

А.Л. Хосроев

Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий)

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

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

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

«Путь негативный, апофатический, стремится познать Бога не в том, что Он есть <...> а в том, что Он не есть¹. Путь этот состоит из последовательных отрицаний. <...> Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть...»².

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

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

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

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

бенно после введения во второй половине XX в. в научный оборот подлинных гностических текстов — немаловажного пояснения: вслед за теми *гностиками* II в., которые, хорошо осознавая, что понятийный аппарат ветхо- и новозаветных текстов не может передать все оттенки их богословия, стали творчески перерабатывать наследие Платона⁴ (а точнее, богословие возрождавшего в первые века новой эры платонизма⁵) и приспособлять его к своему христианству⁶. И в самом деле, именно из-под пера

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

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

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

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

гностических христиан (правда, довольно рано оказавшимися маргиналами, неуклонно вытесняемыми Церковью с магистрального пути развития христианства) вышли самые ранние из известных нам развернутые образцы *христианского* «отрицательно-го» богословия⁷. Об этом надежно свидетельствуют уже ранние церковные ересиологи⁸.

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

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

⁸ Разумеется, ересиологи цитировали из сочинений оппонентов лишь то, что считали важным для своей полемики, оставляя в стороне все, по их мнению, второстепенное. Так, Иринея, подробно пересказывая одну из версий *АпИИ* (*Adv. haer.* I.29; см. ниже: прим. 18), опускает из своего изложения пространный пассаж, содержащий выразительное описание природы высшего Бога (*АпИИ* 2.26 сл. /*NHC* II.1/; 22.17 сл. /*BG* 2/ — древнейший образец христианского апофатического богословия, о котором речь пойдет ниже); подробнее см.: Greer, p. 1980, p. 170, где автор так высказывается по поводу другого пассажа, опущенного Иринеем: «Irenaeus has simply selected from the *Apocryphon* the theological section that suits his inter-

Так, например, Ириней (ок. 185 г.) хорошо знал, что представление об абсолютной трансцендентности и непознаваемости Бога было неотъемлемой частью учения валентиниан⁹, выразивших его в тех же терминах, которые займут центральное место в апофатике церковных богословов последующих веков¹⁰. По словам этого автора, последователи валентинианина Птолемея (ок. 160 — 170) «говорят, что в *невидимых и невыразимых никаким именем* высотах находится некий *совершенный, предсуществующий эон*¹¹, называют же они его *Пред-Началом, Пред-Отцом и Глубиной*; он, *невместимый и невидимый, вечный и нерожденный*, пребывает в молчании и в великом покое в *бесконечных зонах*»¹².

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

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

¹⁰ Ириней так откликнулся на поиск гностиками ответа на вопрос о природе высшего Бога: «Не переоценивай своего знания <...> и не ищи чего-то, что выше Творца, ибо не найдешь; ведь безграничен (indefinitabilis) твой Создатель. И ты не должен придумывать над ним какого-то другого отца, как будто ты уже измерил его всего (scil. Создателя), как будто ты прошел через все его творение и рассмотрел всю его глубину, длину, высоту (profundum /= $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ или $\beta\upsilon\theta\acute{\omicron}\varsigma$ / et longitudinem et altitudinem) <...>. Итак, крайне неразумно, пренебрегая тем, кто воистину является Богом и который засвидетельствован всеми, искать выше него кого-то, которого нет и которого никто и никогда не возвещал» (*Adv. haer.* II.25.4; II.10.1). Фраза о «глубине, длине и высоте» перекликается (если перед нами, конечно, не скрытая цитата Ириней из какого-то гностического сочинения) с описанием высшего Бога в валентинианском трактате, где автор, далекий, правда, от утверждения, что он «измерил и т.п.» Бога, говорит как раз обратное: «...никакой глаз не может видеть его, ничто телесное не может постичь его из-за его неисследимого величия (ср. τὸ μέγεθος τοῦ Βάθους καὶ τὸ ἀνεξιχνίαστον: *Iren., Adv. haer.* I.2.2; греч. текст Ириней сохранил *Eriph., Pan.* 31.11.5), его недостижимой глубины (βάθος), его неизмеримой высоты и его безграничной ширины»; ср: «Он превосходит <...> всякое величие, всякую глубину (βάθος) и всякую высоту» (*ТрехТр* 54.18–23; 55.20–26 /*NHC* I.5/; перевод см. ниже); ср. ниже: прим. 107.

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

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

Учение Василида (акме ок. 140 г.), как его излагает спустя несколько поколений Ипполит, являет нам уже высокоразвитое апофатическое богословие, еще неизвестное церковным авторам¹³:

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

Дошедшие на коптском языке в переводах с греческого сочинения, принадлежащие различным течениям как внутри гностицизма, так и вне его, дали нам в руки новые образцы апофатического богословия¹⁵, причем гораздо более развернутые, чем

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

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

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

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

те, что сохранили свидетельства ересиологов. Эти тексты позволяют теперь утверждать, что именно гностики стояли у истоков *христианского* апофатического богословия. Убедимся в этом на примере нижеследующих комментированных переводов сочинений, принадлежащих различным направлениям внутри того явления, которое мы называем *гностицизм*, сделав прежде всего оговорку: предметом этой заметки будет не собственно богословие, а лишь терминологический (с точки зрения влияния на эту терминологию современного ей платонизма¹⁶) анализ текстов и попытка поместить этот круг понятий в религиозно-философский контекст, их породивший¹⁷.

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

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

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

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

«Апокриф Иоанна» (20.19 сл. /BG 2/)¹⁸

¹⁹(22.2) «[Я пришел] чтобы научить тебя относительно того, что (сейчас) происходит, что было (5) и чему надлежит случиться²⁰, чтобы ты [узнал] невидимое и видимое²¹ <...>. Сказал (голос) мне²²:

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

¹⁸ Это известное сейчас в четырех версиях сочинение принадлежит к тому религиозному течению, которое можно назвать *мифологическим гностицизмом* (об этом понятии см.: Хосроев, 2014, с. 24, прим. 63; с. 26, прим. 76; с. 31–32, прим. 93). Уже Карл Шмидт показал, что Иринея, рассказывая об этой разновидности гностицизма (*Adv. haer.* I.29), близко к тексту передавал содержание одной из версий (не дошедшего до нас греческого оригинала) именно «Апокрифа Иоанна» (Schmidt, 1907); следовательно, *АпИн* имел уже широкое хождение ко времени написания Иринеем своего «Опровержения». Перевод, сделанный по изданию: Waldstein–Wisse, 1995, следует тексту краткой версии *АпИн* (BG 2); лакуны, встречающиеся в этом пассаже, восстанавливаются при помощи текста других списков сочинения, и там, где восстановление не вызывает больших сомнений, я опускал квадратные скобки. В этом и других переводах в круглых скобках жирным шрифтом указаны страницы рукописи, нормальным шрифтом — номера строк, кратные пяти.

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

²⁰ οὐπὲ[τ]σοοπ λυω πε[ν]τα[ψ]ω[π]ε λυω πε[τ]ε[ψ]ω[ψ]ε ε[τ]ρε[ψ]ω[ψ]ε, «что происходит, что было и чему надлежит случиться», заставляет вспомнить вопрос валентинианина Феодота, в котором заключено все содержание *гносиса*: «Кем мы были, чем мы стали, куда мы брошены, куда стремимся, откуда освобождаемся, что такое рождение и что такое возрождение...» (Clem., *Exc. Theod.* 78.2).

²¹ За сочетанием π[α]τ[ρ]α[ν] ἑ[ρ]οο[υ] <...> [π[ε]τ[ρ]ο[υ]ν]α[ν] ἑ[ρ]οο[υ] (plur.) стояло, конечно, греч. τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα; см., например: *Кол* 1.16. Речь в интересующем нас отрывке пойдет только о «невидимом».

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

Монада (μονάς)²³ — это единоначалие (μοναρχία)²⁴, и нет никого, кто бы правил (ἄρχω) над ней²⁵; она Бог и (20) Отец Всего²⁶, святой, невидимый²⁷, который находит-

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

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

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

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

ся надо Всем, существуя в своей нетленности (ἀφθαρσία)²⁸ и пребывая (23) в чистом свете²⁹, в который не может заглянуть никакой человеческий глаз³⁰. Он — дух (πνεῦμα)³¹, (и) нельзя думать о нем как (ὡς) о каком-то боге или (ἢ) как (5) о чем-то

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

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

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

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

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

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

подобном: ибо (γάρ) больше он (любого) бога³²; он начало (ἀρχή), и нет никого, кто бы начальствовал (ἄρχω) над ним³³.

Ведь (γάρ) нет ничего, что было бы до него³⁴, и не (οὐδέ) нуждается (-χρεία) он ни в чем: ему не нужна (-χρεία) жизнь³⁵, (10) потому что (γάρ) он сам вечность³⁶, — (одним словом), ему не нужно (-χρεία) ничего³⁷.

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

³² Ср.: Он «Бог всех богов и господь всех господ» (ΠΝΟΥΤΕ ΠΝΟΥΤΕ ΝΙΝ ΑΥΩ ΠΧΟΕΙΣ ΠΧΟΕΙΣ ΝΙΝ (*Тракт* 17 / *CodBr* 2; MacDermot, 259.18–19); ср. у Василида: οὐ θεός... (выше: прим. 14).

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

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

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

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

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

Ведь (γάρ) он не имеет совершенства³⁸, потому что (ὡς) нет у него недостатка³⁹, который нужно было бы усовершенствовать, но (ἀλλά) он всегда полное совершенство⁴⁰. Он — Свет⁴¹. (15)

Он беспределен⁴², потому что нет никого *пред ним*, кто бы смог положить ему предел⁴³.

О нем нельзя судить (ἀδιάκριτος), потому что нет никого *пред ним*, кто бы смог судить (διακρίνω) о нем⁴⁴.

вместо философского τὸ ὄν: χρεῖος γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ ὄν, «ибо ни в чем нет нужды у Сущего» (*Leg. All.* III.181; ср.: *Mut. nom.* 175).

³⁸ Ср.: «Бог выше совершенства» (πῖνοϋτε ἐτχοσε ἐτελειος: *Аллог* 61.11–12 /*NHC* XI.3/), а также: *ibid.* 52.28; 53.18.

³⁹ ⲡⲛⲉϥⲱⲧⲁ ϣⲟ. Ср. выше: прим. 37 и ниже: прим. 99 по поводу ⲁⲧⲱⲧⲁ.

⁴⁰ Взятое отдельно ⲟϥϫⲱⲕ соответствует либо греч. τελείωσις, «совершенство», либо πλήρωμα, «полнота» в значении совершенство, но в сочетании с τⲏⲣϫ̅, «весь», передает, скорее, прилагательное παντελής, παντέλειος, «всесовершенный», о чем косвенно свидетельствует и форма ⲉϥϫⲏⲕ τⲏⲣϫ̅, «он весь является совершенным», в параллельной версии (*АнИн* 3.6–7 /*NHC* II.1/); ср.: «Бог <...> всесовершенное начало всего» (ὁ θεός <...> ἀρχὴ τῶν ὄλων παντελής: *Clem., Strom.* IV.162.5). Ср. оставленное без перевода παντέλειος в *Зостр.* 52.14 и *passim* (*NHC* VIII.1). По поводу всего сочетания ⲟϥⲟⲩⲉⲓⲱ ⲡⲏⲙ (= ἀεὶ) ⲟϥϫⲱⲕ τⲏⲣϫ̅ ⲡⲉ, «он всегда (т.е. вечно) полное совершенство», см. *Alc., Didasc.* 10.3: ὁ πρῶτος θεός <...> ἀειτελής τούτέστιν ἀεὶ τέλειος, παντελής τούτέστι πάντη τέλειος.

⁴¹ Отождествление Бога со светом (и жизнью) можно найти в катафатическом богословии повсюду; см., например, *Philo, Somn.* 1.75: «Бог есть свет <...> но не только свет, но и архетип всякого другого света» (ὁ θεός φῶς ἐστὶ <...> καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἐτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον); *Max. Tug., Orat.* XI /23/: «чистый свет» (τὸ ἀκῆρατον <...> φῶς); *Corp. Herm.* I.21: «Бог и Отец — это свет и жизнь» (φῶς καὶ ζωὴ ἐστὶν ὁ θεός καὶ πατήρ); ср. *Ин* 1.5 (ὁ θεός φῶς ἐστὶν), а также *ПремИХ* 102.3–5 (*BG* 3): Бог — «это первый беспредельный свет» (ⲡⲉϣⲟϥⲉⲓⲧ ⲡⲟϥⲟⲩⲏ ⲡⲏⲗⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲛ /ἀπέραντος/); ср. длинный перечень эпитетов, прилагаемых к свету в *Тракт* 21 (*CodBr* 2; *MacDermot*, 270. 15 сл.): «Отец всех отцов света <...> не имеющий предела свет (ⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲡⲟϥⲟⲩⲏ), который превосходит все, что не имеет предела (ⲁⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ ⲡⲏⲙ), неместимый (ⲁϫⲱⲣⲏⲧⲟⲥ) <...>, нетленный (ⲁⲫⲟⲁⲣⲧⲟⲥ), <...> нерожденный (ⲁⲒⲉⲛⲏⲛⲧⲟⲥ), <...> невидимый (ⲁϣⲟⲣⲁⲧⲟⲥ)»; ср.: μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ θεός (*Just. Dial.* 5) и т.д.

⁴² За сочетанием ⲁⲧⲧⲱⲱ ⲉⲣⲟϥ стояло, очевидно, ἄπειρος, ἀ(περι)όριστος или подобное (ср. ниже: *АнИн* 24.13–14, где ἄπειρος оставлено без перевода); ту же коптскую конструкцию см.: *Аллог* 60.27–28 (*NHC* XI.3) и след. прим. О том, что «единое» (scil. Бог), как не имеющее ни начала, ни конца, является «беспредельным», см. уже *Plato, Parm.* 137D; см. ниже: прим. 82.

⁴³ ϣⲁⲧⲉϥⲉϣⲏ, зд., возможно, в пространственном значении: «пред ним» (библейское πρὸ προσώπου αὐτοῦ; ср. выше: прим. 34). Ср.: Бог «ни (οὔτε) не беспределен, и не (οὔτε) ограничил его (кто-то) другой» (οὔτε ἡ̅[νοῦ] ⲁⲧⲏⲣⲏϫ̅ ⲁⲛ ⲡⲉ οὔτε ἡ̅[σε]ⲧⲱⲱ ⲉⲧⲟⲩ ⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩ ϣⲏⲧⲟⲟ[ⲧⲱ]: (*Аллог* 63.1–3 /*NHC* XI.3/). Ту же мысль находим и у Плотина: Единое «не имеет предела, ибо кем (этот предел может быть установлен)?» (οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι: ὑπὸ τίνος γάρ; *Plot. Enn.* V.5.10); оно «не ограничено ни по отношению к другому, ни по отношению к себе» (οὔτ' οὖν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπερανται: *ibid.* V.5.11).

⁴⁴ διακρίνω несет в себе целый спектр значений: «сужу», т.е. «высказываю мнение», «рассуждаю», «различаю», «распознаю», «исследую», «отделяю», и перевод зависит от того, какому из них отдать предпочтение. Здесь помогает параллельный текст другой версии, где стоит глагол ϣⲟⲧϣ̅ (*АнИн* 3.9–10 /*NHC* II.1/), которым в коптских переводах передается не только διακρίνω (ср. саид. *Римл* 14.1, где διάκρισις передано через ϣⲟⲧϣ̅; ср.: *Иак* 3.17, где σοφία <...> ἀδιάκριτος переведено как ⲉⲛⲉⲥⲁⲓⲁⲕⲣⲏⲛⲉ, «не судит»), но и такие глаголы, как ἕρευνῶ, ἀκριβῶ, — таким образом, древний переводчик считал, что здесь речь идет о невозможности даже рассуждать и пытаться что-то узнать о Боге (и, следовательно, понять его); тогда ἀδιάκριτος является синонимом ἀνεξερευνητός; ср. ниже: прим. 97 и 136 о слове ἀνεξιχνίαστος. Фразу с тем же глаголом: ...ⲡⲏⲗⲡⲉⲣⲁⲛⲧⲟⲥ (= ἀδιάκριτος) ⲡⲟϥ[ⲟⲩⲏ] ⲡⲧⲟⲕ ⲁⲉ ⲡⲉⲧⲁⲓⲁⲕⲣⲏⲛⲉ ⲡ[ⲟϥⲟⲩⲏ] ⲡⲏⲙ (*Тракт* 22 /*CodBr* 2; *MacDermot*, 272.8–11/) также можно понять как «(ты) свет, о котором нельзя судить, ты же судишь все [светы]», а не как «неделимый свет, который делит все светы» («undivisible one of Light...») (*MacDermot, ad loc.*), хотя нельзя исключить, что ἀδιάκριτος могло быть использовано здесь в качестве синонима понятию μεριστός (см., например, *Plot., Enn.* IV.1: ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, «неразделимый и неделимый»), и в этом случае речь шла о неделимости Бога; о том, что «первый Бог <...> неделим» (...μή ποτε εἶναι διαίρετος), см.: *Num. Fr.* 11 (*Petty*, 22.14).

Он неизмерим⁴⁵, потому что никто (20) его не измерил, как будто (ὡς) мог быть такой *пред ним*.

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

Он вечный, пребывающий вечно (ἀεί).

Он невыразимый⁴⁶, потому что никто не постиг его, чтобы словами рассказать про него.

Его нельзя назвать по имени, (5) потому что нет *до него* того, кто бы дал ему имя⁴⁷.

Он неизмеримый свет, святая и незапятнанная (καθαρόν) чистота⁴⁸.

Он невыразимый, совершенный, нетленный.

Он ни (οὐδέ) (10) совершенство (-τέλειος), ни (οὐδέ) блаженство⁴⁹, он ни божественность, но (ἀλλά) это то, что намного превосходит эти (понятия)⁵⁰.

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

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

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

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

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

⁴⁹ Слову πῖτῳ ετοῦδαβ πκαθαρον соответствует πῖτῳ ετοῦδαβ πκαθαρον = μακαριότης. Ср. μακαριότης — название одного из тридцати эонов в валентинианском учении (Iren., *Adv. haer.* I.1.2 = Hippol., *Ref.* VI.30.5 = Tert., *Adv. Val.* 8.2); ср. след. прим.

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

Он не телесный (σωματικός) и не бестелесный (-σῶμα)⁵¹. Он не большой, он не маленький⁵². Он никакой в отношении качества⁵³, (ибо) он — не творение.

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

Он не причастен (μετέχω) вечности (αἰών): время не существует для него (ибо /γάρ/ причастный /μετέχω/ вечности /αἰών/, другие (5) приготовили ее⁵⁴). И время не уставлено для него, потому что (ὡς) он не берет от кого-то, кто устанавливает, и не нуждается (-χρεία) (в этом)⁵⁵. Нет никого, кто бы существовал *до него*.

Он тот, кто (10) смотрит (αἰτέω) в себя самого⁵⁶ в совершенстве света с тем, чтобы постигать (νοέω) чистый (ἀκέραιον) свет⁵⁷.

(Ο) безмерное величие!⁵⁸

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

⁵² ΟΥΝΟΒ ΑΝ ΠΕ ΝΟ[Υ]ΚΟΥΙ ΑΝ ΠΕ. О том, что Бог «не тело, ни большое, ни малое» (μηδὲ σῶμα μέγα μηδὲ μικρόν), см. Нумений: Fr. 2 (Petty, 4.12 и 116–117 комм. ad loc.).

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

⁵⁴ Эта грамматически весьма неуклюжая фраза становится более понятной из параллельной версии *АпИн* 5.20–22 (*ННС* III.1): если ты причастен вечности, значит, кто-то другой (ῥιε κεογα) ранее уже приготовил (т.е. создал) ее. ΟΥΘΕΙΩ, «время», в той же параллельной версии (5.20) оставлено без перевода: χρόνος. Подробнее см. выше: прим. 36.

⁵⁵ Ср.: «...он не нуждался (-χρεία) во времени (χρόνος) и не (οὔτε) [был причастен] вечности (αἰών)» (*Аллог* 65.22–24 /*ННС* XI.3).

⁵⁶ Сочетание ΠΤΟϚ ΕΤΑΙΤΙ (αἰτέω) ΠΝΟϚ ΠΜΙΝ ΠΜΟϚ (букв. «он тот, кто спрашивает себя самого») в пространной версии имеет другой глагол (εἰωρηῖ ΠσωϚ- ἐπιβλέπω, ἀτενίζω или т.п.), который дает лучший смысл: «Он смотрит в себя самого». Ср. ниже: прим. 112 и *БлЕвг* 72.12–13, 20; 75.2–5 (*ННС* III.5).

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

⁵⁸ ΠΜΠΤΝΟΒ ΠΑΤΩΠΤ, «безмерное величие» — ΠΜΠΤΝΟΒ передает греч. μέγεθος и в гностических текстах разных толков является обозначением или высшего Бога, или всей его Плеромы; см., например, *ЕвИст* 42.14 (*ННС* I.3); ср. обозначение Плеромы как τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός: Iren., *Adv. haer.* I.2.1) и т.д. По поводу ἄτωπιτ см. выше: прим. 45.

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

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

⁶⁰ «Бог же — это нечто большее, чем жизнь, он источник жизни» (ὁ δὲ θεὸς πλεόν τι ἢ ζωὴ, πηγὴ τοῦ ζῆν: Philo, *Fuga*, 198); «Бог — это свет» (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν: id., *Somn.* I.75); см. применительно к λόγος сочетание: «жизнь и свет» (*Ин* 1.4); ср.: «ты (scil. Бог) один свет и жизнь» (ΠΟΥΘΕΙΝ ΜΑΓΑΛΛΙ ΔΥΩ ΠΩΗΖ: *Тракт* 20 /*CodBr* 2/; MacDermot, 262.21–22).

⁶¹ Ср.: «Ибо Бог благ <...> полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* I.209); beatus et beatificus (ApuL., *Plat. dogm.* I.5); ср. ниже: прим. 63.

⁶² ΠΣΟΟΥΝ ΠΡΕΨΤΣΟΟΥΝ в пространной версии передается как ΟΥΓΗΩΣΙΣ ΠΕ ΕΨΤΨΣΟΟΥΝ (*АнИн* 4.5–6 /*ННС* II.1/). Ср. в трактате *Аллог* 63.14–16 (*ННС* XI.3): Бог — это «первое откровение и познание (γνώσις) себя, поскольку только он один познаёт (εἰπε = γινώσκω) себя».

⁶³ «Благодать» также неотъемлемая характеристика Бога в различных богословиях того времени; ср. уже у Платона: Бог «был благ» (ἀγαθός ἦν: *Tim.* 29E), а также: «Ибо Бог благ <...> благодетель, полный блаженства и всякого благоденствия» (ὁ γὰρ θεὸς ἀγαθός <...> εὐεργέτης, μακαριότης καὶ πάσης εὐδαιμονίας ἀνάπλεως: Philo, *Spec. Leg.* I.209). Этот топос хорошо известен и языческим платоникам: «И он — благо, потому что во всем совершает благодеяния, будучи причиной всякого блага» (...εὐεργετεῖ, πάντος ἀγαθοῦ αἴτιος ὢν: Alc., *Didasc.* 10.3); ср.: τὸ ἀγαθὸν <...> ἐν οὐδενί ἐστιν, εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸς ἐστίν ὁ θεὸς αἰεὶ (*Corp. Herm.* VI.1). Ср.: «а Бог, будучи совершенно благим, вечно творит благо» (ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθός ὢν αἰδίως ἀγαθοποιός ἐστίν: Athen., *Legat.* 26.2; ср. *Лк* 18. 19); о том, что благой Бог дарит блага добровольно (ἐκούσιος δὲ ἢ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ), см.: Clem., *Strom.* VII.42.4. Бог «существует в блаженстве (ἡ ΟΥΝΗΠΤΗΜΑΚΑΡΙΟΣ = μακαριότης) и благодати (ΜΠΤΑΓΛΑΘΟΣ = ἀγαθότης, ἀγαθοσύνη)» (*Аллог* 52.30–32 /*ННС* XI.3/).

⁶⁴ Сущ. ΠΑ(Ε) передает греч. ἔλεος; «милость» Бога (часто с синонимом οἰκτιρμός «сострадание» и т.п.) воспевается в 102-м псалме (ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ κύριος: ст. 6; οἰκτιρῶν καὶ ἐλεῆμων ὁ κύριος: ст. 8).

⁶⁵ ἡΜΟТ в пространной версии оставлено без перевода: χάρις (*АнИн* 4.8 /*ННС* II.1). В библейских и раннехристианских текстах часто в сочетании с ἔλεος; см. пред. прим.

⁶⁶ Ср., например, у Феофила, дающего свое развернутое понимание «природы» Бога в *катафатических* определениях: начав с того, что «вид Бога невозможно выразить и передать словами (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστίν), потому что его нельзя увидеть плотскими очами» (см. выше: прим. 30), апологет продолжает: Бог «невместим в славе» (δόξη <...> ἀχώρητος), «непостижим в величии» (μεγέθει ἀκατάληπτος), «немислим в высоте» (ὑψει ἀπερινόητος), «несравнимый по мощи» (ἰσχύϊ ἀσύγκριτος), не имеющий равных в мудрости (σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος), неподражаемый по благодати (ἀγαθοσύνη ἀμίμητος) и т.п. (*Autol.* I.3). Также и языческий платоник II в. начинает свое богословие с катафатических определений: «Первый Бог <...> божество, сущностность, истина, соразмерность, благо» (ὁ πρῶτος θεός <...> θεϊότης, οὐσιότης, ἀλήθεια, συμμετρία, ἀγαθόν: Alc., *Didasc.* 10.3), чтобы затем перейти к апофатическим; см. выше: прим. 5 и 52.

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

полагает (наличие) «сына»⁷⁵. Но (ἀλλά) один, он же и единственный, этот Отец подобен корню, (из которого вырастают) дерево, (20) ветви (κλάδος) и плоды. Сказано о нем, что он воистину Отец⁷⁶, который ни с кем не сравним⁷⁷ и не подвержен изменению⁷⁸. (25) Поэтому он воистину единственный⁷⁹ и он Бог, потому что никто не является для него богом и никто отцом. Ибо (γάρ) он нерожденный⁸⁰, (30) и нет никого другого, кто родил его, и нет никого другого, кто создал его. Ибо (γάρ) отец кого-то или (ἢ) создатель сам, в свою очередь, имеет отца и создателя. Разумеется (μὲν), (такой) может быть (35) отцом и создателем того, который произошел от него и которого он создал, однако (γάρ) он не отец воистину⁸¹ и (52) не бог, потому что у него есть тот, кто его породил и его создал. Итак, воистину один Отец и Бог; он тот, которого никто родил. (5) Он сам породил все и создал. Он не имеет ни начала (ἀρχή), ни конца⁸².

Он не только (οὐ μόνον) не имеет конца (он потому бессмертен, что не рожден), (10) но (ἀλλά) он еще и неколебимый⁸³ в своем вечном существовании и в том, чем

⁷⁵ Ср. у Оригена: «В самом деле, отец не может быть отцом, если у него нет сына...» (quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit...: *De princ.* I.2.10); подробнее об этом обосновании понятия «Отец» с большим собранием примеров см.: Puech, Quispel, 1955, p. 79 сл.

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

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

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

⁷⁹ ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΟΥΩΤ «воистину единственный». По поводу ΟΥΧΑΕΙΣ см. выше: прим. 76. Ср. также: Kasser et al., 1973 (ad loc.), с предложением исправить на ΟΥΧΑΕΙΣ ΠΕΙΩΤ(?), т.е. «воистину Отец», как выше в 51.20–21.

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

⁸¹ ὁπν ουνπτхаεис «воистину» — обычное образование наречного выражения (предлог ὁπ со следующим сущ. с неопред. артиклем ΟΥ-); зд., по всей вероятности, синоним ΟΥΧΑΕΙΣ; см. выше: прим. 76 и 79.

⁸² ΑΤΑΡΧΗ и ΑΤΖΑΝ (= ниже: 52.36) соответствует греч. ἀναρχος и ἀτελεύτητος; ср., например, Orig., *Heracl.* 2, где находим это сочетание; см. выраженное при помощи других грамматических средств (без αprivativum): «Бесконечное <...> не имеет ни начала, ни конца» (ἀπειρον <...> μήτε ἀρχήν μήτε τελευτήν ἔχει: Plato, *Parm.* 137D); см. выше: прим. 42.

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

он является, и в том, в чем он пребывает, и в том, в чем он велик. Ни (οὐδέ) (15) он сам не убавит ничего из своей сути⁸⁴, и (οὐδέ) никто другой не вынудит его когда-либо принять решение⁸⁵, которое бы ему не нравилось, поскольку не было у него (20) того, кто замыслил его становление. Таким образом, он не подвержен изменению, и (οὐδέ) никто другой не сможет взять его из того, в чем он существует, и из того, (25) что он есть, и из того, чем он является⁸⁶, (т.е.)⁸⁷ из его величия⁸⁸, так что невозможно вместить его⁸⁹ и (οὐδέ) невозможно, чтобы кто-то другой изменил его во что-то другое, или (ἢ) сделал бы его меньше, или (ἢ) изменил бы его, (30) или (ἢ) умалил его (потому что /ἐπειδή/ это непререкаемая истина)⁹⁰, который является неизменным, не под-

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

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

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

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

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

⁸⁸ ΜΠΤΝΟΒ = μέγεθος; см. выше: прим. 58.

⁸⁹ Многозначный глагол ϞΙ (зд. в прономинальной форме vit^z) переводился в этом пассаже по-разному: «grasp» в значении «постигать» (Attridge, 1985, 1, p. 195); «déplacer» (Thomassen, 1989, p. 55); «entfernen» (Nagel, 1998, p. 22 = Schenke, 2001, p. 58); «удалить» (Еланская рукопись). Можно заметить, что выше (*ТрехТр* 52.23) тот же глагол в форме ϞΙΤ^z ΔΒΑΛ, очевидно, имеет значение «удалять» и т.п. (= ἀφαίρω: *Сгум*, 621b), но для простого ϞΙ, который среди прочего соответствует таким глаголам, как βασιτάζω или χωρέω, в этом контексте лучше, на мой взгляд, подходит значение «вмещаю» (*Мф* 19.20; *Ин* 16.12; как, впрочем, и значение «постигаю»); отсюда и вся коптская конструкция ΔΤΠΤΡΟΥϞ vitϞ, букв. «(так что) невозможно вместить его», соответствует, по всей видимости, греч. ἀχώρητος, т.е. «невместимый» — эпитет Бога, хорошо известный апофатическому богословию и за пределами гностических текстов; так, уже в «Пастыре» Гермы читаем: «Един Бог <...> вмещающий все, но один неместимый» (εἷς ἐστὶν ὁ θεός <...> πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὢν: *Man.* I/26.1/); ср. ...τὸν τὰ πάντα χωροῦντα Πατέρα, ἀχώρητον δὲ ὑπάρχοντα (*Iren., Adv. haer.* I.15.5); «...охватывающий (все), он неохватываем <...> будучи неместим» (περιέχων οὐ περιεχόμενος <...> ἀχώρητος ὢν: *Clem., Strom.* II.6.2–3; ср. глагол περιέχω применительно к «Единому» в *Parm.* 138A); также и у Оригена: «Ибо по своей силе (Бог) вмещает все, а сам неместим для понимания никаким творением» (virtute enim sua omnia comprehendit /= ἐμπεριέχει в *Princ.* I.1.8/), et ipse nullius creaturae sensu comprehensus est: *Princ.* IV.4.8); в другом александрийском тексте читаем: «Ибо тот, кто вмещает, выше того, кого вмещают» (*ПСул* 100.3–5 /*NHC* VII.4/), где различными формами глагола ϞΩΠ передается и χωρῶν, «вмещающий», и χωρητός, «вместимый»; ср. также *Corp. Herm.* IV.11 о том, что ничто «не может вместить монаду» (μηκέτι δυνάμενον τὴν μονάδα χωρήσαι); см. выше: прим. 23 и 25, а также: Schoedel, 1972.

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

Но он такого образа и рода и (такого) невероятного величия, что никто другой не существует с ним с самого начала. Нет места (τόπος), (25) в котором он пребывает¹⁰², или из которого он вышел, или в которое он вернется <...>¹⁰³. Но (ἀλλά) как (ὡς) благой (ἀγαθός), без недостатка, совершенный, (54) полный, он сам является Всем¹⁰⁴. Никакое из имен, о которых можно подумать (νοέω), или те, которые произносят, или видят, (5) или понимают, ни одно из них неприменимо к нему, пусть даже (κάν) были бы они самыми возвышенными, славными и почетными. Но (ἀλλά) их можно производить во славу (10) ему и в почет, по (κατά) способности каждого, кто его прославляет.

Что же (δέ) касается его существования, его бытия и его формы, (15) то невозможно уму (νοῦς) постичь (νοέω) его, никакое (οὐδέ) слово не может ему соответствовать, и никакой (οὐδέ) глаз не может его увидеть, и никакое (οὐδέ) тело (σῶμα) не может ухватить его¹⁰⁵ из-за (20) и его неисследимого величия, и его недостижимой глубины (βάθος), и его неизмеримой¹⁰⁶ высоты, и его безграничной ширины¹⁰⁷.

Такова природа (φύσις) нерожденного: (25) не предпринимает он¹⁰⁸ ничего с другими, и не (οὐδέ) соединяется с чем-то, как соединяется то, что имеет предел, но (ἀλλά) его сущность¹⁰⁹ такова, что не имеет он ни лица, (30) ни (οὐδέ) формы

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

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

¹⁰⁴ О термине ΓΓΗΡῚ см. выше: прим. 26.

¹⁰⁵ Т.е. он недоступен для восприятия телесными органами чувств; сочетание ΟΥΔΕ ΜῚ ΣΩΜΑ ΝΑΨ ΑΜΑΡΤΕ ΓΜΑΨ передает ἀνοψής, «неосызаемый»; этот эпитет применительно к занебесной области использовал уже Платон (*Phaedr 247C*); ср.: Бог «невидим и неосызаем» (ἀόρατός τε καὶ ἀνεψής: *Tat., Orat. 4*); см. также выше у Григория: прим. 17; ср. также прим. 30.

¹⁰⁶ ατψιτ = ἀμέτρητος — см. выше: прим. 45; ср.: «неизмеримая Глубина» (ΓΒΑΘΟΣ ΝΑΜΕΤΡΗΤΟΣ) как синоним Отца: *Тракт 5 (CodBr 2; MacDermot, 232. 19–20)*.

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

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

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

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

(35) он непознаваем¹¹¹, потому что он не постижим (νοέω) никакой мыслью, никем не видим,

не выразим никаким словом,

его не может коснуться рука,

(40) только он один знает себя¹¹², какой (55) он есть: и свой вид, и свое величие, и свою полноту, — и так как он может постигать (νοέω) себя, чтобы увидеть себя, чтобы дать себе имя, (5) чтобы понять себя, то он есть ум (νοῦς) для себя самого, око для самого себя, уста для себя самого, форма (ФОРМН = лат. forma) для себя самого; он тот (10), кто постигает (νοέω) себя¹¹³, кто видит себя, кто говорит, кто понимает, (одним словом), он — не постижимый (умом) (-νοέω)¹¹⁴, невыразимый¹¹⁵, неместимый¹¹⁶, не подверженный изменению, (15) он — пища (τροφή)¹¹⁷, отрада, истина (ἀλήθεια)¹¹⁸, радость, покой.

То, что он постигает умом (νοέω), то, что он видит, то, что он говорит, то, что у него есть (20) как мысль, превышает всякую мудрость (σοφία), выше всякого ума (νοῦς) и выше всякой славы, выше и всякой красоты¹¹⁹, и (25) всякой сладости, и всякого величия, и всякой глубины (βάθος), и всякой высоты¹²⁰.

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

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

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

¹¹³ Ср.: Бог «постоянно постигает себя самого и свои мысли» (ἐαυτὸν ἀν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα ἀεὶ νοοίη: Alc., *Didasc.* 10.3); ср. пред. прим., выше: прим. 56 и ниже: прим. 135.

¹¹⁴ За конструкцией πατῆρ νοεῖ ἡμῶν стояло, очевидно, ἀ(περι)νόητος, что в валентинианском *ЕвИст* 17.8 (*NHC I.3*) передано коптским эквивалентом ἀтмеεεγε арац. О термине ἀπερινόητος см. выше: прим. 5, 11, 66, 99.

¹¹⁵ ἀтψεχεε арац = ἄρητος — см. выше: прим. 46.

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

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

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

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

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

Итак, он — это тот, кто непознаваем в своей природе, кому принадлежат все величия, о которых (30) я сказал ранее, (и) если он пожелает дать знание по своей великой милости, чтобы его познали, то он может (ἰκανός) (сделать это), есть у него (для этого) сила, (35) которая есть его воля. Теперь же (δέ) он содержит себя в молчании¹²¹, он, который велик и является причиной порождения всего¹²² для того, чтобы они (40) существовали вовеки.

(56) Воистину он сам себя рождает невыразимым, являясь самородным¹²³, постигая (νοέω) себя и зная, каким образом он существует...

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

Суший¹²⁵ — он невыразим¹²⁶. (15) Ни одно начало (ἀρχή) не познало его, ни одна власть (ἐξουσία), ни подданство (ὑποταγή)¹²⁷, никакая природа (φύσις)¹²⁸ от создания (καταβολή) мира (κόσμος) (не познали его), кроме (εἰμήτι) него самого.

¹²¹ 2ῆ οὐνῆτκαρωс — см. выше: прим. 69.

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

¹²³ Ср. *Тракт 7 (CodBr 2; MacDermot, 237.12)*: «...самородный, который породил себя самого» (...αυτογενής παῖ ἐνταυχποῦ μνιμ μμοῦ).

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

¹²⁵ Конструкция πετσοοп, букв. «тот, который существует», передает греч. прич. наст. вр.: ὁ ὢν (*LXX: Исх 3.14*), т.е. «существующий, суший»; см.: «Первый Отец, суший в себе самом» (πετσοп νεῖωτ ετσοοп ραριρароῦ): *Тракт 5 (CodBr 2; MacDermot, 232.26–27)*, «суший воистину» (ετσοοп онтωс /ὄντως/ намε): *ibid.* 7 (237.14).

¹²⁶ ατψαχε εροῦ — см. выше: прим. 46.

¹²⁷ В версии *NHC V.2.11* сказано яснее с употреблением ожидаемого мн.ч.: «ни начала, ни власти, ни подчиненные» (ρεнархн мп̄ ρενεζοῦсiα οὔτε нн εтτψ[ω]); ср. след. прим.

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

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

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

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

Он не имеет имени¹²⁹. Ибо (γάρ) тот, у кого есть имя, является творением другого, — (одним словом), его нельзя назвать по имени.

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

Он имеет свой собственный вид (ιδέα) — не как вид (ιδέα), который мы получили или (ἦ) который мы видели, но (ἀλλά) необычный вид (ιδέα), (10) который намного превосходит все прочие и лучше всех¹³⁰: он¹³¹ смотрит во все стороны и видит себя через себя самого.

Он беспределен¹³², он непостижим¹³³. (15) Он один пребывает нетленным (ἄφθαρτος) (и) не подобен (никому).

Он неизменное благо (ἀγαθός), он без недостатка¹³⁴.

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

Он непостижим (умом) (-νοέω), (20) (но) сам постигает (νοέω) себя самого¹³⁵.

Он не поддается измерению и не поддается исследованию¹³⁶.

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

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

Его называют 'Отец Всего'. <...>

(74) (20) Основа (ἀρχή) знания¹³⁷ состоит в следующем: справедливо (κατὰ ἀληθείαν) назвали Господа Всего не Отцом, а (ἀλλά) Праотцом (προπάτωρ). Ибо (γάρ) отец является началом (ἀρχή) (75) того, что появляется. А (γάρ) этот — безначальный (ἄναρχος) Праотец (προπάτωρ)¹³⁸. Он видит себя в себе самом, как в (5) зеркале, являясь в своем отражении¹³⁹ и как Самоотец (αὐτοπάτωρ), т.е. Самородитель (αὐτο-

¹²⁹ Πῆπῆτταϛ ραν (ср.: ατχω Ππεϛραν в *АпИн* 24.2) = ἀωνόμαστος; см. выше: прим. 47.

¹³⁰ В сочетании εϛϛατπ ενпπтнрϛ̄ (букв. «отборнее, чем пптнрϛ̄») последний член, вероятно, следует понимать как «лучше всех», принадлежащих Плероме (π- артикль мн.ч.); ср. εϛϛотп ептнрϛ̄ (т.е. ед.ч.) в *ПремИХ* 95.5 (*ННС* III.4); о птнрϛ̄ см. выше: прим. 26.

¹³¹ Это «он» относится здесь к «виду», поскольку ιδέα жр., то и подлежащее стоит в жр. (εϛναγ...). В параллельном тексте *BG* 85.3 сл. «он» также относится к «виду»: подлежащее стоит в м.р. (εϛϛειωρ...), поскольку копт. εпнϛ (в этой версии эквивалент ιδέα) сущ. м.р.

¹³² ατϛρнϛϛ̄ — в версии *BG* 85.9 оставлено греч. ἀπέραντος и к нему добавлено «нетленен». Ср. выше: прим. 42 о сочетании ατ†тωω ερорϛ̄.

¹³³ ατταϛорϛ̄ = ἀκατάληπτος; см. выше: прим. 67.

¹³⁴ Об эпитете ατψивε, «неизменный», см. выше: прим. 78. ατψωωт = ατψта, «без недостатка», ψта см. выше: прим. 99.

¹³⁵ ατноеп̄ п̄норϛ̄ <...> ϛнорϛ̄ п̄пн̄ п̄норϛ̄, «непостижимый, он постигает сам себя»; см. выше: прим. 56, 112, 113.

¹³⁶ Сочетание ατχп̄ бεϛп̄ п̄ϛωϛ̄, засвидетельствованное только здесь и в параллельном тексте *ПремИХ* 95.14–15 (*ННС* III. 4), *BG* 86.1 передает в форме ατχп̄ табϛε̄ п̄ϛωϛ̄, что позволяет видеть здесь греч. слово ἀνεξιχνίαστος (*Римл* 11.33), которое в бохайрском переводе передано как ατϛп̄таϛп̄ п̄ϛωϛ̄. Слово ἀνεξιχνίαστος (передаваемое в русском *СП* как «неисследимый») использует Иринея, когда описывает хитросплетения валентинианской мифологии (*Adv. haer.* I.1.2), но полностью строку нашего текста можно найти в *Od.* 12.6 (LXX): ἀμέτρητόν τε καὶ ἀνεξιχνίαστον τὸ ἔλεος...; ср. выше: прим. 44 о διακρίνω и ἀδιάκριτος.

¹³⁷ Вместо οϛϛαρχп̄ п̄ϛοοϛ̄п̄ в другой версии читаем: [οϛϛαρχп̄] п̄†гнωϛп̄ϛ̄ (*БлЕвг* 4.7–8 / *ННС* V.1/).

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

¹³⁹ Сущ. εпнϛ̄ понимаю зд. в значении «отражение» (в зеркале); ср. εплεα (ιδέα) (*БлЕвг* 4.17 / *ННС* V.1/) в том же значении. В изрядно разрушенном греч. папирусном фрагменте *ПремИХ* (Р. Оху. 1081) первый

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

Итак, вот перечень основных терминов платонического отрицательного богословия, которыми пользовались (в утерянных ныне греческих оригиналах) гностики разных толков (см. выше: прим. 18, 70, 124) для передачи своего богословия, имея, очевидно, под руками какие-то «учебники» или т.п. (см. выше: прим. 16), из которых они и черпали весь этот набор понятий: ἀτταροϋ, ἀτεμαρτε ἱμαϋ = ἀκατάληπτος; ἀτ(Ὶ)νοεῖ ἱμοϋ = ἀ(περι)νόητος; ἀτναϋ, ἀρορατον = ἀόρατος; ἀτωαχε εροϋ (ἀτωεχε ἀραϋ) = ἄρρητος; ἀτχω ἱπεϋραν, ἡἱτταϋ ραν = ἀωνόμαστος, ἀκατανόμαστος; ἀτхпоϋ (ἀτхпаϋ) = ἀγέ(ν)νητος; ἀтрике = ἀκλινής, ἀtkim = ἀκίνητος; ἀτωивε = ἄτρεπτος; ἀτωитϋ, ἀμετρηтон = ἀμέτρητος; ἀτωапϋ, ἀχωρητος = ἀχώρητος; ἀταρχη, ἀнарχοϋ = ἀναρχος, ἀτϋае = ἀτελεύτητος; ἀтс-ωма, ἀσωματος = ἀσώματος; ἀтарнхϋ, ἀπεрантоϋ = ἀπέραντος; ἀт†тωϋ εροϋ = ἄπειρος, ἀ(περι)όριστος; ϋῚ χриа ἡλαаϋ аη, «не нуждающийся ни в чем» = ἀνευδεής, ἀνεπιδεής, ἀπροσδεής...

Сокращения

Серийные издания

BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi

HTR — Harvard Theological Review

NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies

PTT — Platonic Texts and Translations

VC — Vigiliae Christianae

Гностические тексты

Аллог — «Аллоген» (*NHC XI.3*)

АпИи — «Апокриф Иоанна» (*NHC II.1; IV.1 и III.1; BG 2*)

АпокАдам — «Апокалипсис Адама» (*NHC V.5*)

БлЕвг — «Блаженный Евгност» (*NHC III.3; V.1*)

ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (*NHC III. 2; IV.2*)

ЕвИст — «Евангелие истины» (*NHC I.3*)

Зостр — «Зостриан» (*NHC VIII.1*)

ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (*NHC III.4; BG 3*)

ПрМир — «Происхождение мира» (*NHC II.5*)

ПСил — «Поучения Силуана» (VII.4)

Тракт — «Трактат без названия» (*CodBr 2*)

BG — Codex Berolinensis (Gnosticus) 8502

CodBr — Codex Brucianus

NHC — Nag Hammadi codices

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

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

Список литературы

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

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

Summary

A.L. Khosroyev

Some More Reflections on the Apophatic Theology of Gnostics

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