 1958).
- , ed., *The Origins of Gnosticism* (Brill: Leiden, 1967).
- , *Prometeo Orfeo Adamo: Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Ateneo & Bizzarri: Rome, 1976).
- , *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism* (Brill: Leiden, 1978).
- U. Bianchi and H. Crouzel, eds., *Arché e Telos: L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa* (Vita e Pensiero: Milan, 1981).
- Bibliothèque Copte de Nag Hammadi: Univ. of Laval Press, Toronto и Peeters, Louvain, Belgium.
- Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Clarendon Press: Oxford, 1886).
- Matthew Black, "An Aramaic Etymology of Ialdabaoth?" в A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson* (T&T Clark: Edinburgh, 1983), 69-72.
- E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (SPCK: London, 1948; reprint, AMS Press: New York, 1978).
- Harold Bloom, *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy* (Farrar, Straus & Giroux: New York, 1979).
- , *Kabbalah and Criticism* (Continuum: New York, 1983).
- Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (пересм. изд. *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) (Suhrkamp: Frankfurt, 1974).
- Alexander Böhlig, ed., *Gnosis III: Der Manichäismus* (Artemis: Zurich and Munich: 1980).

Arno Borst, *Die Katharer* (Stuttgart, 1953).

Wilhelm Bousset, "Die Himmelsreise der Seele", *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), 136-69, 229-73 (reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1971).

—, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10) (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1907).

Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Brill: Leiden, 1975).

Edina Bozóki, *Le Livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile*, preface by Émile Turdeanu (Beauchesne: Paris, 1980).

F.M. Barun, "Marcion et la gnose simonienne", *Byzantion* 25-27 (1955-57), 632-48.

R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 41-71.

Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Columbia Univ. Press: New York, 1988).

Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaean Terminology* (Plus Ultra: Löberöd, 1985).

Cahiers de l'Hermétisme: Kabbalistes chrétiens (Albin Miches: Paris, 1979).

Cahiers de l'Hermétisme: Sophia ou l'Ame du Monde (Albin Michel: Paris, 1983).

Henry Chadwick, *Priscillian of Avila* (Clarendon Press: Oxford, 1976).

Clement of Alexandria: Clemens Alexandrinus, *Stromata et Excerpta ex Theodoto*, ed. O. Stählin and L. Früchtel (GCS), 2 vols. (Hinrichs: Leipzig, 1960).

Colloque international sur les textes de NH (Quebec, Aug. 1978) (BCNH 1), 1981.

The Cologne Mani Codex (P. Colon. Inv. nr. 4780) "Concerning the Origin of His Body" tr. Ron Cameron and Arthur J. Dewey (Scholars Press: Missoula, MT, 1979).

Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösersmythos* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1961).

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (Kegan Paul: London, 1937).

I.P. Couliano, "L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères" в U. Bianchi and M.J. Vermaseren, eds., *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (Brill: Leiden, 1982), 276-302.

—, *Psychanodia I: A Surbey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Brill: Leiden, 1983).

—, *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984).

—, "Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism" в H.G. Kippenberg, ed., *Struggles of Gods* (Mouton: Berlin, New York, Amsterdam, 1984), 65-98.

—, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (L'Erma di Brettschneider: Rome, 1985).

—, "Gnosticism: From the Middle Ages to the Present" в L.E. Sullivan, ed., *Hidden Truths: Magic, Alchemy, and the Occult* (Macmillan-Collier: New York and London, 1989), 63-68.

—, "A Historian's Kit for the Fourth Dimension", *Incognita* 1 (1990), 113-29.

—, "A Corpus for the Body", *Journal of Modern History*, March 1991.

—, *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston, 1991).

Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, 2 vols. (M. Nijhoff: The Hague, 1971-82).

Franz Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônî* (Lamertin: Brussels, 1908).

Nils A. Dahl, "The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Tradition in Gnostic Revolt" в *The Rediscovery*, 2: *Sethian Gnosticism*, 689-712.

Oskar Dähnhardt, *Narursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, ed. O. Dähnhardt, vol. 1 (1907): *Sagen zum Alten Testament* (reprint, Burt Franklin: New York, 1970).

De resurrectione (Epistula ad Rheginum), ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, and W. Till (Rascher: Zurich and Stuttgart, 1963).

François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Seuil: Paris, 1974).

Le Deuxième Traité du Grand Seth, ed. and tr. Louis Painchaud (BCNH 6), 1982.

John M. Dillon, *The Middle Platonists* (Cornell Univ. Press: Ithaca and London, 1977).

Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1: *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter*; vol. 2: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdensier und Katharer* (1890; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1968).

Antoine Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIII siècle: Le 'Liber de duobus principiis', suivi d'un fragment de rituel cathare* (Istituto Storico Domenicano Santa Sabina: Rome, 1939).

—, “La Hiérarchie cathare en Italie, I: Le ‘De haeresi catharorum in Lombardia’”, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19 (1949), 305-12.

—, “La Hiérarchie cathare en Italie, II: Le ‘Tractatus de hereticis’, d’Anselme d’Alexandrie, O.P.; III: Catalogue de la hiérarchie cathare en Italie”, *AFP* 20 (1950), 308-24.

Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1960; New York and London: 1970; англ. изд. *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte* [Plon: Paris, 1958]).

Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978).

M.P. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World* (1892-94), tr. E.W. Count (Mouton: The Hague, 1961).

Jean Duvernoy, *Le Registre d’Inquisition de Jacques Fournier*, 3 vols. (Privat: Toulouse, 1965).

—, *Le Registre d’Inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*, 3 vols. (Mouton: Paris, The Hague: New York, 1978).

—, *Le Catharisme: La Religion des Cathares* (Privat: Toulouse, 1976).

—, *Le Catharisme: L’Histoire des Cathares* (Privat: Toulouse, 1979).

Otfried Eberz, *Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung* (Reinhardt: Munich and Basel, 1967).

Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, tr. W.R. Trask (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1972).

Mircea Eliade and I.P. Couliano, *Dictionnaire des religions* (совместно с H.S. Wiesner) (Plon; Paris, 1990).

Epiphanius, *Anchoratus und Panarion*, ed. K. Holl (GCS), 3 vols. (Hinrichs: Leipzig, 1915-33).

—, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, tr. Frank Williams (NHS 35), 1987.

Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Böhlig (NHS 3), 1972.

Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Pahor Labib (NHS 6), 1975.

Evangelium veritatis, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, and G. Quispel (Rascher: Zurich, 1956).

Evagrius Ponticus, *The Praktikos: Chapters on Prayer*, tr. and intro. by John Eudes Bamberger (Cistercian Publications: Kalamazoo, MI, 1981).

F.T. Fallon, *The Environement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10) (Brill: Leiden, 1978).

Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (J.A. Barth: Leipzig, 1908).

Giovanno Filoramo, *A History of Gnosticism* (Basil Blackwell: Oxford, 1990).

—, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio* (Laterza: Bari, 1990).

Jacques Flamant, *Macrobie et le Néo-platonisme latin* (Brill: Leiden, 1976).

Werner Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, ed. R. McL. Wilson, vol. 1: *Patristic Evidence*; vol. 2: *Coptic and Mandaean Sources* (Clarendon Press: Oxford, 1972-74).

Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1985).

—, "Gen. 1.26 and 2.7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism", *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), 202-39.

—, "The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), 145-52.

J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Études Augustiniennes: Paris, 1972).

W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1972).

—, *The Rise of Christianity* (Fortress Press: Philadelphia, 1984).

J.G. Gager, "Marcion and Philosophy", *Vigiliae Christianae* 26 (1972), 53-59.

Nina G. Garsoian, *The Paulician History: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (Mouton: The Hague and Paris, 1967).

Jean Gaudon, *Victor Hugo: Le Temps de la contemplation. L'Oeuvre poétique de Victor Hugo des "Misères" au "Seuil du gouffre" (1845-1856)* (Flammarion: Paris, 1969).

Marija A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C.: Myths and Cult Images* (2d ed., Univ. of California Press: Berkeley, 1982).

Søren Giversen, ed., *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library: Facsimile Edition*, 4 vols. (Patrick Cramer: Geneva, 1986-88).

Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, ed. Barbara Aland with Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson, and Geo Widengren (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978).

Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the VIIth International Conference of Patristic Studies (Oxford, Sept. 1975), ed. Martin Krause (NHS 8), 1977.

Gnosticisme et monde hellénistique, ed Julien Ries with Yvonne Janssens and J.-M. Sevrin (Institut Orientaliste: Louvain-la-Neuve, 1982).

Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Scholars Press: Atlanta, CA, 1987).

The Gospel of the Egyptians. The Holy Book of the Great Invisible Spirit, ed. A. Böhlig, F. Wisse, and P. Labib (NHS 4), 1975.

Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire* в *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1-316).

Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (Columbia & Oxford Univ. Presses: New York and London, 1959).

—, “Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne”, *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), 201-16.

—, *Gos and the One God* (Westminster Press: Philadelphia, 1986).

Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1960; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977).

—, “Oportet et haereses esse” в Ovidio Capitani, ed., *L'Eresia medievale* (Il Mulino: Bologna, 1971), 23-60.

Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed and tr. G. Mollar with G. Drioux, vol. 1 (Les Belles Lettres: Paris, 1964).

Antoine Guillaumont, *Les “Kephalaia Gnostika” d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Seuil: Paris, 1962).

—, “Messaliens” в *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, pt. 2 (1979), col. 1074-83.

Ilsetraut Hadot, “Die Wiederlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 31-57.

Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Artemis: Zurich, 1982).

D.A. Halperin, ed., *Religion Sect and Cult* (J. Wright: Boston, 1983).

Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlagen der katholischen Kirche* (1921, 1924) и *Neue Studien zu Marcion* (1923; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985).

Charles W. Hedric and Robert Hodgson, Jr., eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Hendrikson: Peabody, MA, 1986).

Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich (Patr. Texte u. Studien 25) (De Gruyter: Berlin and New York, 1986).

R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the Restitution of Christianity. An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (AAR 46) (Scholars Press: Chico, CA, 1982).

Victor Hugo, *La Légende des siècles. La Fin de Satan*, ed. J. Truchet (Pléiade 82) (Gallimard: Paris, 1950).

L'Hypostase des Archontes, ed. and tr. Bernard Barc (BCNH 5), 1980.

Moshe Idel, "Jewish Reactions to the Expulsion from Spain" в *The Expulsion from Spain and the Holocaust: The Jewish Community's Response* (Memorial Foundation for Jewish Culture: New York, 1990), 18-25.

Irenaeus of Lyon: Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, ed. and tr. A. Rousseau and L. Doutreleau, 9 vols. (Cerf: Paris, 1969-79).

Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme: Essai historique* (Calmann-Lévy: Paris, 1956).

Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, tr. M. Ribeyrol, preface by René Nelli (Maisonnnneuve-Larose: Paris, 1976).

Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism* (Univ. of North Carolina Press: Chapel Hill, 1986).

Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1: *Die mythologische Gnosis*; vol. 2, pt. 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1934-54; 1964 ed. with a preface by J.M. Robinson).

—, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Beacon Press: Boston, 1963).

Hubert Juin, *Victor Hugo, II: 1884-1870* (Flammarion: Paris, 1984).

Kabbalah: *The Early Kabbalah*, ed. and intro. by Joseph Dan, tr. Ronald C. Kiener, preface by Moshe Idel (Paulist Press: New York, 1986).

J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Harper & Row: San Francisco, 1960; 5th ed., 1978).

Karen L. King, ed., *Images of the Feminine in Gnosticism* (Fortress Press: Philadelphia, 1988).

A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Brill: Leiden, 1977).

Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhundert)* (Akademie: Berlin [East], 1962).

L. Koenen, "Das Datum der Offerbarung und Geburt Manis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8 (1971), 247-50.

L. Koenen and Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Codex: Abbildungen und diplomatischer Text* (Habelt: Bonn, 1985).

Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity (Introduction to the New Testament, 2)* (Fortress and De Gruyter: Philadelphia, Berlin, New York, 1982).

Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), 1978.

Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Schippers: Amsterdam, 1964).

M.A. Kugener and F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme II: Extrait de la CXXIII Homélie de Sévère d'Antioche; III: L'Inscription de Salone* (Lamerin: Brussels, 1912).

Lamartine, *Oeuvres poétiques complètes*, ed. F.-M. Guyard (Pléiade 65) (Gallimard: Paris, 1963).

Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics* (Oxford Univ. Press: New York and London, 1987).

Hans Leisegang, *Die Gnosis* (1924; Kröner: Stuttgart, 1955).

Paul Lemerle, *L'Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques* *B Travaux et Mémoires* 5 (1973), 1-144.

La Lettre de Pierre à Philippe, ed. and tr. J.-É. Ménard (BCNH 1), 1977.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Plon: Paris, 1958).

—, *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1981*, tr. R. Willis (Basil Blackwell: Oxford, 1987).

—, *The Jealous Potter*, tr. B. Chorier (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1988).

S.N. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester Univ. Press: Manchester, 1985).

Hannjost Lixfeld, *Gott und Teufel als Weltschöpfer* (Fink: Munich, 1971).

A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson* (T&T. Clark: Edinburgh, 1983).

Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Academia-M. Nijhoff: Prague, 1974).

Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (F. Meiner: Hamburg, 1978).

—, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1949).

Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1975).

George MacRae, "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* 12 (1970), 86-101.

Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. 1: *Manichäische Homilien*, ed. Hans Jacob Polotsky with a contribution by Hugo Ibsner (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1934).

A Manichaean Psalm-Book, ed. by C.R.C. Allberry with a contribution by Hugo Ibscher (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1938).

Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, vol. 1: *Kephalaia*, первая половина (Lieferung 1-10), ed. Hans Jacob Polotsky (pp. 1-103) and Alexander Böhlig (p. 103ff) with a contribution by Hugo Ibscher (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1935-40).

Raoul Manselli, *L'Eresia del male* (Morano: Turin, 1963).

Anne McGuire, "Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the HA" в Karen L. King, ed., *Images of the Feminine*, 239-58.

Mohammed Mokri, "Introduction" к Nur Ali-Shah Elahi, *L'Ésotérisme kurde*, tr. M. Mokri (Albin Michel: Paris, 1966).

Robert I. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (E. Arnold: London, 1975).

—, *The Origins of European Dissent* (Lane: London, 1977).

E. Muehlenberg, "Marcion's Jealous God" в D.F. Winslow, ed., *Disciplina nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans* (Philadelphia Patristic Foundation: Cambridge, MA, 1979), 93-113 and 203-5.

Nag Hammadi: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, (Brill, Leiden, под эгидой Департамента древностей Египта): *Introduction*, 1984; *Codex I*, 1977; *Codex II*, 1974; *Codex III*, 1976; *Codex IV*, 1975; *Codex V*, 1975; *Codex VI*, 1972; *Codex VII*, 1972; *Codex VIII*, 1976; *Codices IX and X*, 1977; *Codices XI, XII and XIII*, 1973; *Cartonnage*, 1979.

Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, Dec. 1976), ed. R. McL. Wilson (NHS 17), 1981.

Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), I: *Introduction, Texts, and Translation*; II: *Notes*, ed. Harry W. Attridge (NHS 22), 1985.

Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2; *Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655*, 2 vols., ed. Bentley Layton (NHS 20-21), 1989.

Nag Hammadi Codices V, 2-5, and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4, ed. D.M. Parrott (NHS 11), 1979.

- Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson (NHS 15), 1981.
- Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. Ch.W. Hedrick (NHS 28), 1988.
- Nag Hammadi Studies: Series publ. by Brill, Leiden.
- Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essay on Dual Symbolic Classification* (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1973).
- , *Symbolic Classification* (Goodyear: Santa Monica, CA, 1979).
- René Nelli, *Écritures cathares: La Cène secrète. Le Livre des deux Principes. Le Rituel Latin. Le Rituel occitan. Textes précathares et cathares* (Denoël: Paris, 1959).
- , *La Philosophie du Catharisme: Le Dualisme radical au XIII siècle* (Payot: Paris, 1978).
- NHS: См. Nag Hammadi Studies (серия опубликована Brill, Leiden).
- R.A. Norris, *The Christological Controversy* (Fortress Press: Philadelphia, 1980).
- Dmitry Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (1948; Hall: Twickenham, 1972).
- Micha Odenheimer, "Kabbalah as Experience: Moshe Idel's Critique of Gershom Scholem", *Jewish Action*, Summer 5750/1990, 27-30.
- Origen, *De principis*, ed. H. Görgemaus and H. Krapp (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985).
- Origen, *The Commentary in S. John's Gospel*, ed. A.E. Brooke, 2 vols. (Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1896).
- L.J.R. Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality* (Brill: Leiden, 1967).
- Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Abingdon Press: Nashville and New York, 1973).
- , *The Gnostic Gospels* (Random House: New York, 1979).
- , *Adam, Eve, and the Serpent* (Random House: New York, 1988).
- Paulicianism: *Les Sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure: Texte critique et traduction*, by Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerde, D. Papachrysantou, J. Paramelle в *Travaux et Mémoires* 4 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines) (De Boccard: Paris, 1970), 1-227.
- Birger A. Pearson, "Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins", *Studia Philonica* 2 (1973), 23-31.
- , "Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from NH (IX.3)" в J. Bergmann, K. Drynjev, and H. Ringgren, eds., *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata* (Brill: Leiden, 1973), vol. 1, 457-70.

—, “Biblical Exegesis in Gnostic Literature” в Michael Stone, ed., *Armenian and Biblical Studies* (Jerusalem, 1976), 70-80.

—, “Gnostic Interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth”, *Harvard Theological Review* 73 (1980), 311-19.

—, “The Problem of ‘Jewish Gnostic’ Literature” в Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, Jr. eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Hendrickson: Peabody, MA, 1986), 15-36.

Luciano Pellicani, *I Rivoluzionari di professione: Teoria e prassi dello gnosticismo moderno* (Vallecchi: Florence, 1975).

PHEME PERKINS, “Sophia as Goddess in the NH Codices” в Karen L. King, ed., *Images of the Feminine*, 96-112.

Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947; reprint, G. Monfort: Brionne, 1982).

—, *Le Dieu séparé: Les Origines du gnosticisme* (Cerf: Paris, 1984).

Philo, with an English translation by F.H. Colson and G.H. Whitaker, 10 vols. (Heinemann and Putnam: London and New York, 1929).

Photii: *Opera Omnia*, followed by the works of Petri Agrorum Episcopi, Bartholomaei Edesseni Opuscula. Edited by J.-P. Migne. Tomus 4 (*Patrologie cursus completus*, Series Graeca, edited by J.-P. Migne, Tomus 54), coll. 1305/6-1349/50.

H.-Ch. Puech, *Le Traité contre les bogomiles de Cosmas le Prêtre*, tr. André Vaillant with a study by H.-Ch. Puech (Traxaux Inst. Ét. Slaves. 21) (Imprimerie Nationale-Droz: Paris, 1945).

—, *Le Manichéisme: Son fondateur, sa doctrine* (Civilisations du Sud: Paris, 1949).

—, *En Quête de la Gnose I: La Gnose et le Temps* (Gallimard: Paris, 1978).

—, *Sur le Manichéisme et autres essais* (Flammarion: Paris, 1979).

Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Origo: Zurich, 1951).

—, *Gnostic Studies I-II* (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Ooste: Istanbul, 1974-75).

Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956; Schocken Book: New York, 1972).

The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 1978, vol. 1: *The School of Valentinus*; vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Brill: Leiden, 1980-81).

Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Ohlsson: Lund, 1947).

James M. Robinson, "From the Cliff to Cairo: The Story of the Discovery and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices" в *Colloque international*, 21-58.

—, "The NH Library and the Study of the NT", в A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson* (T&T Clark: Edinburgh, 1983), 1-19.

James M. Robinson, gen. ed., *The Nag Hammadi Library in English* (rev. ed., Harper & Row: San Francisco, 1988).

Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1960); *Die Mandäer II: Der Kult* (1961) и *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarische und traditionsgeschichtliche Untersuchung* (1965).

—, "Sophia und Gnosis: Bemerkungen zum Problem 'Gnosis und Frühjudentum'" в K.W. Tröger, ed., *Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis* (Berlin, 1980), 221-37.

Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1947).

W.G. Rusch, *The Trinitarian Controversy* (Fortress Press: Philadelphia, 1980).

J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Age* (Univ. of California Press: Berkeley, 1965).

François M.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Vrin: Paris, 1947).

J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I: L'Apophasis megalè* (Gabalda: Paris, 1969).

E.P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress Press: Philadelphia, 1983).

Franjo Sanjek, *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XII-XV siècle* (Nauwelaerts-Vander-Oyez: Brussels, Paris, Louvan, 1976).

H.H. Shaeder, "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems" в *Vorträge der Bibliothek Wartburg 1924-25* (Teubner: Leipzig and Berlin, 1927).

Hans Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962).

Carl Schmidt, ed. and tr., *Koptisch-gnostische schriften, Erster Band: Die Pistis Sophia. Die Beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, rev. ed. by Walter Till (Akademie: Berlin [East], 1954).

—, ed., *Pistis Sophia*, tr. and notes by Violet Macdermot (NHS 9), 1978.

—, ed., *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, tr. and notes by Violet Macdermot (NHS 13), 1978.

H. Schmidt-Glinterz, ed., *Chinesische Manichaica* (Harrassowitz: Wiesbaden, 1987).

Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: Investigations of the Letters to the Corinthians*, tr. J.E. Steely (Abingdon Press; Nashville, 1971).

Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis: Grundlagen der Weltanschauung einer ilteren Kultur*, vol. 1: *Die Gnosis des Alterums*; vol. 2: *Die Gnosis der Mittelalters und der neuzeit* (E. Diderichs: Leipzig and Jena, 1903-7).

G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (JTS: New York, 1970)

—, *Sabbatai Swi: The Mystical Messiah 1626-1676* (Princeton Univ. Press: Princeton, NJ, 1973).

—, *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, tr. A. Arkush (Jewish Publication Society-Princeton Univ. Press: Princeton, NJ, 1987).

D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Brill: Leiden, 1971).

Louise Schottroff, *Der Glaubende und die fiendliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (Neukircher: Neukirchen-Vluyn, 1970).

Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Brill: Leiden, 1977).

—, "Ruler of This World: Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition" в *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World* (Fortress Press: Philadelphia, 1981), 245-68.

A.F. Segal and N.A. Dahl, "Philo and the Rabbis on the Names of Gos", *Journal for the Study of Judaism* 9, 1-28.

Giulia Sfameni Gasparri, *Gnostica et Hermetica* (Ateneo: Rome, 1982).

M. b. 'Abd al-Karim al-Shahrastāni, *Kitāb al-milal: Les dissidences de l'Islam*, French ed. and introduction by J.-Cl. Vadet (P. Geuthner: Paris, 1984).

Folkert Siegert, *Nag Hammadi-Register: Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischen-gnostischen Schriften von. NH, mit einem detschen Index* (WUNT 26) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1982).

Reinhardt Staats, "Messalianism and Antimessalianism in Gregory of Nyssa's *De Virginitate*", *Patristic and Byzantine Review* 2 (1983), 27-44.

G.C. Stead, "The Valentinian Myth of Sophia", *Journal of Theological Studies* n.s. 20 (1969), 75-104.

Victor Stagemann, "Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani" (1939) в Geo Widengren, ed., *Der Manichäismus* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977), 214-24.

Werner Strothmann, ed., *Makarios-Symposium über das Böse* (Harrassowitz: Wiesbaden, 1983).

Gedaliahu A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984).

Studi copti. Обзор под редакцией Tito Orlandi и Giancarlo Mantovani (для раздела "Gnosticismo") в *Vetera Christianorum*, 1978-.

Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (Festschrift Quispel), ed. R. van den Broek and M.J. Vermaseren (EPRO 91) (Brill: Leiden, 1981).

Lawrence E. Sullivan, "Lévi-Strauss, Mythologic, and South American Religion" в F.E. Reynolds and R.L. Moore, eds., *Anthropology and the Study of Religion* (CSSR: Chicago, 1984), 147-76.

—, "Tricksters: An Overview" в *The Encyclopedia of Religions* (Macmillan: New York, 1987), vol. 15, 45-46.

Werner Sündermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalis* (Akademie: Berlin [East], 1981).

Michel Tardieu, *Le Manichéisme* (PUF: Paris, 1981).

—, *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*, tr. and commentary by Michel Tardieu (Cerf: Paris, 1984).

—, "Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran", *Journal Asiatique* 274 (1986), 1-39.

Michel Tardieu and Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945* (Cerf-CNRS: Paris, 1986).

Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (Francke: Bern, 1947).

—, ed., *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen* (Fink-Schöningh: Paderborn, West Germany, 1983).

—, ed., *Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, 2)* (Fink-Schöningh: Paderborn und Munich, 1984).

Tertullian of Carthage: Tertullianu, *De anime*, ed. with introduction and commentary by J.H. Waszink (Meulenhoff: Amsterdam, 1947).

—, *Adversus Marcionem*, cura et studio Aem. Kroymann (CCL 1: Tertullianu Opera, Pars I) (Brepols: Turnhout, Belgium, 1954), 437-726.

—, *Adversus Marcionem*, ed. C. Moreschini (Istituto Editoriale Cisalpino: Milan and Varese, 1971).

—, *Contre les Valentiniens*, ed. J.-Cl. Fredouille, 2 vols. (Sources Chrétiennes 280-81) (Cerf: Paris, 1980-81).

Tertullian (Pseudo), *Adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann в Tertulliani Opera, vol. 2 (CCL 2) (Brepols: Turnhout, Belgium, 1944), 1399-1410.

Les Textes de NH: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 Oct. 1974), ed. J.-E. Ménard (NHS 7), 1975.

Christine Thouzellier, *Une Somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca* (Spicilegium Sacrum Lovaniense: Louvain, 1964).

—, *Le Livre des Deux Principes* (Cerf: Paris, 1973).

—, *Rituel cathare* (SC 236) (Cerf: Paris, 1977).

W. Till, ed., *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ed., tr. and introduction by Walter C. Till (Texte und Untersuchungen 60) (Akademie: Berlin [East], 1955).

Ernst Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Luchterhand: Neuwied and Berlin, 1966).

Let Trios Stèles de Seth, Hymne gnostique à la Triade, ed. and tr. Paul Claude (BCNH 8), 1983.

M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen in Römererich* (Brill: Leiden, 1981).

Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1974).

—, *Wissenschaft Politik und Gnosis* (Kösel: Munich, 1959).

Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated* (Columbia Univ. Press: New York, 1969).

Michael Allrn Williams, *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity* (NHS 29), 1978.

R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Darton, Longman & Todd: London, 1987).

Robert Smith Wilson, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic* (James Clarke & Co.: London, 1933).

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 2 vols. (Harvard Univ. Press: Cambridge, MA, 1956) (1976).

Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence* (1973; reprint, Baker Book House: Grand Rapids, MI, 1983).

Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* (Fortress Press: Philadelphia, 1983).

R.C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Clarendon Press; Oxford, 1955).

Примечания

- 1 См. Abraham Pais, "Subtle Is the Lord...": *The Science and the Life of Albert Einstein* (Oxford Univ. Press: New York, 1982), 266ff.
- 2 См. Pais, *Subtle*, 319.
- 3 Первое издание *Флатланди*, похоже, появилось в печати в 1883 году; оно не сохранилось. Репринты последующих изданий доступны (см. E. Abbott Abbott, *Flatland* [Harper & Row: New York, 1983]). Герой истории — Квадрат, как, без сомнения, звали самого Эббота Эббота в школе; см. Rudy Rucker, *Geometry, Relativity, and the Fourth Dimension* (Dover: New York, 1977); того же автора, *The Fourth Dimension: A Guided Tour of the Higher Univirses* (Houghton and Mifflin: Boston, 1984). См. мою статью "A Historian's Kit for the Fourth Dimension" в *Incognita* 2 (1990), 113-29 и мою книгу *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston 1991).
- 4 Греческий префикс *hyper* или латинский префикс *super* указывает на объект, у которого на одно измерение больше, чем три; для Эйнштейна такое измерение — это время.
- 5 См. мою статью "A Historian's Kit for the Fourth Dimension".
- 6 Это не влечёт за собой существование другого мира в суперпространстве, как полагал в начале этого столетия журналист П.Д. Успенский.
- 7 См. Howard Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (Basic Books: New York, 1985).
- 8 См. Rudy Rucker, *The Fourth Dimention*; больше ссылок в моей "A Historian's Kit for the Fourth Dimension" и в моей *Out of This World*.
- 9 Goethe's *Botanical Writings*, tr. B. Mueller (Univ. of Hawaii Press: Honolulu, 1952), 88.
- 10 См. Rudolf Magnus, *Goethe as a Scientist*, tr. H. Norden (Schuman: New York, 1949), 79.
- 11 Magnus, *Goethe as a Scientist*, 44-45.
- 12 Работа Фердинанда де Соссюра *Cours de linguistique générale* была впервые опубликована в 1916 г., через три года после смерти учёного, основанная на конспектах, сделанных его учениками.
- 13 Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, 3 vols., tr. W.R. Trask et al. (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1978-85).
- 14 См. W.E. Le Gros Clark and P.B. Medawar, *Essays on Growth and Form Presented to D'Arcy Wentworth Thompson* (Clarendon Press: Oxford, 1945).
- 15 Второе издание полной работы было опубликовано в двух томах Cambridge Univ. Press в 1942 г. (1116 страниц) и переиздано в 1952 г.
- 16 См. Rudy Rucker, *Mind Tools* (Houghton Mifflin: Boston, 1987).
- 17 On Growth and Form (1942 ed.), vol. 2, 1023.
- 18 Thompson, *On Growth and Form*, vol. 2, 933.
- 19 Thompson, *On Growth and Form*, vol. 1, 85n.
- 20 Thompson, *On Growth and Form*, 285.
- 21 См. D'Arcy W. Thompson, "Morphology and Mathematics", *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 50 (1916), pt. 4, no. 27, 857-95.
- 22 On Growth and Form, vol. 1, 283.
- 23 On Growth and Form, vol. 1, 286. Слово было введено А. Жиаром в 1876 году.
- 24 Agnes Brooks Young, *Recurring Cycles of Fashion* (Harper & Row: New York, 1937); см. мою "A Corpus for the Body", *Journal of Modern History*, March 1991.
- 25 Ариане могли утверждать, что в Боге было три ипостаси, тем самым имея в виду, что было три сущности; савеллиане могли утверждать, что в Боге была одна ипостась, тем самым имея в виду одну личность; а монофизиты могли законно утверждать, что во Христе была одна ипостась, тем

самым имея в виду одну сущность.

- 26 *Adv haer.* III.19f.
27 *Ad Magn.* 8.2.
28 *Ad. Trall.* 9.1-2
29 *Adv. Haer.* III.18.
30 *Adversus Praxean* 27.
31 *Paed.* I.8; *Protrept.* XI.
32 *Endiathetos: Ad Autolyicum* II.10 в Theophilus of Antioch, *Ad Autolyicum*, ed. and tr. R.M. Grant (Clarendon Press: Oxford, 1970), 39.
33 *Prophorikos*.
34 *Ad Autolyicum* II.10, tr. Grant. [Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Благовест, Алетейя. 1999 г. С. 145, пер П. Преображенского — прим. перев.]
35 “Qui antem initium dat Verbo Dei del Sapientiae Dei, intueri ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse Verbum et habuisse Sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid illud est quod nominari potest” (*De principiis*, I.3.32.1-4, p. 126 Görgemanns-Krapp).
36 Athanasius, *Contra Arianos*; ср. R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Darton, Longman & Todd: London 1987). [свт. Афанасий Великий, *Творения*, т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902 г., стр. 181]
37 “Tum deinde quia Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset (“per ipsum” namque “omnia facta sunt”), novissimis temporibus e ipsum exinaniens homo fastus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus. Corpus assumsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritio sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam, communem hanc mortem vere mortuus; vere enim et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumtus est” (*De princ.* I. Praef. 4, pp. 88-90 Görgemanns-Krapp).
38 Иустин, *Диал. с Трифоном* 47; Ирин. I.26.1; III.11.7; III.21.1.
39 Ср. Евсевий, *Ист. Церкв.* V.28-29.
40 Ср. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (1960; Harper & Row: San Francisco, 1978), 115ff.
41 Во II-III столетиях; ср. Ипп., *Опр.* ix; Епиф., *Пан.* 57.1.8.
42 *De Princ.* II.6.3.
43 Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background* (Fortress Press: Philadelphia, 1983), 74.
44 *Anthrōpos entheos*; Young, *From Nicaea*, 185-86.
45 Young, *From Nicaea*, 188-89.
46 *Prosōpon*; Young, *From Nicaea*, 191-210.
47 Theodore of Mopsuestia, *De incarnatione* VII.4 в R.A. Norris, *The Christological Controversy* (Fortress Press: Philadelphia, 1980), 118.
48 R.M. Grant, *Gods and the One God* (Westminster Press: Philadelphia, 1986); см. мой обзор в *History of Religions* 27 (1987), 97-98.
49 Young, *From Nicaea*, 259f.
50 Young, *From Nicaea*, 262.
51 В Norris, *Christological*, 134. [Восточные отцы и учителя Церкви V века. — М.: Издательство МФТИ, 2000, с. 36]
52 *Letter to John of Antioch* в Norris, *Christological*, 143.
53 W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1972), 29-30.
54 Frend, *The Rise*, 2-3.
55 См. Mircea Eliade and I.P. Couliano, *Dictionaire des religions* (Plon: Paris, 1990), 127-29 (Eng. ed., HarperSanFrancisco, 1991).

- 56 Как мы увидим, историю в самом деле можно определить, как «интегрированную морфодинамику идеальных объектов».
- 57 См. James M. Robinson, "Very Goddess and Very Man: Jesus' Better Self" в Karen L. King, ed., *Images of the Feminine in Gnosticism* (Fortress Press: Philadelphia, 1988), 113-27.
- 58 *Ep. ad. Avitum*, 124.2: "Filius quoque minorem a patre eo quod secundus ab illo sit, et spiritum sanctum infiorem a filio in sanctis quibusque versari, atque hoc ordine maiorem patris fortitudinem esse quam filii et spiritus sancti, et rursum maiorem filii fortitudinem esse quam spiritus sancti, et consequenter ipsius sancti spiritus maiorem esse virtutem ceteris, quae sancta dicuntur".
- 59 W.G. Rusch, *The Trinitarian Controversy* (Fortress Press: Philadelphia, 1980), 14; ср. С. Cels. V. 39.
- 60 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (1956; Harvard Univ. Press: Cambridge, MA, 1976), 219-22.
- 61 Александр Александрийский (ср. Феодорит, *Церк. Ист.* I.3-4; Елиф. *Пан.* 69.6), Марий Викторин (*Против Ария* I.34) и Августин, который знал часть *Эннеад* в переводе Викторина (*Енар. In Ps.* 2.6; *Epist.* 238.24; *De Div. Quaest.*, 37; *De Trinit.* V.5.6).
- 62 Тертуллиан в таких словах выражает позицию модалистов Эпигона и Клемона: "duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur" (*Против Праксея*, ок. 213 г.) Согласно им, Слово (*Verbum*) — это только *vox et sonus oris*, он имел только номинальное существование. Когда Сын страдает (*patitur*), Отец страдает с ним (*copatitur*).
- 63 Ср. Ипп. IX.11ff.
- 64 Ср. Афанасий, *De synodus* 15.
- 65 Ср. R. Williams, *Arius*, 132-43.
- 66 Wolfson, *The Philosophy*, 350-59.
- 67 Определения дуализма во множестве создавались Уго Бьянчи, от первого издания его классической *Il Dualismo religioso: Saggio storico ed etnologico* (L'Erma di Brettscheider: Rome, 1958) до статьи «Дуализм» в *The Encyclopedia of Religion* (Macmillan: New York, 1987). Другие определения можно найти во втором издании U. Bianchi, *Dualismo* (1983), в его *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteries* (Brill: Leiden, 1978) и в его *Prometeo Orfeo Adamo: Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza* (Ateneo & Bizzarri: Rome, 1976).
- 68 J.B. Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Univ. of California Press: Berkeley, 1965), 188-91.
- 69 Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism* (Continuum: New York, 1983), 104.
- 70 Уго Бьянчи (*Il Dualismo*, 194-97; *Selected Essays*, 75-85) ограничивает первоначальную область дуализма центральной и северо-восточной Азией, северной Евразией, Австралией, Океанией и архипелагом Огненная Земля. Это генетический взгляд, который может быть излишним. Из-за предсказуемого характера дуалистической реакции на мир его не нужно ограничивать какой-то конкретной областью мира.
- 71 О трикстере самая свежая библиография включена в статьи в *The Encyclopedia of Religions*, vol. 15, L.E. Sullivan, "Tricksters: An Overview", 45-46; R. Pelton, "African Tricksters", 46-48; M. Linscott Ricketts, "North American Tricksters", 48-51; L.E. Sullivan, "Mesoamerican and South American Tricksters", 51-53.
- 72 По такому определению Южная Америка, за исключением архипелага Огненная Земля, считалась извращенной от дуализма. Однако, дуалистические мифы с женщиной-протагонистом существуют и в этой области; см. мою "Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism" в H.G. Kippenberg, ed., *Struggles of Gods* (Mouton: Berlin, New York, Amsterdam, 1984), 65-98.
- 73 См., в особенности, М.Р. Dragomanov, *Notes of the Slavic Religio-Ethnic Legends: The Dualistic Creation of the World* (1892-1894), tr. E.W. Count (Mouton: The Hague, 1961); и Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles* (1925), tr. M. Ribeyrol (Maisonneuve-Larose: Paris, 1976).
- 74 Dragomanov, *Notes*, 21, п. 6. Очевидно, северо-американские дуалистические мифы можно было бы объяснить как результат миграции предков американских индейцев из Азии, однако, это не объясняет отсутствие дуализма в Южной Америке.

- 75 См. Oskar Dähnhardt, ed., *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen Märchen Fabeln und Legenden*, vol. I (1907); *Sagen zum Alten Testament* (reprint, Burt Franklin: New York, 1970), esp. 1-36. Последними учёными, анализировавшими эти легенды с точки зрения рассеяния были Mircea Eliade, *Zalmoxis, the Vanishing God: Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and Eastern Europe*, tr. W.R. Trask (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1972), 76ff и Hannjost Lixfeld, *Gott und Reufel als Weltschöpfer* (Fink: Munich, 1971).
- 76 Особенно в моих книгах *Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Brill: Leiden, 1983), 16-23 и *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984), 9-10, здесь и далее упоминается как *Exp.*
- 77 Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythos* (Vandenboeck & Ruprecht: Göttingen, 1961).
- 78 Я выразил свою точку зрения — и это, полагаю, точка зрения целого поколения учёных — на последних представителей немецкой школы в серии статей и книжных обзоров. Я избавляю читателя от деталей этого спора.
- 79 Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (Brill: Leiden, 1967).
- 80 Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (1947; reprint, G. Monfort: Brionne, 1982).
- 81 Bianchi, *Il Dualismo; Selected Essays*.
- 82 Raffaele Pettazzoni, *I Misteri: Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna, 1923).
- 83 Типология Бьянчи — это определённо самая радикальная морфология дуализма по методу инвариантов. К сожалению, она не безупречна. Итальянский исследователь установил, что дуализм в своих разнообразных обликах характеризуется определёнными константами: он может быть радикальным против умеренного, эсхатологическим (или линейным) против диалектического (циклического), антикосмическим против прокосмического. Радикальный дуализм влечёт за собой противостояние двух со-вечных начал, умеренный дуализм — появление второго начала в некий момент времени. Эсхатологический дуализм влечёт разрушение негативного начала в Судный день, циклический дуализм — возобновление изначальной ситуации в новом цикле. Антикосмический дуализм влечёт обесценивание мира, прокосмический — нет. Хотя Бьянчи также рассматривает пару противоположностей «антисоматический против соматического», ему не удаётся последовательно использовать её в своей типологии. Однако, есть примеры дуализма, который не обесценивает тело. Как мы увидим (глава 9), дуализм Оригена просоматический. Для полноты Бьянчи следовало ввести ещё одну дихотомию: антигилический (против материи) — прогилический.
Основываясь на своей таблице двоичных противопоставлений, Бьянчи определил отдельные формы дуализма по отличительным чертам так:
Зороастризм: радикальный, эсхатологический, прокосмический;
Орфики, Эмпедокл, Гераклит: радикальный, диалектический;
Дуализм индуизма (атман против майи): радикальный, диалектический;
Платон: радикальный, диалектический, прокосмический;
Гностицизм: умеренный, эсхатологический, антикосмический;
Манихейство: радикальный, антикосмический;
Неоплатонизм: умеренный, эсхатологический, прокосмический;
Мандеизм: радикальный;
Богомилство: умеренный, эсхатологический, антикосмический;
Катары (радикальные): радикальный, антикосмический;
Катары (монархиане): умеренный, антикосмический.
Некоторые черты не могут быть заполнены либо из-за недостатка информации, либо из-за недостаточной уверенности.
- 84 Версии зурванистского мифа были представлены и проанализированы классической работе R.C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* (Clarendon Press: Oxford, 1955). Репертуар на-

- родных легенд, вводящих невежественного бога-творца, дан в моей статье "A Dualistic Myth in Rumanian Folklore", *Dialige* 4/5 (1980), 45-50.
- 85 Историко-культурная (*Kulturhistorisch*) школа или «венская школа», возглавляемая отцом Вильгельмом Шмидтом, придерживалась идеи развития религии, согласно «культурным циклам» (*Kulturrreise*). Каждая фаза материальной цивилизации наступает с собственным религиозным содержанием.
- 86 Этот миф проанализирован в моей работе *Exp.*, 49-50.
- 87 W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement* (London, 1952).
- 88 См. мою "L'Ascension de l'âme" dans les mystères et hors des mystères" в U. Bianchi and M.J. Vermaseren, eds., *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano* (Brill: Leiden, 1982), 276-302.
- 89 Бьянчи использовал слово «мистериософия», введённое итальянским исследователем Николой Турчи, чтобы определить эти особые рассуждения, расцветшие вокруг греческих мистерий.
- 90 Что до того, почему человеческий ум склонен производить дуалистические решения, во французском издании этой книги мы ввели гипотезу, основанную на избытии дуальных иерархических классификаций и двухпалатном человеческом мозге с неуравновешенной диверсификацией функций, что также объясняет преимущество правой руки над левой, на чём и основаны дуальные классификации; см. Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essay on Dual Symbolic Classification* (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1973); *Symbolic Classification* (Goodyear: Santa Monica, CA, 1979); и крайне спорную книгу Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (Houghton Mifflin: Boston, 1976).
- 91 Литература о западном дуализме совсем не велика. Пока нет исчерпывающего исследования связи между позднеантичными (гностики, маркиониты, манихеи) и средневековыми (павликиане, богомилы, катары) направлениями. Первая общая работа о средневековых дуалистических движениях — Ignaz von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, vol. 1: *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im frühen Mittelalter*; vol. 2: *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Waldensier und Katharer* (1890; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1968), широко читаемой и до сих издаваемой остаётся короткая работа Steven Runciman, *Medieval Manichees* (1949).
- Существуют два других описания средневекового дуализма, но они не много добавляют к исследованиям: Raoul Manselli, *L'Eresia del male* (Morano: Turin, 1963); и Milan Loos, *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Academia-M. Nijhoff: Prague, 1974).
- Прекрасное исследование связей между богомилством и другими средневековыми направлениями содержится в Dmitri Obolensky, *Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (1948; Hall: Twickenham, 1972); и в заключении Henri-Charles Puech, *Le Traité contre les Bogomiles de Comas le Prêtre*, tr. A. Vaillant (Imprimerie Naitonale-Droz: Paris, 1945). Пюэш дополнил это исследование статьёй "Catharisme médiéval et bogomilisme" в *ero Sur le Manichéisme et autres essais* (Flammarion: Paris, 1979), 395-427.
- Последнее биографическое исследование проводилось Guilia Sfamini Gasparro, "Sur l'histoire des influences du gnosticisme" в B. Aland, ed., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978), 316-50.
- Есть одна попытка, незавершённая и неубедительная, взаимно сравнить мифологии дуалистических направлений: Hans Söderberg, *La Religion des Cathares* (Uppsala, Sweden, 1949).
- 92 Hubert Cancik, "Gnostiker in Rom: Zur Religionsgeschichte der Stadt Rom im 2. Jahrhundert nach Christus" в Jacob Taubes, ed., *Gnosis und Politik* (Fink-Schöningh: Munich and Paderborn, 1984), 163-84, esp. 179.
- 93 См. Cancik, "Gnostiker in Rom", 172.
- 94 См. Henri Crouzel в U. Bianchi and H. Crouzel, eds., *Arché e Telos: L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa* (Vita e Pensiero: Milan, 1981), 272.
- 95 *Эннеады* II, 9; см. мою работу *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (L'Erma di Brettschneider: Rome, 1985), 112ff.

- 96 Gilles Quispel, "Gnosis" в M.J. Vermaseren, ed., *Die orientalischen Religionen in Römerreich* (Brill: Leiden, 1981), 416.
- 97 О сабеях см. научную статью Michel Tardieu, "Sabiens coraniques et 'Sabiens' de Harran", *Journal Asiatique* 274 (1986), 1-39.
- 98 *The Cologne Mani Codex* (P. Colon. Inv. nr. 4780) "Concerning the Origin of His Body", ed. and tr. Ron Cameron and Arthut J. Dewey (Scholars Press: Missoula, MT, 1979), 132, p. 15f.
- 99 L. Koenen, "Das Datum der Offenbarung und Geburt Manis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 8 (1971), 247-50.
- 100 М 47 на парфянском, пер. в L.J.R Ort, *Mani: A Religio-Historical Description of His Personality* (Brill: Leiden, 1967), 145.
- 101 М 566 на парфянском, Ort, *Mani*, 50-52.
- 102 См. Alexander Böhlig, *Gnosis III: Der Manichäismus* (Artemis: Zurich and Munich, 1980), 26.
- 103 Coptic Homilies 60.10ff.
- 104 Толкования этой даты разнятся: 14 февраля 276 года (H.H. Schaeder); 2 марта 274 года (W.B. Henning); 26 февраля 277 года (S.H. Taqizadeh). См. Ort, *Mani*, 154-56.
- 105 Ort, *Mani*, 184-87.
- 106 См. Prosper Alfarc, *Les Écritures manichéennes*, vol. 2: *Étude analytique* (Nourry: Paris, 1919), 56ff.
- 107 *Исповедь* V.19.
- 108 Prosper Alfarc, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin* (Nourry: Paris, 1918), 88-89.
- 109 Alfarc, *Écritures*, vol. 2, 66.
- 110 Tardieu, "Sabiens coraniques", 23-24, n. 105.
- 111 Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichean Terminology* (Plus Ultra: Löberöd, 1985), 1-11.
- 112 См. прекрасное описание в É-Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme* (Champion: Paris, 1909).
- 113 См. Antoine Guillaumont, "Messaliens" в *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 10, pt. 2 (1979), col. 1074-83.
- 114 Ефрем Сирин, *Гимны о ересьях* 22.4 (между 363 и 373 гг.) и Епифаний, *Пан.* 80 (376-377 гг.), упоминающие их присутствие в Антиохии и их месопотамское происхождение.
- 115 Guillaumont, "Messaliens", cols. 1074-79.
- 116 Guillaumont, "Messaliens", col. 1080.
- 117 Guillaumont, "Messaliens", col. 1081.
- 118 Reinhardt Staats, "Messalianism and Antimesalianism in Gregory of Nyssa's *De Virginitate*", *The Patristic and Byzantine Review* 2 (1983), 27-44, esp. 27.
- 119 Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978). Дальнейшее обсуждение см. в Werner Strothmann, ed., *Makarios-Symposium über das Böse* (Harrassowitz: Wiesbaden, 1983).
- 120 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 21-22.
- 121 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 23.
- 122 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 30-39.
- 123 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 38.
- 124 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 78-93.
- 125 Dörries, *Theologie des Makarios/Symeon*, 26-27.
- 126 См. Babut, *Priscillien*, 44-51, 253-90; его тезис был полностью подтверждён Henry Chadwick, *Priscillian of Avila* (Clarendon Press: Oxford, 1976).
- 127 См. прекрасную книгу Antoine Guillaumont, *Les "Kephalai gnostika" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Seuil: Paris, 1962), 16-66.
- 128 Непросто установить, в какой степени собственное учение Оригена подразумевалось в этом споре. Выбор между теми, кто превращает Оригена в дуалиста, близкого к гностикам, и теми, кто делает из него совершенно «ортодоксального» Отца (ортодоксального, конечно, по критериям, установленным через столетия после его смерти), очень сложно, потому что падение Умов у Оригена, предопределённое проявлением их свободной воли, кажется не более «дуалистичным», чем падение

- Люцифера у Августина, схожим образом вызванное свободной волей.
- 129 Heinz Halm, *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Artemis: Zurich, 1982), 14-15.
- 130 Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Steiner: Wiesbaden, 1978), 18-138.
- 131 Halm, *Kosmologie*, 80.
- 132 Halm, *Kosmologie*, 146.
- 133 Halm, *Kosmologie*, 147-48.
- 134 Mohammed Mokri, "Introduction" в Nur Ali-Shh Elahi, *L'Ésotérisme kurde*, tr. M. Mokri (Albin Michel: Paris, 1966), 9.
- 135 Mokri, tr., *L'Ésotérisme kurde*, 19-20.
- 136 Mokri, tr., *L'Ésotérisme kurde*, 22.
- 137 Иное мнение см. в статье "I miti cosmogonici degli Yezidi" в Giulia Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica* (Ateneo: Rome, 1982).
- 138 См. Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomen. Das Mandäerproblem* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1960), 13. Трилогия Рудольфа — это до сих пор лучшее синтетическое изображение мандейских верований, несмотря на крайне идиосинкратические интерпретации. Два других тома: *Die Mandäer II: Der Kult* (1961) и *Theogonie. Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften: Eine literarische und traditionsgehistorische Untersuchung* (1965).
- 139 Rudolph, *Mandäer I*, 47-55.
- 140 Rudolph, *Theogonie*, 78 упоминает не меньше одиннадцать разных теогоний.
- 141 XII.6 в Rudolph, *Theogonie*, 92.
- 142 Jean Duvernoy, *Le Catharisme: L'Histoire des Cathares* (Privat: Toulouse, 1979), 116ff.
- 143 Свидетельство оспаривалось Robert I. Moore, *The Origins of European Dissent* (Lane: London, 1977), 67 на том основании, что Гвиберт был совершенно ненадежным свидетелем. Но тогда альтернативой будет то, что Гвиберт выдумал катаризм сам, опираясь только на собственное знание древних ересей. В некотором смысле это то, что делали византийские монахи, но они были профессионалами.
- 144 Duvernoy, 216-17.
- 145 См. Arno Borst, *Die Katharer* (Stuttgart: 1953).
- 146 Duvernoy, *Le Catharisme*, 245-54.
- 147 См. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (JTS: New York, 1970).
- 148 См. мою книгу *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston, 1991).
- 149 G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R.J. Zwi Werblowsky, tr. A. Arkush (Jewish Publication Society — Princeton Univ. Press: Princeton, NJ, 1987), 67.
- 150 *The Early Kabbalah*, ed. and intr. by Joseph Dan, tr. Ronald C. Kiener (Paulist Press: New York, 1986), 57-69.
- 151 Краткое изложение см. в прекрасной книге Шолема *Sabbatai Swi: The Mystical Messiah 1626-1676* (Princeton Univ. Press: Princeton, NJ, 1973).
- 152 Hayyim Vital, *On the Revolutions of the Soul (Sha'ar ha-gilgulim)*, tr. into Latin by fr. Mercurius van Helmont в Knorr von Rosenroth, *Cabbala denudata*, vol. 3; ср. Ernst Benz в *Cahiers de l'Hermétisme: Kabbalistes chrétiennes* (Albin Michel: Paris, 1979), 107, п. 35. Французский перевод этого трактата, очень слабый, был опубликован в 1903 году Edgar Jegut и переиздан Les Éditions d'Aujourd'hui: Plan-de-la-Tour, 1984. Франсуа Секрет опубликовал его исправленную версию.
- 153 Pierre Deghaye, "La Sagesse dans l'oeuvre de Jacob Böhme" в *Cahiers de l'Hermétisme: Sophia ou l'Âme du Monde* (Albin Michel: Paris, 1983), 145-94, esp. 148.
- 154 Deghaye, "La Sagesse", 163.
- 155 Deghaye, "La Sagesse", 175.
- 156 Deghaye, "La Sagesse", 164.

- 157 Deghaye, "La Sagesse", 174.
- 158 Deghaye, "La Sagesse", 169-76.
- 159 Deghaye, "La Sagesse", 181
- 160 Ernst Topitsch, "Marxismus und Gnosis" в *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Luchterhand: Neuwied and Berlin, 1966), 261-96.
- 161 James M. Robinson, gen. ed., *The Nag Hammadi Library in English* (rev. ed., Harper & Row: San Francisco, 1988).
- 162 James M. Robinson, "From the Cliff to Cairo: The Story of the Discovery and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices", в *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (здесь и далее NH) (Quebec, August 1978) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, 1 — далее BCNH — опубликовано Univ. of Laval Press, Quebec и Peeters, Louvain, Belgium), 1981, 21-58.
- 163 Далее следует обширный обзор основных источников и переводов, наряду с самой важной второстепенной литературой. Ради краткости специфические переводы и исследования не были включены. Названия следуют *The Nag Hammadi Library in English*. Для общего описания темы незаменима книга, написанная на французском Michel Tardieu and Jean-Daniel Dubois, *Introduction à la littérature gnostique I: Histoire du mot "gnostique". Instruments de travail. Collections retrouvées avant 1945* (Ceft-CNRS: Paris, 1986).

Если не указано иначе, все переводы, включённые в главы о гностицизме этой книги, мои.

Использовались нижеследующие сокращения, по большей части основанные на сигналах, установленных Мишелем Тардьё и Ж.-Д. Дюбуа (*Introduction*, vol. 1, 141-43);

BG — Берлинский папирус 8502

1: Евангелие Марии — EvMr

2: Апокриф Иоанна — AJ

3: Премудрость Иисуса Христа — SJ

4: Деяния Петра — AcPt

PS — Пистис София

J — Книги Иеу (1 и 2)

NH — Кодексы Наг-Хаммади

I

1: Молитва апостола Павла — OrPl

2: Апокриф Иакова — Ajs

3: Евангелие Истины — EV

4: Тракат о воскресении — R

5: Трёхчастный трактат — TT

II

1: AJ

2: Евангелие от Фомы — EvTh

3: Евангелие от Филиппа — EvPh

4: Ипостась архонтов — HA

5: О происхождении мира — SST

6: Толкование о душе — EA

7: Книга Фомы Атлета — Th

III

1: AJ

2: Евангелие от египтян — EE

3: Евгност Блаженный — Eug

4: SJ

5: Диалог Спасителя — DS

IV

1: AJ

2: EE

V

1: Eug.

2: Апокалипсис Павла — ApPl

3: Первый апокалипсис Иакова — 1 ApJc

4: Второй апокалипсис Иакова — 2 ApJc

5: Апокалипсис Адама — ApAd

VI

1: Деяния Петра и двенадцати апостолов AcPtD

2: Гром, совершенный ум — Br

3: Подлинное учение (Authentikos Logos) — AL

4: Понятие Нашей Великой Силы (Noëma) — N

5: (Фрагмент *Республики* Платона)

6: Рассуждение о восьмёрке и девятке — Og

7: Молитва Благодарения (герметическая) — G

8: Асклепий — Ascl

VII

1: Парафраз Сима — Psem

2: Второй трактат великого Сифа — ST

3: Апокалипсис Петра — ApPt

4: Поучения Силуана — Sil

5: Три стелы Сифа — TSS

VIII

1: Зостриан — Z

2: Послание Петра Филиппу — EpPt

IX

1: Мельхиседек — Me

2: Мысль Нории — Nor

3: Свидетельство Истины — Tver

X

1: Марсан — Ma

XI

1: Истолкование Знания — AI

2: Валентинианское объяснение — Pr

3: Аллоген — Al

4: Гипсифрона — Hy

XII

1: Изречения Секста — Se

2: EvVer

3: Фрагменты

XIII

1: Троевидная Протеноя — P

2: SST

Библиографии и словари

D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Nag Hammadi Studies, 1 — здесь и далее NHS — E.J. Brill, Leiden), 1971; с ежегодными дополнениями (*Bibliographia gnostica: Supplementum*) в *Novum Testamentum*, 1971-.

Studi copti. Bassegna a cura di Tito Orlandi e Giancarlo Mantovani (per la sezione “Gnosticismo”) в *Vetera Christianorum*, 1978-.

R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies" в *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 41-71.
Folkert Siegert, *Nag Hammadi-Register: Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in den koptischen-
gnostischen Schriften von NH, mit einem deutschen Index* (WUNT 26) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1982).

Антологии

James M. Robinson, gen. ed., *The Nag Hammadi Library in English* (1st ed., Brill: Leiden 1977).
Werner Foerster, *Gnosis: A Selection of Gnostic Texts*, ed. R. McL. Wilson, vol. 1: *Patristic Evidence*; vol. 2: *Coptic and Mandaean Sources* (Clarendon Press: Oxford, 1972-74).

Факсимильное издание кодексов Наг-Хаммади

(E.J. Brill, Leiden под покровительством Департамента древностей Египта):

Introduction, 1984;

Codex I, 1977;

Codex II, 1974;

Codex III, 1976;

Codex IV, 1975;

Codex V, 1975;

Codex VI, 1972;

Codex VII, 1972;

Codex VIII, 1976;

Codex IX and X, 1977;

Codices XI, XII and XIII, 1973;

Cartonnage, 1979.

Отдельные издания и преимущественно используемые переводы

BG: *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, ed., tr. Walter C. Till (Texte und Untersuchungen, 60) (Akademie: Berlin [East], 1955).

BG: *Écrits gnostiques: Codex de Berlin*, tr. Michel Tardieu (Cerf: Paris, 1984) (содержит все четыре версии AJ параллельно).

PS, J: S.-T. *Koptisch-gnostische schriften, Erster Band: Die Pistis Sophia. Die Beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, ed., tr. Carl Schmidt, rev. ed. Walter Till (Akademie: Berlin [East], 1954).

PS: M. *Pistis Sophia*, text ed. Carl Schmidt, tr. Violet Macdermot (NHS 9), 1978.

J: M. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, text ed. Carl Schmidt, tr. Violet Macdermot (NHS 13), 1978.

NH (только сочинения, процитированные в этой книге)

I: *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, I: *Introduction, Texts and Translation*; II: *Notes*, ed. Harry W. Attridge (NHS 22), 1985.

I EvVer: *Euangelium veritatis*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech and G. Quispel (Rascher: Zurich, 1956).

I R: *De resurrectione (Epistula ad Rheginum)*, ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel and W. Till (Rascher: Zurich and Stuttgart, 1963).

II: *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2: Brit Lib. Or. 4926 (1) and P. Oxy. 1,654, 655, 2 vols.*, ed. Bentley Layton (NHS 20-21), 1989.

II AJ: *Apocryphon Johannis*, ed. and tr. S. Giversen (Prostant Apud Munksgard: Copenhagen, 1963).

II HA: *L'Hypostase des Archontes*, ed. and French tr. Bernard Barc (BCNH 5), 1980.

III-IV EE: *The Gospel of the Egyptians. The Holy Book of the Great Invisible Spirit*, ed. A. Böhlig, F. Wisse, and P. Labib (NHS 4), 1975.

V-VI: *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 9502, 1 and 4*, ed. D.M. Parrott (NHS 11), 1979.
 VII ST: *Le Deuxième Traité de Grand Seth*, ed. and French tr. Louis Painchaud (BCNH 6), 1982.
 VII TSS: *Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade*, ed. and tr. Paul Claude (BCNH 8), 1983.
 VIII EpPT: *La Lettre de Pierre à Philippe*, ed. and tr. J.-É. Ménard (BCNH 1), 1977.
 IX-X: *Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. B.A. Pearson (NHS 15), 1981.
 XI-XIII: *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, ed. Ch. W. Hedrick (NHS 28), 1988.

Ересиологическая литература

Ириней Лионский: *Irénée de Lyon, Contr les hérésies*, ed. and tr. A. Rousseau and L. Doutreleau, 9 vols. (Cerf: Paris, 1969-79).
 Тертуллиан Карфагенский: *Tertulliani Adversus Marcionem* (см. также главу 5), ed. C. Moreschini (Istituto Editoriale Cisalpino: Milan and Varese, 1971).
 Tertullien *Contre les Valentiniens*, ed. J.-Cl. Fredouille, 2 vols. (Sources Chrétiennes 280-81) (Cerf: Paris, 1980-81).
 Pseudo-Tertullian, *Adversus omnes haereses*, ed. Aem. Kroymann в *Tertulliani Opera*, vol. 2 (CCSL 2) (Brepols: Turnhout, Belgium, 1944), 1399-1410.
 Климент Александрийский: *Clemens Alexandrius, Stromata и Excerpta ex Theodoto*, ed. O. Stählin and L. Früchtel (GCS), 2 vols. (Hinrichs: Leipzig, 1960).
 Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium*, ed. M. Marcovich (Patr. Texte u. Studien 25) (De Gruyter: Berlin and New York, 1986). Английский перевод в *The Ante-Nicene Fathers*, vol. 5 (reprint, Eermans: Grand Rapids, MI, 1981), 9-266.
 Origen, *The Commentary in S. John's Gospel*, ed. A.E. Brooke, 2 vols. (Cambridge Univ. Press: Cambridge, 1896). Другие издания и исследования см в Henri Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, 2 vols. (M. Nijhoff: The Hague, 1971-82).
 Epiphanius, *Anchoratus und Panarion*, ed. K. Holl (GCS), 3 vols. (Hinrichs: Leipzig, 1915-33). Английский перевод первых 46 разделов: *The Panarion of epiphanius of Salamis Book I (Sects 1-46)*, tr. Frank Williams (NHS 35), 1987.

Собрания эссе

Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (1967; Brill: Leiden, 1970).
Essays on the NH Texts in Honor of Alexander Bögli (NHS 3), 1972.
Essays on the NH Texts in Honor of Pahor Labib (NHS 6), 1975.
Les Textes de NH: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 Oct. 1974), ed. J.-E. Ménard (NHS 7), 1975.
Gnosis and Gnosticism: Papers Read at the VIIth International Conference of Patristic Studies (Oxford, Sept. 1975), ed. Martin Krause (NHS 8), 1977.
Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, ed. Barbara Aland with Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson, and Geo Widengren (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1978).
Nag Hammadi and Gnosis: Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, Dec. 1976), ed. R.McL. Wilson (NHS 17), 1981.
The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 1978, vol. 1: *The School of Valentinus*; vol. 2: *Sethian Gnosticism* (Brill: Leiden, 1980-81).
Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions (Festschrift Quispel), ed. R. van den Broek and M.J. Vermaseren (EPRO 91) (Brill: Leiden, 1981).
Colloque international sur les textes de NH (Quebec, Aug. 1978) (BCNH 1), 1981.
Gnosticisme et monde hellénistique, ed. Julien Ries with Yvonne Janssens and J.-M. Sevrin (Institut Orientaliste: Louvain-la-Neuve, 1982).

Общие обзоры

- Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10) (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1907).
- Hans Leisegang, *Die Gnosis* (1924; Kröner: Stuttgart, 1955).
- Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. 1: *Die mythologisches Gnosis*; vol. 2, pt. 1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1934-54).
- Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (1958) (Beacon Press: Boston, 1970).
- Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Origo: Zurich, 1951).
- Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics* (1960; New York and London, 1970; Eng. ed. of *Les livres secrets des gnostique d'Égypte* [Plon: Paris, 1958]).
- Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (Columbia & Oxford Univ. Presses: New York and London, 1959).
- Gilles Quispel, *Gnostic Studies I-II* (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten: Istanbul, 1974-75).
- Henri-Charles Puech, *En Quête de la Gnose I: La Gnose et le Temps* (Gallimard: Paris, 1978).
- Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Random House: New York, 1979).
- Giovanni Filoramo, *L'Attesa della fine: Storia della Gnosi* (Laterza: Bari, 1983); Eng. ed. *A History of Gnosticism* (Basil Blackwell: Oxford, 1990).
- Giovanni Filoramo, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio* (Laterza: Bari, 1990).
- Simone Pétrement, *Le Dieu séparé: Les Origines du gnosticisme* (Cerf: Paris, 1984).
- 164 James M. Robinson, "On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or vice versa)" в Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, Jr., eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Hendrickson: Peabody, MA, 1986), 127-75, цит. 127.
- 165 См. мою работу *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (L'Erma di Brettscheider: Rome, 1985).
- 166 Edwin M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence* (1973; reprint, Baker Book House: Grand Rapids, MI, 1983), 245.
- 167 В моей *Gnosticismo: Psychanodia I: A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance* (Brill: Leiden, 1983), 16-31; *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984), 45-77, и т.д.
- 168 Некоторые разумные описания «сифианского гностицизма» действительно существуют, и они склонны рассматривать его не как действительное историческое направление, а как эвристическую модель. См., в особ., John D. Turner, "Sethian Gnosticism: A Literary History" в Hedrick and Hodgson, eds., *Nag Hammadi*, 55-86.
- 169 *Journal for the Study of Judaism* 20 (1989), 95-96.
- 170 О *Völkische Bewegung* см. Ekkehard Hieronimus, "Zur Frage des Politischen bei völkisch-religiösen Gruppierungen" в J. Taubes, ed., *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen* (Fink-Schöningh: Paderborn, West Germany 1983), 316-21; и "Dualismus und Gnosis in der Völkischen Bewegung" в J. Taubes, ed., *Gnosis und Politik* (Fink-Schöningh: Paderborn and Munich, 1984), 82-89.
- 171 Wilhelm Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus: Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (TU XV.4) (Hinrichs: Leipzig, 1897).
- 172 Wilhelm Bousset, "Die Himmelsreise der Seele", *Archiv für Religionswissenschaft* 4 (1901), 136-68, 229-73 (reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1971).
- 173 Wilhelm Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1907).
- 174 Полное обсуждение тезисов немецкой школы истории религий содержится в моих книгах *Psychanodia I*, 16-23 и *Gnosticismo*, pass.
- 175 Начиная с ныне знаменитой работы Carsten Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösmythos* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1961).
- 176 См. обсуждение в Mircea Eliade and I.P. Couliano, *Dictionnaire des religions* (Plon: Paris, 1990), 300-303.

- 177 См. R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (Columbia & Oxford Univ. Presses: New York and London, 1959); новая позиция Роберта Маккуина Гранта выражена в его книге *Gods and the One God* (Westminster Press: Philadelphia, 1986).
- 178 См. обсуждение в U. Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (Brill: Leiden, 1967).
- 179 Walter Schmithals, *Gnosticism in Corinth: Investigations of the Letters to the Corinthians*, tr. J.E. Steely (Abingdon Press: Nashville, 1971).
- 180 James M. Robinson, "The NH Library and the Study of the NT" в A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson* (T.&T. Clark: Edinburgh, 1983), 1-19.
- 181 См. Louise Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt: Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johanneservangelium* (Neukircher: Neukirchen-Vluyn, 1970).
- 182 Некоторые фундаментальные работы Пирсона по исследованию еврейских элементов в гностицизме — это "Friedländer Revisited: Alexandrian Judaism and Gnostic Origins", *Studia Philonica* 2 (1973), 23-31; "Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from NH (IX.3)" в J. Bergmann, K. Drynjev, and H. Ringgren, eds., *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata* (Brill: Leiden, 1973), vol. 1, 457-70; "Biblical Exegesis in Gnostic Literature" в Michael Stone, ed., *Armenian and Biblical Studies* (Jerusalem, 1976), 70-80; "Gnostic Interpretation of the Old Testament in the Testimony of Truth", *Harvard Theological Review* 73 (1980), 311-19; "The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature" в Hedrick and Hodgson, eds., *Nag Hammadi*, 15-36.
Пирсон пытался решить нелёгкую проблему отношений между гностицизмом и христианством, утверждая существование раннего еврейского гностицизма, элементы которого начали отступать на задний план во II веке под христианским давлением ("The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature", 16).
- 183 Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1985); см. также его статьи "Gen. 1,26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism, and Gnosticism", *Journal for the Study of Judaism* 16 (1985), 202-39; "The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge" в *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), 145-52.
- 184 *History of Religions* 26 (1987), 435-36.
- 185 Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Brill: Leiden, 1977).
- 186 Н.Н. Schaefer, "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems" в *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-25* (Teubner: Leipzig and Berlin, 1927), 100.
- 187 Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Plon: Paris, 1958), 233; о критике его концепции см. Lawrence E. Sullivan, "Lévi-Strauss, Mythologic and South American Religion" в F.E. Reynolds and R.L. Moore, eds., *Anthropology and the Study of Religion* (CSSR: Chicago, 1984), 147-76.
- 188 Полную библиографию Ганса Йонаса и оценку его анализа по инвариантам см. мою *Gnosticismo*, pass.
- 189 Что он назвал «мистериософией»; см. полные ссылки в моей *Gnosticismo*, pass.
- 190 Franz Cumont, *Lux perpetua* (Paris, 1949), 143ff; см. мою *Psychanodia I*, 29-30.
- 191 Список, очевидно приблизительный, взят из Joseph Head and S.L. Cranston, *Reincarnation in World Thought* (Julian Press: New York, 1967).
- 192 См. Tertulliani *De Anima*, ed. J.H. Waszink (Meulenhoff: Amsterdam, 1947), 27.
- 193 Иринеи, *Против ересей*, I.23.2 (далее Ирин.)
- 194 Ипполит, *Опр.* VI.9.3-18.7.
- 195 Ипполит, *Опр.* VI.14.1-6.
- 196 J.M.A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage I: L'Apophasis megalè* (Gabalda: Paris, 1969).
- 197 Ирин. I.23.3-4. Согласно Филастрию из Брешии, Симон "audebat dicere mundum ab andlis factum: angelos autem factos a quibusdam sensibus de coelo praeditis, eoque fefellisse genus hominum" (Filastrius, Basel edition: 1539, 23).

- 198 Ирин. I.23.2.
- 199 См. мою *Ехр.*, 31.
- 200 Ирин. I.23.3.
- 201 Ирин. I.3.9-10.
- 202 Пс.-Клим., *Гомилии* II.22.5-7; *Воспоминания* I.54.4; Ипполит, *Elenchos* VI.19-20; Пс.-Терт., 1; Филастрий, 29; Епиф., *Пан.* 21.1-4.
- 203 Karlmann Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16) (Mohr/Siebeck: Tübingen, 1974), 47.
- 204 Beyschlag, *Simon Magus*, 93-152.
- 205 Gerd Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1975), 85-86.
- 206 Simone Pétrement, *Le Dieu séparé: Les Origines du gnosticisme* (Cerf: Paris, 1984), 325-42.
- 207 Fossum, *The Name of God*, 162ff.
- 208 Fossum, *The Name of God*, 337, п. 216.
- 209 Ирин. I.23.5.
- 210 Гом. II.18.12.
- 211 *Восп.* I.2.57.
- 212 Fossum, 257ff.
- 213 Ирин. I.24.1-2.
- 214 Пс.-Терт., 214, 6-9; Фил. 16,2; Епиф. 87.248.1.
- 215 *Scintillam salvam esse, cetera hominus perire*; Пс.-Терт., 214,12.
- 216 H.S. Wiesner, introduction, "Hypostasierung" в *Reallexikon für Antike und Christentum*; определение продолжает:
«Каждое из этих использований предшествует термину *ипостась* и даже самой философии, как и эти современные смыслы не соответствуют точно пониманию любого древнего автора. Хотя некоторые случаи использования создают божества, а другие, похоже, их разрушают, сами процессы не обязательно противоположные, а иногда даже аналогичные. Персонифицированные божества, однажды гипостазированные из абстрактных сил (например, в ранних римской и шумерской религиях) могут позже оказаться рационализированными из их мифологической среды в другой род ипостасей (например, боги Гомера и Гесиода в руках Платона [5.1.7 28-45; 3.5.2]). И эти философские ипостаси, в свою очередь, могут быть воплощены, как, например, имманентный Логос: Иисус Христос или вечносущий Коран».
- 217 О платоническом происхождении этой оппозиции см., в особенности, достойную работу Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Schippers: Amsterdam, 1964), 223-64. Кремер рассматривает гнозис как феномен, относящийся к истории платонизма, в котором можно проследить "abgesunkenes philosophisches Lehrgut altakademischer Herkunft in charakteristischer Gestaltverfremdung" (253). Его довод основателен. К сожалению, большая часть документов по гностицизму, использованных Кремером, идёт из немецкой *religionsgeschichtliche Schule*.
- 218 Ирин. I.11.1; ср. François M.-M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée* (Vrin: Paris, 1947), 355-57.
- 219 Притч. 8:29; пер. Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Ohlsson: Lund, Sweden, 1947), 99.
- 220 Гом. 16:11; Ringgren, *Word and Wisdom*, 123.
- 221 Притч. 3:18; Ringgren, *Word and Wisdom*, 104f.
- 222 Сир. 24:4-6; пер. Ringgren, *Word and Wisdom*, 108.
- 223 Ирин. I.30.3-4; см. выше, глава 2.
- 224 Ирин. I.29.4.
- 225 Ирин. I.30.3-4.
- 226 Ипп. V.26.19-21.

- 227 См. Søren Giversen, ed. and tr. *Apocryphon Johannis* (Prostant Apud Munksgard: Copenhagen, 1963), 284.
- 228 См. Anne Pasquier, "Prouneikos: A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts" в Karen L. King, ed., *Images of the Feminine in Gnosticism* (Fortress Press: Philadelphia, 1988), 47-66, за которой последовал ответ Марвина Мейера.
- 229 См. мою работу *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (L'Erma di Brettschneider: Rome, 1985).
- 230 См., в особ., F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (Kegan Paul: London, 1937).
- 231 Например, Моше Идель ясно продемонстрировал, вопреки теории его предшественника Гершома Шолема, что лурианская Каббала — это не реакция на изгнание евреев из Испании в 1492 г.; лурианская Каббала — это трансформация предшествующих учений в соответствии с системными, а не зависящими от обстоятельств, историческими причинами. См. Micha Odenheimer, "Kabbalah as Experience: Moshe Idel's Critique of Gershom Sholem", *Jewish Action*, Summer 5750/1990, 27-30. Возражения Иделя на теорию Шолема недавно были сформулированы в его статье "Jewish Reaction to the Expulsion from Spain" в *The Expulsion from Spain and the Holocaust: The Jewish Community's Response* (Memorial Foundation for Jewish Culture: New York, 1990), 18-25.
- 232 Ирин. I.30.1-2.
- 233 Ирин. I.30.3-9.
- 234 Ирин. I.30.6-7; 9-10.
- 235 Ирин. I.30.12-13.
- 236 Ипп. V.24.2-27.5.
- 237 Ипп. V.25.1
- 238 Ипп. V.25.7-9.
- 239 Ипп. V.25.11-13.
- 240 Ипп. V.25.13.
- 241 Ипп. V.25.14
- 242 Ипп. V.25.23.
- 243 Ипп. V.25.28.
- 244 Ирин. I.1.1-8.4 = Епиф. 31; Ипп. V.29-36; и *Извлечения из Феодота* Климента Александрийского.
- 245 Ирин. I.2.2.
- 246 Ирин. I.2.3.
- 247 Ирин. I.2.4.
- 248 Ирин. I.4.1
- 249 Ирин. I.4.2; см. 5.4.
- 250 Ипп. VI.30.6.
- 251 Ипп. VI.30.8.
- 252 Ипп. VI.31.2.
- 253 Ипп. VI.31.6.
- 254 G.C. Stead, "The Valentinian Myth of Sophia", *Journal of Theological Studies* n.s. 20 (1969), 75-104.
- 255 Stead, "The Valentinian Myth", 93.
- 256 AJ II.57.25-58.7.
- 257 AJ II. 61.14.
- 258 PS 29, p. 25 S.-T.
- 259 PS 31, p. 28 S.-T.
- 260 NH II 94.9.5-7.
- 261 II 100.8.
- 262 VII.2;50.28.
- 263 VI.2; 13.19.
- 264 VII.50.26.
- 265 VII.52.34;

- 266 1 ApJc V.24.29. [Пер. А. Момы — прим. перев.]
 267 VIII.2; 135.12f.
 268 BG p. 222-23 Till.
 269 BG 118.15-16 p. 176-77 Till.
 270 BG p. 238 Till.
 271 См. мою статью "Feminine versus Masculine: The Sophia Myth and the Origins of Feminism" в H.G. Kippenberg, ed., *Struggles of Gods* (Mouton-De Gruyter: Berlin-New York, 1984), 65-98.
 272 См. Rose Horman Arthur, *Feminine Motifs in Eight Nag Hammadi Documents* (University Microfilms International: Ann Arbor, MI, 1979). Рассудительную оценку SJ и Eug см. в Pheme Perkins, "Sophia as Goddess in the NH Codices" в King, ed., *Images of the Feminine*, 96-112.
 273 Deirdre J. Good, *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature* (Scholars Press: Atlanta, GA, 1987).
 274 P XIII.45.
 275 VII.21. Фаллический характер сифианского демиурга был задокументирован Giovanni Casadio, "Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ipolito sui sethiani" в F. Vattioni, *Sangue e antropologia nella teologia* (Rome, 1989), 1295-1350; см. также мою работу *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston, 1991), ch. 8.
 276 VII.35.
 277 I.60.
 278 B 27, 11-13 o. 94 Till.
 279 См. мою "Feminine", 81-82.
 280 Ориген, *На Иоанн*. II.14.21. См. Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John* (Abingdon Press: Nashville and New York, 1973), задуманную прежде всего для опровержения тезиса Ганса Йонаса, что Ориген находился под влиянием гностицизма.
 281 См. U. Bianchi and H. Crouzel, eds., *Arché e Telos: L'Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa* (Vita e Pensiero: Milan, 1981), 47-48.
 282 I.75.35.
 283 См. мою "Feminine", 82-83.
 284 I.76.3-4.
 285 I.77.6; курсив мой.
 286 EvPh II.75.3; курсив мой.
 287 I.77.18.
 288 J. Zandee, "Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung", в U. Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism* (Brill: Leiden, 1967), 205-14.
 289 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10) (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1907), 26.
 290 Bousset, *Hauptprobleme*, 43.
 291 Quispel, *Gnostic Studies I* (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten: Istanbül, 1974), 163.
 292 Quispel, "Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition" в *Gnostic Studies I*, 178.
 293 Quispel, *Gnostic Studies I*, 191.
 294 Hans Martin Schenke, *Der Gott "Mensch" in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1962), 72.
 295 Schenke, *Der Gott "Mensch"*, 32.
 296 George MacRae, "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* 12 (1970), 86-101.
 297 MacRae, "Jewish Background", 99; см. также Kurt Rudolph, "Sophia und Gnosis: Bemerkungen zum Problem 'Gnosis und Frühjudentum'" в K.W. Tröger, ed., *Altes Testament — Frühjudentum — Gnosis* (Berlin, 1980), 221-37, esp. 227-28.

- 298 Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Random House: New York, 1979), 42-61.
- 299 Elaine H. Pagels, "Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the HA and the Gospel of Philip" в King, ed., *Images of the Feminine*, 187-206, цит. 187-88.
- 300 Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis: Grundlagen der Weltanschauung einer eldernen Kultur I: Die Gnosis des Altertums: II: Die Gnosis der Mittellalters unde der Neuzeit* (Diederichs: Leipzig and Jena, 1903-7).
- 301 Otfried Eberz (1878-1958), *Sophia und Logos oder die Philosophie der Widerherstellung* (Reinhardt: Munich and Basel, 1967).
- 302 Marija A. Gimbutas, *The Goddesses and God of Old Europe, 6500-3500 B.C.: Myths and Cult Images* (2nd ed., Univ. of California Press: Berkeley, 1982).
- 303 Gottfried Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jahrhunderi)* (Akademie: Berlin [East], 1962).
- 304 Jean Duvernoy, *Le Catharisme: La Religion des Cathares* (Privat: Toulouse, 1976), 264-65.
- 305 M.A. Willians, "Variety in Gnostic Perspective on Gender" в King, ed., *Images of the Feminine*, 2-22.
- 306 Karen L. King, "Sophia and Christ in the AJ" в King, ed., *Images of the Feminine*, 158-76.
- 307 King, "Sophia and Christ", 171.
- 308 См., в особ., мою "Feminine", 92-96.
- 309 Jorunn Jacobsen Buckley, *Female Fault and Fulfillment in Gnosticism* (Univ. of North Carolina Press: Chapel Hill, 1986), 126ff.
- 310 Claude Lévi-Strauss, *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1981*, tr. R. Willis (Basil Blackwell: Oxford, 1987).
- 311 Claude Lévi-Strauss, *The Jealous Potter*, tr. B. Chorier (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1988).
- 312 Библиография в моей "Feminine", 96.
- 313 См. мою "A Corpus for the Body", *The Journal of Modern History*, March 1991.
- 314 См. Paul Radin, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956; Schocken Book: New York, 1972), 147.
- 315 ST VII.50.28.
- 316 О предполагаемой эротической ненасытности проституток см. мою "A Corpus for the Body", *Journal of Modern History*, March 1991.
- 317 Ипп. VI.30.6; ТТ I.77.18.
- 318 Ирин. I.29.4; PSem VII.21.
- 319 AJ II.57.25ff.
- 320 HA II.95.4-8.
- 321 EpPt VIII.135.12.
- 322 ST VII.50.28.
- 323 Ирин. I.2.2; Ипп. VI.30.6.
- 324 Ирин. I.29.4.
- 325 ТТ I.77.18ff.
- 326 PS 31, p. 28 S.-T.
- 327 P XIII.45.
- 328 Psem VII.21.
- 329 Ирин. I.30.3-4.
- 330 Ипп. V.24.14ff.
- 331 Ирин. I.30.4.
- 332 Ориген, *Против Цельса* VI.31.
- 333 NH II.98.11ff.
- 334 II.99.23ff.
- 335 BG 37.18-38.10 p. 118 Till = II.10.7-28 p. 58 G. = p. 108-9 T.
- 336 BG p. 107-8 T.

- 337 Самаэль: Н 94-95 р. 39.15ff и SST 103; Сакла: EE 56.23ff.
 338 НА 86.27ff.
 339 См. Matthew Black, "An Aramaic Etymology of Ialdabaoth?" в A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn, eds., *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of R. McL. Wilson* (T&T Clark; Edinburgh, 1983), 69-72.
 340 НА 94.4f.
 341 Ипп. V.19.1-22.1
 342 Ипп. VIII.8.2-10.11.
 343 Ипп VI.29.1-36.4.
 344 Ипп. VI.31.2.
 345 Ипп. VI.33.1;35.1.
 346 Ирин. I.25.4 = Ипп. VII.32.4.
 347 Епиф. 40.5.4.
 348 Епиф. 40.2.6; 15.2.2-4.
 349 Ипп. V.17.7.
 350 PS I.15; 27 р. 15; 23 S.-Т. и т.д.
 351 PS I.29 р. 25.
 352 AJ BG 46.1 р. 132 Till.
 353 PS I.30 р. 27.
 354 PS I.31 р. 28.
 355 Ипп. V.24.2ff.
 356 Ипп. V.7.35.
 357 AJ II.10.25; см. Bernard Barc, "Samael-Saklas-Yaldabaoth: Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique" в *Colloque international*, 123-50, cit. 123.
 358 См. F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10), 1978, 31.
 359 Matthew Black, "An Aramaic Etymology".
 360 Ирин. I.30.4ff.
 361 II.103.10.
 362 BG 44.14ff = II.13.7ff.
 363 BG р. 117 Т.
 364 II.94.21ff.
 365 Ирин. I.30.4ff.
 366 Ориген, *Против Цельса* VI.31.
 367 ТТ 78.39.
 368 ТТ 79.20-32.
 369 BG р. 108-9 Т.; ср. комментарий Тардью, 275-84.
 370 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (FRLANT 10) (Vandenhoeck & Ruprecht; Göttingen, 1907), 9.
 371 См. мою работу *Expériences de l'extase, d'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984), 122.
 372 II р. 113-14 Т.
 373 II р. 111 Т.
 374 Tardieu, 290-91.
 375 BG р. 128 Till.
 376 II.101.1-102.25; НА II.94.34-95.4.
 377 Ирин. I.1.1-8.4.
 378 Ирин. I.13.1-25.5 = Епиф. 34.2.1-20.12.
 379 Ирин. I.17.2.
 380 Ирин. I.17.1.
 381 EvPh II.75.3.
 382 I.17.5-21.

- 383 Ирин. I.5.4; иная версия в 4.2.
 384 I.30.6.
 385 SST II.103.10ff.
 386 SST II.111.8ff.
 387 SST II.98.11.
 388 SST II.104.13ff.
 389 SST II.113.22ff.
 390 SST II.115.1.f.
 391 HA II.86.27ff.
 392 HA II.87.1-11.
 393 HA II.87.13-88.3.
 394 HA II.88.3-17.
 395 BG p. 130 Till.
 396 BG p. 137 Till; II.15.1-4.
 397 BG p. 138 Till.
 398 BG p. 139 Till.
 399 I и V p. 125-27 T.
 400 I и V p. 128-29 T.
 401 Tardieu, 311-14.
 402 BG p. 146 Till.
 403 I p. 137 T.
 404 BG p. 157f Tardieu = p. 184 Till.
 405 AJ II p. 157f Tardieu.
 406 BG p. 174 Till.
 407 Tardieu, 33f.
 408 BG p. 178 Till = p. 154 Tardieu.
 409 *Stromata* II.112.
 410 *Stromata* II.113.3-114.1.

411 Я проанализировал в трёх книга и серии статей распространение неоплатонического учения об астральном носителе (*ochēma*) души. У Василида мы определённо имеем дело с её зарождением. Однако, в конце 1970-х и начала 1980-х гг. происхождение всей теории было объектом дружеской полемики между мной и эрудированным автором книги *Macrobe et le Néo-platonisme latin*, Жаком Фламантом (Jacques Flamant; Brill: Leiden, 1976). Несколько фаз этой полемики кратко изложены в наших статьях, предложенных для тома о концепциях спасения в позднеантичных мистериальных религиях под редакцией Уго Бьянчи и Маартена Вермасерена (Brill: Leiden, 1983). Несогласие заключалось в том, был ли средний платоник Нумений из Апамен отцом влиятельного учения о проходе человеческой души сквозь планетарные сферы, во время которого душа обретает некоторые качества или, по другой версии, некоторые пороки от планет. Все свидетельства, тем временем, были собраны и рассмотрены в моей книге *Expériences de l'extase*. Негативная версия в особенности присутствует в герметическом трактате *Поймандр* (глав. 25) и в нескольких загадочных отрывках грамматика Сервия (*Комментарий к Энеиде*), младшего современника Макробия. В поздней фазе дебатов мы с Фламантом согласились, что, хотя Нумений не был отцом учения, которое уже было известно Василиду из Александрии, нет серьёзных причин сомневаться, что он разделял его позитивный вариант.

Это оставляет нас с гностиками как авторами учения о переходе души сквозь сферы. Однако, это не кажется невероятным по той причине, что гностики обычно реагировали семантическими инверсиями на некоторые моменты платонической теории, изначально представленные в позитивном ключе. Иными словами, проще понять, почему такая теория впервые появилась в кругах средних платоников, погружённых в герметическую астрологию, из желания понять, как планеты сообщают свои качества человеческим душам. Затем она могла быть перетолкована гностиками в негативном

- ключе, а не наоборот. Мы точно знаем, что гностики рассматривали проход души через сферы до
 Нумения, а это значит, что более вероятно происхождение теории в начале II или даже конце I века.
- 412 *Pistis Sophia*, p. 183 Schmidt-Till = p. 283f MacDermot.
 413 Chap. 113, p. 191 Schmidt-Till.
 414 Chap. 115, p. 193f Schmidt-Till.
 415 Chap. 111, p. 183-89.
 416 *Pistis Sophia*, p. 217f Schmidt-Till = p. 331-46 MacDermot.
 417 *Endyma*: chap. 131, p. 219 Schmidt-Till.
 418 Chap. 136F, p. 234f Schmidt-Till.
 419 Chap. 131, p. 219f Schmidt-Till.
 420 Chap. 132, p. 223 Schmidt-Till.
 421 Chap. 132, p. 224-26 Schmidt-Till = p. 342-45 MacDermot.
 422 PS 1-3 p. 1-4 S.-T.
 423 PS 11 p. 12.
 424 PS 14 p. 14.
 425 PS 15 p. 15.
 426 PS 18 p. 16; 20 p. 17.
 427 PS 25 p. 20; 131 p. 218.
 428 PS 27 p. 23.
 429 Страница 24.
 430 PS 126 p. 207.
 431 PS 131 p. 217.
 432 *Тимей* 47е.
 433 *Республика* VII.514а.
 434 *Тим.* 41а-е.
 435 *Тим.* 30b. [Пер. С.С. Аверинцева — прим. перев.]
 436 *Тим.* 41b. [Пер. С.С. Аверинцева — прим. перев.]
 437 *Тим.* 41с.
 438 *Тим.* 42а.
 439 *Тим.* 69ff.
 440 *Федр* 249е.
 441 *Tini suntichia*: *Федр* 248с.
 442 *Горгий* 493а; *Кратил* 400b-с, и так далее.
 443 *Эннеады* IV.8.2.
 444 *Энн.* II.9.3.18-4.12, ссылка на *Федр* 246с.
 445 *Кратил* 400с.
 446 *Nekron kekostētenon*: *Энн.* II.4.5.18.
 447 *Энн* V.1.1.
 448 Быт. 3:21 и *Тим.* 42а.
 449 *Ирин.* I.30.7ff
 450 *Ирин.* I.30.9.
 451 См. мою *Expériences* 68-69.
 452 *Ирин.* I.30.11.
 453 BG 58.1ff = II.22.9ff.
 454 BG p.138 T.
 455 II p. 138-39 T.
 456 BG p. 140 T.
 457 BG p. 144 T.
 458 BG p. 145 T.
 459 BG P. 159 T. [Пер. А.И. Еланской — прим. перев.]

- 460 Tardieu, 160-62.
 461 SST II.115.29ff.
 462 SST II.118.18ff.
 463 I.88.24ff; вторая история завершается воцарением Саваофа и следующим из этого новым мировым порядком.
 464 HA I.88.24-89.3.
 465 HA I.89.3-11.
 466 HA I.89.24-31.
 467 HA I.89.31-90.19.
 468 HA I.90.19-91.7.
 469 HA I.91.11-15.
 470 HA I.91.30-92.3.
 471 HA I.92.33-93.2.
 472 Anne McGuire, "Virginity and Subversion: Norea Against the Powers in the HA" в Karen L. King, ed., *Images of the Feminine in Gnosticism* (Fortress Press: Philadelphia, 1988), 239-58, цит. из 241.
 473 Пан. 38.1.1-5.3.
 474 *Adversus omnes haereses* 2, p. 218 Kroymann.
 475 См. A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Brill: Leiden, 1977), 82-90. Все другие источники опираются на Епифания и *Anacephalaesoses*, краткое изложение ересей, добавленное к *Панариону*; Klijn, 88.
 476 Пан. 40.5.4.
 477 См. Gedaliahy A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984, 57-58.
 478 Birger A. Pearson, "Revisiting Norea" в King, ed., *Images of the Feminine*, 265-75, esp. 265-66; Норея происходит из еврейских агад о Ноеме (Быт. 4:22).
 479 Пан. 40.7.
 480 Henri-Chales Puech, "Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène" в *En Quête de la Gnose I: La Gnose et le Temps* (Gallimard: Paris, 1978), 271-94, цит. из 276.
 481 Klijn, *Seth*, 3-8.
 482 Stroumsa, *Another Seed*, 48.
 483 SST II.103.33ff.
 484 SST II.105.15f.
 485 II.87.1-11.
 486 II.95.7ff.
 487 Fallon, *The Enthronement of Sabaoth*, 134.
 488 PS IV.139 p. 238 S.-T.
 489 PS 136 p. 234.
 490 Ирин. I.1.1-8.4.
 491 Ирин. I.5.1.
 492 Ирин. I.5.2.
 493 Ирин. I.5.3.
 494 Еф. 6:12.
 495 Ирин. I.5.4.
 496 Ирин. I.7.4.
 497 Епиф., Пан. 33.7.3-7.
 498 Клим., *Извл. из Феодота*, 7:5.
 499 Клим., *Извл. из Феодота*, 33:3-4.
 500 Ориг., in *Ioh.* 20:20.
 501 Ориг., in *Ioh.* 13:60.
 502 Ипп. VI.29.1-36.4.
 503 Ипп. VI.31.2.

- 504 Ипп. VI.33.1; 35.1.
- 505 Ипп. VI.32.7.
- 506 Ипп. VI.36.2.
- 507 Ипп. VI.36.2.
- 508 Ипп. VI.23.
- 509 Ипп. VI.23.3-5; 25.3.
- 510 Ипп. VI.25.4.
- 511 Ипп. VI.24.1-3.
- 512 Ипп. VI.24.3-4.
- 513 Ипп. VI.26.1-6.
- 514 Ирин. I.24.3.
- 515 Robert M. Grant, "Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne", *Revue des Études Augustiniennes* 25 (1979), 201-16.
- 516 ТТ 75.20-76.1.
- 517 ТТ 76.20.
- 518 ТТ 76.4-13.
- 519 ТТ 76.33.
- 520 ТТ 77.6f.
- 521 ТТ 77.18-25.
- 522 ТТ 78.4-22.
- 523 ТТ 82.35.
- 524 ТТ 86.25ff.
- 525 ТТ 88.33.
- 526 ТТ 89.25ff.
- 527 ТТ 90.31-91.1.
- 528 ТТ 91.34-91.13.
- 529 ТТ 92.15ff; 98.12-21.
- 530 ТТ 100.1ff.
- 531 ТТ 101.15-19.
- 532 Gilles Quispel, "The Origins of the Gnostic Demiurge" в *Gnostic Studies I*, 213-19.
- 533 Псевдоклим., *Воспоминания* 2.39.
- 534 *Ipse misit creatorem deum, ut conderet mundum*: Псевдоклим., *Воспоминания* 2.57; Quispel, *Gnostic Studies I*, 216.
- 535 Quispel, *Gnostic Studies I*, 217-19.
- 536 Fossum, *The Name of God*, 44-75, esp. 64ff.
- 537 Fossum, *The Name of God*, 86ff.
- 538 Fossum, *The Name of God*, 112ff.
- 539 Fossum, *The Name of God*, 216ff.
- 540 Fossum, *The Name of God*, 237.
- 541 См. прекрасную работу A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Brill: Leiden, 1977); см. также того же автора статьи "Ruler of This World: Attitudes About Mediator Figures and the Importance of Sociology for Self-Definition" в *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2: *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman World* (Fortress Press: Philadelphia, 1981), 245-68; и (вместе с N.A. Dahl) "Philo and the Rabbis on the Names of God", *Journal for the Study of Judaism* 9, 1-28.
- 542 Nils A. Dahl, "The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt" в *The Rediscovery, 2: Sethian Gnosticism*, 698-712.
- 543 Bernard Barc, "Introduction", *L'Hypostase des Archontes: Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes*, ed. and tr. B. Barc, а также Norea, ed. and tr. M. Roberge (BCNH 5), 1980, 19-27.

- 544 О средне-платоническом влиянии на гностицизм см. Robert M. Grant, *Gods and the One God* (Westminster Press: Philadelphia, 1986).
- 545 *Федр* 247е.
- 546 Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Harvard Univ. Press: Cambridge, MA, 1947), vol. 1, 210.
- 547 *Тимей* 38с, *Софист* 265с.
- 548 *De Legum Allegoria* III 73 в *Philo*, tr. F.H. Colson and G.H. Whitaker, 10 vols. (Heinemann and Putnam London and New York, 1929); vol. 1, 207.
- 549 *Organon; De cherubim et flammeo gladio* 36, pp. 125-27.
- 550 *De profugis*, 18.
- 551 *De cherubim*, 9.
- 552 Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Clarendon Press: Oxford, 1886), 12-16.
- 553 Переоценку роли Филона в среднем платонизме см. в John M. Dillon, *The Middle Platonists* (Cornell Univ. Press: Ithaca and London, 1977); Robert Berchman, *From Philo to Origen* (Scholars Press: Chico, CA, 1984).
- 554 VII.1.29.
- 555 Ирин. I.31.1.
- 556 Псевдо-Тертуллиан 2; Епиф., *Пан.* 38.2.4.
- 557 Harold Bloom, *Kabbalah and Criticism* (Continuum: New York, 1983), 62.
- 558 Jules Isaac, *Genèse de l'antisémitisme: Essai historique* (Calmann-Lévy: Paris, 1956), 24.
- 559 Karl-Wolfgang Tröger, "The Attitude of the Gnostic Religion Towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives" в *Colloque international*, 86-98.
- 560 *EvPh* 74.5; *ApAd* 74.1f; *PSem* 29; *ST* 62.28f; Ирин. I.25.1 = Ипп. VII.32.1 (Карпократ); Ирин. I.30.9-10 (офиты); Ипп. VI.35.1-2 (валентиниане); Ориг. *In Iohann.* 19.19 (Гераклеон); Ирин. I.24.5 (василидиане); Епиф. 40.5.1-6 (архонтики); Епиф. 16.6.1 (гностики) и так далее.
- 561 См. Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (NHS 12), 1978, 11-15; 21-22; 37-42; 64ff; Elaine H. Pagels, *The Gnostic Gospels* (Random House: New York, 1979), 3ff, 38 и так далее.
- 562 Эти особенности подчёркиваются в классической работе Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 2 vols. (Harvard Univ. Press: Cambridge, MA, 1956). Сочетание часто оспаривалось и продолжает оспариваться учёными вроде Питера Брауна, который подчёркивает оригинальность христианства как *tertium genus* и его зависимость от римского наследия. Проблема слишком обширна, чтобы рассмотреть её в этом контексте.
- 563 Тем, кто будет возражать, что Симон Маг считал себя Спасителем, но не христианским Спасителем, следует напомнить, что Симон остаётся кандидатом на маловероятную позицию «первого гностика». Мы ни в коем случае не ищем корни гностицизма в христианстве. Мы просто устанавливаем, что христианство, как и гностицизм, было основано на платонической библейской экзегезе. Потому было легче перейти от христианства к гностицизму, чем от иудаизма или простого платонизма к гностицизму. Филон оставался отдельным случаем в еврейской мысли; иудаизм в целом не был платоническим. Платоников, интересующихся преимущественно иудаизмом, после Филона было немного, включая Нумения.
- 564 Карпократ: Ирин. I.25.4 = Ипп. VI.32.4; офиты: Ирин. I.30; Валентиниане: Ипп. VI.33; Феодот: *Клим. Ехс.* 49:1; архонтики: Епиф. 40.5.1.; докетисты: Ипп. IX.6 и т.д.
- 565 Епиф., *Пан.* 33.3.2.
- 566 *EvPh* 75.5.
- 567 *Пан.* 16.6.1.
- 568 Епиф., *Пан.* 33.4.14-5.15; см. G. Quispel, "La Lettre de Ptolémée à Flora" в *Gnostic Studies I*, 70-102.
- 569 Епиф., *Пан.* 6.1-6.
- 570 Ирин. I.31.1; Пс.-Терт. 2; Епиф., *Пан.* 38.2.4.

- 571 Ирин. I.30.9.
 572 Ипп. V.25.23.
 573 ТТ 107.10ff.
 574 PSet 34.9ff.
 575 Ирин. I.30.15.
 576 Епиф., *Пан.* 16.2.6.
 577 НА 89.31-32.
 578 SST 118.25ff.
 579 Ипп. V.17.2-8.
 580 Ипп. V.19.18-20.
 581 Игнатий из Тралл, 10; см. Koschorke, *Die Polemir*, 44.
 582 См. Gianpaolo Romanato and Franco Molinari, *Cultura cattolica in Italia, ieri e oggi* (Marietti: Turin, 1980).
 583 Ипп. VIII.10.6-7.
 584 ApPt VII.3 (81.18); см. Koschorke, *Die Polemir*, 20-24.
 585 ApPt 83.6ff.
 586 Ирин. I.26.1.
 587 Василидиане: Ирин. I.24.4.
 588 Ирин. I.24.1; Пс.-Терт. 3.
 589 Koschorke, *Die Polemik*, 44-48.
 590 См. мою работу "A Corpus for the Body" в *Journal of Modern History*, March 1991.
 591 *Quasi aqua per tubum*: Ирин. I.7.2 (валентиниане) = *dia sōlēnos* в Епиф., *Пан.* 31.22.1; Ирин. III.11.3; *per fistulam*: Пс.-Терт. 4.5; *per riuum*: Филастрий 38.5-6. Эти выражения были долж-ны образом проанализированы в прекрасной статье Michel Tardieu, "Comme à travers un tuyau: Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ" в *Colloque international* 151-77.
 592 Tardieu, "Comme à travers", 174-75, который полагает, что загадка воплощения допускает только пять логических решений, и все они использовались разными ранними христианскими направлени-ями. Решение ушного зачатия и рождения было совсем не «народным», так как его предпочитало множество теологов.
 593 Иоанн Дамаскин, *De fide orthodoxa* IV:14, цит. по Edina Bozóki, *Le Livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile* (Beauchesne: Paris, 1980), 153.
 594 Текст в Bozóki, *Le Livre secret*, 154.
 595 SST 98.11ff.
 596 EV 17.5-21.
 597 Ирин. I.30.3.
 598 Гностическая и христианская экзегезы этого эпизода сведены в прекрасной книге Elaine H. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (Random House, New York, 1988); см. мой обзор в *Incognita* 1 (1990).
 599 Феофил Антиохийский, *К Автолику* 22, pp. 62-63 Grant.
 600 Tver (IX.3) 47.20.
 601 EvPh 74.5.
 602 H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin* (Schipper: Amsterdam, 1964), 263.
 603 Elaine H. Pagels, "Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Accounts in Selected Texts from NH" в Charles. Hedrick and Robert Hodgson, Jr., eds., *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Hendrickson: Peabody, MA, 1986), 257-85.
 604 Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlagen der katholischen Kirchr* (1921, 1924) и *Neue Studien zu Marcion* (1923), доступны вместе в переиздании (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985). Несмотря на тот факт, что это, возможно, единственная книга Гарнака с авторитетными документами и безупречными

выводами, она среди тех немногих работ, которые, насколько мне известно, не переводились на английский.

- 605 Barbara Aland, "Marcion: Versuch einer neuen Interpretation", *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973), 420-27.
- 606 Иуст. Муч., *Апол. I* 26-58.
- 607 Датировку см. в Harnack, 329. Современное издание, использованное здесь — это Tertullianis, *Adversus Marcionem*, cure et studio Aem. Kroymann (CCL 1: Tertulliani Opera, Pars I) (Brepols: Turnhout, Belgium, 1954), 437-726.
- 608 J.-Cl. Fredouille, *Tertillien et la conversion de la culture antique* (Études Augustiniennes: Paris, 1972).
- 609 Терт., *Прот. Марк. I.1.4*. [Пép. А.Ю. Братухина — прим. перев.]
- 610 Терт. I.2.
- 611 Терт. I.2.
- 612 Терт. I.6.9.
- 613 Терт. V.16.
- 614 I.36.5 (курсив мой) [Пер. А.Ю. Братухина — прим. перев.]
- 615 Ипп. X.19.
- 616 R.M. Grant, *Gods and the One God* (Westminster Press: Philadelphia, 1986), 86, 113, 131, 139, 167.
- 617 I.25; IV.20.
- 618 Декарт, *Размышления* III.4.
- 619 Терт. II.26.
- 620 Терт. I.19; IV. 7.
- 621 Терт. I.14.
- 622 Терт. III.10.
- 623 Терт. III.8.
- 624 Терт. III.22.
- 625 Терт. III.13; IV.6.
- 626 Терт. III.21.
- 627 Терт. I.14.
- 628 Терт. I.28.
- 629 См. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Columbia Univ. Press: New York, 1988). Больше деталей в моей работе "A Corpus for the Body", *Journal of Modern History*, March 1991.
- 630 Терт. I.29.
- 631 Терт. I.14.
- 632 Терт. I.19.
- 633 Терт. IV.2.
- 634 Ирин. III.13.2.
- 635 Терт. IV.11.
- 636 Терт. V.2-21.
- 637 Harnack, 40-255.
- 638 Недавно R. Joseph Hoffmann, *Marcion: On the restitution of Christianity, An Essay on the Development of Radical Paulinist Theology in the Second Century* (AAR 46) (Scholars Press: Chico, CA, 1982) попытался показать, что Маркион не изменял *textus receptus* НЗ (поскольку такого текста в то время не было), а, наоборот, *textus receptus* был изменён ортодоксией, чтобы отразить нападки Маркиона.
- 639 О системе противопоставлений между Новым и Ветхим Заветами, использованной Павлом, см. E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Fortress Press: Philadelphia, 1983).
- 640 Гал. 2:8.
- 641 Гал. 2:4.
- 642 Гал. 2:11-13.

- 643 Гал. 2:18.
 644 Гал. 2:19.
 645 Гал. 2:21.
 646 Гал. 3:10; проклятие относится к юридическим принципам.
 647 Гал. 3:9; вера ведёт к спасению.
 648 Гал. 3:13.
 649 Гал. 3:19-21.
 650 Гал. 3:23-25.
 651 Гал. 3:27-4.7.
 652 Гал. 4.24-6.
 653 2 Кор. 11:13.
 654 Терт. IV.11
 655 Об образовании канона Нового Завета см., в особ. Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity (Introduction to the New Testament, 2)* (Fortress and De Gruyter: Philadelphia, Berlin, New York, 1982), 1-70. О Павле см. Koester, 97-146.
 656 Harnack, 126.
 657 Терт. IV.34.
 658 Harnack, 131.
 659 Терт. V.11.
 660 Терт. I.24.
 661 Терт. I.24.
 662 Robert Smith Wilson, *Marcion: A Study of a Second Century Heretic* (James Clarke & Co.: London, 1933).
 663 Hoffmann, *Marcion*, 287-90.
 664 Хоффман, как Гарнак (*Marcion*, 22; *Neue Studien*, 15) и Уилсон (*Marcion*, 45-46), верит в еврейское происхождение Маркиона.
 665 E.C. Blackman, *Marcion and His Influence* (SPCK: London, 1948; reprint, AMS Press: New York, 1978).
 666 F.M. Braun, "Marcion et la gnose simonienne", *Byzantion* 25-27 (1955-57), 632-48.
 667 U. Bianchi, "Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique?" в *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mystierosophy* (Brill: Leiden, 1978), 320-27.
 668 B. Aland, "Versuch",
 669 E. Muehlenberg, "Marcion's Jealous God" в D.F. Winslow, ed., *Disciplina nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans* (Philadelphia Patristic Foundation Cambridge, MA, 1979), 93-113, 203-5.
 670 Harnack, 374-80.
 671 J.G. Gager, "Marcion and Philosophy", *Vigilae Christianae* 26 (1972), 53-59.
 672 Терт. I.15.
 673 Harnack, 165.
 674 Harnack, 166-67.
 675 Ипп. X.19.
 676 Ипп. VII.31; X.19.
 677 Harnack, 167, 333.
 678 Harnack, 177-96.
 679 См. мою работу *Expérinces de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984), 119-44.
 680 Harnack, 190-94.
 681 Augustine, *Contra Epistulam Fundamenti* XIII.182-83, pp. 423-25; XV.184, pp. 429-30; *Contra Fel. XIX.533*, p. 695 (англ. пер. мой) по *Oeuvres de Saint Augustine*, vol. 17; *Six traités anti-manichéens*, ed. and tr. R. Jolivet and M. Jourjon (Desclée de Brouwer: Paris, 1961). Это издание не содержит самый тяжеловесный анти-манихейский трактат Августина (*Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, ed. J. Zycha, CSEL 25, 249-797) или *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus*

Manichaeorum lib. II, PL 32 col. 1309-78. Английские переводы некоторых анти-манихейских сочинений Августина доступны в Philip Shaff, ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7; *Saint Augustine: The Writings Against the Manichaeans and Against the Donatists* (репринт издания 1887 года, Eedmans: Grand Rapids, MI, 1979). Лучшее введение в отношение Августина в манихейство — это всё ещё Prosper Alfarié, *L'Évolution intellectuelle de Saint Augustin* (Noupu: Paris, 1918). [Цит. по изданию Смагина Е.Б., *Манихейство (по ранним источникам)*, М.: Восточная литература, 2011, стр. 402, 405 — прим. перев.]

- 682 Французский перевод этого текста Поньоном доступен в Franz Cumont, *Recherches sur le Manichéisme I: La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni* (Lamertin: Brussels, 1908). M. A Kugener and F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme II: Extrait de la CXIII Homélie de Sévère d'Antioche; III: L'Inscription de Salone* (Lamertin: Brussels, 1912) содержат множество других анти-манихейских сочинений, доступных в переводе.

Гомилия СХХIII Северия, монофизитского патриарха Антиохии (512-518), осуждённая Константинопольским синодом в 536 году, была основана на другой версии манихейского Бытия (*Книга Гигантов?*), также использованной Титом Бострийским в его анти-манихейском трактате, написанном после 370 года и скопированном Епифанием, *Пан.* 66.14 (текст в Kugener, *Recherches II*, 154-56) и Феодоритом Кирским (*Haereticarum fabularum compendium* 1.26; текст в Kugener, 152-153). Как замечает Кюгенер (р. 172): «Северий получил необычайную награду за свои труды» по опровержению Мани: в 536 году он был анафематствован как *манихей!* Его гомилии были сохранены сирийскими яковитами в двух версиях. Гомилия СХХIII была переведена с сирийского на греческий и повторно переведена с греческого на сирийский в VI веке. Яков из Эдессы пересмотрел перевод в 700-701 гг., возможно, используя греческий текст.

- 683 Cumont, *Recheches I*, 7-8. [Цит. по изданию Смагина Е.Б., *Манихейство (по ранним источникам)*, М.: Восточная литература, 2011, стр. 426 — прим. перев.]

- 684 Kugener, *Recherches II*, 97.

- 685 *Traité* 1913, 114-116. Три манихейских текста на китайском были обнаружены в «Пещере тысячи Будд» возле Дуньхуана в Цзюцзуане сэром Орелом Стейном. Два из этих документов были позже куплены Орелом Стейном и Полем Пеллио, тогда как третий был доставлен в Пекин и опубликован в 1909 г. Ло Чженьюем под названием «Неполные священные писания персидской религии». Этот текст был переведён в 1911-1913 гг. Édouard Chavannes and Paul Pelliot, «Un Traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal Asiatique*, November-December 1911, 499-617; January-February 1913, 99-199; March-April 1913, 261-394.

Рукопись Стейна передана в Британскую библиотеку. Она содержит гимны, переведённые Вальдшмидтом и Лентцем в 1926 г. (*Die Stellung Jesu im Manichäismus*) и 1933 г. (*Manichäische Dogmatik*) и переведена снова Цу Чи в 1943 г. с аннотациями В. Хеннинга.

Третий текст, переведённый на китайский в 731 г. с иранского (возможно, парфянского) оригинала, разделён между Британской библиотекой и Парижем («Фрагмент Пеллио», опубликованный вместе с *Traité*). Две части были вместе опубликованы на китайском в 1928 г. Первая часть переведена Галуном и Хеннингом в 1952 г.

Недавнее издание и немецкий перевод этих текстов — H. Schmidt-Glitzner, *Chinesische Manichaica* (Harrassowitz: Wiesbaden, 1987).

- 686 Тит Бострийский, *Против ман.* I.16.

- 687 Северий, р. 90 Kugener.

- 688 Ибн Абу Якуб ан-Надим — это важнейший мусульманский доксограф и ересиолог. Он посвящает манихейству главу (IX:1) своего сочинения *Фихрист* (ок. 989 г.), ред. и пер. Gustav Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus* (Brockhaus: Leipzig, 1862). Доступен английский перевод: Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* (Columbia Univ. Press: New York, 1970), vol. 2, 773-806.

Другой арабский доксограф, дающий важные сведения о манихействе — это аш-Шахрастани, *Книга о религиях и сектах* (al-Shahraṣṭānī, *Book of Religious and Philosophical Sects*, ed.

- W. Cureton, London, 1846; reprint, Leipzig, 1923). Лучший недавний перевод этой работы принадлежит Jean-Claude Vader: M. b. 'Abd al-Karim al-Shahrastāni, *Kitāb al'omilal: Les Dissidences de l'Islam* (р. Geuthner: Paris, 1984).
- 689 Северий, р. 103 Kugener.
- 690 Северий, р. 104 Kugener.
- 691 Тит Бострийский, I.7, цит. по Prosper Alfarc, *Les Écritures manichéennes, II: Étude analytique* (Nouury: Paris, 1919), 24. Первый том фундаментальной работы Альфарика (*Vue générale*) появился в 1918 г.
- 692 *Деяния Архелая* Х.1 стр. 15.10-11.24. *Деяния Архелая* были составлены неизвестным автором по имени (Г)Егемоний и содержат вымышленное описание двух встреч самого Мани и яростного епископа Архелая в городе Кархир в Месопотамии. Сохранился только полный латинский перевод, сделанный до 400 г., *Acta Archelai*, ed. Charles Henry Beeson (GCS 16) (Hinrichs: Leipzig, 1906). Епифаний (*Пан.* 66.6-7 и 25-31) сохранил греческие фрагменты относительно манихейской космологии, они выпущены под редакцией Бисона вместе с латинской версией, 5-22.
- Что забавно, Архелай был не меньшим еретиком, чем сам Мани, придерживаясь грубейшей формы адопционизма (см. Введение выше). К счастью для сохранившегося манускрипта, учёные католические читатели *Деяний* так этого и не заметили.
- 693 *Фихрист* IX.1 р. 777 Dodge.
- 694 Michel Tardieu, *Le Manichéisme* (PUF: Paris, 1981).
- 695 И не триада эонов, сгруппированных по четыре, как полагает S.N. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey* (Manchester Univ. Press: Manchester, 1985), 9. См. Августин, *Против Фавста* XV.5.
- 696 Lieu, *Manichaeism*, 9-10.
- 697 Как полагает Lieu, *Manichaeism*, 9-10.
- 698 *Acta Archelai* VII р. 10 Beeson.
- 699 *Hylē*: Северий, р. 90 Kugener; Феодорит, PG 83 col. 377b.
- 700 *Ta pente tou kakou temieia*, согласно позднему неоплатонику Симплицию (*In Enchiridion Epicteti* 27), который написал *Комментарий к Руководству Эпиктета* в Харране (северная Месопотамия) после 533 г., вероятно, основывая своё опровержение манихейства на местных источниках, как полагает Michel Tardieu, "Sabiens coraniques, et 'Sabines' de Harran", *Journal Asiatique* 274 (1986), 24, п. 105. Опровержение Симплиция было проанализировано в Ilsetraut Hadot, "Die Wiederlegung des Manichäismus im Epiktetkommentar des Simplicios", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 31-57.
- 701 Авг. *De mor. Man.*, II.9.14.
- 702 Два разных списка приведены в ан-Надим, *Фихрист* р. 777 Dodge.
- 703 Н.-Ch. Puech, *Sur le Manichéisme et autres essais* (Flammarion: Paris, 1979), 103-51. Эта книга продолжает и исправляет короткое описание манихейства Пюэшем, *Le Manichéisme: Son fondateur, sa doctrine* (Civilisations du Sud: Paris, 1949).
- 704 *Фихрист*, р. 778 Dodge.
- 705 Коптская *Кефалайа* 27, том I 77 25ff. См. более короткое, но в сущности тождественное описание в *Кефалайа* 6, том I 39.12f и Puech, *Sur le Manichéisme*, 105-7.
- Коптские свидетельства на субахимском диалекте были обнаружены в 1930 г. в Мединет мади в Файюме (Египет) и приобретены ирландским коллекционером А. Честером Битти из Дублина и Берлинским государственным музеем. Пока было восстановлено 620 страниц коптских манихейских фрагментов. Не восстановленные страницы из Берлинского музея были утрачены в 1945 г. Основные собрания коптских свидетельств публиковались в таком виде: *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*, vol. I: *Kephalaia*, первая половина (Lieferung 1-10), ed. Hans Jacob Polotsky (р. 1-103) and Alexander Böhlig (р. 103ff) при участии Hugo Ibscher (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1935-40).

Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. I: *Manichäische Homilien*, ed. Hans Jacob Polotsky при участии Hugo Ibscher (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1934).
A Manichaean Psalm-Book, ed. C.R.C. Allberry, Hugo Ibscher (W. Kohlhammer: Stuttgart, 1938).
 Факсимильное издание манускриптов коллекции Честера Битти было недавно завершено: Søren Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library: Facsimile Edition*, 4 vols. (Patrick Cramer: Geneva, 1986-88). См. обзор A. Guillaumont, *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990), 82-85.

Прекрасный немецкий перевод важнейших манихейских текстов с хорошим введением был опубликован Александром Бёлигом (при сотрудничестве Йеса Петера Асмуссена) как третий том антологии гностических текстов Ферстера: *Gnosis III: Der Manichäismus* (Artemis: Zurich and Munich, 1980) (с обширной библиографией, 354-62).

- 706 По Puech, *Sur le Manichéisme*, 108-9. Формы архонтов согласуются с классификацией Августина, повторённой в *De haeresibus* 46; ср. Puech, *Sur le Manichéisme*, 127.
- 707 Авг., *Против Фауста*, VI.8.
- 708 Puech, *Sur le Manichéisme*, 138-39.
- 709 Северий, р. 121-23 Kugener.
- 710 Северий, р. 117-18.
- 711 Феодорит, PG 83 col. 377b.
- 712 Или «материя и огонь» (*puri kai skotō*) у Тит Бострийский, I.22.
- 713 Северий, р. 125-26 Kugener.
- 714 Симпл., *In Echirid. Epict.* 27.
- 715 *Фихрист*, р. 778-79 Dodge.
- 716 Cumont, *Recherches I*, 172; вариант в *Acta Arch.* VII р. 10 Beeson.
- 717 *Фихрист* р. 779 Dodge.
- 718 Согдийский B'mydz, «Бог-Сияние» — *b'm*, вероятно, спутано с *bān*, пехлевийское *nwgshr' rwyryzd*, «Бог, создающий новые зоны», парфяское *nwg[s] [hr'furyzdyg]*, китайское *zao xīn xiāng*, «Строитель Новой Славы»; см. Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism: A Study of Chinese Manichaen Terminology* (Plus Ultra: Löberöd, 1985), 99.
- 719 Епифаний: *zōn pneuma*, *Acta Archelai: Spiritus vivens*; Mihr Yazd на пехлеви, *jīng fēng* по-китайски, Чистый Ветер.
- 720 Авг., *Против Фауста*, XV.5-6; сир. *Sēfath ziwā*.
- 721 *Acta Arch.* VIII р. 13 Beeson; Cumont, *Recherches I*, 69-75.
- 722 Августин резюмирует так (*Против Фауста* XV.6; ср. XX.10): "*Splenditenentem magnum sex vultus et ora ferentem micantemque lumine, et alterum regem honoris angelorum exercibitus circumdatum, et alterum Adamantem heroam belligerum, dextra hasta tenentem et sinistra clipeum, et alterum gloriosum regem tres rotas impellentem ignis aquae et venti, et maximum Atlantem mundum ferentem humeris, et eum, genu flexo, brachiis utrimque secum fulcientem*".
- 723 Puech, *Sur le Manichéisme*, 38.
- 724 *Acta Arch.* VII.4-5, р. 10-100 Beeson (латинская цитата р. 11.3.15).
- 725 Ан-Надим, *Фихрист* р. 781 Dodge.
- 726 *Acta Arch.* VIII.1 р. 11 Beeson.
- 727 Puech, *Sur le Manichéisme*, 43.
- 728 Puech, *Sur le Manichéisme*, 43, основано на Александре Ликопольском.
- 729 *Против ман.* 29.
- 730 Cumont, *Recherches I*, 27.
- 731 Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Beacon Press: Boston, 1963), 224.
- 732 "*Splenditenentem ponderatorem dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere*" (Авг., *Против Фауста*, XV.5; ср. XX.9). См. Cumont, *Recherches I*, 28.
- 733 Авг., *De haer.* 46.

- 734 Авг., *De nat. boni* 44.
- 735 Авг., *Против Фауста*, XV.6.
- 736 Лат. *Tertius Legatus* (Еводий, *De fide* 17); сир. *izgaddâ*; греч. *presbytēs ho tritos*.
- 737 Формула отречения называет его *ho parthenos tou phōtos*.
- 738 *Tēn arrhenikēn parthenon, hē tōn phxtos legomenē thygatēr*: Феодорит Кирский I.26.
- 739 *Masculofemina*: Филастрий, *De haer.* 61.
- 740 *Virtutes* у Августина; греч. *aretai*; сирийское *ʿyādê*.
- 741 *Acta Arch.* XIII р. 21.11 Beeson.
- 742 *Acta Arch.* IX р. 13 Beeson, и Епиф., *Пан.* 66.32; Феодорит V.10; Кирилл Иерусалимский, *Catecheses* VI.34; Тит Бострийский I.17; II.56; формула Отречения; Ефрем Сирий; Орозий, *Commonitorium* об испанских присциллианах, в действительности основанное на Августине; и особ. Августин, *Против Фауста*, XX.6 и его последователь Еводий, *De fide* 14-17. Миф проанализирован в Cumont, *Recherches I*, 54-68.
- 743 Alfarc, *Écritures II*, 45f.
- 744 Cumont, *Recherches I*, 54.
- 745 Alfarc, *Écritures II*, 45f. [Цит. по изданию Смагина Е.Б., *Манихейство (по ранним источникам)*, М.: Восточная литература, 2011, стр. 399 — прим. перев.]
- 746 *De fide* 14-16.
- 747 Это описание творения подтверждается фрагментом на пехлеви M7981, который далее рассматривает судьбу чудовища. Между 1902 и 1914 гг. исследователи музея антропологии в Берлине раскопали много текстов в Турфанском оазисе в восточном Туркестане, которые были составлены на уйгурском, согдийском, парфянском, пехлевийском и даже ново-персидском языках. Самый важный уйгурский текст был отредактирован и переведён Йесом П. Асмуссеном, *Xuâstvânift: Studies in Manichaeism* (Prostant Apud Munksgaard: Copenhagen, 1965). Он содержит формулу коллективной исповеди для манихейских слушателей. Тексты на разных иранских языках описаны Мэри Бойс в *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection* (Berlin, 1960) и опубликованы в М. Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian* (Brill: Leiden, 1975). Они переведены в Jes P. Asmussen, *Manichaean Literature: Representative Texts Chiefly from Middle Persian and Parthian Writings* (Scholars' Facsimiles and Reprints: Delmar, NY, 1975). Тексты на среднеперсидском были отредактированы и переведены в Werner Sündermann, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts* (Akademie: Berlin [East], 1981).
- Пехлевийский фрагмент M7981 I = T III 260bI переведён в Asmussen, *Manichaean Literature*, 124-25.
- 748 Авг., *Против Фауста*, VI.8; см. *De mor. Man.* II.9.14; 18; 61.
- 749 Asmussen, *Manichaean Literature*, 125.
- 750 Авг., *De nat. boni* 46.
- 751 M7984 = T III 260eI и M7981 цит.; Asmussen, *Manichaean Literature*, 127.
- 752 Этот процесс отличается у Феодора Бар Конай, Августина и Михаила Сирийского (Cumont, *Recherches I*, 42): главный архонт Саклас удовлетворяется мужскими чудовищами, а его жена Неброэль — женскими, после чего они совокупляются, и Неброэль рождает Адама, а потом Еву.
- 753 Причина, по которой, конечно, немецко-шведская школа истории религий была твёрдо убеждена, что манихейство было прекрасным примером «иранской мистерии спасения»! Некоторые учёные до сих пор считают, что манихейство иранского происхождения, хотя оно очевидно является оригинальной формой гностицизма, в то же время очень близкой к тем гностическим источникам, которые Мани точно знал и на которые опирался, когда выдумывал свою систему. Даже хотя некоторые тексты были переведены на иранские языки, манихейство не больше иранское, чем, скажем, китайское; китайские переводы настолько переполнены буддистской терминологией, что манихейство можно истолковать как трансформацию буддизма. Наоборот, сейчас мы можем видеть, что манихейским влиянием на буддизм нельзя пренебрегать, и то же самое относится к зороастрийским текстам на пехлеви.

- 754 M7983 = T III 260dI в Asmussen, *Manichaean Literature*, 130-31.
- 755 *Фихрист*, р. 783 Dodge.
- 756 См. Alexander Böhlig, *Gnosis III*, 108-9.
- 757 Феодор Бар Конай; Cumont, *Recherches I*, 48. [Цит. по изданию Смагина Е.Б., *Манихейство* (по ранним источникам), М.: Восточная литература, 2011, стр. 430 — прим. перев.]
- 758 *Acta Arch.* XI.1 р. 18.18 Beeson.
- 759 *Фихрист*, р. 783 Dodge.
- 760 *Кефалайа* I р. 12.9. Polotsky и 57, р. 144,13-47.20 Böhlig.
- 761 См. Gedaliahu A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), 1984, 147ff.
- 762 Stroumsa, *Another Seed*, 148.
- 763 См. Авг., *De haer.* 46, PL 42 col. 37-38.
- 764 Stroumsa, *Another Seed*, 146.
- 765 СМС 50.8-52.7. Кёльнский кодекс Мани — это небольшой, но толстый кодекс из 99 страниц в собственности Кёльнского университета, о существовании которого было заявлено в 1970 г. А. Хенрихсом и Л. Кёненом, которые опубликовали и перевели его в *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975), 1-85 и 32 (1978), 87-200. Другое издание с английским переводом стало доступно в 1979 г.: *The Cologne Mani Codex* (P.Colon. Inv. nr. 4780) "Concerning the Origin of His Body", tr. Ron Cameron and Arthur J. Dewey (Scholars Press: Missoula, MT, 1979). Недавнее факсимильное и буквальное издание под ред. L. Koenen и Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Codex: Abbildungen und diplomatischer Text* (Habelt: Bonn, 1985) позволяет учёным делать собственные текстуальные догадки.
- 766 M3 Pahl., по L.J.R. Ort, *Mani A Religio-Historical Description of His Personality* (Brill: Leiden, 1957), 52-54 (анг. адаптация моя).
- 767 *Фихрист* 781-83 Dodge, с моими вставками.
- 768 M178r.66-129 по Böhlig, *Gnosis III*, 327, п. 140.
- 769 См. Dodge, *Fihrist* 782 п. 184.
- 770 *Кефалайа* I р. 144.13-47.20 Böhlig [*Кефалайа* («Главы»). *Коптский манихейский трактат*, пер. Е.Б. Смагиной — М. Восточная литература, 1998, 171 с. — прим. перев.]
- 771 Шахрастани I.192.
- 772 Александр Ликопольский, С. *Man. opin.* 6.15-16 и пехл. фрагмент в Воусе, *Reader*, 80-81, пер. в Böhlig, *Gnosis III*, 239.
- 773 M7981 I = T III 260bI в Asmussen, *Manichaean Literature*, 125.
- 774 *Psalms* 233 р. 9.2-11.32 Allberry [Источник: http://apokrif.fullweb.ru/gnost/manich_psalom.shtml — прим. перев.]
- 775 *De haer.* 38.
- 776 О восстановлении после Фрашегирда см. Asmussen, *Manichaean Literature*, 125-27.
- 777 Puech, *Sur le Manichéisme*, 43-44. Эта операция выполняется на фоне известной космологии с её восемью землями, десятью небесами, двумя космическими Кораблями и Колесом Зодиака; ср. M7984 II = T III 260eII Pahl. в Asmussen, *Manichaean Literature*, 122-24.
- 778 *Кефалайа* 69, р. 167 Böhlig.
- 779 *Кефалайа* 69. [*Кефалайа* («Главы»). *Коптский манихейский трактат*, пер. Е.Б. Смагиной — М. Восточная литература, 1998, 190 с. — прим. перев.]
- 780 *Кефалайа* 69 р. 166.31-169.22 Böhlig.
- 781 Р. 118.13-120.20 Böhlig.
- 782 Р. 166.31-169.22 Böhlig. См. также Victor Stegemann, "Zu Kapitel 69 der Kephalaia des Mani" (1939), теперь в Geo Widengren, ed., *Der Manichäismus* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977), 214-24.
- 783 См. мою статью "Astrology" в *Encyclopedia of Religion* (Macmillan: New York, 1987).
- 784 Пер. в Chavannes and Pelliot, *Journal Asiatique* 1913, 139.
- 785 Chavannes and Pelliot, *Journal Asiatique* 1913, 114-16.

- 786 Кефалайа 38, р. 94-95 Polotsky. Сравните этот с мелотезией в АЈ.
- 787 Кефалайа 38, р. 89.18-102.12 Polotsky.
- 788 Alfariс, *L'Évolution intellectuelle*, 117; Puech, *Sur le Manichéisme*, 53.
- 789 Puech, *Sur le Manichéisme* 53-56.
- 790 Авг., *Против Фауста*, XX.4
- 791 Авг., *Против Фауста*, XXXII.7.
- 792 Авг., *Enarr.* In Ps. CXL:12.
- 793 Авг., *De haer.* 46, PL 42 col. 37-38.
- 794 Авг., *De fide contra Man.* 27; Alfariс, *Écritures II*, 64 (перевод мой).
- 795 М 1391 по Böhlіg, *Gnosis III*, 197-98.
- 796 М 131 ІА, Böhlіg, *Gnosis III*, 197.
- 797 Авг., *De haer.* 46, PL 42 col. 37.
- 798 *Fihrist*. 788, tr. Dodge.
- 799 Авг., *De haer.* 46.
- 800 Авг., *De haer.* 46.
- 801 Авг., *C. Adimant.* XII.2.
- 802 Авг., *De haer.* 46, PL 42 col. 35.
- 803 См. Asmussen, *Xuâstvânift*, 224-27.
- 804 Авг., *De mor. Man.* 39; Alfariс, *L'Évolution intellectuelle*, 126-31.
- 805 Кефалайа 109, р. 262.10-264.19 Böhlіg.
- 806 Кефалайа 79, р. 191.9-192.3 Böhlіg.
- 807 См. Asmussen, *Xuâstvânift*.
- 808 См. François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Seuil: Paris, 1974), 109-10.
- 809 Кефалайа 80, р. 192.3-193.22 Böhlіg.
- 810 Авг., *Enarr.* in Ps. CCL 12.
- 811 Alfariс, *L'Évolution intellectuelle*, 138.
- 812 Alfariс, *L'Évolution intellectuelle*, 136.
- 813 VI.4 р. Beeson.
- 814 *Acta Arch.* VII.5.
- 815 Р. 13.21.-14.1 Polotsky; см. Ort, *Mani*, 121.
- 816 Böhlіg, *Gnosis III*, 80-81.
- 817 *C. Faust*, I.1.
- 818 Alfariс, *L'Évolution intellectuelle*, 83.
- 819 М 91, по Ort, *Mani*, 141 (анг. адаптация моя).
- 820 Авг., *De haer.* 38; ср. *Fihrist* р. 796 Dodge.
- 821 Большинство источников по истории павликианства теперь собрано, отредактировано и переведено в *Les Sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie Mineure: Texte critique et traduction*, Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachrysantou, J. Paramelle в *Travaux et Mémoires* 4 (Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines) (De Boccard: Paris, 1970), 1-227.
- Три Проповеди (последняя неполная) Петра Сицилийского следуют за *Историей* в издании Migne, PG 104: Photii, *Opera Omnia*, за которыми следуют работы Petri Aggorum Episcopi, Bartholomaei Edesseni *Opuscula*. Tomus 4 (*Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, ed. J.-P. Migne, Tomus 54), col. 1305/6-1349/50.
- Основное научное исследование павликианства — это Paul Lemerle, *L'Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques* в *Travaux et Mémoires* 5 (1973), 1-144 с аннотированной библиографией, содержащей двадцать восемь сочинений (2-15).
- Наблюдения о павликианах также содержатся в классических работах Игнаца фон Дёллингера (*Beiträge I*, 1-33), Дмитрия Оболенского (*The Bogomils*, 46-48), Стивена Рансимена (*Medieval Manichee*), Рауля Манселли (*L'Eresia*, 65ff) и Милана Луса (*Dualist Heresy*, 32-40). Они отра-

жают состояние знания, которое было радикально превзойдено и модифицировано Полем Лемерлем и работой французской команды.

- 822 *Sources grecques*, 8-97.
823 Lemerle, *Histoire*, 31.
824 Lemerle, *Histoire*, 47.
825 *Sources*, 99-183.
826 *Sources*, 185-207.
827 *Précis* 9, p. 85; *Historia*, 36-37, p. 19-20.
828 *Historia* 39-45, . 20-22.
829 Form. abj. I.4, p. 191.
830 Photius 20, p. 126-27.
831 Form. abj. II.1-7, p. 194-97.
832 *Sources*, 202-7.
833 *Sources*, 189-90.
834 Form. abj. IV.2, p. 203.
835 *Epitome* 24 p. 92.
836 Form abj. III.9, p. 201; IV.7, p. 205.
837 *Sources*, 20-23. [Бартиякн Рач Микаелович, Петр Сицилийский и его «История павликиан» / *Византийский временник* т. 18 М. 1961 — прим. перев.]
838 Lemerle, *Histoire*, 132. Это не тоже самое, что маркионитское Послание лаодикийцам (которое соответствует Ефесянам православного канона), а подделка, опубликованная в A. von Hamack, *Marcion: Das Evangelium von Fremden Gott* (reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985), 137ff.
839 Hamack, *Marcion*, 45.
840 Runciman, *Medieval Manichee*, 48.
841 Армянский тезис сжато сформулирован в полной логических противоречий, однако снабжённой хорошей библиографией, (241-55) работе Nina G. Garsoian, *The Paulician Heresy: A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire* (Mouton: The Hague and Paris, 1967).
842 Lemerle, *Histoire*, 12-14.
843 Если только это не каламбур, что вполне возможно; однако, Н. Гарсоян его не замечает. От этого её рассуждение страдает ещё больше.
844 Garsoian, *Paulician Heresy*, 89; текст в её втором приложении, 236-38.
845 Garsoian, *Paulician Heresy*, 210.
846 Garsoian, *Paulician Heresy*, 94.
847 Garsoian, *Paulician Heresy*, 207-8.
848 Maximus, *De ecclesiastica hierarchia* 6, col. CCXXX Kmosko.
849 Garsoian, *Paulician Heresy*, 151-57.
850 См., например, Garsoian, *Paulician Heresy*, 184.
851 Hamack, *Marcion*, 383.
852 Obolensky, *The Bogomils*, 47.
853 Form. abj. II.4.
854 Hamack. *Marcion*, 144-45.
855 «Транслепсис», пользуясь словом Гарольда Блума, это обычный способ общения между людьми, который лишь редко основан на прямых и недвусмысленных утверждениях, и даже когда это так, всё равно может не раскрывать скрытых мотивов таких утверждений.
856 Lemerle, *Histoire*, 130.
857 *Précis* 13; Lemerle, *Histoire*, 129.
858 Пётр Сицилийский, *История* 116; Фотий 22; 76.
859 Lemerle, *Histoire*, 130.

- 860 Lemerle, *Histoire*, 129, n. 43.
- 861 Lemerle, *Histoire*, 130.
- 862 Лучшее издание *Interrogatio* с французским переводом и комментарием принадлежит Edina Bozóki, *Le Livre secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, apocryphe d'origine bogomile* с предисловием Émile Turdeanu (Beauchesne: Paris, 1980).
- 863 *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, tr. André Vaillant с прекрасным исследованием Н.-Ch. Puech (Travaux Inst. Ét. Slaves. 21) (Imprimerie Nationale-Droz: Paris, 1945).
- 864 Другие названия см. в Dmitri Obolensky, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism* (1948; Hall: Twickenham, 1972), 166-67.
- 865 Obolensky, *The Bogomils*, 174.
- 866 Gerhard Ficker, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters* (J.A. Barth: Leipzig, 1908). *Panoplia dogmatica* Евфимия Зигабена опубликовано в PG 130 col. 1289-1322a.
- 867 Анафема против богомилов содержится в *Синодике*, особом обряде в первое воскресенье Великого Поста, на празднестве, установленном Константинопольским собором 843 г. после окончания ереси иконоборцев. Обряд поминает конец преследования икон и их сторонников. Текст 843 г. были последовательно пересмотрен при Алексее I Комнине (императоре 1081-1118), Мануиле I Комнине (император 1143-1180) и в XV веке. Он был опубликован и переведён в Jean Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie: Édition et commentaire* в *Travaux et Mémoires* 2 (1967), 1-316. Анафема против богомилов: 228-37.
- 868 См., в особенности, весьма устаревшую книгу Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, tr. M. Ribeyrol, pref. René Nelli (Maisonneuve-Larose; Paris, 1976), 255ff.
- 869 *I.Ioh* 173 V = 157 D, p. 72 Boz.
- 870 *Epist.* 33 и комм. Ficker, 162.
- 871 *Pan.* Col. 1296 = *Narr.* 92,11 Ficker.
- 872 Козьма 74 Vaillant; *Narr.* 91 = *Pan.* Col. 1296.
- 873 *I.Ioh* 45 Boz.
- 874 *I.Ioh* 45 Boz.
- 875 *I.Ioh* 46-47 Boz.
- 876 *I.Ioh* 51 Boz.
- 877 Один хвост в D.
- 878 *I.Ioh* 60-63 V, p. 52 Boz. Глосса венского манускрипта добавляет: «Семь хвостов — это весь грехов или пороков, которыми он [Сатанас] соблазняет людей, т. е. ложь, измена, жадность, воровство, кощунство, ненависть и раздор» (p. 88-89 Boz).
- 879 *I.Ioh* 61-63 D, p. 54-55 Boz. «Семь дней» толкуются как семь божественных дней, т. е. семь столетий; *ib.*, 64.
- 880 *I.Ioh* 67 D.
- 881 *I.Ioh* 54 Boz.
- 882 *I.Ioh* 72 D.
- 883 О происхождении метеорологических ангелов см. мою работу *Expériences de l'extase, de l'Hellénisme au Moyen Age* (Payot: Paris, 1984), 158.
- 884 Ни V, ни D (p. 56-67) не упоминают воздух.
- 885 Глосса V, p. 90-91 Boz.
- 886 Козьма 26, 4 Vaillant.
- 887 *Narr.* 33-34 Ficker.
- 888 Puech в Puech and Vaillant, *Traité*, 183-84.
- 889 Puech, *Traité*, 202.
- 890 *Op. daem.*, PG 122 col. 824a.
- 891 *Narr.* 95,21ff = *Pan.* Col. 1293-95.
- 892 *Pan.* Col. 1301b.

- 893 Puech, *Traité*, 190-92; см. также Giulia Sfamemi-Gasparro, "Il Mito bogomilo dei due figli di Dio: Osservazioni storico-religiose" в *Umanità e storia: Scritti in onore di Adelchi Attisani* (F. Giannini: Naples, n.d.), 3 в *Gnostica et Hermetica* (Ateneo: Rome, 1982).
- 894 PG 122, col. 825.
- 895 Narr. 94Ff = Pan. Col. 1293-93; Puech, *Traité*, 178-81.
- 896 I.Ioh 58 Boz.
- 897 I.Ioh 93 V.
- 898 I.Ioh 58-60 Boz.
- 899 I.Ioh 104-6 V p. 60-61 Boz.
- 900 I.Ioh 125 V p. 64 Boz.
- 901 Epist. 35F Ficker.
- 902 См. мою *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston, 1991).
- 903 Narr. 92 = Pan. cl. 1297.
- 904 Narr. 93.3 Ficker.
- 905 Об утрате божественной частицы -эль см. Obolensky, *The Bogomils*, 200.
- 906 Narr. 98-99 Ficker = Pan. Col. 1305.
- 907 I.Ioh 131 D p. 66-67 Boz.
- 908 Narr. 93 = Pan. col. 1301.
- 909 Narr. 93 = Pan. col. 1301.
- 910 I.Ioh 186-88 V, p. 74-75 Boz.
- 911 I.Ioh 240-42 V, p. 82-83 Boz.; Puech, *Traité* 211, сравнивает эту *obscuritas tenebroso* с Чёрным Огнём манихейской эсхатологии.
- 912 I.Ioh 84-85 Boz.
- 913 Obolensky, *The Bogomils*, 127-29.
- 914 Козьма 32.12-18 V; Puech, *Traité*, 209f; Obolensky, *The Bogomils*, 131f.
- 915 Obolensky, *The Bogomils*, 130-38; Puech, *Traité*, 213-37, 260-77.
- 916 Epist. 38; см. Ficker, 167-70.
- 917 См. Puech, *Traité*, 237-60.
- 918 Puech, *Traité*, 168-77.
- 919 Narr. 98.10-20 = Pan. col. 1292-93; Ficker, 265; Puech, *Traité*, 168-77; Obolensky, *The Bogomils*, 212.
- 920 Narr. 103ff Ficker.
- 921 Narr. 104.4-18 Ficker = Pan. col. 1321-22.
- 922 Franjo Sanjek, *Les Chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XII-XV siècle* (Nauwelaerts-Vander-Oyez: Brussels, Paris, Louvain, 1976), 19-43.
- 923 Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 28-29.
- 924 Вопреки довольно слабым аргументам Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 95ff.
- 925 Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 88-90.
- 926 Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 97-124.
- 927 Согласно Кристине Тузелье, по происхождению это слово миланское.
- 928 Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 145.
- 929 Fol. 242v.
- 930 Sanjek, *Chrétienes bosniaques*, 172.
- 931 Döllinger, vol. 1, 242-43, п. 1 из Венеции, Библиотека Марчиана, фонд Nanni.
- 932 Согласно Алексиаде Анны Комниной; см. Jean Duvernoy, *Le Catharisme: La Religion des cathares* (Privat: Toulouse, 1976), 345.
- 933 Дальнейшее описание следует из Duvernoy, *La Catharisme*, 353, который принимает свидетельство как аутентичное.
- 934 Narr. 92.13-16 = Pan. col. 1296-97.

935 I.Ioh. 90-91 Boz.

936 См. *De haeresi catharorum in Lombardia*, ed. Antoine Dondaine, "La Hiérarchie cathare en Italie, I: Le 'De haeresi catharorum in Lombardia'", *Archivum Fratrum Praedicatorum* 19 (1949), 305-12. Большинство источников о катаризме собраны и переведены в Walter L. Wakefield and Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages: Selected Sources Translated and Annotated* (Columbia Univ. Press: New York, 1969), 127-373. (О радикальной церкви «Друнтунтия»-Драговица см. 164-65). Другие тексты, касающиеся катаризма, переведены в Robert I. Moore, *The Birth of Popular Heresy* (E. Arnold: London, 1975), 88-154.

Латинские тексты ересиологов содержатся в Ignaz von Döllinger, *Beiträge II*. Другие важные ересиологические источники стали доступны благодаря Antoine Dondaine, *Un Traité néo-manichéen du XIII siècle: Le "Liber de duobus principiis", suivi d'un fragment de rituel cathare* (также содержит *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* Раньера Саккони) (Istituto Storico Domenicano Santa Sabina: Rome, 1939), 64-78; "La Hiérarchie cathare en Italie, II: Le 'Tractatus de heretics' d'Anselme d'Alexandrie, O.P.; III: Catalogue de la hiérarchie cathare en Italie" в *AFP* 20 (1950), 308-24. *Adversus Catharos et Valdenses libri V* Монеты из Кремоны доступно только в старом издании Th. A. Ricchini (Rome, 1743); самые важные фрагменты переведены в Wakefield and Evans, 308-29. *Liber contra Manicheos* Дюрана из Уэски, содержащая фрагменты оригинальных свидетельств, доступна в издании Кристины Тузелье: *Une Somme anti-cathare: Le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca* (Spicilegium Sacrum Lovaniense: Louvain, Belgium, 1964). Выжимка общих мест о катаризме в *Руководстве инквизитора* Бернара Гюи: Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, ed. and tr. G. Mollat (with G. Drioux), vol. 1 (Les Belles Lettres: Paris, 1964).

Прямые источники о катаризме таковы: *Liber de duobus principiis* школы Джованни де Луджио под редакцией Антуана Дондена и недавно Christine Thouzellier, *Livre des Deux Principes* (SC 198) (Cerf: Paris, 1973); также переведена в René Nelli, *Écriture cathares: La Cène secrète. Le Livre des deux Principes. Le Rituel Latin. Le Rituel occitan. Textes pré-cathares et cathares* (Denoël: Paris, 1959), 69-201. Латинский обряд, который мы в этой книге рассматривать не будем, издавался под редакцией и переводом Christine Thouzellier, *Rituel cathare* (SC 236) (Cerf: Paris, 1977). Среди прямых источников можно также упомянуть расшифровки инквизиции, особенно расследований, проведенных в Памье (1318-1325 гг.) при епископе Жаке Фурнье (для начала XIV века выдержки опубликованы в Döllinger, *Beiträge II*), изданы на латыни в Jean Duvernoy, *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*, 3 vols. (Privat: Toulouse, 1965) и переведены на французский им же, *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*, 3 vols. (Mouton: Paris, The Hague, New York, 1978).

Самые важные научные исследования о катарах сейчас содержатся в двух книгах Jean Duvernoy, *Le Catharisme: L'Histoire des Cathares* (Privat: Toulouse, 1979) и *Le Catharisme: La Religion des Cathares* (Privat: Toulouse, 1976). Несколько других работ будет упомянуто в сносках далее.

Общие библиографии по катаризму содержатся в Herbert Grundmann, "Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, 1955" в *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (1960; reprint, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1977), 487-567; Carl T. Berkhout and J.B. Russell, *Medieval Heresies: A Bibliography 1960-1979* (Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto, 1981).

937 Sacconi in Moore, *The Birth*, 143-44.

938 PG 104 col. 775.

939 Döllinger II, 52.

940 Döllinger II, 53.

941 Wakefield-Evans, 358-61.

942 Wakefield-Evans, 301; текст в Döllinger II, 273-79.

943 Moore, *The Birth*, 132.

944 Moore, *The Birth*, 133.

945 Moore, *The Birth*, 138.

- 946 Moore, *The Birth*, 139; Arno Borst, *Die Katharer* оспаривает рукоположение Джованни де Луджио.
- 947 PL 204 col. 777; см. мою работу "The Sun and The Moon" в *International Journal of Roumanian Studies* 3 (1981-83), 83-97.
- 948 Döllinger II, 277.
- 949 Döllinger I, 60-61.
- 950 Moneta, в Wakefield-Evans, 317-18 (моя англ. адаптация).
- 951 Döllinger II, 274.
- 952 См. мою "The Sun and the Moon", 90-91.
- 953 Döllinger II, 58.
- 954 Moore, *The Birth*, 139 (моя англ. адаптация).
- 955 Arno Borst, *Die Katharer*, 270-72.
- 956 René Nelli, *La Philosophie du Catharisme: Le Dualisme radical au XIII siècle* (Payot: Paris, 1978), 73-124.
- 957 Wakefield-Evans, 356.
- 958 Marcel Dando, *Les Origines du Catharisme* (Paris, 1967).
- 959 Duvernoy, *Religion*, 295ff; 344ff.
- 960 Епиф. Пан. 64.
- 961 A. Guillaumont, *Les "Kephalai Gnostika" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Seuil: Paris, 1962).
- 962 Епиф., Пан. 64.4.5-6; см. Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 85.
- 963 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 85-86.
- 964 De principiis II.8.3; см. Henri Grouzel, *Anthropologia*, 43.
- 965 Амвросий, *Ер.* 49:4; см. P.F. Beatrice, "Le Tuniche di pelle: Antiche letture di Gen. 3.21" в U. Bianchi, ed., *La Tradizione dell'Enkrateia: Motivazioni ontologiche e protologiche* (Ateneo: Rome, 1985), 433-84.
- 966 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 89.
- 967 В Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 89-92.
- 968 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 90.
- 969 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 91.
- 970 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 93-94.
- 971 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 98.
- 972 Guillaumont, "Kephalai Gnostika".
- 973 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 101.
- 974 Guillaumont, "Kephalai Gnostika".
- 975 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 110-11. Хорошее английское изложение и перевод текстов Евария — это Evagrius Ponticus, *The Praktikos: Chapters on Prayer*, tr. and introduction by John Eudes Bamberger (Cistercian Publications: Kalamazoo, MI, 1981).
- 976 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 108.
- 977 Еварий, *Kephalai Gnostika* I.68; Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 108.
- 978 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 109.
- 979 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 110.
- 980 Guillaumont, "Kephalai Gnostika".
- 981 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 111.
- 982 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 116.
- 983 Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 116-117.
- 984 Anathematismata V от 543 и X от 553 гг. в Guillaumont, "Kephalai Gnostika", 141 и 145.
- 985 Последним катарским совершенным в Южной Франции был некий Гийом Белибаст, верно определённый как «последний, но не лучший».
- 986 Duvernoy, *Histoire*, 322.
- 987 Сивилла, вдова Раймона Пьера д'Арка в Duvernoy, *Registre* II, 566.

- 988 Duvernoy, *Registre* II 567.
- 989 Duvernoy, *Registre* II 569; латинский текст II, 406-7.
- 990 Fournier II, 406-7.
- 991 Fournier II, 34; Duvernoy, *Religion*, 70, п. 83.
- 992 Duvernoy, *Registre* II 569.
- 993 Duvernoy, *Registre* II 570.
- 994 Duvernoy, *Registre* II.
- 995 Duvernoy, *Registre* II 571.
- 996 Fournier I, 230; Duvernoy, *Religion*, 84.
- 997 Duvernoy, *Religion*, 84.
- 998 *Registre* II 572-73.
- 999 Duvernoy, *Religion*, 173.
- 1000 Duvernoy, *Religion*, 192; Fournier II, 108.
- 1001 *Manual*, 18.
- 1002 *Manual*, 18.
- 1003 *Manual*, 18.
- 1004 *Registre* II 603.
- 1005 Thouzellier, *Une Somme*, 31.
- 1006 Thouzellier, *Une Somme*, 36-38.
- 1007 Thouzellier, *Une Somme*, 209; см. Nelli, *Philosophie du catharisme* 17; 34, п. 8.
- 1008 Döllinger II, 59.
- 1009 Duvernoy, *Histoire*, 324.
- 1010 Пс. 136:4; Duvernoy, *Registre* 931.
- 1011 Duvernoy, *Registre* 930.
- 1012 *Liber de duobus principiis*, по Nelli, *Écritures cathares*, 175.
- 1013 Nelli, *Écritures cathares*, 175.
- 1014 Nelli, *Écritures cathares*, 180.
- 1015 Франц. пер. в Nelli, *Écritures cathares*, 119.
- 1016 Nelli, *Écritures cathares*, 161.
- 1017 Nelli, *Écritures cathares*, 162.
- 1018 Н. Grundmann, "Oportet et haereses esse" в *L'Eresia medievale*, ed. Ovidio Capitani (II Mulino: Bologna, 1971), 23-60, цит. из 30.
- 1019 Влияния Августина были выделены в Nelli, *Philosophie*, 58-62.
- 1020 О рождении нигилизма см. Th. Süß, "Der Nihilismus bei F.H. Jacobi" в Dieter Arendt, *Der Nihilismus als Phänomenon der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1974), 65-78; Ludwig Landgrebe, "Zur Überwindung des europäischen Nihilismus" в Arendt, 19-37. История концепции нигилизма и антология самых ярких текстов предлагается в Giorgio Penzo, ed, *Il Nihilismo da Nietzsche a Sartre* (Città Nuova: Rome, 1976). Синтез части этой главы можно найти в моей статье "The Gnostic Revenge: Gnosticism and Romantic Literature" в Jacob Taubes, ed, *Gnosis und Politik (Religionstheorie und Politische Theologie, 2)* (Fink-Schöningh: Paderborn, West Germany, 1984), 290-306.
- 1021 Landgrebe, "Zur Überwindung", 32.
- 1022 Nietzsche, *Wille zur Macht* XV 152, цит. по Landgrebe, "Zur Überwindung", 33.
- 1023 См. также Richard Smith, "The Modern Relevance of Gnosticism" в J.M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English* (rev.ed., Harper & Row: San Francisco, 1988), 532-49, esp. 534.
- 1024 P.B. Shelley, *The Poetical Works* (London and New York, n.d.), 201.
- 1025 Shelley, *Poetical Works*, 230. [Пер. К. Бальмонта — прим. перев.]
- 1026 Shelley, *Poetical Works*, 243.
- 1027 Shelley, *Poetical Works*, 255.

- 1028 О Леопарди см., в особ., мою статью "Gnostic Revenge", 300-302.
- 1029 Рене Нелли, цит. в моей статье "Les Fantasmies du nihilisme", *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 4 (1980), 423.
- 1030 Lamartine, *Oeuvres poétiques complètes*, ed. F.-M. Guyard (Pléiade 65) (Gallimard: Paris, 1965), 803ff.
- 1031 Victor Hugo, *La Légende des siècles. La Fin de Satan*, ed. J. Truchet (Pléiade 82) (Gallimard: Paris, 1950). О редакции этой работы см. Jean Gaudon, *Victor Hugo: Le Temps de la contemplation. L'Oeuvre poétique de Victor Hugo des "Misères" au "Seuil du gouffre" (1845-1856)* (Flammarion: Paris, 1969); и Hubert Juin, *Victor Hugo. II: 1844-1870* (Flammarion: Paris, 1984).
- 1032 Анализ Баура продолжен в единственной книге Якоба Таубеса (1923-1987), написанной им на третьем десятке лет, *Abendländische Eschatologie* (Francke: Bern, 1947), 159-61. Таубес черпал информацию о гнозисе из Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I* (1934), а о современной философии («лево-гегельянской») из Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941; F. Meiner: Hamburg, 1978). См. также Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Univ. of Chicago Press: Chicago, 1949).
- 1033 Eugen Heinrich Schmitt, *Die Gnosis: Grundlagen der Weltanschauung einer elderen Kultur*, (E. Diderichs: Leipzig and Jena, 1903) vol. 1, 3.
- 1034 Schmitt, *Die Gnosis*, vol. 1, 9.
- 1035 Taubes, *Eschatologie*, 3.
- 1036 Taubes, *Eschatologie*, 5ff.
- 1037 Taubes, *Eschatologie*, 15.
- 1038 Taubes, *Eschatologie*, 71.
- 1039 Taubes, *Eschatologie*, 75-76.
- 1040 Taubes, *Eschatologie*, 79.
- 1041 О средневековой эсхатологии и Иоахиме Флорском в частности см. прекрасные книги Bernard McGinn, *Visions of the End* и *The Calabrian Abbot*.
- 1042 Taubes, *Eschatologie*, 86.
- 1043 Taubes, *Eschatologie*, 163-64.
- 1044 Taubes, *Eschatologie*, 167.
- 1045 Taubes, *Eschatologie*, 190.
- 1046 Taubes, *Eschatologie*, 192-93.
- 1047 Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* (1952; Univ. of Chicago Press: Chicago, 1974); см. также его *Wissenschaft Politik und Gnosis* (Kösel: Munich, 1959).
- 1048 Löwith, *Meaning*, 145-59.
- 1049 Voegelin, *New Science*, 111-13.
- 1050 Voegelin, *New Science*, 124-28.
- 1051 Voegelin, *New Science*, 134.
- 1052 Voegelin, *New Science*, 137-38.
- 1053 Voegelin, *New Science*, 140.
- 1054 Voegelin, *New Science*, 142.
- 1055 Voegelin, *New Science*, 153-78. Эти идеи Вогелин разовьёт в брошюре на немецком *Wissenschaft Politik und Gnosis* (1959), цель которой в том, чтобы проанализировать структурные аналогии между современной философией и гнозисом, уже установленные Ф. Баумом. Представители современного гнозиса (а это мировая сила, *Weltmacht*) — это Гегель, Маркс. Ницше и Хайдеггер.
- 1056 Philip J. Lee, *Against the Protestant Gnostics* (Oxford Univ. Press: London and New York, 1987).
- 1057 Ernst Topitsch, "Marxismus und Gnosis" в *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (1961; Luchterhand: Neuwied and Berlin, 1966), 261-96; "Entfremdung und Ideologie: Zur Entmythologisierung des Marxismus" в *Sozialphilosophie*, 297-327.
- 1058 Topitsch, "Marxismus", 262.

- 1059 Topitsch, "Marxismus", 283.
- 1060 "Entfremdung", 300-320.
- 1061 Оригинальным последователем Вогелина и Топиша был итальянский социолог Луциано Пелликани, автор *I Rivoluzionari di professione: Teoria e prassi dello gnosticismo moderno* (Vallecchi: Florence, 1975), который сочетает их взгляды с теорией Карла Мангейма об интеллектуалах как *freischwebend* — колеблющихся между «иметь» и «не иметь», одобряющих обе позиции. Пелликани верно замечает, что Маркс и особенно Ленин приписывали роль гностических избранных не самим пролетариям, а просвещённым интеллектуалам, которые должны действовать как лидеры пролетариев. В этом Пелликани видит успешную попытку интеллектуалов завладеть государственной властью и легитимизировать её как службу многим (ещё) непросвещённым, интересы которых таким образом получают должное внимание. После советской революции интеллектуальное лидерство быстро выродилось в тоталитарную бюрократическую клику. Другие европейские политические мыслители вроде Алена Безансона и Аугусто дель Ноче до некоторой степени разделяют предположения Пелликани; см. Giovanni Filoramo, *Il Risveglio della gnosi ovvero diventare dio* (Laterza: Bari, 1990), 11-21.
- 1062 Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (пересм. изд. *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) (Suhrkamp: Frankfurt, 1974). О Блюменберге см. Odo Marquard, "Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit" в Taubes, ed., *Gnosis und Politik*, 31-36; Wolfgang Hübener, "Das 'gnostische Rezidiv' oder wie Hans Blumenberg der spätmittelalterlichen Theologie den Puls fühlt" в Taubes, 37-53.
- 1063 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton Univ. Press: Princeton, NJ, 1986).
- 1064 См. мою работу *Gnosticismo e pensiero moderno*; Hans Jonas (L'Erma di Brettschneider: Rome, 1985), 119ff.
- 1065 См. мою *Gnosticismo*, 123-25.
- 1066 Ioan Couliano, *A History of Mind. I: Religion* (готовится к изданию).
- 1067 См. мою работу "Gnostic Revenge".
- 1068 Richard Smith, "The Modern Relevance", 545-46.
- 1069 Об этом апокалипсисе см. описание и библиографию в моей книге *Out of This World: A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala: Boston, 1991).
- 1070 P.K. Dick, *The Divine Invasion* (1981; reprint, Grafton Books: London, 1989).
- 1071 David A. Halperin, "Gnosticism in High Tech: Science Fiction and Cult Formation" в D.A. Halperin, ed., *Religion Sect and Cult* (J. Wright: Boston, 1983), 257-66, esp. 264.
- 1072 Vanessa Weber, "Modern Cults and Gnosticism: Some Observations on Religious and Totalitarian Movements" в Halperin, ed., *Religion Sect and Cult*, 31-44, esp. 42.
- 1073 "The Modern Relevance", 547.
- 1074 Цит. в Smith, "The Modern Relevance", 547.
- 1075 Цит. в Smith, "The Modern Relevance", 547.
- 1076 Harold Bloom, *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy* (Farrar, Straus & Giroux: New York, 1979).