

## «Докетическая» христология в раннем христианстве Часть 4.1

А.Л. ХОСРОЕВ

Институт восточных рукописей РАН  
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO634897

Статья поступила в редакцию 29.05.2023.

Аннотация: Продолжая исследовать вопрос, как, откуда и когда возникла так называемая докетическая христология, автор обращается к гностическим текстам II–III вв., которые, дошедшие до нас по-коптски в переводах с греческого, надежно засвидетельствовали такую христологию во всем ее многообразии. Автор, ранее проанализировав синоптические евангелия (см. Ч. 1), послания ап. Павла (см. Ч. 2.1; 2.2; 2.3; 2.4) и сочинения Иоаннова корпуса (Ч. 3.1; 3.2), в этой части статьи обращает внимание на такие тексты из Наг Хаммади и из так называемого Кодекса Чакоз, как «Второе слово великого Сифа», «Апокалипсис Петра», «Евангелие Иуды» и т.д., в которых докетическая идея (в виде идеи о «заместительном» распятии) нашла свое отчетливое выражение.

Ключевые слова: раннее христианство, гностики, докетизм, «заместительное» распятие.

Для цитирования: Хосроев А.Л. «Докетическая» христология в раннем христианстве. Часть 4.1 // Письменные памятники Востока. 2024. Т. 21. № 3 (вып. 58). С. 47–65. DOI: 10.55512/WMO634897.

Об авторе: ХОСРОЕВ Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.

© Хосроев А.Л., 2024

К середине II в., когда вера в божественную природу Иисуса Христа стала верой значительной части христиан, мы уже тут и там сталкиваемся с докетическими идеями или по крайней мере с их отзвуками<sup>1</sup>. В это же время церковные борцы с ересями,

<sup>1</sup> По большей части такие представления встречаются во II–III вв. в гностических или гностицизирующих учениях дуалистического толка; об этих учениях, возникших как результат свободного религиозного творчества людей, противопоставивших себя главенствующей Церкви, см. Хосроев 2016: 64–69; о том, что не все такие учения исповедовали докетическую христологию, см., например, валентинианский (имплицитно дуалистический) *ТрВоскр* (NHC I.3), христология которого весьма близка христологии церковного (магистрального) христианства: «Господь во плоти (ϣϣ ϭΑΡϣ = ἐν σαρκί) <...> явил себя как Сын Бога <...> Сын Бога был Сыном человека, и он имел и человеческую природу, и божественную (τιϣϣτρωμε ϣϣ ϣϣτρωμε)» (44.13–27); в валентинианском *ЕвИст* (NHC I.4) читаем: «Иисус явился <...>, его пригвоздили к древу (ΑΥΑϣΤϣ ΑΥϣϣ) <...> он сошел

которые, в свою очередь, отстаивали (находившееся тогда еще в стадии развития) представление о «двух природах в одном лице» Спасителя<sup>2</sup>, начинают без устали полемизировать с христологическими заблуждениями докетической направленности вроде тех, что уже на рубеже I и II вв. распространял в Малой Азии Керинф (согласно которому небесный Христос в виде голубя сошел при крещении на праведника Иисуса, рожденного как обычный человек, а при распятии оставил его; Иисус претерпел мученическую смерть и воскрес, Христос же, будучи духовным, страданий не

вниз (т.е. с неба) для смерти, хотя был облачен в вечную жизнь... (20.23 сл.); «он знает, что его смерть является жизнью для многих» (20.13–14); он вышел (в мир) в *плотском виде*...» (31.5–6); последнее сочетание (ΠΟΥΣΑΡΞ ΠΣΜΑΤ) можно, однако, понимать по-разному, так как копт. ΣΜΟΤ/ΣΜΑΤ (A<sub>2</sub>) могло передавать и греч. ὁμοίωμα, и греч. τύπος, и т.п.; первый вариант ΠΟΥΣΑΡΞ ΠΣΜΑΤ = \*ἐν ὁμοιώματι σαρκός (как в *Флп* 2.7; ср., однако, *Римл* 1.23; 8.3, где ὁμοίωμα = εἶναι) говорит, скорее, в пользу докетизма (так, например, Ménard 1972: 58: «dans une chair de similitude» и 145: «La pensée docétiste de l’auteur nous paraît manifeste»), второй вариант — в пользу воплощения (ср. перевод: «by means of fleshly form»: Attridge 1985: 1, 101; коммент.: 2, 88–89; «in einer fleischlichen Gestalt»: Schenke 2001: 39). Высказывания другого валентинианского сочинения (*ТрехТр* 113.32–32; 114.30 сл.: *NHC* I.5) совершенно недвусмысленно свидетельствуют о вере его автора в воплощение и в реальность страданий Христа (подробнее см. Thomassen 2006: 47–50; ср. также Хосроев 2019а: 30, примеч. 10 о *Мелх* 5.2–11 и Heyden 2014: 16–17; раздел «Gnostische Systeme ohne Doketismus»). Иногда докетические мотивы проявляются в сочинениях, с гностицизмом дуалистического толка никак не связанных; об этих представлениях в монистическом богословии *Act. Joh.* ср. примеч. 13 сл. Вместе с тем, такие утверждения (понимание которых, правда, затруднено ссылками автора на английский перевод, а не на оригинальный текст), как «many of the so-called Gnostic texts in fact do affirm a real flesh of Christ that suffered and died» (Wilhite 2016: 3; курсив мой. — *A.X.*) с указанием, например, на *ПослПетр*, где не раз встречается фраза «(пока) он (т.е. Христос) был в теле» (см. Хосроев 2019а: 27, примеч. 1), безусловно, ошибочны, поскольку в *ПослПетр* речь идет не о воплощении, а о временном пребывании Христа в теле Иисуса.

<sup>2</sup> Эта христология, суть которой заключалась в том, что «Christ as a Person was indivisibly one, and <...> He was simultaneously fully divine and fully human» (Kelly 1980: 139; курсив мой. — *A.X.*), прошла долгий путь формирования, и стимулом к ее возникновению послужила, скорее всего, именно докетическая христология, которая пытаясь на разные лады показать, что Бог-Христос не мог быть причастен злу и страданию, из «неделимой личности» Иисуса Христа создавала две: неподверженного злу божественного Христа и страдающего человека Иисуса; именно в споре с такой христологией, которая «separated Christ from the human race, made him irrelevant for our salvation» (O’Collins 2009: 14–15; курсив мой. — *A.X.*), рождалась (ставшая затем магистральной) христология, так сформулированная Иринеем к концу II в.: «Не знает Евангелие другого Сына человека, кроме того, который (родился) от Марии, который и пострадал, а не того (т.е. небесного Христа), который перед страданием отлетел от Иисуса; но знает Иисуса Христа, Сына Бога, который родился, пострадал и воскрес» (Non ergo alterum Filium hominis novit Evangelium nisi hunc qui ex Maria, qui et passus est, sed neque avolantem ante passionem ab Iesu; sed hunc qui natus est Iesum Christum novit Dei Filium et hunc eundem passum resurrexisse: *Adv. haer.* III.16.5); это Евангелие, возвекая Отца Господа Иисуса Христа, «не знает, кроме него, другого Бога и другого Отца» (praeter hunc alterum Deum nescientia neque alterum Patrem), и заблуждается тот, «кто отделяет Иисуса от Христа, и говорит, что Христос остался непричастным страданию, а пострадал только Иисус» (qui Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt: ibid. III.11.7). Полвека спустя Ориген в своем комментарии на *Ин*, выступая против Маркиона (см. примеч. 6), который «отрицал рождение Христа от Марии по причине его божественной природы» (...αὐτοῦ τὴν ἐκ Μαρίας γενεὴν κατὰ τὴν θεϊαν αὐτοῦ φύσιν) и, отстаивая две природы в одном Христе, замечал, что существует две группы «еретиков»: одни отрицают его человеческую природу, принимая только божественную (οἱ ἀνὰρῶντες αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα, καὶ μόνην αὐτοῦ τὴν θεότητα παραδεξάμενοι), другие (например, евиониты или им подобные), наоборот, исключив его божественную природу, исповедуют его как человека, святого и самого праведного из всех людей» (τὴν θεότητα αὐτοῦ περιγράφαντες, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὡς ἅγιον καὶ δικαιοτάτον πάντων ἀνθρώπων ὁμολογήσαντες: *Comm. Joh.* 10.24).

испытал<sup>3</sup>), или поколением позже антиохиец Саторнил (который учил, что нерожденный и бестелесный Спаситель, Христос, был человеком только по виду и пострадал мнимо<sup>4</sup>), или пришедший в Рим современник Саторнила по имени Кердон (с проповедью о том, что существуют два бога, один добрый, другой злой; от доброго пришел в мир Христос, не имеющий реальной плоти, а только мнимую; он не страдал, его страдания были мнимыми, он не был рожден девой, он вообще не был рожден<sup>5</sup>), или,

<sup>3</sup> ...post baptismum descendisse in eum <...> Christum figura columbae, et tunc adnuntiasset incognitum Patrem <...> in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum impassibilem perseverasse, existentem spiritalem (Iren., *Adv. haer.* I.26.1; ср. Hipp., *Ref.* VII.33.1–2; Ps.-Tert. *Adv. omn. haer.* 3; Epiph., *Pan.* 28.1.4–6). Подробно о дуалисте Керинфе см. Хосроев 2016: 178–182; о том, что учение Керинфа о человеческой и божественной составляющих личности Иисуса Христа можно рассматривать как первый набросок будущего учения о его двух природах («comme une première ébauche de la théorie des deux natures»), см. Pétremont 1984: 211; однако ее, хотя и эффектная, гипотеза о том, что «Cérinthe a pu être d’abord un disciple de Jean» (ibid.: 214), едва ли является доказуемой. Если пользоваться понятием «докетизм» в его исходном значении (Хосроев 2019а: 32, примеч. 14), то учение Керинфа может быть отнесено к докетическим с существенной оговоркой: ведь он утверждал, что смерть Иисуса была настоящей, как настоящим было и его воскресение; докетическим можно было бы назвать представление Керинфа о временном (от крещения до распятия) пребывании духовного Христа в физическом теле Иисуса: Христос, оставивший Иисуса при распятии, не пострадал, в то время как не знающие об этом отделении были уверены в обратном; возможно, по этой причине Brown 1982: 769, правда, не объясняя, говорит о «semidocetic christology» Керинфа. Для характеристики его учения подходит также и определение «христология разделения» (Trennungschristologie; ср. Ehrman 1993: 14: «separationist Christology»), которая характеризует учение анонимных гностиков (офитов) в изложении Ириней: Иисус, рожденный от девы, был чище и праведнее всех людей; небесный Христос вошел в него, как в чистый сосуд (vas mundum), и так возник Иисус Христос (et sic factum esse Iesum Christum); он начал творить чудеса, проповедуя неведомого Отца (incognitum Patrem), а когда силы низшего бога задумали убить его, Христос *отделился* от Иисуса и, не пострадав, удалился в нетленный эон (in incorruptibilem Aeonem), Иисус же был распят (*Adv. haer.* I.30.12–13). Христологию Керинфа можно назвать и адоптионистской, так как вышедший Бог, удостоив праведного Иисуса своей милостью («усыновив»), сделал его обиталищем небесного Христа. Но все-таки едва ли следует пытаться подводить христологию Керинфа под какой-то общий знаменатель, будь то докетизм, адоптионизм или христология разделения (ср. с богатой литературой вопроса Kok 2019: 3: «Scholars have alternated between labelling Cerinthus’s Christology as either *docetic* or *adoptionistic*», но сам автор видит здесь «the ideal type of *separationist* Christology»; курсив мой. — *A.X.*): ведь его христология (как и христология вообще), находившаяся тогда на заре своего развития (не забудем при этом, что ни одной подлинной строки из сочинений Керинфа, если он вообще что-то писал, до нас не дошло, и насколько ересиологи, преследуя свои цели, исказили его взгляды, мы сказать не можем; ср. «Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil Kerinths läßt sich nicht mehr gewinnen»: Marksches 1998: 75), была еще далека от какой бы то ни было системы и, находясь в поисках, сочетала в себе различные христологические мотивы; Вайгандт дал ей такое определение: «Die Christologie des Kerinths ist eindeutig *subordinatianisch* sowie *dyophysistisch* und *dyoprosopisch*; der Mensch Jesus und der Gott Christus bleiben stets in ihren Naturen und Personen voneinander getrennt» (Weigandt 1961: 17; курсив мой. — *A.X.*); ср. Heyden 2014: 10–11. Подробно о Керинфе см. Хосроев 2016: 178–182.

<sup>4</sup> ...salvatorem autem innatum (ἀγέννητον) <...> et incorporalem (ἀσώματον) et sine figura (ἀνείδεον), *putative* (= δόκησι) autem visum hominem (*Adv. haer.* I.24.2; *Ref.* VII.28.4); ср. «Спаситель явился людям, скорее, призрачно, а не в истинной (плоти)» (φαντασία δὲ μᾶλλον, οὐκ ἀληθεῖα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆναι: Theod., *Haer. fab.* I.3 /348B/); ср. Christum autem *umbraliter* apparuisse adfirmant, non carnem hominis veram et animam accepisse (Filastr., *Haer.* 31.6/Marx 16.17–19); о «мнимости» крестной смерти Христа в учении Саторнила свидетельствует Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 1 (214.14–15): Christum in substantia corporis non fuisse et *phantasmate* tantum quasi passum fuisse; ср. «пострадал мнимо» (τὸ ὀπτάνεσθαι τὸ πεποθέναι: *Pan.* 23.1.10). Подробно о Саторниле см. Хосроев 2016: 208–211.

<sup>5</sup> ...superioris dei filium Christum venisse tractat, hunc in substantia carnis negat, in *phantasmate* solo fuisse pronuntiat, nec omnino passum, sed quasi passum, nec ex virgine natum, sed omnino nec natum

наконец, Маркион (предположительно ученик Кердона), завоевавший своим учением половину Империи (сжалившись над страданиями людей, находящихся под властью злого Демиурга, благой и непознаваемый Отец, у которого есть свой мир и свое небо, непричастные материи, открывает себя миру через Христа, не имеющего настоящей плоти; тело его кажущееся, потому что он не может хоть как-то быть причастным гадкой материи; он чужд любому страданию<sup>6</sup>), и т.д., и т.п. Суть этих и им подобных взглядов четко сформулировал уже Тертуллиан, возражая тем, кто отрицал (как одно из следствий докетической веры) воскресение плоти: эти еретики были убеждены в том, что «плоть Христа или не существовала вовсе, или была какой угодно, только не человеческой»<sup>7</sup>.

(Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 6); non videbatur, inquit (Кердон), vere, sed erat umbra: unde et putabatur quibusdam pati, non tamen vere patiebatur (Filastr., *Haer.* 44.2; ср. «Der Dokerismus ist hier aufs äußerste gesteigert»: May 2005a: 71); ср. ...μηδὲ ἐν σαρκὶ πεφηνέναι, ἀλλὰ δοκῇσιν ὄντα καὶ δοκῇσιν πεφηνότα (Epirh., *Pan.* 41.1.7); Ириней ничего не говорит о докетизме Кердона (*Adv. haer.* I.7.1). О Кердоне см. Хосроев 2016: 183–185.

<sup>6</sup>...duos Ponticus deos adfert... (Tert., *Adv. Marc.* I.2.1); ...bonus tantum est (ibid. I.27.2–3); ...suum mundum et suum coelum (ibid. I.15.1); ...per semetipsum revelatus est in Christo Iesu (ibid. I.19.1); Христос non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur: caro nec caro, homo nec homo <...> non in veritate carnis (ibid. III.8.2; 10.1; ср. qui carnem Christi putativam introduxit: Tert. *Carn. Christ.* I.4); ср. «Христос был сыном благого (Бога) и был послан им для спасения душ; он явился как человек, не будучи человеком, как бы во плоти, не будучи во плоти, мнимо явился, не будучи причастным ни рождению, ни страданию, но так только казалось» (τὸν δὲ Χριστὸν υἱὸν εἶναι τοῦ ἀγαθοῦ <...> καὶ ὑπ' αὐτοῦ πετέμφθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ψυχῶν <...> ὡς ἄνθρωπον <αὐτὸν> φανέντα λέγων, οὐκ ὄντα ἄνθρωπον, καὶ ὡς ἑνσαρκον, οὐκ ἑνσαρκον, δοκῇσιν πεφηνότα, οὔτε γένεσιν ὑπομείναντα οὔτε πάθος, ἀλλ' ἢ τῷ δοκεῖν: Hipp., *Ref.* X.19.4). Подробно о Маркионе см. Löhr 2012b; Хосроев 2016: 186–194. Утверждение ересиологов о том, что Маркион исповедовал докетическую христологию, недавно было поставлено под сомнение; была сделана попытка показать, что в ранних свидетельствах о Маркионе (Иустин, Ириней, Климент) говорится только о том, что он верил в «два начала» (именно это было главной идеей его ереси), но не говорится о его докетизме; выше приведенное свидетельство Hipp., *Ref.* X.19.4, в котором подчеркивается именно докетизм Маркиона, Вилхейт ставит под сомнение (Wilhite 2016: 14–15); что касается Тертуллиана, который всегда считался основным источником сведений о докетизме Маркиона, то автор предлагает смотреть на его свидетельства «with a grain of critical salt»; нигде, по его словам, недостоверность сказанного Тертуллианом, не выступает столь явно, как в его утверждениях о докетизме Маркиона, «for Tertullian has little to no firsthand knowledge of Marcion or Marcionites» (ibid.: 20–21). Эта гипотеза не убеждает, и я убежден в верности старой точки зрения, согласно которой Маркион, как и многие христианские дуалисты (а почему он должен быть исключением в этом ряду?), исповедовал докетические взгляды; точнее, он не признавал, что совершенный Христос мог родиться в такой же плоти, как и прочие люди, поскольку их плоть происходила из гадкой материи; раз Христос не мог быть причастен материи, то и тело его могло быть только fñntasma; подробно см. Harnack 1924: 125; примеры из источников: ibid. 285\*–287\* (23); ср. «Markion hatte eine radikale doketische Christologie vertreten: Christus kommt in einem Scheinleib auf die Erde herab, denn eine Verbindung mit der Materie des vom Demiurgen geschaffenen Kosmos kommt nicht in Frage» (May 2005b: 104); «Marcion <...> lehrte wohl die Realität des Leibes Jesu, gab diesem aber einen himmlischen Ursprung, ohne leibliche Geburt, also nicht-menschlich in diesem Sinn» (Grillmeier 1990: 188).

<sup>7</sup>...Christi carnem <...> aut nullam omnino aut quoque modo aliam praeter humanam (*Carn. Christ.* I.1). Далее, говоря о валентинианах, Тертуллиан имеет в виду уже все многообразие учений тех, кто исповедовал докетические воззрения: «Ведь, как я прочитал у кого-то из кружка Валентина, прежде всего они не признают (чтобы Господь не оказался хуже ангелов, которые не имели земной плоти), что у Христа была земная и человеческая сущность; <...> одного они делают Христом, другого Иисусом; один (т.е. Христос) ускользает от толпы (ср. *Лк.* 4.30), другого (т.е. Иисуса) хватают (*Лк.* 22.54); один, удалившись на гору, (стоит) в славе под сенью облака перед тремя судьями (*Мк.* 9.27 и пар.), другой (представляется) остальным растерянным и бесславным; один оказывается мужест-

Исследователи делили докетические верования на несколько типов, и следующая схема, кажется, точнее и проще других<sup>8</sup> отражает суть дела: 1. Был распят не Иисус, а другой человек (Симон из Кирены), так утверждали последователи Василида. 2. Небесный Христос перед крестной казнью оставляет человека Иисуса, в которого он вошел при крещении, так учил Керинф. 3. Радикальный тип исходит из «единства» Иисуса Христа, который был распят, но, будучи духовной или душевной субстанцией, страдания на кресте не испытал; это представление мы впервые встречаем у оппонентов Игнатия, а затем у Саторнилы, Кердона, Маркиона<sup>9</sup> и позднее в учении валентиниан<sup>10</sup>.

венным, другой в страхе (Мк 14.33); и, наконец, одного (считают) подверженным страданию, другого воскресенным» (...alium faciunt Christum, alium Iesum, alium elapsam de mediis turbis, alium detentum, alium in secessu montis in ambitu nubis sub tribus arbitris clarum, alium ceteris passivum ignobilem, alium magnanimum, alium vero trepidantem novissime, alium passum, alium resuscitatum: ibid. 24.3). Ср. Pétremont 1984: 220 сл., где автор подчеркивает неоднородность и многообразие «христологий» гностиков и показывает на примерах, что такие гностики («des trois gnostiques»), как Василид, Валентин и Маркион, из одних источников предстают перед нами *докетами*, а из других таковыми не являются («Basilide, Valentin et Marcion sont et ne sont pas docètes»).

<sup>8</sup> Например, Вайгандт различал семь разновидностей докетических представлений (Weigandt 1961: 7–19; там, где особо не отмечено, его классификация покоится на свидетельствах Ириней): 1) Керинф; 2) Валентин и его последователи с их учением о том, что у Христа было видимое тело (но «его плоть была духовной», *carnem Christi spiritalem*: Tert., *Carn. Christ.* 15.1), полученное не от Девы, через которую он прошел как вода через трубу, а принесенное с небес; 3) Василид, утверждавший, что явившийся с неба в образе человека (но «призрачно, без подлинной плоти»: *in phantasmate sine substantia carnis*: Ps. Tert., *Adv. omn. haer.* 1.5) Христос не пострадал, а пострадал Симон из Кирены (Мк 15.21), преображенный в Христа, который, приняв вид Симона, стоял в стороне и смеялся над незнающими («subordinatianischer Monophysitismus»; см. Ч. 4.2); следующие три в его списке (4, 5, 6) выделены в отдельные категории весьма искусственно и не имеют прямого отношения к теме докетизма: 4) христология наасенов («Urmenschchristologie», Hipp., *Ref.* V.6.3 сл.; кроме этого свидетельства, учение нигде более не было упомянуто); 5) духовная христология (вслед за Lietzmann 1936: II, 116: «„pneumatische“ Christologie»); 6) христология гностика Иустина (Hipp., *Ref.* V.26.1 сл.; известна только из этого свидетельства); и, наконец, 7) докетическая христология Саторнилы (см. примеч. 4).

<sup>9</sup> См., например, Denker 1975: 126–127; Strecker 1996: 72–73; Uebele 2001: 47–48; ср. Wilhite 2016: 4, где автор дает этим трем группам следующие определения: 1) «replacementist docetism»; 2) «possessionistic docetism»; 3) «phantasmal docetism» (представленный «еретиками», против которых выступали автор *1–2Ин* и Игнатий), справедливо замечая: «Even with these three options, there is much room for further nuance»; Хайден (следуя за Voorgang 1991) еще более упрощает классификацию, деля докетические представления на два основных типа: 1. Страдания на кресте имели место, однако есть различие между Страдающим и Христом: Христа страдания не затронули, потому что он или изменил свой вид, или «оставил» Иисуса; пострадал только человек Иисус. 2. Страдания на кресте вообще не было, потому что Сын Бога не может страдать; он может не есть, не пить, у него нет никакого настоящего человеческого тела, он только казался человеком (Heyden 2014: 11). Ср. схожую конструкцию из двух пунктов: «a) im engeren Sinn Christologien für die Christus nur dem Schein nach (τὸ δοκεῖν, δοκῆσαι) Mensch war (bzgl. Geburt, Leib u. Tod); b) in weiteren Sinn Christologien, die die wirkл. Menschwerdung Jesu Christi od. sein volles Menschsein u. menschl. Leiden bestreiten» (Hainthaler 1995: 302). Так или иначе, но я принимаю довольно простое и удачное определение, данное Лёром (по его словам, «a minimal definition of „Docetism“»), которое объясняет большую часть аспектов (кроме правда, «заместительного» распятия; см. примеч. 24) этого неоднородного явления: «A Christological doctrine is „docetic“ if it either denies that Jesus Christ had become human or if it conceives of his humanity in terms that distinguishes it from the humanity of ordinary human beings» (Löhr 2018: 231; курсив мой. — *A.X.*; ср. в след. примеч.).

<sup>10</sup> Большая часть из того, что нам известно о валентинианстве, относится не к учению самого Валентина (расцвет ок. 140 г.; от его сочинений дошло лишь восемь небольших фрагментов в цитатах

Эти только что перечисленные разновидности докетических воззрений раннехристианских ересиархов известны благодаря обильной (хотя и дошедшей до нас далеко не в полном объеме) ересиологической литературе. Некоторые представления, бывшие составной частью этих учений, довольно быстро получали хождение за пределами среды, их породившей<sup>11</sup>, и, бытуя уже на низовом уровне, становились анонимными, теряя всякую связь с именем своего родоначальника и все более тяготея к

у Климента и Ипполита), а к учению его последователей (Птолемей, Феодот, Гераклеон, Марк); подробно см. Sagnard 1947: 119–121; о том, что трудно подвести под единый знаменатель представление валентиниан о природе тела Христа, см. Хосроев 2016: 38, примеч. 105; о «духовной плоти» Христа у валентиниан, по свидетельству Тертуллиана, см. примеч. 8, а также Kaestli 1980; валентиниане (Птолемей и его ученики), утверждает Иринеи, учили, что Спаситель принял «от Ахамоф духовное начало (spiritalis = τὸ πνευματικόν), от Демиурга он надел на себя душевного Христа (psychicum, id est animale, Christum = τὸν ψυχικὸν Χριστόν), а по (божественному) устройству он был окружен телом, которое имеет душевную сущность (corpus, animale habens substantiam = σῶμα, ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν) и которое при помощи невыразимого искусства устроено так, чтобы быть и видимым, и осязаемым, и восприимчивым к страстям (et visibile et palpabile et passibile = τὸ καὶ ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν καὶ παθητόν). Материального (hylicum = ὑλικόν) же, говорят они, он не принял вовсе, ибо материя не способна принять спасение» (*Adv. haer.* I.6.1; греч.: *Ephr., Pan.* 31.20.4; об Ахамоф и Демиурге в валентинианской мифологии см. Хосроев 2016: 265 сл.). Итак, согласно учению последователей Валентина, тело Спасителя отличалось от тел обычных людей; Христос состоял из тех начал, а именно духовное и душевное, которые ему предстояло спасти (*saluatoris erat = ἡμελλε σῶζειν*), но поскольку ничто материальное не могло быть спасено, то материального тела он не имел. В этом отношении интересен фрагмент из письма самого Валентина, где говорится о том, что «Иисус делом доказывал (свою) божественную природу» (θεότηα. Ἰησοῦς εἰργάζεται; о различных толкованиях этого сочетания см. Marksches 1992: 91–98): «он ел и пил *особым образом* (ιδίως), не исторгая съеденное (οὐκ ἀποδίδους τὰ βρώματα); столь велика была у него сила ἐγκρατείας (умеренности, воздержности, умение владеть своим организмом или т.п.), что пища в нем не подвергалась разложению, потому что и сам не был подвержен тлению» (*Clem., Strom.* III.59.3). Некоторые комментаторы видят в этом рассказе не отголоски докетических представлений, а лишь желание Валентина «to make Jesus look like one of the renowned philosophers <...> to elevate Jesus to the level of the legendary ancient philosophers», таких как, например, Эпименид, который после приема пищи никогда «не выделял из себя никаких испражнений» (μηδεμιὰ κενοῦσθαι ἀποκρίσει: *Diog. L.* I.114) (Dunderberg 2008: 22; Löhr 2018: 234–235); я же вижу здесь именно (пусть и не ярко выраженные) докетические взгляды Валентина (Иисус и ел, и пил, но его организм был все-таки не такой, как у прочих людей: таким он только «казался»; ср. по поводу этого пассажа Hilgenfeld 1884: 297: «das ist freilich Doketismus»); именно из этих (еще на стадии становления) идей и развились позднее в школе Валентина докетические верования о «духовном» («душевном») теле Христа. В конечном счете, «докетизм» (или лучше сказать, *докетизирование*, т.е. движение религиозной мысли в сторону докетизма), в моем понимании, включает в себя не только веру в то, что Христос был носителем призрачного тела и, следовательно, страдания его были призрачными, но и веру в то, что Иисус Христос, явившийся в мир как человек, был тем не менее не такой, как остальные люди; он просто *казался* таким же, но (в силу своей божественной природы) *невидимо* превосходил их (ср. Löhr 2018 в пред. примеч.).

<sup>11</sup> Прежде всего, по той причине, что они (в любом своем изложении) были гораздо понятнее, нежели традиционное учение о воплощении; о затруднении, которое вызывало у вновь обращенных христиан это учение, см. высказывание Симоны Петреман, весьма точно передающее суть дела: «Il est certain que l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ, en même temps que de son humanité, posait des problèmes difficiles et peut être insoluble. Les théologiens chrétiens n'ont peut-être réussi à expliquer ce dogme de façon à en éliminer toute contradiction; c'est pourquoi ils appellent l'Incarnation un mystère» (Pétremant 1984: 207; курсив мой. — *А.Х.*). Не забудем, наконец, что основную массу тогдашних христиан составляли (пусть даже в полемическом задоре Тертуллиан и сгущает краски, чтобы как-то оправдать успех гностиков в деле обращения) не искушенные в богословских тонкостях люди, а «простые, малообразованные и нетвердые (в своей вере)» (*simplices ac rudes tum infirmos: Scorp.* 1.5).

унификации<sup>12</sup>. Так, например, едва ли можно теперь установить, к учению какого именно еретика восходят докетические представления автора апокрифических «Деяний Иоанна» (возникли, вероятно, ближе к концу II в.)<sup>13</sup>, которые в первой цитате вложены в уста апостола, уверенного в том, что Иисус принял страдания в действительности<sup>14</sup>, а во второй — в уста Иисуса, призывающего Иоанна не верить тому, что о нем (Иисусе) и о происшедшем с ним говорят и думают другие, и открывающего в конечном счете подлинную суть событий:

«Как-то, желая дотронуться до него, я натолкнулся на вполне материальное и осязаемое тело, а в другой раз, когда я прикоснулся к нему, он был (уже) нематериальным и бестелесным и как будто вовсе не существующим. <...> Часто же, прогуливаясь с ним, я хотел видеть, остается ли его след на земле, ибо я видел, что он поднимает себя от земли<sup>15</sup>, и (следа) ни разу не увидел»<sup>16</sup>.

«То, как меня теперь видят, это не (настоящий) я. <...> О Иоанн, иерусалимская толпа думает, что меня распинают и протыкают копьями, <...> а я (в этот момент) говорю с тобой. Кем (на самом деле) я являюсь, знаю только я, (и) никто другой.

<sup>12</sup> Впрочем, большая часть вышеназванных учений уже в передаче ересиологов стала терять многое из своей (предполагаемой) первоначальной оригинальности; ведь главной задачей борцов с ересями было показать не самобытность того или иного еретического учения, а преемство одного еретика от другого, установив их «зловредное» родство; в конечном счете, уже в передаче Иринея, от которого зависят почти все последующие церковные полемисты, докетические учения, за немногими исключениями (см. ниже о Василиде), выглядят довольно одинаково.

<sup>13</sup> До того, как в середине XX в. были открыты подлинные гностические и манихейские тексты, *Act. Joh.* оставались, пожалуй, единственным раннехристианским текстом, в котором докетические воззрения были представлены не в пересказе ересиологов, которые в целях большей убедительности могли просто искажать свой материал, а в подлинных и исключающих какую бы то ни было пристрастность словах самих носителей этих воззрений. Для рассмотрения вопроса о докетизме *Act. Joh.* особенно интересны главы 94–102 (по всей видимости, более поздняя вставка в основной текст), которые, по убеждению издателей, имеют явно гностический, возможно валентинианский, характер (в этом уверены Junod–Kaestli 1983: 588: «un texte typiquement gnostique»; 627: «notre texte (т.е. главы 94–102) doit être situé dans le voisinage immédiat, sinon à l'intérieur même du courant valentinien»; 630: эти главы принадлежат «au valentinisme oriental»); о гностическом характере этих глав см. уже Weigandt 1961: 86 («das ist unverhüllter Dokerismus»), который, не признавая их валентинианского происхождения, определил *Act. Joh.* в целом как «ein Produkt eines gnostisierenden Vulgärchristentums» (ibid.); см. также Luttikhuisen 1995. О том, что апокрифический Новый Завет изобилует «docetic or quasi docetic features», см. Yamauchi 1982: 7, хотя в примерах, им приведенных, совсем не обязательно видеть «докетические особенности» (ср., например, «*The Infancy Gospel of Thomas relates how Jesus as a young child was not like other children in his miraculous powers*»: ibid. 8); о том, что в христианской части «Вознесения Исая» нет следов докетизма, как ранее утверждали многие, см. теперь: Hannah 1999.

<sup>14</sup> «Так вот, я, увидев, как он страдает, не мог вынести его страдания, но убежал...» (ἐγὼ μὲν οὖν ἰδὼν αὐτὸν πάσχοντα οὐδὲ προσέμεινα αὐτοῦ τὸ πάθος, ἀλλὰ ἔφυγον...: *Act. Joh.* 97; Junod–Kaestli 1983: 207.3–4).

<sup>15</sup> Текст в нынешнем виде предполагает, что Иисус как бы парит над землей, но тогда не ясно, почему он должен оставлять следы; можно предположить выпадение отрицания перед причастием: <οὐκ> ἐπαίροντα, тогда «не поднимает себя от земли» означает «касается земли», хотя и не оставляя на ней следов.

<sup>16</sup> ποτὲ βουλόμενος αὐτὸν κρατῆσαι ἐν ὕλῳ καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλον· ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφώντας μου αὐτὸν ἄυλον ἦν καὶ ἀσώματον ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὄν <...> ἐβουλόμην δὲ πολλάκις συν αὐτῷ βαδίζων ἰδεῖν εἰ ἔχνος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς φαίνεται· ἑώραν γὰρ αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἑαυτὸν ἐπαίροντα καὶ οὐδέποτε εἶδον (*Act. Joh.* 93; Junod–Kaestli 1983: 197.1–4; 199.10–13).

<...> (Тебе говорят,) что я пострадал, а я не пострадал; <...> что меня проткнули<sup>17</sup>, но меня (даже) не ранили; что меня подвесили (на кресте), но я не был подвешен; что из меня вылилась кровь, но она не вылилась; одним словом, того, что *вот эти*<sup>18</sup> говорят обо мне, не было!»<sup>19</sup>

Христологию автора этого апокрифического сочинения можно свести к следующему: божественный Господь имел призрачное тело, но по своему желанию мог превращать его в материальное (или по крайней мере в видимость материального); распяли не настоящего Иисуса, как думала толпа, а его материального визави<sup>20</sup>. Это заставляет вспомнить христологические представления целого ряда гностических текстов, о которых речь пойдет ниже, сразу же отметив их кардинальное отличие от *Act. Joh.*: христология *Act. Joh.* исходит из строго *монистического богословия*<sup>21</sup>, которое не могло даже и помыслить какого-то другого виновника создания мира, кроме библейского Бога, в то время как гностические тексты, к которым я обращаюсь далее, основаны на *дуалистическом богословии* с органически присущим ему неприятием

<sup>17</sup> Т.е. копьем (νυγένθα), ср. *Ин* 19.34а; о том, что автор *Act. Joh.* был знаком с *Ин*, часто по своему, полемически, его толкуя, см. Lalleman 1998: 110 сл.; см. также «...les affinités d'AJ 94–102 avec certains thèmes typiques du IV<sup>e</sup> évangile. Notre apocryphe adopte certes une attitude polémique vis-à-vis données concrètes du récit johannique de la passion» (Junod–Kaestli 1983: 599).

<sup>18</sup> ἐκεῖνοι; по всей видимости, молчаливая полемическая отсылка к авторам канонических евангелий; тот же полемический выпад см. выше в словах Иисуса: «Ничего из того, что обо мне будут рассказывать, я не претерпел» (οὐδέν <...> ἔπαθον: Junod–Kaestli 1983: 101, 213.1).

<sup>19</sup> ὁ νῦν ὁρῶμαι τοῦτο οὐκ εἰμί (*Act. Joh.* 96; Junod–Kaestli 1983: 205.12). Ἰωάννη, τῷ κάτω ὄχλῳ ἐν Ἱεροσολύμοις σταυροῦμαι καὶ λογχαῖς νύσσομαι <...> σοὶ δὲ λαλῶ... (*Act. Joh.* 97; ibid. 209.8–10). ὁ δὲ εἰμι τοῦτο ἐγὼ μόνος οἶδα, ἄλλος οὐδεὶς. <...> ἀκούεις με παθόντα καὶ οὐκ ἔπαθον, <...> νυγέντα καὶ οὐκ ἐπλήγην, κρεμασθέντα καὶ οὐκ ἐκρεμάσθην, αἷμα ἐξ ἐμοῦ ρεῦσαν καὶ οὐκ ἔρευσεν καὶ ἀπλῶς ἂ ἐκεῖνοι λέγουσιν περὶ ἐμοῦ ταῦτα μὴ ἐσχέκναι (*Act. Joh.* 101; ibid. 213.4–10).

<sup>20</sup> О том, что этого автора (как отражение его докетических представлений) совершенно не интересовали события, связанные с *земным* рождением Иисуса, см. Weigandt 1961: 83: «Bezeichnend für die Christologie der Johannesakten ist, daß nichts über die Geburt Jesu ausgesagt wird, ja nicht einmal erwähnt wird, daß er geboren ist»; ср. также Lalleman 1998: 209: «The A[cts of] J[ohn] completely denies the humanity of Jesus as depicted in the canonical Gospels and only gives an account of a divine Savior», где автор замечает, что «докетическая христология» манихеев (о ней см. Rose 1979: 120 сл., а также Хосроев 2007: 213, примеч. 869 и 411: указатель) весьма близка христологии *Act. Joh.* Норберт Брокс видит в этих главах только рассказ о «полиморфии небесного Христа» (см. Хосроев 2019а: 31, примеч. 12), но не отражение докетических представлений («Die Johannesakten beschreiben nämlich keine δόκησις, sondern die Polymorphie des himmlischen Christus oder Gottes, was nun etwas ganz anderes ist»: Brox 1984: 310); ср.: «Purer Doketismus spricht aus den Johannesakten (K[ap] 90)» (Grillmeier 1990: 174).

<sup>21</sup> Свою веру в то, что Иисус является не человеком, а богом, автор выражает устами апостола Иоанна в его обращении к единоверцам: «я призываю вас чтить не человека, но Бога, не подверженного изменению, Бога неодолимого» и т.д. (...οὐκ ἄνθρωπον <...> σέβειν, ἀλλὰ θεὸν ἀμετάτρεπτον, θεὸν ἀκράτητον...: *Act. Joh.* 104; Junod–Kaestli 1983: 217.1–3), применяя здесь к Иисусу эпитеты апофатического богословия, которые в раннехристианской традиции применялись, как правило, к верховному Богу; см. подробно: Хосроев 2016: 87–109. Тем не менее среди различных богословских постулатов валентиниан Ириней приводит и такой, согласно которому Христос прошел через Марию, как вода проходит через трубу (quemadmodum aqua per tubum = καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος); на него при крещении в виде голубки сошел из Плеромы Спаситель, «не причастный страданию (impassibilem = ἀπαθῆ), ибо невозможно было, чтобы он, неодолимый и невидимый, пострадал (...οὐ γὰρ ἐνεδέχετο παθεῖν αὐτόν, ἀκράτητον καὶ ὁράτον ὑπάρχοντα: Iren. *Adv. haer.* I.7.2 = греч. Epirh., *Pan.* 31.22.3; ср. *Adv. haer.* III.11.3; III.16.1; Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 4; Theod., *Epist.* 146); здесь к Христу применяются те же апофатические определения, что и в *Act. Joh.*



материального мира (которое зачастую имело результатом докетическую христологию<sup>22</sup>) и противопоставлением благого и непознаваемого Бога злему (библейскому) творцу этого мира.

Теперь, возвратившись к высказываниям *2СлСиф*<sup>23</sup> и *АнокПетр*<sup>24</sup>, с которых был начат разбор раннехристианских докетических воззрений и в которых можно

<sup>22</sup> Ср. «Den Gnostikern standen zwei Möglichkeiten zur Verfügung, ihre negative Einstellung zu Schöpfung und Materie auch in der Christologie zum Ausdruck zu bringen: der Doketismus und das Zwei-Naturen-Schema» (Tröger 1978: 304); «с помощью представления о двух природах, — продолжает автор, — они могли воспринимать земного Иисуса („den irdischen Jesus“) и его мученическую смерть без того, чтобы посягать на божественность Спасителя, резко отделяя плотского Иисуса („den sarkischen Jesus“) от духовного Христа („vom pneumatischen Christus“); христианско-гностические тексты из Наг Хаммади основываются в основном на этом представлении о двух природах, хотя и в различных его вариантах» (ibid.); о том, что представление о «двух природах» засвидетельствовано в древних текстах гораздо чаще, чем собственно «докетическое» представление, см. также Voorgang 1991: 243, 252 («Die Zwei-Naturen-Konzeption kommt gegenüber dem Doketismus wesentlich häufiger vor»).

<sup>23</sup> См. Хосроев 2019а: 28 (№ 2). Краткое содержание христологических положений этого сочинения: «Христос несколько не страдал» (55.15–16); «он умер не в действительности, но только мнимом (ῥῆ πετὸ ὄντ = φαντασία, δοκήσει)» (55.18–19); мучители, думавшие, что они распинают Христа, были детьми «другого отца», т.е. Демиурга (56.6); вместо небесного Христа они распяли Симона, принявшего его облик (56.9 сл.). Карл-Вольфганг Трёгер заметил, что «der Doketismus in seiner engeren Bedeutung eines fleischlosen Scheinleibes des Soter — wie ihn Saturnil versteht (см. примеч. 4) — kommt in den Nag-Hammadi-Schriften nicht vor. Es kann deshalb der Begriff „Doketismus“ auf keine der Nag-Hammadi-Schriften angewendet werden» (Tröger 1978: 304); тем не менее автор не отрицает, что значительное число текстов из Наг Хаммади показывают более или менее отчетливую докетическую тенденцию («doketistische Tendenz»), и это лучше всего видно на примере *2СлСиф* (ibid.); ср. Brox 1984: 306.

<sup>24</sup> См. Хосроев 2019а: 28, № 3. Здесь находим схожий с *2СлСиф* набор докетических мотивов, но выраженных иными средствами: небесный Спаситель (в известной степени, это автор сочинения, смотрящий на события со стороны) в предсказании открывает Петру суть того, что произойдет через несколько дней во время крестной казни: живой Иисус (небесный Христос) будет радостно и со смехом (см. примеч. 28) наблюдать, как мучители прибавляют к кресту тело, т.е. «плотскую оболочку» Христа (его «подмену»); тот, кого они распяли, является «домом бесов (δαίμων) и каменным сосудом», а тот, «который стоит возле распятого и смотрит на распинающих, это живой Спаситель (σωτήρ), первая часть от того, которого они схватили»; распятое «тело — это подмена» (ψεῖσθ = \*ἀντάλλαγμα), не подлежащая спасению, «а то, что было освобождено», это «бестелесное (ἀτσωμα = εἶσώματος) тело (σῶμα)» Спасителя, который является «умным (νοερόν) духом (πνεῦμα), полным сияющего света...» (82.15–83.10). В отличие от *2СлСиф* и свидетельства Ириния (о нем см. примеч. 32), в *АнокПетр* не говорится о том, что этой «подменой» был Симон из Кирены, принявший вид Иисуса. Трёгер считал, что в рассказе о «страстях» *2СлСиф* в корне отличается от *АнокПетр* именно потому, что в последнем упоминание Симона отсутствует, и когда автор *АнокПетр* говорит о «подмене», он говорит «nicht um einen anderen Menschen, sondern um das Sarkikon des Erlösers» (Tröger 1990: 232); *АнокПетр* и *2СлСиф*, по его убеждению, отражают разные докетические представления: в первом речь идет о том, что при распятии пострадала лишь «плотская оболочка Спасителя», его σαρκικόν; во втором речь идет о том, что Спаситель пострадал только мнимом и только мнимом умер (Tröger 1977: 47: в его перечне № I и III); такое деление представляется мне довольно искусственным и не необходимым. Гораздо важнее, по-моему, то, что во всех этих свидетельствах речь идет о «подмене» при распятии (т.е. о «заменительном»/«заместительном» распятии), и хотя тот, кто «заменил» на кресте Спасителя, остался в *АнокПетр* без имени, эта «плотская (σαρκικόν) подмена» воспринималась, конечно, как отдельный персонаж; ср. Nagel 2007: 269 о том, что эта «подмена» (Substitut) в *АнокПетр* «unpersönlich ausgeprägt», хотя и с тенденцией «zur Personalisierung». О том, что в *АнокПетр* представлена «idea of a substitute crucified instead of Jesus» и что там «Jesus is characterized as the „substitute“», см. Rasimus 2009: 237. Подробный перечень соответствий

найти все ключевые положения докетической христологии, приведу свидетельство Иринея об учении Василида (точнее, об учении василидиан<sup>25</sup>), являющееся к сказанному в этих двух сочинениях очевидной параллелью:

«...нерожденный и не имеющий имени Отец <...> послал (в мир) свой первородный Ум (его называют и Христом) для того, чтобы освободить верующих в него от власти тех, которые сотворили мир; явился он на земле человеком <...> и совершил чудеса. Не сам (Христос) пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест<sup>26</sup>; и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению; сам же Иисус<sup>27</sup>, приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними<sup>28</sup>. Ибо, поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, то и преображался он, как хотел. И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не

между *АпокПетр*, *2СлСиф* и *Iren.*, *Adv. haer.* I.24.3 сл. см. Havelaar 1999: 188–189. Клаус Кошорке, отталкиваясь от понимания докетизма в узком значении термина (см. Хосроев 2019а: 32, примеч. 14), утверждал, что *АпокПетр* нельзя считать докетическим, поскольку здесь нет речи о «кажущемся» теле, о котором говорится, например, у Саторнилы (о нем см. примеч. 4) (Koschorke 1978: 26–27); ср. также: «Diese Christologie ist im strengen Sinne nicht doketistisch» (Tröger 1977: 48); видимо, придерживаясь того же узкого значения термина «докетизм», Виссе говорит: «In general it can be said that only a minority of the Christian-gnostic and heterodox writings in the Nag Hammadi collection can be called docetic, and then only inconsistently and with little uniformity» (Wisse 1981: 117).

<sup>25</sup> О том, что Иринея передает здесь учение не самого Василида (Basilides autem...), а его последователей, см., например, Löhr 1996: 256 сл., где автор допускает, что свидетельство Иринея могло содержать пересказ таких гностических трактатов, как *2СлСиф* и *АпокПетр*; см. также Löhr 2012а: 552: «Ps.-Basilides»; у Ипполита (*Ref.* VII.20–27) находим другой вариант учения Василида (василидиан?), которое не имеет ничего общего с тем, что рассказал Иринея, но, поскольку здесь нет и намека на то, что василидианская христология этого извода была докетической, оставляю разбор этого свидетельства в стороне; о Василиде и василидианах см. также Хосроев 2016: 211–239 (особ. 218, примеч. 951; 230, примеч. 1004).

<sup>26</sup> См. *Мк* 15.21 (ср. *Мф* 27.32, *Лк* 23.26), где говорится о том, что у этого Симона, выходца из Кирены, а теперь, по-видимому, жителя Иерусалима, было два сына, Александр и Руф; о том, что речь идет о реально существовавших персонажах, а не о позднем изобретении редактора, см. Knox 1953: 144, п. 1: «The survival of the names (т.е. имен сыновей) in Mark as against Matthew and Luke can only mean that Alexander and Rufus would be known to Mark's readers». Знали ли василидиане о Симоне больше, чем о нем было написано в *Мк*, сказать невозможно.

<sup>27</sup> Иринея, излагая учение Василида, не делает, кажется, различия между Иисусом и Христом, поскольку для самого Иринея Иисус Христос был единой личностью, и он (ошибочно) говорит то об Иисусе (там, где с точки зрения василидианского учения надо было бы говорить о Христе: ведь не Иисус, как следует из сообщения Иринея, а именно Христос был «бестелесной силой и Умом нерожденного Отца»), то (верно) о Христе.

<sup>28</sup> О смехе Спасителя см. также *2СлСиф* 56.9 сл.; *АпокПетр* 81.15–18. О том, что к созданию образа «смеющегося Иисуса» Василида вдохновило начало *Псал* 2, см. Grant 1959: 123–124. Образ Иисуса, смеющегося над своими противниками и даже учениками, отсутствует в новозаветных сочинениях (здесь Иисус никогда не смеется), но хорошо известен многим гностическим текстам: так, в *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91.24 сл. (*NHC* III.4); 79.14 сл. (*BG* 3); в *АпИн* — над вопросами Иоанна (45.7–8; 58.3–4 (*BG* 2); в *ЕвИуд* — над благодарственной молитвой учеников (34.1 сл. /*CodTch* 3/), ср. *ibid.* 36.23; 44.19; и т.д. Подробно о «смехе» Иисуса в гностических текстах см. Bermejo Rubio 2009; ср. Stroumsa 2004, где автор предлагает видеть в «смехе Христа» «a reference to the etymology of Isaac's name, *izhaq* („he will laugh“»)» (267); эта этимология, продолжает он, была хорошо известна Филону (как, впрочем, и последующей, восходящей к нему, христианской традиции Климента и Оригена), утверждавшему, что Исаак был «сыном Бога», а не Авраама, и что его мать Сара была девой, когда зачала его (примеры из Филона: *ibid.*: 284, примеч. 65).

могли они его удержать, и был он невидим для всех<sup>29</sup>. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира. И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, *мнимо* был распят<sup>30</sup>, в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира. И если кто-нибудь признаёт распятого, то он еще раб<sup>31</sup> и находится под властью тех, которые создали тела; тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца. Спасение возможно только для души, ибо тело по природе тленно<sup>32</sup>.

Во всех этих случаях (2СлСиф, АпокПетр, Ириней) речь идет о «заместительном» распятии, относительно которого иногда утверждают, что это представление не имеет отношения к докетизму. В свою очередь, я рассматриваю *заместительное распятие* как крайнее проявление *докетизма*<sup>33</sup>, поскольку эта вера исходила из того убеж-

<sup>29</sup> Так же и тот, продолжает Ириней, кто познал всё это устройство, «становится невидимым и недостижимым для ангелов и сил», и такие немногие (unum a mille et duo a myriadibus), «хотя и знают всех (враждебных ангелов) и проходят через все (их владения, козни или т.п.), сами остаются для них всех невидимыми и непознаваемыми; ведь они говорят: „ты познавай всех, а тебя не должен познать никто“» (...invisibiles et incognitos esse; „tu enim, aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat“: Adv. haer. I.26.6 = σὺ γάρ, φασί, πάντας γινώσκε, σὲ δὲ μηδεὶς γινώσκειτω: Eriph., Pan. 24.5.4).

<sup>30</sup> Ср.: «Следует верить, говорил (Василид), не в распятого, но в мнимораспятого» (χρῆναι δὲ πιστεύειν, ἔλεγεν, οὐκ εἰς τὸν ἐσταυρωμένον, ἀλλ’ εἰς τὸν ἐσταυρωθῆαι δόξαντα) (Theod., Haer. fab. I.4 /349B/), т.е. верить не в то, что Христос был распят по-настоящему, а в то, что это произошло мнимо.

<sup>31</sup> Подобный образ находим и в 2СлСиф 49.27–29: «это рабство, что мы должны умирать с Христом». Вот от этого рабства, т.е. от веры церковных христиан в то, что Христос действительно стал человеком и действительно умер (хотя затем и воскрес), и призвано избавить предложенное василидианами учение, сотериология которого вытекает из познания того, что при крестном страдании смерть *не восторжествовала* над Спасителем (в противоположность вере церковных христиан), и те, кто знает, что смерть не одолела Спасителя, но, наоборот, враждебные силы этого мира были побеждены, сами становятся участниками победы Спасителя над смертью (Löhr 2012a: 558–559).

<sup>32</sup> Innatum autem et innominatum Patrem <...> misisse Primogenitum Nun (noân) suum, et hunc esse qui dicitur Christus, in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt. <...> apparuisse eum in terra hominem et virtutes perfecisse. quapropter neque passum eum, sed Simonem quendam Cyrenaeum angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepsisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim virtus incorporealis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset et et invisibilis esset omnibus. Eliberatos igitur eos qui haec sciant a mundi fabricatoribus principibus; et non oportere confiteri eum qui sit crucifixus, sed eum qui in hominis forma venerit et *putatus* sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre, uti per dispositionem hanc opera mundi fabricatorum dissolveret. Si quis igitur, ait, confitetur crucifixum, adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt; qui autem negaverit, liberatus est quidem ab his, cognoscit autem dispositionem innati patris. Animae autem solae esse salutem: corpus enim natura corruptibile existit (Adv. haer. I.24.4–5). Вольно передавая слова Ириней, Епифаний дает разъяснение, очевидно, почерпнутое им из другого источника: «О Христе (Василид) учит как о явившемся мнимо (δοκήσει); утверждает же, что раз он явился как призрак, то не был он человеком и не принял (на себя) плоти» (καὶ αὐτὸς δὲ περὶ Χριστοῦ ὡς δοκήσει πεφηνότος ὁμοίως δοξάζει. εἶναι δὲ φησὶν αὐτὸν φαντασίαν ἐν τῷ φαίνεσθαι μὴ εἶναι δὲ ἄνθρωπον μηδὲ σάρκα εἰληφέναι: Pan. 24.3.1); ср. Ps. Tert., Adv. omn. Haer. 1: Christum <...> venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse. О том, что источником для Епифания и Ps. Tert. была (ныне утерянная) «Синтагма» Ипполита, см. Lipsius 1865: 93–102.

<sup>33</sup> По всей видимости, к этим трем древним свидетельствам о «заместительном» распятии можно добавить еще одно, а именно *EsMyd* (CodTch 3; перевод всего текста и комментариев см. Хосроев

дения, что ничто в божественном Спасителе не могло быть причастно материи, и даже мысль о том, что его «земная оболочка» могла быть поругана, таким благочестивым религиозным сознанием отторгалась «с порога».

Итак, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* (и, возможно, в *ЕвИуд*)<sup>34</sup> мы имеем дело с мифологемой, которую Ириной приписывал василидианам: вместо Христа был распят кто-то другой (его «подмена»), сам же Спаситель смеясь наблюдал за происходящим; по всей видимости, именно от представления о том, что не сам Христос был распят (и, следовательно, его мнимая смерть не могла быть искупительной жертвой), зависело их отрицание мученичества как надежного способа смертью засвидетельствовать свою веру во Христа<sup>35</sup>.

2014); соответствующие (докетические) пассажи см. Хосроев 2014: 34–36; 101–103 и Хосроев 2019а: 30, № 6. Здесь Спаситель говорит: «Того, который меня несет, завтра подвергнут мучению», но «[ни одна] рука смертного человека не причинит мне [вреда]» (56.6–11), и чуть далее, уже прямо обращаясь к Иуде, еще раз подчеркивает, что тот «принесет в жертву», т.е. предаст, не «небесного Христа», а лишь его «носителя» («того, который несет меня» 56.20–22), т.е. земного Иисуса или кого-то другого, кто его завтра «подменит» на кресте (см. ниже). В пользу того, что в этих фразах подчеркиваются не две природы Спасителя (божественная и человеческая, из которых на страдания обречена только последняя), а то обстоятельство, что при распятии пострадал не сам Спаситель, а кто-то другой, его «подмена» (см. примеч. 24), см. с пространной аргументацией Nagel 2007: 257, 265 сл. («Der zu opfernde Mensch, der Jesus „trägt“ (homo, qui portat Jesum), ist nicht seine leibliche Hülle, sondern (s)ein Substitut...»: 266); и хотя, продолжает автор, христология *ЕвИуд* засвидетельствовала более раннюю стадию развития, чем *2СлСиф* и *АпокПетр*, формулировка *ЕвИуд* («человека, который меня несет...») находится ближе к персонализации, которую видим у Василида и в *2СлСиф*, чем абстрактное *ΣΑΡΚΙΝΟΝ* в *АпокПетр* (270); Жан-Даниэль Дюбуа, подчеркнув, что мотив «смеющийся Спаситель», не часто встречающийся в христианских текстах, присутствует и в *ЕвИуд*, и в *2СлСиф*, и в *АпокПетр* и, наконец, в свидетельстве Ирины о василидианах, выявил еще целый ряд соответствий между этими сочинениями, хотя проблему василидианской «подмены» обошел стороной (Dubois 2008, где автор видел своей задачей «d'établir des relations entre ces trois textes dans le cadre d'une doctrine basilidienne»: 151). В ряду докетических представлений я рассматривал и довольно темное высказывание *ЕвИуд* 33.20 о том, что Иисус являлся своим ученикам ΠῚΡΟΤ (hapaх; предлог Π обозначает здесь «под видом» и т.п.); вопреки мнению большинства комментаторов, которые видят в ΠῚΡΟΤ бохайрскую форму 𐤒𐤓𐤐𐤕, обозначающего «ребенок» (т.е. являлся под видом ребенка, отсылая нас, скорее, к представлениям о «полиморфии» Иисуса), я думаю, что речь идет здесь о (искаженной метатезой) форме 𐤒𐤓𐤐𐤕 в значении fantas...а и т.п. (Kasser et al. 2007: 69), т.е. в значении ἐν δοκίῃ; подробно см. Хосроев 2014: 118–124; ср. Schenke-Robinson 2009: 86: «as an apparition». О другой возможности понимать бохайрскую форму 𐤒𐤓𐤐𐤕, засвидетельствованную в саидском как 𐤒𐤓𐤐𐤕 (со ссылкой на Westendorf 1977: 326), в значении «покрывало, завеса» см. Dubois 2008: 150: «Selon nous, Jésus apparaît voilé»; автор рассматривает это понятие в докетическом контексте, поскольку подлинная сущность Иисуса «скрыта» и «l'identité véritable du Saveur n'est accessible qu'aux disciples véritables» (151); см. также фундаментальный комментарий: Nagel 2007: 265–270.

<sup>34</sup> Помимо названных примеров этот сюжет засвидетельствован и за пределами собственно христианской традиции, а именно в Коране (сура 4.156/157–158); об этом см. (Tröger 1990; Хосроев 2019б).

<sup>35</sup> Уже Ириной утверждал, что василидиане «были готовы отречься (parati sunt ad negationem), чтобы не принимать страдания» (*Adv. haer.* I.26.6); ему вторит Епифаний, приписывая Василиду следующие мысли: «Не должно становиться мучеником: ибо мученик окажется без награды (ἄμισθος), принимая мученичество не за того, кто создал человека, а за распятого Симона» (μὴ μαρτυρῶν ὑπὲρ τοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον· μαρτυρεῖ γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἐσταυρωμένου Σίμωνος); <...> должно даже отречься (от веры)» (δεῖ τοῖνυν ἀρνεῖσθαι: *Pan.* 24.4.1–2); речь идет об отречении во время гонений (κατὰ τοὺς τῶν διωγμῶν καιρούς; *Eus., H.E.* IV.7.7); совершенно иное отношение Василида к мученичеству, а именно его оправдание, засвидетельствовал Климент (например, *Strom.* IV.81.1–2; подроб-

## Сокращения

- BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi  
 Carl-Schmidt-Koll. — Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther Uni. Halle-Wittenberg. 1988 / Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther Uni. 1990.  
 Colloque — Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Québec, 22–25 août 1978) / Éd. par B. Barc. Québec: Les Presses de l'univ. Laval. 1981 (BCNH. Section «Études», 1).  
 Deutungen — Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament / Hrsg. von J. Frey u. J. Schröter. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck. 2012.  
 Docetism — Docetism in Early Church / Ed. by J. Verheyden [et al.]. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018 (WUNT, 402).  
 Ex Oriente lux — Ex Oriente lux. Сборник статей к 75-летию М.Б. Пиотровского. СПб., Изд-во Государственного Эрмитажа, 2019.  
 Gospel of Judas — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First Intern. Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006 / Ed. by M. Scopello. Leiden; Boston: Brill, 2008 (NHMS, 62).  
 JbAC — Jahrbuch für Antike und Christentum  
 JCS — Journal of Coptic Studies  
 JECH — Journal of Early Christian History  
 JECS — Journal of Early Christian Studies  
 LTK — Lexikon für Theologie u. Kirche.  
 NHD — Nag Hammadi Deutsch. 1. Bd.: NHC I,1–V,1; 2. Bd.: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4. Eingeleit. und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften / Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001, 2003  
 NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies  
 RAC — Reallexikon für Antike und Christentum  
 Rediscovery 1–2 — 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. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980–1981.  
 TU — Texte und Untersuchungen  
 VC — Vigiliae Christianae  
 WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament  
 ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte

но: Хосроев 2016: 234–237). О том, что не только василидиане, но и «все прочие (еретики)» отвергали мученичество на том основании, что уже «само их учение является истинным свидетельством», утверждал Иринеи (*esse enim martyrium verum sententiam eorum*: *Adv. haer.* IV.33.9); с ним был согласен Климент, говоря, правда, уже не обо «всех» еретиках, а лишь о «некоторых» (*τινὲς δὲ τῶν αἱρετικῶν*), которые «нечестиво и малодушно привязаны к (этой) жизни, утверждая, что истинным свидетельством (*μαρτυρία*) является познание (*γινώσκειν*) подлинно сущего Бога (что, впрочем, исповедуем и мы); того же, кто исповедовал (Бога) через смерть, они называют самоубийцей» (*Strom.* IV.16.3); Эти и им подобные свидетельства ересиологов дали Френду (еще не знакомому с подлинными гностическими текстами) повод утверждать, что «neither Docetist nor Gnostic could be a man of martyrdom» (Freund 1965: 200). Одно из красноречивых подтверждений тому, что гностики (не только василидиане) отвергали добровольное мученичество, находим в гностическом трактате *СвИст* (текст и комментарий к нему см. Хосроев 1991: 161–180, 223–232), где автор, имея в виду церковных христиан, среди прочего вкладывает в их уста такие, достойные лишь насмешки, слова: «Если мы предадим себя смерти во имя (Господа), то будем спасены» (34.4–6); они, пребывая в заблуждении, думают, что Богу угодна человеческая жертва (*ΟΥΘΥΣΙΑ ΠΝΗ[ΤΡ]ΩΝΕ*: 32.20–21).

## Литература

- Хосроев 1991 — *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. М.: Наука, 1991.
- Хосроев 2007 — *Хосроев А.Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. Филологический ф-т СПбГУ, 2007.
- Хосроев 2014 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие [I]. «Евангелие Иуды». Введение, перевод, коммент. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Хосроев 2019a — *Хосроев А.Л.* Докетическая христология в раннем христианстве. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2019. Т. 16. № 3 (вып. 38). С. 27–53.
- Хосроев 2019b — *Хосроев А.Л.* Еще раз к вопросу о так называемом докетизме в Коране (4.157) // Ex Oriente lux. 2019. P. 347–371.
- Attridge 1985 — 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.]. Vol. Editor H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (NHS, 22, 23).
- Bermejo Rubio 2009 — *Bermejo Rubio F.* Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel // The Codex Judas Papers / Ed. by A.D. DeConick. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 153–180 (NHMS, 71).
- Brown 1982 — *Brown R.E.* The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary. New York: Doubleday, 1982 (Anchor Bible, 30).
- Brox 1984 — *Brox N.* "Doketismus" — eine Problemanzeige // ZKG. 1984. Vol. 95. P. 301–314.
- Denker 1975 — *Denker J.* Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus. Bern [et al.]: Herbert Lang, 1975 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII. Bd. 36).
- Dubois 2008 — *Dubois J.-D.* Évangile de Judas et la tradition basilidienne // Gospel of Judas. 2008. P. 145–154.
- Dunderberg 2008 — *Dunderberg I.* Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus. New York: Columbia University Press, 2008.
- Ehrman 1993 — *Ehrman B.D.* The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Frend 1965 — *Frend W.H.C.* Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- Grant 1959 — *Grant R.M.* Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus // VC. 1959. Vol. 13. P. 121–125.
- Grillmeier 1990 — *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1990.
- Hainthaler 1995 — *Hainthaler T.* Doketismus // LTK. 3. neu bearb. Aufl. Bd. 3. Freiburg; Basel [et al.]: Herder, 1995. P. 301–302.
- Hannah 1999 — *Hannah D.D.* The Ascension of Isaiah and Docetic Christology // VC. 1999. Vol. 53. P. 165–196.
- Harnack 1924 — *Harnack A. von.* Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
- Havelaar 1999 — *Havelaar H.W.* The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3). Berlin: Akademie-Verlag, 1999 (TU, 144).
- Heyden 2014 — *Heyden W. von.* Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie. Tübingen: Francke Verlag, 2014.
- Hilgenfeld 1884 — *Hilgenfeld A.* Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt. Leipzig: Fues's Verlag, 1884 (Repr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).

- Junod-Kaestli 1983 — *Acta Iohannis*. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Ser. Apocryphorum, 1–2).
- Kaestli 1980 — *Kaestli J.-D.* Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus // *Rediscovery*. 1980. Vol. 1. P. 391–403.
- Kasser et al. 2007 — *Kasser R.* and *Wurst G.* The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Washington: National Geographic, 2007.
- Kelly 1980 — *Kelly J.N.D.* Early Christian Doctrines. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980.
- Knox 1953 — *Knox W.L.* The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1: St. Mark / Ed. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Kok 2019 — *Kok M.J.* Classifying Cerinthus's Christology // *JECH*. 2019. Vol. 9. No. 1. P. 30–48.
- Koschorke 1978 — *Koschorke Klaus.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Lalleman 1998 — *Lalleman P.J.* The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism. Leuven: Peeters, 1998.
- Lietzmann 1936 — *Lietzmann H.* Geschichte der alten Kirche. 4./5. Auflage [5 Bände] in einem Band. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975 (1. Aufl. 1936).
- Lipsius 1865 — *Lipsius R.A.* Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien: Braumüller, 1865.
- Löhr 1996 — *Löhr W.A.* Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- Löhr 2012a — *Löhr W.A.* Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert // *Deutungen*. 2012. P. 545–574.
- Löhr 2012b — *Löhr W.A.* Markion // *RAC*. 2012. Vol. 24. P. 147–173.
- Löhr 2018 — *Löhr W.A.* Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and Their Disciples // *Docetism*. 2018. P. 231–260.
- Luttikhuisen 1995 — *Luttikhuisen G.P.* A Gnostic Reading of the Acts of John // *The Apocryphal Acts of John* / Ed. by J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos, 1995. P. 119–152.
- Marschies 1992 — *Marschies C.* Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992.
- Marschies 1998 — *Marschies C.* Kerinthos. Wer war er und was lehrte er? // *JbAC*. 1998. Vol. 41. P. 48–76.
- May 2005a — *May G.* Markion und der Gnostiker Kerdon // *May G.* Markion. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005. P. 63–73.
- May 2005b — *May G.* Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie // *May G.* Markion. Gesammelte Aufsätze / Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005. P. 93–110.
- Ménard 1972 — *Ménard J.-É.* L'Évangile de Vérité. Leiden: Brill, 1972 (NHS, 2).
- Nagel 2007 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // *ZNW*. 2007. Vol. 98. P. 213–276.
- O'Collins 2009 — *O'Collins G.* Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Pétrement 1984 — *Pétrement S.* Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- Rasmus 2009 — *Rasmus T.* Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence. Leiden; Boston: Brill, 2009 (NHMS, 68).
- Rose 1979 — *Rose E.* Manichäische Christologie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979.
- Sagnard 1947 — *Sagnard F.M.-M.* La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947.
- Schenke 2001 — *Schenke H.-M.* "Evangelium Veritatis" (NHC I.3/XII.2) // *NHD*. 2001. Vol. 1. P. 27–44.

- Schenke-Robinson 2009 — *Schenke-Robinson G.* The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism // JCS. 2008. Vol. 10. P. 63–98.
- Strecker 1996 — *Strecker G.* The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John / Transl. by L.M. Maloney / Ed. by H. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Stroumsa 2004 — *Stroumsa G.A.G.* Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered // JECS. 2004. Vol. 12. P. 267–288.
- Thomassen 2006 — *Thomassen E.* The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians". Leiden; Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60).
- Tröger 1977 — *Tröger K.-W.* Dokerische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos. N.F. 1977. Vol. 19. P. 45–52.
- Tröger 1978 — *Tröger K.W.* Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi. Diss. zur Erlangung des akad. Grades *doctor scientiae theologiae*... Universität zu Berlin. Berlin, 1978.
- Tröger 1990 — *Tröger K.W.* "Sie haben ihn nicht getötet...". Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4. 157(156) // Carl-Schmidt-Koll. P. 221–234.
- Uebele 2001 — *Uebele W.* "Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen". Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen. Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 2001.
- Voorgang 1991 — *Voorgang D.* Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis. Frankfurt am Mein et al.: Peter Lang, 1991.
- Weigandt 1961 — *Weigandt P.* Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Uni. zu Heidelberg, 1961.
- Westendorf 1977 — *Westendorf W.* Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter-Univ. Verlag, 1977.
- Wilhite 2016 — *Wilhite D.E.* Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument // VC. 2016. Vol. 70. P. 1–36.
- Wisse 1981 — *Wisse F.* The Opponents in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings // Colloque. 1981. P. 99–120.
- Yamauchi 1982 — *Yamauchi E.M.* The Crucifixion and Docetic Christology // Concordia Theological Quarterly. 1982. Vol. 46. P. 1–20.

## References

- Attridge, Harold 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.]. Vol. Ed. by H.W. Attridge. Leiden: Brill, 1985 (in English).
- Bermejo Rubio, Fernando. "Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel". In: *The Codex Judas Papers*. Ed. by A.D. DeConick. Leiden–Boston: Brill, 2009, pp. 153–180 (in English).
- Brown, Raymond E. *The Epistles of John. Translated with Introduction, Notes and Commentary*. New York: Doubleday, 1982 (in English).
- Brox, Norbert. "'Dokerismus' — eine Problemanzeige". *ZKG*, 1984, vol. 95, pp. 301–314 (in German).
- Denker, Jürgen. *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Dokerismus*. Bern [et al.]: Herbert Lang, 1975 (in German).
- Dubois, Jean-Daniel. "Évangile de Judas et la tradition basilidienne". In: *Gospel of Judas*, 2008, pp. 145–154 (in French).
- Dunderberg, Ismo. *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008 (in English).
- Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1993 (in English).



- Frend, William Hugh C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965 (in English).
- Grant, Robert M. "Gnostic Origin and the Basilidians of Irenaeus". *VC*, 1959, vol. 13, pp. 121–125 (in German).
- Grillmeier, Alois. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*. 3. verb. u. erg. Aufl. Freiburg et al.: Herder, 1990 (in German).
- Hainthaler, Theresia. "Doketismus". In: *LTK*. 3. neu bearb. Aufl. Bd. 3. Freiburg–Basel [et al.]: Herder, 1995, pp. 301–302 (in German).
- Hannah, Darrell D. "The Ascension of Isaiah and Docetic Christology". *VC*, 1999, vol. 53, pp. 165–196 (in English).
- Harnack, Adolf von. *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. 2. Aufl. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924 (in German).
- Havelaar, Henriette W. *The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1999 (in English).
- Heyden, Wichard von. *Doketismus und Inkarnation. Die Entstehung zweier gegensätzlicher Modelle von Christologie*. Tübingen: Francke Verlag, 2014 (in German).
- Hilgenfeld, Adolf. *Die Ketzergeschichte des Urchristentums, urkundlich dargestellt*. Leipzig: Fues's Verlag, 1884 (Repr.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) (in German).
- Junod, Eric & Kaestli, Jean-Daniel. *Acta Iohannis*. Vol. 1–2. Tournhout: Brepols, 1983 (in French).
- Kaestli, Jean-Daniel. "Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus". *Rediscovery*, 1980, vol. 1, pp. 391–403 (in French).
- Kasser, Rodolphe & Wurst, Gregor. *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos*. Critical Edition. Washington: National Geographic, 2007 (in English).
- Kelly, John Norman D. *Early Christian Doctrines*. 5 rev. ed. London: Adam & Charles Black, 1980 (in English).
- Khosroyev, Alexandr L. *Aleksandriiskoe khristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity as Reflected in Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. *Istoriia manikheistva (Prolegomena)* [A History of Manichaeism. (Prolegomena)]. St. Petersburg: St. Petersburg University, 2007 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie [I]. Evangelie Iudi. Vvedenie, perevod, kommentarii* [A Different Gospel. Gospel of Judas. Introduction, Translation, Commentary]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia, 2014 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie II. Khristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochine-niia* [A Different Gospel. Christian Gnostics of the 2nd–3rd Centuries]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. "Doketicheskaia khristologiya v rannem khristianstve. Chast' 1" [On Docetic Christology in Early Christianity. Part 1]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2019, vol. 16, no. 3 (iss. 38), pp. 27–53 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr L. "Esche raz k voprosu o tak nazyvaemom doketizme v Korane (4.157)". In: *Ex Oriente lux*, 2019, pp. 347–371 (in Russian).
- Knox, Wilfred L. *The Sources of the Synoptic Gospels. Vol. 1: St. Mark*. Ed. by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953 (in English).
- Kok, Michael J. "Classifying Cerinthus's Christology". *JECH*, 2019, vol. 9, no. 1, pp. 30–48 (in English).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Lalleman, Peter J. *The Acts of John: A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism*. Leuven, Peeters, 1998 (in English).
- Lietzmann, Hans. *Geschichte der alten Kirche*. 4./5. Auflage [5 Bände] in einem Band. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1975 (1. Aufl. 1936) (in German).

- Lipsius, Richard Adalbert. *Zur Quellenkritik des Epiphanius*. Wien: Braumüller, 1865 (in German).
- Löhr, Winrich A. *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996 (in German).
- Löhr, Winrich A. "Deutungen der Passion Christi bei Heiden und Christen im zweiten und dritten Jahrhundert". In: *Deutungen*, 2012, pp. 545–574 (in English).
- Löhr, Winrich A. "Markion". *RAC*, 2012, vol. 24, pp. 147–173 (in German).
- Löhr, Winrich A. "Variety of Docetisms: Valentinus, Basilides and Their Disciples". In: *Docetism*, 2018, pp. 231–260 (in English).
- Luttkhuizen, Gerard P. "A Gnostic Reading of the Acts of John". In: *The Apocryphal Acts of John*. Ed. by J.N. Bremmer. Kampen: Kok Pharos, 1995, pp. 119–152 (in English).
- Markschies, Christoph. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992 (in German).
- Markschies, Christoph. "Kerinthos. Wer war er und was lehrte er?". *JbAC*, 1998, vol. 41, pp. 48–76 (in German).
- May, Gerhard. "Markion und der Gnostiker Kerdon". In: May, Gerhard. *Markion. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser. Mainz: Philipp von Zabern, 2005, pp. 63–73 (in German).
- May, Gerhard. "Apelles und die Entwicklung der markionitischen Theologie". In: May, Gerhard. *Markion. Gesammelte Aufsätze*. Hrsg. v. K. Greschat u. M. Meiser, Mainz: Philipp von Zabern, 2005, pp. 93–110 (in German).
- Ménard, Jean.-É. *L'Évangile de Vérité*. Leiden: Brill, 1972 (in French).
- Nagel, Peter. "Das Evangelium des Judas". *ZNW*, 2007, vol. 98, pp. 213–276 (in German).
- O'Collins, Gerald. *Christology. A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009 (in English).
- Pétrement, Simone. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Les éditions du Cerf, 1984 (in French).
- Rasmus, Tuomas. *Paradise Reconsideration in Gnostic Mythmaking. Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence*. Leiden–Boston: Brill, 2009 (in English).
- Rose, Eugen. *Manichäische Christologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979 (in German).
- Sagnard, François M.-M. *La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947 (in French).
- Schenke, Hans-Martin. "Evangelium Veritatis (NHC I.3/XII.2)". *NHD*, 2001, vol. 1, pp. 27–44 (in German).
- Schenke-Robinson, Gesine. "The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism". *JCS*, 2008, vol. 10, pp. 63–98 (in English).
- Strecker, Georg. *The Johannine Letters. A Commentary on 1, 2, and 3 John*. Transl. by L.M. Maloney. Ed. by H. Attridge. Minneapolis: Fortress Press, 1996 (in English).
- Stroumsa, Gedaliahu A.G. "Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered". *JECS*, 2004, vol. 12, pp. 267–288 (in German).
- Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*. Leiden–Boston: Brill, 2006 (in English).
- Tröger, Karl Wolfgang. "Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten". *Kairos*. N.F, 1977, vol. 19, pp. 45–52 (in German).
- Tröger, Karl Wolfgang. *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi*. Diss. zur Erlangung des akad. Grades doctor scientiae theologie... Universität zu Berlin. Berlin, 1978 (in German).
- Tröger, Karl Wolfgang. "‘Sie haben ihn nicht getötet...’. Koptische Schriften von Nag Hammadi als Auslegungshintergrund von Sure 4. 157(156)". In: *Carl-Schmidt-Koll.*, 1990, pp. 221–234 (in German).
- Uebele, Wolfram. "Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen". *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen*. Stuttgart [et al.]: Kohlhammer, 2001 (in German).

- Voorgang, Dietrich. *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*. Frankfurt am Main et al.: Peter Lang, 1991 (in German).
- Weigandt, Peter. *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*. Inaug.-Dissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der evang.-theol. Fakultät der Ruprecht-Karl-Uni. zu Heidelberg, 1961 (in German).
- Westendorf, Wolfhart. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter-Univ. Verlag, 1977 (in German).
- Wilhite, David E. "Was Marcion a Docetist? The Body of Evidence vs. Tertullian's Argument". *VC*, 2016, vol. 70, pp. 1–36 (in English).
- Wisse, Frederick. "The Opponents in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings". In: *Colloque*, 1981, pp. 99–120 (in English).
- Yamauchi, Edwin M. "The Crucifixion and Docetic Christology". *Concordia Theological Quarterly*, 1982, vol. 46, pp. 1–20 (in English).

## On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 4.1

Alexandr L. KHOSROYEV

Institute of Oriental Manuscripts, RAS  
St. Petersburg, Russian Federation

Received 29.05.2023.

**Abstract:** Continuing to explore the question of how, where and when the so-called docetic Christology arose, the author turns to the Gnostic texts of the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries C.E., which, having come down to us in Coptic in translation from Greek, reliably testify to such a Christology in all its diversity. Having previously analyzed the synoptic gospels (see Pt. 1), the epistles of St. Paul (see Pt. 2.1; 2.2; 2.3; 2.4) and the writings of the John corpus (Pt. 3.1; 3.2), the author draws attention in this part of the article to such texts from Nag Hammadi and from the so-called Tchacos Codex as "The Second Treatise of the Great Seth", "The Apocalypse of Peter", "The Gospel of Judas", etc., in which the docetic idea (in the form of the idea of a substitute crucifixion, i.e., that someone else was crucified instead of Jesus) found its clear expression.

**Key words:** early Christianity, gnostics, docetism, substitute crucifixion.

**For citation:** Khosroyev, Alexandr L. "On Docetic Christology in Early Christianity. Pt. 4.1". *Pis'menye pamiatniki Vostoka*, 2024, vol. 21, no. 3 (iss. 58), pp. 47–65 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO634897.

**About the author:** Alexandr L. KHOSROYEV, Dr. Sci. (History), Researcher-in-Chief, the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.