

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

Ордена Трудового Красного Знамени Институт востоковедения

На правах рукописи

ГРИЦАЙ Светлана Ивановна

УДК /13+29/ (32)

ДВЕ КОПТСКИЕ РУКОПИСИ ИЗ НАГ ХАММАДИ КАК
ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ СВЯЗЕЙ ГНОСТИЦИЗМА
И РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

Специальность – 07.00.09 – историография
и источниковедение

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель –
академик Б.Б.ПИОТРОВСКИЙ

Москва–1984

О Г Л А В Л Е Н И Е

	Стр.
Введение	4
Глава I. Коптские документы из Наг Хаммади	13
§ 1. История собрания коптских рукописей и его характер.	13
§ 2. Характеристика документов: особенности П кодекса и его датирование; „Ипостась архонтов“; датирование текста „ИА“ и определение места ее создания; атрибуция „ИА“ гностической секте; соотношение оригинальных сочинений и патристических свидетельств; „сефианская гностическая система“; композиционные особенности „ИА“; возможные источники „ИА“; использование элементов иудейской религии в „ИА“; христианский элемент в „ИА“; „Трактат без названия“; датирование текста „Трактата“ и определение места его создания; источники „Трактата“ и его композиционные особенности; иудейские и христианские черты в „Трактате“; диалект коптских текстов	27
§ 3. Историография сочинений	65
§ 4. Египетские элементы в текстах	74
Глава II. Развитие гностических мифологических сюжетов	86
§ 1. Гностическая интерпретация образов культовых животных Египта	86
§ 2. Изображение образа „духовной“ Евы в „Ипостаси архонтов“ и „Трактате без названия“	103
§ 3. Гностическая вариация мифа о космогоническом яйце...	120
Глава III. Особенности гностической космогонии в „Ипостаси архонтов“ и „Трактате без названия“	137
§ 1. Понятие „хаос“	137

	Стр.
§ 2. Представление о демиурге	158
Заключение	183
Приложение:	193
Комментарий к гл. I–III	194
Список сокращений	207
Список источников и литературы	209
Переводы текстов	243

В В Е Д Е Н И Е

В основу данной работы положено исследование двух гностических документов на коптском языке из коптского рукописного собрания в Наг Хаммади (Верхний Египет). Эти сочинения — „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия", — ранее никогда не рассматривались в советской исторической литературе. Поэтому введение данных текстов в научный оборот советских исследователей составляет самостоятельную задачу диссертации. С этой целью мы приводим полный перевод этих текстов на русский язык, сделанный впервые, а также подробный комментарий их основополагающих мифологических сюжетов и концепций, отражающих самую суть гностического мироощущения.

В ходе работы „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия" подвергаются тщательному источниковедческому анализу. Они рассматриваются сначала в составе всего фонда рукописей, история которого до сих пор еще окончательно не выяснена, однако, целостный характер собрания, определяемый особым подбором сочинений и их взаимосвязью, не вызывает сомнений. На основании ряда палеографических свидетельств документов, а также определенных особенностей исторической обстановки создаются две основные рабочие гипотезы происхождения коптского фонда: как собрания гностической секты и как части монастырской библиотеки Пахома. В этой связи поднимается вопрос о взаимоотношениях гностицизма и раннего христианства, о возможных путях их развития и взаимовлияний. Изучение сочинений в составе II кодекса документов позволяет с достаточной точностью их датировать и определить их предназначение как „учебных книг".

Дальнейшее исследование „Ипостаси архонтов" и „Трактата без названия" сопряжено со значительными трудностями ввиду переводного характера сочинений. Благодаря ряду обстоятельств филологического и исторического порядка удастся установить, что они (как и

большинство оригиналов сочинений из Наг Хаммади) были переведены с греческого языка. Таким образом, перед нами – коптские переводы (списки переводов), греческие оригиналы которых утрачены. Поэтому датирование этих гипотетических оригиналов (протографов коптских документов), определение места их создания, атрибуция проводятся с большой осторожностью. Причем сведения для этого мы черпаем лишь из особенностей содержания текстов – отражения в них известных религиозно-философских концепций периода (греко-эллинистической философии и религии, иудейских и христианских элементов), особого отношения автора к Египту, нехарактерного для других сочинений гностиков, и пр.

При невозможности возведения текстов к архетипу, мы лишь пытаемся определить их вероятные источники, которых было, по-видимому, несколько, рассмотрев для этого композиционные и жанровые особенности „Ипостаси архонтов“ и „Трактата без названия“ и выделив в них две редакции – нехристианскую гностическую и христианизированную гностическую. С другой стороны, наличие двух редакций указывает на сложную историю текстов и на их последующее соприкосновение с христианскими группами.

Труднейшим оказывается вопрос об атрибуции этих анонимных сочинений определенной секте гностиков. Он рассматривается в связи с патристическими свидетельствами о гностических доктринах, при сопоставлении с которыми оригинальные тексты обнаруживают ряд серьезных противоречий: в частности, гностические сочинения не вполне поддаются известной классификации ересологов. Учитывая всю важность и полноту патристических описаний сект гностиков, мы трактуем оригинальные гностические сочинения не как целенаправленное выражение учения одной секты, а как отражение части гности-

ческой мифологии, обусловленное специальными задачами именно данного произведения. При этом мы коснемся тех особенностей содержания и формы исследуемых сочинений, которые позволяют объединить их с рядом других гностических текстов в определенную систему. Документы этой большой группы относятся к так называемому „сефианскому" направлению гностицизма, определяемому как нехристианский по характеру, с преобладанием в нем элементов иудейской религии.

Соответственно, в данной работе „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия" рассматриваются в качестве гностических сочинений, ярких представителей „нехристианского гностицизма", в дальнейшем подвергшихся незначительной христианизации. Вторичный христианский элемент в этих документах не заслоняет оригинальных гностических мифологических построений и отнюдь не сливается с ними. С другой стороны, широкое использование в сочинениях представлений иудейской религии (подчас в особой гностической интерпретации) заставляет обратить внимание на возможность контактов авторов этих текстов с иудейской средой. Однако иудейские элементы в документах – недостаточное свидетельство их иудейского происхождения. Они лишь создают представление о гностицизме как идеологическом явлении, возникшем в непосредственной близости к иудаизму.

Таким образом, рассмотрев тексты с нескольких возможных сторон, мы не ставим себе целью восстановить и проследить их историю – от греческих гностических сочинений до их переводов на коптский (сделанных, вероятно, в другом месте, нежели Наг Хаммади) и дальше – до известных нам списков, найденных в Наг Хаммади. Очевидно, к решению этой задачи, связанной с изучением распространения гностических учений, их постепенного и постоянного развития, дальнейшего обогащения разнородными идеологическими элементами, положения гностических сект в ходе социально-экономического и политического

развития общества, т.е. – определением сущности гностицизма, нужно стремиться в дальнейших исследованиях. Теперь же, без новых археологических, исторических, филологических и т.п. данных, эта главная цель недостижима. Поэтому сейчас, на наш взгляд, необходимо ставить более конкретные, частные вопросы, исследование которых способно осветить разные стороны гностического феномена и привести в дальнейшем к его осмыслению в целом. Как частный вопрос исследования египетский вклад в гностицизм изучен менее всего.

Теперь же необходимо определить наше понимание гностицизма. Гностицизм – религиозно-философское течение поздней античности (а вернее, целый ряд течений, объединенных общей идеей „спасительного знания“), – представляет собой выражение умонастроений переломной эпохи, характеризуемой поиском новых форм религии и путей спасения. Наряду с христианством, раннюю фазу развития которого Ф.Энгельс определяет как „религию рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов“ (4, с.467)[‡], гностицизм явился результатом римского владычества в восточных провинциях, одной из форм идеологической борьбы с господством Рима и проявлением начинающегося общего кризиса Римской империи.

Во II–IV вв. религиозно-философская концепция гностицизма стала одной из ведущих форм общественного сознания. Она имела резко асоциальную, очень личностную направленность, обращенную к внутренней жизни человека, и проповедовала сугубо индивидуалистический путь к спасению – на основе самопознания, необходимо влекущего за собой познание мира и бога и слияние с божеством. Постигновение гносиса возможно было как в процессе медитации, так и в результате мисти-

[‡] Здесь и далее ссылки на источники и литературу даются в соответствии с порядковым номером издания в списке работ в приложении.

ческого озарения и было доступно лишь немногим избранным.

Гностицизм полностью принадлежал современной ему эпохе, и вся ее сложность и противоречивость, многообразие ее культурных традиций, как в зеркале, отразились в неоднозначной природе гностицизма. Гностицизм представлял собой интереснейшее сочетание, сплав разнородных понятий: в нем в причудливом синтезе сосуществуют концепции греко-эллинистической философии и религии, представления иудаизма и христианства, языческие культы восточных богов, а также элементы астрологии, магии и мистики.

В зависимости от этих компонентов гностицизма делались многочисленные попытки установить его происхождение и идейные истоки. Это привело к созданию разного рода „гностических теорий“, трактующих гностицизм как „христианскую ересь“ (Баур), „острую эллинизацию христианства“ (Гарнак), или же приписывающих ему преимущественно греческую (Шёдер, Бьянки, Бёлиг), иудейскую (Пирсон, Грант, Квиспель) или иранскую основу. Таким образом, существуют две основные тенденции рассмотрения гностицизма: в рамках истории раннего христианства или в качестве культурно-идеологического феномена позднеантичной эпохи и раннего средневековья. Однако порой гностицизм подменяется вневременным понятием „гносиса“, отдельные стороны которого якобы присутствуют в различных религиозно-философских системах многих эпох вплоть до современного экзистенциализма. В данной работе мы не имеем возможности специально остановиться на общих проблемах гностицизма, его взаимоотношениях с современными ему идейными течениями – все эти вопросы очень широки и неоднозначны. Они подробно рассмотрены советскими исследователями гностицизма М.К.Трофимовой и А.И.Сидоровым, а также в зарубежной литературе*.

* См. список литературы №№ 178, 179, 190–195, 219, 291, 294, 299, 314, 340, 341, 362, 363, 371, 378, 383, 384, 387–389, 398 и др.

В данной работе гностицизм рассматривается как ряд современных христианству идеологических течений, как христианских, так и нехристианских, развивавшихся в общем русле позднеантичной культуры на базе ее разноречивых традиций и явившихся одним из проявлений этой культуры. Таким образом, мы ограничиваем понятие гностицизма хронологическими рамками II-IV вв. При этом нас интересует сугубо определенный аспект гностицизма - преломление в нем египетских религиозно-мифологических представлений и их использование в гностических сюжетах.

Несмотря на явное преобладание в гностицизме первых трех начал (греко-эллинистической религии и философии, элементов христианства и иудаизма), постановка вопроса о возможности восприятия им элементов египетской мифологии представляется нам оправданной и заслуживающей серьезного внимания. Большое количество оригинальных гностических сочинений (и в их числе собрание коптских рукописей в Наг Хаммади, многие из которых - гностические), обнаруженных в Египте, свидетельствует, очевидно, в пользу довольно раннего (нач. Пв.) и достаточно легкого распространения гностицизма в отдельных районах страны. Получив распространение сначала, по-видимому, в Александрии, где действовали наиболее крупные гностические учителя Валентин и Василид, гностицизм стал неотъемлемой частью духовной культуры греко-римского Египта. В свою очередь, эллинизированная египетская религия - последняя стадия существования и развития религии династического Египта служила одной из основ этой синтетической культуры. Таким образом, говоря в данной связи о Египте, мы имеем в виду, прежде всего, Александрию - крупнейший центр эллинизации страны, и ее духовную атмосферу, характеризующую смешением разнородных идеологических традиций. Гностические учения, став частью „александрийской культуры" - понятия гораздо более ши-

рокого, чем чисто египетская религия, — в процессе своего дальнейшего развития могли соприкасаться с эллинистической трактовкой известных религиозных представлений, своими корнями уходящих в глубокую египетскую древность.

На разных этапах исследования гностического феномена этот вопрос о египетском наследии в гностицизме так или иначе, поверхностно или глубоко, всегда бывал затронут. Однако специальных работ посвящено ему немного. Еще в конце прошлого века французский египтолог Амелино предложил считать Египет идеологической родиной гностицизма, а египетскую религию — непосредственной основой гностических учений. Его концепция в дальнейшем не подтвердилась, и современные исследователи (например, Блеекер и Какоши) указывают уже лишь на некоторое типологическое сходство обоих явлений. Наиболее интересна и показательна в отношении выработки метода исследования последняя специальная работа на эту тему — статья ученого из ГДР Бельтца, в которой он предлагает рассмотреть взаимоотношения гностицизма и древнеегипетской религии в новом ракурсе — устанавливая разные стороны «предрасположенности» эллинистического^ж Египта к восприятию гностицизма. При этом ряд существенно важных особенностей возводится к характерным элементам древнеегипетской религии, которые стали неотъемлемой частью религии Египта греко-римской эпохи. Их близость ряду основополагающих концепций гностицизма способствовала более легкому распространению последнего среди египетского населения. А это обусловило возмож-

^ж Здесь и далее мы употребляем термин «эллинистический» не в хронологическом, а в феноменологическом его значении, имея в виду особенности культуры и религии, характеризующие синтезом западных и восточных элементов, и, таким образом, распространяем этот термин и на римский Египет.

ность обратного процесса: проникновения эллинизированных египетских религиозных представлений в гностические сочинения.

В данной работе и пойдет речь об использовании ряда известных образов, понятий и терминов религии Древнего Египта в гностических мифах, их переосмыслении и гностической интерпретации. Следовательно, мы не соплагаем египетский мифологический материал, воспринятый гностическими сочинениями, на одной плоскости с греко-эллинистическими, иудейскими и христианскими элементами в них. Если последние послужили идейными истоками гностицизма, обусловившими его возникновение и формирование его религиозно-философской концепции, то египетские образы лишь стимулировали дальнейшее развитие гностических идей, обогатив их новым мифологическим материалом.

В соответствии с этим, определяется задача данной работы. Комментируя тексты (в большой степени – гностическую космогоническую концепцию, ставшую их главной темой), мы стремимся выделить в них те мифологические сюжеты, образы и явления, которые имеют несомненные аналогии в древнеегипетской религии (в ее эллинизированной форме) и в этой связи могут расцениваться как гностическая интерпретация последних. Ряд таких „египетских моментов“ в текстах очевиден и, по всей вероятности, способствует дальнейшему развитию оригинальной гностической концепции, связанному, надо полагать, с привлечением к гностицизму местного египетского населения. В других случаях лишь иная, необычная трактовка гностического сюжета или образа заставляет предположить наличие здесь какой-то другой, очень популярной традиции, с которой мог быть хорошо знаком автор сочинения.

По мере возможности, в работе будут рассмотрены вероятные пути проникновения древнеегипетских образов в гностические представления – прежде всего, через религию греко-римского Египта, а также

- ряд опосредующих звеньев: финикийскую религию, орфизм и даже греко-египетскую магию. Однако однозначно решить вопрос о посредствующих звеньях удастся не всегда.

Таким образом, вычлняя «египтизмы» из контекста двух коптских гностических сочинений, мы выполняем задачу как источниковедческого, так и исторического их анализа. Использование египетского мифологического материала не просто указывает на трансформацию гностических сюжетов в ходе их дальнейшего развития, но также определяет положение гностических учений в общей духовной атмосфере греко-римского Египта.

Один из разделов работы посвящается истории изучения данных гностических документов. В нем критически рассматриваются все издания «ИА» и «Трактата» и основные их исследования, затрагивающие различные проблемы содержания, истории и языка текстов.

Данные сочинения были избраны для исследования неслучайно. Во-первых, «Трактат» наделен наиболее явными и показательными египетскими чертами, нежели все другие документы из НХ, относящиеся к числу гностических. Во-вторых, единственное в советской историографии гностицизма исследование рукописей НХ, произведенное М.К. Трофимовой, посвящено интерпретации сочинений именно из П кодекса («Евангелие от Фомы», «Евангелие от Филиппа», «Толкование о душе», «Книга Фомы»)». Таким образом, перевод «ИА» и «Трактата» на русский язык не просто вводит в сферу исследований советских ученых два новых гностических источника, но делает этот кодекс первым кодексом документов из НХ, полностью доступным для советского читателя.

* См. монографию М.К. Трофимовой «Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979 и ее статьи: «Из рукописей НХ» - В кн.: Античность и современность. М., 1972, с.369-380; «К методике изучения источников по истории раннего христианства (на примере литературы об «Евангелии от Фомы»)».- ВДИ, 1970, № I, с.142-150 и др.

Глава I. КОПТСКИЕ ДОКУМЕНТЫ ИЗ НАГ ХАММАДИ

§ I. История собрания коптских рукописей и
его характер

Сравнительно недавнее (1945 г.) открытие в районе Наг Хаммади в Египте обширного собрания коптских рукописей явилось сенсацией в научном мире и послужило новым толчком для дальнейшего изучения гностицизма, более глубокого и тщательного. Исследователи впервые получили в свое распоряжение такое большое количество оригинальных произведений гностиков, сведения о которых прежде при наличии лишь незначительного числа гностических сочинений они были вынуждены черпать, преимущественно, из косвенных источников - трудов раннехристианских писателей. Введение в научный оборот оригинальных сочинений позволило подойти к изучению гностического феномена с иных позиций - рассматривая его как бы изнутри, опираясь на „самоинтерпретацию“ гностического мироощущения. Другими словами, описания самих авторов - гностиков по своей значимости и информативности стали успешно „конкурировать“ со свидетельствами их христианских оппонентов. Однако эти коптские документы по праву привлекли внимание не одних только исследователей-гностиковедов. Сочетая в себе различные идейные традиции, документы представляют значительный интерес для широкого круга специалистов, занимающихся изучением позднеантичной эпохи.

При источниковедческом исследовании фонда коптских рукописей немаловажное значение приобретает знание истории и характера местности, где они были найдены, позволяющее пролить некоторый свет на происхождение, принадлежность и сущность этого собрания. С другой же стороны, знание местонахождения этих документов способствует разрешению более общего вопроса - о распространении коптских гностических сочинений на территории Египта. Это тем более важно,

потому что происхождение всех других гностических произведений так и не было точно установлено. В силу этих причин мы позволим себе специально остановиться вкратце на характеристике района, где было сделано открытие.

Эта местность находится приблизительно в 100 км к северу от Луксора – там, где Нил делает в своем течении значительный изгиб. В соответствии с наиболее крупным своим поселением эта местность именуется Наг Хаммади. Отсюда и произошло название собрания рукописей.

В династическую эпоху этот район входил в состав УП верхнеегипетского нома, культового центра богини Хатхор, где почитались также Исида и Нефтида, а крокодил был священным номовым животным. Главным городом нома был *Ḥwt šhmw* (копт. *Ⲫⲟⲩ, Ⲫⲟ*; араб. *Нâ*), в античности *Διὸς πόλις ἡ μικρά* (лат. *Diospolis Parva*, в отличие от Фив – *Diospolis Magna*). По-видимому, город никогда не занимал особых, ключевых, позиций в истории Египта, как классического, так и эллинистического. В Римскую эпоху в нем находился воинский гарнизон, и он служил в качестве римского военного поселения. По сей день там сохранились руины птолемеевского храма, превращенного римлянами в военное укрепление (353, с.93).

Гораздо больший, чем *Diospolis Parva*, интерес представляет собой Хенобоскион (копт. *Ⲭⲉⲛⲉⲥⲉⲧ*), расположенный на противоположном – правом, – берегу Нила. Особое место он занимает в период, к которому относятся коптские рукописи. Хотя в Римскую эпоху город имел, согласно коптскому хронисту IV в., незначительное число жителей (106, с.83), среди других провинциальных городов он выделялся своим религиозным статусом – как центр египетского монашества. В начале IV в. в Хенобоскейе св. Пахом основал первый монастырь, вслед за которым вскоре были построены другие монасты-

ри. В настоящее время район расположения античного Хенобоскиона занимают деревушки эль-Каср, эс-Сайад и эд-Дебба. Севернее, невдалеке от современного поселения Хамра Дум, у подножия восточного склона горы Гебель-эт-Тариф находится древний некрополь - несколько сохранившихся по сей день гробниц древнеегипетских номархов - правителей этого района в эпоху VI фараоновской династии (см. 353, с.96). Где-то здесь, в южной части древнего захоронения феллахи случайно обнаружили сосуд с коптскими рукописями. К сожалению, прежде, чем попасть в руки ученых, документы проделали долгий путь, значительно осложнивший изучение их истории.

Окрестности Наг Хаммади дважды подвергались специальному и тщательному исследованию. Первый раз местность была изучена в 1950 г. сразу же после открытия фонда рукописей одним из первых его исследователей - известным французским коптологом Ж.Дорессом; второй раз - в 1975 г. экспедицией Калифорнийского института античности и христианства под руководством профессора Дж.Робинсона. Однако эти полевые изыскания не позволили установить конкретное место, где были найдены документы. Все же совершенно очевидно, что они находились не в каком-либо здании или специальном хранилище, а были спрятаны в тайнике на территории древнеегипетского кладбища на значительном расстоянии от христианских пахомовских монастырей (от 3,5 до 5,5 миль = 5,6-8,8 км) (70, с.5).

Доресс полагал, что древний некрополь использовался в качестве кладбища еще и в греко-римский период, и лишь с распространением христианства, когда коптов-христиан стали хоронить вблизи от монастырей, он пришел в запустение (272, с.133). Однако экспедиция Робинсона не обнаружила следов захоронений греко-римского времени: очевидно, кладбище могло быть оставлено ранее (398, с. 45). Тем не менее, это хронологическое противоречие не играет су-

щественной роли. Важно лишь то, что некрополь, по всей вероятности, никогда не был христианским. Сам же факт захоронения документов в тайнике на нехристианском кладбище приводит Дорреса к определенным выводам относительно происхождения фонда: захоронение на „языческой“ земле исключает по его мнению, возможность принадлежности рукописей монахам (см. 272, с.134-135). Но к вопросу о сущности коптского собрания мы обратимся немного позднее.

Собрание коптских документов довольно обширно. Оно включает 13 кодексов-книг, в каждом из которых содержится по несколько сочинений. Всего фонд документов насчитывает 1400 страниц, составляющих 52 произведения. Однако в действительности новых произведений меньше. 6 повторяющихся текстов и 6 текстов, известных ранее на греческом, латинском и коптском языках, низводят число новых сочинений до 40, а точнее - до 30 полных и 10 фрагментарных текстов (71, с.12).

Помимо значительного количества документов, коптское собрание отличается неоднородностью содержания и характера сочинений. Оно объединяет тексты христианского и нехристианского („языческого“) гностицизма, а также негностические сочинения - эллинистические синкретические и христианизированные тексты, примеры редкого жанра раннехристианской софийной литературы. У исследователей фонд коптских рукописей получил наименование „гностической библиотеки“. И хотя в дальнейшем возникли серьезные сомнения по поводу принадлежности библиотеки какой-либо секте гностиков (не разрешенные, кстати, и по сей день), термин „гностическая библиотека“ продолжает употребляться в исследовательской литературе самого последнего времени. Разумеется, при этом имеют в виду гностический характер большинства документов, выражение в них известных концепций гностиков, гностических религиозно-философских

и мифологических взглядов. Другими словами, собрание рукописей — это „гностическая библиотека“ не согласно принадлежности ее, а по сути заключенных в ней документов, по содержанию. Подобным же образом трактуем эту коллекцию и мы.

Библиотека из Наг Хаммади, очевидно, представляет собой собрание переводных сочинений: ряд свидетельств филологического и исторического порядка безусловно показывает, что большинство рукописей (а, вероятно, и все) было переведено с греческого языка. Процесс перевода греческих сочинений на коптский мог продлиться несколько веков и происходить по всей территории Египта (7I, с. 13). Оригинальные произведения на греческом языке не сохранились, за исключением разве что некоторых фрагментов. Ряд их, по свидетельству Лейтона, встречается в греческих папирусах из Оксиринха (6I, № 67, с.363). С другой же стороны, в трудах раннехристианских писателей имеются ссылки (если не прямые цитаты) на оригинальные гностические сочинения на греческом языке.

Что же касается самих переводов, большинство из них дошло до нас только в единственном списке. При отсутствии других копий текстов, сличение и сопоставление которых необходимо для уяснения истории текста, создается лишь весьма приблизительное представление об оригинальном произведении. К тому же, трудно установить, насколько близкими к оригиналу можно считать документы из Наг Хаммади. Первоначальный греческий текст, по-видимому, сначала переписывался многочисленными писцами на греческом языке, затем был сделан его перевод (или переводы) на коптский, возможно, также неоднократно переписанный. Таким образом, тексты способны были подвергаться последовательному изменению, что еще усугублялось отсутствием контрольного экземпляра для выверки. Пример тому — значительная разница в переводах текстов, дошедших до нас в не-

скольких списках (7I, с.2).

Хенобоскионское собрание рукописей, несомненно, представляет собой некую целостность – судя и по подбору сочинений, и по взаимосвязи и взаимозависимости некоторых из них, и по тому, что 13 кодексов были спрятаны в одном тайнике. Тем не менее, изначально эти документы могли не принадлежать к одной коллекции. На основании данных палеографии, справедливо допустить, что библиотека была скомпонована, по меньшей мере, из трех небольших самостоятельных собраний, т.е. является по сути своей «вторичным собранием». Дело в том, что во всех 13 кодексах выделяют 8 различных почерков – т.е. над перепиской сочинений трудились 8 писцов, как правило, не переписывавших более одного кодекса. Однако зафиксировано 3 случая, когда один и тот же писец переписывал несколько сочинений в разных кодексах, что наряду с одинаковым типом обложки указывает на связь кодексов и принадлежность их к одной маленькой первоначальной коллекции (7I, с.14–15). Но чьей была эта коллекция?

История рукописного фонда в целом все еще остается неясной и далекой от окончательного разрешения. Она ставит перед исследователями ряд серьезных вопросов: кому и для каких целей служила «гностическая библиотека»? Кем и каким образом она была собрана?

На начальном этапе исследования фонда у большинства ученых не вызывало сомнений, что эта обширная коллекция рукописей преимущественно религиозного содержания принадлежала одной из крупных сект гностиков (сефиан или офитов), расположившейся в Хенобоскейе. Она была собрана ими, по-видимому, в целях изучения и пропаганды гностического мировоззрения среди членов своей же секты, а в дальнейшем, перед лицом угрозы ортодоксального христианства была спрятана (не позднее V в.) в тайнике на заброшенном языческом кладбище вдали от монастырей Пахома (см. 272, с.134–135, 249–257; 443,

с.220). Эта точка зрения бытовала в науке длительное время. Так, например, английский гностиковед Б.Лейтон, сравнительно недавно (в 1974 г.) опубликовавший свое специальное исследование "ИА", атрибутирует это сочинение, как и все коптское собрание целиком, общине сефиан (6I, № 67, с.372). Исследователь из ГДР Х.-М.Шенке выделяет среди рукописей НХ довольно большую группу сочинений, которые, по его мнению, принадлежали общине сефиан (387, с.588).

По мере дальнейшего исследования фонда документов с этой гипотезой стала успешно конкурировать другая, непосредственно связывающая собрание рукописей с христианскими пахомовскими монастырями. В данном контексте расположение коптского собрания в окрестностях Хенобоскиона, центра египетского монашества, хоть и на значительном расстоянии от самих монастырей, рассматривается как ни в коей мере не случайное совпадение (7I, с.10). При рассмотрении возможности этой связи коптского фонда с монастырем, прежде всего, высказывалось предположение об "ересеологическом" происхождении и назначении библиотеки: т.е. она была специально собрана в монастырях христианами, преследовавшими цель идеологической борьбы с гностическими учениями. В этом смысле справедливо замечание Сэве-Сёдерберга, сравнивающего данную коллекцию с антигностическим собранием "Panarion" Епифания (340, с.553), описывающим воззрения гностических сект и направленным против гностиков.

Эта гипотеза монастырского происхождения "гностической библиотеки" базируется, в первую очередь, на данных палеографии кодексов, - а точнее, их обложек. Английский исследователь Дж.Барнс впервые привлек к изучению кодексов, их датированию и определению места их происхождения материалы так называемых картонажей - т.е. он рассмотрел греческие и коптские надписи на ранее уже использованном папирусе, обрывки которого при изготовлении кодексов шли на укрепление переплетов (227, с.9-17).

Фрагменты греческих и коптских папирусов находятся не во всех кодексах, а только в 8 из 13: это кодексы I, IV–IX и XI. Материалы этих папирусов, действительно, содержат существенную информацию об определенном периоде времени и определенной местности. Папирусы включают фрагменты документов хозяйственной отчетности (договоры, обязательства, свидетельства о купле–продаже, счета и пр.), административные документы (указы и распоряжения), деловую и частную переписку, а также фрагменты памятников религиозного содержания (отрывки из Книги Бытия на коптском языке). Характерно, что коптских фрагментов гораздо меньше, чем греческих (кодексы I, VII и VIII), и, за исключением отрывков Книги Бытия, все это – частные письма.

Локализация папирусов не вызывает сомнений – грубо говоря, это обширная территория Фиваиды. Фивы, Верхняя и Нижняя Фиваида фигурируют в ряде фрагментов (документы № 22, 23 по нумерации Барнса). Происхождение некоторых документов может быть определено точнее: например, в I и V кодексах упоминается непосредственно Хенобоскион (№ I и 3I), а также *Diospolis* (по–видимому, *Diospolis Parva* около Хенобоскиона).

На основании данных палеографии и, прежде всего, содержания документов папирусы с достаточной достоверностью датируют концом III – началом (серединой) IV в. Самые интересные в отношении датирования сведения представлены в VII кодексе. Ряд фрагментов (№ 63–65) датирован временем правления римских императоров и консулов, что позволяет нам определить дату с точностью до года, месяца и дня. Конкретные даты, полученные исходя из этих документов: 341, 346, 348 гг.

Таким образом, становится очевидным, что кодексы были изготовлены в IV в. в районе Хенобоскиона. Однако Барнс попытался использовать данные картонажей не только для определения времени и

места изготовления кодексов, но и для определения их происхождения и принадлежности. Целый ряд фрагментов папирусов Барнс приписывает жизнедеятельности пахомовских монастырей: «основное содержание картонажей УП кодекса и частично I и УШ имеет «монашескую подоплеку» (227, с.12). При этом исследователь исходит преимущественно из данных переписки – адресаты и отправители писем подчас именуются *αδελφός, πατήρ, μοναχός, πρεσβύτερος* – таким образом, указывая на использование терминологии, характерной для монашеской среды или, по выражению Барнса, для «обычной и ортодоксальной египетской религиозной жизни» (227, с.12–14). Также он обращает внимание на употребление в документах имен, известных в греческих и коптских житиях Пахома, и, следовательно, принадлежащих монахам.

Благодаря такой трактовке содержания папирусов, ученый приходит к выводу о том, что и сами кодексы были изготовлены в монастырях Пахома – причем они были сделаны таким образом, что сброшюровывались только уже исписанные листы (227, с.13; 71, с.16). Это отвергает возможность изготовления в монастырях чистых книг на продажу – следовательно, сочинения были переписаны монахами и в составе кодексов принадлежали к монастырской библиотеке. По мнению Дж.Робинсона, одного из основных сторонников теории Барнса, ряд пометок и глосс, сделанных писцами, показывает порой, что те понимали и, главное, принимали содержание текста (71, с.18).

Аргументация Барнса довольно убедительна, но его папирологические свидетельства – результат еще только первого опыта такого рода работы, – признаны теперь не достаточно точными. Последующие тщательные исследования картонажей показали, что Барнс значительно преувеличил очевидность в текстах «монашеского фона» (который теперь ограничивается частью корреспонденции УП кодекса);

в ряде документов он допустил ошибочное чтение ключевых слов (напр., *μολῆς* вместо *κώμης* в I кодексе); для интерпретации содержания документов и характера терминов могут быть предложены другие варианты, без «пахомовского фона» (70, с.3). Против атрибуции папирусов монахам служит и тот факт (может быть, наиболее серьезный), что большая часть документации — на греческом языке, в то время как пахомовские монастыри были, преимущественно, коптскими (70, с.6-7). Иными словами, наличие определенных черт, характерных именно для пахомовского монашества, в свете новых данных не нашло серьезного подтверждения.

С другой стороны, материалы картонажей не могут быть использованы для изучения всех кодексов. В пяти кодексах, в том числе и во II, включающем исследуемые нами тексты, они полностью отсутствуют. Связующими звеньями для всего коптского собрания как целостности остаются только характер обложек и почерк писцов. Таким образом, мы полагаем разумным согласиться с мнением оппонентов Барнса: до тех пор пока происхождение греческих и коптских папирусов из пахомовских монастырей не доказано абсолютно точно, мы не правомочны использовать данные этих папирусов для атрибуции самих кодексов (70, с.6).

Тем не менее, гипотеза о принадлежности рукописей из IX монастыря Пахома пользуется достаточной популярностью у ряда исследователей. Причем, происхождение рукописей объясняется теперь не только и не столько «ересеологическими» целями, а скорее — идеологической близостью этих документов как гностикам, так и какой-то части христиан. Здесь мы вплотную подходим к одному из сложнейших вопросов истории религий — о взаимоотношениях христианства и гностицизма в Египте, а также христианского египетского монашества и гностических сект. Решение этого вопроса, связанного с рядом

больших сложностей, безусловно, выходит за рамки данной диссертации и требует нового, специального исследования. Однако ввиду его особой важности для изучения гностических течений, мы считаем необходимым наметить хотя бы его основные моменты.

Проблема места гностицизма в раннем христианстве и возможности идейных связей между ними неоднократно бурно дискутировалась учеными - вплоть до диаметрально противоположных трактовок гностицизма как исключительно внутрехристианского явления, зародившегося в его лоне, или же - как дохристианского и не зависящего от христианства течения. Таким образом, изучение гностицизма непосредственно связано с вопросом о сущности и происхождении христианства, т.е. входит в область истории раннего христианства в целом.

Эта проблематика получила новое освещение в работе немецкого историка раннего христианства В.Бауэра (229) и в дальнейших научных изысканиях. Бауэр впервые показал, что христианство уже в момент своего появления на исторической арене было достаточно синкретично и объединяло в себе различные идеологические традиции. Христианство I - нач. II вв. н.э. носило неоднородный характер, состояло из множества групп с разнообразными мировоззренческими оттенками, каждая из которых претендовала на избранность и в условиях жесточайшей идейной борьбы отстаивала свое право на существование. Среди них выделялись господствующие верования, но провести четкую границу между "ортодоксальным" направлением и "ересью" (в том числе - гностицизмом) в самый ранний период развития христианства еще не представляется возможным. Справедливо предполагать, что в идеологии ряда раннехристианских групп присутствовали отдельные черты, близкие гностическим и окончательно оформившиеся уже в гностическом мировоззрении. Особенно

это относится к Египту, где гностицизм был одним из направлений развития раннехристианской церкви, а процесс размежевания между ортодоксией и гностицизмом был замедлен (394, с.71-72; 393, с.93).

Однако, независимо от внутри- или внехристианского характера гностицизма, очевидно, что он возник в тех же социально-политических условиях упадка общественной жизни, в той же духовной атмосфере поисков новых форм религии, опирался на те же культурные традиции и развивался бок о бок с христианством: одни гностические учения и секты были более, другие менее близки ему. Трудно с достаточной точностью сказать, чем определялась такая близость и каким именно путем шло это развитие: по линии идейного сближения нарождавшегося гностицизма с христианством или, напротив, по линии удаления от него. Более того, становление этих двух религиозных течений могло быть ознаменовано не только «христианизацией» или «дехристианизацией» гностицизма, но и постепенной «гностизацией» христианства, происходившими, по-видимому, на рубеже I-II вв. н.э. Иными словами, христианское влияние на гностицизм, надо полагать, было неотделимо от гностического влияния на христианство.

Большие трудности в вопросах хронологии, невозможность точной датировки большинства документов, малая документированность периода первых полутора - двух веков н.э. не позволяют сейчас воссоздать действительную картину событий и окончательно решить вопрос о внутри- или внехристианском происхождении гностицизма. Однако бесспорным представляется, что на определенном этапе формирования двух религий (на рубеже I-II вв.) шла постоянная и медленная их взаимоинфильтрация, характеризующаяся взаимной инфильтрацией и ассимиляцией идеологических взглядов и представлений при непрерывном обмене членами гностических и христианских групп.

Именно в силу значительного идеологического родства с ранним христианством гностицизм и стал его серьезным соперником в религиозной и духовной жизни поздней античности. Сознавая эту опасность, уже со второй половины II в. с ним начинают активно бороться апологеты христианской церкви (Юстин, Ириней, Ипполит и др.), рассматривающие гностицизм как «еретическое» учение. Этой «ересью» была заражена христианская церковь ряда ближневосточных стран, в частности, Египта.

Признавая широкое и раннее распространение гностицизма в Египте и значительное его влияние на развитие христианства, легко можно было придти к крайнему заключению. Таковой и стала популярная в свое время концепция, выдвинутая В.Бауэром и продолженная В.Тиллем. По их мнению, в египетском христианстве вплоть до конца II в. гностическое направление абсолютно доминировало, более того, христианство и пришло в Египет первоначально в форме гносиса (229, с.48-64; 427, с. 230; 340, с.229). Эта теория - воплощение известного тезиса Бауэра о том, что «еретические» течения всегда первичны по отношению к «ортодоксии». Но представление об исключительно «гностическом христианстве» в Египте не получило документированного подтверждения. Как показало исследование Робертса, среди греческих папирусов из Египта I-III вв., имеющих религиозное содержание, гностические отнюдь не преобладают (394, с.49-73). Документы же на коптском языке вообще для этого периода не показательны, т.к. они относятся к более позднему времени (III-IV вв.). Однако, с другой стороны, вне поля зрения исследователей остается большая группа документов - утраченные греческие оригиналы коптских гностических текстов из IX, которые как раз могли бы внести существенные изменения в соотношение между памятниками христианства и гностицизма в самый ранний период становле-

ния церкви в Египте. Но это уже тема другого специального исследования.

По-видимому, серьезное влияние оказали гностические учения и на развитие египетского христианского монашества. Как полагает ряд исследователей, в IV в. египетское монашество не было еще достаточно однородным по своему составу и, по-видимому, могло включать приверженцев гностических концепций. В свою очередь известно, что гностические сочинения, как правило, не были достоянием одной секты, а циркулировали не только в других сектах гностиков, но и в негностических кругах (387, с.595). Ряд исторических свидетельств позволяет допустить довольно широкое проникновение гностических документов и идеологии гностиков в среду египетского христианского монашества (387, с.14-15; 71, с.18-20). В частности, коптские жития Пахома, повествуя о получении монастырем письма архиепископа Александрийского Афанасия (367 г.), которое было посвящено канонизации библейских книг, упоминают, в отличие от греческих житий, об использовании монахами апокрифических сочинений (106, с.334,363,205). Те же коптские жития Пахома приводят очень интересный пример возможных контактов христианских монахов и гностиков – дебатов между пахомовскими монахами и пришедшими в монастырь „философами” по поводу интерпретации Библии. (106, с.117-119). Возможно, среди них были гностики. Следовательно, коллекция этих апокрифических (вероятно, гностических) сочинений могла быть собрана какой-то группой монахов, нашедших гностическую идеологию близкой своей (374, с.14).

Таким образом, вопрос о сущности и происхождении фонда коптских рукописей из Наг Хаммади остается открытым и по сей день. По-видимому, разрешить его окончательно можно будет только на основании новых археологических находок. Пока же существуют две основные гипотезы происхождения фонда: как собственного собра-

ния гностической секты или же как части собрания христианских монастырей.

Однако эти гипотезы не противоречат друг другу в главном – в том, что большинство сочинений коптского фонда признано, несомненно, гностическими по содержанию и выражает религиозные, философские и мифологические представления гностиков. В этой связи полезно рассмотреть позицию К.Рудольфа, оказавшуюся наиболее гибкой и приемлемой: приписывая документы деятельности либо отдельных гностических учителей, либо общины гностиков, он допускает, тем не менее, что они могли быть также собственностью монастырской библиотеки (400, с.3; 398, с.48).

Соответственно мы и рассматриваем два текста из собрания Наг Хаммади в качестве гностических сочинений, написанных авторами-гностиками.

§ 2. Характеристика документов

В сфере интересов данного исследования находятся два гностических текста из П кодекса рукописей НХ – „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия"(НХ, код.П,4,5). Эти документы представляют собой интереснейший источник для изучения гностической космогонии.

Космологическая и космогоническая тематика довольно хорошо разработана в сочинениях гностиков. Суть гностических представлений о происхождении и строении мира, заключающаяся в сложной и многоступенчатой космической организации и вторичности, зависимости материального мира от высшей божественной субстанции, отражена большинством документов подобной тематики. Однако существенно важные детали, придающие космогонической концепции тот или иной оттенок, зависят от принадлежности документа к определенной гностической школе и, соответственно, в разных текстах трак-

туются по-разному.

В качестве определенной структурной целостности космогония гностиков была хорошо известна и до находки рукописей в НХ, особенно исходя из трактата „Листис София" и, разумеется, свидетельств раннехристианских писателей. Однако исследуемые тексты придают новое направление разработке этой темы, позволяют рассмотреть ее в новом ракурсе. В то время как большая часть гностических сочинений повествует о строении и процессах, происходящих в идеальном высшем мире, „Трактат" и „ИА" в основном посвящены описанию нижнего материального мира. Центральная тема этих текстов – рассмотрение вопроса о происхождении хаоса, сотворении демиурга и превращении материи хаоса в организованный мир. По содержанию и интерпретации космогонической концепции к ним ближе всего стоит „Апокриф Иоанна". Но, пожалуй, правильнее сказать, что сами „Трактат" и „ИА" являются всего лишь отражением части мифологического сюжета „Апокрифа Иоанна" – представляют подробное описание космогонического процесса.

Прежде чем перейти непосредственно к характеристике текстов и их истории, необходимо остановиться на описании П кодекса документов, в состав которого входят эти сочинения. Палеографическим исследованием кодекса первоначально занимались Доресс и Пьюш (272; 380), но основным трудом относительно палеографии и структуры П кодекса стала работа Гиверсена, в которой он пришел к более точным результатам (42). В дальнейшем они были подтверждены в предисловии к факсимильному изданию П кодекса в 1974 г.

Факсимильное издание кодекса предпринималось дважды. Впервые в 1956 г. в составе всей „гностической библиотеки" были опубликованы 110 страниц кодекса*, а в 1974 г. вышло в свет полное фак-

* *Jabib P. Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. Cairo, 1956.*

симиле кодекса – как результат большой работы членов Международной комиссии АРЕ-ЮНЕСКО, крупнейших специалистов-коптологов разных стран (36).

Особенности II кодекса документов и его датирование

II кодекс, как и другие кодексы документов IX, внешне представляет собой довольно большую книгу, написанную на листах папируса, переплетенную и заключенную в кожаную обложку. По технологии изготовления он относится к кодексам однофальцевого типа, когда листы накладывались сверху один на другой, составляя книгу, по середине имели один общий сгиб и затем были сброшюрованы.

Отличительная черта II кодекса – это отсутствие в нем пагинации (в то время как все остальные кодексы собрания пронумерованы). Ввиду отсутствия пагинации, установить первоначальный объем книги было очень не просто. Все же удалось определить средний лист кодекса – это страницы 72–73, согласно нумерации Каирского музея (с. 70–71 2-го факсимильного издания). На развороте сохранились не только 4 отверстия для шивания (причем, не горизонтального, как обычно, а вертикального типа), но и небольшой обрывок нитки. Очевидно, что вторая половина кодекса дошла до нас полностью (поскольку текст в ней непрерывен) и составляет 76 страниц (73–147 с. кодекса). Совершенно справедливо допустить, что и первая половина однофальцевой книги, сейчас частично утраченная, имела 76 страниц (38 листов). Таким образом восстанавливается первоначальное число страниц кодекса – 152. В настоящем виде II кодекс содержит 150 страниц, из которых 145 страниц текста, 4 чистых страницы и I – с незначительными следами письма (см. 42, с. 23). Высота страниц колеблется от 28,3 до 28,4 см, а ширина – от 15,5 до 13,8 см, согласно обмерам Гиверсена (42, с. 27).

II кодекс состоит из 7 сочинений: помимо „IIА" и „Трактата", в него входят „Апокриф Иоанна", „Евангелие от Фомы", „Евангелие от Филиппа", „Толкование о душе" и „Книга Фомы-Атлета". Книга была приобретена Коптским музеем в Каире в 1956 г. и является сейчас государственной собственностью Египта.

Сочинения следуют непосредственно друг за другом, причем их текст идет непрерывно, и разделены они лишь названием, которое обыкновенно находится в конце каждого из произведений. Завершается кодекс на с.147 следующим колофоном, не позволяющим, однако, ни установить личность писца, ни быть датированным: „ΑΘΛΗΤΗΣ пишет это для совершенных. Братья мои, помяните меня (в ваших) молитвах, мир святым, пневматикам"¹. Текст, в общем, в хорошем состоянии: хуже всего он сохранился в самом начале и в конце рукописи, а также на листах, наиболее близких к середине.

Один из первых исследователей документов НХ, Ж.Доресс, справедливо охарактеризовал II кодекс как „самую красивую и объемистую рукопись" (272, с.146). Она написана полностью одним писцом, причем это единственная известная его работа. Почерк писца, хотя и не каллиграфический, но очень ровный, отличается исключительной четкостью и правильностью линий, постоянной манерой написания каждой буквы. По единодушному признанию исследователей, это самый красивый почерк во всей „гностической библиотеке". Ввиду специфической квадратной формы букв, такой почерк может быть охарактеризован как унциальный и по праву выдает искусного и компетентного мастера-профессионала.

Именно почерк писца и его каллиграфические особенности были, прежде всего, положены в основу датирования II кодекса, но не привели исследователей к согласованному и окончательному решению.

Ж.Доресс^ж и А.Люэш (380, с.104) первоначально датировали кодекс серединой III в., но в дальнейших исследованиях Доресс высказывается уже в пользу второй половины IV в. (272, с.333). Крайней точки зрения придерживался И.Лейпольдт, датирующий II кодекс приблизительно 500 г. (62, с.481).

Однако одни только данные каллиграфии не могут служить надежным датирующим признаком, ибо коптская палеография, все еще лишенная основополагающих принципов построения, до сих пор достаточно не разработана и обладает лишь незначительным количеством датированных документов. К тому же, именно наиболее ранние рукописи (IV-VIII вв.) менее всего поддаются точной датировке (264, предисловие). Отсюда и невозможность составить датированную типологию почерков. Поэтому при датировании документа обязательно должны быть использованы и другие его палеографические характеристики — качество и особенности самого папируса, обложки и переплета книги и т.п.

Так, С.Гиверсен при исследовании рукописей прежде всего принял во внимание характер кодекса и способ его изготовления. Кодексы однофальцевого типа являются наиболее простыми по способу изготовления и потому наиболее ранними среди других коптских кодексов. Специалисты относят их к IV-V вв. С другой стороны, отсутствие пагинации во II кодексе характеризует его как один из самых ранних кодексов этого периода и этого типа. Немаловажную роль при датировании играет также кожаный переплет кодекса, или же его обложка. Богато декорированная рисунком и окрашенная красной краской, обложка книги по своему виду относится к разряду наиболее ранних.

^ж Doresse J. Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte. La bibliothèque de Chénoboskion.— Vig Chr, III, 1949, p.132. (Цит. по: 42, с.35).

Специалисты причисляют ее к первоначальному этапу изготовления переплетов из кожи и находят в ней черты, общие для переплетов III–IV вв. Ввиду некоторой архаичности обложки II кодекса по сравнению с другими кодексами НХ, Гиверсен и Лейтон, также изучивший рукопись в подлиннике, полагают, что переплет II кодекса был выполнен неопытным работником, причем он не участвовал в переплетении других кодексов НХ (42, с.32; 6I, № 67, с.355).

Специфичность переплета II кодекса приводит Лейтона к дальнейшему представлению о том, что кодекс был написан и изготовлен в другое время, нежели остальные хенобоскионские книги, либо мог быть сделан в другой мастерской (6I, № 67, с.355). Это предположение ученого очень интересно и существенно, поскольку оно способно вычленив II кодекс из состава собрания НХ и наделить его своей собственной историей. Однако это все же только предположение, притом не достаточно обоснованное для каких-либо серьезных выводов.

Вернемся к исследованию Гиверсена. Предварительно датировав кодекс, таким образом, приблизительно IV в., Гиверсен далее сопоставил его с рядом близких ему по времени и по палеографическим особенностям коптских документов религиозного содержания. Сравнение почерка, определенной манеры написания букв приводит исследователя к более точной датировке II кодекса: 330–340 гг., или более широко – первой половиной IV в. (42, с.37–40, 30–34). Эта датировка II кодекса серединой IV в. убедительна и, очевидно, может быть принята и сейчас, 20 лет спустя после исследований Гиверсена². Она находится в полном соответствии с общепринятой датировкой кодексов НХ концом III – серединой IV в., если рассматривать „гностическую библиотеку“ как единую целостность. К тому же, во II кодексе нет более точных дат, в отличие от УП кодекса, где 34I, 346 и 348 гг. фиксируются в картонажах. Из-за отсутствия в нем картонажей II кодекс лишен и тех скудных сведений, какие можно по-

лучить из картонажей других кодексов — поэтому его дата и происхождение остаются все же наименее точными.

При характеристике П кодекса в плане его стоимости и назначения палеографические данные как раз могут служить достаточно надежным критерием. Текст кодекса был аккуратно написан и оформлен, но неиспользование писцом специальных помет для точного соблюдения полей и строк указывает на не слишком высокую стоимость кодекса, которую можно было бы допустить на основании богатого убранства его обложки (6I, № 67, с.358). Очевидно, стоимость кодекса соответствует его утилитарному характеру — книги, предназначенной для тщательного изучения (6I, № 67, с.358), „учебной книги“ (22, с.3).

„ИА“ и „Трактат“ занимают среди документов П кодекса соответственно 4 и 5 места. Исследователи давно подметили некоторого рода смысловую связь между двумя произведениями, но пока не сумели ее объяснить. По-видимому, близость „ИА“ и „Трактата“ объясняется тем, что они строят свой антропогонический сюжет на основе традиционной схемы, известной из „ИА“ и описания Иринейя, обогащенной гностической интерпретацией первых глав Книги Бытия („подлинного Гenezиса“, согласно представлению Барка) (22, с.2). Ввиду достаточной самостоятельности обоих текстов, более вероятно существование общего для „ИА“ и „Трактата“ источника (источников), нежели непосредственная зависимость одного из них от другого.

Х.-М.Шенке возводит документы к гипотетическому источнику — „Апокалипсису Нореи“, который характеризуется общей для всех трех сочинений особенностью сюжета: в нем отсутствует рассказ о высшем небесном мире (387, с.596). Последовательное расположение текстов в кодексе, очевидно, еще раз подчеркивает близость между ними. Они объединены общностью космогонической темы и ее специфической разработки: хотя многие гностические произведения содер-

жат мифы творения, только в этих двух текстах представлена особая сюжетная линия – раскаяние потомка злобного бога-демиурга и значительная его роль в космогоническом процессе (см. 279). Разрабатывая вопросы преимущественно мифологического порядка, „ИА” и „Трактат” этим существенно отличаются от других сочинений П кодекса, которые имеют более „философскую” направленность и поднимают этико-мировоззренческую проблематику гностиков.

„Ипостась архонтов”

„Ипостась архонтов” – сочинение среднее по величине и одно из самых небольших во П кодексе. Оно занимает 12 страниц кодекса (86–97, согласно нумерации ЮНЕСКО) и находится сейчас во вполне удовлетворительном состоянии. Лучшие страницы текста 94–97; худшие 87–88 и 91. Название сочинения – „Ипостась архонтов”, – встречается один раз в конце текста (97, 22–23). Такое расположение заглавия характерно для сочинений НХ; во П кодексе исключение составляет лишь „Толкование о душе” (НХ, кодекс П, соч.6), название которой повторяется дважды: в начале и в конце текста.

Как уже было сказано, по общему убеждению современных исследователей, основывающихся на данных языка и содержания текстов, документы из НХ первоначально были написаны на греческом языке. Таким образом, „гностическая библиотека” представляет собой библиотеку переводов (см., напр., 6I, № 67, с.362). Ввиду того, что греческий оригинал „ИА” утрачен, его коптский перевод приобретает еще большую научную ценность. Переводной характер „ИА” устанавливается, прежде всего, на основании языка документа: следуя тексту Септуагинты, „ИА” сохраняет свойственные греческому языку флексии в ряде заимствованных слов (279, с.2–3). Особое употребление падежей, а также присутствие в тексте имени Норея – специфически греческого перевода семитского имени, – еще раз указывают на перевод (6I, № 67, с.362). Но помимо филологического, факт

перевода находит и довольно вероятное историческое подтверждение. Сочинение было создано, по-видимому, в Александрии, а греческий язык длительное время был литературным языком Египта. Как замечает один из исследователей, письменные памятники римского и византийского Египта, имеющие философскую подоплеку, как правило, были переведены с греческого (61, № 67, с.362). Кроме того, христианские апологеты, демонстрирующие свое хорошее знание сочинений гностиков, могли быть знакомы с ними только в их греческом варианте. Еще одним косвенным свидетельством в пользу греческого оригинала может служить частое обращение автора «ИА» (а особенно, «Трактата без названия», близкого «ИА» по содержанию) к греческой мифологии и использование специфически греческих терминов (тартар, хаос и др.).

Но не только переводной характер документов из НХ обусловил значительные трудности в их изучении. Документы характеризуются очень сложной историей, в связи с чем нелегко проследить изменение и движение текста. Первоначально созданные на греческом языке, сочинения, очевидно, подверглись переписываниям и редакционной переработке. Редакторские добавления и комментарии бывают довольно значительными, разные редакции (в том числе, христианские и нехристианские) наслаиваются одна на другую, сильно засложняя первоначальный текст. В дальнейшем были сделаны переводы греческих произведений, существовавшие, по-видимому, в нескольких списках. Ряд документов НХ дошел до нас в нескольких коптских списках: «Апокриф Иоанна» (НХ код. II, соч. I; код. III, соч. I; код. IV, соч. I и Берлинский кодекс 8502,2) и «Евангелие от египтян» (НХ код. III, соч. 2; код. IV, соч. 2).

«ИА» и «Трактат» известны нам лишь в единственном списке, что придает тексту уникальность и еще большую научную ценность. Но

несомненное существование общей литературной традиции, объединяющей основу „ИА“, „Трактата“, „АИ“ и „Евангелия от египтян“, предполагает, что „ИА“ и „Трактат“ тоже имели какое-то количество списков, которые циркулировали в гностической и христианской среде (см. З74, с.79). При рассмотрении структуры „ИА“ и „Трактата“ обращает на себя внимание их явно выраженный компиляционный характер (особенно „Трактата“), заимствование представлений из разных источников. Ниже мы сделаем попытку проследить те возможные и разнородные источники, на основе которых сочинения сформировали свой мифологический канон. При этом, выделяя один из источников как основной, мы все же не имеем возможности восстановления самого архетипа сочинений: ввиду большой гипотетичности составляющих их источников трудно уловить, насколько содержание последних соответствует основному комплексу идей и представлений „ИА“ и „Трактата“. „Трактат“, который у исследователей считается компендиумом гностических спекуляций, очевидно, еще более далек от понятия „архетипа“. Поэтому в данном случае мы считаем более оправданным остановиться лишь на возможных источниках документов.

Для правильной интерпретации содержания документов, для понимания их соотношения друг с другом, безусловно, необходимо знать, когда они были созданы, когда были сделаны переводы, когда были написаны дошедшие до нас списки их переводов. Но если у нас есть определенные основания полагать, что список коптского перевода „ИА“ – тот, что содержится во II кодексе, был сделан около середины IV в., то установить дату написания оригинального сочинения на греческом языке (протографа) и время его перевода на коптский гораздо сложнее.

Датирование текста „ИА“ и определение места ее создания

Ввиду того, что мы обладаем лишь переводным произведением, ис-

пользовать при датировании какие-либо палеографические данные не представляется возможным. Единственный реальный путь — обращение к содержанию текста, вычленение возможных исторических реалий, а также религиозно-философских представлений, соответствующих тому или иному периоду. Однако и исторический анализ текста может обеспечить только относительную его датировку, тем более, что содержание „ИА" отнюдь не предоставляет исчерпывающих свидетельств для этого.

„ИА" можно отнести к сочинениям „мифологического гностицизма" — в отличие от более философски заостренных, стройных и логических систем „высокого гностицизма" Василида и Валентина. Хотя, конечно, такое деление гностицизма на „мифологический" („вульгарный") и „высокий" достаточно условно и подразумевает общую для обеих форм структуру мироощущения. К тому же „мифологический гностицизм" вовсе не является более простой и более ранней формой гностицизма. Известно, что расцвет „высокого гностицизма" приходится, в основном, на середину II в., период активной деятельности Валентина и Василида в Александрии. Установить же хронологию систем „мифологического гностицизма" значительно сложнее, тем более, что его соотношение с „высоким гностицизмом" пока не поддается анализу.

Основные исследователи „ИА" датируют ее периодом II—III вв. Так М.Тардье, сравнивая „ИА" с „Трактатом без названия", написанным, по его мнению, в середине II в., считает „ИА" более ранним произведением (422, с.35—38). Очень осторожно в пользу более ранней, нежели IУ в., даты высказывается Ф.Т.Фаллон (279, с.4).

„ИА" широко использовала ветхозаветный материал, и прежде всего, известные сюжеты из Книги Бытия. Однако обращение к ним не может служить датирующим признаком, поскольку все еще спорным ос-

тается процесс проникновения ветхозаветных образов в гностические сочинения: либо непосредственно, либо опосредованно через христианство. И хотя использование ветхозаветного материала объясняется теперь, по преимуществу, прямыми контактами гностиков с иудейской общиной, характерными особенно для гностического направления, получившего отражение в „ИА“, этот вопрос все же нельзя считать полностью решенным. С другой стороны, христианские реминисценции и ссылки на Новый Завет в „ИА“ позволяют допустить, что она была написана не ранее начала II в. Интересную, дифференцированную, датировку сочинения предлагает Б.Барк, автор последнего крупного исследования „ИА“. Он различает две редакции текста, построив на них свою концепцию его истории и принадлежности. Соответственно, первую редакцию, вышедшую, по его мнению, из иудейской общины Александрии, он относит к первой половине II в. Вторая, христианизированная, гностическая редакция, — датируется Барком второй половиной II в. (22, с.4).

„ИА“ характеризуется достаточно развитой, хорошо разработанной в деталях мифологией, по-видимому, подытожившей представления каких-то близких ей более ранних документов. Это, со своей стороны, тоже говорит о сравнительно не ранней дате: II — начало III в. К тому же, доскональное изучение сюжета о Саваофе, характерного для мифологии „ИА“, и сопоставление его с аналогичным представлением в других гностических и еврейских источниках позволили Ф.Т.Фаллону определить для этой концепции и для самой „ИА“ середину II — начало III вв. как даты *post* и *ante quem* (279, с.87).

С другой стороны, ряд основных концепций сочинения может быть интерпретирован в рамках III в. Основополагающий сюжет „ИА“ — происхождение материального мира (хаоса) благодаря истечению из Пистис Софии, которая является божественной сущностью, легко со-

полагается с платоновским представлением о „независтливости“ бога и, как результат, — последовательном выведении из божественного единства градации всего, что существует в мире. Эта концепция была заимствована неоплатонизмом и получила дальнейшее развитие, став выражением общей философской направленности начала III в. (6I, № 67, с.373).

Сопоставление „ИА“ с близкими ей сочинениями — „Трактатом без названия“, „Евангелием от египтян“ и „Апокрифом Иоанна“, ограниченными хронологическими рамками II–III вв., в свою очередь, делает период II — начала III вв. наиболее вероятным временем создания „ИА“. Более точная датировка пока не представляется нам возможной.

Место написания сочинения определяется тоже гипотетически. Идейный синкретизм содержания „ИА“ (обращение к иудейским источникам и представлениям античной философии, использование ряда новозаветных образов, а также — оригинальных гностических мифов) в определенной степени соответствует исторической и идеологической обстановке позднеантичной египетской Александрии. Широкое использование в „ИА“ иудейского материала также может служить косвенным указанием на Александрию — центр еврейской диаспоры. Египетское происхождение документа допускал еще Плюш (380, с.122). Барк же несомненно прослеживает египетские корни этого произведения, даже, ввиду некоторого сходства с концепцией Филона Александрийского, атрибутируя его иудейской общине Александрии (22, с.4). Есть и еще одно обстоятельство, свидетельствующее в пользу египетского происхождения „ИА“, — это непосредственная близость ее сюжета к „Трактату без названия“, ее необъяснимое пока, но несомненное родство с „Трактатом“, возникновение которого в Египте устанавливается более определенно³. Анонимность „ИА“, как и всех других сочинений НК, где имя автора (авторов) либо вообще отсутствует, либо текст атрибутируется мифологическим персонажам —

Адаму, Сеффу и др., - создает еще большие трудности при интерпретации документа.

Атрибуция „ИА" гностической секте

Далее логически встает вопрос о происхождении документа и его принадлежности определенной гностической секте. Однако проблема атрибуции оказывается не менее сложной, чем определение места и времени создания сочинения.

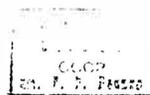
Первоначально „ИА" считали барбелогностическим сочинением, по-видимому, в связи с присутствием в тексте мифологического образа Элефеа (91, с.662-663; 442, с.125). Р.Буллард, автор первого серьезного издания текста, напротив, полагал, что одна часть документа происходит от офитов, а вторая подверглась влиянию секты валентиниан (29, с.115). Действительно, значительный акцент на роли змея в истории творения при специфической трактовке этого образа, отличной от ортодоксальной ветхозаветной, - более всего присущ воззрениям гностиков-офитов. Ведь самим своим названием эта секта обязана особому, фанатическому почитанию змея (*ὄφεις*), участию его в специальном ритуале. Космогония „ИА" имеет ряд общих элементов с описанием учения офитов, данным у Ириней (88, кн. I, гл. XXX): образование видимого неба (=завеса) Софией, создание архонтов и др. Некоторое валентинианское влияние проявилось во второй части сочинения, но представляется нам незначительным. В космогоническом фрагменте „ИА", в основном, соответствующем офитско-сефианской традиции, желание Софии создать потомство без мужского начала (рождение ею демурга) зафиксировано у Ириней (кн. I, гл. II, § 2) и Ипполита (48, кн. VI, гл. 30, § 8 - гл. 31, § 6) в качестве валентинианской черты (см. 29, с. 103, 115).

Теперь ряд ученых причисляет "ИА" к группе сочинений, принадлежавших общине гностиков-сефиан. Однако на современном этапе ис-

следования вопрос ставится уже не столько о правильности прежней атрибуции документов, сколько вообще о возможности отнесения текста к какой-либо одной определенной секте гностиков. Этот вопрос, в свою очередь, тесным образом смыкается с проблемой определения места оригинальных сочинений из НХ в системе сведений, представленных сочинениями раннехристианских писателей.

Соотношение оригинальных сочинений и патристических свидетельств

С открытием рукописей в НХ исследователи обладают двумя главными, но противоположными по сути своей, группами источников по истории гностицизма: оригинальными и косвенными. К сочинениям раннехристианских писателей, продолжительное время бывшим основным источником для изучения гностических течений (не считая незначительного числа оригинальных гностических текстов), были теперь добавлены (а скорее — противопоставлены им) документы авторов-гностиков. Установление соотношения между этими двумя группами источников вызвало в науке серьезную дискуссию. Естественно, что сведения этих документов, будучи сведениями оригинальных и косвенных источников, не дублируют, да и не могут дублировать друг друга. При совпадении ряда основополагающих деталей, прямые сюжетные параллели в них прослеживаются с трудом. По мнению некоторых исследователей, наибольшая близость наблюдается между „АИ" и сектой, которая у Иринейя (кн. I, гл. XXIX) называется „барбелогностической" (443, с. 208; 374, с. 79). Однако несовпадение идет дальше. Оказалось, что документы из НХ по своему содержанию и заключенным в нем концепциям, как правило, не соответствуют известной классификации гностических сект и их учений, разработанной ересеологами. Ни одно из сочинений не удовлетворяет какому-либо одному учению, а напротив, объединяет в себе представления,



характерные, согласно ересеологам, для разных гностических сект. Таким образом, за каждым из документов стоит как будто не одна, а несколько гностических систем.

Проще всего в данном случае было бы усомниться в достоверности сведений, представленных ересеологами. Еще в XIX веке они были критически рассмотрены церковными историками (Бауром, Липсиусом, Гарнаком). Уже тогда были подмечены серьезные противоречия в описаниях христианских писателей, зависимость их сведений друг от друга, а также подмена собственных свидетельств цитированием более ранних апологетических сочинений. Характерно, что даже система такого известного гностического учителя, как Василий, находит разную интерпретацию у Иринея и Ипполита. Вопрос о произведенном раннехристианскими писателями разграничении гностических сект до сих пор полемичен. Их большое количество и порой искусственность разделения их учений способны вызвать недоверие. К тому же, названия сект, по-видимому, не являются самоназваниями, но были даны позднее самими ересеологами. И если существование отдельных сект, носящих имена реальных лиц (например, «валентиниане» или «василидиане»), исторически достоверно, то «офиты», «барбелогностики», «сефиане» и другие на самом деле могли представлять собой единое образование. Тем более, что их учения, охарактеризованные в описаниях христианских апологетов как достаточно близкие одно другому, часто в них смешиваются.

Однако, несмотря на всю свою противоречивость и во многом отсутствие точности, свидетельства ересеологов продолжают оставаться ценнейшим источником по истории гностических учений. Взаимоотношение же их с документами из НХ, очевидно, правомерно строить на приоритете оригинальных сочинений гностиков (см. 387, с. 675). При этом абсолютно правы исследователи, констатирующие, что

во все времена «самоинтерпретация» и, так сказать, «описания извне» редко соответствовали одно другому полностью (см. 387, с.674). Некоторая же неадекватность информации, заключенной в произведениях ересеологов и в рукописях из НХ, обусловлена, надо полагать, неодинаковым характером этих документов и различием их задач. Христианские апологеты писали свои сочинения о гностиках в полемических целях и потому старались изложить их концепции как можно полнее (причем, со своим комментарием). Оригинальные сочинения написаны в разных жанрах, и это обусловило особенности их тематики и ее выражения. Они и использовались, по-видимому, в качестве «священных» (443, с.216) или «учебных» (22, с.3) книг. Следовательно, они могли служить для изучения определенных концепций секты и для их же почитания, но не были предназначены специально для целенаправленного и полного выражения религиозно-философского учения каждой гностической секты. К тому же, сочинения гностиков, очевидно, не были достоянием только одной секты, но циркулировали в ряде гностических сект, а также - в негностических кругах (387, с.595). При этом они могли сочетать в себе различные традиции, т.е. становились своего рода компендиумом гностических спекуляций.

Наряду с «АИ» и «Евангелием от египтян» «ИА» и «Трактат без названия» относятся как раз к тем документам из НХ, которые имеют существенные общие черты с описанием гностической космогонии у Иринея (конец II в.) и Епифания (IУ в.). Однако из этого не следует, что христианские писатели должны были быть знакомы с греческими вариантами именно данных произведений. По-видимому, они цитируют какие-то современные им гностические тексты на греческом языке, сходные особенно с «ИА» и, очевидно, родственные ей (6I, № 67, с.363). Надо полагать, что свидетельство Иринея (кн. I, гл.

XXX) могло быть основано на некоей более ранней общей традиции, получившей наиболее законченное воплощение позднее в „IIA“ (см. 443, с.217,218; 43, т.2, с.52).

Таким образом, огромное разнообразие религиозно-философской тематики и ее интерпретации проявляется не только в многочисленности и многообразии рукописей из IX, но и в многозначности и многоплановости каждого из сочинений.

Такой сложный характер документов делает их однозначную атрибуцию практически невозможной – тем более, что не только мировоззрение секты не находит адекватного целостного отражения в документах, но почти полностью в них отсутствуют намеки на какую-либо культовую или социальную деятельность секты. Особенности последней (по счастью, немного известные из патристической литературы) могли бы сыграть наиболее важную роль в разграничении сект и атрибуции документов.

Поэтому на уровне тех сведений, которыми мы обладаем сейчас, нам кажутся неоправданными попытки ряда исследователей искусственно привязывать гностическое сочинение к одной определенной секте. К точной атрибуции, по-видимому, надо стремиться при дальнейшем исследовании текстов (если это вообще возможно). А сейчас правильнее, на наш взгляд, рассматривать каждый документ в том виде, в каком он дошел до нас, как целостное произведение, сочетающее в себе представления различных гностических школ, склонные к взаимовлиянию и изменению. Наиболее наглядно эта тенденция проявилась в „Трактате без названия“.

„Сефианская гностическая система“

Однако затруднительность однозначной атрибуции не противоречит и не препятствует возможности вычленения в документах определенной религиозно-мифологической системы, анализ которой способству-

ет более глубокому пониманию содержания, характера и сущности разнообразных гностических сочинений. Особенности и закономерности этой системы, разработанной прежде всего ученым из ГДР Х.-М. Шенке (387, с.588-616), позволяют выделить довольно большую группу сочинений, характеризующихся как документы „сефианского гностицизма“. Проблема „сефианского гностицизма“ представляет тем больший интерес, что он, по-видимому, являлся одним из двух основных направлений, по которым развивался гностицизм. В этом контексте сефианизм противопоставляется валентинианизму как гностическое течение, в своей основе резко отличное от последнего, и объединяет ряд сходных между собой учений (офитов, барбелогностиков, гностиков, архонтиков).

Неизвестно, является ли название „сефиане“ самоназванием гностической секты, или же оно было дано ересеологами, согласно главному мифическому персонажу этих гностиков – ветхозаветному Сефу. Во всяком случае, это название не встречается в оригинальных источниках, а известно лишь из апологетических сочинений, да и то присутствует лишь у Псевдо-Тертуллиана, Ипполита и Епифания. Согласно их описаниям, секта сефиан существовала в Египте и характеризовалась использованием сакральных книг, написанных от имени Сефа, в частности, известен был „Парафраз Сефа“ (34, гл. XXXIX, § I, 5; 48, кн. V, § 22). Интересно, что первоначально, на основании предварительных выводов Ж.Доресса, коптское собрание в НХ трактовалось целиком как сефианская библиотека. По-видимому, этот факт и вызвал специальный интерес (387, с.563) к проблеме сефианизма, проблеме дискуссионной и лежащей уже вне сферы данного исследования.

Вкратце заметим, что полемизируется не только вопрос об организации и характере гностических сект, но и ставится под сомнение

само существование секты сефиан как социальной группы. Ей противопоставляется сефианская традиция, происходящая от гностиков-одиночек, объединенных лишь общностью взглядов.

Безусловно, Шенке удалось сгруппировать ряд общих элементов в разных сочинениях и на их основе построить систему. Ряд внутренних и внешних особенностей некоторого числа документов, наличие в них определенных повторяющихся мифологем, характерная трактовка образов (особенно Сефа), особая манера изложения, — все это, несомненно, составляет систему. Однако является ли она достаточно замкнутой и ограничивающей понятие сефианизма строгими рамками? Ведь даже одна из основных черт, трактуемых как сефианские, — самоинтерпретация этой группы как „семени" или „сыновей Сефа" (34, гл. XXXIX, § I-2) могла характеризовать не только одних сефиан, но и служить обозначением гностиков вообще (387, с.572).

Однако, независимо от того, только ли сефианские сочинения охватывает эта система, да и вообще правильно ли называть их „сефианскими", важно другое. Важно, что на основе систематизации документов между ними была установлена связь, что их можно рассматривать как определенную целостность, характеризующуюся общими особенностями. Прежде всего — это глубинный нехристианский характер данной группы сочинений и широкое использование ими материала иудейской религии.

„ИА" входит в эту группу так называемых „сефианских" документов (6I, № 67, с.371-372; 443, с.209; 387, с.588; 409, с.165-172)⁴. Наиболее показательными „сефианскими" элементами в ней Шенке считает: трактовку образа Элефеа; приравнивание Нореи к Сефу; мотив тройного прихода спасителя и фигуру Пистис Софии. Внутри группы „ИА" наиболее близка по содержанию и по характеру затронутых тем „Апокрифу Иоанна" и „Евангелию от египтян", по-ви-

димому, являясь частью общего для них еще более замкнутого учения.

Композиционные особенности „ИА”

По содержанию и по форме текст „ИА” совершенно очевидно распадается на две основные части, каждая из которых по своему составу тоже неоднородна. Первая – большая часть, – повествовательная по форме. Ее содержание носит чисто мифологический характер и посвящается, преимущественно, гностической антропологии. Гностический антропогонический миф в большой степени использовал ветхозаветный материал, трактующий вопросы творения человека и начальных этапов истории человечества. Этот материал был значительно переработан и переосмыслен и получил свою, подчас противоположную трактовку в гностических текстах. Соответственно, „ИА” представляет специфически гностическое прочтение первых глав Книги Бытия (1–6) и включает известные сюжеты об искушении в Раю, изгнании из Раю, рождении Каина и Авеля и миф о потопе в особой интерпретации.

Вторая часть текста, по характеру и сути сотериологическая, – показательный пример широко употребительного в религиозной литературе жанра откровения. Она написана в вопросно-ответной форме беседы двух хорошо известных по ряду гностических сочинений мифических фигур – Нореи и ангела Элефеа. В „ИА” Норея облечена целым рядом функций и выступает в трех ипостасях – сестры Сефа, разрушительницы Ноева ковчега и восприемницы божественного откровения. По-видимому, образ Нореи является связующим звеном между обеими частями документа. Едва ли не самая важная из ее функций – получение ею откровения и, в силу этого, приобщение к тайнам горнего мира. Основой откровения Нореи является известный гностический миф о падении Софии, обусловившем появление дольного мира

(см. 374, с., 64). Диалог между Нореей и Элефефом раскрывает главную тему документа: сущность, происхождение и судьбу низших сил — архонтов, а также возможность спасения гностиков. Таким образом, вторая часть текста несет основную смысловую нагрузку сочинения и подробно освещает сотериологическую⁵ и космогоническую концепции гностиков.

Наблюдая столь явные содержательные, жанровые и стилевые различия обеих частей текста, тем не менее, четко разделить их и определить непосредственное начало второй части представляется довольно сложным делом. Если критерием считать изменение содержания текста, то логично начинать вторую часть со строки 32 92-й страницы, как предлагал, например, Р. Буллард (29, с. 100). Здесь начинается новый эпизод, специально посвященный Норее и Элефефу. Однако, с другой стороны, показателем начала нового отрывка текста также правомерно считать внезапный переход повествования от 3 к I лицу (93, 14), причем и здесь прослеживается некоторое изменение содержания текста (408, с. 379).

Далее: очевидное наличие в сочинении двух разных по жанру частей справедливо подводит исследователей к проблеме возможных источников документа, так и не разрешенной еще до конца. За двумя частями „ИА“ некоторые исследователи видят два разных источника, слитых воедино (91, с. 661; 29, с. 3, 115). М. Краузе полагает, что в „ИА“ были соединены 3 источника^ж, а Р. Кассер насчитывает целых 10 возможных источников „ИА“ (324, с. 83-103).

Мы полагаем, что сколько бы первоначальных источников ни вобрал в себя документ, наличие в нем двух жанровых частей не является непосредственным доказательством компиляции — в том смысле, что

^ж Krause. Zur „IA“ in Codex II von NH, — *Enchoria* 2, 1972, S. 15-18 (Цит. по: 279, с. 4).

каждая из частей не обязательно должна соответствовать какому-то одному определенному источнику. Как бы ни были различны по форме и по содержанию обе части сочинения, в них нет очевидных противоречий, достаточных для их отождествления с двумя разными источниками. Космогонический фрагмент второй части можно свободно трактовать как раскрытие темы, затронутой в начале документа — о строении и происхождении материального мира. К тому же, обе части связаны между собой мифическим образом Нореи, исполняющей разнородные функции — от разрушительницы Ноева ковчега до восприемницы божественного откровения. Более того, ссылаясь на ряд убедительных свидетельств, Лейтон показывает, что переход повествования от 3 к I лицу — всего навсего обычный прием в языческой, христианской и иудейской литературе и совсем не обязательно доказывает слияние двух источников в один (61, № 67, с.365).

Вопрос об источниках любого документа представляет чрезвычайную сложность, тем более, когда речь идет об „ИА" — сочинении, литературное окружение которого и связь его с другими текстами изучены так слабо. Мы, безусловно, не в состоянии определить все источники этого документа, которых могло быть значительное количество. Справедливо в этой связи замечание Шенке о том, что автор „ИА" изначально был и ее редактором, соединявшим воедино разные фрагменты (408, с.379).

По-видимому, в основе документа лежат, прежде всего, оригинальные гностические мифы: космогонический и антропогонический, отчасти известные по „Трактату без названия", „АИ", „Евангелию от египтян", сочинениям Ириней (особенно, кн. I, гл. II, гл. XXIX, гл. XXX) и Епифания (гл. XXXI, гл. XXXVII).

В значительной степени "ИА" основана на первых главах Книги Бытия (1-6), которую, следовательно, тоже можно считать одним из

ее источников. Однако гностическое сочинение не утверждало ветхозаветную традицию, а попросту использовало ее для дальнейшей разработки своего фрагмента о „первоначалах“ (374, с.70, сноска 39). В „ИА“ сюжеты Книги Бытия подверглись иной интерпретации, резко отличной, а порой и противоположной общепринятой (например, положительная трактовка образа змея в Раю). Посредством переосмысления и переработки ветхозаветного материала соответственно уже известной идее или мифу значительно была обогащена первоначальная концепция гностиков.

Именно таким образом – путем слияния оригинального гностического материала (космотеогонический и антропogонический источники) с ветхозаветным в особом прочтении, – „ИА“ сформировала свой собственный мифологический канон. По замечанию Булларда, „ИА“ ясно показывает первые стадии адаптации материала Книги Бытия к известной религиозной традиции (29, с.56).

В этой связи уместно и важно свидетельство Епифания об изменении гностиками сюжетов из Ветхого и Нового Заветов сообразно с их пониманием и пожеланием (34, гл. XLV, § 4). Поэтому не лишено основания положение Барка о том, что в глазах гностического автора „ИА“ каноническая версия Книги Бытия являлась лишь фальсифицированной версией гностических представлений, а гностическая трактовка первых глав Книги Бытия, в свою очередь, рассматривалась им как „подлинная форма откровения о началах“ (22, с.2). Иными словами, гностическая трактовка заключалась в следующем: представив как зло то, что в иудейской традиции по обыкновению считалось позитивным, автор-гностик переиначил ветхозаветный рассказ таким образом, чтобы стала очевидна деятельность злого бога (387, с. 716).

Итак, выделив в содержании „ИА“ разнородные составные части,

видим, что ее мифологическая концепция строится на трех главных началах: гностических космогоническом и антропогоническом мифах и гностической трактовке Книги Бытия I-6. Это части, конструирующие сюжетную и концептуальную основу сочинения. Но существовали ли гностические тексты, близкие „ИА“, основанные на этих же мифах, которые (тексты) можно определить как ее непосредственный источник?

Возможные источники „ИА“

Близкой к основе „ИА“ могла быть так называемая „нореическая традиция“, представленная, по-видимому целым рядом сочинений и происходящая от гностической фигуры Нореи, одного из главных мифологических персонажей „ИА“. Один из документов, восходящих к этой традиции, „Книга Нореи“ мог служить источником „ИА“ (или хотя бы быть тесно связанным с „ИА“). Ссылки на „Книгу Нореи“ встречаем у Епифания (гл. XXVI) и, что наиболее важно, — в „Трактате без названия“. В „Трактате“ она упоминается дважды (I02, 7-II; 23-25) во фрагменте о происхождении архонтов. Для того, чтобы узнать их имена, „Трактат“ отсылает читателя к некоей „Первой книге Нореи“ (I02, 7-II), а чтобы узнать строение их небес, — к „Первому слову Нореи“ (I02, 23-25). Таким образом, надо полагать, что основу этих „нореических“ сочинений составляло представление о теогенезе, связанное с космогоническим мифом. Все эти „Книги Нореи“, безусловно, невозможно идентифицировать. В качестве рабочей гипотезы на их основе Шенке воссоздает предположительный источник „ИА“ и „Трактата“ — так называемый „Апокалипсис Нореи“ (387, с.597; 24, с.219). Он объединяет некоторую часть „Книг Нореи“, отличительной особенностью которых является отсутствие описания верхнего мира, области Огдоады. В них разработаны следующие главные темы: „Норея и Ной“, „Норея и архонты“, предистория человечества от Адама до Нореи (408, с.379). Однако „Ода Нореи“ (дру-

гое название „Мысль Нореи“) – небольшое сочинение в IX кодексе, – стоит несколько особняком и содержит значительные аллюзии на Плерому божественных эонов, т.е. горний мир.

Выше мы уже говорили о невозможности восстановления архетипа „ИА" ввиду большой гипотетичности ее источников. Правильнее трактовать „Апокалипсис Нореи" лишь как основной возможный источник сочинения. Однако даже считая его основным источником, трудно определить его место в мифологическом каноне „ИА". Основная его характеристика, по-видимому, – описание материального, а не высшего мира. Но в каком фрагменте „ИА" больше всего прослеживается этот предположительный источник? Ответить однозначно пока нельзя. Так К.М.Фишер считает основой апокалиптической части „ИА" (92, I8 и далее) некое „Откровение Нореи", а небольшой начальный фрагмент (86, 26–87, II – часть космогонического мифа) он рассматривает как „резюме" „Откровения Нореи"[✱]. Шенке, напротив, в первой части „ИА" (87, II–92, I8) видит использование материала „Апокалипсиса Нореи", переплетенного с библейскими представлениями (408).

Использование элементов иудейской религии в „ИА"

Значительное иудейское начало в „ИА" несомненно и было отмечено большинством исследователей.

Вообще говоря, использование элементов иудейской религии является характерной и неотъемлемой чертой того направления гностицизма, которое было определено как „сефианское" и представителем которого выступает „ИА". Прежде всего, эти гностические сочинения объединены образом ветхозаветного Сефа. Ряд мифологических представлений и образов в них уходит своими корнями в раввини-

[✱] Fischer K.M. рецензия на кн. Bullard, HA-ThLZ № 97, I972, I27 и сл. (цит. по: 24, с. I2).

стическую литературу и еврейский мистицизм, в еврейскую апокалиптику и в Ветхий Завет. Но при этом цитаты из Ветхого Завета встречаются в гностических сочинениях не так уж часто, заставляя предположить, что при большом интересе гностиков к вопросам космогонии, ветхозаветный материал, помимо Книги Бытия, они знали все же слабо (394, с.52). Так, полностью отсутствуют цитаты из ВЗ в отрывках из Симона и Менандра, последователей Маркиона, у Валентина, а также во многих сочинениях из НХ (378, с.166). Тем более ценно использование в „ИА" и „Трактате" Книги Бытия, особая трактовка которой составила одну из основ их теогонического и антропогонического мифа.

Обращение гностических документов к иудейскому материалу, с одной стороны, и его явная антииудаистская трактовка, с другой (причем антииудаистская тенденция наиболее явно ощущается в „ИА" и „Трактате") (430, с.90), приводят к большим сложностям в определении взаимоотношений гностицизма и иудаизма. Вопрос их взаимоотношений опять-таки связан со сложнейшей проблемой происхождения гностицизма и его идейных истоков. Очевидно, что иудаизм был одним из основных факторов, обусловивших возникновение и оформление этого религиозно-философского течения. Ряд исследователей (Пирсон, Грант, Квиспель, Рудольф, Робинсон и др.) даже отводит иудаизму основополагающую роль в развитии гностицизма, выводя гностические мифы полностью из еврейской религиозной традиции. Однако общепринятым теперь является представление о гностицизме как об идеологическом явлении, возникшем в непосредственной близости к иудаизму и как о реакции на иудаизм (340, с.102), выразившейся не только в гностическом неприятии мира, но скорее в гностическом неприятии творца этого мира — иудейского Яхве, а позднее бога христиан (387, с.689-690, 706). Характерные черты и

особенности Яхве придаются главному отрицательному персонажу гностических космогоний – демиургу Иалдабаофу.

Предположительные районы зарождения гностицизма (Сирия и Египет) были районами с сильной и влиятельной иудейской диаспорой, проникавшей во все сферы экономической, политической и культурной жизни, а центром диаспоры стала египетская Александрия. Гностические учения, по-видимому, явились проявлением реакции на иудаизм на идеологическом, мировоззренческом уровне. Используя в своих сочинениях элементы иудейской религии, гностики придавали им обратную трактовку.

В соответствии с этим, можно допустить, что „ИА" возникла в непосредственной близости к иудейским кругам, по-видимому, – Александрии, оказавшим значительное влияние на ее мифологическую концепцию. Однако неизвестно, кем был автор сочинения и какое отношение сам он имел к иудейской общине.

В этой связи интерес представляет концепция Б.Барка о двух редакциях „ИА" и происхождении документа из иудейской общины Александрии. На этой концепции канадский коптолог Б.Барк строит свое исследование. Исходя из некоторой близости космогонического мифа „ИА" учению Филона Александрийского, исследователь полагает, что „ИА" была создана неким евреем-гностиком александрийской общины и служила для распространения гностических представлений в иудейской среде. Первую, нехристианскую, редакцию документа Барк возводит к еврейскому гностицизму и датирует ее первой половиной II в. (22)⁶. Думается, однако, что частичное концептуальное сходство (пусть даже и заимствование концепции) не может являться достаточным основанием для утверждения иудейского происхождения самого документа. Правильнее просто констатировать его достаточную близость еврейской религиозной традиции. Тем более, что дата и

происхождение этих параллелей иудейской традиции в „ИА" небесспорны.

Христианский элемент в „ИА"

Помимо широкого использования в особой гностической интерпретации сведений иудейских источников, группа „сефианских" документов отличается другой особенностью: явно выраженным нехристианским характером сочинений. В ряде документов („Marsanes", „Allogenes ") христианские элементы полностью отсутствуют, в других („ИА") они выдают свою поверхностность, причем самым „христианским" из этих сочинений считается „АИ" (387, с.611).

„ИА" – типичный памятник нехристианского гностицизма, частично мифологического, частично эсхатологического содержания. Ни космогонический миф о происхождении материального мира и его повелителей – архонтов, ни сотериологическая концепция „ИА" не являются христианскими. Фигурирующий в тексте „истинный человек" (96, 34–35) – это образ гностического спасителя, отнюдь не тождественный Христу, который вообще ни разу не упоминается в „ИА".

Тем не менее документу присущи некоторые христианские черты, проявляющиеся, прежде всего, во вступлении и заключении. Вступление открывается цитатой из Послания Павла к эфессянам (6, 12) – правда, не совсем полной: „Наша брань не против плоти и крови, но она против Сил мира и духов злобы" (86, 23–25). Троичная формула Корень (истины) – Отец – Святой дух, встречающаяся в заключении, – по-видимому, интересная интерпретация христианского представления о троице Отца – Сына – Святого духа (29, с.102, 114). Далее, в самом финале сочинения троичная формула приобретает еще более христианскую форму: включив в свой состав „сына, который надо всем" (97, 18–19), она непосредственно приближается к христианской троичной догме. Ряд ссылок внутри текста тоже имеет христианский характер.

Однако эти элементы, указывающие на определенное христианское влияние, лишь создают как бы обрамление гностического сочинения и логически не входят в основное повествование „ИА“. Поэтому, присутствие в „ИА“ христианских черт по справедливости можно охарактеризовать лишь как „слабый налет“ (442, с.126). Такую скудость и „неслитность“ христианского материала с повествованием гностического документа можно объяснить двояким образом: вторичной христианизацией первоначально нехристианского гностического сочинения или же дехристианизацией сочинения христианского. Обе возможности представляются равновероятными и, главное, — равно недоказуемыми: гностицизм мог как сближаться с христианством, так и удаляться от него. Не отрицая возможность дехристианизации, все же в данном случае мы полагаем более приемлемым первый путь — путь вторичной христианизации, поскольку христианские моменты в тексте очень поверхностны. К тому же, в противном случае, в „ИА“ было бы, наверное, больше очевидных христианских реминисценций, тесно вплетенных в ткань повествования.

Таким образом, мы рассматриваем „ИА“ как гностический христианизированный текст. Во II кодексе документов, по-видимому, вторая, христианская его редакция. Введение и заключение, а также ряд христианских ссылок в повествовании — результат этой редакции. Переработка первоначального текста была произведена, по всей вероятности, чтобы придать гностическому мифу христианскую форму.

Исследователи отмечают два возможных пути христианизации гностических текстов: когда гностические концепции просто облачались в „христианские одежды“ или же когда новый миф объяснялся христианским влиянием на гностицизм (389, с.177). Нам ничего не известно об отношениях автора (или авторов) „ИА“ и христианства. К тому же, христианизация документа не создала новый миф, а только

придала ему новые черты⁷. Поэтому христианизацию „ИА" мы склонны объяснять первой возможностью: получив христианское оформление, сочинение могло быть использовано среди христиан или христианских гностиков (22, с.45).

„Трактат без названия"

„Трактат без названия" следует непосредственно за „ИА", занимая пятое место во II кодексе. „ИА" заканчивается страницей 97, строкой 22-23. 24 строка - это начало „Трактата". Название сочинения в тексте отсутствует, однако, фрагменту „Трактата", находящемуся в XIII кодексе, предшествует заголовок: *ΠΛΟΓΟΣ ΜΕΤΕΠΙΦΑΜΙΔ Γ ΠΡΩΤΕΝΝΟΙΑ ΤΡΙΜΟΡΦΟΣ ΓΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΠΑΤΡΟΓΡΑΦΟΣ ΕΝ ΓΝΩΣΕΙ ΤΕΛΕΙΩ*. Очевидно, справедливо считать его названием отрывка из XIII кодекса, но необоснованно видеть в нем название самого „Трактата", поскольку данный фрагмент „Трактата" мог входить в состав какого-либо другого произведения с соответствующим заголовком (25, с.13). Трактат заканчивается на странице 127: 18-я строка представляет собой название последующего текста: *ΤΕΞΗΓΗΣΙΣ ΕΤΒΕ ΤΨΥΧΗ* („Толкование о душе"). „Трактат без названия" - так в науке стало именоваться это произведение. Но ввиду того, что сочинение в большой степени разрабатывает гностическую космогонию, оно получило в научной литературе также другое название - „Трактат о происхождении мира". В начале его исследования при первичной классификации документ на основании своего содержания был неверно охарактеризован как „апокалипсис" (288, с.62). Но уже в 1959 г. Х.-М.Шенке впервые именуется сочинение „Трактатом" (92, с.244). Считая „апокалипсис" терминологической ошибкой ввиду явно выраженного мифологического содержания текста, А.Бёлиг и все последующие исследователи справедливо обозначают документ как трактат, имеющий целью объяснить происхождение и строение мира (25, с.19). Од-

нако же, заключительный фрагмент текста имеет выраженную апокалиптическую тенденцию, повествуя о конце света и возможности спасения, при этом разрабатывая гностический апокатастасис (см. 29I, с.35).

„Трактат“ находится в числе самых больших хенобоскионских сочинений: его текст занимает 97-127 страницы кодекса. Сохранность текста хорошая, с незначительным числом лакун. Лучше всего выглядят 107-115 страницы, хуже всего 97-101. Коптский текст написан тем же красивым и четким почерком, что и „ИА“ и остальные документы II кодекса.

„Трактат“ тоже, по-видимому, является переводом с греческого языка и не имеет других известных нам списков (кроме упоминавшегося уже фрагмента из XIII кодекса, идентичного лишь несколькими начальными строчкам „Трактата“). Поскольку „Трактат без названия“ находится во II кодексе, все те палеографические особенности, которыми обладает последний (уже рассмотренные по отношению к „ИА“), в равной мере присущи „Трактату“. Его список, известный из II кодекса, тоже датируется серединой IV в.

Датирование текста и определение места его создания

Утраченный протограф „Трактата“ представляет те же трудности в датировании, что и другие документы НХ: время и место создания сочинения определяются исключительно на основании его содержания. Исследователи считают „Трактат“ сочинением более поздним, чем „ИА“ (422, с.35-38). Оба документа основаны на общем гностическом космогоническом мифе, но „Трактат“ явно углубляет его. Мифология „Трактата“ в целом может быть охарактеризована как более разработанная, чем, например, в „ИА“; текст изобилует цитатами и ссылками на другие известные произведения гностиков. Это говорит о довольно поздней дате написания „Трактата“ (279, с.6). С

другой стороны, если датирование ставить в зависимость от уровня разработанности мифологии сочинения, то необходимо отметить, что мифология гностического трактата „Листис София“ еще более развита и сложна. Тогда можно допустить, что „Трактат без названия“ был создан раньше „Листис Софии“, датируемой обычно второй половиной III в. (95, с. XXIV). Таким образом, середина-конец III в., по-видимому, наиболее вероятное время написания „Трактата“.

Местом написания документа могла быть Александрия. Именно эллинистическая египетская Александрия по справедливости считается средоточием всего многообразия позднеантичных взглядов, отраженных и соединенных в „Трактате“. Содержание его носит очень пестрый характер: в нем фиксируются гностические, иудейские, христианские религиозные идеи, греко-эллинистические философские и мифологические представления, элементы астрологии, магии и египетской религии (71, с. 161; 24, с. 17). Основная особенность „Трактата“, более всего свидетельствующая в пользу его египетского происхождения, это переданное в тексте особое отношение к Египту анонимного автора (или одного из авторов) документа, вероятнее всего, эллинизированного египтянина или грека, знакомого с египетскими и античными мифологическими представлениями.

Источники „Трактата“ и его композиционные особенности

Вопрос о возможных источниках „Трактата“ решается очень не просто. А. Бёлиг-первый серьезный исследователь текста, пытается проследить в нем, по меньшей мере, два источника, характеризующихся употреблением разных терминов для обозначения одного и того же понятия (25, с. 29). Это взаимозаменяемые термины *ἄρχοντες* и *ἐξουσίαι*, обозначающие „силы“. Таким образом, в ряде сюжетов речь идет то об архонтах, то о силах. Но те небольшие фрагменты, где встречаются данные термины, очень трудно идентифицировать с

определенным источником. Потому не поддаются вычленению и сами источники. С другой стороны, сам метод Бёлига не кажется нам безусловно приемлемым: мы полагаем не всегда оправданным видеть за изменением терминологии изменение авторства источника (см.22, с.2).

Но независимо от того, удастся ли выделить эти предполагаемые источники „Трактата“ (источники А - ἄρχοντες и Β - ἐξουσία по Бёлигу), по своему составу он представляется гораздо более сложным, нежели многие документы НХ, в частности, та же „ИА“.

„Трактат“ является ярчайшим примером невозможности атрибуции документа одной гностической секте. Он последовательно не отражает воззрений ни одной из известных гностических школ, будучи насыщен идеями многих сект. Темы, затронутые в „Трактате“, более всего присущи сефианам, офитам и отчасти валентинианам (согласно классификации ересеологов). И хотя ранее делались попытки причислить „Трактат“ к сочинениям барбелогностиков (Шенке - 92, с.246), офитов (Пюэш - 380, с.122-123) или архонтиков (Тардье - 422, с.34-36), теперь исследователи по-иному подходят к изучению „Трактата“, считая невозможным и ненужным его отнесение к определенной секте (25, с.35).

Сейчас произведение трактуется как „компендиум различных гностических спекуляций“ (24, с.15). Помимо своего основного гипотетического источника, общего с „ИА“, - „Апокалипсиса (или „Книги“) Нореи“, „Трактат“, по-видимому, включает в себя разные произведения гностиков (о чем говорят многочисленные цитаты и ссылки на другие гностические сочинения). Таким образом, основной композиционной особенностью „Трактата“ служит его компиляционный характер, позволяющий допустить использование гораздо большего числа источников, нежели в „ИА“. Компиляционный характер „Трактата“, с другой стороны, показывает, что документ вряд ли мог

служить сакральной или учебной книгой какой-либо секты гностиков.

Несмотря на близость к „ИА“, исследователи не включают „Трактат“ в группу „сефианских“ документов (387, с.597) – очевидно, не только ввиду отсутствия в нем характерного сефианского образа Элефеа, но и по причине его гетерогенности, и, следовательно, невозможности вычленения в нем определенной мифологической системы. Более того, согласно Шенке, „Трактат“ является не продуктом коллективной деятельности гностической общины, а результатом индивидуального творчества автора-гностика, пропагандирующего гностическое мироощущение в целом (387, с.597). Конструирующими основную сюжетную канву „Трактата“ являются общие с „ИА“ первоисточник гностического космогонического мифа (включающий миф о падении Софии, появлении в силу этого материального мира и создании архонтов) и особая гностическая интерпретация тех же первых глав Книги Бытия. Некая смысловая и идейная связь между „Трактатом“ и „ИА“ была замечена давно. О ней свидетельствует и близость их сюжета, и сходство космогонических тем, разработанных обоими документами и отличных от интерпретации космогонического материала в других текстах гностиков, в частности, особая версия рассказа о Саваофе. Подчас создается впечатление, что все, о чем умалчивает „ИА“, получает подробное освещение в „Трактате“. Характер такой близости, очевидно, следует объяснять тем, что документы, не завися непосредственно друг от друга, использовали один или несколько общих источников. Эти источники, очевидно, послужили основой „ИА“ и „Трактата“, в значительной степени переработанной редакциями данных сочинений. Барку удалось успешно реконструировать первоначальный миф, возводимый им к еврейскому гносису (см. 22). „ИА“, больше мифологическое, чем философское, сочинение, видимо, ближе стоит к источнику мифологического сюжета, а „Трактат“ – более позднее гностическое произведение, – расширил, про-

анализировал и систематизировал содержание мифа в направлении его философского осмысления (29, с.68). Иными словами, „более философский ум“ при обработке мифа создал настоящий трактат о начале и конце” – „Трактат без названия” (22, с.2). В текстах „ИА” и „Трактата” можно проследить целый ряд соответствий⁸, восходящих, очевидно, к первоначальному мифу, а все противоречия „Трактата” следует относить за счет более поздних редакторских изменений (279, с.17). Первоначальный космогонический источник органично входит в ткань повествования „Трактата”, а редакторские вставки и комментарии, дополняющие его, по своим функциям и характеру делятся на две группы. Первая из них, видимо, специально предназначена для пояснения содержания документа, четко определяя его задачу как космогонического трактата – доказать вторичность хаоса (материи). Так, первые строки „Трактата” (97, 24–98, II), – очевидно, позднейшая редакторская вставка, отражающая направленность документа прежде всего против античных мифологических представлений, а также против иудейской и христианской концепций хаоса как первоначала бытия. Это вступление определяет назначение „Трактата” как гностического космогонического источника⁹. Вторая группа редакторских вставок – это ссылки и цитаты из других известных произведений¹⁰.

Иудейские и христианские черты в „Трактате”

Как и „ИА”, „Трактат” отличается широким использованием материала иудейских источников. Помимо интерпретируемых в гностическом смысле начальных глав Книги Бытия, сочинение изобилует иудейскими сюжетами и образами (они будут фигурировать в ходе данного исследования). Одна из основных мифологем „Трактата”, являющаяся его отличительной особенностью, – образ Саваофа в специфической интерпретации, – имеет множество аналогий в иудейских источниках и выводится из позднего иудаизма (279).

Однако непосредственные взаимоотношения "Трактата" с иудейскими кругами так же трудно прослеживаются, как и в случае с "ИА". Даже если принять концепцию Барка о генетической связи "ИА" с александрийской иудейской общиной, гораздо труднее высказать то же предположение о "Трактате" - в силу его более сложного и неоднородного характера. Последние исследования, правда, указывают на близость документа эллинизированной иудейской среде Александрии, но не рассматривают ее в качестве "материнского лона" "Трактата" (24, с.17). Поэтому, не установив наличия прямых контактов автора "Трактата" с иудейскими кругами, мы не вправе расценивать иудейские элементы в "Трактате" как проявление чего-то большего, чем простое влияние иудейской религиозной традиции.

Христианские черты выражены в "Трактате" еще более слабо, нежели в "ИА", - к ним относится всего лишь двукратное упоминание в тексте Иисуса Христа (I05, 26: "Иисус Христос"; II4, 7: "Христос") и употребление новозаветной лексики. Сотериологическая картина представлена в "Трактате" в гностических, а не в христианских рамках. Иисус Христос не трактуется сочинением в качестве спасителя. Он выступает здесь всего лишь как "копия" высшего спасителя, который находится в Огдоаде и имеет не совсем понятное предназначение. Однако упоминание о Саваофе, Иисусе и деве Святого духа можно рассматривать как ступень на пути развития христианского учения о троице. Вопрос дехристианизации или вторичной христианизации сочинения мы и здесь решаем в пользу последней, полагая, что дехристианизация должна была бы оставить в тексте более существенные "христианские следы". Поэтому, наряду с "ИА", мы рассматриваем "Трактат" как гностический документ, который не только первоначально был нехристианским, но и остался по сути своей глубоко нехристианским после незначительной его вторичной христианизации. Таким образом, мы полагаем, что христианский элемент в

„Трактате” следует рассматривать лишь как „внешний лак” (29I, с.36) гностической концепции, не внесший серьезных изменений в ее суть. Поэтому трудно допустить, чтобы автором (или же редактором) текста был христианский гностик — он бы, как справедливо считает Бетге, без сомнения поднял образ Христа на должную высоту (24, с.18). Скорее всего, христианское влияние на „Трактат” было вторичным и поверхностным и может быть охарактеризовано как формальное, еще раз демонстрируя принадлежность документа „нехристианскому гностицизму”.

Диалект коптских текстов

Диалект коптского языка, на котором написаны „Ипостась архонтов” и „Трактат без названия”, характеризуется исследователями как саидский с элементами субахмимского. От классического саидского, долгое время бывшего основным литературным языком коптских произведений, язык этих текстов отличается рядом особенностей. Прежде всего они проявляются в вокализации слов, где наряду с саидскими встречаются субахмимские формы или только субахмимские (ϵ вместо α , o вместо α), а также в изменении ряда грамматических форм (употребление другой префиксации глагольных форм: $\overline{M}\overline{T}\overline{A}\overline{P}\overline{E}$ в *Temporalis*, $\overline{\omega}\overline{\Delta}\overline{N}$ - и $\overline{\omega}\overline{\Delta}$ - в *Conditionalis* и др.; отсутствии \overline{M} перед существительным при отрицании в форме $\overline{M}\dots \overline{\Delta}\overline{M}$; переход всех функций *Futurum III* к *Futurum II* и др.). Очень характерно для субахмимского диалекта использование неперевожимой вспомогательной частицы ρ — для передачи глаголов, заимствованных из греческого (чего нет в саидском диалекте), употребление $\overline{\omega}$ вместо $\overline{\zeta}$, обычного для греческих заимствований.

Однако соотношение между саидскими и субахмимскими диалектальными особенностями в этих текстах настолько нестабильно, что в качестве их основного языка можно определить не саидский, а напротив,

субахмимский диалект (6I, № 67, с.374). К сожалению, точная локализация коптских диалектов так и остается до сих пор неустановленной. Известно, что саидский был диалектом большой области Верхнего Египта (включая, вероятно, и Хенобоскион), а субахмимский был характерен, преимущественно, для района Ассюта. Использование переводчиком "Трактата" как саидских, так и субахмимских черт, указывает на его знание обоих диалектов и предполагает, что перевод был сделан в какой-то "пограничной" языковой зоне, — зоне слияния двух диалектов (42, с.44). По-видимому, это "слияние" можно объяснить распространением саидского диалекта дальше на север за счет постепенного вытеснения субахмимского. Как полагает Лейтон, переводчик даже мог использовать саидские элементы специально для придания тексту "весомости" и большей значимости: документ на основном саидском диалекте, по-видимому, котировался как более ценный (6I, № 67, с.374). Таким образом, большие трудности в вопросе локализации диалектов не позволяют нам с достаточной точностью применить данные языка текстов для определения места их перевода на коптский язык. Мы можем только высказать предположение, что вряд ли это был непосредственный район НХ (где впоследствии были найдены списки переводных произведений), вероятно, находившийся в центре распространения саидского диалекта. По-видимому, область немного к северу от НХ больше удовлетворяет условиям перевода текстов (ср. 42, с.44). Следовательно, те списки коптских переводов, которые известны нам в кодексах, имеют уже свою собственную историю.

§ 3. Историография сочинений

"Ипостась архонтов" и "Трактат без названия" не были изданы на русском языке, но прошли длительный путь исследования зарубежными учеными, будучи при этом переведены на немецкий, английский и французский языки.

Их изучение отмечено определенными трудностями, связанными с вторичным, переводным характером документов при отсутствии греческих оригиналов. К тому же, уникальность памятников и невозможность сопоставления их с другими списками произведения серьезно осложняет исследование истории текста, его движения и изменений.

С другой стороны, введение „ИА" и „Трактата" в круг гностических источников необходимо требует выяснения их соотношения с ранее известными сочинениями гностиков, ввиду своей немногочисленности, однако, не предоставляющими достаточного материала для сравнения. Очередное затруднение связано с изучением „ИА" и „Трактата" в составе собрания НК: фонд рукописей составляет некую целостность, но характер ее до сих пор достоверно не установлен.

Принимая во внимание все эти объективные обстоятельства, нельзя, тем не менее, не заметить, что большинство исследований документов страдает достаточной одноплановостью. Как правило, пристальное внимание уделяется либо чисто филологическим проблемам, либо вопросам интерпретации содержания текста. Рассмотрение же произведения в целом, как подлинно исторического памятника, запечатлевшего характерные особенности эпохи, производится подчас на довольно поверхностном уровне. Кроме того, вплоть до недавнего выхода в свет монографии Б.Барка (22), пожалуй, не было других работ, посвященных глубокому текстологическому анализу документов.

Однако высказанные здесь замечания ни в коей мере не умаляют огромного значения проделанной зарубежными коптологами работы. Вообще, по-видимому, на данном, еще далеком от завершающего и обобщающего, этапе исследования такой путь постановки и разрешения отдельных конкретных проблем текста наиболее оправдан. Синтез же этих сведений наряду с разнородными данными, почерпнутыми из широкого круга источников, в дальнейшем способен привести к всесто-

ронному охвату каждого сочинения из НХ.

Прежде чем перейти непосредственно к рассмотрению историографии „ИА" и „Трактата", справедливости ради, заметим, что значительный вклад в исследование документов НХ и, прежде всего, двух данных текстов, вносят коптологи-гностиковеды из ГДР, создавшие серьезную историко-филологическую школу на базе университетов Гумбольдта в Берлине и Мартина Лютера в Халле. Среди них необходимо особо отметить таких всемирно известных ученых, как П.Нагель, Х.-М.Шенке, К.-У.Трёгер, особенно много сделавших для издания и изучения „ИА" и „Трактата".

Предварительный этап исследования „ИА" и „Трактата" ознаменовался опубликованием рукописей в факсимиле^{*}. Это было первое факсимильное издание, предпринятое еще в 1956 г. В числе ряда документов из НХ, „ИА" и „Трактат" были избраны для издания Пахор Лабибом, директором Коптского музея в Каире, где хранились рукописи.

Первый перевод „ИА" на современный язык - немецкий - был выполнен Х.-М.Шенке (91) на основе подробного изучения факсимильного издания Лабиба и включал восстановление лакун, исправление ошибок и неясностей в тексте. Это была лишь первая попытка прочтения текста исследователями, носившая еще очень предварительный характер.

Только спустя 10 лет после публикации перевода Шенке началась первая фаза действительно научного изучения документа, предполагающего глубокое исследование его языка. Оно стало возможным благодаря появлению работ ученого из ГДР Питера Нагеля, одного из крупнейших современных знатоков гностицизма, и французского коп-

* Labib P. *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo*. Cairo, 1956.

толога Рудольфа Кассера, посвященных тщательной разработке грамматических, орфографических и диалектологических особенностей документов II кодекса НХ, в частности, „ИА“ (365)*.

В 1970 г. Нагель издал свой перевод „ИА“ на немецкий язык (72). К сожалению, будучи также основан на старом факсимильном издании Лабива, он не намного превосходил перевод Шенке. Кроме того, перевод не был снабжен даже небольшим комментарием. Несомненным достоинством данного издания стала греческая передача коптского текста, своего рода попытка восстановить утраченный греческий оригинал, но, по мнению позднейших исследователей „ИА“, в ней были допущены значительные ошибки (61, № 67, с.385-386), очевидно, обусловленные использованием некачественного факсимиле.

Одновременно с немецким переводом „ИА“ появился ее перевод на английский язык американского коптолога Роберта Булларда (29). Он впервые включал обширный комментарий содержания текста. При интерпретации текста автор приводит многочисленные параллели сюжету „ИА“ из Ветхого завета и других иудейских источников, привлекает греческие и египетские аналогии, прослеживая формирование гностического мифа, а также рассматривая мифологические образы „ИА“ в широком контексте гностических и христианских документов. Благодаря своей тщательности и полноте, этот комментарий и сейчас, несмотря на вновь появившиеся работы, не утратил своего значения и послужил основой для многих последующих исследований „ИА“. Ценное дополнение филологического порядка, посвященное диалекту текста, было выполнено М.Краузе и способствовало более глубокому исследованию „ИА“. Вскоре был опубликован немецкий пере-

* Kasser R. Brèves remarques sur les caractéristiques dialectales du codex gnostiques copte II de NH.- Kemi 20, 1970, p.49-55.

вод Краузе[‡].

Однако подлинно научного издания текста все еще не было. Все перечисленные работы по „ИА" были основаны на старом факсимильном издании документа П.Лабисом, к сожалению, не отличавшемся высоким техническим качеством. Лишь в предыдущее десятилетие начало выходить в свет новое факсимильное издание всех кодексов НХ, основанное на современных методах исследования рукописей и удовлетворяющее действительным требованиям научного анализа документов (36). Первые исследователи „ИА" использовали в своих изысканиях лишь факсимиле Лабиса, сличением же текста, столь необходимым при издании памятника, никто из них не занимался. В силу этого в восстановлении испорченных мест текста, в транскрибировании, и следовательно, в переводах был допущен ряд серьезных ошибок. Многие вопросы лингвистики, так же как и проблемы интерпретации текста, не были еще разрешены.

Впервые сличение текста было произведено в начале 70-х годов Б.Лейтоном и Р.Кассером, что сразу же позволило внести более сотни поправок в транскрибирование (см. 336, 337, 324, 325). Применение новых технических методов всестороннего исследования рукописи способствовало тщательному восстановлению утраченных мест текста, более правильному транскрибированию и прочтению „ИА", которая считается сейчас наиболее разработанным палеографически текстом из НХ (6I, № 67, с.388). Таким образом, изучение „ИА" достигло за последние годы должного научного уровня. Еще более пристальное внимание авторов привлекли вопросы грамматики, орфографии, синтаксиса, композиционной техники, предполагаемых источников документа (336, 337, 324, 325).

[‡] Krause M. Das Wesen der Archonten. „Die Gnosis" Ed. C.Andresen. Zürich-Stuttgart, 1971, S. 46-62.

Предшествующие изыскания обобщены в фундаментальном труде английского исследователя гностицизма Б.Лейтона (61). Это издание включает полный перевод текста, выполненный на базе последних восстановлений, и многочисленные существенные пояснения к тексту. Автор анализирует документ с точки зрения его содержания и соотношения с современными ему литературными памятниками, уделяет серьезное внимание грамматике, орфографии и диалектологии. Глубокие и добросовестные филологические изыскания Лейтона являются собой действительный образец исследования, однако, автор не ставит своей целью дать анализ памятника в связи с современной ему исторической обстановкой.

Исторический подход к изучению памятника больше присущ канадскому коптологу Б.Барку, который, используя неоспоримые достижения Лейтона в области палеографии, грамматики и орфографии, недавно опубликовал свое подробное исследование „ИА" (22). Оно включает перевод документа на французский язык и обширный комментарий. Впервые задачей автора становится тщательное изучение истории текста, его движения и изменений. Знание исторического фона позволяет ему вычленив позднейшие напластования в этом сложном по составу памятнике и обнаружить наличие двух редакций текста — гностической и последующей христианской. По мнению автора, нехристианская гностическая редакция текста возникла на основе слияния трех еврейских гностических источников — так называемых антропогонического и теогонического мифов и отрывков Книги Бытия, интерпретируемых в гностическом духе. Более поздние дополнения были внесены в текст христианским редактором документа. Отделяя редакторские вставки и сопоставляя "ИА" с "Трактатом без названия", "Апокрифом Иоанна" и рядом других документов, автору удастся реконструировать первоначальный мифологический сюжет.

Полностью соглашаясь с Барком по поводу трех источников „ИА“, мы возводим основу сочинения (космотеогонический и антропогонический миф) к „нореической традиции“. Но хотя имя Норей, по-видимому, имеет семитское происхождение, нет веских оснований полагать, что сам ее образ и весь комплекс мифологических представлений, с ней связанных, относится к иудейским кругам.

Исторические выводы, к которым приходит исследователь, — о происхождении „ИА“ из иудейской общины Александрии и дальнейшей ее адаптации в христианской среде, — могут быть признаны далеко не бесспорными, но работа Барка, безусловно, интересна и полезна существенно новым подходом к теме.

Изучение „Трактата без названия“ началось одновременно с „ИА“ с того же самого факсимильного издания П.Лабиса 1956 года. Однако для исследования первоначально стала доступна лишь часть „Трактата“, так как Лабис опубликовал фотокопии только нескольких страниц документа. Основываясь на этих фотокопиях, Х.-М.Шенке издал перевод страниц 92, 4–24 – IIO, 34 (часть „ИА“ и часть „Трактата“) с небольшим к ним комментарием (92). В том же 1959 г. благодаря усилиям Х.Квеке стала известна еще одна страница текста – III – в переводе на немецкий язык (84).

В отличие от „ИА“, „Трактату“ меньше „везло“ с изданиями и переводами, отчасти, видимо, потому, что он был доступен в факсимиле Лабиса не полностью, отчасти ввиду его значительной, по сравнению с другими сочинениями из НХ, длины. Как бы там ни было, он не пользовался большой популярностью у исследователей. Первое его фундаментальное издание, появившееся, однако же, сравнительно рано — в 1961 г., долгие годы оставалось единственным и основным. Мы имеем в виду издание полного текста „Трактата“, осуществленное А.Бёлигом — П.Лабисом (25). Известный немецкий коптолог Александр

Бёлиг по приглашению П.Лабиса работал в Коптском музее в Каире, где имел возможность непосредственно изучить манускрипт и подготовить его текст к изданию.

Коптский текст предстает перед читателем в переводе на немецкий язык, будучи снабжен пространным построчным комментарием. К сожалению, в издании не было уделено должного внимания вопросам орфографии, грамматики и языка документа, а чересчур краткий экскурс в палеографию и филологию текста не мог исчерпать всех важных проблем. Издатели основную тяжесть исследования возложили на интерпретацию содержания текста, в чем достаточно преуспели. Рассматривая образы и концепции гностического сочинения в связи со сходными религиозно-мифологическими представлениями эпохи, они пытаются проследить истоки идейного синкретизма, запечатленного текстом. Как первое серьезное исследование данного гностического памятника эта работа представляет значительный интерес, несмотря на некоторые просчеты в филологической области.

Несколько лет спустя Бёлиг дополнил издание „Трактата без названия” интересной монографией, ряд разделов которой был специально посвящен проблемам интерпретации содержания документа. В них автор подробно прослеживает проникновение в гностическое сочинение греко-эллинистических, иудейских и египетских религиозно-мифологических образов и концепций, их иную смысловую окрашенность и специфическую их трактовку, присущую этому произведению (242).

Как ни странно, практически не существует непосредственно по „Трактату” специальных работ чисто филологического порядка. Немногочисленные изыскания в данной области входят в состав более крупных сборников, поднимающих лингвистические проблемы всего П кодекса или же фонда рукописей в целом (см. 364; 365).

Продолжая традицию научных интересов А.Бёлига, по пути истол-

кования памятника пошли и последующие исследователи "Трактата" - М.Тардье и Ф.Т.Фаллон.

Французский коптолог М.Тардье представил в своей работе (422) перевод текста на французский язык и показал, как на основе слияния разнородного мифологического материала - иудейских представлений, античного наследия и египетских религиозных мотивов, - образуется своеобразная концепция гностического мифа "Трактата". Рассмотрев процесс гностической интерпретации этих разнообразных представлений и интеграции их "Трактатом", автор сумел проанализировать сам механизм синкретизма.

Монография Ф.Т.Фаллона, очевидно, углубила и дополнила материал его неопубликованной и, к сожалению, недоступной нам диссертации. Эта работа представляет значительный интерес не только для изучения "Трактата", но также и "ИА", будучи посвящена подробному рассмотрению одного из гностических сюжетов. Автор анализирует особую трактовку известного гностического мифа о Саваофе, сыне демурга Иалдабаофа, присущую только этим двум текстам. В иудейских источниках Фаллоном было обнаружено значительное количество аналогий этому сюжету. На основе их детального изучения и сопоставления с "ИА" и "Трактатом" исследователь приходит к весьма обоснованному выводу о происхождении этой мифологемы из иудейских кругов, а именно - из позднего иудаизма (279).

Среди других работ, посвященных "Трактату без названия", заслуживают быть названными статьи гностиковедов из ГДР К.Рудольфа (399) и К.-У.Трёгера (291)^{II}, затрагивающие, в основном, содержательный аспект сочинения и составляющих его элементов.

Таким образом, все эти работы, большая научная значимость которых несомненна, сумели разрешить лишь отдельные проблемы "Трактата"^{I2}. Интерпретация же полного текста долгое время оставалась

представленной только в старом издании Бёлига-Лабоба, уже давно нуждавшемся в доработке с привлечением нового исследовательского материала.

Эту задачу всестороннего охвата темы успешно выполнил немецкий коптолог Х.-Г.Бетге, в 1975 г. опубликовавший диссертацию по „Трактату без названия“. Ей предшествовал английский перевод текста с небольшим к нему комментарием, выполненный Бетге для сборника **NE Library in English**, где представлены переводы всех сочинений из НХ.

В своей диссертационной работе Бетге основывается на новом факсимильном издании II кодекса (Лейден, 1974) и подвергает текст многоплановому тщательному изучению, включает в диссертацию подробнейшее текстологическое и филологическое исследование. Однако основное внимание он уделяет интерпретации текста в связи с конкретно-исторической обстановкой, прослеживает его соотношение с религиозно-философскими течениями поздней античности. Этот фундаментальный труд Бетге, несомненно, займет достойное место среди исследований документов хенобоскионской библиотеки.

§ 4. Египетские элементы в текстах

Итак, в содержании двух гностических документов из НХ - „Ипостаси архонтов“ и „Трактата без названия“, - получил отражение широкий религиозный синкретизм современной им эпохи. В этих произведениях были синтезированы и образовали единую идейную целостность представления, характерные для различных и разнородных культурных традиций. За рядом философских концепций и религиозно-мифологических образов текстов, безусловно, стоят иудейские, греко-эллинистические и христианские образы и представления. Такой сплав разноречивых идей в гностических сочинениях способствовал неоднозначной трактовке гностического явления исследователями и

вызвал серьезнейшую научную дискуссию по поводу его сущности и происхождения. Эти основополагающие вопросы изучения гностицизма все еще далеки от окончательного разрешения: существовали и существуют сейчас разнообразные "гностические теории". Ни одна из них не стала доминирующей. Однако, ввиду того, что им посвящена обширная научная литература, мы считаем нецелесообразным специально на них останавливаться. Заметим лишь попутно, что среди идейных истоков, питавших гностицизм и сформировавших его сложный характер, прежде всего называются христианство, иудейство, греко-эллинистическая философия и религия, а также языческие культы восточных богов. Вклад каждого из них в развитие гностических учений неодинаков как по объему, так и по своей сути. В одних случаях эти культурные традиции послужили основой построения и изменений гностического религиозно-мифологического канона, т.е. оказали на него влияние по существу; в других — не внося глубинных изменений в уже готовый гностический сюжет, использовались в его дальнейшем развитии и способствовали специфической его интерпретации. С другой стороны, зависимость от разных мировоззренческих тенденций выразилась в значительной неоднородности самого гностицизма как идеологического течения, в котором можно выделить два основных направления. Это валентинианский гностицизм, несомненно родственный христианству и возникший, очевидно, в непосредственной к нему близости, и сефианский гностицизм — нехристианский по характеру, с преобладанием элементов иудейской религии.

Вопрос о египетском наследии в гностицизме соприкасается с вопросом об идейных источниках этого явления, но отнюдь не тождествен ему. Впервые проблема "египетского начала" в гностицизме была поставлена известным французским египтологом М.Амелино еще в конце прошлого века (220). Однако он склонен был не только значи-

тельно преувеличивать египетское влияние, но и ошибочно трактовать его. Будучи уверен в египетском происхождении гностицизма, он рассматривал Египет как его географическую и идеологическую родину, а древнеегипетские религиозные представления – как непосредственную идейную основу гностических учений. Иными словами, гностицизм как религиозно-философское течение возник и сформировался, согласно Амелино, на базе египетской религиозности. Дальнейшие исследования гностицизма и, в частности, различных традиций, синтезированных в нем, показали несостоятельность этой гипотезы Амелино: невозможно проследить непосредственную трансформацию основополагающих концепций древнеегипетской религии в изолированные гностические спекуляции. Не подтвердилось и существование какого-либо египетского «пре-» или «протогностицизма», базирующегося на представлениях древнеегипетской религии.

Религия Древнего Египта и в феноменологическом, и в идейном отношении настолько далеко отстояла от религиозно-философской концепции гностицизма, что вряд ли имела возможность серьезного идеологического влияния на него, не говоря уже о том, чтобы быть одним из источников его возникновения. Речь идет о двух различных мировосприятиях, о двух совершенно разных религиях, одна из которых не была в состоянии вызвать к жизни другую. Достаточно серьезно изучить внутреннюю природу гностицизма, чтобы утверждать без сомнения, что «гносис не является ни конечным продуктом древнеегипетской религии, ни вершиной эллинистического синкретизма на египетской почве, будучи продуктом духовного развития и понимания бытия, которое не имело предшественников, и как христианство – религией нового типа и качества» (235, с.71).

Однако же именно Египет считается одним из предположительных районов возникновения гностицизма, где тот получил быстрое и ран-

нее (нач. II в.) распространение, именно Египет донес до нас наибольшее число оригинальных гностических произведений (среди них — рукописи из НХ). И объяснением тому, — безусловно, не только благоприятные климатические условия, способствовавшие хорошей сохранности документов. Очевидно, правомерно ставить здесь вопрос, с одной стороны, об определенной „предрасположенности“¹³ эллинистического Египта к восприятию гностических учений, обусловившей облегченное их распространение в ряде районов страны — прежде всего, в Александрии. С другой стороны, — о роли египетской культуры в дальнейшем развитии гностической мифологии.

Под „предрасположенностью“ Египта к гностицизму мы понимаем ряд разного рода особенностей, способствовавших возникновению и распространению гностических учений. Но при этом было бы ошибочно выделять эти особенности из общей социально-экономической, политической и духовной структуры общества греко-римского Египта в качестве „чисто гностических“ предпосылок и противопоставлять зарождение гностицизма зарождению, например, христианства. Очевидно, что в основе этих двух идеологических явлений лежали общие причины.

Говоря в данной связи о Египте, мы, в первую очередь, имеем в виду Александрию, которая была не только крупнейшим экономическим и политическим центром страны, но также — одним из важнейших центров духовной жизни всего греко-римского мира. С самого начала своего существования Александрия была втянута в орбиту движения и развития огромной державы Александра Македонского, а потом — государства Птолемеев и Римской империи. Таким образом, политическое и географическое положение Александрии, пестрый этнический состав ее населения способствовали закреплению в ней богатых и разнородных культурных традиций и идеологических течений, начиная

от самых разнообразных философских учений и кончая различными религиозными культами и верованиями. Но все эти представления, проникшие в Александрию, не остались неизменными, а подверглись переработке, смешению друг с другом и, следовательно, приобрели новую форму и наполнились новым содержанием. К многочисленным религиозным культам были добавлены вновь созданные культы богов. На базе слияния местного и привнесенного религиозно-мифологического материала, объединившего традиции Востока и Запада, обогащения его философским и научным знанием, вследствие чего образовалась единая и неделимая новая идеологическая целостность, был сформирован синкретизм культуры греко-римского Египта. Эллинизированная египетская религия, последняя стадия существования и развития религии династического Египта, была всего лишь частью этой новой культуры. Поэтому ряд особенностей египетской религии, подготовивших восприятие гностицизма населением Египта, следует рассматривать в общем контексте эллинистической культуры. Иными словами, не какие-то непосредственные древнеегипетские аналогии в гностицизме способствовали его облегченному распространению, а их новые формы, получившие эллинизированную трактовку и ставшие частью эллинистической религии Египта. Таким образом, общая атмосфера духовной жизни позднеантичного Египта в большой степени определялась египетской «религиозностью» в ее эллинизированном виде. А ряд важнейших религиозных идей, характеризующих эпоху, был связан с древневосточными культами, в частности, египетскими. Прежде всего это относится к представлениям о спасении от мира земного и обретении вечной жизни в потустороннем мире — основным идеям религиозно-мистических настроений периода, явившихся следствием социально-экономической и политической обстановки в Римской империи.

Основополагающее представление древнеегипетской религии – возможность слиться в смерти с богом Осирисом и таким образом спасаться, получив вечную жизнь в загробном мире, – продолжало оставаться в центре заупокойных верований позднейшего периода Египта. Оно, по-видимому, явилось одной из основ формирования важнейших религиозно-идеологических элементов позднеантичной эпохи – представления о вечной жизни души и идеи загробного воздаяния, в которых, как полагают, были использованы известные древневосточные мифы об умирающих и воскресающих богах–„искупителях“. Представление о спасении через слияние с божеством – черта, общая для многих религий, – было неотделимо от духовной жизни греко-римского Египта и способствовало принятию аналогичного учения о спасении, предложенного гносисом.

С другой стороны, древнейшие представления о потустороннем мире в эллинистическом Египте нашли выражение в широко распространенных божественных мистериях, в частности, мистерияльных культах Исиды, Осириса и Сераписа (260, с.24). Возможность получения божественной защиты и вечной жизни посредством мистического единения с божеством вызвала огромную популярность мистерияльных культов среди местного населения. Однако наиболее сокровенные мистерияльные таинства были доступны лишь для узкого круга посвященных, что делало религию спасения и сам процесс спасения очень значительными и тайными. Следовательно, мистерияльные египетские культы проповедовали определенную избранность и предрасполагали к поискам индивидуальных путей спасения. Сугубо индивидуалистический путь к спасению через самопознание, равнозначное познанию божества, доступный лишь немногим, предлагал, в свою очередь, и гностицизм. „Индивидуалистическая антропология“ (235, с.83–84) сближала, таким образом, гностицизм с мистерияльными

культами таинств эллинистического Египта. А тайные эзотерические общества приверженцев мистериальных культов вполне сопоставимы с гностической организацией, представленной отдельными сектами.

Итак, определенное сходство ряда существенных элементов, конструирующих духовную атмосферу греко-римского Египта (преимущественно – Александрии), с фундаментальными положениями гностицизма было способно стимулировать достаточно быстрое и легкое распространение последнего. В свою очередь, эти элементы александрийской культуры в большой степени базировались на эллинизированных древнеегипетских представлениях. Только таким образом мы и связываем древнеегипетскую религию и гностицизм: через посредство общей культуры греко-римского Египта, ввиду ряда своих особенностей готовой воспринять гносис.

Ряд современных исследователей солидарен во мнении о том, что именно религия греко-римского Египта облегчила гностицизму выход на историческую арену (340, с.229–237, 238–247). Но помимо сходства отдельных черт они подчас усматривают даже типологическое родство древнеегипетской религии и гностицизма: в обоих верованиях религиозная истина основана на внутреннем содержании, на индивидуальном религиозном знании, но при этом египетская религия носит преимущественно культовый характер, а гностицизм – ярко выраженный спекулятивный (340, с.231)¹⁴. Попытка установления типологической близости между двумя столь разными по сути явлениями кажется нам небесспорной и не очень плодотворной. Более перспективным в этой связи нам представляется рассмотрение «предрасположенности» Египта к гностицизму.

Однако такого рода „предрасположенность“ значительно облегчала и обратный процесс взаимопроникновения религиозных взглядов — гностическую интерпретацию египетских религиозно-мифологических концепций. 15

Насколько уже удалось установить, гностические сочинения в Египте первоначально создавались на греческом языке. Не только потому, что греческий служил официальным языком греко-римского Египта: гностицизм был у самых своих истоков сложнейшим по своему содержанию явлением, впитавшим разнородные традиции, составляющие ядро эллинистической культуры Александрии. Он был одним из проявлений этой культуры, выразителем которой служил греческий язык. На греческом учили и творили наиболее яркие проповедники гностицизма Василид и Валентин, а ареной их деятельности была Александрия. Социально-культурной средой, в которой, по-видимому, прежде всего распространились гностические учения, и явилось грекоязычное население Александрии: греки, эллинизированные египтяне, смешанная прослойка так называемых „греко-египтян“, а также, вероятно, члены еврейской диаспоры. Но все они в качестве носителей духовной культуры греко-римской эпохи, были знакомы с эллинизированной египетской религией — одной из основ этой синтетической культуры.

Ряд известных египетских религиозных культов и мифологических образов (напр., Исида и Осирис), получив новое, более богатое содержание, стал неотъемлемой чертой эллинистической религии. Через ее посредство, будучи ее частью, эти египетские представления имели возможность проникать в гностические сочинения или находили определенные отголоски в гностических мифах. Таким образом, гностические учения Александрии не были застывшей догмой, но получали дальнейшее развитие на египетской почве, насыщаясь новым

мифологическим материалом.

С другой стороны, среди авторов гностических сочинений были, видимо, и египтяне, сознательно вводившие в повествование известные им египетские образы и представления. Эти представления в большой степени сохраняли свое первоначальное значение, но все же подвергались некоторому переосмыслению.

Еще один возможный и, по-видимому, наиболее явный и показательный путь внесения „египтизмов“ в гностические мифологические построения – это процесс перевода греческих гностических сочинений на коптский язык. Грекоязычные гностические секты, очевидно, локализовались в районе Александрии, население же сельских областей страны было преимущественно местным египетским – коптским. Перевод греческих гностических текстов на коптский язык, вероятно, служил попыткой утверждения гностических учений среди местного египетского населения и их распространения дальше на юг страны. Трудно сказать, насколько удачной оказалась эта попытка, насколько широкой стала коптская гностическая среда. Существенную роль в решении этого вопроса могло бы сыграть окончательное установление характера коптского фонда из НХ, его происхождения и принадлежности.

Но как бы ни решился в дальнейшем этот вопрос, несомненно, что попытка привлечения местного египетского населения к гностическим концепциям была сделана. Именно с этой целью при переводе сочинений гностиков на коптский язык в них могли быть введены египетские представления. Однако, ввиду утраченности греческих оригиналов, невозможно с точностью сказать, когда, на какой стадии развития текста в него были введены эти образы египетской религии.

Таким образом, египетская религия ни в коей мере не была ис-

точником гностических спекуляций, не повлияла на формирование религиозно-философских воззрений гностицизма. Но она обогатила содержание гностических мифов новым материалом, который, будучи значительно переосмыслен, придал им необычный вид. Поэтому египетские религиозные представления в гностицизме справедливо трактовать как его вторичный источник, до некоторой степени обусловивший дальнейшее формирование гностической мифологии. И хотя египетский материал, используемый в сочинениях гностиков, не был значителен и занимал минимальное положение по сравнению с другими идеологическими заимствованиями в гностицизме, он демонстрирует сложный характер гностических текстов и способствует изучению их истории. Ставится яснее, каким образом первоначальный гностический миф трансформировался и в каком направлении он развивался.

Такие «египтизмы» порой лежат на поверхности и не вызывают сомнений в своем происхождении. Гораздо более сложно проследить и обосновать – как исторически, так и феноменологически, – египетские представления и образы, которые проникли в гностические тексты через какие-либо опосредующие звенья и претерпели значительную идейную трансформацию.

«Ипостась архонтов» и «Трактат без названия», созданные, предположительно, в египетской Александрии, синтезируют различные идейные концепции, также преломляют в себе египетские религиозно-мифологические представления. Их использование значительно заметнее в «Трактате без названия» как произведении более сложного, компиляционного характера. В «Ипостаси архонтов» египетский материал прослеживается не так явно, но сопоставление сюжетов «ИА» с «Трактатом» дает интересные результаты.

Наличие в «Трактате» египтизмов в большей или меньшей степени отмечали все исследователи документа (25, с.34; 24, с.412–416;

422; 399; 3, с.247). Прежде всего, это использование в тексте образов культовых животных Египта. Они играют особую роль в интерпретации „Трактатом“ гностического эсхатологического и сотериологического учений, наделяются особой символикой и выполняют специфические мифологические функции. Очевидно, что они отсутствовали в оригинальном мифе и знаменуют собой его дальнейшее развитие, своего рода вариант гностической сотериологии, адаптированный к религиозно-историческим условиям египетской Александрии. Помимо обращения к широко известным египетским культам, в тексте проповедуется положительное отношение его автора к Египту, отнюдь не характерное для большинства гностических сочинений. Этот момент следует особо выделить – именно таким образом, вероятно, было легче всего привлечь внимание более широких масс египетского населения к гностическим сочинениям. Однако остается невыясненным, когда, на какой стадии развития текста этот сюжет о Египте проник в повествование.

Интеграция в текстах других мифологических египетских образов и понятий не столь очевидна, но, может быть, тем более интересна, так как она способна приоткрыть неизвестные стороны гностических концепций и частично объяснить возможность их возникновения или же во всяком случае – возможность их новой, особой трактовки.

Ввиду того, что „ИА“ и „Трактат“ специально посвящены интерпретации гностической космогонии и при этом имеют существенные отличия от других текстов, рассмотрение их космогонической концепции мы сделали темой одной из глав. Таким образом, будет прослежена разработка в текстах основополагающих понятий и сюжетов космогонии, таких, как: хаос, материя, демиург, происхождение мира из первобытного яйца, – и в этом „космогоническом контексте“ будет рассмотрено использование египетских мифологических представлений.

Только в таком значении можно говорить об определенном влиянии на развитие гностицизма древнеегипетской религии, в своей эллинизированной форме входящей в состав общей культуры греко-римского Египта (299, с.35,77; 294, с.II).

Необходимость и оправданность вычленения египетского материала в документах из НХ, на наш взгляд, определяется еще одним существенным моментом. Коптские сочинения, найденные в Египте и неразрывно связанные с историей его религиозных движений, так или иначе принадлежат позднеегипетской культуре, даже если их гипотетические греческие оригиналы были неегипетскими по происхождению. И христианское монашество, и гностические течения, хотя и чуждые по сути египетской "религиозности", в процессе своего распространения в стране не могли быть изолированы от общего контекста египетского язычества. Таким "языческим контекстом" (387, с.512) для района НХ был культ Сераписа, одного из главных богов эллинистической религии Египта. По преданию, с храмом Сераписа связывается начало деятельности Пахома: в храме, называемом "местом Сераписа" и расположенном вблизи от Хенобоскиона, Пахом получил божественное благословение (106, с.83). О почитании Сераписа свидетельствует и молитва Зевсу - Серапису, начертанная в одной из пещер в горе Гебель-эт-Тариф - в непосредственной близости к месту находки коптских рукописей (см. 71, предисловие). Таким образом, намечается еще одна линия соприкосновения документов из "гностической библиотеки" НХ с религиозными представлениями Египта.

Глава II. РАЗВИТИЕ ГНОСТИЧЕСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ

§ I. Гностическая интерпретация образов культовых животных Египта

„Трактат без названия" и „Ипостась архонтов" заключают в себе многообразную информацию относительно религиозно-философских и мифологических представлений гностиков. Наряду с концепцией происхождения и строения мира, относящейся к мифологической тематике, документы в достаточной мере отразили эсхатологические и сотериологические чаяния гностиков. Наиболее полно и подробно в этих сочинениях разработана гностическая космогония, освещение которой, видимо, составляло специальную задачу авторов текстов.

Теперь мы обращаемся к наиболее очевидному „египетскому моменту" этих документов, где использование египетского материала не вызывает сомнений, — введению в повествование „Трактата без названия" образов культовых животных Египта, служивших воплощением ряда богов: быков Аписа и Мневиса, птицы феникс и крокодила. Эти представления, широко известные и популярные в греко-римском Египте, очевидно, оказали определенное влияние на автора „Трактата" (как полагают, эллинизированного египтянина или грека, хорошо знакомого с египетской религией). Это знание позволило ему использовать египетскую концепцию для логического развития гностического мифа.

Сюжет о египетских животных относится к сотериологической концепции „Трактата". Он не встречается в других произведениях гностиков и, следовательно, нехарактерен для оригинального гностического сотериологического учения. По-видимому, „Трактат" демонстрирует какую-то следующую стадию развития сотериологии, основывающуюся на внесении в нее новых, необычных, образов.

В „Трактате" эти образы египетской религии получают собственно

гностическую интерпретацию. Но и в качестве компонентов гностического мифа они в большой степени сохраняют свою оригинальную мифологическую концепцию. По-видимому, правильнее сказать, что они были использованы в гностическом сюжете именно благодаря своему первоначальному значению. Сотериологической картине „Трактата“ как нельзя более соответствуют характерные египетские символы времени и вечности – такие, как феникс, змей, ибис, крокодил, солнце, луна (ЗГ7, с.116).

Ввиду наибольшей показательности данного сюжета для вычленения из текста египетских элементов и для лучшего восприятия материала мы полностью приводим здесь этот фрагмент „Трактата“ (I22-I23): „(Она послала птицу), чтобы 1000 лет, которые в Раю, провело в их мире живое существо, наделенное душой, названное феникс. Он убивает себя сам и воскрешает себя как свидетель суда над ними, потому что они Адаму и его роду сделали несправедливое до конца эона. Три человека есть и его роды до конца мира: „пневматик“ эона, и „психик“, и земной. Это подобно трем фениксам Рая: первый из них бессмертный. Второй живет 1000 лет. Третий, как написано в „Священной книге“, обычно пожирается. Таким образом, также три крещения существуют: первые – это духовные, вторые – огненные, третьи – водные. Как феникс является в качестве свидетеля ангелов, так и водяные гидры, которые в Египте, были свидетелями тех, которые спускаются для крещения истинных людей. Два быка, которые в Египте, имеют таинство солнца и луны; они есть свидетели Саваофа, т.к. над ними София завладела миром. Со дня, когда она сделала солнце и луну, она запечатала свое небо вплоть до (конца) эона. Червь же, который был рожден из феникса, не есть человек. Написано о нем: „Праведный взойдет, как феникс“, и феникс является сначала живым и умирает /и/ снова встает, будучи знаком тому, который явится в конце (эона). Этот большой знак явился в Египте и ни в

какой другой стране, и он указывает, что она (страна) равна Раю божьему."

Священные животные, особо почитавшиеся и обожествляемые во все периоды египетской истории, и, в частности, в греко-римском Египте, выведены в тексте в качестве обитателей Рая. Таким образом устанавливается характерное для "Трактата" позитивное отношение к Египту, выражающееся в соответствии Египта и Рая. Этот факт следует особо отметить ввиду того, что для сочинений гностиков более обычной является как раз противоположная, негативная оценка Египта: египтяне подчас именуются "плотскими и чувственными людьми", очевидно, в противовес душевному и духовному началу, а иногда они фигурируют даже как "злые архонты" (7I, код.П, соч.6: 130, 19, 137, 9-14).

Помимо "Трактата", Египет как будто бы положительно оценивается в герметическом сочинении "Асклепий" из НК, наделенном рядом гностических черт. Египет представлен в нем как "образ неба" и "место-пребывание всех небесных сил" (7I, код.УI, соч.8: 70, I-10). Однако в финале "Асклепия" приводится описание катастрофических бедствий, когда Египет будет покинут богами и пленен чужеземцами (7I, код.УI, соч.8: 70, 10-7I, 35 и далее), что нарушает общую позитивную трактовку этого образа.

Особое отношение автора "Трактата" к Египту, присущее только этому гностическому сочинению, — серьезное свидетельство в пользу египетского (скорее всего, александрийского) происхождения документа.

Все египетские животные связаны в тексте с каким-нибудь мистическим знаком или таинством, будучи наделены, таким образом, символическим или сотериологическим значением. В соответствии с этим, мифологическая птица феникс служит специальным знаком (*βημεϊου*)

для гностического спасителя, приход которого логически завершает эсхатологический сюжет. Характерно, что текст, подвергшийся лишь формальной, поверхностной христианизации, не трактует Иисуса Христа как спасителя. Он всего лишь отражение высшего спасителя, который находится в Отдоаде – начале горнего мира. Следовательно, этот фрагмент скорее можно отнести к приходу «истинного человека», который, в представлении «Трактата», является гностическим спасителем. «Истинный человек» имеет божественную природу и выступает как противник архонтов – повелителей дольного мира.

Особая разработка сотериологической концепции «Трактата», привлекающая египетский материал, не нарушает общего хода повествования сочинения. Этот фрагмент логически связан с гностической интерпретацией ветхозаветных сюжетов, которые являются одной из основ создания мифологического канона «Трактата». Он приурочен к периоду изгнания людей из Рая и служит отражением этого события – проклятия архонтов, суда над ними и возможности спасения гностиков. Действие разворачивается теперь в другой временной плоскости – так называемых «переходных», а не «космогонических» времен (422, с.218), относящихся к формированию самых основ гностического мироздания.

Образ феникса – один из наиболее известных мифологических образов античности, причем в римскую эпоху его популярность еще более возрастает: в I в. н.э. феникс упоминается 21 раз десятью авторами, в то время как от восьми предыдущих веков дошло только 9 упоминаний о нем (251, с.393). В классической и раннехристианской традиции птица феникс непосредственно связана с солнцем, а в древнейшей египетской космогонии Гелиополя феникс «бену» был представлен в качестве воплощения солнечного бога, появившегося на первичном камне «бенбен» (КМ, гл.17; 67, т.4, с.165; 45, с.44)[⌘]. Основ-

[⌘] Ссылки на «Тексты пирамид», «Тексты саркофагов» и «Книгу мерт-

ным субстратом известного классического мифа о фениксе считается греческий. Однако в эллинистическую эпоху греческие и египетские представления о фениксе и "бену" как птицах солнца были частично слиты, поскольку между ними имелось множество сходных моментов, отразившихся, в частности, в иконографии (25I, с.389-399)^I. Позднее этот миф, обогащенный египетскими элементами и очень популярный в Египте, был использован гностиками, а также был известен христианам (25I, с.26I).

Функции древнеегипетской птицы "бену" не ограничиваются рамками космогонии, когда "бену" выступает в качестве одной из ипостасей солнца и как образ богов Гелиополя Атума или Ра. Она теснейшим образом связана с представлениями о загробном мире. "Бену", отождествляемая с покойным, становится "душой (ба) бога Ра", а также - птицей Осириса и "душой бога Осириса", в качестве "души" бога принося частицу вечной жизни в мир мертвых и, таким образом, способствуя возобновлению жизни после смерти (КМ, гл.17,19; 45, с.45). Следовательно, птица "бену" справедливо может быть воспринята как воплощение души и жизни после смерти. Это очень близко античному и христианскому представлению о фениксе как символе воскресения души и плоти, а также - обновления времени и вечной жизни (25I, с.412, 418).

Эти основные особенности образа птицы феникс - в качестве символа начала и конца, воплощения времени и вечной жизни, - как раз и нашли использование в "Трактате". Умиравший и возрождающийся феникс соединяет в себе две экстремальные точки времени и пространства, начало и конец, и, таким образом, символизирует доступный гностикам счастливый исход мировых событий и спасение. Следовательно "даются по следующим изданиям: 39; 67; 99; 26; 37; 38; 20; 23; 27; 28.

но, он трактуется в качестве обитателя Рая. "Трактату" необходим образ египетского феникса—"бену" также и по другой причине: видимо, для обоснования соответствия Египта и Рая, поскольку феникс — это особый знак, указывающий на подобие страны Раю. Такой знак явился в Египте.

Будучи включен в гностическую сотериологию, феникс в "Трактате" наделяется тройственным содержанием. Прежде всего, его образ осмысливается в рамках гностической антропологии: разделенный на 3 фигуры, он символизирует 3 рода людей. Бессмертный феникс соответствует высшему разряду людей—гностиков — "пневматикам", которые способны к слиянию с божеством и, следовательно, к спасению; второй феникс с 1000-летним жизненным циклом соответствует "психикам", занимающим срединное положение в антропологии гностиков; третий феникс — смертный, соответствует "хоическим" (земным) людям, т.е. самой нижней категории, не способной к совершенству и спасению. Богатая и разнообразная классическая традиция подтверждает известность и популярность всех трех трактовок образа феникса в античном мире (см. 25, с.94).

В соответствии с тройственной систематикой феникса изображена в "Трактате" схема крещения, также тройственная. При всей популярности и важности мифа о фениксе у христиан, нигде в христианской литературе не прослеживается связь феникса с крещением (422, с.253). Очевидно, гностический автор "Трактата" создает таким образом новый и оригинальный сюжет, основанный на параллелизме тройственной антропологии гностиков трем фениксам и трем крещениям. Как в убывающем порядке перечислены в тексте 3 феникса, так же и крещения представляют собой своего рода качественное снижение: духовные, огненные и водные. В этом контексте водное крещение, сопоставляемое с низшим "хоическим" разрядом людей, может быть истолковано в отрица-

тельном смысле. Представленное в негативном значении, оно, видимо, было направлено против христианского крещения (24, с.409).

Последняя функция феникса в "Трактате" непосредственно обусловлена его позитивным характером и связью с божественным началом — он выступает как "свидетель" осуждения архонтов в конце мира, иначе говоря, как знак для уничтожения архонтов, их ангелов и вообще всего материального (в представлениях гностиков, — греховного), являя, следовательно, божественную волю (см. 24, с.413).

В варианте гностической сотериологии, представленном в "Трактате" и связанном с символикой образов священных египетских животных, были также использованы широко известные в античности представления о культовых быках. „Два быка, которые в Египте, имеют таинство солнца и луны”, — это, по всей вероятности, Апис и Мневис, наиболее популярные культовые животные греко-римского Египта. Они представлены в тексте в качестве „свидетелей” Саваофа и воплощенного в нем разряда людей — „псижиков”. Очевидно, что такая трактовка образов в „Трактате” основана на связи Мневиса с солнцем, а Аписа с луной, восходящей еще к древнеегипетской религиозной традиции. Это представление было специально использовано в „Трактате” и в соответствующей интерпретации введено в гностический миф.

Культ священного быка черно-белой масти Аписа (егип. Хал: Hr) — один из древнейших в Египте, известный уже со времен I-II фараоновских династий (246, с.46; 309, с.86). Апис упоминается в надписях „Палермского камня”, сохранившего фрагменты летописи Древнего Царства, а один из остраконов времени правления I династии доносит до нас изображение Аписа, оставшееся почти неизменным до Римской эпохи (368, с.II). В дальнейшем культ имел широкое распространение и всеегипетское значение, но своим происхождением он

обязан Мемфису, где Апис содержался в особом святилище, а после смерти был мумифицирован. Первое известное захоронение Аписа относится к XVIII династии, и начиная с него, можно проследить непрерывный ряд погребений вплоть до Птолемеевского периода. Погребение последнего быка Аписа в известнейшем мемфисском Серапеуме датируют третьим годом правления Птолемея Филопатора (368, с.20).

Теология Аписа прежде всего связывала его с главным богом Мемфиса Птахом, одной из форм которого Апис, по-видимому, являлся. Наиболее распространены были следующие титулы Аписа, известные со времен XVIII династии: „живой Апис, „оракул" (*wḥm*) „Птаха", „живой „оракул" Птаха", „живой Апис, живой „оракул" Птаха". Еще более тесная связь Птаха и Аписа проявляется в другом его обозначении в качестве воплощения души бога Птаха – его „ба". В Большом папирусе Харрис (I,44,9) Птах охарактеризован следующим образом: „Апис – твоя благородная душа („ба"), которая в тебе" (368, с.26).

Устанавливается также некая связь между Аписом и нильским богом Хапи, причем для нее имеется двоякое основание. С одной стороны, Апис сближается с Хапи благодаря одной из своих основных черт – воплощения плодородной силы, – соответствующей главной функции Хапи как бога плодородия, приносящего столь необходимые Египту разливы Нила. С другой стороны, близки их имена: *Ḥp* и *Ḥꜥꜣj*. Интересно, что в силу этого обозначения „Птах, великий Нил" отчасти объясняют связь Птаха и Аписа.

Кроме того, Апис мыслился как воплощение бога Осириса и в античной литературе известен как „одушевленный образ Осириса" (78:43)². Одна из важнейших функций Осириса как бога плодородия соответствовала сущности быка Аписа, олицетворявшего собой производительную силу. На основе этой близости, вероятно, произошло окончательное слияние Аписа и Осириса в форме Апис–Осирис. В египетских текстах известен следующий титул Аписа, характеризующий его

как одну из ипостасей Осириса: „живой Апис-Атум, первый образ (*twt*) Осириса" (368, с.28). С другой стороны, сближение Осириса и Аписа могло происходить через связь каждого из них с Птахом - через божество Птах-Сокар-Осирис, принадлежавшее к заупокойному культу.

Взаимосвязь Аписа и Осириса нашла выражение также в форме Осирис-Апис, представляющей собой умершего быка Аписа, превратившегося в Осириса. В Птолемеевском Египте представление об Аписе получило дальнейшее развитие - образ Осириса-Аписа был использован при формировании нового государственного культа бога Сераписа, воплотившего в себе черты целого ряда божеств.

Но не только связь с Птахом, Осирисом и Хапи характерна для Аписа. Начиная с XIX династии, он часто изображается, как и солнечный бык Гелиополя Мневис, с уреем и диском солнца между рогами (см. 335, табл. СС, СС1). Полагают, что таким образом была отражена в иконографии близость Аписа с гелиопольским Атумом, к которому он был приравнен в период XVIII династии (368, с.27). С XXII династии Апис известен в Мемфисе как „сын Атума" (361, т.П, с. 202). Однако проследить, на основе каких факторов сложилась эта близость Аписа и Атума, не представляется возможным.

Изображение Аписа, несущего между рогами солнечный диск, долгое время было обычным в египетской иконографии. Но в греко-римскую эпоху наряду с ним встречается и вновь созданный тип изображений, очевидно, усиливающий лунарный аспект Аписа и акцентирующий его связь с луной. Соответствующим образом Апис представлен на монетах императорского времени из Мемфиса, а также на бронзовых статуэтках греко-римского периода. Священный бык несет между рогами не солнечный диск, а полумесяц - на голове или на боку, на месте своего белого пятна (287, с.39,42).

Некоторое изменение в иконографии Аписа полностью соответствует античным свидетельствам. В сочинениях античных авторов, многие из которых (напр., Геродот, Страбон, Диодор, Плутарх, Макробий и др.) отразили популярность культов священных быков Аписа и Мневиса в греко-римском Египте, Апис имеет преимущественно лунарный характер и посвящается луне. Очевидно, возобладала его связь с лунными божествами Осирисом и Птахом-Сокаром-Осирисом (303, с.347; 223, с.419-422). По свидетельству Геродота, Апис рождается от коровы, оплодотворенной лучом небесного света (47, кн.Ш, 28). Ряд авторов (Макробий, Плутарх, Элиан) отождествляет этот свет со светом луны (78: 43; 64, кн.І, гл.20,21; 31, гл.ХІ, ІІ). Как бы итоговой является интерпретация образа Аписа Кириллом Александрийским: он именуется отцом Аписа солнце - Гелиос, а мать - луну - Селену, на основании того, что египтяне, по его мнению, почитали Аписа „как сына луны и внука солнца, так как они верят, что луна освещается солнцем“*. Таким образом античные авторы интерпретируют характерную для древнеегипетских верований связь Аписа как с Осирисом и Птахом, так и с Атумом.

Существует еще одно интересное объяснение греко-римской иконографии Аписа: исконный египетский диск солнца на голове Аписа мыслится как диск луны, поскольку в греческой традиции луна представлялась в качестве полного шара. Позднее, в греко-римскую эпоху, диск луны был заменен полумесяцем (287, с.43).

В Гелиополе почитался черный бык Мневис (егип. Мер-Ур *Mr-Wr*). Его культ засвидетельствован памятниками со времен XVIII династии, но он, несомненно, значительно древнее (139, с.16). Полагают, что культ Мневиса был не моложе культа Аписа, поскольку уже в период

* Oseam III, Migne, t.75, Sp. 149 (цит. по: 309, с.77).

Древнего Царства в „Текстах пирамид“ был зафиксирован некий „бык Гелиополя“, хотя и не названный по имени (ТП, § 716). Священный бык Мневис был в Гелиополе посвящен солнцу и рассматривался как воплощение на земле гелиопольского бога Атума и бога Ра.

Античные авторы засвидетельствовали широкую популярность обоих культов в греко-римском Египте, где между ними была, по-видимому, установлена связь – вплоть до их полного смешения. Существуют сведения о празднествах в честь Аписа, проводимых в Гелиополе, и, соответственно, в честь Мневиса в Мемфисе (246, с.469; 309, с.87). Макробий трактует образ Мневиса в качестве гелиопольского быка, посвященного солнечному богу, и, следовательно, как священное животное солнца (64, кн.І, гл.20,21), а Плутарх и ряд других авторов, напротив, считают его священным быком бога Осириса в Мемфисе, относящимся к луне (78:33; 33, кн.І, гл.21).

Смешение образов Аписа и Мневиса в религиозном сознании и культовой практике в греко-римский период выразилось даже в таком любопытном представлении: Мневис считался отцом Аписа (78:33). Видимо, этот факт может быть объяснен исходя из того, что в египетских надписях Апис обозначался не только как сын Осириса, но и как сын Атума, т.е. солнечного бога Гелиополя. А воплощением последнего был бык Мневис.

В греко-римскую эпоху культы Аписа и Мневиса существовали в одних лишь их традиционных центрах – Мемфисе и Гелиополе. Апис почитался также в Серапеумах Александрии, Фаюма и др. и в Серапеумах вне Египта – наряду с почитанием в них Сераписа и Исиды (368, с.23). Известность представлений о священном быке Аписе в римском Египте фиксируется не только в письменных памятниках, она подтверждается изображениями Аписа на терракотах (см. 438, табл.36, 37; 309, с.86), бронзовыми статуэтками и монетами времени правления

императоров Траяна, Адриана и Антонина Пия (309, с.86, примеч.). Еще в 362 г. по приказу императора Юлиана в честь нового Аписа чеканились монеты с изображением священного быка (309, с.86). Но уже в конце IV в. при Гонории культ Аписа навсегда прекратил свое существование (309, с.86).

Таким образом, в середине III в., когда создавался «Трактат без названия», представление о священных быках все еще было одним из наиболее известных представлений египетской религии, а их культ – одним из наиболее важных в римском Египте. Это могло быть известно и автору «Трактата», использовавшему представление о связи быков с небесными светилами и восприятие их как посланников или вестников богов.

Апис и Мневис вошли в тройственную структуру гностической антропологии, представленной в «Трактате», в качестве «свидетелей» Саваофа и вместе с тем – «свидетелей» воплощенного в нем промежуточного разряда людей – «психиков». Саваоф, один из центральных персонажей гностических космогонических мифов, в «Трактате» выполняет скорее антропологическую, нежели теогоническую (в качестве архонта) функцию (279, с.9): он символизирует определенный разряд людей и их «сотериологические возможности» – подняться над материальным миром до небесной завесы, разделяющей верхние и нижние зоны.

Согласно гностическим представлениям, место обитания Саваофа находится на седьмом небе, самом высшем из 7 небес хаоса (материального мира), равнозначных 7 планетарным сферам, ближайшем к Огдоаде-началу божественного мира. Солнце и луна, созданные Софией – одной из эманаций невидимого бога гностиков, помещаются ниже. По всей видимости, Рай, расположенный «по ту сторону сфер солнца и луны», где находятся Апис и Мневис, лежит где-то посередине.

Непросто интерпретировать так называемое „свидетельство“ Аписа и Мневиса по отношению к Саваофу³. По-видимому, они следят за тем, чтобы Саваоф и „психики“ заняли отведенное им гностической сотериологической концепцией место, и недостойные из них не перешагнули невозможный для них рубеж – не вошли в Отдоаду. „Психики“ в антропологии гностиков занимают срединное положение между совершенными „пневматиками“ и несовершенными „хиликами“, тяготея то к одним, то к другим. В соответствии с этим, их роль в сотериологии дуалистична: возможность их спасения зависит от их земной жизни.

Таким образом, в дальнейшем развитии сотериологической концепции „Трактата“ непосредственно используется известное египетское представление о связи Мневиса с солнцем, а Аписа с луной и их положение как посланников богов. В данном контексте эти характерные особенности священных египетских быков преломляются в рамках деятельности Софии. София, создав солнце и луну, а также место обитания Саваофа, таким образом, ограничила его мир, заповедав ему вход в мир божественный – „запечатала свое небо вплоть до (конца) эонов“. Быки же, связанные с солнцем и луной, служат посланниками Софии, контролируя действия Саваофа.

Более того, обладая „тайнством солнца и луны“, этих символов времени и вечности, Апис и Мневис знаменуют собой „переходные времена“, которые заканчиваются спасением избранных. Таким образом Апис и Мневис принимают участие в гностическом сотериологическом сюжете „Трактата“: будучи обозначением определенного рубежа мирового пространства и воплощением времени, а также в качестве „свидетелей“ Саваофа они контролируют процесс спасения.

В то время как в антропологической схеме „Трактата“ была установлена связь „хоических людей“ и вообще всего материального и недостойного гносиса с фениксом, Саваофа и „психиков“ с быками Апи-

сом и Мневисом, необходим был также символ для людей „духовных“. Этим символом стали некие „водяные гидры“, которые в Египте“.

В процессе исследования „Трактата“ делались разнообразные и противоречивые попытки интерпретировать этот малопонятный образ. Один из первых исследователей документов из Наг Хаммади, французский коптолог Ж.Доресс считал, что под словом „гидры“ следует понимать бронзовые сосуды, в которые, согласно еврейским источникам, Соломон посадил демонов (272, с.172-174). Он пришел к такому заключению, основываясь на данных памятников астрологической и магической литературы, как упоминаемых в „Трактате“, так и вероятных. Но теперь вряд ли приходится сомневаться в том, что речь здесь идет не о сосудах, а о неких живых существах. Поскольку в этот фрагмент уже включены образы характерных для Египта животных, логично допустить существование еще одного из них. Положение „водяных гидр“ в тексте прежде всего отражает их связь с водой. Однако одного этого обстоятельства недостаточно для безусловной идентификации „гидр“, как полагает большинство исследователей документа (25, с.95; 242, с.142-147; 24, с.410-411), с крокодиллом, одним из наиболее почитаемых в Египте животных. Например, М.Тардье интерпретирует этот образ „Трактата“ как водяную крысу или ихневмона, также священное египетское животное. Следовательно, гораздо более важной нам представляется роль этого действующего лица в повествовании и его определенная символика: „гидры“, соответствующие высшему разряду людей, символизируют воскресение и вечность. Эти качества, заключенные в „гидрах“, полностью отвечают положению других египетских животных, выведенных в „Трактате“. Как жители Рая, они наделены „возвышенными“ и „благородными“ свойствами: Апис и Мневис участвуют в сотериологическом процессе, а феникс символизирует собой понятие обновления и вечной жизни. Спаситель-

ные же функции крокодила и воплощенный в нем символ вечности хорошо известны в религии Древнего Египта.

В общем, положение крокодила в древнеегипетских верованиях следует охарактеризовать как противоречивое и разнородное: подчас он действует как благодетельная сила и в этой ипостаси почитается как священное животное, иногда же он становится воплощением зла и ужаса и в этой связи - врагом богов (309, с.125). Недаром крокодил бывает посвящен чудовищному Сету-Тиффону (78:50), а иногда обозначается как сын Сета (60, I VI, 4-9). Нас в данном случае интересует только позитивная и „добродетельная“ сущность крокодила и связанные с ней функции.

Культ крокодила был широко распространен по всему Египту, но более всего он почитался в Фаюмском оазисе и Фиваиде. Кстати говоря, его культовыми очагами в Фиваиде, помимо, например, Омбоса и Коптоса, были Диосполис Парва и Хенобоскион (309, с.125; 353, с.92-98), т.е. район, где были найдены коптские рукописи.

Крокодил в качестве священного животного с глубокой древности был непосредственно связан с богом Собеком (Сухосом), который часто изображался в облике крокодила или с головой крокодила. Ввиду большой функциональной и иконографической близости, представления о боге-крокодиле и крокодиле - священном животном, очевидно, отождествлялись. Иными словами, крокодил-животное служил воплощением бога. Крокодил подчас был наделен исключительно божественными свойствами и мыслился как „ба“ бога Собека (51, стих 283) и „подобие бога“ (78:75). Особенно характерно такое слияние для греко-римского Египта, где Сухос становится наименованием как бога, так и животного.

В своей божественной ипостаси крокодил - Собек-Сухос был идентифицирован с целым рядом древнеегипетских богов и, прежде всего,

с Ра и Хором. Отождествленный с Хором, крокодил – Сухос вводится в действие известного мифа об Осирисе, выполняя спасительные функции. Как Хор собирает части тела Осириса, разорванного Сетом, так крокодил вылавливает их в Ниле⁴.

Благодаря тождеству с солнечным богом Ра (интересно, что иногда солнечный бог бывает изображен в облике крокодила (223, с. III2), крокодил вступает в теснейшую связь с понятием времени. Показательна в этом отношении надпись в храме Эдфу, относящаяся к Птолемеевскому периоду и связывающая образ крокодила с представлением о вечности: „Вечность там в твоём имени“ „Собек“ (317, с. II7). В качестве воплощения вечной жизни крокодил сближается с птицей феникс. В одной из демотических надписей императорского времени крокодил и феникс упоминаются рядом (317, с. II8). Таким образом, представление о крокодиле как символе вечности, а также омоложения и возрождения было особенно характерно для греко-римского Египта и представляет огромный интерес для интерпретации „Трактата без названия“.

Введение в повествование священного животного Египта – крокодила, – логически завершило сотериологический сюжет „Трактата“. Антропологический параллелизм оказался выдержанным до конца – каждому разряду людей соответствует свой „свидетель“ в облике священного животного и свои крестины. Крещение же справедливо трактуется А.Бёлигом как „некое мистическое событие с эсхатологическим фоном“ (25, с.96), завершающееся спасением совершенных, или „истинных“ людей. Будучи воплощением спасительной силы, а с другой стороны, – символом вечности, крокодил „свидетельствует“ спасение людей – „пневматиков“ и достижение ими вечной жизни.

В отличие от культовых быков и феникса, крокодил ни разу не назван в тексте своим именем. По-видимому, имя его было табуиро-

вано: может быть, в силу его противоречивых функций – не только как доброго начала, но и как воплощения злых сил. Здесь уместно привести иносказательное обозначение крокодила в заклинаниях египетского Магического папируса Харрис: „Тот, который в воде“, „Плавающий“, „Мага, сын Сета“ (60, F III, 5–10; I VI, 4–9). Эти косвенные наименования крокодила были, по-видимому, вызваны опасением спровоцировать раздражение животного, ввиду чего он мог помешать исполнению заклинания.

Возможно также, что табу на произнесение названия „крокодил“ было обусловлено восприятием его в качестве „водяного змея“, непосредственное название которого в „Трактате“ тоже не употребляется (несмотря на огромную важность этого образа) и всегда заменяется словом „зверь“. В свою очередь, библейское обозначение крокодила как „дракона“ еще раз свидетельствует в пользу возможности такого восприятия образов (24, с.411). Очевидно, табу было вызвано отрицательными чертами обоих животных – змея и крокодила, ввиду чего они были способны внушать людям не только почтение и уважение, но ужас и страх (25, с.95).

Итак, введение в повествование образов священных животных – это наиболее очевидный и явный египетский момент в „Трактате без названия“. Эти образы играют особую роль в интерпретации „Трактатом“ гностического эсхатологического и сотериологического учений, а также логически входят в гностическую антропологическую схему. Они наделяются особой символикой и выполняют при этом специфические мифологические функции. Очевидно, что они отсутствовали в оригинальном гностическом мифе, зафиксированном в ряде других гностических сочинений, и знаменуют собой его дальнейшее развитие. Этот фрагмент, видимо, можно охарактеризовать как своего рода вариант гностической сотериологии, адаптированный к религиозно-историческим условиям египетской Александрии, где известные

религиозные представления Древнего Египта получили новую жизнь в эллинистической культуре Египта, став ее неотъемлемой частью.

Таким образом, использование в "Трактате" египетского материала и выражение в нем особого, позитивного, авторского отношения к Египту не только способствует установлению египетского происхождения документа. Эти особенности "Трактата", вероятно, могут быть истолкованы как попытка распространения гностических сочинений и учений гностиков среди местного египетского населения.

Будучи использованы в гностическом сюжете и способствуя дальнейшему его развитию, эти египетские образы в большой степени, однако, сохранили свое исконное значение. Это стало возможным благодаря тому, что все они представляли собой символы, отвечающие интересам гностической сотериологической концепции: времени, воскресения и вечности. Таким образом, все они втягиваются в сотериологический процесс: феникс как знак для суда над силами материального мира, а крокодил, Апис и Мневис – как посредники при спасении "пневматиков" и занятии "психиками" промежуточного положения.

§ 2. Изображение образа "духовной" Евы в "Ипостаси архонтов" и "Трактате без названия"

В отличие от сотериологического сюжета с введением культовых животных, где явно используется и по-особому интерпретируется египетский мифологический материал, мотивы следующих фрагментов "Трактата без названия" и "Ипостаси архонтов" нельзя безусловно возвести к египетским. Однако один из образов этих текстов способен вызвать достаточно сильную ассоциацию с Египтом, отчасти объясняющую его необычную трактовку. Это образ гностической "духовной" Евы, которая будучи частично идентифицирована со змеем и Наставником, представляет собой в текстах сложную фигуру. Ее спе-

цифический показ в „ИА" и „Трактате", нехарактерный для других источников, делает Еву вполне сопологаемой с египетской богиней Исидой.

Этот гностический образ несет в повествовании значительную мифологическую и смысловую нагрузку – Наставник связан с высшими силами и выступает как носитель гносиса и проводник его в мир. Обладая гносисом, он имеет специфическую функцию – наделяет им Адама и Еву, тем самым способствуя истолкованию известного библейского сюжета на особый, „гностический лад".

Вообще говоря, отрывок об искушении в Раю – один из интереснейших фрагментов „Трактата" и „ИА", основанных на гностической трактовке представлений иудейской религии. Он, пожалуй, наиболее показателен для определения взаимоотношений гностицизма и иудаизма. Характерное для гностиков переосмысление ветхозаветного материала проявляется здесь с особой силой – гностическое прочтение придает библейскому рассказу не просто иной, но совершенно противоположный смысл. Антииудаистская направленность гностицизма, по-видимому, доведена здесь до наивысшего предела: по замечанию одного из исследователей, „ни один из ветхозаветных сюжетов в гностических текстах не обыгран так изощренно против иудаизма, как рассказ о Рае" (219, с.53).

Нарушение Адамом и Евой божественного запрета не расценивается как проступок, а, напротив, подвергается положительной оценке, ибо гностическая пара ослушалась архонтов, но не высшего бога. Более того, их „проступок" освящен божьей волей и заключается в приобретении ими спасительного гносиса („ИА" 38,34–89,3; „Трактат", II9, I4–I5). Интересна в данном контексте попытка Р.Булларда прокомментировать частично утраченное место текста („ИА" 88,32–89,2): архонты, запрещая Адаму есть с древа познания, тем самым специ-

ально привлекли его внимание и вынудили его не подчиниться (29, с.86)⁵.

Наделение Адама и Евы божественным гносисом рассматривается, естественно, как позитивный момент. Потому и носитель гносиса - змей-Наставник получает, в отличие от библейского, положительную трактовку⁶.

Прежде всего попробуем разобраться в природе этого сложного составного образа, связанного с фигурой "духовной" Евы.

Дело в том, что при обыгрывании значения слова "поучать", "наставлять" логически выстраивается последовательная линия: Ева - наставник - зверь - змей, благодаря семантической близости этих слов в арамейском языке (см. 29, с.80-81, с.85-86; 25, с.73-74; 6I, № 69, с.63). Компоненты, составляющие эту "семантическую линию", имеют тенденцию смешиваться и отождествляться друг с другом.

Пожалуй, в "ИА" представлено менее сложное описание этой гностической фигуры. "Духовная" женщина (правда, ни разу здесь не названная Евой) безусловно сливается со змеем. Создается впечатление, что змей-Наставник, учитель первой пары в Раю, обладает духовными качествами лишь благодаря Еве, на некоторое время будучи полностью ей тождествен. Ева, наделенная духом носительница гносиса, войдя в змея (89, 3I-32), передает эти священные свойства ему. Когда же его "миссия" в Раю заканчивается, Ева покидает змея (90, II). Видимо, наименование ее Наставницей отнюдь не случайно и не напрасно - оно подчеркивает ее истинную роль в действии.

В "Трактате" Ева не отождествляется со змеем так явно, но слияние и смешение этих образов происходит еще сложнее. Целый фрагмент специально посвящен рождению Наставника (II3, 2I-II4, 3). Его связь с высшим миром как носителя и проводника гносиса обусловлена с самого начала его происхождением - он происходит из

капли божественного света, брошенного Софией в воду. Этот Наставник представляет собой андрогинного человека и лишь позднее будет отождествлен со „зверем“⁷. Название Наставника „Гермафродит“ в дальнейшем будет иметь существенное значение для данного исследования.

„Духовная“ Ева выведена здесь в качестве матери Наставника: из капли сначала появляется женское тело, а уже потом человек-андрогин. В сцене искушения в Раю везде действует зверь-змея-Наставник, и Ева не сливается с ним так явно, как в „ИА“. Однако и Ева тоже названа Наставницей, а ее божественное происхождение, дарующее ей гносис, обусловлено ее идентичностью с дочерью Софии – Зоей: „... София послала Зою, свою дочь, именуемую „Ева“, в качестве Наставницы...“ (II5,3I-33)⁸. Ввиду большой близости „Трактата“ к „ИА“, связь Евы и змея и в данном случае можно интерпретировать как их тождественность.

Еще одна важная особенность „духовной Евы“, связанная с обладанием ею гносиса, заслуживает внимания – ее способность входить в древо в Раю. Ева „входит в древо и становится деревом“ („ИА“ 89, 26; „Трактат“ II6,29,3I; II8,12). В „ИА“ это дерево не имеет названия, но из II6,29 следует, что Ева вошла в древо познания. Отождествление дерева с деревом познания логично и объяснимо: поскольку познание в гностическом смысле равнозначно приобретению божественного гносиса, Ева и древо соединены через гносис. По-видимому этот момент специально подчеркнут в „Трактате“ как в более позднем сочинении, ставящем специальный акцент на познании, в то время как „ИА“ еще не знакома с четкой дифференциацией понятий. Более того, по мнению Лейтона, в первоначальном источнике, к которому ближе „ИА“, нежели „Трактат“, фигурировало древо жизни, поскольку еврейское *ḥayyāy* „жизнь“ и *Ḥawwā* „Ева“ могли быть

объединены в игре слов (6I, № 69, с.57).

Не совсем понятен только характер взаимоотношений Евы и древа: либо Ева-Зоя является душой древа познания, либо древо познания до тех пор воспринимается гностиками как древо познания, пока Ева находится внутри него (24, с.370-371). Способность же Евы в принципе отождествляться с деревом обусловлена известностью этой мифологемы в античной литературе⁹. Интересно заметить в этой связи, что древнеегипетская богиня Хатхор (иногда идентичная с Исидой), подчас фигурирует в одной из своих ипостасей как богиня дерева. Она является то «владычицей финиковой пальмы», то «госпожой сикоморы» и часто, выступая из ветвей сикоморы загробного мира, поит души умерших живительной водой (152, с.162).

Итак, мы исследовали гностическое представление о связи «духовной» Евы со змеем, как оно показано в «ИА» и «Трактате». По-видимому, возможность их полного отождествления, имеющая существенное значение при сопоставлении Евы с Исидой, не является специфической чертой только двух этих текстов. Она в общих чертах известна и по другим источникам, отражающим мифологию гностиков. Так описание сходной концепции гностиков-офитов, данное Иринеем (88, кн.1, гл.XXX,5), можно интерпретировать следующим образом: змеем становится сама София, высшая небесная сущность. В свою очередь, Ева - это дочь Софии. Справедливо полагать, что существовала некая традиция, согласно которой «духовная» женщина являлась в змее и поучала Адама. Наличие традиции несколько не умаляет ценности сведений исследуемых текстов и, может быть, придает им еще большую весомость. Тем более, что в них она находит наиболее яркое и интересное воплощение. Полное слияние Евы со змеем не вызывает сомнений: Ева «вошла в змея» («ИА» 89,31-32).

С другой стороны, особенности трактовки образа Евы в «ИА» и

"Трактате" определяются не только этой его чертой. Пожалуй, еще большее значение имеет характеристика Евы, облеченная в форму гимна, который произносится от первого лица ("Трактат II4,8-15): "Я - часть моей матери, и я - мать, я женщина, я дева, я беременна, я врач, я утешительница в родах. Мой супруг - это тот, который меня родил, я его мать, а он мой отец и мой господин. Он моя сила. То, что он хочет, он говорит правильно. Я есть, и я родила человека-господина".

Эта характеристика Евы, наделяющая ее многими, подчас противоречивыми функциями, уникальна. Такое необычное для гностических сочинений восприятие образа Евы сразу же выделяет данные тексты из числа других. Своеобразие трактовки образа заключается в возможности его сопоставления одновременно с несколькими крупными богинями греко-римского и египетского пантеона. Правильно замечено, что ряд основных аспектов соответствует представлениям об Артемиде, особенно в ее ипостаси девы и покровительницы родов (25, с.75). В этой связи вспоминается Артемиды Эфесская, почитаемая как женщина, дева, роженица и повивальная бабка, приближающаяся ввиду этих функций к Афродите как богине чувственной любви (242, с.142).

Однако более всего характеристика Евы, выраженная в гимне, отвечает представлениям об эллинизированной египетской Исиде, ассимилировавшей в греко-римскую эпоху множество разных богинь. Соответственно, все функции Евы попадают в область действий Исиды. Однако не только содержание, но сама форма откровений Евы сближает ее с Исидой. Она полностью адекватна греческим ареталогиям Исиды, написанным от первого лица, а строка 8 совершенно совпадает по форме с греческой самопредикацией *ἐγὼ εἶμι*, обычной в ареталогиях (см.25, с.74)¹⁰.

В "ИА" (89,14-17) и "Трактате" (II6,6-8) встречается подобная характеристика Евы. На сей раз она вложена в уста Адама и частич-

но (ввиду своей краткости) совпадает с данной. „Это ты, которая дала мне жизнь, тебя назовут „мать живущих“, — потому что она моя мать. Она — целитель и жена и та, которая родила”; „Тебя назовут „мать живущих“, потому что ты дала мне жизнь”. Таким образом, эти слова Адама усиливают представление о Еве-матери, присущее автохарактеристике Евы. Оно служит новым указанием на ее близость к египетской Исиде, ставшей в ипостаси Исиды-матери Хора символом материнства. Принято считать, что образ Исиды с младенцем Хором повлиял на формирование образа богоматери (445, с.137, 143-144), а Буллард усматривает в этой связи возможность посредничества фигуры Евы, идентифицированной в неортодоксальных иудейских кругах и в христианстве с Исидой (29, с.82).

Опосредованная связь Евы с Исидой наблюдается еще в одном интересном фрагменте „Трактата”. Андрогинный человек-наставник называется в тексте „Гермафродит”, этим безусловно указывая на Афродиту как одно из своих начал. Имя Афродиты еще раз появится в „Трактате” — теперь в систематике образа Адама — „духовного; „душевного” и земного, — будучи названием того дня, когда был создан душевный Адам.

Необходимо добавить, что и наставник—„Гермафродит”, и находящаяся в сложной с ним связи Ева произошли из капли света, брошенной в воду. Здесь мы встречаем очевидный намек на известное представление об Афродите, „из пены рожденной”. Но в греко-римском Египте Афродита была отождествлена с Исидой на почве сходства их функций как „женских” богинь. В данном же контексте их близость обусловлена скорее другим аспектом почитания Исиды. Защитница мореплавателей, Исида возвеличивается в ареталогиях как богиня — повелительница рек и морей.

Итак, изображение духовной Евы в „ИА” и „Трактате” отличается

рядом особенностей. Они, в общем, нехарактерны для других гностических сочинений и нуждаются в объяснении. Все необычные черты Евы (ее слияние со змеем; набор ее специфических функций, запечатленный в гимне; ее название „Гермафродит“, из которого в качестве одного из начал безусловно вычленяется Афродита) в большей или меньшей степени соответствуют характеру египетской Исиды. Связь Исиды со змеем в ее ипостаси Исиды-Ермуфис наиболее четко проявилась в эллинистическом Египте. Тогда же Исида была слита с большинством других богинь и восприняла их функции. Так не могла ли такая яркая и сильная фигура, как Исида, культ которой стал одним из основных государственных культов Римской империи, оказать определенное влияние на мировоззрение авторов гностических сочинений, по всей видимости, созданных в Александрии? Ведь Александрия была центром формирования образа эллинистической Исиды: стало быть, основное ядро представлений о греко-египетской богине – неотъемлемая часть „александрийского религиозного мышления“. Учитывая введение в „Трактат“ популярных образов культовых животных Египта, демонстрирующее несомненное знакомство его автора с египетской мифологией, абсолютно справедливо и логично, по нашему мнению, видеть за необычной интерпретацией гностической духовной Евы другую фигуру – многоликую египетскую богиню Исиду. Несмотря на то, что существует обширная литература, посвященная Исиде, мы считаем необходимым в контексте этой работы обратиться вкратце к трактовке образа древнеегипетской богини Исиды в греко-римскую эпоху.

Наряду с Сераписом и Хором Исида была одним из наиболее популярных в греко-египетском пантеоне божеств, имеющих восточное происхождение. Исида прочно внедрилась в религиозное сознание жителей Рима и его провинций, и ее культ был справедливо охарактеризован как „квинтэссенция веры, которую Египет даровал Римской империи“ (445, с.135).

Культе Исида в Риме получил императорскую протекцию во второй половине I в. н.э. (397, с.23), а во времена правления Каракаллы (около 217 г.) культ Исида и Сераписа достиг вершины своей популярности (305, с.32). Насколько высоко было положение Исида, насколько значителен и священ был ее культ в Риме, демонстрирует характеристика Порфирием храма Исида как „единственного чистого места“ (16, с.467).

Сведения об Исида и ее культе в греко-римскую эпоху донесли до нас многочисленные и разнообразные источники: ряд египетских текстов птолемеевского времени, надписи и декорации поздних храмов, свидетельства античных авторов, памятники материальной культуры (геммы, фигурки, статуи, печати, монеты).

Разумеется, эллинистическая Исида – это уже не ее египетская предшественница, одна из крупнейших богинь Древнего Египта, но имеющая строго определенные функции.

Эллинистическая Исида как синкретическое божество по праву претендует на универсальность. Исида взяла на себя многочисленные функции основных древнеегипетских и греческих божеств. Так в гимне птолемеевского времени в храме Мединет Мадид Исида, ассимилировавшая множество богинь, характеризуется следующим образом: „Ты есть одна как все богини, которых люди называют разными именами“ (273, с.161)*. Таким образом, из древнеегипетской богини плодородия, повелительницы царства мертвых, связанной с заупокойным культом, матери солнечного бога Исида превращается в богиню с обширным ареалом действий.

Будучи одним из главных действующих лиц мифа об Осирисе и Хоре, Исида с древнейших времен почиталась как мать царя^{II}. И в птолемеевском Египте она была теснейшим образом связана с царской властью.

* Medinet Madi I, 23-24.

Каждый царь являлся, по старой египетской традиции, воплощением на земле солнечного бога Хора (теперь тождественного Серапису), а каждая царица была новой Исидой (Арсиноя II, Береника II, Арсиноя III, Клеопатра III идентифицировались с Исидой) (351, с.46; 273, с.174). Серапис, идентичный Осирису и одновременно Хору как сыну последнего, и Исида ввиду их тесной связи с царской властью Птолемеев могут быть охарактеризованы как их „династические боги“ (351, с.46).

В разных ипостасях Исида продолжала почитаться в храмах греко-египетской эпохи. Ей специально были посвящены храмы в Дендера и Филэ. В Филэ Исида почиталась вплоть до начала V в. н.э. – даже после закрытия языческих храмов по указу императора Феодосия в 384 г. (445, с.135).

В Дендера картуш Исиды изображен наряду с картушем императора Августа. Исида была настолько тесно связана с Хатхор как богиней плодородия, что даже в Дендера, главном культовом центре Хатхор, их не всегда можно различить (305, с.49). Иконография не в большой степени способна помочь решению вопроса, поскольку Исида, как и Хатхор, бывает представлена в образе коровы, либо с головой коровы, либо с коровьими рогами. В главном святилище Исиды – в храме Филэ, – Исида, будучи отождествлена с Хатхор, выступает в качестве Ока Ра. Титулы Хатхор и Исиды очень близки. Исида известна в Филэ как „Исида великая, мать бога, дающая жизнь, государыня над всеми людьми“ (53, с.415), „защитница всей земли“ (53, с.313), „огненная змея“, „великая, повелительница демонов – *šm 3j*“; „Исида, дающая жизнь, владычица Абатона“ (53, с.323). Титул Хатхор звучит очень похоже: „Хатхор великая, Око Ра, владычица небес, государыня всех богов“ (53, с.397).

„Великая Исида, владычица верхнего Египта“, „Великая Исида, мать бога“ (100) – известные нам из фиванских храмовых надписей

титулы богини. Если, как правило, Исиде присуще антропоморфное изображение, в Храме Хибис в Большом оазисе она показана в виде крокодилоголовой собаки, крокодилоголового шакала, гиппопотама (32, 3 IY 24, 4 IY 24, 4 Y 6) и т.д.

Многочисленные греческие ареталогии Исиды, относящиеся к позднептолемеевскому и римскому времени, приписывают ей различные функции древних египетских прабогов и божеств греческого пантеона. Исида предстает перед нами в качестве универсальной богини, преуспевшей во многих областях деятельности. Вместо Шу Исида отделила небо от земли (69, MI2), вместо Тота дала людям языки (69, M3I), вместо Ра укрепила божественный порядок (Маат) (69, MI6), вместо Птаха основала города (69, M5I), богов и их храмы (69, M23, 24). Функционируя как греческая богиня и выполняя ее задачи, Исида изобрела морские профессии (69, MI5), свергла власть тиранов (69, M25) и т.д. В научной литературе нет еще однозначного ответа на вопрос об оригинале этих ареталогий: был ли он египетским или греческим¹². Очевидно, что задача автора ареталогий состояла в популяризации культа Исиды в греческой среде. И хотя наличие египетского субстрата в ареталогиях несомненно, окончательно и достоверно определить долю египетских и греческих мифологических традиций в них позволит лишь выяснение природы оригинала.

Образ эллинистической Исиды был сформирован в египетской Александрии. По свидетельству Макробия, "в Александрии Серапис и Исида почитаются с почти фанатическим благоговением" (64, кн. I, гл. 20). К началу II в. н.э. Исида была идентифицирована почти со всеми крупными богинями греко-римского пантеона (445, с. I40). Не напрасно Плутарх характеризует Исиду как "имеющую много имен" -

μυρίωνυχος (78:53). В императорскую эпоху Исида в образе различных богинь под разными именами, выполняющих разнообразные функции, почиталась в разных районах Египта и других восточных римских про-

винций: как Афина в Саисском номе, Афродита в Гермополе, Майя в Атрибе, Агата Тюхе в Бусирисе, Гера в Танисе; вне Египта - Лето в Ликийи, Селена в Фессалии, Наная в Сузах, „сирийская богиня“ у финикийцев, Геката в Карию, Астарта в Сидоне..." (273, с.161)¹³.

Древняя богиня плодородия, еще со времен Древнего царства Исида была известна как дарующая жизнь - существуют многочисленные изображения Исиды со знаком ζnh в руке. В Римскую эпоху Исида воспринималась в своих ипостасях женского начала природы (78:53), земли, орошаемой водами Нила (78:38), и потому плодородной. „Исида - земля, или мир природы, лежащий под солнцем. Солнце известно под именем Сераписа" (64, кн. I, гл. 20)¹⁴. Исида как всеобщее женское начало, Исида, „повелевавшая любовью" (78:52), идентична Афродите - Венере, сливаясь с ней часто в образе Исиды - Хатхор. В этой ипостаси Исида принимает на себя функции покровительницы и защитницы женщин, охранительницы рожениц и новорожденных, богини, соединяющей противоположные полы в любви и устанавливающей брачные отношения (69, MI7). Таким образом, Исида становится своего рода специфически „женской богиней". Квинтэссенция же ее деятельности в этой сфере - оплодотворение Исидой всей природы своей любовью^ж. Культ Исиды - Афродиты был особенно популярен в Александрии и на о. Делос (305, с. 49). Косвенным указанием на связь Исиды и Афродиты, „из пены рожденной" может служить один из гимнов-ареталогий Исиды, характеризующий ее как „госпожу рек и моря" (M39), а также образ морской Исиды-Пелагии и Фарии. В свою очередь, изображения Исиды с ладьей известны по памятникам древнеегипетской религии.

Труднее прослеживается отождествление Исиды с Артемидой. Под-

^ж Кун И.А., Предшественники христианства. Восточные культы в Римской империи. М., 1922, с.109-110.

час их сходство объясняли идентичностью каждой из них с богиней Луны Селеной[‡]. Но Уитт справедливо замечает, что отождествление Исиды и Артемиды могло идти непосредственным образом, поскольку обе богини были связаны с Луной (445, с.139). Исиду как Луну представляет, например, Плутарх (78:52). Другой возможный путь отождествления лежит в области „женской“ сферы деятельности обеих богинь, через сходство их с Бубастис (египетская Бастет). Артемиды в своей ипостаси покровительницы материнства и родов несомненно отождествляется с Бубастис (47, кн.П, 156). Отношения же между последней и Исидой можно охарактеризовать как ассимиляцию или полную идентичность (445, с.141; 305, с.51).

Помимо этого Исида тождественна полностью или отчасти Гере, Гекате, богине судьбы Тухе, а также Деметре и Коре (47, кн.П, 156; 78:27).

В Александрии греко-римского периода существовал праздник, посвященный рождению Корой бога Эона (34, гл. LI, 22). Культ Кору был установлен в Александрии Птолемеем Сотером, а факт идентичности Кору и Исиды зафиксирован у Юлиана (351, с.48). Поскольку Эон тесно связан с Сераписом (351, с.48)¹⁵, то Серапис становится по отношению к Исиде не только супругом, но и сыном¹⁶.

Как сложно шло отождествление Исиды с другими богинями, еще раз показывает ее соответствие одновременно и Деметре, и Коре, матери и дочери, главным богиням знаменитых Элевсинских мистерий. Очевидно, однако, что представление о Деметре как о богине плодородия, а о Коре как о царице мертвых в равной степени соответствовало характеру Исиды. Культы Исиды и Деметры в Александрии были, по-видимому, в такой степени близки, что трудно ответить на вопрос, не были ли они вообще слиты друг с другом во времена правления Птоле-

[‡]Eusebius. Praeparationis evangelica, 96 (цит. по: 445, с.139).

мея Филадельфа (223, с.534-539). Во всяком случае, Исида была наделена не только характерными для Деметры, богини зерна и плодородия, атрибутами: колосом и факелом, - но она имела и особенный признак Элевсинских мистерий - священный ящик - плетеную корзинку с покоящейся там змеей¹⁷. Насколько взаимосвязаны были в религиозном сознании культы двух богинь, показывает замечание Геродота о том, что греческие мистерии Деметры были принесены из Египта (47, кн.П, 171). Очевидно, что греки видели в египетских религиозных обрядах свои мистерии. С другой же стороны, как полагают исследователи, под влиянием греков настоящий мистический элемент был внесен в таинства Исиды (305, с.56).

В этой близости Деметры и Исиды наше внимание более всего привлекает один момент - известная ассоциация обеих богинь со змеем и значительная роль змея в их культах. „В ряде культов змеи отчетливо связаны с почитанием земли" (154, с.32) и, следовательно, воспринимаются в двух основных аспектах: охранителей урожая и покровителей подземного царства мертвых.

Известны относящиеся к греко-римскому времени изображения Деметры в образе змея (438, т.П, с.44), но не только через тождество с Деметрой прослеживается связь Исиды и змея. Гораздо более важно, что Исида идентифицируется с древнеегипетской богиней плодородия Рененут, которая изначально была представлена в облике змея или змееголовой женщины (335, табл. сЛ XXXVIII- сЛ XXXX; 152, с.37, рис. 16, 17). В греко-римском Египте Рененут носила имя Ермуфис.

Со времен Древнего Царства Рененут, этимологически связанная с понятиями "пища", "питание", почиталась как богиня плодородия, растительности, урожая, охранительница зерна. Рененут со своим сыном, богом зерна Непра, вызывает ассоциацию Исиды с Хором - в

качестве матери с младенцем (69, с.32)¹⁸. Имеющая многочисленные вспомогательные функции, проистекающие из ее основных характеристик, Рененут не была локальной богиней и почиталась по всему Египту. Однако основной ее культовый очаг, начиная с периода Среднего Царства, существовал в Фаюме – главной житнице Египта¹⁹. Здесь, в Фаюме, было впоследствии найдено более всего терракот с изображением Исида – Ермуфис.

Помимо Фаумского оазиса, Рененут – Ермуфис почиталась в Теренутисе, на западной оконечности Дельты, и была известна в храмах греко-римского Египта: в Дендера, Эдфу, Ком Омбо. Одно изображение Рененут в виде змеи с головой женщины зафиксировано в Филэ (438, с.44; 376, т.УІ, с.228).

Исида выступала преимущественно как антропоморфная богиня. Но иногда она имеет голову змея, и в виде крылатой кобры вместе с Нефтидой Исида охраняет тело Осириса (152, с.39), очевидно, символизируя таким образом свою связь с царством мертвых. Исида, названная „змеей“, известна по одному из папирусов Эль-Ашмунейна (438, с.44).

В птолемеевском Египте Исида и Ермуфис были ассимилированы и образовали божество Исида – Ермуфис, полностью или частично змеобразное. В надписях известного уже храма в Мединет Мадж, датированных I в. н.э., фигурирует *Ἰσὶς Ἐρμούφιδος* и *Ἰσερμούφιδος* (63, с. 555–556).

Исида – Ермуфис зафиксирована также рядом греко-египетских литературных памятников и документов (63, с.555–556). В одном из гимнов – ареталогий Иисиды прослеживается ее связь с Ермуфис – Рененут: „Я создала полевые продукты“ (69, М7). Прекрасное изображение Иисиды и Осириса в виде змей в часовне Птолемеевского периода представлено у Эрмана (275, с.246–247)²⁰. Атрибутами для их бе-

зошибочной идентификации служат у Исида – сисстр, священный музыкальный инструмент богини, – а у Осириса – маковая головка, согласно греческой символике, являющаяся показателем и обозначением бога мертвых, усыпляющего людей (275, с.246).

Однако, помимо официальной храмовой религии, представление об Исиде – Ермуфис жило в народных верованиях. Ее изображения на так называемых греко–египетских терракотах свидетельствуют об известности и популярности образа Исида – Ермуфис и в греческой среде Египта.

Значительная коллекция терракот (около 5000) была собрана в Берлинских музеях (438). Они датируются приблизительно 300 г. до н.э. – 400 г. н.э. и происходят преимущественно из Египта. Фигурки представляют собой изображения греческих и египетских божеств в сильно грецизированной форме. Будучи одним из проявлений синкретизма греко–египетской культуры и религии, терракоты являют собой „материальное выражение“ этого синкретизма. Изображение богов египетского пантеона – своего рода попытка греческой иллюстрации египетских мифов, – под грецизированной формой скрывает чисто египетское зерно образа (438, с.14).

Соответственно, эллинистическая Исида – Ермуфис таит в себе черты древнеегипетской богини Рененут. Обратимся к известным изображениям Исида – Ермуфис на терракотах (№№ 30–34 у Вебера). Исида представлена на них в облике женщины, нижняя часть туловища которой – змеиная. Иногда она имеет в руках факел (№№ 33,34) и пшеничный колос (438, с.43, рис.19)²¹. Помимо образа Исида – Ермуфис, непосредственно свидетельствующего о связи ее со змеем, существуют изображения Исида, держащей змея в руке (№№ 27,28). Большая часть этих терракот происходит из Фаюма, № 30 – приобретена в Александрии, № 34 – в Каире²².

Греко-египетские терракоты, в римскую эпоху помещаемые на домах, надгробьях и т.д. (273, с.162), являясь выражением религии народных масс, в отличие от официальной религии, представляют большой интерес, свидетельствуя о популярности образа Исида-Ермуфис - змея.

Итак, образ Исида пользовался огромной популярностью в греко-римскую эпоху. Став универсальной богиней, Исида объединила в себе разнообразные функции и могла быть идентифицирована практически со всеми крупными богинями египетского и греко-римского пантеона. Тесно связанная с Афродитой и Артемидой, Исида стала восприниматься как специфически "женская" богиня, покровительница и охранительница женщин, символ и воплощение материнства. Благодаря ее близости Деметре и Коре, еще более усилилась связь Исида со змеиным культом, завершившаяся созданием змееподобного божества Исида - Ермуфис (Рененут). Причем культ Исида - Ермуфис нашел большое распространение не только в официальной религии греко-римского Египта, но и среди народных верований.

Таким образом, Исида кажется нам наиболее вероятным "прообразом" гностической Евы, как она изображена в "ИА" и "Трактате" - в том смысле, что именно представление об Исиде повлияло на трактовку гностического сюжета в двух данных текстах. Безусловно, эти необычные для гностических сочинений черты Евы присущи многим богиням, а не одной лишь Исиде. Но яркость и сила образа Исида как раз и заключаются в ее способности поглотить других и стать многоликой богиней, "одной, которая есть всё". Потому образ Евы-женщины и особенно Евы-матери, запечатленный гимнами, адекватными эллинистическим аретологиям Исида, имея значительную близость и с Афродитой, и с Артемидой, в конечном итоге опять указывает на Исиду. Момент рождения Наставника-"Гермафродита" (связанного с

Евой) в воде также может быть истолкован в контексте тождества морской Исиды и Афродиты, „из пены рожденной“.

С другой стороны, наряду с этими „греко-египетскими“ ассоциациями Евы в „ИА“ и „Трактате“, через сходство с другими богинями выводящими ее на один уровень с Исидой, необходимо учитывать и специфическую ее трактовку, заключающуюся в тождестве со змеем. Эта линия связи ведет к Исиде – Ермуфис – Рененут. Следовательно, разностороннее рассмотрение гностической интерпретации образа Евы в „ИА“ и „Трактате“ позволяет допустить, что он был сформирован под влиянием образа эллинистической Исиды, чья популярность и почитание в разных ипостасях вряд ли остались неизвестны авторам сочинений, созданных в Александрии. В свою очередь, эллинистическая Исида, обогатившись новыми чертами, продолжала оставаться египетской богиней, многие функции которой сохранились с древности до греко-римской эпохи. В такой связи можно говорить о проникновении древнеегипетских религиозных представлений в гностицизм через религию греко-римского Египта. Причем в данном случае эти представления не были непосредственно использованы в сочинениях, а лишь нашли в них некоторое отражение, придав видению известного гностического образа новый ракурс²³.

§ 3. Гностическая вариация мифа о космогоническом яйце

Известное представление гностиков о происхождении бога-демиурга из хаоса, характерное для двух рассматриваемых сочинений, своеобразно преломляется в мифологеме космогонического яйца.

Представление об огромном первобытном яйце, где все праэлементы находятся в нерасчлененном, смешанном состоянии, где небо и земля – основные компоненты космологической структуры, – еще слиты друг с другом, во многих древних мифологиях занимает существенное место

в процессе миротворения, поскольку оно адекватно одной из форм хаоса.

Однако известность этой столь распространенной в общем мифологии в регионе Восточного Средиземноморья ограничена египетской, финикийской и орфической космогониями. Это представление в особой интерпретации запечатлено также рядом документов гностиков. Другой аспект этого сюжета о создании организованного мира из яйцеобразной хаотической массы – происхождение из яйца демиурга, равнозначное его происхождению из материи хаоса, – также нашел отражение в древнеегипетских, орфических и гностических текстах. Именно этот аспект – как концепция более редкая – будет представлять для нас особый интерес при сопоставлении разнородных источников. Один из исследователей отмечает феноменологическое сходство между орфическим представлением о происхождении демиурга из яйца и гностическим – о демиурге как образе Софии, отраженном водами хаоса (387, с.120).

Миф о мировом яйце – один из основных вариантов космогонических легенд, – прошел через все этапы истории Древнего Египта, не претерпев значительной идейной трансформации. Прежде всего этот миф связан с древнейшей гермопольской космогонией. Наряду с представлением о божественной Огдоаде и лотосе солнечного бога, этот миф развивает одну из основных тем гермопольского учения.

К сожалению, миф о космогоническом яйце воссоздается лишь на базе отдельных фрагментов, несущих порой разноречивую информацию и представляющих собой разные этапы развития мифа. Отсутствие самостоятельной версии мифа влечет за собой возможность неоднозначной интерпретации отдельных его элементов: происхождения и местонахождения яйца, идентификации рожденного из него бога, а главное положения образа яйца в космогониях.

Представление о яйце неизвестного происхождения бытовало в Египте издавна (по-видимому, оно было известно и в доисторическую эпоху) (158, с.67)²⁴, и помимо гермопольской, было характерно и для гелиопольской космогонии. Отголоски мифа неоднократно зафиксированы основными историческими памятниками династического Египта – ряд ссылок на него присутствует в „Текстах пирамид“, „Текстах саркофагов“, „Книге мертвых“, в гимнах богам и т.д., не образуя, однако же, единственно возможной целостной концепции.

ТП, ТС и КМ донесли до нас множество довольно разноречивых, но позволяющих выстроить основную канву мифа упоминаний о „яйце Великого Гоготуна“ (ТС, 223; КМ, гл.59), „яйце в гнезде“ (ТС, 307), солнечном боге Ра, происшедшем из своего яйца, подобно соколу (КМ, гл.17,77), яйце Великого Гоготуна в Гермополе (КМ, гл.59).

Происхождение яйца никогда не было достаточно точно определено мифом, что вызвало возможность противоречивых трактовок этого образа: солнечный бог то создает яйцо, то сам выходит из него. Причем более поздние тексты характеризуются скорее концепцией сотворенности яйца – по-видимому, перерабатывая первоначальный миф в данном направлении.

В Лейденском папирусе эпохи Нового Царства, содержащем гимн Амону, фиванский бог – демиург Амон охарактеризован как „формирующий свое собственное яйцо“ (4I, гл.100)²⁵, таким образом сочетая оба возможных варианта происхождения яйца. Еще до своего возникновения Амон оплодотворил сам себя, в результате чего и появился на свет.

Помимо космогонической, яйцо облечено еще и другой функцией, своего рода „исторической“ – две его половинки символизируют объединение Верхнего и Нижнего Египта. В позднеегипетском храме Хибис в Большом оазисе изображению двух яиц, символизирующих объ-

единение Египта, сопутствует подпись: „Атум, который создал яйцо сокола, который породил двух своих птенцов, повелитель Гелиополя" (З2, 4 IY I4, 4 У I4). Согласно позднеегипетскому преданию, две половинки скорлупы яйца, из которого произошли все вещи организованного мира, хранились с Гермополе^ж. В названном уже храме Хибис солнечный бог непосредственно связан с происхождением из яйца: он именуется „являющимся из Моря в качестве яйца" (З2, сIХа, 24).

Храмовые надписи греко-римской эпохи, сохраняющие основную канву традиционной космогонии Египта, но подвергшиеся разнообразным религиозным влияниям своего времени, помнят также миф о космогоническом яйце. С одной стороны, они отображают первоначальный миф, с другой — демонстрируют его новую интерпретацию.

Придерживаясь старинного представления, космогонические надписи храма Эдфу место, где происходит творение, называют „Островом яйца". По-видимому, „Остров яйца" идентичен первичному земляному холму гелиопольской космогонии, вышедшему из правод Нуна, или же — „острову пламени", где гермопольская Отдоада творит мир. Вполне логично соединение двух основных космогонических аспектов Гермополя — Отдоады и яйца. Однако никакими сведениями, помимо того, что на этом острове появляется яйцо, мы не располагаем. Остается предположить, что яйцо содержит зародыши последующего поколения богов и вообще всех живых существ (85, т.IV, I40, 2, т.V, 85, II; 392, с.66-70). Космогония Эсне представляет знакомую концепцию первобытного яйца, из которого появился солнечный бог (89, с.262, фрагм. 206, 7-8).

Фиванские храмовые надписи греко-римского времени, инкорпори-

^ж Lefebvre. Le tombeau de Petosiris. Kairo, 1923, I, 140, Annales 23, 65 (цит. по: 246, с.163).

ровавшие представления разных космогонических систем и проповедующие приоритет своего бога Амона, несколько удаляют солнечного бога от яйца. Солнечный бог воспринимается ими как «дитя Восьмерки», происшедшей из яйца (418, § 122, 157, 160), а природу самого яйца они объясняют результатом демиургической деятельности бога Птаха. Птах «создал яйцо, которое вышло из правод (Нуна)» (418, § 122). Необходимость установления безусловного первенства Амона в творении над всеми богами, требовавшая допустить приоритет Птаха над Огдоадой, с рядом членов которой в мемфисских представлениях он был идентичен, в фиванской космогонии выливается в представление о вторичности яйца²⁶.

Довольно последовательное отражение мифа о космогоническом яйце находит в магическом папирусе Харрис — документе периода Нового Царства, содержащем ряд магических гимнов и заклинаний. Образ магического «Яйца воды», по-видимому, имеющей «исток в земле», соответствует мифологическому яйцу, происшедшему из земли и влаги, вышедшему из вод Нуна и положенному в гнездо, где из яйца появился содержащийся внутри него солнечный бог (60, К У1, 10-13). Помимо адекватного отражения космогонического мифа, папирус Харрис дает представление о специальном использовании «яйца из глины» в ритуале (60, К У1, 14-УП, 1).

В общих чертах реконструкция первоначального (преимущественно, гермопольского) мифа вырисовывается следующим образом (154, с. 10): на первичном земляном холме, поднявшемся из первобытных вод хаоса (Нуна), возникло гнездо неизвестного происхождения, а в нем из яйца «Великого Гоготуна» появился солнечный бог, так же, как птица вылупляется из яйца.

Этот миф входит в цикл как космогонических, так и солярных легенд. Солнце, родившееся из яйца, знаменует собой конец хаоса и

начало организованного мира. Видимо поэтому, согласно поздним надписям, из яйца выходит не только солнечный бог-творец, но и все вещи организованного мира[‡]. С другой стороны, яйцо воспринималось не только как хранитель солнца и зародышей будущей жизни, но две половинки скорлупы его или же два яйца символизировали объединение двух египетских царств.

Это реконструкция основной канвы мифологического сюжета, не отражающая всех его деталей, тем более, что они подвергались изменениям в ходе развития мифа. Но прежде всего, первоначальная египетская концепция происхождения солнечного бога-демиурга и мира из мирового яйца основана на представлении о связи яйца и рожденной из него птицы²⁷.

Представление о мировом яйце, связанное, прежде всего, с образом бога Мота, находит явственное отражение в финикийской космогонии. Древнейшая финикийская космогония, систематизацию которой традиция относит ко II тыс. до н.э., известна в поздней греческой передаче – сочинениях, связанных с именем Филона Библиского (I-II вв.), а также – Евсевия и Дамаския. Образ мирового яйца характерен для обеих основных версий космогонии и, по-видимому, объединяет их, но имеет в них неадекватную интерпретацию.

Согласно Филону, одним из первоначал мира является Желание (*Πόθος*), а отпрыском Желания выступает бог Мот (*Μώτ*) (202, с.35). Мот функционирует в космогоническом процессе как одно из мировых начал неопределенного содержания (ил, гниль водянистого смешения) и, очевидно, представляет собой мировое яйцо: „и от него (Мота) было семя всякой твари и рождение всего. И принял Мот вид, подобный яйцу. И воссияло солнце, луна, звезды и великие светила" (202, с.40)²⁸.

[‡] Lefebvre . Petosiris, N 81,61-62 (цит. по: 246, с.163).

По другой версии, организованный мир возникает в результате деятельности демиурга Хусора, открывшего огромное яйцо, когда из одной половины яйца происходит небо, а из другой – земля²⁹.

Образ Мота, заключающего в себе жизненную силу, присущ древнейшим угаритским мифам, зафиксированным клинописными текстами, и, по-видимому, фигурирует как одна из возможных версий представления о Моте-яйце. В угаритских текстах Мот выступает в цикле Баала и Анат, являясь их противником и воплощением разрушительной силы. Останки Мота были посеяны победившей его Анат в землю, но тело Мота может функционировать в качестве семени, из которого произрастает жизнь (I58, с.218–228).

Вторичность хаоса – неотъемлемая часть гностического мифологического миропонимания, – предстает также характерной чертой космогонии орфиков. Существовало, по-видимому, несколько версий древнеорфической космогонии, основные представления которой сложились, как полагают, уже к VI в. до н.э. Непросто прослеживается первоначальный орфический миф, отягощенный в дальнейшем дополнениями и изменениями. Многочисленные его фрагменты (в виде цитат и ссылок) известны, преимущественно, из сочинений античных авторов – наиболее всего, – неоплатоников V–VI вв. (хотя существует и незначительное число оригинальных текстов – орфические папирусы) и соответствуют нескольким древним традициям³⁰.

Несмотря на ряд различий в интерпретации космогенеза, разные версии мифа объединены общей основой – хаос никогда не фигурирует в них как первосущность³¹. В космогоническом процессе ему предшествует Время (Кронос) или Ночь. Хаос подчас мыслится как огромное яйцо, содержащее в смеси все элементы будущего мира. После того, как Кронос породил эфир, в этом эфире он создает яйцо (56, фрагм. 66, 67, 70, 71). «Орфическая первоматерия как бы сгущается в центре; оплодотворенная эфиром (Нусом) она превращается в мировое

яйцо, мировой шар, в котором зарождаются различные космические божества" (I44, с.23).

Но космогонический процесс не заканчивается с появлением гигантского яйца. В качестве созидательного начала из него выходит бог-демиург Фанес (или Эрос) (56, фрагм. 72 и сл.)³². (Согласно другой версии, из двух половин яйца происходят небо и земля) (56, фрагм. 57). Очевидно, что известный миф утрачивает здесь характерное древнеегипетское содержание – взаимоотношения демиурга и хаоса вряд ли можно трактовать теперь как взаимоотношения птицы и яйца. Тем не менее, Фанес порой предстает в виде андрогинного бога с золотыми крыльями и с головами различных животных (напр., 56, фрагм. 78–79). Крылья Фанеса способны вызвать отдаленную ассоциацию со старым египетским образом демиурга в виде птицы, рожденной из яйца.

При всей важности образа мирового яйца и связанного с ним Фанеса, однако, очень трудно сказать, когда в космогоническом мифе орфиков сформировалось это представление. Представление о мировом яйце является отличительной особенностью орфической мифологии, и зафиксировано оно в целом ряде орфических фрагментов. Они восходят к двум основным традициям орфического космогонического мифа – так называемой Рапсодической, датируемой VI в. до н.э. (ЗОI, с.77), и версии, которую Дамаский связывает с именами Иеронима – Элланника, имеющей большие противоречия в датировке³³. „Орфическое яйцо“ упоминается также у Аристофана (V–IV вв. до н.э.) в пьесе „Птицы“ и, в свою очередь, приписывается Дамаскием космогонии Эпименида Критянина, жившего в конце VII в. до н.э. (ЗОI, с.93). Таким образом, представление о мировом яйце может быть связано с более древними этапами греческой культуры, нежели орфизм.

С другой стороны, документальные свидетельства подтверждают, что космогонический Фанес – Эрос продолжал почитаться орфической

школой в Александрии вплоть до I в. (362, с.19).

Для эллинистической культуры характерно отождествление с орфическим Фанесом одного из важнейших богов иранского пантеона Митры, о чем свидетельствуют посвятительные надписи, например, - Зевсу - Гелиосу - Митре - Фанесу. Образ мирового яйца также присутствует в иранской мифологии, но мы сознательно не касаемся его здесь, поскольку его роль в космогенезе все же не была ведущей.

В космогониях гностических текстов представление о мировом яйце находит еще более своеобразное преломление, тем не менее, соблюдающее ряд основных черт известной мифологемы. Не все гностические учения знакомы с этим представлением: прежде всего необходимо рассмотреть систему александрийского гностика Василида (по Ипполиту) и ряд сочинений из НХ.

В системе Василида, согласно описанию Ипполита, в основе бытия стоит некое трансцендентное непознаваемое начало - „Не-сущее (*οὐκ ὄντα*)". В начале творения оно создает не совсем понятным способом не сам мир, а лишь его прообраз - некое семя, „семя мира" или „панспермию", содержащее в себе все необходимое для будущего мира. (48, кн.УП, 21,3). Это нерасчлененное „семя мира" является источником и началом всей последующей эволюции бытия, ибо оно содержит в себе „многообразную и многосущностную панспермию" (176, с.167). Мы не будем здесь пытаться искать истоки этого образа, сравнивая его, например, со стоическим учением о „сперматическом Логосе" или 3-х ступенчатом учением о Логосе Филона Александрийского (176, с.166). Просто отметим определенное сходство этого представления с известным мифом о мировом яйце, содержащем в смешанном состоянии все основные первоэлементы космоса.

Далее из семени мира и панспермии происходит Великий архонт Абрасакс - владыка космоса (48, кн.УП, 23,3), идентичный гностиче-

скому демиургу, устройтелю нижнего мира. Эта сюжетная линия свидетельствует об интерпретации космогонией Василида другого аспекта мифа о мировом яйце – рождении из него демиурга. Ввиду того, что архонт, согласно Василиду, поднимается вверх, в Огдоаду, становится очевидно, что „мировое семя“, из которого он вышел, находится в нижнем хаотическом мире. Таким образом, здесь мы вновь сталкиваемся с присущим ряду гностических текстов представлением о происхождении демиурга из материи хаоса (о чем будет сказано ниже). В свою очередь, рождение архонта из панспермии аналогично его рождению из мирового яйца. С другой стороны, Великий архонт Абрасакс иногда у гностиков бывает наделен головой птицы, невольно напоминая нам о старой взаимозависимости яйца и птицы, характерной для древнеегипетского мифа.

Ряд документов из НК представляет большой интерес ввиду необычной трактовки в них известного мифологического сюжета. Один из этих документов – „Трактат без названия“.

В „Трактате“ мотив рождения из семени, божественной спермы (IIЗ, 2I–34), имеет существенное значение, поскольку объясняет появление важной мифической фигуры текста – гностического Наставника. Вместе с духовной женщиной и змеем, Наставник составляет сложное трехобразное единство, воплощенное в „духовном человеке“. О нем и идет речь в данном отрывке. Этот сюжет отсутствует в „ИА“ – по-видимому, его не было в общем для двух сочинений источнике, и он был специально введен в „Трактат“ редактором ввиду важности образа Наставника и его особого положения в мифе.

Наставник является по замыслу и воле Софии Зои и при ее непосредственном участии. София бросает в воду каплю света. В воде капля приняла сначала вид женского тела, потом оформилась в теле образа матери, после чего произошел человек-андрогин. Описание до-

вольно туманно и сложно для интерпретации. Видимо, человек рождается из капли, как из материнского тела. Этот человек – „пневматик“ выступает в качестве посредника между людьми и высшими силами. Поэтому он наделен частицей божественного света, заключенной в капле. Таким образом, капля света в данном случае аналогична панспермии, семени мира, посланном вниз божественной сущностью³⁴. Очевидно, что вода, принявшая каплю света, это вода хаоса, поскольку действие происходит в нижнем материальном мире. Снова перед нами мотив рождения из воды, материальной субстанции нижнего мира, близкий происхождению демиурга из материи хаоса. С другой же стороны, этот сюжет можно трактовать как одно из звеньев „мифологической цепочки“: рождение архонта из панспермии – рождение человека из капли божественного света – рождение демиурга из мирового яйца³⁵.

Концепции „Трактата“ созвучен подобный сюжет „Апокалипсиса Адама“ (НХ У, 5:78, 20–30). Как в „Трактате“ капля содержит в себе человека, обогащенного частицей божественного света, так и в этом сочинении капля являетсяместилищем некоего высшего существа – человека, наделенного святым духом. Он происходит из божественной капли с небес и окончательно формируется в глубине моря. Этот небольшой фрагмент – лишь часть сюжета о небесном искупителе, достаточно подробно разработанного гностическим документом.

Несколько иную интерпретацию получает образ капли света, с которым встречаемся в „Мудрости Иисуса Христа“ (71, код. Ш, соч. 4: 119–120). С высот божественного света и духа в хаос нисходит капля. Предназначение ее, по-видимому, состоит в том, чтобы явить „повелителю хаоса Иалдабаофу“ свет и дух, образы коих она в себе несет³⁶. В данном случае капля не производит из себя демиурга или другое существо, но лишь подобно божественной сперме, заключает в себе божественные свойства.

Итак, известная мифологема „первояйца“ и происходящего из него демиурга в своеобразной трактовке присуща древнеегипетской, финикийской, орфической и гностической космогониям. Но существенные различия в разработке в них этого мифологического сюжета затрудняют определение его генеалогии. По-видимому, необходимо наметить еще одну, более явную линию сходства, которая способна связать разные варианты мифа.

С этой целью вернемся к орфическим представлениям о космогонии и рассмотрим лишь одно произведение, в котором содержится вариант орфического космогонического мифа, отличающийся большим своеобразием. Рассмотрим его концепцию в контексте возможной близости представлениям гностиков. Это Псевдоклиментины – документ (оригинал которого датируют I в. н.э.), дошедший до нас в двух версиях – *Homilien* и *Recognitionen* (IV в.) и имевший своим первоисточником, по-видимому, иудейскую апологию из Александрии (362, с.18). Этот факт свидетельствует о значительном идейном влиянии и опасности взглядов орфиков для иудейских кругов Александрии, что и вынудило иудеев написать их опровержение (362, с.19).

Вариант орфической космогонии, представленный в Псевдоклиментинах (*Hom* VI,3,4–10 и *Rec* X,17–20,30), в основе своей полностью совпадает с известными орфическими представлениями³⁷. Образ хаоса как совокупности первоэлементов, смешанных в яйце, присущий орфикам, здесь имеет такое же обычное истолкование: хаотическая материя, забеременев не будучи оплодотворенной, принимает форму гигантского яйца. При этом версия *Homilien* более подробная и описывает сам процесс сгущения и смешения материального вещества, приведший к образованию космического яйца[✽]. *Recognitionen* в более сжатой форме повествует о том же: хаос сгущается в яйцо, в котором

[✽] *Hom*, VI,3–4 = 56, фрагм. № 55.

зарождается андрогинный Фанес*.

Не эта, а другая сюжетная линия, не характерная для всех остальных фрагментов орфической космогонии, придает своеобразие и необычность версии, содержащейся в „Псевдоклиментинах“. Она-то и представляет для нас наибольший интерес, поскольку является, видимо, особенностью александрийской орфической школы (взгляды которой, надо полагать, и были частично отражены в Псевдоклиментинах) и может привести к идейной связи с александрийским гносисом. В „Псевдоклиментинах“ приводится очень образное сравнение мирового яйца с яйцом павлина, содержащим в потенции все цвета будущей птицы, будучи само окрашено в один цвет. Точно так же и в хаотической первоматерии, воплощенной в единой сущности – мировом яйце, сокрыто множество элементов будущего мира. Мировое яйцо „сначала было полно производящих сущностей, так что оно могло произвести из себя элементы и цвета разнообразные, в то время как из одной сущности и одного цвета оно произвело разнообразные явления; подобно тому, как яйцо павлина по порождению ведь кажется одного цвета, однако оно может содержащиеся в нем самые бесчисленные цвета довести до созревания...“**.

Налицо интерпретация известного представления о единстве, порождающем множественность.

Аналогичное сопоставление содержится в космогоническом описании, данном гностиком Василидом, о котором речь шла выше. Семя мира так заключает в себе потенцию мироздания, как горчичное зерно скрывает корни, ствол, ветви и листья целого дерева (48, кн.УП, 2I, 3-2I,4). Далее в тексте следует уже знакомое нам сравнение семени мира с яйцом павлина: „... яйцо пестрой и разноцветной птицы, такой, как павлин, или другой, еще более многообразной и

* Rec, X, 17= 83, с. 336.

** Hom VI, 5-12= 56, фрагм. 56.

разноцветной, хотя оно одно (едино), так же содержит внутри себя много разнообразных, и разноцветных, и разнородных сущностей, как и не-сущее семя не-сущего бога содержит многообразную и многосущностную панспермию мира" (48, кн.УП, 21,5).

Следовательно, одна из сторон мифа о космогоническом яйце нашла адекватное отражение во взглядах александрийской орфической школы, как они представлены в «Псевдоклиментинах», и позднее (сер. II в.) – в системе александрийского гностика Василида. В этом контексте Г.Квиспель справедливо характеризует «Псевдоклиментины» в качестве связующего звена между древнеорфическим образом мыслей и спекуляциями гностиков (362, с.18).

Таким образом, безусловная близость определенной части орфических и гностических представлений была заложена в Александрии на основе общей и особенной сюжетной линии. По-видимому, она была характерна только для Александрии, поскольку подобный сюжет отсутствует, с одной стороны, в описании учения Василида, данном Иринеем и Епифанием, а с другой – в остальных традициях орфической мифологии. Надо полагать, что этот сюжет составлял основу особой версии орфического теогонического мифа, локализованного в Александрии (420, с.28) и датируемого, по-видимому, I – сер. II вв. В свою очередь, учение гностика Василида прошло в своем развитии ряд этапов, и, как полагают исследователи, версия Иринея–Епифания представляет собой «сирийский» этап его, версия же Ипполита – этап «александрийский» (176, с.162).

Следовательно, эта особая трактовка мифа о мировом яйце (или же особая версия мифа) возникла на египетской почве и стала одним из проявлений общей культуры греко-римского Египта, характеризующейся слиянием разнородных элементов. В русле этой культуры развивалось как учение александрийской орфической школы, так и учение гностика Василида. Известный же древнеегипетский миф о космогоническом

яйце также сохранил свою популярность в греко-римском Египте. В силу этих причин можно допустить, что особая, „александрійская“, версия мифа – всего лишь новый отблеск старинной египетской концепции, который мог быть до некоторой степени обусловлен популярностью древнеегипетского представления в современную эпоху.

Соотношения орфической и гностической версий, видимо, определяются однозначно: формирование этого мифологического образа в гностических космогониях, придавших ему своеобразную интерпретацию, довольно легко объясняется знакомством гностиков с александрийским орфическим учением. С другой стороны, „Трактат без названия“, созданный в Александрии и вобравший в себя отзвук этой концепции, вероятно, демонстрирует дальнейшее развитие этой „александрійской“ мифологической традиции.

Однако далее все представляется гораздо более сложным. В древнеегипетской, финикийской и орфической мифологиях, ограниченных близкими территориальными и хронологическими рамками, существует сходное представление о происхождении мира из яйца, а в древнеегипетской и орфической – еще более их объединяющее представление о происхождении из яйца бога-демиурга (гораздо более редкий вариант в общем очень известной мифологемы). Это справедливо (но не необходимо) предполагает наличие общей основы мифа. К сожалению, недостаточная документированность вопроса, фрагментарность имеющихся сведений, недостаток исторических свидетельств не позволяют сделать единственный и окончательно верный вывод, хотя возведение этих версий к древнеегипетскому ядру мифа, на наш взгляд, было бы логически оправдано (см., напр., ЗОІ, с.144, сноска 15).

Исследователи по-разному пытаются установить египетские корни этого мифологического образа. М.А.Коростовцев, например, не сомневается, что орфический миф о космогоническом яйце, сложившийся,

по его мнению, уже в VII в. до н.э., был заимствован из египетской космогонии Гермополя (139, с.281). Ряд других исследователей пытается установить взаимоотношения египетской и орфической мифологий на основе общих для них устойчивых пар слов. Космическое яйцо орфиков иногда называется «оплодотворенным ветром яйцом» (ἔλθρηνέμιον ᾠόν) (56, фрагм. I). К.Керенъ склонен видеть в этом термине двоякий смысл: «ветровое яйцо» либо оплодотворяется, либо приносится ветром. Так или иначе, но в представлении об «оплодотворенном ветром яйце» как источнике всего живого яйцо и ветер прочно связаны между собой (328, с.73). Такая же пара слов, имеющих особую смысловую нагрузку в мифологических построениях, усматривается в древнеегипетских *šwh* «ветер» и *šwh·t* «яйцо», где «два существительных разного рода объединены в паре слов» (355, с.99). Тем не менее, такое соответствие филологического порядка не кажется нам достаточным основанием для непосредственного заимствования образа.

Пожалуй, более плодотворной может оказаться линия идеологической связи Египта и греческого мира, устанавливаемая через опосредующие звенья. В данном случае это могло быть посредство финикийцев, тем более, что археологические находки и письменные памятники доказывают мощное влияние Египта на Финикию, Сирию и Палестину (135, с.29; 202, с.49-50). Возвращаясь к космогоническим понятиям, орфический мотив Фанеса-Эроса можно признать финикийской чертой: Фанес-Эрос представляет собой изначальный принцип движения, обусловивший деление яйца, вполне соответствуя финикийскому Желанию, возникшему из движения первородных начал (187, т.2, с.129-142).

Со своей стороны, миф о мировом яйце мог принадлежать к тем древнейшим мифологическим представлениям орфиков, которые сформировались уже в крито-микенской культуре на основе использования древневосточных культов. В данной связи справедливо предположение

Г.Квиспеля, что миф о Фанесе был заимствован микенцами у египтян через посредство финикийцев (362, с.14).

На основании всех этих причин мы полагаем вполне вероятным такое проникновение древнеегипетского мифологического наследия в гностические спекуляции через ряд опосредующих звеньев, видимо, космогонии финикийцев и орфиков. Другое дело, что оригинальное древнеегипетское представление о космогоническом яйце претерпело в дальнейшем значительную идейную трансформацию. Первоначально возникнув как один из вариантов мифа о происхождении солнечного бога и космоса, этот сюжет в большой степени основывался на представлении о взаимоотношениях яйца и птицы (воплощения бога). В финикийской космогонии на поверхности также лежит восприятие яйца как первовещества, из которого возник мир. Орфическая и гностическая интерпретация мифа подразумевает перемещение прежних акцентов. Как и раньше, миф остается рассказом о происхождении мира и демиурга из яйца (т.е. материи), но впервые в нем явно выражено представление о множестве, заключенном в единстве – глубинное значение мифа о космогоническом яйце. Кроме того, гностические сочинения демонстрируют возможность и более свободных и отдаленных интерпретаций мифа о космогоническом яйце (как в текстах из Наг Хаммади).

Таким образом, сюжет "Трактата" о происхождении Наставника из капли света мог служить одной из интересных версий учения александрийского гностика Василида о происхождении архонта из божественной "панспермии" и восходить к известной александрийской космогонической традиции I-II вв., связанной прежде всего с орфической школой. Но орфическое представление о "первояйце", в этой традиции обогащенное новым и необычным элементом, в основе своей является гораздо более древним и связывается с общегреческой культурой. Че-

рез посредство финикийской космогонии оно, вероятно, может быть возведено к древнеегипетскому мифу о мировом яйце на определенной стадии развития мифа.

Глава III. ОСОБЕННОСТИ ГНОСТИЧЕСКОЙ КОСМОГОНИИ В „ИПОСТАСИ АРХОНТОВ" И „ТРАКТАТЕ БЕЗ НАЗВАНИЯ"

§ I. Понятие „хаос"

В этой главе мы специально остановимся на своеобразном показе в „ИА" и „Трактате" космогонических процессов и истолкования в них гностической космогонической концепции. В ней не будет явного использования египетских образов и представлений для дальнейшего развития гностического мифа. Египетские параллели, которые мы попытаемся проследить, будут гораздо более скромными и опосредованными. Тем не менее, и они демонстрируют египетскую „лепту" в гностицизме. Космогония лежит в основе данных сочинений, по-видимому, и созданных с целью отражения этой области гностической мифологии. Недаром на основании его содержания „Трактат без названия" именуют в науке также „Трактатом о происхождении мира". Таким образом, космогоническая концепция, являющаяся самой сутью этих сочинений, никак не может остаться за пределами нашего исследования.

Основой основ любой космогонии выступает представление о „хаосе", непосредственно связанное с вопросом о первосущности и начале начал бытия. Образ хаоса в рассматриваемых текстах имеет тем большее значение, что он участвует в присущем гностицизму противостоянии трансцендентного бога и материального мира и решает этот вопрос однозначно - в пользу примата божественной сущности.

Гностический хаос, несомненно наполненный мифопоэтическим содержанием, соответствует понятию о нем в античной мифологии и философии. Греческий по своему происхождению, термин "хаос" изменял значение в ходе развития античных мифологических представлений^I.

Впервые мифопоэтическое представление о хаосе встречается в „Теогонии“ Гесиода (песнь II6). Первое же появление его в мифологическом источнике получает неоднозначное истолкование у исследователей. Большинство справедливо трактует образ хаоса здесь как первопринцип бытия, вместе с Геей, Тартаром и Эросом лежащий в основе мироздания. Однако А.Ф.Лосев, считая такое толкование термина неудовлетворительным, предлагает интерпретировать гесиодовский хаос не как бесформенное начало жизни, а как простое обозначение мирового пространства (I46, с.285). Но поскольку Гесиод никак не конкретизирует свое восприятие хаоса, специально ничего не говоря о нем, кроме факта самого его существования, окончательный вывод о гесиодовском значении термина сделать непросто. Все же думается, что хаос как первоначальная субстанция, как некая масса первоматерии нисколько не противоречит представлению о некотором первопространстве. Так еще с самого начала мифопоэтический образ хаоса предоставлял возможность для своего неоднозначного истолкования.

Далее античная мифологическая традиция разумела под хаосом беспорядочное состояние материи, первовещество, логически переходя в представление о принципе становления и начале мировой жизни.

Обозначение хаоса орфиками как „страшной бездны“ граничит с новой характеристикой хаоса, присущей, преимущественно, римской литературе. Хаос либо очень близко подходит к образу аида, либо непосредственно с ним отождествляется (I59, с.180).

В последней античной традиции о хаосе – неоплатонической, – из мифопоэтического принципа он превращается в философский принцип чистого мышления, являясь универсальной субстанцией сплошного и непрерывного, бесконечного и беспредельного становления (I59, с.181).

Сочинения гностиков вобрали в себя всю многозначность понятия „хаос“. Он выступает как материальная сущность, противостоящая

божественной, нижний земной мир, греховное начало и как одна из областей преисподней. В ряде же случаев смысл, вкладываемый автором документа в этот термин, бывает, увы, не совсем ясен.

Образ хаоса – материального мира гораздо более значителен и сложен и наполнен более глубоким содержанием, нежели просто мифологическое понятие. Он выходит за рамки чистой космогонии и поднимается до уровня гностической онтологии. Хаос не просто связан с процессом происхождения мира, он объясняет „деволюцию“ божества, процесс его обратного развития, движения вниз и проникновения частиц божественного света в мир (340, с. XXVI–XXVII). Таким образом, происхождение хаоса – это не только начало космогонического процесса, но и часть учения о божественном бытии. Иными словами, гностический процесс „деволюции“ божества, своего рода эманационистский процесс, облечен в рамки мифологии, когда космогенез становится выражением неких божественных событий, их результатом и второй стадией общегностической „духовной системы“.

Гораздо раньше находки текстов в Наг Хаммади было известно, что, согласно большинству гностических представлений, в начале бытия стоит непостижимая, невидимая и непознаваемая субстанция. Низший мир происходит вследствие раскола божественного начала, отпадения от него эонов, т.е. процесса, близкого эманации. А непосредственная причина его появления объясняется так называемыми „ошибочными“ действиями наиболее удаленной от бога эманации – Пистис Софии.

Однако большинство гностических оригинальных текстов и косвенных источников по космогонии гностиков занято, преимущественно, описанием процессов божественного мира, т.е. так называемой „прекосмической“ стадии гностической вселенской истории (340, с. 93), или же реже – событий, происходящих в мире нижнем, относящихся к организации космоса, а также – антропологии, эсхатологии и сотери-

ологии. Сам же процесс происхождения хаоса, интерпретируемого в качестве результата „внутрибожественной драмы“ (З40, с.91), эксплицитно представлен лишь в „Трактате без названия“ и – менее четко – в „Ипостаси архонтов“. Разумеется, понятие о хаосе как результате внутрибожественного развития – одно из основополагающих в гностической схеме, – было известно ранее. Значение же рассматриваемых документов состоит в том, что они специально посвящены описанию этой фазы гностической вселенской истории и непосредственно трактуют хаос как истечение из божества.

Однако прежде мы остановимся на другой интерпретации термина гностиками – на его значении „преисподней“. Хаос – преисподняя, имея лишь чисто пространственную характеристику, не участвует в разрешении вопроса об „изначальной архе“ гностических космогоний, а некая связь его с божественным миром гораздо более опосредована. Но поскольку такая концепция образа довольно распространена, а термин многозначен, представление о хаосе–преисподней нуждается в самостоятельном рассмотрении.

Прежде всего, с образом хаоса–преисподней мы встречаемся в трактате „Листис София“, представляющем наиболее сложную и многоступенчатую космическую организацию. Две верхних области составляют божественный мир, разделенный на мир эонов, мир людей (космос) и преисподнюю. Вместе с „Аменте“ и „Внешней тьмой“ хаос входит в состав преисподней.

Не будучи в данном случае идентичен материальному миру, хаос не несет значительной функциональной нагрузки как одна из возможных основополагающих субстанций бытия. Но взаимоотношения горнего и дольного миров представлены и в этом гностическом памятнике монистически – как изначальное присутствие лишь одной сущности.

Ряд документов из Наг Хаммади представляет подобную трактовку

понятия хаоса, называя его «находящимся на краю (тьмы), существующей (внутри) всей бездны» (7I, код. XIII, соч. I: 48,8). «Трехчастный трактат» повествует о «преисподней невежества», называемой «внешней тьмой», «хаосом», «аидом» и «бездной» (7I, код. I, соч. 5:87,27). В «Апокрифе Иоанна» образ хаоса также непосредственно связан с понятием преисподней (I04:4I, I2-I5).

«Трактат без названия» начинается с более позднего редакторского комментария, непосредственно определяющего и указывающего задачу документа – объяснить и доказать вторичность происхождения хаоса. Этот отрывок имеет вид «квазифилософского вступления» (24, с. I80), цель которого – объяснить, что «нечто существовало до хаоса».

Совершенно очевидно, что в данном тексте хаос идентичен понятию материального мира, т.е. значение этого термина по сравнению, например, с «Листис Софией» изменилось. Но движение термина трудно объяснить. Как полагает один из исследователей текста Ф.Т.Фаллон, на употребление термина в «Трактате» в таком значении повлияла греческая традиция, а также грекоязычная иудейская. Согласно ей, бездна рассматривается как вся преисподняя целиком, а хаос и тартар – как ее низшая часть, место наказания грешников. В данном случае можно считать, что понятие хаоса было расширено благодаря гностическому неприятию мира, – взятое из греческой мифологии как обозначение нижней части бездны, у автора «Трактата» оно получило новое содержание и стало означать всю область ниже Огдоады, т.е. материальный мир (279, с. 57).

С другой же стороны, нам представляется возможным, что не изменение значения известного термина было произведено гностическим автором, а использование его в данном контексте непосредственно в значении «первоначала», «первоматерии», «первосущности».

Это представление о хаосе бытовало в античной традиции в такой же степени, а задача "Трактата" связана как раз с определением первосущности бытия. Но какой бы ни была природа происхождения этого термина в "Трактате", природа этого образа здесь двойственна: он выражает и понятие первоначала, и понятие материального мира в противовес божественному.

Перейдем теперь непосредственно к изображению происхождения хаоса в "Трактате без названия". Космогоническая часть "Трактата" начинается со страницы 98, II-12: "Когда природа бессмертная совершилась из бесконечного, тогда образ потек от Пистис, который называется София" (98, II-14). Очевидно, что "бессмертная природа" - это сам бог и божественный мир, полнота божественных эонов - Плерома.

Эманационистский процесс, связанный с отпадением эонов от высшего бога, почти полностью оставлен в "Трактате" без внимания. Однако он хорошо известен по другим источникам и нет оснований полагать, что здесь он происходит как-то по-иному. "Трактат" же посвящен описанию последней фазы "раскола" и "деволюции" божества - появления из него хаоса, совершившегося через Пистис Софию.

Начало космогенеза связано в большинстве текстов с "ошибочными" действиями Софии, с ее "прегрешением" против высшего бога. Таким образом, обыгрывается распространенное гностическое представление о происхождении материального мира по ошибке. Деятельность Пистис Софии имеет два основных варианта истолкования. Прегрешение Софии против бога представлено как ее желание произвести потомство без супруга. (88, кн. I, гл. XXIX, 4; 71, код. П, соч. I:9-10), что доступно лишь высшему богу, или же как ее попытка достичь полного знания, познав величие бога (88, кн. I, гл. II, 2). Однако София, имея в себе лишь небольшую частицу божественного и будучи последним, наиболее удаленным от бога эоном, менее всех других способна

к такого рода совершенству. Недостаток знания, обусловленный „понижением“ и „уменьшением“ божественной субстанции, присутствует во всех зонах и составляет основу зла – один из основных вопросов гностических учений (см. 299, с.192). Таким образом, возможность зла потенциально заложена и действительно присутствует на периферии божественной полноты эонов (340, с.ХХУП, примеч. 8).

Вследствие прегрешения София изгоняется из Плеромы и из своего вещества образует материальный мир (88, кн.І, гл. XXX, 3)², но эта концепция довольно редко встречается. По преимуществу, действия Софии представлены в текстах не как космогонические, а как теогонические, и выливаются в создание ею архонта-демиурга Иалдабаофа. Лишь в рассматриваемых сочинениях известная деятельность Софии трактуется в рамках космогонии. Прежде всего происходит хаос. Космогонические действия Софии непосредственно объясняются в „Ипостаси архонтов“ обычным образом – как желание произвести потомство без супруга.

Вернемся к „Трактату“. Образ, проистекающий из Пистис, т.е. ее эманация, это София. Однако из других документов известно, что Пистис, Пистис София и София представляют собой одну и ту же фигуру и имеют идентичные космологические функции.

Далее идет описание деятельности Пистис Софии. В результате „создания“, произведенного Пистис Софией, возникает небесная завеса³ между „бессмертными“ (высшим небесным миром) и „теми, которые произошли после них подобно небесному“ (т.е. низшим миром, что еще раз характеризует божественный мир как прообраз материального). По-видимому, завеса – это истечение из Пистис Софии, ее эманация⁴, т.е. ее „создание“ равнозначно процессу эманации. Принадлежность самой Пистис Софии и результатов ее „деятельности“ к высшему миру подчеркивается в этом небольшом отрывке текста дважды. „Создание“

Пистис Софии «похоже на свет, который существует сначала» (98,16), а воля Пистис Софии создает «образ неба . . . , о котором нельзя помыслить» (98, 18-19). Очевидно, что свет и небо – это бог и Плерома, а «создание» Пистис Софии и образ неба обозначают завесу.

Дополнительные сведения о космогонии «Трактата» мы черпаем из «ИА». Космогоническая часть «ИА», начавшись с первых страниц текста, наиболее полное развитие получает лишь в конце его, со стр.94.

В «ИА» представлено сходное описание космогонической деятельности Пистис Софии. «Наверху, в зонах беспредельных находится Нетленность. София, которая зовется Пистис, хотела сделать нечто (зачать) сама без своего супруга, ее создание стало образом неба. Существует завеса, между тем, что верхнее, и зонами, которые внизу» (94, 4-10).

«Нетленность в беспредельных зонах» соответствует обозначению бога в «Трактате» как «бессмертной природы»⁵.

В «ИА», однако, нет утверждения о том, что божественная завеса была образована Пистис Софией. Но этот факт совершенно определенно известен нам из «Трактата» (98, 22-23) (см. 24, с.185, 191). Поэтому вполне логично считать, что завеса в «ИА» также происходит от Софии. Труднее интерпретировать другой момент. Если «образ неба» в «Трактате» безусловно тождествен «созданию» Пистис Софии, то есть завесе, то в «ИА» нет такого однозначного определения «образа неба». Правомерно считать его также небесной завесой (по аналогии с «Трактатом»). Но не менее правомерно рассматривать «образ неба» в качестве происшедшего от Пистис Софии существа. В силу возможной полупрозрачности завесы, смутное очертание некоей небесной сущности проецируется на материю, позволяя сформироваться материальной сущности. В этом случае небесная сущность – это прообраз Великого архонта нижнего мира (6I, № 69, с.69). Эта версия тесно связана с вопросом происхождения демиурга, о чем подробнее

будет сказано ниже.

Последующие строки этого космогонического отрывка повествуют как раз о появлении демиурга, будто бы раскрывая содержание предыдущей краткой констатации (94,8). Одна из возможностей рассмотрения этого отрывка заключается в трактовке его как первоначально теогонического сюжета о происхождении демиурга, который редактором был переделан в космогонический – о происхождении материи (22, с.31). Но как бы там ни было, навряд ли можно идентифицировать «образ неба» в данном случае со «множеством ангелов», произведенных Софией, как предлагает Барк, – эта сюжетная линия представляется нам слишком удаленной от начальных событий, описываемых в «ИА» и в «Трактате». Вообще же, соответствие ангелов небесному прообразу – одно из частных проявлений характерного для гностицизма представления о том, что низший мир это всего лишь отражение высшего (24, с.187).

Помимо космогонической функции, Пистис София равно как и завеса имеет предназначение, относящееся уже к самой космологической структуре в целом: она разделяет верх и низ, верхние и нижние миры. В отличие от «ИА», задачу божественной завесы в «Трактате» можно скорее охарактеризовать как антропологическую, ибо она объединяет не просто верхние и нижние зоны, но небо и людей (22, с. 118).

Завеса служит необходимой предпосылкой появления материального мира. Поэтому после рассказа о завесе космогоническая часть «Трактата» и «ИА» непосредственно подходит к разрешению своей основной задачи – объяснению происхождения хаоса и демиурга и доказательству вторичности дольного мира относительно горнего.

Божественный свет, исходящий из небесного мира, падая на завесу, вызывает под ней появление тени. Позднее в тексте эта тень обозначена как «бесконечный хаос» (98, 30–31). Таким образом ут-

верждается первичность божественного мира и вторичное, зависимое от него происхождение хаоса. Только благодаря наличию света, может образоваться тень, т.е. хаос, именуемый иначе „тьмой“. Поскольку тень – это всего лишь отражение света, постольку хаос – это всего лишь отражение высшего мира, отражение бессмертного бесконечного бытия бога.

Хаос (т.е. материальный мир) ни в коем случае не должен расцениваться как сотворенная субстанция, результат творческого акта. Он может быть охарактеризован лишь как некоторого рода производное от первосущности. Связанный с небесным миром отношениями причины и следствия, хаос является результатом процесса эманации высшего бога – через Пистис Софию. Тень – т.е. хаос, – это наружная часть божественного эона (98, 23–27)⁶.

Безусловным доказательством причинно-следственных отношений хаоса и бога при вторичности хаоса служит концепция псалма наассенов, цитируемого Ипполитом. Хаос в нем совершенно определенно обозначен как вторая после бога субстанция, излившаяся из него и от него зависимая⁷.

По меткой характеристике В.Ульманна, хаос – это „не только первая ступень космоса, но и результат катастрофических изменений в некоем прамире“ (219, с.190). Очевидно, что под „катастрофическими изменениями“ божественного мира следует понимать процесс „саморазъединения“ божества, его способность к эманации, когда он перестает быть единой сущностью. Непосредственная участница космогонического процесса Пистис София, наделенная многообразными функциями и выступающая в нескольких ипостасях, совершенно справедливо характеризуется в данном контексте как „представительница эманативно-рефлексивного саморазъединения бога, а именно: его женский аспект“ (219, с.221).

Следовательно, такое разрешение проблемы первосущности предполагает монистическую основу, а дуалистическая тенденция противопоставления бога и мира, человека и мира начинает проявляться только на „космической“ стадии вселенской истории, когда уже присутствует нижний, материальный мир (340, с.93).

Таким образом, хаос в „Трактате“ – это широкое понятие для обозначения одной из составных частей космологической структуры гностиков – нижнего мира, занимающего все пространство вниз от Огдоады, восьмого неба, воплощающего в тексте божественный мир. Хаос состоит из семи небес, управляемых враждебными богу архонтами, и земли – обиталища людей. Неизвестно, следует ли включать тартар в область хаоса. Этот вопрос представляет интерес только в силу некоторого несоответствия известного сюжета о демиурге Иалдабаофе: этот „повелитель хаоса“ в гностическом трактате „Листис Софийя“ оказывается помещенным в преисподнюю (т.к. хаос – часть преисподней).

Одно же совершенно очевидно: хаос в „Трактате“ выступает в значении материального мира, противопоставленного трансцендентному божественному, но производного и зависимого от него.

С представлением о хаосе тесно связано представление о материи, ее происхождении и местоположении. Согласно „Трактату“, эти образы, очевидно, не идентичны, хотя имеют одну и ту же природу, а материальность хаоса в противовес божественной трансцендентности специально подчеркивается. Тут же следует добавить, что хаос не полностью тождествен и самой тени. Между ними чувствуется не только пространственное несоответствие, но отчасти и временное. Тень предшествует хаосу (98, 2-7).

Описание появления материи в „Трактате“ носит довольно противоречивый характер. Однако все неясности и разногласия в тексте

легко объясняются позднейшими редакторскими изменениями (279, с.17).

Согласно „Трактату“, тень, зачав от себя самой, породила зависть. Зависть фигурирует как выкидыш тени. Далее в тексте почему-то функционирует ненависть, которая произошла из тени. Она была „брошена в часть хаоса“ (99, 12-13). Исходя из контекста, можно допустить наличие терминологической путаницы. Имея сходную функцию, термины „зависть“ и „ненависть“ смешиваются, обозначая, на самом деле, одну и ту же сущность⁸.

Следовательно, в часть хаоса была брошена зависть, и там из нее произошло „то, что было внутри нее“. Это нечто и есть материя. Тардые и Барк характеризуют ее как „плаценту“ тени (422, с.60). Это справедливо, поскольку материя происходит из тени, хотя и опосредованно – через зависть.

„ИА“ лишена этих тяжеловесных мифологических построений. Сюжет о происхождении материи в ней практически отсутствует. Речь идет все время о тени. Вполне соответствуя описанию появления хаоса в „Трактате“, тень в „ИА“ ни разу не была названа „хаосом“. Эта тень „стала материей“ (94, 12). Дальнейшие упоминания материи в космогоническом контексте говорят о тождественности тени, хаоса и материи. Согласно же „Трактату“ с его более разработанной мифологической картиной, хаос – это некая часть тени, а материя, в свою очередь, – некая часть хаоса (99, 19-22).

Видимо, первоначальный миф был лишен сюжета о происхождении материи (22, с.118), а ссылки на нее в „ИА“ и специальный отрывок в „Трактате“ – более поздние редакторские дополнения, так же, как и особая расстановка акцентов в вопросе о вторичности хаоса.

Видимо, сюжет о происхождении материи был специально введен редактором в первоначальный источник в силу особого интереса к данной проблематике в гностических кругах. Вопрос о предсущество-

вании материи, ее сотворенности и несотворенности был одним из основных, занимавших религиозно-философскую мысль поздней античности. Очевидно, отсюда проистекает и специальная задача "Трактата" – объяснение и доказательство вторичности хаоса. Поскольку хаос не может предсуществовать, к этому же тезису, хотя и более завуалированно, подводит нас "ИА".

Итак, исходя из описаний "Трактата" и "ИА", хаос, идентичный материальному миру, вторичен по отношению к небесному не только во временном, но и в сущностном значении. В конечном итоге, дольний мир – это проявление горнего, не сотворенная им, но явленная субстанция. Что же касается космоса, он своим происхождением, как и в большинстве космогонических систем, обязан демиургу, поскольку непосредственная связь совершенного отца с несовершенным космосом невозможна (452, с.27).

Изображение хаоса как синонима материального мира присутствует, пожалуй, еще только в двух сочинениях из НХ: в "Мудрости Иисуса Христа (НХ, код.Ш, соч.4 и Берлинский кодекс № 8502,3) и в "Евангелии от египтян" (НХ, код.Ш, соч.2 и код.ІУ, соч.2). Хотя в "Мудрости" процесс происхождения хаоса непосредственно и не показан, уже известный нам образ небесной завесы позволяет допустить адекватную трактовку сюжета о хаосе. В "Евангелии от египтян" 7 сил-архонтов повелевают хаосом – нижним миром.

Однако такая интерпретация образа хаоса как вторичного относительно божественной субстанции не единственно возможная в гностических космогониях. Существуют так называемые "триадические" гностические системы, представляющие собой нечто переходное от монизма к дуализму. Таковы системы наассенов и ператов (по описанию Ипполита) (48, кн.У, 7,9). Они ставят в начало бытия три извечных сущности: бога, хаос/материю/ и логос между ними. Но хаос/у наас-

сенов/ и материя /у ператов/ функционируют как неравноправные богу начала, будучи „излившимся хаосом“ и „сотворенной материей“. Следовательно, и здесь мы встречаемся с приматом единственной сущности – божественной.

Таким образом, мы видели, что различные гностические системы объединяет представление о вторичности хаоса, никогда не выступающего в качестве единственного самостоятельного первопринципа или начала начал.

Помимо хаоса, равнозначного материальному миру, в космологической структуре „Трактата“ и „ИА“ участвует бездна – *MOYK*. Часто в гностических сочинениях эта бездна – подземный мир, преисподняя. Коптский термин *MOYK* имеет, несомненно, египетское происхождение и восходит к древнеегипетскому Нуну, обожествленным первородным водам хаоса. Древнеегипетский Нун воспринимался также как область мертвых и связывал эту концепцию с представлением о подземном мире, поскольку воды Нуна охватывали и подземное пространство. Наиболее широкое распространение образ Нуна в значении подземной области мертвых получил в Новом Царстве и в этом значении проник в коптскую христианскую литературу. Иногда он смешивался с другим термином египетского происхождения *amnt* (егип. *Imnt*), также обозначавшим подземный мир и царство мертвых (см. 451, с. 311, 319).

Большинство авторов усматривает значительное влияние египетских религиозных образов на описание подземного мира в коптских христианских апокрифах (254, с. 355–367)⁹. Зандее посвящает специальную монографию рассмотрению этой проблемы. Он тщательно исследует терминологию египетских и коптских христианских текстов, относящихся к данной проблематике. Ученый приходит к выводу, что даже при очевидном египетском происхождении какого-либо коптского термина не всегда можно утверждать о заимствовании самого представления как

такового, поскольку многие концепции были общепринятыми в широком кругу такого рода литературы. Соответственно, и образ подземной области мертвых, обозначенный как $\Delta M\bar{N}T\epsilon$, наделенный некоторым сходством с египетскими религиозными воззрениями, ближе стоит к христианской, иудео-христианской и греческой традициям. Вообще же сама концепция мира мертвых как области, находящейся под землей, является настолько общепринятой, что трудно достоверно утверждать что-либо о характере этого образа, кроме несомненного египетского происхождения термина $\Delta M\bar{N}T\epsilon$ (45I, с.316,311).

Однако, в силу более синкретического, чем христианские апокрифы, характера гностицизма, в нем скорее можно усмотреть конкретное заимствование религиозных взглядов (см. 45I, 315). Показателен в этом отношении трактат „Листис Софии“, где область мертвых разделена на три части – $\Delta M\bar{N}T\epsilon$, хаос и внешнюю тьму. Термины взяты, соответственно, из египетской, греческой и еврейской традиций. Но помимо терминологического заимствования, здесь уже можно говорить и о заимствовании определенной египетской мифологической концепции. Согласно представлениям „Листис Софии“ (гл.126), „внешняя тьма“ (область подземного мира) – это гигантский дракон (или змей) с хвостом во рту, разделенный на 12 частей, охраняемых 12-тью архонтами, сквозь которые проходят души грешников (95, с.207–208). Это восприятие, по справедливому мнению ряда исследователей, вполне соответствует трактовке образа змея в египетской книге „Ам Дуат“ (45I, с.315). „Ам Дуат“ – памятник египетской религии, посвященный описанию ночного путешествия солнечной ладьи по нижнему миру, разделенному на 12 отделов, символизирующих 12 ночных часов. В последнем, двенадцатом отделении, на пути солнечного бога является гигантский змей, тело которого, в свою очередь, разделено 12-тью богами на 12 частей. Через них должна пройти солнечная ладья.

Итак, в коптской христианской литературе *NOYV* обычно встречается как обозначение бездны (преисподней) и глубины (земли, моря)[‡]. В значении преисподней Нун часто воспринимается как самая глубинная часть земли, полная огня, иногда служащая местом наказания грешников (45I, с.3I8).

Для сочинений гностиков наиболее характерно употребление этого термина коптского языка как некоей подземной области. Ее удаленность от божественного мира совершенства и знания находит выражение в характеристике бездны как «преисподней невежества», ассоциируемой также с внешней тьмой, хаосом и аидом (7I, код. I, соч. 5: 89, 28). Таким образом, здесь мы встречаем аналогичное представлению «Пистис Софии» описание подземного мира. В другом случае *NOYV* не тождествен хаосу, находясь, очевидно, ниже его — «AI» повествует о 7 управителях 7 небес (хаоса) и 5 управителях «глубины бездны» (7I, код. II, соч. I: II, 6). Сходное представление о *NOYV* находим и в других гностических документах (7I, код. III, соч. I: 37; I5, 40, 22; 48, IO; код. II, соч. I: I4, 26).

Однако, исходя из этих описаний, нелегко установить конкретное значение бездны *NOYV*: воспринималась ли она гностиками как подземная область мертвых, как место наказания грешников или же имела какое-то другое, не адекватное названному, значение?

Посмотрим, какие сведения о *NOYV* предоставляют нам «Трактат» и «IA». Согласно их описанию, бездна *NOYV* находится ниже всех небес хаоса (99, 34–100, I). Такое ее положение вполне соответствует египетской концепции Нуна–преисподней. В тартар, находящийся внизу *NOYV*, был сброшен демиург Иалдабаоф, совершивший прегрешение против бога. Обычно в греческой, иудейской и коптской христианс-

[‡] Crum W. E. *Coptic – English Dictionary*. Oxford, Clarendon Press, 1933.

кой традициях тартар воплощает в себе самую страшную часть преисподней, место наказания грешников.

Греко-иудейский образ тартара, включенного в пространство *NOYU*, уводит нас от египетской концепции поземного мира, для которой нехарактерно последовательное деление преисподней на все более ужасные области (45I, с.319-320).

Представление о *NOYU* в данных текстах скорее связано с представлением о хаосе как материи: родителями демиурга Иалдабаофа в „Трактате“ и „ИА“ названы то хаос, то *NOYU* (87,7; 103,24; 104,11). Создается впечатление, что эти термины склонны к смешению, потому что имеют аналогичное содержание, а пространственно их отношения оформляются путем включения бездны *NOYU* в состав хаоса – материального мира. Хаос качественно характеризуется „Трактатом“ как „тьма и вода“. Что же касается бездны, видимо, и она связана с глубинами вод в соответствии с другим, основополагающим значением египетского Нуна – как хаотических водных масс. Это представление, таким образом, несет космогоническую, а не эсхатологическую нагрузку, основанную на ассоциации с первичными водами хаоса, а не с преисподней¹⁰. Более того, египетский водный хаос Нун таит в себе возможность восприятия его как водной бездны, даже способствует такому восприятию.

Считалось, что избыточное количество воды, вызывающее нильское наводнение, нильские истоки Элефантины черпают из праокеана Нуна (23I, с.13-14). Таким образом, в данном случае истоки нильского наводнения были идентичны Нуно, а подчас и сам Нил бывает тождествен праокеану Нуно, „затопляющему обе земли“ (85, т.1,443,5). Поскольку истоки нильского наводнения названы бездонными (47, кн. II, 28), бездонным воспринимается и сам Нун. Представление же о водной бездне египетского Нуна приближает его к одному из значений *NOYU*, а гностиков. В исследуемых текстах, по-видимому, *NOYU*

это бездна хаотических правод, но отнюдь не бездна преисподней, подземная область мертвых. Отсутствие эсхатологического ффона этого термина получает надлежащее объяснение на основании событий, происходящих в текстах. Основное повествование в них относится к так называемым «космогоническим» временам, т.е. начальному этапу гностической мифологической истории, события которого разворачиваются в материальном мире. Сюжет о наказании Иалдабаофа в преисподней относится скорее к эсхатологии, т.е. другому периоду гностической истории, и здесь вообще не очень уместен (29, с.109).

В эпилоге «Трактата», где представлена развернутая и красочная картина конца мира, все несправедливые силы хаоса упадут в *NOYN*, и он сам подвергнется разрушению (126, 22; 34-35).

Таким образом, в «ИА» и «Трактате» бездна *NOYN* скорее наполнена космогоническим содержанием, будучи частью гностического хаоса, и вызывает ассоциации с первородными массами вод древнеегипетского Нуна (271; 422, с.78-80).

В древнеегипетском мифологическом сознании «хаос» не наделен еще тем сложным и неоднозначным содержанием, которое характеризует более высокий уровень спекуляций, в частности, гностических. Он ассоциируется прежде всего с водой и неорганизованным, недифференцированным состоянием первовеществ. Из инертной неподвижной массы хаоса появляется солнце в качестве творца мира – в этом заключается главный смысл представления о хаосе и его роли в космогонии.

Более всего прослеживается связь египетского хаоса с водными массами, с праокеаном. Этот океан обожествляется, и, соответственно, хаос выступает в образе бога Нуна. Как правило, бог Нун имеет полностью антропоморфное изображение – в виде бородастого старца. Однако встречаются также изображения Нуна с головой лягуш-

ки, змеи или быка и один раз – Нуна-человека, изрыгающего 2 струи воды изо рта (ЗЗ5, табл. XII, СЛXVII, СЛXVIII, СЛXIX, СЛXX, СЛXXI; З50, с.261).

В качестве изначальной недифференцированной массы, содержащей внутри начала жизни, хаос Нун присутствует уже до мифологического времени „первого раза“ – момента творения мира, до того, как „появилось небо, и появилась земля“ (ТП § I040a–в). Хаотические массы продолжают окружать со всех сторон организованный мир, практически никогда не имея конца. Таким образом, хаос Нун не исчерпывает свою функцию на начальных стадиях космогонии, но существует все время на периферии организованного мира. I75-я глава „Книги мертвых“ – своего рода древнеегипетский вариант эсхатологии, – повествует о конце мира, когда земля уйдет обратно в Нун, и хаос Нун снова станет единственной существующей реальностью.

В качестве изначальной предсуществующей вселенной Нун мыслится как несотворенная субстанция^{II}, в глубинах своих содержащая солнце в качестве активной созидательной силы, поскольку сама она не способна к творению. Первичность Нуна по отношению ко всем другим богам и некоторого рода зависимость их всех от него выливается в характеристику Нуна как „отца богов“ (ТП I52Ia, I546; ИМ, гл. I7)^{I2}.

По египетским понятиям, воды Нуна окружали весь мир. Существовали и небесные, и подземные воды. В качестве персонификации первородных масс воды Нун имел следующие эпитеты: „небесный океан“, „вода, по которой плывет солнечная ладья“. Очевидно, не напрасно Нун в своей женской ипостаси (богиня Наунет) означает, помимо водного хаоса (ТП § 207в), еще и своего рода „перевернутое небо“ – небо подземного мира (ТП § I346в).

Египетский хаос, кроме водных масс Нуна, включает в себе тьму (*kkw*, *sm3w*). Этому образу близко гностическое представление о

хаосе материального мира как о „тьме беспредельной и воде бездонной“ (7I, код.П, соч.5: 99,26-28).

Представление о хаосе и его божестве – Нуна прошло через основные древнеегипетские космогонии: гелиопольскую, гермопольскую, мемфисскую и фиванскую, не претерпев значительной смысловой трансформации. Напротив, значение Нуна как правод и старейшего из богов было использовано в мемфисской и фиванской космогониях для установления новых взаимоотношений между богами¹³.

Ввиду того, что воды Нуна охватывали и подземное пространство, Нун воспринимался также как область мертвых¹⁴. Однако наиболее широко представление о Нуне как о подземном мире мертвых распространилось только начиная с эпохи Нового Царства. Но ошибочно было бы считать, что с того времени и впредь Нун утратил свое значение как первобытных вод хаоса. Версия о праводах была продолжена „Книгой мертвых“ и дожила вплоть до Птолемеевского периода (36I, т. II, с. 142). „Книга мертвых“ совершенно очевидно трактует образ Нуна в качестве первичных вод, вместилища прабогов (см. КМ, гл. 24, 42, 78, 85, 125, 168а).

Храмы греко-римского Египта, сохраняющие в своих надписях основную канву мифологии классического Египта при своем осмыслении известных сюжетов, отводят хаотическим водам Нуна их исконную роль божественной колыбели. Так, надписи храма Эсне, относящиеся, по преимуществу, к первым векам нашей эры, в обширной картине творения представляют концепцию выхождения первичного земляного холма из изначальных правод (89, с. 254, фрагм. 206, 2). Однако этому событию – самому первому историческому событию гелиопольской и гермопольской космогоний, – предшествует самозарождение в водах Нуна богини-демиурга Нэйт и создание ею солнечного бога из яйца, находящегося в хаотических водах (89, с. 254, фрагм. 206, I, 206, 7).

В надписях Эдфу Нун, „омывающий обе земли“, также опосредованно участвует в космогенезе — из него является „остров яшпа“, очевидно, равнозначный первохолму — месту творения мира (85, т. I, 443, 5, т. IV, 140, 2). Одна из титулатур Птаха представляет его как „вышедшего из Нуна, до того как небо и земля произошли из Нуна“ (85, т. I, 574). Таким образом, здесь Нун вновь характеризуется как воды космического праокеана.

Выхождение солнечной ладьи из водного хаоса Нуна запечатлено многократными изображениями в храме Дендера (30, т. II, табл. 147, 151, т. III, табл. 212, 218, 235).

Следовательно, концепция Нуна как некоего хаотического водного начала, как водной бездны дожила до эпохи позднейшего Египта. Она прослеживается и в письменной традиции, и в материальном выражении народных верований.

Коптские христианские апокрифы, как мы видели, трактуют образ Нуна совсем в ином значении. Однако один из них, по свидетельству Зандее, все же хранит представление о Нуне-воде, водной бездне, первичных водах мирового океана (451, с. 319). На греко-египетских интальях, получивших огромное распространение в римском Египте и принадлежавших к магическим кругам, не раз встречается изображение Нуна в виде старца, поднимающего на вытянутых руках ладью с Харпократом в цветке лотоса (268, № 155, 156). Основа этого изображения лежит в обычном древнеегипетском представлении о выходе солнечного бога из водного хаоса и о плавании солнечной ладьи по Нуну. Эти древнейшие космогонические мифы нашли особое использование в магической практике: ряд соответствующих изображений служил в качестве амулетов. Изображения были прежде всего связаны с представлением о разливах Нила, соответствующих выходению первичного земляного холма из правод Нуна и началу новой жизни. Следовательно, магические амулеты должны были способствовать обиль-

ным разливом Нила, приносящим плодородие стране и обуславливающим возобновление жизни.

Таким образом, данные тексты являются интересным примером употребления коптского термина *MOYV* в сравнительно редком его значении: как водной бездны первородного хаоса. В отличие от обычного гностического (и христианского) понимания *MOYV* в качестве преисподней, восходящего, по-видимому, к более поздней египетской традиции, *MOYV* – водная бездна соотносится с древнейшим и основополагающим космогоническим мифом о египетском Нуне – праводах. Очевидно, что коптский *MOYV* сохранил в данном случае изначальное египетское значение начала жизни, первичного водного хаоса. Следовательно, *MOYV* в сочинениях гностиков мог быть интерпретирован как в эсхатологических, так и в космогонических рамках.

§ 2. Представление о демиурге

При рассмотрении космогонических процессов, отраженных текстах гностиков, нельзя не остановиться на образе бога-демиурга. Необходимо сразу же оговориться, что само по себе наличие двух богов-создателей – несомненная и основополагающая черта гностического образа мыслей. Бог-демиург выступает как обязательный участник гностического космогенеза. Хаотический материальный мир обязан своим происхождением божественному миру, конкретно – некоей происшедшей там „катастрофе“, но дальнейшее его развитие и превращение в организованный мир принадлежит уже не высшему невидимому богу. Эту функцию выполняет демиург – своего рода посредник между трансцендентным и материальным мирами, лишенными возможности непосредственного контакта между собой.

Несовершенство и греховность созданного демиургом мира прежде всего обусловлены особым характером демиурга как низшей силы, враждебной богу. Гностическая теодицея, предполагающая снятие с выс-

шего бога „вины“ за греховность дольного мира, осуществляется благодаря его удаленности и отстраненности от мира вплоть до полной трансцендентности. Однако теодицея скрывает существенный факт, что самые начала материального мира все же связаны с божественными процессами, содержащими возможность несовершенства и проникновения зла в мир.

Космогоническая тематика обоих рассматриваемых текстов уже сама по себе выделяет их из числа других. Впечатление этой особенности еще более усиливается благодаря своеобразной разработке сюжета о демиурге. По-видимому, акцентирование внимания на роли демиурга и положении его в мифологической картине текстов составляло часть специальной задачи автора. Среди других текстов, пожалуй, еще только „Апокриф Иоанна“ представляет достаточно подробную характеристику этого образа.

Как и хаотический материальный мир, демиург в качестве предпосылки своего происхождения имеет некий деволюционистский процесс в трансцендентном мире, а именно – раскол божественного. Греховный и враждебный богу характер демиурга обусловлен его происхождением – от последнего божественного, наиболее несовершенного зона в результате его „ошибочных действий“¹⁵.

В гностических документах прослеживаются два основных варианта происхождения демиурга – от Софии в горнем мире и в хаосе (более редкая концепция)¹⁶. В свое время факт появления демиурга Иалдабаофа в хаосе послужил основанием для филологической трактовки его имени как „сын хаоса“. Позднее такой перевод имени был подвергнут сомнению и вызвал в научном мире полемику, не закончившуюся и по сей день.

На основании ряда документов (напр., „Апокрифа Иоанна“, описания Иринея), совершенно очевидным становится создание Иалдаба-

о́а Со́ией (или Пистис Со́ией), имеющее место на периферии небесного мира, и дальнейший спуск демиурга в материальный мир. По одной из версий, Со́ия формирует демиурга из капли света, нисшедшей из высшего мира (71, код.Ш, соч.4:118).

В ряде описаний демиург предстает как „бесформенный” и „безобразный”, в соответствии с понятием гностиков о рождении. При рождении новое существо получает свою сущность от женского начала, а форму – от мужского. В силу этого, создание Со́ии, произведенное ею самостоятельно без супруга, именуется „слабым и женственным плодом” (86, кн.1, гл.П, 4).

Наши тексты как будто соединяют в себе обе концепции происхождения демиурга – в хаосе и в небесном мире. Демиург Иалдабао́ выходит из хаоса, но его появление обусловлено действиями Пистис Со́ии.

Генезис демиурга в „ИА” показан более лаконично, нежели в „Трактате”. Отрывок о появлении тени (=хаоса, материи) под небесной завесой одновременно представляет собой сюжет о происхождении архонта. Тень, появившаяся под завесой, т.е. хаос, стала подобна „выкидышу”. А этот „выкидыш”, принявший форму от тени, является архонтом (94, 11-12).

Видимо, это описание следует воспринимать следующим образом: хаос, оплодотворив сам себя, в материи создает недоношенную сущность. Недаром хаос и бездна названы в тексте „матерью” верховного архонта (87,6-7). Однако, поскольку хаос – это результат деятельности Пистис Со́ии, совершенно справедливо считать ее „лежащей одновременно и в основе хаоса, и в основе демиурга” (22, с. 118)¹⁷. Более того, желание Со́ии произвести потомство без супруга (известный гностический миф) зафиксировано в тексте (94,6-7), так что в конечном итоге появление демиурга обусловлено деятельностью Со́ии.

Видимо, весь этот космогонический отрывок „ИА" (94, 4-22) изначально имел своей целью объяснить происхождение демиурга, а введенные позднее редактором упоминания материи придали ему также вид космогонического сюжета.

Версия „Трактата без названия" гораздо менее ясна и вызвала возможность различных интерпретаций. Демиург воспринимается исследователями и как создание Софии („по желанию и мысли Пистис Софии") (24, с.199), и как произведение одного только хаоса (22, с.119), и как отражение божественного прообраза (61, № 69, с.69). На самом же деле, в этих кажущихся противоречивыми толкованиях нет несовместимости, напротив, они друг друга прекрасно дополняют.

Мы полагаем, что концепция „Трактата" может рассматриваться в качестве вариации мифа о происхождении демиурга из хаоса как образа Софии, отраженного хаосом. Обратимся к тексту. София появляется в хаосе и хочет, чтобы то, „что не имеет духа, приняло тип образов и стало господствовать над материей и над всеми ее силами; сначала явился архонт из воды ..." (100, 1-6). Видимо, образ, который должен был принять демиург, и есть образ Софии¹⁸.

Сопоставляя эти сюжеты обоих текстов, приходим к следующей картине: по желанию Пистис Софии из хаотической материи возник архонт. Хаос служит либо непосредственным материалом его создания, либо отражает небесный прообраз, что также является одним из способов творения¹⁹. Во всяком случае, здесь нет явного указания на то, что архонт появился непосредственно от Софии, как например, в "Апокрифе Иоанна" (71, код.П, соч.1:9-10).

Однако, каковыми бы не были взаимоотношения Пистис Софии и демиурга в "Трактате" и "ИА", важно, что архонт происходит в материи хаоса. Это представление имеет аналогию с концепцией происхождения бога демиурга из мирового яйца – одной из форм хаоса.

Непосредственное подтверждение материального происхождения демиурга находим в тексте „ИА“ Именно таким образом объясняется его андрогинность, поскольку материя представляет собой бисексуальную сущность: „он был андрогин, потому что он вышел из материи“ (94, I8-I9). Андрогинность демиурга и, соответственно, его потомков – обычное гностическое представление (24, с.199).

Гностический демиург, как правило, имеет несколько имен: Иалдабаоф, Сакла, Самаэл. Этимология же их не вполне ясна и до сих пор не нашла однозначного и окончательного объяснения. Особенно это касается имени Иалдабаоф.

Ввиду того, что имя Иалдабаоф не встречается ни в какой другой традиции, кроме гностической, и не связано ни с каким негностическим образом, филологическое объяснение дать очень нелегко. Трудно сказать, какой именно термин и из какого языка мог иметь соответствующую передачу по-коптски. Исследователи высказываются за возможность арамейского, древнееврейского и финикийского языков как первоисточника имени.

Наиболее общепринято истолкование имени Иалдабаоф как „сын (дитя, ребенок) хаоса“, предложенное рядом исследователей еще в XIX в.²⁰ Но в последнее время с ним конкурирует абсолютно не похожая интерпретация: Иалдабаоф – это тайное магическое имя демиурга, данное ему еврейским гностиком. Первоначальный же смысл имени при адаптации еврейского термина в грекоязычной среде был утерян. Учитывая же генеалогическую связь демиурга с его потомками – архонтами и, в первую очередь, с его сыном Саваофом, имя Иалдабаоф следует интерпретировать как „родитель /С/Аваофа“²¹.

Существует еще одна попытка интерпретировать имя Иалдабаоф, отличная от двух предыдущих и никак не связывающая это имя с хаосом или Саваофом. Иалдабаоф может иметь значение „бог желаний“ или

„повелитель бога желаний”²².

При неясной этимологии имени, при невозможности филологического истолкования разумно было бы выяснить хотя бы семантическое значение слова, исходя из контекста. Однако эта задача значительно затрудняется не только ввиду обилия противоречивых представлений о демиурге в различных гностических сочинениях, но и потому, что сама концепция двух наших текстов вполне соответствует одновременно всем трем предложенным вариантам интерпретации.

Положение Иалдабаофа в „Трактате без названия” совмещает в себе разные возможности для толкования.

Прежде всего, необходимо отметить, что непосредственного объяснения имени демиурга тексты не предоставляют. Единственный момент „Трактата”, где, по-видимому, делается попытка авторского истолкования имени демиурга, для нас остается совершенно неясным: „Пистис София же, когда увидела его в бездне вод движущимся, сказала ему: „Юноша, переправься на это место; это означает „Иалдабаоф””. Какую связь процесс передвижения в водах может иметь со значением имени Иалдабаоф, не удалось еще никому выяснить (см. 4I4, с.4I3)²³. В данном конкретном случае можно, пожалуй, согласиться с Шолемом, что в глазах автора сочинения имя Иалдабаоф было лишено смысла²⁴.

Что же касается положения и роли демиурга Иалдабаофа в „Трактате” и „ИА”, то он одновременно и сын хаоса, и его повелитель, он и является из материи, и выступает в качестве прародителя и повелителя хаоса, а также творца материального мира и всех его сил²⁵. Семантически он может быть также связан и с „богом желаний”, или „желанным ребенком”.

Семантически соответствуя трем возможным истолкованиям его имени, „Иалдабаоф” в гностических текстах, тем не менее, мог и не заключать в себе определенного значения. Таким образом, ни этимо-

логия, ни семантика этого термина окончательно не выяснены²⁶.

Второе имя демиурга – Сакла, – не представляет большой проблемы в области семантики. В арамейском языке оно означает „глупец“²⁷ и соответствует характерной черте демиурга – его незнанию о существовании высшего невидимого бога и тайной мудрости и, в результате этого, претензии на единственность. Очевидно, вследствие своей невежественности Сакла олицетворяет собой неправильное, ошибочное устройство материального мира, которому недоступна тайная божественная мудрость (294).

Третье имя демиурга – Самаэл. Самаэл – образ, широко известный в иудейских источниках. Представление о нем как об одном из падших ангелов или их главе было очень распространено, а иногда он отождествлялся с Сатаной²⁸.

Непосредственное значение термина Самаэл (Самаил) – „яд бога“, поскольку он является также ангелом смерти[‡].

В гностической традиции значение этого имени совсем другое – „слепой бог“²⁹. По-видимому, оно происходит из арамейского языка, хотя образ Самаэла и там ассоциируется не со слепотой, а со злобой разрушительной силой³⁰.

Каковыми бы не были этимология имени Самаэл и характер этого образа в иудейских кругах, в гностицизме это имя наполнено определенным содержанием, выражающим суть этого персонажа. „Слепота“, очевидно, идентична незнанию – обычному и привычному свойству гностического демиурга и архонтов³¹. Интерпретация имени Самаэл как слепого бога и соответствие слепоты незнанию исходят из самого повествования³². Слепота демиурга заключается в том, что, принадлежа к нижнему миру, он лишен возможности видеть божественный прообраз: он себя одного увидел и не увидел никого другого, кроме

[‡] См. Еврейская энциклопедия, ст. „Самаэл“. (СПб, издательство Общества для научных еврейских изданий; Брокгауз-Ефрон, 16 т.)

воды и тьмы" ("Трактат" I00, 30-32). Отсюда проистекает и его неведение существования божественного мира. В данном контексте понятие "слепой" приближается по значению к понятию "глупец" (Сакла) – они оба указывают на несовершенство низшего бога-демиурга и противостояние двух божеств.

В древнеегипетской религиозной традиции также существовало представление о слепоте бога-демиурга, однако, наполненное другим содержанием. Оно соответствует концепции ряда космогоний о божественном Оке как самостоятельном органе, отделенном от божества. В Древнем Египте мифологема божественного Ока была хорошо известна. Считают, что божественное Око выполняло такую функцию, что его удаление от верховного божества означало беспорядок, а его возвращение – умиротворение и восстановление порядка (I58, с.92).

Следовательно, ни роль и положение демиурга в текстах, ни этимология трех его имен не вызывают серьезных ассоциаций с египетскими религиозными концепциями. Однако мы постараемся рассмотреть образ гностического демиурга в другом ракурсе – с точки зрения иконографии и, благодаря этому, установить его возможный египетский фон.

Наряду с Иалдабаофом, Саклой и Самаэлом, гностический демиург носит также имя Ариэл. Но если три первых имени соответствуют каким-то внутренним качествам архонта, его функциональным характеристикам и положению в гностическом мифе, то имя Ариэл, напротив, отражает его внешний облик и полностью ему удовлетворяет. Название "Ариэл" происходит из еврейского языка и имеет значение: "Лев бога".

Леонтоморфность была присуща большинству гностических демиургов: часто демиург мыслился как существо полностью львинообразное или же имеющее голову льва. Приведем лишь несколько примеров из гностических источников: в "Трактате" и "ИА" Иалдабаоф львинооб-

разный полностью (94,17; 100,7). В „Пистис Софии“ он – с лицом льва или же с лицом крокодила (95:257,36). В „Апокрифе Иоанна“ он – дракон или змей с лицом льва (71, код.П, соч.1: 10,8-9). Другой гностический демиург Абрасакс также был наделен головой льва (или петуха). Но как соотнести обычную для гностицизма нематериализованную трактовку большинства образов с этими очень конкретными изображениями, характерными для языческих религий?

Териоморфное изображение демиурга и других архонтов в гностической космогонии ряд исследователей не без оснований возводит к древнеегипетской религии и объясняет влиянием египетской иконографии и египетских религиозных представлений (294, с.50; 24, с.202)³³. В коптских христианских апокалипсисах наказывающие ангелы в аду териоморфны. Это нехарактерно для других традиций патристических сочинений, кроме коптской, и (учитывая отрицательное отношение христианства к египетскому язычеству и, следовательно, использование египетских образов в „негативных“ контекстах) служит серьезным указанием на египетский фон (29, с.62).

Действительно, древнеегипетская религия хорошо знакома с образами многих локальных божеств в облике льва, культ которого издревле был распространен по всему Египту. Функции льва и львиных божеств были достаточно многообразны, но при всей их разносторонности, они сконцентрированы на связи с царем и солнечным богом, когда лев выступает как божественный охранитель и защитник царя, а также – священное животное солнца.

Представление о связи льва с солнцем, о льве как одной из ипостасей солнечного бога формируется опосредованно, через сопоставление с другими богами. Известно, что одна из форм древнейшего прабога – демиурга – Атум, – издревле была связана с образом льва. Отождествленный еще со времен Древнего Царства с богом Рути, воп-

лощавшим в себе „львиную пару“ (случаи связи Рути и Атума неоднократно зафиксированы в „Текстах пирамид“, „Текстах саркофагов“ и „Книге мертвых“³⁴), Атум иногда наделяется обликом льва в качестве своей изначальной формы. Первая божественная пара, произведенная Атумом, — это львинообразные Шу и Тефнут. Подчас они мыслятся как глаза прабога Атума. Таким образом, Рути, идентифицированный с парой Шу и Тефнут (ТП, § 447, I248), может функционировать как потомок Атума. Большая же близость вплоть до полного тождества между Атумом, Ра и Ра-Атумом в космогонических мифах, в свою очередь, приводит к установлению тесной зависимости между представлением о солнце и львом. Как леонтоморфные Шу и Тефнут воспринимаются в качестве первой эманации солнечного бога Атума-Ра (309, с.41)³⁵, так и образ льва в целом становится приемлемым для выражения одной из форм солнечного бога как такового.

Характерно, что большинство античных авторов прямо свидетельствует о близости льва и солнца и, по-видимому, уже не помнит о более сложной и опосредованной взаимосвязи между ними. Трактую образ льва как посвященного солнцу животного (напр., 64, кн. I, гл. 21), они отражают, следовательно, лишь результат этих сложных взаимоотношений и не объясняют, как сформировалось это представление. Однако Элиан подробнее останавливается на рассмотрении этого мифологического соответствия и показывает ряд его опосредующих звеньев, способствующих возможности частичной соляризации образа льва. Согласно Элиану, лев был посвящен гелиопольскому Гесту, под которым греки понимали египетского Атума-Ра, и почитался в качестве „Дома солнца“, будучи воплощением солнечного бога и его вместилищем на земле (31, гл. XII, 7). Адекватное представление о созвездии Льва как „Доме солнца“ зафиксировано также у Макробия: солнце входит в это зодиакальное созвездие, находясь в

своей наивысшей силе, тем самым отвечая известному понятию о необычайной силе и могуществе именно этого животного (64, кн. I, гл. 21). Греческие магические папирусы, описывая в гимне Гелиосу точное движение солнца и принятие им различных образов, в 5 и 6 часы наделяют солнце обликом льва (79, с. 124-127).

К этой „астрологической“ функции льва близко находится значение древнеегипетского бога Акера, порой изображавшегося в виде двух львов с солнечным диском между ними, соответствующих востоку и утру, с одной стороны, и западу и вечеру – с другой, а также соответствующих сегодняшнему и завтрашнему дню (309, с. 41).

Подтверждением некоторых солярных черт характера льва может служить иконография: напр., изображение леонтоморфного бога Миоса с солнечным диском на голове или же изображение итифаллического Мина-Ра в храме Хонсу в Карнаке, имеющего голову льва, несущую солнечный диск (246, с. 427).

Еще одна возможная линия связи солнца и льва воплощается в соединении последнего с птицей солнца – соколом Хором. Хор бывает изображен с львиной головой или же восседающим на льве и истребляющим врагов, порой доходя до полной идентичности со львом и почитаясь в облике Льва-Хора как, например: "Хор живой, Лев прекрасный, владыка Гермополя" (309, с. 41; 335, табл. 244). Тожественность Хора и льва зафиксирована рядом храмовых надписей (напр., в Эдфу и Дендера) (309, с. 41). Таким образом, солярный характер Хора отчасти переносится и на льва. Не только Хор, но и младенец Харпократ тоже может мыслиться воплощенным в образе льва и часто изображается в соответственной манере – сидящим в цветке лотоса (361, т. I, с. 13).

В известном мифе о солнечном Оке также в определенной мере утверждаются солярные черты льва. К материнским функциям богини-

львицы по отношению к царю теперь прибавляется ее роль дочери солнечного бога. Представление об Оке солнечного бога, выступающем как Око Хора, Око Ра или Око Атума (I58, с.9I), существовало в Египте с древнейших времен и сохранилось вплоть до греко-римской эпохи³⁶. Наиболее часто божественное Око бывает представлено в виде дочери солнечного бога, идентичной различным богиням: Хатхор, Тефнут, Сохмет (I52, с.45). Особенно характерно ее изображение в облике львицы или львиноголовой женщины. Представление об Оке - дочери солнца известно нам, в основном, по двум легендам, где Хатхор-Тефнут и Хатхор-Сохмет выступает в качестве грозной и свирепой львицы, могучей защитницы своего отца Ра. Это миф "Об истреблении людей", зафиксированный в так называемой "Книге Коровы" и в надписи в усыпальнице Тутанхамона, и миф "О возвращении Хатхор-Тефнут из Нубии", реконструируемый на основе многочисленных фрагментов и более полных версий мифа, принадлежащих к позднейшим периодам египетской истории (I52, с.45-5I,86,142; 5I)³⁷. Так, демотический папирус I 384 Лейденского музея, содержащий этот миф, датируют I-III вв. н.э. (I02, с.I), а греческий вариант этой легенды - один из памятников обширной грекоязычной литературы на древнеегипетские сюжеты, - относят к концу правления Птолемеев (I38, с. I2I). Таким образом, представление о богине-львице, "эфиопской кошке" (I02, с.2-3) - воплощении солнечного Ока, - значительно пережило эпоху классического Египта.

Известность этого мифа о слепом солнечном боге и его дочери - солнечном Оке в грекоязычной среде позволила исследователю-египтологу Ф.Лексе трактовать некоторые представления гностического сочинения "Пистис София" в рамках древнеегипетской мифологии (342). В рассказе о падении Пистис Софии из небесного мира в хаос и дальнейшем ее возвращении в мир света Лекса усматривает отголосок древнеегипетской легенды об Оке. И уход дочери Ра от него, и

падение Софии — эманации гностического высшего бога, — в хаос одинаково символизируют нарушение божественной гармонии и беспорядок³⁸. Возвращение же Ока к солнцу и прощение людей богом Ра соответствует, по мнению ученого, реставрации Пистис Софии в божественной Плероме и восстановлению мирового порядка (342, с.115). На наш взгляд, концепция Лексы, интересная своей попыткой рассмотреть гностические представления в связи с современными им и возникшими на египетской почве, нуждается для своей проверки в новых данных.

Не ставя своей задачей интерпретацию легенды о солнечном Оке — богине-львице, скажем только, что, помимо связи льва с солнцем, в ней утверждается представление о льве как защитнике и охранителе солнечного бога и царя. В этой функции обращают на себя внимание такие основополагающие качества "царя зверей", как сила, могущество и свирепость по отношению к его врагам. Остается, в заключение, заметить, что для данной темы было важно убедиться в популярности образа льва в мифологии Древнего Египта, а также в тесной близости его к богу-демиургу.

Помимо египетской, популярность образа льва характерна и для иранской религии, где он был тесно связан с богом Митрой. Широко известны изображения львиноголового Митры, опутанного змеем. Однако проследить непосредственное проникновение в гностическую мифологию египетских или митраистских представлений, обусловивших соответственное изображение демиурга, не представляется возможным.

По-видимому, в данном случае необходимо обращение к возможным опосредующим звеньям. Для этого заглянем в интереснейшую, еще не достаточно изученную область культурной жизни — область магии. Значительное число магических амулетов отражает представление о связи солнечного бога со львом, которое может быть расценено в равной степени как митраистское, так и египетское (245, с.150—

152; 449, с.80-83). Среди изображений данной тематики особенно популярны изображения солнечного бога с головой льва и солнечного бога, восседающего верхом на льве, сопровождаемые надписью *Фрꜣ* (солнце). В большинстве случаев, однако, возможно проследить влияние именно египетских мифов на такого рода изображения. Связь солнца, льва и нильского бога Хапи, изображенного в виде льва, на геммах обусловлена представлением о связи солнца и поднятия уровня Нила. Недаром, согласно египетским верованиям, избыточное количество воды нильских истоков, обеспечивающее разлив реки, является тогда, когда солнце проходит через созвездие Льва (244, с.303; 449, с.82). Таким образом, эти изображения на амулетах символизируют возобновление жизни.

Именно так называемые "греко-египетские инталы", которые использовались преимущественно в качестве магических амулетов (иногда медицинских (филактериев), благодаря своим изображениям будут представлять сейчас для нас наибольший интерес - в отличие от магических папирусов на египетском, коптском и греческом языках, содержащих многочисленные гимны и заклинания, но очень редко снабженных рисунками.

Почва греко-римского Египта, очевидно, оказалась очень благоприятной для деятельности широких магических кругов, послужившей еще одним проявлением религиозно-идеологической и культурной жизни поздней античности. Содержание магических амулетов определяется слиянием в них очень разнородного материала: образной символики древнейших религий (египетской, иранской, иудейской, вавилонской, греческой), астрологических доктрин гностиков, а также - элементов народных верований и примитивной магии (162, с.130). Большая часть гемм связывается с древневосточной традицией не только на основании изображений. Значительное их число вырезано на гема-

тите, камне, никогда не употреблявшемся в греко-римской глиптике, но зато часто - в древнейшей ассиро-вавилонской и египетской (162, с.127).

Геммы-амулеты обычно считают египетскими по происхождению: техника их изготовления, общее сходство с представлениями папирусов, найденных в Египте, слияние в них разнородных мотивов, - свидетельствуют в пользу происхождения основной их части из Александрии и позволяют датировать их преимущественно римским периодом истории Египта (245, с.5)³⁹. Но, с другой стороны, было бы несправедливо отвергать возможность их изготовления также в Сирии.

Изображение на геммах египетских и греческих богов, магических демонических фигур сопровождается надписями на греческом и коптском языках, иногда на демотике. Как исключение присутствуют еврейские и иероглифические надписи (268, с.16). Сами же слова взяты преимущественно из семитоязычной среды, очень редко они имеют египетское происхождение, иногда - неизвестные и непонятные⁴⁰.

Долгое время эти геммы трактовались исследователями как "гностические" магические амулеты и считались выражением религиозных концепций гностиков: по-видимому, их приложением к практическим нуждам. Прежде всего, в пользу такой атрибуции свидетельствовало наличие значительного числа гемм с изображением змееного демонического существа (ангуипеда) и с надписью "Абрасакс" ("Абракасас").

Это привело к несомненной идентификации изображений с гностическим демиургом Абрасаксом, образ которого встречается в описаниях Ириней и Ипполита. Абрасакс системы василидиан известен как повелитель 365 небес сложной космической организации, а новые документальные свидетельства из Наг Хаммади подтверждают его значение в гностических астрологических построениях⁴¹.

Однако в свете последних представлений принято считать, что об-

раз Абрасакса на геммах является общемагическим изображением солнечного божества неизвестного происхождения и не имеет явных параллелей в гностицизме, за исключением самого имени.

В соответствии с этим, все позднеантичные геммы предложено интерпретировать как результат деятельности широких магических кругов, вобравших в себя влияния многообразных религиозных представлений (245, с.32; 163). Греко-египетская магия, чтобы заручиться поддержкой всевозможных сверхъестественных сил, обращается ко многим божествам, независимо от их происхождения и принадлежности, таким путем создавая магические образы универсального космического характера. Влияние, оказанное на нее гностическими представлениями, является лишь одним из ряда религиозных традиций, оставивших след на амулетах (245, с.1). Со своей стороны, магическая иконография также могла оказывать определенное влияние на формирование гностических мифологических образов.

Теперь совершенно очевидно, что нельзя безусловно атрибутировать все геммы гностикам в смысле воплощения в них в определенной форме исключительно гностических спекуляций и изготовления их в сектах гностиков. Но нельзя и с достаточной уверенностью отрицать использование этих амулетов членами гностических общин для достижения ими своих целей на том только основании, что образ духовной жизни и способ мировосприятия гностицизма отличен от приемов магии (387, с.454). Магические амулеты могли быть и негностическими по происхождению, но могли иметь широкое применение в гностических кругах. Тем более, что лишь очень незначительное число этих гемм было найдено в результате документированных раскопок, оставляя, таким образом, нерешенными важнейшие вопросы их происхождения, распространения, характера изготавливавших их мастерских и локальных особенностей амулетов.

Не только взаимоотношения гностицизма и магии представляют сложнейшую проблему для исследователей – это вопрос более общего порядка. По-видимому, сама позднеантичная эпоха, эпоха поисков новых форм религии и широкого обращения к мистериальным культам (Исиды и Осириса, Дионисиям) характеризуется сложной и неоднозначной связью между религиозной и магической практикой (423, с.4). Некоторые особенно популярные и жизненно-важные религиозно-мифологические представления проникли в сферу магии, и созданные ими образы, получив магическую интерпретацию, использовались в определенной магической практике (449, с.62-64). В этом отношении очень показательны важнейшие египетские космогонические представления (о первородных водах Нуна и происхождении из них организованного мира), специфическое отображение которых на амулетах должно было способствовать, к примеру, бурным разливам Нила, поскольку ежегодные нильские наводнения соответствовали циклическому возобновлению жизни. Естественно, что именно с образом Нила в Египте во все времена связывалась особая символика, а культ его истоков нашел магическую интерпретацию. Так, в эллинистическую эпоху написанное по-гречески название *Νεῖλος* по совокупности буквенных значений составляло магическое число 365, соответствующее числу дней в году (244, с.288-289). Но начиная уже со II в., не Нил, а Абрасакс бывает наделен этим магическим достоинством. Неизвестно, однако, произошло ли здесь простое замещение одного слова другим или же здесь имеет место какая-то связь самих образов – общемагического солярного божества Абрасакса и Нила.

По-видимому, поздняя античность относится к тем периодам в истории духовной культуры человечества, когда еще не было такого четкого разграничения между религией и магией (в особенности, "белой"), характеризующего последующие эпохи. И по целям, и по способам их достижения религия и магия подчас были трудно отличимы

друг от друга и не всегда в человеческом сознании могли быть резко противопоставлены, или же задачи одной из них решались средствами другой. Молитвы богам и заклинания демонов, в сущности направленные на достижение одних и тех же целей, соседствуют друг с другом. Это нашло выражение, в частности, в единстве магических и религиозных представлений в магических папирусах (416, с.372-373)⁴².

К сожалению, в рамках данной работы нет возможности уделить достаточное внимание рассмотрению этого интереснейшего культурно-исторического феномена, а также — сложных взаимоотношений между магией и религией, в частности, гностицизмом. Роль магии в развитии гностицизма еще очень мало изучена, но думается, что магия наряду с астрологией повлияла на формирование и „теории“, и „практики“ гностических учений. Связь между магией и гностицизмом, видимо, выразалась в большем влиянии магии на гностицизм (245, с.139; 163, с.23)⁴³ (хотя этот процесс, вероятно, был обоюдным). Влиянием магии, очевидно, следует объяснять загадочные знаки и начертания в Бруцианском гностическом кодексе, представляющие собой символическое изображение высшего божества и его эманаций. А непонятные слова и заклинания в гностических текстах, в частности, в текстах из Наг Хаммади, знание которых, как правило, было необходимо для прохождения души через сферы враждебных архонтов на пути к спасению в божественных областях, также носят чисто магический характер (398, с.185-189, 238-240).

Таким образом, магические амулеты греко-римского Египта находятся в русле развития гностицизма и, следовательно, сопоставление ряда гностических мифологических образов с изображениями на геммах и попытка установления взаимосвязи между ними имеет под собой, на наш взгляд, достаточно твердую почву.

Далее: помимо леонтоморфности, предполагающей, вероятно, еги-

петский ффон, Иалдабаоффу бывает присущ облик дракона или змея, что придает ему еще более зловещую внешность. В этой ипостаси он легко сближается с чудовищным Хнубисом (Хнумис, Хнуфис) – змеем с головой льва. Это очень распространенный среди «греко-египетских инталий» тип изображения, который ряд исследователей интерпретирует как прообраз гностического Иалдабаофа (см. 268, с.56; 272, с. 93, 260; 270, с.364). Львиная голова Хнубиса окружена венцом из лучей, а подчас даже нимбом, что, видимо, является характерным египетским солярным атрибутом и указывает на астрологические функции Хнубиса. В свою очередь, Иалдабаоф тоже наделен рядом астрологических черт – он повелитель 7 небес хаоса и идентичен одному из небесных тел. Геммы с Хнубисом отличаются двойственной природой: с одной стороны, они копируются как геммы солярного характера, а с другой – часто используются в медицинской практике в качестве магических талисманов (филактерии) от некоторых болезней. Оба эти предназначения интегрированы в «Хнубисах» и, по-видимому, обусловлены историей формирования этого образа. Его египетское происхождение не вызывает сомнения у большинства исследователей древнеегипетской религии и магии. Но этот образ настолько сложен, что не дает возможности для его однозначной интерпретации. По-видимому, природа его синкретична, и на его формирование оказал влияние целый ряд религиозных представлений.

Прежде всего, необходимо согласиться с его характеристикой Дрекслером, давшим исчерпывающее описание образа Хнубиса (223, статья „Knuphis “). Хнубис – это отображение на магических амулетах древнеегипетского бога-декана, соответствующего определенному знаку зодиака. В латинской версии книги „Гермеса Трисмегиста“ первый декан созвездия льва представлен как „огромный львиноподобный змей, голова которого окружена солнечными лучами“*. Здесь на-

* Gundel W. Neue texte der Hermes Trismegistos (Abh. Bayr. Akad. d. Wiss. München, 1936), 21 (Цит. по: 449, с.85, прим.145).

лицо астрологическая функция Хнубиса, и в своей ипостаси астрологического знака. Хнубис является магическим амулетом для родившихся под этим созвездием (Льва или Рака) (245, с.25) и охраняет их от определенных заболеваний.

Но югда Хнубис воплощает в себе один из аспектов солярного божества, надо полагать, что при создании этого образа доминировало не астрологическое влияние египетского бога-декана. В данном случае прослеживается тесная связь Хнубиса с другим древнеегипетским богом.

Имя „Хнубис" не может далеко отстоять от Хнума - имени древнеегипетского бога-творца, особо почитавшегося в Элефантине и в Эсне. Один и тот же корень явственно чувствуется в обоих именах: Хнумис-Хнубис - это всего лишь греческая форма названия древнеегипетского бога. Безусловно, Хнубис не представляет собой полного повторения образа бога Хнума. Напротив, некоторые аспекты деятельности Хнума получают использование при формировании образа Хнубиса уже будучи в достаточной мере переосмыслены.

С главной функцией Хнума как демиурга, создающего мир и дарующего жизнь, непосредственно связано представление о нем как о боге - хранителе священных живительных вод Нила. Хнум в этой ипостаси известен прежде всего как локальный бог Элефантины - одного из его главных культовых центров, области первых нильских порогов. Элефантина, благодаря своим бурным порогам, исторически считалась местом выхода нильских источников, несущих воды праокеана Нуна, которые способствуют наводнениям (47, кн.П, 28). Еще со времен Древнего Царства Хнум Элефантины носил титул "владыка области вод", т.е. первых порогов или же - "владыка Бигге" (224, с.26), острова, где, по преданию, и находились истоки Нила. Эти титулы отражают

основные свойства Хнума Элефантины: как бога, охраняющего и поведующего нильскими истоками и приносящего наводнения. Поздние храмовые надписи (напр., в Дендера и Эдфу), относящиеся к греко-римскому периоду, характеризуют Хнума как бога, „извлекающего Нил из его источников“, под „ступнями которого Нил выходит из своих пещер, чтобы поддерживать жизнь богов и людей (224, с.27).

В конечном итоге близость Хнума к водам Нила привела к почитанию Хнума в качестве нильского бога Хапи и бога Нуна, воплощающего в себе первородные массы воды, питающие нильские источники. Это тождество зафиксировано в надписях Филэ, где Хнум, соответственно, именуется как „Хнум-Ра, владыка Бигге, священный Нил, отец богов“ и „Нун великий“ (224, с.27).

По-видимому, мифологическое представление о близости Хнума и Нила приводит к близости образов Хнума и змея – охранителя истоков Нила. На почве же отождествления Хнума и змея складывается близость Хнума и Агатодемона, божества греко-египетской религии, представляющего собой змея с человеческой головой. Агатодемон относится к популярным в Александрии „змеиным культам“, греческое или египетское происхождение которых трудно проследить. Надо полагать, что помимо воплощения в Агатодемоне черт греческой религии, связывающих его с идеей судьбы и предопределения (*εἰμαρμένη*), на формирование этого образа повлияли и египетские представления.

В храмовых надписях Эдфу прослеживается очень тесная связь Хнума с Хором (Харозрисом), которая в демотической и греческой магической литературе воплощается в сложном имени Харпонкнуфи (449, с.87). *Ἄρπονχνοῦφι* несомненно соединяет в себе черты Хора и Хнума-Хнубиса. С другой же стороны, *Ἄρπονχνοῦφι* употребляется большей частью применительно к Агатодемону, т.е. функционирует как его имя или эпитет. Более того, представление об Агатодемоне в Большом парижском магическом папирусе вполне соответствует как

характеристике Хнума, так и характеристике Хора: Агатодемон фигурирует в тексте как огромный змей, владеющий началом Египта вплоть до конца обитаемого мира и являющийся ежедневно (449, с.88) (PGM IV 1637). Помимо Хнума и Хора название *Ἄγαθὸς Δαίμων* употребляется применительно к другим египетским богам: Осирису, Тоту, Геллосу/=Pa/ (381, с.175).

В александрийском греко-египетском пантеоне Агатодемон не просто ассоциируется со змеевидной богиней Ермуфис-Рененут, но составляет с ней пару в качестве ее мужского дополнения. Таким образом, он вводится в старинный египетский цикл Осириса-Исиды-Хора. Подчас *Ἄγαθὸς Δαίμων* отождествляется с Осирисом-*Ὀυρῶπις/ Ὡρ ἡφρῆ* видимо, на основе их благостного характера, в то время как Ермуфис соединяется с Исидой в облике богини Исиды-Ермуфис. Их ребенок - Харпократ, как сын Исиды и Осириса, имеет человеческий облик, но Исида и Осирис часто даже в римском Египте изображаются в виде змей с человеческими головами. В свою очередь, божественными атрибутами Агатодемона являются маковые головки и колосья - т.е. те же атрибуты, что у Осириса и Исиды (см. 438, т.П, с.44-46)⁴⁵.

Таким образом осуществляется связь Агатодемона с образами древнеегипетской религии в ее эллинизированной форме. Но влияние египетских элементов на формирование образа александрийского Агатодемона более всего прослеживается в его большой близости и едва ли не полной идентичности с египетским воплощением предопределения и необходимости *ššj* (*ššw*), позднее почитавшегося в качестве Шай-бога судьбы, определенной человеку его рождением⁴⁶. В магических папирусах Шай (в грецизированной форме Псои, Псаи) как одна из ипостатей Агатодемона - солнечного бога, помимо основной, бывает наделен и другой функцией - носителя света (308, с.105-106). Будучи связан с Исидой-Тюхе как богиней судьбы, а также с Исидой-Ермуфис (Рененут), Шай подчас изображается в облике змей⁴⁷.

Шаи в одной из основных своих функций как бога-защитника или же доброго гения в демотических текстах имеет несомненную параллель в греческой астрологии: ρζ - śzj = ἀγαθὸς δαίμων, который соответствует одиннадцатому знаку зодиака (парный с ним 12-ый знак - κακὸς δαίμων). Предполагают, что «Агатодемон» - это непосредственный перевод ρζ - śzj (38I, с.171). Следовательно, культ александрийского Агатодемона мог иметь египетскую основу.

Еще одним подтверждением египетских черт Агатодемона служит его трактовка в «Прорицании „горшечника“ - памятнике египетской литературы птолемеевского времени: наряду с Кнефом (κνῆφις) Агатодемон рассматривается в качестве собственно египетского бога, который из пришедшей в запустение Александрии вернется в древний Мемфис (38I, с.175; I98, с.273-275).

В свою очередь, Кнеф - это известный в египетских источниках образ змея Кематефа, который в магических кругах был отождествлен с Хнубисом - Хнумом (268, с.56; 270, с.273-275). «Первозмей» *Km 3.t.f*, наделенный демиургическими функциями, выступает на мифологическую арену в фиванской космогонии птолемеевского Египта. Кематеф считался одним из аспектов главного фиванского бога - творца Амона, фигуры многогранной, воплотившей в себе черты солнечного бога Гелиополя, мемфисского Птаха и гермопольскую космогоническую тематику (Отдоада, лотос, яйцо) (96, с.88). Другими словами, Амон был воплощен в Кематефе.

Итак, магический образ Хнубиса был, по-видимому, сформирован под влиянием представления о древнеегипетском боге-декане, с одной стороны, и с другой, - о древнеегипетском Хнуме в определенной его ипостаси хранителя истоков Нила, т.е. обладателя начала и конца жизни, и греко-египетского Агатодемона, представление о котором, по-видимому, имеет основу в древнеегипетской религии. Таким

образом, солярный характер демиурга Хнума (как и большинства богов-демиургов), и астрологический характер декана и Агатодемона вполне соответствовали назначению Хнубиса в магии как медицинского и солярного знака.

Благодаря этим сложным сопоставлениям мы проследили предположительные этапы формирования образа Хнубиса и его возможные египетские корни. В результате мы можем допустить значительное влияние египетской религии на развитие магических образов и их изображений. С другой стороны, связь магических и гностических кругов, выразившаяся во влиянии магии на разработку ряда гностических представлений (магические знаки и формулы в гностических текстах), может означать, что некоторые черты мифологических образов гностиков были обусловлены иконографией магических амулетов. Так, териоморфность гностических архонтов, в частности, львинообразный или драконоподобный облик Иалдабаофа может быть связан с известными изображениями магических божеств — прежде всего, Хнубиса. Для собственно гностических религиозно-мифологических построений вообще более характерно оперирование абстрактными образами и понятиями (не-сущий бог, его эманации), и териоморфное изображение ряда фигур способно демонстрировать какую-то «языческую» струю в гностицизме (так же, как териоморфное изображение ангелов в аду в коптских христианских апокалипсисах).

Теперь необходимо обратиться к единственному среди огромного количества инталей несомненному изображению Иалдабаофа (245, с. 135–139)⁴⁸. Очевидно, что оно полностью соответствует Иалдабаофу гностических текстов. Наименования «Иалдабаоф» и «Ариэл» сопутствуют представленному на гемме образу человека с головой льва. В правой руке он держит высокий жезл, напоминающий египетский скипетр $\omega\zeta\zeta$, передник, опоясывающий его бедра, повторяет египетское

одеяние. Эта гемма – одна из немногих, достоверно атрибутируемых гностикам: на ней перечислены имена семи демонических сил–архонтов, владык семи небес гностической космологической структуры. Таким образом, несомненные египетские элементы этого изображения сочетаются с его леонтоморфностью, что может служить косвенным свидетельством египетского происхождения и этой последней черты.

Итак, многочисленные изображения львиноголовых божеств на магических амулетах мы склонны объяснять влиянием египетской религии: прежде всего, благодаря особому положению образа льва в важнейших египетских верованиях о разливах Нила, выражением которых в магии, по-видимому, явились геммы–амулеты. Хотя при этом не может быть полностью отвергнута вероятность влияния иранского митраистского образа как на магические изображения, так и на гностические представления. С другой стороны, сочетание львинообразного и змеевидного начал в „Хнубисах” – не менее распространенном типе инталий, – тоже может иметь свои истоки в древнеегипетской религии.

Далее: внешнее сходство и сходство некоторых функций гностического Иалдабаофа и магического Хнубиса (оба они являются выражением астрологических представлений) может быть отнюдь не случайным. По-видимому, облик Хнубиса оказал достаточное влияние если не на формирование самого образа гностического Иалдабаофа, то, во всяком случае, его внешнего вида, так же, как и другие многочисленные леонтоморфные существа на амулетах, с которыми были хорошо знакомы гностики.

Так магические изображения божеств и демонов могли служить проводником египетских религиозных концепций в гностические сочинения. Отразившись в магии, через магию они проникли в гностический миф. Поэтому мы имеем некоторые основания полагать, что одна из ипостасей гностического Иалдабаофа (его териоморфность) была сформирована под определенным влиянием египетских религиозных представлений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели два гностических сочинения из собрания коптских документов в Наг Хаммади — „Ипостась архонтов" и „Трактат без названия". Данные палеографии П кодекса и каллиграфические особенности почерка переписчика позволяют датировать эти сочинения в составе кодекса серединой IV в. Это соответствует общепринятой датировке всего собрания НХ III—IV вв. Но ввиду специфичности переплета П кодекса при отсутствии в нем пагинации (в отличие от всех остальных кодексов) существует также возможность отнесения книги к другой мастерской и, таким образом, выделения ее из состава „гностической библиотеки".

Как удалось установить, коптские документы — это всего лишь переводы греческих оригиналов, которые были утрачены. При этом „ИА" и „Трактат", обнаруженные в НХ, могут являться не непосредственным переводом с греческого, а всего лишь одним из списков перевода. Отсутствие других списков не позволяет однозначно решить этот вопрос. Более вероятно только, что сам перевод „ИА" и „Трактата" был сделан в каком-то другом месте, нежели район НХ, — очевидно, севернее, где был больше распространен субахмимский диалект коптского языка.

Греческие оригиналы „ИА" и „Трактата" были созданы, по-видимому, в Александрии, для которой было характерно слияние идеологических и культурных традиций, зафиксированных гностическими сочинениями. Отражение в них известных концепций позволяет датировать „ИА" периодом II — нач. III в., а „Трактат" как более позднее сочинение — серединой — второй половиной III в.

„ИА" принадлежит к числу так называемых „сефианских" документов, которые объединяются в систему на основании ряда общих особенностей: разработки в них определенных тем, характерной трактовки не-

которых образов, особой манеры изложения материала. Большая группа сочинений из НХ отражает одно из двух основных направлений гностицизма — «сефианское». Оно прежде всего ввиду своего нехристианского характера противопоставляется «валентинианскому» гностицизму, очень близкому христианству. «Трактат» не может быть отнесен ни к одной из гностических сект, поскольку по сути своей является компиляционным произведением, «компендиумом гностических спекуляций». Эта же причина не позволяет причислить его и к «сефианской» системе, предполагающей некоторую целостность гностической концепции, хотя «Трактат» отчасти разрабатывает мифологическую тематику, присущую ряду «сефианских» сочинений.

Значительное идейное родство «Трактата» и «ИА», которое еще более подчеркивается их последовательным расположением во II кодексе, объясняется, вероятно, наличием у них одного или нескольких общих источников, а не непосредственной зависимостью документов друг от друга. Оба сочинения имеют преимущественно мифологическое содержание, в основе которого лежат гностические космогонический и антропогонический мифы. Но при формировании собственно концепции «ИА» и «Трактата» эти оригинальные гностические мифы в большой степени дополняются сюжетами из Книги Бытия в особой интерпретации.

Гностические мифы, послужившие основой «ИА» и «Трактата», могут быть возведены к так называемой «нореической традиции», представленной целым рядом сочинений, которые объединены гностическим образом Нореи. Эти сочинения характеризовались разработкой проблем гностического космо- и теогенеза. Таким образом, предположительным общим источником «ИА» и «Трактата» мог служить «Апокалипсис Нореи», поглотивший некоторую часть «книг Нореи». Но «Апокалипсис Нореи», будучи источником исследуемых гностических произведений, вероятно, был при этом не единственным. «Трактат», во всяком случае, включа-

ет в себя многочисленные цитаты и ссылки на другие гностические сочинения, свидетельствующие о возможности использования в нем достаточно большого числа источников. Очевидно, именно в силу этих причин его мифологическая концепция, по сравнению с концепцией „ИА“, оказывается более разработанной. Ряд же соответствий в текстах восходит к общему для них оригинальному мифу.

Сочинения были предположительно созданы в Александрии в непосредственной близости к иудейской общине. На это указывает широкое использование в них представлений иудейских источников (прежде всего, Книги Бытия), которое, тем не менее, не может служить достаточным свидетельством иудейского происхождения самих текстов.

Мы полагаем также, что первоначально нехристианские гностические сочинения в дальнейшем подверглись христианизации, результатом чего стала их вторая редакция – христианизированная. В такой форме они и представлены в кодексе Наг Хаммади.

Создание документов в Александрии предполагает возможность использования в них ряда египетских религиозно-мифологических представлений, ставших частью идеологии греко-римского Египта и способствовавших новой интерпретации гностических мифологических сюжетов и образов. Введение египетского материала в тексты не просто демонстрирует широкую осведомленность их авторов в вопросах греко-египетской языческой культуры. Он может быть истолкован как попытка распространения гностических сочинений и учений гностиков среди местного египетского населения, о чем, вероятно, свидетельствуют переводы сочинений с греческого на коптский язык.

Непосредственно названы в „Трактате“ культовые животные Египта: священные быки (идентичные с Аписом и Мневисом), птица феникс и крокодил (букв. „водяные гидры“). Введение этих образов в повествование представляет собой наиболее очевидный египетский момент в

сочинениях гностиков. Образы священных египетских животных использовались в тексте в полном соответствии с их исконными функциями, идущими из глубокой древности и широко известными в греко-римскую эпоху. Их символическое обозначение времени, воскресения и вечности как нельзя более соответствует задачам гностической сотериологии и эсхатологии. Выведение священных египетских животных в качестве обитателей Рая, утверждающее равенство Египта и Рая, указывает на особое, позитивное отношение автора „Трактата“ к Египту, нехарактерное в целом для произведений гностиков. Оно по справедливости служит в пользу установления египетского происхождения документа.

На основе своего оригинального значения образы египетских животных связываются в гностическом мифе с каким-либо мистическим знаком или таинством, и подвергшись некоторому переосмыслению, принимают участие в сотериологическом процессе. Три разряда животных соответствуют трояственной схематике гностической антропологии и выступают как „свидетели“ трех групп людей: феникс – как специальный знак для осуждения сил материального мира, а крокодил, Апис и Мневис – как посредники при спасении „пневматиков“ и занятии „психиками“ срединного положения в сотериологии. Сравнение „Трактата“ с рядом близких ему сочинений (прежде всего, „ИА“) говорит об отсутствии этого сюжета в оригинальном гностическом мифе. Очевидно, что использование образов египетской религии в „Трактате“ знаменует собой дальнейшее развитие сотериологического мифа гностиков.

Изображение „духовной“ Евы в „ИА“ и „Трактате“ отличается рядом особенностей, в общем, нехарактерных для других гностических сочинений. Необычна, прежде всего, характеристика Евы, акцентирующая ее сущность как женщины и матери и соединение в ней одной многообразных функций. По своим функциям Ева в данном случае приближает-

ся к Артемиде и Афродите, специфически „женским“ богиням, а с другой стороны, – к эллинизированной египетской Исиде, которая в греко-римскую эпоху становится универсальной богиней. Эллинистическая Исида наделяется обширным ареалом действий и может быть идентифицирована практически со всеми крупными богинями египетского и греко-римского пантеона. Эта характеристика Евы запечатлена гимном, не только по содержанию, но и по форме близким греко-римским ареталогиям Исиды, написанным от первого лица. Специфическая трактовка образа Евы заключается также в тождестве ее со змеем. В этой ипостаси Ева соответствует Исиде – Ермуфис (Рененут), змееподобному божеству, особо почитавшемуся в греко-римском Египте.

Исида, следовательно, кажется нам наиболее вероятным „прообразом“ гностической Евы, как она изображена в „ИА“ и „Трактате“, – в том смысле, что именно представление об Исиде повлияло на интерпретацию гностического сюжета в двух исследуемых текстах. Безусловно, эти необычные для гностических сочинений черты Евы присущи многим богиням. Но сила и яркость образа Исиды, культ которой стал одним из основных не только в римском Египте, но и в Империи, как раз и заключается в ее способности поглотить других и стать многоликой богиней, „одной, которая есть всё“. Несомненно, что представление об Исиде было неотъемлемой частью религии Александрии, ставшей центром формирования образа эллинистической Исиды. Эти важнейшие религиозные представления вряд ли могли остаться неизвестными авторам гностических сочинений, созданных в Александрии. Следовательно, они могли найти в этих сочинениях некоторое отражение, придавшее видению известного гностического образа новый ракурс.

Остальные рассмотренные нами сюжеты и образы двух гностических сочинений относятся к космогонической тематике – основе мифологической концепции этих текстов, интерпретация которой придает им опре-

деленную особенность. Мы проследили формирование основных мифологических представлений данной тематики: образов хаоса, космоса, бездны, демиурга, происхождения мира из космогонического яйца. Гностическая концепция происхождения демиурга из хаоса, зафиксированная данными текстами, находит своеобразное продолжение в мифологеме космогонического яйца. Эта широко распространенная в общем мифологическая концепция о происхождении мира (или бога – демиурга) из гигантского яйца, представляющего собой одну из форм хаоса и содержащего в единой смеси все многочисленные компоненты будущего мира, – среди стран Восточного Средиземноморья фиксируется только в египетской, финикийской, орфической и гностической мифологиях. Египетская космогония хранила образ мирового яйца с древнейших времен египетской истории и до последней фазы ее развития – вплоть до храмовых надписей греко-римского Египта. Космогоническое яйцо древнейших финикийских представлений воплощено в образе бога Мота, одном из первоначал жизни, из которого возникает весь организованный мир. Обычные космогонические представления орфиков были сконцентрированы на мифологеме происхождения мира и демиурга Фанеса из огромного яйца, положенного Кроносом или Ночью. Однако особая сюжетная линия этого мифа, сравнивающая космогоническое яйцо с яйцом павлина, – присуща только системе александрийского гностика Василида и „Псевдоклиментинам“ – документу, отразившему взгляды александрийской орфической школы, таким образом, указывая на их несомненную близость.

Сюжет „Трактата“ о происхождении Наставника из капли света представляется нам одной из возможных версий учения александрийского гностика Василида о происхождении архонта из божественной „панспермии“, восходящего, очевидно, к известной александрийской космогонической традиции I–II вв., связанной прежде всего с орфической

школой. Но само орфическое представление о мировом яйце, в этой традиции обогащенное новым и необычным элементом, в основе своей, по-видимому, является гораздо более древним и связывается с более ранними этапами развития греческой культуры. Через посредство финикийской космогонии оно, вероятно, может быть возведено к древнеегипетскому мифу о мировом яйце. Однако природа этого „посредничества“ до конца еще не выяснена.

С другой же стороны, следует заметить, что оригинальное древнеегипетское представление в дальнейшем претерпело значительную идейную трансформацию. Первоначально возникнув как один из вариантов мифа о происхождении солнечного бога и космоса, этот сюжет акцентировал внимание на представлении о взаимоотношении яйца и птицы (как воплощения бога). Суть этого мифа в финикийской космогонии тоже заключается в восприятии яйца как первовещества, из которого возник мир. Орфическая и гностическая интерпретации мифа (особенно через сравнение мирового яйца с яйцом павлина) впервые явно выражают представление о множестве, заключенном в единстве, — глубинное содержание мифологемы космического яйца, прежде так четко не проявлявшееся. Кроме того, гностические сочинения из Наг Хаммади демонстрируют возможность еще более свободных и отдаленных интерпретаций мифа.

При рассмотрении сюжета о демиурге было отмечено его разнообразное и порой противоречивое положение в гностических документах, показаны разные версии его происхождения. Появление демиурга в исследуемых текстах из хаоса, представленного ими как „вода и тьма“, соответствует древнеегипетскому представлению о происхождении большинства богов — демиургов из водного хаоса Нуна.

Наименования гностического демиурга (Иалдабаоф, Сакла, Самаэл, Ариэл) происходят из арамейского и древнееврейского языков и отчасти отвечают его положению в гностическом сюжете, но их этимология

и семантика не всегда могут быть достоверно установлены. Если сами имена демиурга не имеют ни малейшей общности с древнеегипетскими представлениями, то внешность демиурга – его леонтоморфность, – все же способна вызвать определенные ассоциации в древнеегипетской иконографии. При общей популярности образа льва и леонтоморфных богов в египетской мифологии, наиболее важна тесная связь льва с богом – демиургом через близость его к солнечному богу, зафиксированную как древнеегипетскими источниками, так и сочинениями античных авторов.

На основании многочисленных изображений на греко-египетских магических амулетах, демонстрирующих сходство магических демонических фигур как с образами египетской религии, так и с гностическими образами, приходим к возможности проникновения египетских мифологических представлений в гностические через магию. Внешнее сходство гностического демиурга Иалдабаофа и магического божества Хнубиса (леонтоморфного и змеевидного), а также сходство ряда их функций (напр., астрологических) не вызывает серьезных сомнений. С другой стороны, чудовищное сочетание в Хнубисе львинообразного и змеевидного начал явно прослеживается в древнеегипетской религии, хотя на формирование сложного образа Хнубиса оказал влияние целый ряд египетских представлений. Присовокупив к этим сведениям изображение гностического демиурга Иалдабаофа на магическом амулете, принадлежавшем гностикам, – в виде львиноголового человека с египетскими атрибутами, – мы имеем еще больше оснований полагать, что одна из его ипостасей могла быть обусловлена египетскими религиозными представлениями, отраженными в магии.

В ходе работы было также показано, что „хаос“ гностических сочинений – понятие многозначное, причем два его основных значения – это бездна преисподней и материальный мир, противопоставленный бо-

жественному как началу начал бытия идеалистической космологии гностиков. При значительной распространенности первого значения хаоса – как бездны преисподней, наиболее существенна другая его концепция – материального мира, связывающая его с небесными основами мироздания и объясняющая ряд первопроцессов в божественном мире. Вторичность и зависимость материального хаоса от божественной субстанции наиболее полно показана в данных текстах.

С другой стороны, мы рассмотрели употребление в гностических документах коптского термина *NOUM*, восходящего к древнеегипетскому Нуна, обожествленным водным массам первородного хаоса. В христианских и гностических сочинениях представление о *NOUM* наделяется, по-преимуществу, другим значением – области преисподней и основывается, очевидно, на более поздней египетской традиции о Нуна. Однако образ Нуна – бездны правод продолжал существовать в Египте и в греко-римскую эпоху. Эта концепция прослеживается и в надписях позднейших египетских храмов, и в изображениях на магических амулетах, и в одном из коптских христианских апокрифов. Исследуемые тексты являются интересным примером употребления *NOUM* в этом сравнительно редком значении, когда он мыслится не в качестве преисподней, а в качестве материального мира (хаоса). Таким образом, *NOUM* в сочинениях гностиков мог быть интерпретирован как в эсхатологических, так и в космогонических рамках.

Итак, необычная интерпретация в „ИИ“ и „Трактате“ ряда гностических образов („духовной“ Евы, Нуна – воды) может быть объяснена отражением в сочинениях древнеегипетских религиозных представлений. Особая версия мифа о космогоническом яйце и одна из ипостасей демурга Иалдабаофа через ряд религиозных традиций и магическую практику тоже могут быть возведены к древнеегипетским концепциям. Сотериологический сюжет „Трактата“ демонстрирует явное использование

египетского мифологического материала, с помощью которого создается новый гностический миф. Таким образом, ряд представлений древнеегипетской религии, сохранив свое основополагающее значение вплоть до позднейшего времени египетской истории, обогатившись новым содержанием и войдя в греко-египетский пантеон, был использован в сочинениях гностиков и способствовал дальнейшей разработке гностической мифологии.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

КОММЕНТАРИЙ

Глава I

¹ Надпись сильно повреждена. Восстановление и перевод Гиверсена: 42, с.27.

² К сожалению, документ доступен нам только в факсимиле, поэтому мы не имеем возможности ни принять, ни опровергнуть существенное замечание Б.Лейтона о том, что «относительная тонкость папируса и его слишком хорошее качество не позволяют датировать П кодекс IY в.» – 6I, № 67, с.354.

³ Существует, однако, и другая точка зрения – о возможном сирийском (антиохийском) происхождении не только «ИА», но и всего П кодекса документов. Согласно Фауту, широкий религиозный синкретизм, синтезирующий иудейско-эллинистическое и халдейско-вавилонское наследие, характерен для Сирии и косвенно мог обусловить появление там «ИА» – 28I, с.96. Но и эта гипотеза, по мнению исследователей, нуждается в серьезных доказательствах, – см. 387, с.122.

⁴ К группе сефианских документов из IX Шенке относит «Апокриф Иоанна», «ИА», «Евангелие от египтян», «Апокалипсис Адама», «Три стелы Сефа», «Зостриан», «Мельхиседек», «Оду Нореи» и ряд других.

⁵ Помимо исполнения миссии дарователя откровения Элелеф наделен также определенной сотериологической функцией – он спасает Норею от посягательств архонтов в качестве посланника бога – см. 29I, с.33–34.

⁶ О «филоновских» чертах в «ИА», согласно Барку, см.: 22, с.3I, 39–4I. В частности, процесс создания архонта из тени Барк сопоставляет с филоновским представлением о божественном Логосе, также равнозначном тени. В обоих случаях, по мнению автора, тень служит одновременно и «инструментом», и «моделью» божественного творения.

⁷ Здесь мы позволим себе не согласиться с Б.Лейтоном, считаю-

щим, что все мифологическое повествование может быть интерпретировано в рамках христианских представлений и является не чем иным, как „христианским пророчанием об исходе“ - 6I, № 67, с.364.

Например, Шенке не считает христианский элемент в тексте достаточно глубоким - 387, с.6II.

⁸ Бетге и Бёлиг представляют более 50 таких параллельных мест - см. 24, с.93-120; 25, с.130-131.

⁹ Барк позднейшими редакторскими дополнениями такого же характера комментариев считает следующие отрывки „Трактата“: 98, 29-99, 2; 99, 10-17; 99, 20-100, 1; 100, 33-101, 9; 102, 26-103, 8 - см. 22, с.28-29.

¹⁰ К ним Барк относит перечисление имен архонтов, отсутствующее в „IIA“ и известное по другим источникам („Трактат“: 100, 10-29), а также 5 цитат из произведений преимущественно магически-астрологического круга: 106, 30-107, 3; 107, 3-17; 101, 9-102, II; 102, II-25 - см. 22, с.28-29.

¹¹ Отрывок статьи посвящен „IIA“, характеризуемой в таком же плане.

¹² Из узко специальных работ по „Трактату“ см., например, 432, 433.

¹³ Религиозно-исторические, -географические, - социологические, -психологические, -феноменологические аспекты „предрасположенности“ Египта к восприятию гностицизма проанализированы в статье Бельца - 235.

¹⁴ Выражение религиозной истины в египетских верованиях Блеекер видит в знании божественных тайнств, что особенно характерно для заупокойных религиозных представлений - 340, с.231.

¹⁵ П.А.Гринцер справедливо указывает, что „при наличии типологического родства лишь возрастает восприимчивость текста ко всяко-

го рода заимствованиям и влияниям" - I23, с.22. Однако мы полагаем, что в контексте данной работы для этого достаточно и просто „предрасположенности" Египта к гностицизму, основанной на некотором сходстве эллинизированных египетских и гностических концепций и обеспечившей их способность к взаимовлиянию.

Глава II

¹ О влиянии изображений древнеегипетской птицы „бену" на формирование образа феникса см.: 25I, с. I6-I7.

² Душа умершего Осириса воплощается в Аписе - 33, кн. I, гл. 85.

³ О роли Аписа и Мневиса в „Трактате" см. также: 422, с. 223-237.

⁴ 368, с. I3: „Пришел Хор; он принес из воды части тела Осириса в этот день в своем облике Сухоса".

⁵ Перевод Лейтона: „Они сказали, это так, **that he might in fact eat** " (89, I-2) - 6I, № 67.

⁶ У офитов и наассенов змей в Раю в качестве Святого духа входит в человека, превращая его в „пневматика" - 452, с. 32-33.

⁷ В „Трактате" в силу неясных причин вместо слова „змей" употребляется „зверь".

⁸ Здесь, по-видимому, обыгрывается семантическая близость греческого ζωή и еврейского חַיָּוּת - „жизнь".

⁹ Ср. образ Дафны в „Метаморфозах Овидия" - см. 25, с. 82.

Б.Пирсон видит здесь параллель с эллинистической иконографией: „Пан и дриада". Сюжет „ИА" он считает примером слияния языческого мифологического мотива с известным библейским представлением, в результате чего формируется новое гностическое единство: как дриада недоступна Пану, так жизнь и гносис недоступны архонтам - см. **V. Pearson.** Дополнение к статье Лейтона, посвященной исследованию „ИА" - 6I, № 69.

10 Г.Мак-Ре также акцентирует внимание на примерах „*ἐγὼ εἶμι* стилия“, характерного для религиозной литературы античности, в документах из НХ – см. G.W.Macrae, *Discourses of the Gnostic Revealed* - 378, p. 111.

11 В известных нам 3 текстах птолемеевского времени, посвященных Исиде и входящих в осирический цикл (Песнь Исида и Нефтиды; Плач Исида и Нефтиды; Часовые бдений), Исида предстает перед нами в обычном своем облике сестры и возлюбленной жены Осириса.

12 Мюллер считает оригинал греческим, а Бергман – египетским – см. 236.

13 Данные из рар. Оху. I380, 30, 35, 39, 51, 59–60, 78–79, 82, I00–I01, I03–I04, I05–I06, I06–I07, II3, II6–II7.

14 Ср. там же I, 21: „Среди египтян Аполлон (т.е. Солнце) называется Хором“.

15 По традиции Псевдо-Каллисфена I 30–33, Серапис это *Αἰὼν Πλουτωνικός*. Серапис как Плутон назван у Плутарха – 78, § 27.

16 О почитании бога Эона в Египте см. также у Макробия: 64, кн. I, гл. 20.

17 Ср. изображение змея в Элевсинских мистериях Деметры – 398, с. 253.

18 К Рененут обращаются как к „матери зерна“ в магических заклинаниях, посвященных защите урожая – см. 61, Y XI, 1–9.

19 В храме Рененут – Ермуфис в Мединет Мадж, относящемся к XII династии, имеется ее изображение. Этот храм был перестроен позднее и использовался вплоть до II–III вв. н.э. – см. 366, с. 185–189.

20 Известно, что Исида почиталась в образе змеи также в Фараесе – см. 29, с. 82.

21 Ср. с изображениями Деметры, атрибутами которой являются факел и пшеничный колос.

²² Подробно об Исиде см. 438, с.33-51 и изображения.

Магические амулеты, так называемые греко-египетские инталы (в частности, из собрания Гос. Эрмитажа - инв. № ж6716; 3532, 3533, ж6431) содержат ряд изображений Исиды - Эрмуфис : с факелом и колосом, близкое ей изображение змея с человеческой головой.

²³ О близости образов Исиды и Евы в "Трактате" и "ИА" см. также: 242, с.134, 141; 24, с.209: Исиды-София как "Праведность"; Исиды персонифицируется как "Праведность" - *Δικαιοσύνη* в аретологиях и других источниках греко-римского времени - см. 445, с. 137; 69, с.42-43. Ева-Афродита как Исиды названа в числе других египетских представлений "Трактата" у Рудольфа - 399, с.148.

²⁴ Согласно З.Моренцу, представление о первобытном яйце изначально возникло в Дельте и было связано с образом Тоты-Исиды и лишь позднее проникло в гермопольскую космогонию - 356, с.178-179.

²⁵ Интересно предположение Франк-Каменецкого о том, что это отголосок старого гермопольского мифа, позднее перенесенного на Амона - 205, с.29-30.

²⁶ Здесь, по мнению Моренца, доктрина эволюции, выразившаяся в представлении о яйце, была соединена с теологией бога-творца Птаха - 356, с.179. Автор считает, что миф о мировом яйце занимает в космологических построениях Древнего Египта промежуточное положение между концепцией материальной эволюции и божественного порождения - основных способов творения мира - см. 356, с.178.

²⁷ Делались предположения, что отголоски древнеегипетского представления о мировом яйце сохранились в Книге Бытия, т.к. во фразе "дух божий носился над поверхностью воды" значение древнееврейского термина скорее - "сидеть на" в соответствии с представлением о высиживании зародыша из яйца - 187, т.2, с.139; 269, с. 103. Мы считаем необходимым отметить, что как отдаленную версию

мифа о космогоническом яйце иногда расценивают также представление о жуке-скарабее, который катит перед собой солнечный шар (яйцо?) - 223, с.1192.

²⁸ О Моте-яйце см. также - 258, с.35.

²⁹ Тураев (202, с.49) высказывает предположение о египетском происхождении Мота. С другой стороны, демиург Хусор, открывший яйцо, подчас рассматривается как утаритская интерпретация египетского демиурга Птаха - см. 362, с.13.

³⁰ Они собраны в следующем издании: 56.

³¹ В „Псевдоклиментинах“ в версии *Recognitionen* X, 17-30 представлено единственное нехарактерное для орфиков изображение хаоса: он выступает как первосущность. Это объясняют тем, что автор документа слил воедино две разных теогонии - Орфея и Гесиода - 420, с.28.

³² Отнюдь не всегда созидательной силой орфических космогонических представлений выступает Фанес (Эрос). Например, известный орфический папирус из Дервени создателем мира и творцом всего сущего называет Зевса, который здесь приобретает черты, не свойственные „обычному“ Зевсу - см. 128, с.118-139; 351, с.21-32.

³³ Ее относят, с одной стороны, уже к александрийскому периоду греко-египетской культуры, но с другой, напротив, считают более ранней, чем версия Рапсодий - см. 301, с.86-90.

³⁴ Как эквивалент спермы обозначает каплю света Бетге - 24, с.339-340.

³⁵ О каше света как яйце см. 24, с.341.

³⁶ Это, очевидно, новая интерпретация представления о частице божественной сущности, заключенной в Иалдабаофе.

³⁷ О.Керн относит эту космогонию к традиции Иеронима - Элланика - 55, с.130-140.

Глава III

¹ См. статью „Хаос“ А.Ф.Лосева в кн.: „Мифы народов мира“. М., 1980–1982.

² Испытывая нехватку одного эона, Плерома утрачивает свою полноту, вследствие чего божественный мир становится несовершенным. Несовершенство высшего мира могло служить у гностиков основой для объяснения греховности низшего мира, поскольку низший мир считался у них лишь отражением небесного – см. 294.

³ Небесная завеса – это образ, широко известный в гностической и иудейской космогониях – см. 6I, № 69, с.69.

⁴ Правомерно трактовать небесную завесу не просто как эманацию Софии, но как ее самое. Это, по-видимому, не имеет существенного различия – см. 22, с.118. Ср. создание видимого неба телом Софии, что порой трактуют как аналогию с египетской богиней неба Нут. – 88, кн. I, гл. XXX, 3; 272, с.272.

⁵ Б.Барк считает „Нетленность“ техническим термином редактора сочинения, используемым для обозначения бога – 22, с.117. См. далее (98, 23–24) „Эон истины“ – обозначение Огдоады, соответствующей в тексте началу божественного мира.

⁶ „Тень одновременно и образ, и тьма, и это равнозначно хаосу“ – 22, с.119. О Пистис Софии как опосредующем звене см. в тексте, напр., 99, I–2: „Бездна из Пистис, о которой мы рассказали“. Бездна, как и хаос, здесь выступает просто в значении материального мира.

⁷ „Изначальным законом всего был Первородный Ум, Вторым после Первородного был излившийся Хаос, на третьем месте – Душа...“ – 48, кн. V, § 10, 2.

⁸ Термин „Ненависть“ встречается лишь в позднейшем редактор-

ском дополнении.

⁹ Больше всего следов египетской религии прослеживается в описании ада, т.к. коптские апокрифы были написаны христианами, отрицательно относившимися к древнеегипетской языческой религии - 254, с.355.

¹⁰ По замечанию Булларда, образ тартара в данном контексте представляет собой особую проблему - 29, с.54.

¹¹ По-видимому, Нун создал себя сам в соответствии с автогенностью, характерной для большинства основных богов (для всех демиургов). См., напр., КМ, гл.17: „Я великий бог Нун, который воссуществовал самостоятельно“. Несмотря на пассивность Нуна в рамках творения мира, в данном контексте Барге трактует его образ как первую форму демиурга - 23, гл.17.

¹² Характер этой зависимости сложен, но, скорее всего, ее следует рассматривать лишь во временном аспекте. Нун как „отец богов“ указывает всего лишь на его более раннее, но пассивное существование - 356, с.171-172. Нун - небытие - 148, с.120,122. Слово „*nnw*“ в более поздних текстах связано с глаголом *nnj* - „рождать“: 418, § 145. О генеалогической связи Нуна и других богов говорить не стоит, однако, Атум - не созданный и не рожденный Нуном, подчас воспринимается как его эманация. Порой близость Нуна, Атума и Ра выливается в представление о последних как идентичных названиям частей тела Нуна (КМ, гл.17) - 253, с.90.

¹³ Напр., в космогонии Мемфиса Нун и Наунет становятся двумя из восьми ипостасей единого Птаха, который в образе Птаха - Нуна и Птаха-Наунет выступает в качестве отца и матери Атума. Таким образом, путем идентификации с „отцом богов“ устанавливается первичность Птаха относительно Атума и других богов - см. „Мемфисский богословский трактат“ 50а-51а - 55.

В фиванской космогонии, утверждающей приоритет Амона, великий „отец отцов всех богов" также происходит из правод Нуна - см., напр., эпитет Амона „появившийся в хаосе" - 204, с.19 и другие примеры, данные в книге: 205, с.30, № I33-I36, с.31, № I41; 41,1,7, 350; 60,6 III, 5-IV,1.

I⁴ Подземный мир трактуется как область мертвых преимущественно в поздних египетских текстах, но также и в ТП - см. 67, т.4, с.62.

I⁵ Однако такое происхождение демиурга обусловило его двойственную природу: помимо греховности он обладает частицей божественного света, о существовании которой не знает. Таким образом, причиной и корнем его греховного и низменного характера является его незнание.

I⁶ Г.Квиспель характеризует концепцию происхождения демиурга из хаоса как „более примитивную" - 362, с.22. Происхождение демиурга из хаоса, представленного в „Трактате" как вода и тьма, близко древнеегипетскому представлению о происхождении большинства богов-демиургов из водного хаоса Нуна.

I⁷ Соответственно этому, и Листис София, и хаос могут быть названы „матерью" демиурга. См. в текстах: I03,24; I04,11; 87,6-8.

I⁸ Тот факт, что архонты соответствуют небесному прообразу, - выражение гностической идеи о том, что нижний мир это отражение высшего. Листис София, в свою очередь, - божественная сущность высшего мира - см. 24, с.187.

I⁹ Ср. реконструкцию Барка - 22, с.30.

20 При этом они считали первоисточником еврейский язык и полагали, что имя "Иалдабаоф" образовано от корней *yald* "ребенок" и *bohu* "бездна", "хаос" - см. G.Matter. *Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et*

philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

Paris, 1828, t.II, p.198 (цит. по: 42, с.199-200); H.Leisegang, Die Gnosis, Leipzig, 1924, S.391.

Ф.Т.Фаллон приходит к такому же заключению, но при этом берет за основу финикийский язык, а не еврейский или арамейский - см. 279, с.25-34.

²¹ Эта концепция разработана известным габраистом Г.Шолемом - см. 414. По его мнению, „Иалдабаоф” происходит от корней „рождать” и Аваоф - как сокращенной формы от Саваоф, употребляемой в магических кругах. Таким образом, Иалдабаоф - это специальное тайное имя гностического демиурга, представляющее собой истолкование (*Ἐρμηνεία*) имен Саклы и Самаэла. Если „Сакла” и „Самаэл” наполнены для автора „Трактата” определенным смыслом, то смысл „Иалдабаофа” неизвестен. Взяв за основу положение Иалдабаофа в гностических текстах и его этимологию, Шолем предлагает интерпретировать это имя не как „сын”, а как „родоначальник хаоса”, „родитель Саваофа и других Сил”. Представление об Иалдабаофе как источнике, а не сыне хаоса встречается ранее у С.Гиверсена - 42, с.200. В „Трактате” демиург назван „Прародителем” хаоса (I02,II):
ΠΑΡΧΙΓΕΝΗΤΩΡ

²² Гностические тексты, помимо наиболее распространенного и позднего *ἸαλδαβαωϞ* дают более старую форму с *γ* вместо *Δ*, которая, в свою очередь, возводится к первоначальной форме *ΑλταβαωϞ*. *ΑλταβαωϞ* интерпретируют как „бог желаний”, а *ἸαλταβαωϞ* как „повелитель бога желаний”, причем такое значение слова объясняется влечением Софии к своему супругу - согласно Иринею и Епифанию, София испытывает желание познать высшего бога, результатом неудачной попытки чего становится Иалдабаоф - см. об этом: 42, с. 200-201. Интересно отметить, что лев воспринимается как символ

сексуального желания в системе гностиков-наассенов - 295, с.120. Учитывая львинообразность Иалдабаоффа, можно легко связать его происхождение с сексуальным желанием его матери Софьи. С другой стороны, нельзя ли интерпретировать имя Иалдабаофф как „желанный ребенок" или „ребенок желаний"?

²³ Доресс полагает, что перевод неизвестного имени „Иалдабаофф" как „дитя, пересекающее пространство" (?) - это попытка автора-гностика объяснить непонятное ему семитское слово - см. 272, с. 174-175.

²⁴ См. 95,7: „Ты ошибаешься, Сакла,- то есть „Иалдабаофф". Эту фразу тоже можно расценить в соответствии с концепцией Шолема об Иалдабаоффе как тайном имени Саклы.

²⁵ Например, Бетге называет Иалдабаоффа и „производным", и „ребенком", и „производительной (отцовской) силой" - см. 24, с.200.

²⁶ Непосредственные исследователи этих текстов, по-преимуществу, интерпретируют имя Иалдабаофф как „сын хаоса" - см. 29, с.54; 25, с.42; 92, с.249. Бетге, основываясь на противоречивом положении Иалдабаоффа в текстах, считает, что это имя было связано с магическими кругами, но первоначальный смысл его в текстах уже не сохраняется - 24, с.200-203. Лейтон трактует Иалдабаоффа как „родителя Саваофа" - 6I, № 69, с.72-74.

²⁷ Однако, согласно „Философуменам", ператы идентифицировали Саклу и Осириса, видимо, считая имя Сакла испорченной передачей имени Сокар - египетского бога, идентичного как Птаху, так и Осирису - см. 272, с.5I, № 125, с.162, № 30.

²⁸ См. список источников, представленный Фаллоном - 279, с.26.

²⁹ Но даже и в гностических кругах Самаэл был известен не только как демиург, но и как демоническая фигура - 88, кн.1, гл.XXX,9. Однако в данном случае все зависит от того, насколько Ириной был

близок к гностическому источнику и насколько правильно его понимал - 29, с.54.

³⁰ Видимо, значение гностического имени „Самаэл" восходит к арамейскому корню - *smu* - „быть слепым".

³¹ О слепоте см. „Трактат": I03,I8; II3, I4-I5; II6, 33; „АИ": П, I3, 5-9; II, I5-22; „ИА": 86, 27; 87,3; 89,24; 94,25; Ириней I,29,4 и т.д.

³² В „ИА" (87,3-4) имеется разночтение: не „слепой бог", а „бог слепых". Видимо, это ошибочная интерпретация фразы. Если же она верна, тогда слепота характеризует созданных демиургом людей, лишенных гносиса - 29, с.52.

³³ По мнению Бетге, леонтоморфность является атрибутом божественности - 24, с.202.

³⁴ См. примеры, данные в: 36I, т.I, с.I2-I3.

³⁵ Напр., обращение к солнечному богу в храме Хибис гласит: „Ты - это лев. Твои дети - это львиная пара Шу и Тефнут" (с IXа) - цит. по 223, с.I20I-I202.

³⁶ См.,напр., у Плутарха (78, § 52) - "Не только луну, но и солнце считают оком и светом Хора".

³⁷ Матье показала, что в основе мифов о Хатхор-Тефнут-Сохмет лежат древнейшие представления о смене времен года как результате ухода и возвращения женского божества растительности - I52, с.48-5I.

³⁸ Связь божественного Ока с представлением о гармонии воплощается в возможности отождествления его с Маат - символом божественного мироустройства, закона и справедливости. Маат именовалась подчас "единственным оком, госпожой Эннеады, госпожой вселенной" - TC IV,86 (цит. по: I58, с.92).

³⁹ Д.Уортманн датирует их II-UI вв. н.э. - 449, с.64.

⁴⁰ Редкие греческие термины подчас подвергаются семитизации -

- преимущественно, при помощи окончаний - **ath**, - **oth**. см.245, с.32.

⁴¹ В текстах из НХ встречается пятикратное упоминание Абрасакса, но не в демиургическом значении, а в значении одного из 4-х великих ангелов 4-х великих светов, относящихся к божественной сфере (Евангелие от египтян: НХ код. Ш, соч.2: 52,26; 53,9; 65,1; Апокалипсис Адама: НХ код.У, соч.5: 75,22; Зостриан: НХ код.УШ, соч.1: 47,13).

⁴² Разграничение религиозной и магической практики было связано в человеческом сознании с большими трудностями: поскольку многие демоны не воспринимались как злобные, с одной стороны, а, с другой стороны, и демоны, и боги были невидимы, подчас невозможно было определить, кто из них оказывает помощь своими действиями - см. 416, с.365. Интересный пример такого разграничения между демоном и богом приводит Порфирий ("Жизнь Плотина", 10): хранитель Плотина оказывается принадлежащим к породе богов, а не демонов - цит. по: 16, с.467.

⁴³ О связи магии и гностицизма см. также: 174; 299 и 334, где разобраны сходные понятия, имена, эпитеты и другие элементы коптских магических папирусов и рукописей из НХ, в частности, "Трактата".

⁴⁴ Характеристика Агатодемона соответствует представлению о Хнуме, охраняющем истоки Нила и воды Нуна, а также - о солнечном боге Хоре, чья ладья, пройдя ночью через подземный океан, каждое утро является вновь.

⁴⁵ У него представлены изображения Агатодемона.

⁴⁶ Подробно о $\xi\xi j$ см.: 381; 358.

⁴⁷ Или же его имя детерминируется при помощи изображения змеи:


⁴⁸ Гемма из коллекции Дж.Браммера № 188, табл.1Х.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИ - Апокриф Иоанна
ВЗ - Ветхий Завет
ИА - Ипостась архонтов
КМ - Книга мертвых
НХ - Наг Хаммади
ПС - Пистис София
Трактат - Трактат без названия
ТП - Тексты пирамид
ТС - Тексты саркофагов
ВДИ - Вестник Древней истории
ВНА - Вопросы научного атеизма
АЖ - *Apocryphon of John*
НА - *Hypostase of the Archons*
NH - *Nag Hammadi*
АРАВ - *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*
АSАW - *Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*
BIFA0 - *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*
EJ - *Eranos Jahrbuch*
ÉPRO - *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*
HTR - *Harvard Theological Review*
JEA - *Journal of Egyptian Archaeology*
JNES - *Journal of Near Eastern Studies*
MDAIK - *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo*

- MDIAK - Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische
Altertumskunde in Kairo
- NHS - Nag Hammadi Studies
- Nov Test - Novum Testamentum
- NTS - New Testament Studies
- OLZ - Orientalische Literaturzeitung
- ThLZ - Theologische Literaturzeitung
- ThR - Theologische Rundschau
- Vig Chr - Vigiliae Christianae
- ZÄS - Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
- ZPE - Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

I. Произведения классиков марксизма-ленинизма

1. Маркс К. Капитал. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.23.
2. Маркс К. Коммунизм газеты „*Rheinische Beobachter*“.- Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.4, с.204-205.
3. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.19, с.306-314.
4. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства.- Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.22, с.465-492.
5. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.- Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.21, с.269-317.
6. Ленин В.И. Конспект книги Фейербаха „Лекции о сущности религии“.- Полн. собр. соч., 5-е изд., т.29, с.41-64.
7. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма.- Полн. собр. соч., 5-е изд., т.45, с.23-33.
8. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии.- Полн. собр. соч., 5-е изд., т.17, с.415-426.
9. Ленин В.И. Социализм и религия.- Полн. собр. соч., 5-е изд., т.12, с.142-147.
10. Ленин В.И. Философские тетради.- Полн. собр. соч., 5-е изд., т.29.

2. Источники

11. Геродот. История в 9-ти книгах /Пер. Г.А.Стратановского. - М.:Наука, 1972.- 599 с.
12. Гесиод. О происхождении богов (Теогония).- В кн.: Эллинские поэты.- М.:Художественная литература, 1963.
13. Ипполит Римский. Творение в двух выпусках. Казань, 1898-1899.

14. Платон. Тимей. Соч. в 3-х т.- М.:Мысль, 1971, т.3, ч.1, с. 455-542.

15. Плутарх. Морали. Об Исиде и Осирисе /Пер. Н.Н.Трухиной, под ред. А.Ч.Козаржевского.- ВДИ, 1977, № 3-4, с.245-268;229-249.

16. Порфирий. Жизнь Плотина.- В кн.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с.762-776.

17. Сочинения св. Иринея, епископа Лионского,изданные в русском переводе П.Преображенским. СПб., 1900.

18. Страбон. География в 17 книгах.- М.:Наука, 1964 /пер. Г.А. Стратановского. - 943 с.

19. Творения св. Епифания Кипрского.- В кн.: Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М., 1843-1912, тт. 42,44,46,48,49,50,52.

20. Allen Th.G. The Egyptian Book of the Dead. The Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago.- Chicago:the University of Chicago Press,1960.-289p.

21. Avigad N., Yadin Y. A Genesis Apocryphon. A scroll from the Wilderness of Judaea.-Jerusalem:The Magnes Press of the Hebrew University,1956.

22. Barc B. L'Hypostase des Archontes /NH II,4/ et Roberge M. Norea.-Bibliothèque copte de NH, Section "Textes", N 5. Quebec: Les presses de l'Université Laval; Louvain: Éditions Peeters,1980.-171p.

23. Barguet P. Le Livre des Morts des anciens Egyptiens. - Paris: Les éditions du cerf,1967. - 307p.

24. Bethge H.-G. "Vom Ursprung der Welt".-Die fünfte Schrift aus NH Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer NH Texte erklärt, Theol.Diss. Berlin,1978. - 485 S.

25. Böhlig A. - Labib P. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von NH. - Berlin: Akademie-Verlag, 1962.-132 S.
26. Buck A de. The Egyptian Coffin Texts, vol.1-7, Chicago, 1938;1956.
27. Budge E.A.W. The Book of the Dead, vol.1-3. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1901.
28. Budge E.A.W. The Hieroglyphic Transcription of the Papyrus of ANI. NY, 1960.-377 p.
29. Bullard R.A. The Hypostasis of the Archons. With a Contribution by M.Krause.-Berlin:W. de Gruyter & Co.,1970.-132p.
30. Chassinat E, Daumas Fr. Le Temple de Dendera. Le Caire, t.I/1934/-VI/1965/.
31. Claudii Aeliani De Natura Animalum Libri XVII /Ed. R.Hercheri, v.1. Lipsiae,1864. - 488 c.
32. Davies N.de. The Temple of Hibis in EI Khargeh Oasis, Part III, The Decorations, 1953.
33. Diodori Bibliotheca Historica /Ed. F.Vogel, v.1. Lipsiae, 1888. - 533 c.
34. Epiphanius. Ancoratus & Panarion /Hrsg. K.Holl.-Leipzig: Hinrichs, 1915-1922, Bd. I-II. - 403 S., - 524 S.
35. Erichsen W.,Schott S. Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift /Pap.demot.Berl. 13603/, - Akademie der Wissenschaften und die Literatur, Abhandlungen der Geistes- und socialwissenschaftlichen Klasse, N 7, Mainz, 1954. - 96 S.
36. The Facsimile Edition of the NH Codices. - Leiden:Brill, 1972-, Esp.Codex II. - Leiden:Brill, 1974. - 160 p.
37. Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Coffin Texts,vol.1-3. Warminster, 1973.

38. Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Coffin Texts, vol.1-3. - London: Aris & Phillips, 1978.
39. Faulkner R.O. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. - Oxford: Clarendon Press, 1963. - 330 p.
40. Faulkner R.O. Bremner-Rhind Papyrus. - JEA NN 22/1936/, p.121-140; 23/1937/, p.10-16, 166-185; 24/1938/, p.41-53.
41. Gardiner A.H. Hymns to Amon from a Leiden Papyrus. - ZÄS, 1947, N 42, p.12-42.
42. Giversen S. Apocryphon Johannis. Copenhagen, 1963.- 293 S.
43. Die Gnosis, Bd.1-2. - Zürich: Artemis Verlag, 1969-1971.- 488 S., - 500 S.
44. The Gospel of the Egyptians. /Ed. with Transl. & Comm. by A.Böhlig & F.Wisse. Leiden, 1975.
45. Grapow H. Das 17 Kapitel des ägyptischen Totenbuches und seine religionsgeschichtliche Bedeutung. Berlin, 1912.-51 S.
46. Haardt R. Die Gnosis: Wesen und Zeugnisse. - Salzburg: Müller, 1967. - 352 S.
47. Herodotos /Ed. H.Stein. Berlin, 1877, I Bd. - 236 p.
48. Hippolytus Werke, /3-er Bd./, Refutatio Omnium Haeresium /Ed. P.Wendland.-Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1916.-337 S.
49. Hopfner Th. Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae./Ed. A.Marci et E.Weberi. P.I-IV. Bonnae, 1922-1924. - 708 p.
50. Hornung E. Das Amduat, 1-2 Bd. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1963. - 206 S.
51. Hornung E. Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. - Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. - 129 S.
52. Iablonski P. Pantheon Aegyptiorum. P.I /Sumpt. Ioan. Christ. Kleyb. Francofurti ad Viadrum . 1750.

53. Junker H. und Winter E. Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä. Wien, 1965. - 429 S.

54. Junker H. Die Götterlehre von Memphis /Schabaka-Inschrift/. - APAW, 1940. - 77 S.

55. Junker H. Die politische Lehre von Memphis.-Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1941. - 78 S.

56. Kern O. Orphicorum Fragmenta. Berlin, 1922. - 407 p.

57. Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien /Hrsg. von V.Stegemann.-Heidelberg:C.Winter Universitätsbuchhandlung, 1934. - 96 S.

58. Kropp A.M. Ausgewählte koptische Zaubertexte, Bd.1-3.- Bruxelles Édition de la fondation égyptologique, Reine Elisabeth, 1930-1931.-123 S.,-285 S.,-253 S.

59. La Lettre de Pierre a Philippe /Ed. J.E.Ménard. Quebec, 1977.

60. Lange H.O. Der Magische Papyrus Harris. Kopenhagen, 1927.- 99 S.

61. Layton B. The Hypostasis of the Archons.-HTR, 1974, N 67, 1976, N 69.

62. Leipoldt J. Ein neues Evangelium?, -ThLZ, 1958, N 7, S.481-496.

63. Lexikon Theonymon Rerumque Sacrarum et Divinarum Ad Aegyptum Pertinentium Quae in Papyrus Ostracis Titulis Graecis Latinisque in Aegypto Repertis Laudantur /Collegit G.Ronchi, Fasc.3.-Milano: Instituto Editoriale, La Goliardica, 1975.

64. Macrobius. The Saturnalia.-NY & London:Columbia Univ.Press, 1969.- 560 p.

65. Marciniak M. Deir El-Bahari, I: Les inscriptions hiéroglyphiques du Temple de Thoutmosis III.-Varsowie:Éd. scientifiques de Pologne, 1974.-266 S.

66. Mariette - Bey A. Denderah, Description générale. Paris Caire, 1875. - 351 p.
67. Mercer S.A.B. The Pyramid Texts in Transl. & Comm., vol.1-4. NY-London-Toronto, 1952.-320 p.,-526p.,-327p.,-426p.
68. Merkelbach R. Der orphische Papyrus von Derveni.-ZPE, 1967, BD.1, Heft 1, S.21-32.
69. Müller D. Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien.- Berlin: Akademie-Verlag, 1961. - 96S.
70. NH Codices. Greek & Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /Ed. Barns J.W.B., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden: Brill, 1981. - 162 p.
71. The NH Library in English /Direktor Robinson J.M. - NY & London & San Francisco: Harper & Row, 1977. - 493 p.
- 72 Nagel P. Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von NH, Halle, 1970. - 192 S.
73. Oeuvres de S.Pachôme et de ses disciples /Éd. L.Th.Lefort. Louvain:Imprimerie Orientaliste 1956.- 130 p.
74. Oracles chaldaïques /Texte établie et traduit par E.des Plases. - Paris: Société d'édition "Les belles lettres", 1971.- 223 p.
75. Parker R.A. The Edifice of Taharka by the Sacred Lake of Karnak.-London: Brown Univ.Press, 1979. - 95 p. & pl.
76. Plotin. Ennéades /Texte établie et traduit par E.Bréhier, t.1-2.-Paris: Societe d'Édition "Les belles Lettres", 1924. - 134 p.,-138 p.
77. Plutarch's De Iside et Osiride /Ed. Griffiths J.G. Univ. of Wales Press, 1970. - 648 p.
78. Plutarchus. De Iside et Osiride. - B KH .: Moralia /Ed. Titchener. Leipzig, 1971, v.II.
79. Preisendanz K. Papyri Graecae Magicae, 1-2 Bd. Stuttgart,

1973-1974.-200p.,-270p.

80. Preisendanz K. Papyri Graecae Magicae,1-2Bd.,-Leipzig:
Verlag und Druck von B.G.Teubner,1928-1931.-200p.,-216p.

81. Pritchard J.B. The Ancient Near East,An Antology of
Texts & Pictures.-380 p.

82. Pritchard J.B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the
Old Testament.-Princeton: Princeton Univ.Press,1955.-544p.

83. Die Pseudoklementinen.Bd.II.Recognitionen,in Rufins Über-
setzung /Hrsg.von B.Rehm.-Berlin:Akademie-Verlag,1965.-386S.

84. Quecke H. Eine Weitere Seite der koptisch-gnostischen "Ab-
handlung der Welt".-Le Museon,1959,N72,3-4, p.349-353.

85. Rochemontaix M.de.,Chassinat E. Le Temple d'Edfou.Paris-
Le Caire,t.I/1892/ - XIV/1934/.

86. Roeder G. Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,
Bd.I-IV.-Zürich,Stuttgart: Artemis-Verlag,1959-1961.-408S.,-
462S.,-494S.

87. Roeder G. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena,
1915.-328S.

88. Sancti Irenaei,Episcopi Lugdunensis /Ed. W.Harvey,t.I.
Lipsiae, 1853.-388p.

89. Sauneron S. Les fêtes religieuses d'Esna,Aux derniers
siecles du paganisme. Le Caire,1962.-405p.

90. Sauneron S. Le Temple d'Esna,/Esna II/. Le Caire,1963.-325p.

91. Schenke H.-M. Das Wesen der Archonten.-ThLZ,1958,N10,vol.83,
S.661-710.

92. Schenke H.-M.,Vom Ursprung der Welt.- ThLZ,1959,N4,vol.84,
S.243-256.

93. Schenkel W. Memphis. Heracleopolis.Theben.-Wiesbaden:
Harrassowitz,1965.-306S.

94. Schmidt C. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus.-Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1892.-692S.

95. Schmidt C., Till W. Koptisch-gnostische Schriften, Bd. I: Die Pistis Sophia, die Bücher des Jeu, Unbekanntes altgnostisches Werk. Berlin, 1962.-424S.

96. Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten. -Zürich, Köln: Benziger-Verlag, 1964.-265S.

97. Sethe K. Das Denkmal Memphitischer Theologie. Leipzig, 1928.

98. Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Bd. I. Leipzig, 1928. - 264S.

99. Sethe K. Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. Bd. 1-4.- Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1908-1910.

100. Sethe K. Hieroglyphische Urkunden der Griechisch-römischen Zeit.-Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904.-158S.

101. Sethe K. Thebanische Tempelinschriften aus Griechisch-römischer Zeit.-Berlin: Akademie-Verlag, Berlin, 1957.-152S.

102. Spiegelberg W. Mythos vom Sonnenauge /Nach dem Leidener Papyrus I 384/.-Strassburg: Strassburger Druckerei und Verlagsanstalt, 1917.-383S.

103. Tait W.J. The Fable of Sight & Hearing in the Demotic Kufi Text.- Acta Orientalia, 1976, t. XXXVII, p. 27-44.

104. Till W. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502.-Berlin: Akademie Verlag, 1955.-328S.

105. Till W. Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden, t. I. Roma, 1935. - 210 p.

106. Les vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs /Éd. L.Th.Lefort. Louvain, 1943. - 431 p.

107. Zandee J. Sargtexte Spruch 80..-ZÄS, 1974, Bd.101, S.62-80.

3. Литература

108. Аверинцев С.С. Поэтика древнегреческой литературы.- М.: Наука, 1981.- 366 с.

109. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы.- М.: Наука, 1977.- 319 с.

110. Амусин И.Д. Рукописи Мертвого моря.- М.:Изд-во АН СССР, 1961.- 271 с.

111. Амусин И.Д. Кумранская община.- М.:Наука, 1983.- 327 с.

112. Асмус В.Ф. Античная философия.- М.:Высшая школа, 1976.-543с.

113. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики.- М.:Художественная литература, 1975.- 501 с.

114. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.- М.:Искусство, 1979.- 423 с.

115. Бернхардт К.Х. Древний Ливан.- М.:Наука, 1982,/пер. с немецкого.- 222 с.

116. Бок В.Г. Материалы по археологии христианского Египта. СПб., 1901.- 94 с.

117. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви.- СПб., 1913.- 340 с.

118. Бородай Т.Ю. Понятие материи в "Тимее" Платона и способы его выражения.- В кн.: Актуальные проблемы классической филологии, вып.1. - М.:Изд-во МГУ, 1982, с.53-64.

119. Бычков В.В. Византийская эстетика.- М.:Искусство, 1977.- 199 с.

120. Бычков В.В. Эстетика Поздней античности. II-III вв.- М.:Наука, 1981.- 323 с.
121. Винкельман Ф. Некоторые замечания к оценке роли монофиситства в Египте в послеюстиниановскую эпоху.- Византийский временник, т.39, 1978, с.86-92.
122. Всемирная история, т.1-2.- М.:Политлитература, 1965.- 747 с., 898 с.
123. Гринцер П.А. Две эпохи литературных связей.- В кн.: Типология и взаимосвязь литератур древнего мира.- М.:Наука, 1971.- 310 с.
124. Древис А. Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930.
125. Еланская А.И. Коптская литература.- В кн.: Фольклор и литература народов Африки. М., 1970, с.18-27.
126. Елизарова М.М. Община терапевтов.- М.:Наука, 1972.- 144 с.
127. Ернштедт П.В. Египетские заимствования в греческом языке.- М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953.- 208 с.
128. Жмудь Л.Я. Орфический папирус из Дервени.- ВДИ, 1983, № 2, с.118-139.
129. Иорданский В.Б. Хаос и гармония.- М.:Наука, 1982.- 342 с.
130. История древнего мира, т.1-3.- М.:Наука, 1982.- 390 с., 575 с., 302 с.
131. Кац А.Л. Идеологическая борьба в Римской империи в начале IV в.н.э., 1953.
132. Кацнельсон И.С., Лирика Древнего Египта.- М.:Художественная литература, 1965.- 158 с.
133. Ковалев С.И. Основные вопросы происхождения христианства.- М.-Л.:Наука, 1964.- 258 с.
134. Коростовцев М.А. Две главы "Книги мертвых".- Наука и религия, 1971, № 5.

135. Коростовцев М.А. Древний Египет и космогония древних иудеев.- Палестинский сборник, вып. 25/88/, 1974, с.20-25.
136. Коростовцев М.А. Древний Египет и христианство.- Наука и религия, 1972, № 3, с.56-61.
137. Коростовцев М.А. Из теонимии Древнего Египта.- В кн.: Ономастика Востока. М., 1980, с.270-271.
138. Коростовцев М.А. Писцы Древнего Египта.- М.:Восточная литература, 1962.- 175 с.
139. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта.- М.:Наука,1976.- 335 с.
140. Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта: тотемизм и фетишизм.-Азия и Африка сегодня, 1976, № 5, с.57-60.
141. Крывелев И.А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация.- М.:Наука, 1968.- 292 с.
142. Леви-Стросс К. Миф, ритуал и генетика.- Природа, 1978, №1, с.90-106.
143. Ленцман Я.А. Происхождение христианства.- М.: Изд-во АН СССР, 1960.- 270 с.
144. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука.- М.:изд. автора, 1927.- 550 с.
145. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии.- М.:Учпедгиз, 1957.- 620 с.
146. Лосев А.Ф. Гесиод и мифология.- В кн.: Эстетическая терминология ранней греческой литературы /Ученые записки Московского гос.пед. ин-та им.Ленина, т.83, вып.4.- М., 1954, с.263-301.
147. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979: Мысль.- 431 с.
148. Максимов Е.Н. Древнеегипетская гелиопольская космогоническая система (опыт моделирования).- В кн.: Тутанхамон и его вре-

мя. М., 1976, с.119-128.

149. Максимов В.Н. Образ Христофора Кинокефала (опыт сравнительно-мифологического исследования). - В кн.: Древний Восток, сб. статей. - М.:Наука, 1975, № 1, с.76-89.

150. Максимов В.Н. О взаимодействии религии и фольклора на примере образа волшебного змея из „Сказки о потерпевшем кораблекрушение“. - В кн.: Древний Восток № 2. - М.:Наука, 1980, с.120-126.

151. Маргулес Б.Б. О социальных корнях христианского гностицизма в Египте. - В кн.: Древний Восток № 1. - М.:Наука, 1975, с.157-171.

152. Матъе М.Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л.:Изд-во АН СССР, 1956. - 173 с.

153. Матъе М.Э. Искусство Древнего Египта. - М.:Искусство, 1970. - 197 с.

154. Матъе М.Э. Мифы Древнего Египта. Л., 1940. - 115 с.

155. Матъе М.Э. Проблема изучения „Книги мертвых“. М., 1960. - 10 с.

156. Мелетинский М.Е. Мифы древнего мира в сравнительном освещении. - В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. - М.:Наука, 1971, с.68-133.

157. Мелетинский М.Е. Поэтика мифа. - М.:Наука, 1976. - 406 с.

158. Мифологии древнего мира. - М.:Наука, 1977 /пер. с англ. - 454 с.

159. Мифы народов мира. - М.:Сов.энциклопедия, 1980 - 1982.

160. Назарова Н. Коптская церковь. - Азия и Африка сегодня, 1981, № 8, с.58-60.

161. Неверов О.Я. Геммы античного мира. - М.:Наука, 1983. - 142 с.

162. Неверов О.Я. Гностические геммы, амулеты и перстни юга СССР. - ВДИ, 1979, № 1, с.95-103.

163. Неверов О.Я. Магические амулеты императорской эпохи. - В кн.: Религия и искусство. Л., 1981, с.23-42.

164. Павлова О.И. Возникновение и становление государственного

культы Амона в Египте. Дисс. М., 1978.

165. Павлова О.И. Жреческие космогонии Древнего Египта.- В кн.: История и идеология стран Востока.- М.:Наука, 1978, с.149-167.

166. Павловская А.И. Египетская хора в IV в.- М.:Наука, 1979.- 253 с.

167. Павловская А.И. Рабство в римском Египте.- В кн.: Рабство в восточных провинциях Римской империи в I-III вв.- М.:Наука, 1977, с.129-210.

168. Пигулевская Н.В. Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху.- В кн.: Ближний Восток - Византия - Славяне.- Л.:Наука, 1976, с.94-109.

169. Пиотровский Б.Б. Идеологические формы укрепления царской власти в Древнем Египте.- ВНА, 1976, № 20, с.107-115.

170. Ранович А.Б. Восточные провинции Римской империи в I-III вв.- М.-Л.:Изд-во АН СССР, 1949.- 264 с.

171. Ранович А.Б. О раннем христианстве.- М.:Изд-во АН СССР, 1959.- 524 с.

172. Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии.- М.: Гаиз, 1937.- 400 с.

173. Ранович А.Б. Эллинизм и его историческая роль.- М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950.- 383 с.

174. Свенцицкая И.С. Тайные писания первых христиан.- М.:Полит-литература, 1980.- 166 с.

175. Сидоров А.И. Манихейство в изображении Августина (*De haeresibus* , 46).- ВДИ, 1983, № 2, с.145.

176. Сидоров А.И. Гностицизм и философия /Учение Василида по Ипполиту/.- В кн.: Религии мира. История и современность. Ежегодник.- М.: Гл.ред. вост. лит-ры, 1982, с.159-183.

177. Сидоров А.И. Плотин и гностики.- ВДИ, 1979, № 1, с.54-70.

178. Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеан-

тичной культуры в историографии.- В кн.: Актуальные проблемы классической филологии. Вып. I.- М.: Изд-во МГУ, 1982, с. 91-148.

179. Сидоров А.И. Проблема гностицизма и синкретизм позднеантичной культуры (учение наассенов). Дисс. М., 1981.

180. Сидоров А.И. Рец. на кн.: K. Rudolph. **Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion.** Leipzig, 1977. - ВДИ, 1981, № I, с. 207-216.

181. Соколов В.В. Средневековая философия.- М.: Высшая школа, 1979.- 448 с.

182. Соколов И.И. Лекции по истории греко-восточной церкви. СПб., 1913.

183. Тарн В. Эллинистическая цивилизация.- М.: Иностранная литература /пер. с англ.- 371 с.

184. Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии.- ВНА, вып. 20, 1976, с. 62-87.

185. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие.- М.: Наука, 1964.- 399 с.

186. Токарев С.А. Религия в истории народов мира.- М.: Политиздат, 1976.- 623 с.

187. Томпсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества, т. I-2. М., 1959.- Иностранная литература /пер. с англ.,- 659 с., 371 с.

188. Топоров В.Н. Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме.- В кн.: Древний Восток, вып. 2.- М.: Наука, 1980, с. 75-97.

189. Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце.- В кн.: Ученые записки Тартусского гос. ун-та, вып. 198, т. 3. Тарту, 1967, с. 81-99.

190. Трофимова М.К. Гностицизм. Пути и возможности его изучения.

Палестинский сборник, вып. 26/89/, 1978, с.107-123.

191. Трофимова М.К. Из истории идеологии П в.н.э.- ВДИ, 1962, № 4, с.67-90.

192. Трофимова М.К. Из рукописей Наг Хаммади.- В кн.: Античность и современность. М., 1972, с.369-380.

193. Трофимова М.К. К методике изучения источников по истории раннего христианства (На примере литературы об „Евангелии от Фомы“).- ВДИ, 1970, № I, с.142-150.

194. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма.- М.:Наука, 1979.- 215 с.

195. Трофимова М.К. Философия экзистенциализма и проблема истории раннего христианства.- ВДИ, 1967, № 2, с.283-294.

196. Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области истории древнеегипетской культуры.- Лейпциг, 1898.- 182 с.

197. Тураев Б.А. Древний Египет.- Петроград: Огни, 1922.-178 с.

198. Тураев Б.А. Египетская литература, т.I. М., 1920.-279 с.

199. Тураев Б.А. Египетские церковные впечатления. СПб., 1910.- 32 с.

200. Тураев Б.А. История Древнего Востока, т.I-2.- Л.:ОГИЗ, 1935-1936.- 339 с., 343 с.

201. Тураев Б.А. Коптская литература.- В кн.: Литература Востока. Пб., 1920, с.145-151.

202. Тураев Б.А. Остатки финикийской литературы. СПб., 1903.- 141 с.

203. Угринович Д. Введение в теоретическое религиоведение.- М.:Мысль, 1973.- 239 с.

204. Франк-Каменецкий И.Г. Религия Амона и Ветхий завет, отд. оттиск из "Сборника профессоров и преподавателей гос. Иркутского ун-та", вып.I. Иркутск, 1920, с.114-140.

205. Франк-Каменецкий И.Г. Религиозный синкретизм в Египте в Фиванский период (Зап.коллегии востоковедов III). Л., 1928.- 62 с.
206. Франк-Каменецкий И.Г. Вода и огонь в библейской поэзии. Яфетический сборник, 1924, с.127-164.
207. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т., В преддверии философии.- М.:Наука, 1984.- 236 с.
208. Фрезер Дж. Золотая ветвь.- М.:Изд-во политич. лит-ры, 1980.- 831 с.
209. Циркин Ю.Б. Финикийская культура в Испании.- М.:Гл.ред. вост. лит-ры, 1976.- 246 с.
210. Шичалин Ю.А. Проблема "начал" в "Тимее" Платона.- В кн.: Актуальные проблемы классической филологии, I вып. - М.:МГУ, 1982, с.65-75.
211. Штаерман Е.М. Кризис античной культуры.- М.:Наука, 1975. - 183 с.
212. Штаерман Е.М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и западные провинции).- М.:Изд-во АН СССР, 1961, - 320 с.
213. Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса.- М.:Наука, 1983.- 295 с.
214. Abd El-Azim S. Das Gründungs- und Weiheritual des Ägyptischen Tempels von der frühgeschichtlichen Zeit bis zum Ende des Neuen Reiches. Tübingen, 1981. - 358 S.
215. Abd El-Mohsen El-Khachab. ΤΑ ΣΑΡΑΠΕΙΑ a Sakha et au Fayum. Supplement aux Annales du service des antiquites de l'Égypte, cahier N 25, Le Caire, 1978. - 210 p.
216. Aland B. Marcion.-Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1973, vol.70, S.420-447.

217. Albright W.F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. - NY: Doubleday and Co., 1957. - 432 p.

218. Alte Sonnenkult und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum.-Eranos Jahrbuch 1943, Bd.X.-Zürich. Rhein Verlag, 1944. - 405 S.

219. Altes Testament - Frühjudentum-Gnosis, Neue Studien zu "Gnosis und Bibel" /Hrsg. von K-W Tröger, Berlin/Gütersloh, 1973.

220. Amelineau M.E. Essai sur le gnosticisme égyptien.- Paris: E.Leroux, 1887.-329p.

221. Anthes R. Atum, Nefertem und die Kosmogonie von Heliopolis, Ein Versuch.- ZÄS, 1958, Bd.82, S.1-8.

222. Anthes R. Der Gebrauch des Wortes dt "Schlange", "Schlangenleib" in den Pyramidtexten. - В кн.: Древний мир. - М.: Восточная литература, 1962, с.32-49.

223. Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie /Hrsg. von W.H.Roscher.-Leipzig: Druck und Verlag von Teubner, 1913.

224. Badawi A. Der Gott Chnum.-Glückstadt-Hamburg - NY: Verlag von J.J.Augustin, 1937. - 63 S.

225. Barguet P. Le Temple d' Amon - Ra à Karnak, Le Caire, 1962. - 365 p.

226. Barns J.W.B. Egyptians and Greeks. - Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1978. - 23p.

227. Barns J.W.B. Greek & Coptic Papyri from the Covers of the NH Codices. A Preliminary Report. Essays on the NH Codices in honour of P.Labib. Leiden, 1975, p.9-18.

228. Barrois A-G. Manuel d' Archéologie biblique /Éd. A. et J.Picard, t.2. Paris, 1953. - 517 p.

229. Bauer W. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934. - 247 S.
230. Becher I. Der Isiskult in Rom - ein Kult der Halbwelt?- ZÄS, 1970, Bd.96, S.81-90.
231. Beinlich H. Die Nilquellen nach Herodot.-ZÄS,Bd.106, S.11-14.
232. Bell H.I. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest. Oxford at the Clarendon Press,1948.
233. Bell H.J. Jews & Christians in Egypt. London: Oxford Univ.Press, 1924. - 140 p.
234. Bell H.I. Popular Religion in Graeco-Roman Egypt. The Pagan Religion. - JEA, 1948, 34, p.82-97.
235. Beltz W. Ägyptische Prädispositionen für Gnosis. - Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 1983, N 5, S.71-88.
236. Bergman J. Ich bin Isis. Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum, 3, 1968. - 349 S.
237. Betz O. Das Problem der Gnosis seit der Entdeckung der Texte von Nag Hammadi, Verkündigung und Forschung. Neues Testament, vol.2, 1976, S.46-80.
238. Bevan E. Later Greek Religion, London and Toronto,233p.
239. Blackman. The Temple of Derr /Temples immerges de la Nubie/, - Le Caire: Imprimerie de l'Institut français, 1913. - 131p.
240. Bleeker C.J. The Pattern of the Ancient Egyptian Culture. - Numen, 1964, vol.XI, Fasc.1, p.75-82.
241. Böhlig A. Das Ägypterevangelium von NH, Wiesbaden,1974.- 163 S.
242. Böhlig A. Mysterion und Wahrheit. Leiden, 1968.- 266 S.

243. Böhlig A. und Wisse F. Zum Hellenismus in den Schriften von NH. Bd.2. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975.
244. Bonneau D. La crue du Nil. Paris, 1964. - 529 p.
245. Bonner C. Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian. - Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press; London: Oxford Univ. Press, 1950. - 334 p.
246. Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.-Berlin: W.de Gruyter & Co., 1952.-883 p.
247. Borsch F.H. The Christian and Gnostic Son of Man. Studies in Biblical Theology.-London: SCM Press LTD, 1970.
248. Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. - Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907.
249. Breasted J.H. Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. - London: Hodder & Stoughton, 1912. - 379 p.
250. Breasted J.H. The Philosophy of a Memphite Priest. - ZÄS, 1901, Bd.39, S.39-54.
251. Broek R. van de. The Myth of the Phoenix according to classical and Early Christian Tradition. Leiden, 1972. - 485 p.
252. Brugsch H. Reise nach der Grossen Oase el Khargeh.- Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1878. - 93S.
253. Budge E.A.W. Egyptian Ideas of the Future Life /2nd ed.,- London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., LTD, 1900. - 198 p.
254. Burmester O.H.E. Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha. - Orientalia, 1938, t.7, p.355-367.
255. Chalaby A. Les Coptes d'Égypte. Le Caire, 1973.
256. Christentum am Nil - Koptische Kunst /herausgegeben von K.Wessel. - Essen: Verlag Aurel Bougers Recklinghausen, 1963. - 101S.

257. Christentum und Gnosis /Aufsätze herausg. von W.Eltester. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1969. -133S.

258. Clemen C. Die Phönikische Religion nach Philo von Byblos. - Leipzig: Hinrichs'sche Verlag, 1939. - 77S.

259. Colpe G. Heindnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus NH X. - Jahrbuch für Antike und Christentum, 1982, S. 65-101.

260. Coptic Egypt. Brooklyn Institute of Arts and Sciences. The Brooklyn Museum, 1944. - 58p.

261. The Coptic Gnostic Library. - Novum Testamentum, 1970, 12, p.81-85.

262. Cramer M. Das Altägyptische Lebenszeichen im christlichen /koptischen/ Ägypten. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1955. - 64 S.

263. Cramer M. Das christlich-koptische Ägypten Einst und Heute. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1959. - 142 S.

264. Cramer M. Koptische Paläographie. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1964. - 91 S.

265. David R. Cult of the Sun /Myth and Magic in Ancient Egypt/. - London - Melbourne - Toronto: Dent & Sons Ltd., 1980. - 208 p.

266. Davies S. Race - Relations in Ancient Egypt. - London: Methuen & Co. Ltd., 1953. - 176p.

267. Daumas F. Les Dieux de l'Égypte. - Paris: Presses universitaires de France, 1965. - 126 p.

268. Delatte A., Derchain Ph. Les intailles magiques gréco-égyptiennes. - Paris: Bibliothèque Nationale, 1964. - 380 p.

269. Dodd Ch. The Bible and the Greeks. - London: Hodder and Stoughton, 1954. - 264 p.

270. Doresse J. Images de dieux gnostiques. - Bulletin de l'Institut égyptien, Le Caire, Section 1949-1950, t.32, p.364-365.

271. Doresse J. Des hiéroglyphes à la croix que le passé pharaonique a légué au christianisme. Istanbul, 1960.

272. Doresse J. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. NY: Viking Press, 1960. - 445 p.

273. Dunand F. Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine. - ÉPRO, 1975, t.46, p.152-185.

274. Dürr L. Die Wertung des göttlichen Wortes im alten Testament und im antiken Orient. - Leipzig: Hinrichs Verlag, 1938. - 180 S.

275. Erman A. Die ägyptische Religion. - Berlin: Druck und Verlag G.Reiner, 1909. - 283 S.

276. Erman A. Die Literatur der Ägypter. - Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1923. - 389 S.

277. Erman A. Die Religion der Ägypter. - Berlin und Leipzig: W.de Gruyter, 1934. - 465 c.

278. Fallon F.T. The Gnostics: the Undominated Race. - Nov Test, 1979, XXI, p.271-288.

279. Fallon F.T. The Enthronement of Sabaoth: - Leiden: Brill, 1978. - 158 p.

280. Farag F.R. Sociological and Moral Studies in the Field of Coptic Monasticism. - Leiden: Brill, 1964. - 144 p.

281. Fauth W.. Seth - Typhon, Onoel und der eselköpfige Sabaoth. Zur Theriomorphie der ophitisch-barbelognostischen archonten. - Oriens Christianus, 1973, Bd.57, S.79-120.

282. First International Congress of Egyptology. Acts /Ed. by W.P.Reineke. - Berlin: Akademie Verlag, 1979.

283. Firth J.B. Constantine the Great. The Reorganisation of the Empire and the Triumph of the Church, 1971.
284. Fohrer G. History of Israelite Religion. - NY, Nashville: Abington Press, 1972. - 415 p.
285. Frankfort H. Ancient Egyptian Religion, 1948.
286. Frankfort H. Kingship and the Gods. - Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1948. - 443 p.
287. Furtwängler A. Römisch-Ägyptische Bronzen. - Bonner Jahrbuch, 1901, Bd.107, S.37-47.
288. Garitte G. Le premier volume de l'édition photographique des manuscrits gnostiques coptes et "L'Évangile de Thomas". - Le Museon, 1957, N 70, p.59-73.
289. Garnot J. Sainte Fare. La vie religieuse dans l'ancienne Égypte. - Paris: Presses Universitaires de France, 1948. - 146 p.
290. Genaille N. Cultes Isiaque et eau sacrée. Notes critique. - Revue de l'Histoire des religions, 1983, T.CC, Fasc.3, p.293-309.
291. Gnosis und Neues Testament... /Hrsg. von K-W.Tröger. - Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1973.
292. Goff B.L. Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. The 21-st Dynasty. - The Hague, Paris, NY: Mouton Publishers, 1979. - 309 p.
293. Gorg M. Gott - König - Reden in Israel und Ägypten. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W.Kohlhammer, 1975. - 295 S.
294. Grant R.M. Gnosticism and Early Christianity. - NY & London: Columbia Univ.Press, 1966.
295. Grant R.M., Freedman D.N. The Secret Sayings of Jesus. The Gospel of Thomas. London: Fontana Books, Collins, 1960.

296. Grapow H. Zauberpapier, - Handbuch der Orientalistik /Hrsg. von B.Spuler, 1-er Bd., Ägyptologie.Literatur. - Leiden: Brill, 1952, S.84-89.
297. Gray J.M.A. The Legacy of Canaan. - Leiden: Brill, 1957. - 243 p.
298. Griffiths G.J. The Origin of Osiris & His Cult. - Leiden: Brill, 1980. - 287 p.
299. Gröningen G. van. First Century Gnosticism. Its Origin & Motifs. - Leiden: Brill, 1967. - 209 p.
300. Gunther J. Syrian Christian Dualism. - Vig Chr., 1971, vol.XXV, p.81-93.
301. Guthrie W.K.C. Orpheus & Greek Religion. London, 1935. - 237 p.
302. Hardy E.R. The Large Estates of Byzantine Egypt. NY, 1931. - 162 p.
303. Helck W., Otto E. Lexikon der Ägyptologie. - Wiesbaden: Harrassowitz, 1972 -
304. Helck W. "Vater der Väter". - Nachrichten der Akademie der Wiss. in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, 1965, N 9, S 173-176.
305. Heyob S.K. The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World. - ÉPRO, 1975, t.51. - 140 p.
306. Hinks R. Myth & Allegory in Ancient Art. - London: The Warburg Institute, 1939. - 133 p.
307. Histoire des Religions /Éd. Gallimard, t.II, 1972.
308. Hopfner Th. Der religionsgeschichtliche Gehalt des grossen demotischen Zauberpapyrus. - Archiv Orientalni, 1935, vol.VII, S. 89-120.

309. Hopfner Th. Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern. Wien, 1913. - 200 S.

310. Hopfner Th. Ein neuer griechischer Zauberpapyrus. - Archiv Orientalni, 1935, vol.VII, S. 355-366.

311. Horsley R.A. Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of the Spiritual Status among the Corinthians. - HTR, 1976, N 69, p.269-288.

312. Ions V. Egyptian Mythology. - London: Hamlyn, 1968.

313. Jakobsohn H. Das göttliche Wort und der göttliche Stein im Alten Ägypten. - Eranos Jahrbuch, 1970, N 39, 1973, S.217-241.

314. Jonas H. The Gnostic Religion. Boston, 1958; London, 1960, 1963, 1970, 1972. - 302 p.

315. The Jung Codex. A newly Recovered Gnostic Papyrus, 3 Studies by H.C.Puech, G.Quispel, W.C.van Unnik. - London: Mowbray & Co, 1955.

316. Junker H. Die Geisteshaltung der Ägypter in der Frühzeit. Wien, 1961. - 148 S.

317. Kákosy L. Das Krokodil als Symbol der Ewigkeit und der Zeit. - MDAIK, 1965, Bd.20, S.116-120.

318. Kákosy L. Ideas about the Fallen State of the World in Egyptian Religion: Decline of the Golden Age. - Acta Orientalia, 1964, t.XVII, p.205-216.

319. Kákosy L. Problems of the Thoth-Cult in Roman Egypt. - Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1963, p.123-128.

320. Kákosy L. Schöpfung und Weltuntergang in der ägyptischen Religion. - Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 1963, t.XI, Fasc.1-2, S.17-30.

321. Kákósy L. The Pyramid Texts & Society in the Old Kingdom. - Annales Budapestinensis. Sect.Historica, 1962, t.IV.
322. Kamil M. Aspects de l'Égypte Copte. Berlin, 1965. - 48 p.
323. Kaplony-Heckel U. Katalogisierung der ägyptischen Papyri. - Berlin, Wiesbaden: F.Steiner Verlag, 1966.
324. Kasser R. Formation de "L'HA". - Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, t.XXI /1971-1973/. Le Caire, 1975, p.83-103.
325. Kasser R. L'HA. Propositions pour quelques lectures et reconstitutions nouvelles. - NHS, vol.3, Leiden, 1972, p.22-35.
326. Kees H. Ancient Egypt. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961. - 392 p.
327. Kees H. Der götterglaube im alten Ägypten. Berlin, 1977. - 501 S.
328. Kerényi K. Die orphische Kosmogonie und der Ursprung der Orphik. - EJ, Bd.17, 1949-1950, S.53-78.
329. Kerschensteiner J. Platon und der Orient. - Stuttgart: Kohlhammer, 1945. - 235 S.
330. Klijn A.F., Reinink G.G. Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. - Leiden: Brill, 1973. - 301 p.
331. Klijn A.F. Seth in Jewish, Christian & Gnostic Literature. - Suppl. to Nov Test, vol.XLYI. Leiden: Brill, 1977. - 145 p.
332. Kraeling C.H. Anthropos & Son of Man. - NY: Columbia Univ. Press, 1927. - 191 p.
333. Krause M. Gnosis & Gnosticism. Leiden, 1977.
334. Kuhner R. Gnostische Aspekte in den koptischen Zaubertexten. - Société d'Égyptologie, Bulletin N 4, 1980, S.61-64.

335. Lanzone R.V. Dizionario di Mitologia Egizia, t.1-3. Torino, 1886.
336. Layton B. Critical Prolegomena to an Edition of the Coptic "HA". - NHS, vol.6, Leiden, 1975, p.90-109.
337. Layton B. The Text & Orthography of the Coptic HA. - ZPE, 1973, N 11, p.173-200.
338. Legrain G. Les Temples de Karnak. Bruxelles, 1929. - 270 p.
339. Leipoldt J., Schenke H.-M. Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von NH. - Hamburg-Bergstedt: Evangelische Verlag, 1960.
340. Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 Apr. 1966. - Leiden:Brill, 1967. - 803 p.
341. Leisegang H. Die Gnosis. Leipzig, 1924. - 404 S.
342. Lexa F. La légende gnostique sur Pistis Sophia et le mythe ancien égyptien sur l'oeil de Rê. NY, 1933.
343. Lexikon der Antike. - Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1979. - 638 S.
344. Lipinska. The Temple of Tutmosis III. - Varsowie: Ed. scientifiques de Pologne, 1977. - 39 p.
345. Macrae G.W. The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth. - Nov Test, 1970, XII,2, p.86-101.
346. Mariette-Bey A. Identification des dieux d'Herodote avec les dieux égyptiens. Paris, 1884.
347. Maspero G. Études de mythologie et d'archéologie Égyptiennes. - Paris: E.Leroux, 1893. - 480 p.
348. Mercatante A.S. Who's Who in Egyptian Mythology. - NY: Clarkson N.Potter Publ., 1978. - 231 p.

349. Mercer S.A. Earliest Intellectual Man's Idea of the Cosmos. - London: Luzac & Co., 1957. - 122 p.
350. Mercer S.A.B. The Religion of Ancient Egypt. London.
351. Merkelbach R. Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. - Beiträge zur klassischen Philologie, 1963, Bd.5. - 80 S.
352. Mohiy E.A.E. Miscellaneous Passages about King & Kingship according to the Inscriptions of the Temple of Edfu. - Annales du Service des antiquités de l'Égypte, 1968, t.60, p.297-300.
353. Montet P. Géographie d'Égypte ancienne, 2-me P., La Haute Égypte. Paris, 1961. - 237 p.
354. Moore J.F. Judaism in the First Centuries of the Christian Era, vol.1-2. - Cambridge: Harvard Univ.Press, 1927. - 552 p.,-486 p.
355. Morenz S. Aus Antike und Orient, Festschrift W.Schubart, - Leipzig: Harrassowitz, 1950. - 165 p.
356. Morenz S. Egyptian Religion, English Transl. - London: Methuen & Co., 1973. - 379 p.
357. Morenz S. Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Ägypten. Berlin, 1964. - 57 S.
358. Morenz S., Müller. - Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptische Religion. - ASAW, 1960, Bd.52, S.1-35.
359. Moret A. Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris, 1902. - 344 p.
360. Moret A. Rois et Dieux d'Égypte. Paris, 1911. - 318 p.
361. Myśliwiec K. Studien zum Gott Atum, Bd.1-2. - Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1978. - 292 S. - 315 S.

362. NH & Gnosis. Papers read at the First International Congress of Coptology /Cairo,1976/. - Leiden:Brill,1978. - 178p.

363. NH Studies / cep.- Leiden:Brill /Ed. by M.Krause, J.M.Robinson, F.Wisse, 1971.-

364. Nagel P. Die Bedeutung der NH-Texte für die koptischen Dialektgeschichte. - B KH.:Von NH bis Zypern. Berlin,1972, S.16-27.

365. Nagel P. Grammatische Untersuchungen zu NH Codex II.- - B KH.:F.Altheim, R.Stiehl. Die Araber in der alten Welt. V,2. Berlin, 1969, S.393-469.

366. Naumann R. Der Tempel des Mittleren Reiches in Medinet Madi. - MDIAK, 1939, Bd.8, S.185-189.

367. Nock A.D. Essays on Religion & the Ancient World. Vol.1-2. - Cambridge /Mass/: Harvard Univ. Press, 1972. - 1027 p.

368. Otto E. Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten. - Leipzig: Hinrichs Verlag, 1938. - 60 S.

369. Pagels E. The Demiurge & his Archons - Gnostic Views on the Bishop & Presbyters? - HTR,1976, N 69, p.301-324.

370. Pagels E. The Gnostic Gospels. NY, 1979.

371. Pearson B. Fridländer Revisited: Alexandrian Judaism & Gnostic Origins, - Studia Philonica, Chicago, 1973, vol.2, p.23-39.

372. Pearson B. The Pneumatikos - Psychikos Terminology in 1 Corinthians /Published by Society of Biblical Literature for the NH Seminar, Diss. Series, 1973, N 12. - 147 p.

373. Peel M.L. Gnostic Eschatology & the New Testament. - Essays on the Coptic Gnostic Library. Nov Test, 1970, XII,2, p.141-165.

374. Perkins P. The Gnostic Dialogue. The Early Church & the Crisis of Gnosticism. - NY: Paulist Press, 1980. - 239 p.
375. Pokorný P. Der Ursprung der Gnosis. - Kairos, 1967, vol.9, S.94-105.
376. Porter B., Moss R. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs & Paintings. Bd.VI: Upper Egypt. - Oxford: Clarendon Press, 1939. - 264 p.
377. Posener G., Sauneron S., Joyotte J. Dictionnaire de la civilisation égyptienne. - Paris: F.Hazan, 1959. - 324 p.
378. Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism /Stockholm, August, 1973/. - Leiden:Brill, 1977. - 180 p.
379. Prümm K. Gnosis an der Wurzel des Christentums? Salzburg, 1972.
380. Puech H.-Ch. Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute - Égypte. - Coptic Studies in honour of W.E.Crum. Boston, 1950, p.91-154.
381. Quaegebeur J. Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique. Louvain, 1975. - 350 p.
382. Quispel G. From Mythos to Logos. - EJ, vol.39 /1970/, Leiden:Brill, 1973, p.323-340.
383. Quispel G. Gnosis als Weltreligion. - Zürich: Origo Verlag, 1951. - 95 S.
384. Quispel G. Gnostic Studies, vol.1-2. Istanbul, 1974-1975. - 239p.-307p.
385. Quispel G. Origen & the Valentinian Gnosis. - Vig Chr, 1974, vol.XXVIII, p.29-42.
386. Quispel G. The Original Doctrine of Valentinus. - Vig Chr, 1947, vol.I, p.43-73.

387. The Rediscovery of Gnosticism, vol.1-2. - Leiden:Brill, 1980-81. - 878 p.

388. Religions en Égypte hellénistique et romaine, Colloque de Strassbourg 16-18 mai 1967. - Paris: Press Univ. de France, 1969. - 141 p.

389. Religious Syncretism in Antiquity, Essays in Conversation with G.Widengren /Ed. by B.A.Pearson. - Missoula, Montana: Scholars Press, 1975. - 222 p.

390. Reymond E.A.W. - Barns J.W.B. Alexandria & Memphis: Some Historical Observations. - Orientalia, 1977, vol.46, fasc.1, p.1-33.

391. Reymond E.A.E. From Ancient Egyptian Hermetic Writings. Wien, 1977. - 219 p.

392. Reymond E.A.E. The Mythical Origin of the Egyptian Temple. NY, 1969. - 338 p.

393. Roberts C.H. Early Christianity in Egypt: Three Notes.- JEA, 1954, N 40, p.92-96.

394. Roberts C.H. Manuscript, Society & Belief in Early Christian Egypt. - London: Oxford Univ. Press, 1979. - 89 p.

395. Robinson J.M. The Coptic Gnostic Library. - Nov Test, 1970, N 12, p.81-85.

396. Roeder G. Hermopolis 1929-1939. - Hildesheim: Verlag Gebrüder Gerstenberg, 1959. - 390 p.

397. Roullet A. The Egyptian & Egyptianizing Monuments of Imperial Rome. - ÉPRO, 1972, t.20. - 184 p.

398. Rudolph K. Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Leipzig, 1977. - 436 S.

399. Rudolph K. Gnosis und Gnosticismus.Forschungsbericht.- ThR, 1969, N 34.

400. Rudolph K. NH und die neuere Gnosisforschung. - B KH.: Von NH bis Zypern. - Berlin: Akademie - Verlag, 1972, S.1-15.
401. Rylands L.G. The Beginnings of Gnostic Christianity. - London: Watts & Co., 1940. - 300 p.
402. Sagnard F. La gnose valentinienne. Paris, 1947. - 660p.
403. Sander-Hansen C.E. Das Gottesweib des Amun. - Kopenhagen: Ejnar Munksgaard, 1940. - 57 S.
404. Sauneron N. Temples ptolemaïques et romaine d'Égypte, Études et Publications parues entre 1939 et 1954, Répertoire Bibliographique. Le Caire, 1956. - 197 p.
405. Sauneron S. L'Égypte. Paris, 1972. - 238 p.
406. Sauneron S. La légende des sept propos de Methyer au Temple d'Esna. - Bull. de la Société Française d'Égyptologie, 1961, N 32, p.43-48.
407. Schenke H.-M. Das Problem der Beziehung zwischen Judentum und Gnosis. - Kairos, 1965, vol.7, S.124-133.
408. Schenke H.-M. Besprechung: Bullard, The HA. - OLZ, 1977, N 72/4, S.377-381.
409. Schenke H.-M. Das sethianische System nach NH-Handschriften. - Studia Coptica, Berlin: Akademie-Verlag, 1974, S.165-172.
410. Schenke H.-M. Der Gott "Mensch" in der Gnosis. Göttingen, 1962.
411. Schenke H.-M. Die Wiederentdeckung und Ausgrabung eines unterägyptischen Anachoretenzentrums. - OLZ, 1977, N 72/4, S.341-346.
412. Schmidt C. De Codice Bruciano. - Lipsiae: Typis August Pries, 1982. - 30 S.
413. Schoedel W.R. "Topological" Theology & Some Monistic Tendencies in Gnosticism. - Essays on NH Texts in Honour of

- A.Böhlig. - Leiden:Brill, 1972, p.88-108.
414. Scholem G. Jaldabaoth Reconcidered. - *Mélanges d'His-
toire des religions offerts a H.-Ch.Puech*. Paris,1974,p.405-421.
415. Schott S. Die beiden Neunheiten als Ausdruck für
"Zähne" und "Lippen". - *ZÄS*, 1938, Bd.74, S.94-96.
416. Segal A.F. *Hellenistic Magic: Some Questions of Defini-
tion*. - *Studies in Gnosticism & Hellenistic Religions*. Leiden:
Brill, 1981, p.349-375.
417. Segal A.F. *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Re-
ports about Christianity & Gnosticism*. - Leiden:Brill, 1977. -
302 p.
418. Sethe K. *Amon und die acht Urgötter von Hermopolis*. -
APAW, Berlin, 1929. - 130 S.
419. Stolk M. *Ptah*. Berlin, 1911. - 70 S.
420. *Studies in Gnosticism & Hellenistic Religions*. - *ÉPRO*,
1981. - 617 p.
421. *Syncretism* /Ed. by S.S.Hartman. Uppsala, 1969. - 294 p.
422. Tardieu M. *Trois mythes gnostiques. Adam, Eros et les
animaux d'Égypte dans un écrit de NH/I,5/*. Paris, 1974. -
387 p.
423. Teixidor J. *The Pagan God. Popular Religion in the
Greco-Roman Near East*. - Princeton:Princeton Univ.Press,1977. -
193 p.
424. *Texts & Studies. Contributions to Biblical & Patristic
Literature* /Ed. by J.A.Robinson, vol.2. - Cambridge Univ.Press,
1892. - 166 p.
425. Thausing G. *Altägyptische Gedanken in der Gnosis*. -
Kairos, 1973, N 15, S.116-122.

426. Thausing G. Sein und Werden. Versuch einer Ganzheitschau der Religion des Pharaonenreiches. Wien, 1971. - 295 S.
427. Till W. Die Gnosis in Aegypten. - La parola del passato, vol.4, Fasc.XII, 1949, p.230-249.
428. Till W. Die gnostische Bibliothek von Chenoboskion. - ZÄS, 1963, Bd.90, S.110-115.
429. Tröger K.-W. Die gnostische Anthropologie. - Kairos, 1981, N XXIII, S.31-42.
430. Tröger K.-W. The Attitude of the Gnostic Religion towards Judaism. - Colloque International sur les textes de NH /Quebec, 1978/. Louvain, 1981, p.86-98.
431. Unnik W.C.van. Evangelien aus dem Nilsand.-Frankfurt am Mein:Verlag Heinrich Scheffler, 1960. - 223 p.
432. Unnik W.C.van. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen Gnostischen Texten. - NHS, vol.3, 1972, S.120-132.
433. Unnik W.C.van. The "Wise Fire" in a Gnostic Eschatological Vision.-Kyriakon, FS J.Quasten, Münster, 1970, N 1, S.277-288.
434. Vandier J. La Religion égyptienne. Paris, 1949. - 253p.
435. Varga E. Contribution au problème de la cosmogonie égyptienne du lotus.- В кн.: Древний мир,-М: Восточная литература, 1962, с.63-70.
436. Vigouroux F. La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie. - Paris:Berche et Tralin, 1881.-456p.
437. Von Ugarit nach Qumran. Verlag A.Töpelmann, 1958.
438. Weber W. Die ägyptisch-griechischen Terrakoten, 1-2Bd.- Berlin:Verlag von K.Curtius, 1914. - 274S.
439. West J.A. Serpent in the Sky. The High Wisdom of Ancient Egypt. - London:Wildwood House, 1979. - 253 p.

440. West M.L. *Early Greek Philosophy & the Orient.*-Oxford: Clarendon Press,1971.-256 p.
441. Whittaker J. *God. Time. Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy.*-Osloae:Universitetsforlaget,1971.-66p.
442. Wilson R.M. *Gnosis & the New Testament.* Oxford,1968.
443. Wisse F. *The NH Library & the Heresiologists.*-Vig Chr., 1971, vol.XXV, p.205-223.
444. Wit C.de. *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne.* Leiden, 1951.
445. Witt R.E. *The Importance of Isis for the Fathers.*-Studia Patristica,1966, vol.VIII, p.135-148.
446. Wolfson H.A. *Philo.Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity & Islam, vol.1-2.*-Cambridge /Mass./: Harvard Univ.Press,1948.-462p..-531p.
447. Wolfson H.A. *Studies in the History of Philosophy & Religion, vol.1-2.*-Cambridge /Mass./:Harvard Univ.Press,1973.-626p.,-639p.
448. Wolfson H.A. *The Philosophy of the Church Fathers.vol.1,* Cambridge /Mass./,1956.
449. Wortmann D. *Kosmogonie und Nilflut.* - Bonner Jahrbuch, 1966, Bd.166, S.62-112.
450. Yamauchi E.M. *Pre-Christian Gnosticism.* Oxford,1973.
451. Zandee J. *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions.*-Leiden:Brill,1960.-344 p.
452. Zandee J. *Gnostic Ideas on the Fall & Salvation.*-Numen, 1964, vol.XI,Fasc.1, p.13-74.
453. Ziegler K, Oppenheim S. *Weltenstehung in Sage und Wissenschaft.* Leipzig-Berlin,1925.

Переводы текстов

„ИПОСТАСЬ АРХОНТОВ" /НХ П, 4/*

86.20 Об ипостаси Сил в духе Отца истины сказал нам великий апостол относительно Сил тьмы: „Наша брань не против плоти и/крови/, но она против Сил ми/ра/ и²⁵ духов зла". /Я/ послал /тебе/ это, так как ты спрашиваешь об ипостаси Сил. Их великий же – слепой. /Из-за своей/ силы и своего незнания /и своего/ высокомерия он сказал в своей³⁰ /мощи/: „Я бог, нет никого, /кроме меня/. Когда он сказал это, он согрешил против /Всего/. И это слово достигло 87 Нетленности. Вот же голос вышел из Нетленности, говоря: „Ты заблуждаешься, Самаэл", – то есть „бог слепых". Его мысли ослепли. И он изгнал⁵ свое могущество, то есть богохульство, которое он сказал, и преследовал его до хаоса и бездны, его матери через Пистис Софию. И она поместила каждого из его детей согласно его могуществу и по образу ¹⁰эонов, которые наверху, чтобы из тайных были найдены явные. Нетленность взглянула вниз на области вод. Ее образ явился в водах, и Силы тьмы полюбили ее. ¹⁵Но они не смогли постичь этот образ, который явился им в водах, по причине их слабости, потому что „психики" не смогут постичь „пневматиков", поскольку они – из нижних (областей), а он – из выси. ²⁰Поэтому Нетленность взглянула вниз на области, чтобы по воле Отца она /могла/ объеди-

* Нами были учтены следующие переводы текста: R.A.Bullard.

The NA. With a Contribution by M.Krause. Berlin, 1970;

B.Layton. The NA.-NTR, 1974, N 67; 1976, N 69;

B.Barc. L'NA.-Bibliothèque copte de NH, Section "Textes", N 5.

Quebec: Les presses de l'Université Laval; Louvain: Editions Peeters, 1980.

Обозначения: /.../ восстановление утраченного текста; (...) дополнение переводчика (С.Г.).

нить Всё со светом. Архонты держали совет и сказали: „Пойдемте²⁵ сотворим человека /из/ праха с земли". Они вылепили свое творение, причем это человек весь из земли. Архонты же - /те/ло женское у них /.../. Лица звериные. Они взяли прах с³⁰ земли и вылепили своего /человека/ по своему телу и /по образу/ бога, который явился /им/ в водах. Они сказали: „/Пойдемте/ схватим его при помощи нашего создания, /чтобы/³⁵ он увидел свое подобие /.../, 88 а мы схватим его в нашем создании", - не понимая силы бога из-за их слабости. И он дунул в его лицо, и человек стал „душевым"⁵ на земле на много дней. Они же не смогли поднять его по причине их слабости. Они ожесточились, как вихри, чтобы поймать этот образ, который явился им в водах. Но они не знали, ¹⁰какова его сила. Эти же все (события) произошли по воле Отца Всего. После этого дух увидел этого человека „душевного" на земле. И дух вышел из земли стальной. Он спустился вниз и вселился ¹⁵в него. Этот человек стал живой душой. Он дал ему имя „Адам", ибо он был найден движущимся по земле. Голос вышел из Нетленности ради помощи Адаму. И архонты собрали ²⁰всех животных земли и всех птиц неба (и) доставили их Адаму, чтобы посмотреть, как Адам назовет их, чтобы он дал имя каждой из птиц и всем животным. Они взяли Адама,²⁵ поместили его в Рай, чтобы он обрабатывал /его/ и сторожил его. И архонты повелели ему, говоря: „С /каждого/ дерева, которое в Раю, ты будешь есть, но с древа познания добра ³⁰и зла не ешь и не /касайся/ его, потому что в (тот) день, когда вы будете есть /с/ него, вы умрете смертью. Они /.../ это. Они не знают, что /они сказали/ ему, но по воле Отца 89 они сказали это так, чтобы он съел, и чтобы Адам увидел их, будучи полностью материальным. Архонты посоветовались друг с другом; они сказали: „Пойдемте наведем ⁵беспамятство на Адама". И он уснул. Забвение же есть незнание, то, которое они навели на него, и он уснул. Они вынули его ребро как

живую женщину, и они сделали его ребро из плоти ¹⁰ вместо нее. И Адам стал полностью „психиком“. И женщина — „пневматик“ подошла к нему, заговорила с ним и сказала: „Встань, Адам!“ И когда он увидел ее, он сказал: „Ты та, которая дала мне жизнь, ¹⁵ тебя назовут „мать живущих“, — потому что она моя мать, целительница и жена и та, которая родила“. Силы же подошли к своему Адаму. Когда же они увидели подобную ему говорящей с ним, ²⁰ они взволновались великим волнением и полюбили ее. Они сказали друг другу: „Пойдемте бросим наше семя в нее“. Они преследовали ее, и она смеялась над ними по причине их неразумия ²⁵ и их слепоты, и она стала деревом у них (и) поместила свою тень, /подобную ей/, под ними. И они осквернили /ее/ отвратительно, и они осквернили печать* ее голоса, чтобы они были осуждены ³⁰ сами через их создание /и их/ образ. /Женщина/ — „пневматик“ вошла в змея, Наставника, и он наставлял /их/, говоря: „Что он /сказал вам?/ С любого дерева, которое в Раю, ты будешь есть, /но с древа/ познания ³⁰ зла и добра не ешь?“ Плотская женщина сказала: „Не только он сказал „не ешьте“, но „не прикасайтесь к нему, потому что в день, когда вы поедите ⁵ от него, вы умрете смертью“. И сказал змей, Наставник: „Смертью вы не умрете. Ибо он сказал вам это, потому что он завидовал. Напротив, ваши глаза откроются, и вы станете как боги, знающие ¹⁰ зло и добро“. И была взята Наставница от змея, и она оставила его, причем это земное существо. И плотская женщина взяла от дерева, поела и дала своему мужу (поесть) вместе с собой. И „психики“ ¹⁵ ели. И их зло открылось в их незнании, и они узнали, что они были наги относительно ду-

* По-видимому, *сфрагис* — это метафора, выражающая взаимоотношения между оригиналом и копией, настоящим и его подобием. Следовательно, *сфрагис* соответствует образу, оставленному истинной Еввой в ее подобии. — см. 336, с. 99.

ховного, (и) они взяли фиговые листья(и) обвязали их вокруг бедер. Тогда пришел великий архонт ²⁰и сказал: „Адам, где ты?“ Ибо он не знал, что произошло. И Адам сказал: „Я услышал твой голос, (и) я испугался, потому что я был наг, и я спрятался“. Архонт сказал: „Почему ты спрятался, как не потому, что ты поел от дерева, о котором я велел тебе: не ешь с него одного, - а ты поел“. Адам сказал: „Женщина, которую ты дал мне, /дала/ мне (поесть) (и) я поел“. И высокомерный ³⁰архонт проклял женщину. Женщина сказала: „/Это змей/ обманул меня. И я поела“. /Они повернулись/ к змею (и) прокляли его тень. /Так что/ он бессилен, причем они не знают, /что он их/ создание. С этого дня 91 змей был под проклятием Сил; до тех пор пока не придет совершенный человек, проклятие это пришло на змея. Они обратились к своему Адаму, взяли его и выбросили его из ⁵Рая вместе с его женой, потому что нет благословения для них, потому что они также под проклятием. Они же ввергли людей в великие невзгоды и печали жизни, чтобы их люди стали ¹⁰заняты земной жизнью и не предались бы стремлению к Святому духу. После же этого она родила Каина, их сына, и Каин обрабатывал землю. Опять он познал свою жену, снова она забеременела и родила Авеля. Абель же ¹⁵был пастырь овец. И Каин принес от плодов своего поля, а Абель принес в жертву из своих ягнят. Бог посмотрел на дары Авеля, но не принял ²⁰дары Каина. И плотский Каин преследовал Авеля, своего брата. И сказал бог Каину: „Где твой брат Абель?“ Он ответил и сказал: „Разве я сторож моего брата?“ Сказал бог ²⁵Каину: „Вот голос крови твоего брата взывает ко мне. Ты/согрешил устами твоими/³⁵. Это вернется к тебе. Любой, кто убьет Каина, выпустит семь

* Т.е. акр̄н̄ / ов / ε / н̄ / рѡк А.И.Еланская предлагает восстановление: акр̄н̄ / ов / ε / кѡн̄ / рѡк: "ты согрешил, молчи" по аналогии с пер. לַחַם : ἡμαρτης , ἡβύχησον - см. рецензию А.И.Еланской на кн.: В.Варс, L'НА. - Chronique d'Égypte, 1984, N , p.

мщений. Ты же будешь существовать, стена и ³⁰дрожа на земле".

И Адам /познал/ свое подобие – Еву, и она забеременела и родила /Сеѳа/ Адаму. И она сказала: „Я родила /другого/ человека от бога вместо /Авеля/". Опять Ева забеременела и родила /Норею/. ³⁵И она сказала: „Он породил для /меня де/ву 92 как помощницу многим поколениям людей". Это дева, которую Силы не осквернили. Затем люди начали умножаться, и они стали лучше. Архонты ⁵посоветовались друг с другом (и) сказали: „Пойдемте устроим потоп нашими руками и уничтожим всякую плоть от человека до животного". Но когда архонт Сил узнал их замысел, он сказал Ною: ¹⁰„Сделай себе ковчег из дерева, которое не гниет, и спрячься в нем: ты, и твои дети, и животные, и птицы неба от маленьких до больших, – и помести его на гору Сир".

Орея же пришла к нему ¹⁵, желая подняться на ковчег, но он не пустил ее. /Тогда/ она дунула на ковчег /и/ сожгла его. Снова он сделал ковчег, второй раз. Архонты встретили ее, желая обмануть ее.

²⁰ Великий, который среди них, сказал ей: „Твоя мать Ева пришла к нам". Но Норея повернулась к ним и сказала им: „Это вы – архонты тьмы. Вы прокляты и не poznали вы мою мать, но вы poznали ваше подобие. ²⁵ Ведь я не от вас, /но/ это с неба я пришла". Архонт надменный обратился к своей силе, /и/ его лицо стало как черное /пламя/. Он дерзнул сказать ей: „Необходимо, чтобы ты служила нам, /как/ твоя мать Ева, ибо дали /.../". Тогда Норея обратилась к силе /бога/. /Она/ воззвала громким голосом к святому, Богу Всего: 93 "Помоги /мне/ против архонтов Неправедности, спаси меня от их рук". Тотчас ангел спустился с небес (и) сказал ей: "Почему ты взываешь к богу? Почему ты дерзаешь (обращаться) к Святому духу?"

Норея сказала: "Кто ты?" Архонты Неправедности удалились от нее. Он сказал: "Я Элелеф, Мудрость, великий ангел, который стоит перед Святым духом. Я был послан, чтобы говорить с тобой и спасти тебя

из рук этих незаконных. И я просвещу тебя относительно твоего корня". А этот ангел, — я не смогу рассказать о его могуществе. Его образ подобен ¹⁵золоту отборному, и его одежда подобна снегу. Ибо мои уста не в силах рассказать о его силе и образе его лица. Сказал мне великий ангел Элелеф: "Я", — он сказал, — "это Разум.²⁰ Я одно из четырех светил, тех, которые стоят перед великим невидимым духом. Ты думаешь, что существует власть этих архонтов над тобой. Никто из них не сможет /осилить/ корень ²⁵истины, ибо благодаря ей он появился в последние времена, и эти силы будут порабощены. И эти силы не смогут осквернить тебя и этот род. Ибо ваше местопребывание находится в Нетленности ⁻³⁰месте, в котором девственный дух, который над силами хаоса и их мира". А я сказала: "Господь, научи меня относительно могу/щества этих/ Сил: как они появились ³⁵и из какой ипостаси, /и/ 94 из какой материи, и кто создал их и их силу?" И сказал мне великий ангел Элелеф, Разум: "В зонах беспредельных ⁵находится Нетленность. София, которая зовется Пистис, хотела сделать нечто сама без своего супруга, и ее создание стало образом неба; существует завеса между теми, что наверху, и ¹⁰зонами, которые внизу. И тень появилась под завесой, и тень эта стала материей. И тень эта была выброшена в некую часть, и то, что она создала, стало ¹⁵созданием в материи как выкидыш. Оно приняло форму от тени и стало надменным зверем в образе львином. Он был андрогин, как я уже сказал, потому что он произошел из материи. Он открыл свои ²⁰глаза, (и) увидел большую беспредельную материю. Он возгордился, говоря: "Я бог, и нет другого, кроме меня". Когда он сказал это, он согрешил против всего. Но голос вышел с высоты власти, говоря: ²⁵"Ты заблуждаешься, Самаэл", — то есть "бог слепых". И он сказал: "Если другой существует до меня, пусть он откроется мне". И тотчас София протянула свой палец (и) внесла ³⁰свет

в материю и последовала за ним вниз до областей хаоса. И она возвратилась наверх /к своему/ свету. Снова тьма /.../ материи. Архонт, будучи андрогинном, сделал себе великий эон 95 беспредельной величины. И он замыслил создать себе детей. Он создал себе семь детей-андрогинов, как их отец. И он сказал своим детям:⁵ „Я бог Всего“. И Зоя, дочь Пистис Софии, крикнула, сказав ему: „Ты заблуждаешься, Сакла“, - то есть „Иалдабаоф“. Онадохнула ему в лицо, и ее дыхание стало ¹⁰у нее пламенным ангелом. И этот ангел связал Иалдабаофа, он бросил его вниз в тартар, на дно бездны. Но когда его сын Саваоф увидел силу ¹⁵этого ангела, он раскаялся и осудил своего отца и свою мать, материю. Он возненавидел ее, но он восславил Софию и ее дочь Зою. И София с Зоей схватили его,²⁰ поместили его на седьмом небе под завесой между тем, что вверху, и тем, что внизу. И они назвали его „бог Сил, Саваоф“, потому что он над Силами ²⁵хаоса, поскольку София поместила его. А когда это случилось, он создал для себя большую четырехликую колесницу, „Херуви-ма“, и ангелов многих, которые не имеют числа, ³⁰ для того, чтобы они служили, и псалтири и кифары. И София взяла свою дочь Зою и посадила ее справа от него, чтобы научить его относительно тех вещей, которые существуют на восьмом (небе). А того ангела гнева ³⁵она поместила налево от него. /С/ этого дня /то, что справа от него/, было названо 96 Зоя, и /то, что/ слева, стало образом Неправедности Власти вышней, которые возникли до них. Когда же Иалдабаоф увидел его пребывающим в этой ⁵великой славе и в этом величии, он позавидовал ему, и зависть стала творением, которое было андрогинном, и это стало началом зависти. И зависть породила смерть, а смерть породила своих сыновей и поместила каждого ¹⁰из них на его небо. Все небеса хаоса были полны их числом. Все это случилось же по воле Отца Всего по образцу всего наверху так, чтобы число хаосов

было завершено. ¹⁵Вот я тебя научил об образе архонтов и материи, в которой он был рожден, об их отце и их мире". Но я сказала: „Господи, разве я считаюсь из их материи?" „Ты с твоими детьми принадлежишь ²⁰Отцу, который существует изначала. Их души приходят сверху, из света нетленного. Благодаря этому Силы не смогут приблизиться к ним из-за духа истины, который обитает в них. ²⁵Но все, кто узнал этот путь, становятся бессмертными среди смертных людей. Но это семя не обнаружится теперь, но через три поколения оно обнаружится ³⁰и освободит их из оков заблуждения Сил". Я же сказала: „Господи, через сколько времени?" Он сказал мне: „Когда истинный человек /явится/ в творении ³⁵/духа/ истины, которого послал Отец. 97 /Тогда/ этот (человек) научит их всему и помажет их помазанием жизни вечной, тем, которое дано ему от рода, который не имеет царя. ⁵Тогда они отбросят от себя мысль слепую, и они будут попира́ть смерть Сил, и они пойдут вверх к беспредельному свету, в котором есть это семя. ¹⁰Тогда Силы оставят свои времена, и ангелы заплачут над их гибелью, и их демоны будут скорбеть об их смерти. Тогда сыновья света узнают истину ¹⁵и свой корень, и Отца Всего и Святого духа. Они скажут все в один голос: „Праведна есть истина Отца, и сын надо всем и через всех ²⁰во веки веков. Свят, свят, свят. Аминь".

„ТРАКТАТ БЕЗ НАЗВАНИЯ" /NH II, 5/^I

97.24 Ибо каждый – боги мира и люди, – говорят, что ничто не существовало до хаоса, я же объясню, что они все заблуждались, не зная ни /состояния/ хаоса, ни его корня. Я же дам ³⁰объяснение: Если существует согласие среди 98 всех людей о /хаосе/, что он тьма, тогда нечто есть от тени, и оно было названо „тьма". Но тень одна – из их создания, существующего сначала. ⁵Но очевидно, что оно было тогда, когда хаос еще не существовал, а он последовал же за первым созданием. Давайте же войдем в истину к первому из созданий, из которого произошел хаос, ¹⁰и таким образом, явится объяснение истины. Но когда природа бессмертная совершилась из бесконечного, тогда образ потек от Пистис, называясь София. ¹⁵Он захотел и стал созданием, причем оно похоже на свет, который существует сначала, и тотчас явилась его воля, делая образ неба, имеющий величие, о котором нельзя помыслить. ²⁰Он посредине между бессмертными и теми, которые произошли после них подобно небесному, делая завесу, разделяющую людей и сторону неба. Это же эон истины, и нет его тени там внутри него, ²⁵ибо свет, который не имеет меры, повсюду в нем. Но только его наружное – тень. Назвали это „тьма". Из него Сила явилась во тьме. Тень же Силы, ³⁰которые возникли за ними, назвали бесконечным хаосом. Из него произошел род богов. И /произошло/ все, чтобы род праха после первого создания явился. 99 Бездна из Пистис, о которой мы рассказали. Тогда тень почувствовала, что есть то, что сильнее ее. Она позавидовала, и когда ⁵она забе-

^I Нами были учтены следующие переводы текста: A.Böhlig-P.Labib. Die koptisch-agnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von NH.- Berlin: Akademie-Verlag, 1962; H.-G. Bethge. "Vom Ursprung der Welt".- Die fünfte Schrift aus NH Codex II, Theol. Diss. Berlin, 1978.

ременела от себя самой, тотчас она породила зависть. С этого дня
явилось начало зависти во всех зонах и в их мирах. Зависть же эта
явилась выкидышем, ¹⁰не имеющим в себе духа. Она стала как тени
в больших субстанциях воды. Тогда ненависть, которая произошла из
тени, была брошена в часть хаоса. С этого самого дня субстанция
воды ¹⁵появилась и то, что было закрыто в ней, вытекло наружу, яв-
ляясь в хаосе. Как у той, которая рождает маленького (ребенка), а
все ее лишнее выпадает, таким образом, и материя, которая произош-
ла из ²⁰тени, была отброшена в сторону и не вышла из хаоса, но
осталась в хаосе, в части его. Когда же это произошло, тогда вышла
Пистис, являясь в материи хаоса, ²⁵которая была выброшена, как вы-
кидыш. Ибо в ней нет духа. Ведь это все есть тьма беспредельная и
вода бездонная. Когда же Пистис увидела то, что ³⁰произошло из-за
ее недостатка, она была потрясена. Потрясение же явило создание
страха. Она же поспешила внутрь хаоса. Она же повернулась к нему,
что/бы дунуть/ в его лицо в бездне, которая внизу небес/всех/. 100
Когда же /Пис/тис София захотела, чтобы то, что не имеет духа, при-
няло образ и стало господствовать над материей и над ⁵всеми ее Си-
лами, сначала явился из воды архонт, будучи в образе львином, бу-
дучи андрогином, имея великую силу в себе. Но он не знал, ¹⁰откуда
он появился. Когда же Пистис София увидела его в глубине вод дви-
жущимся, она сказала ему: „Юноша, переправься на это место“, — это
означает: „Иалдабаоф“. С этого самого дня ¹⁵явилось начало слова,
того, что достигло богов, и ангелов, и людей. Боги, ангелы и люди
завершили то, что произошло через слово. Архонт Иалдабаоф, ²⁰не
зная силу Пистис, не увидел ее лица. Но он увидел образ, который
разговаривал с ним, в воде. И согласно этому голосу, он назвал се-
бя: „Иалдабаоф“. А совершенные ²⁵называют его „Ариэл“, потому что
он был в образе львином. Когда же это случилось, /и/ у него была

большая сила над материей, Пистис София удалилась наверх к своему свету. Когда этот архонт увидел ³⁰ свое величие, он себя одного увидел и не увидел никого другого, кроме воды и тьмы, тогда он подумал, /что он о/дин существует. Его /мысль/ завершилась через слово. 101 Он явился в духе, который двигался туда-сюда над водой. Когда же этот самый дух явился, архонт разъединил воды в одну часть и то, что было сухим, ⁵ было отделено в другую часть, и из материи он создал себе место обитания (и) назвал его "небо". И из материи архонт сделал опору для ног (и) назвал ее "земля". Затем ¹⁰ архонт подумал в своей природе (и) создал посредством слова андрогина. Он открыл свои уста и восславил себя. Когда /он/ открыл свои глаза, он увидел своего отца и сказал ему: "И". ¹⁵ Его отец же назвал его "Иао". Снова он создал второго сына (и) восславил себя. Он открыл свои глаза (и) сказал своему отцу: "Э". Его отец назвал его "Элоай". Снова он создал третьего сына (и) восславил себя. Он открыл свои глаза и сказал своему отцу: "Ас". Его отец назвал его "Астафайос". Это три сына их отца. Явились в хаос семь андрогинов. ²⁵ Имели они свое имя мужское и имя женское. Имя женское это *πρωτοια самздаεας*, т.е. "Седемьмица". Сын же его, названный Иао, его женское имя это "Господство". ³⁰ Саваоф: его женское имя это "Божественность". Адонайос: его женское имя это "Царство". Элоайос: его женское имя это "Зависть". Орайос: его женское имя это "Богатство". Астафайос: его /женское/ имя это "София". 102 Это /есть се/мь Сил семи небес хаоса. Возникли же андрогинь как образец бессмертный, который существует до них по воле ⁵ Пистис, чтобы этот образ, который существует изначала, властвовал до конца. Ты найдешь действие этих имен и силу мужскую в "Архангельстве Моисея Пророка", ¹⁰ имена женские - в "Первой книге Нореи". А прародитель Иалдабаоф, имея большую силу, сделал небеса для каждого из своих сыновей посредством слова, причем они (небеса) были ¹⁵ пре-

красны, и в каждом небе большое великолепие, в семь раз избраннее (чем земное). Троны, и места обитания, и храмы, и колесницы, и духовные девы в невидимом, и их величие,²⁰ причем каждый имел их на своем небе, (а также) воинства сил божественных, и владыка, и ангел, и архангел, числом 10000 для того, чтобы они (им) прислуживали. Точный рассказ об этом ты найдешь в «Первом слове²⁵ Нореи». Они были закончены от этого неба до шестого неба, (того) которое (принадлежит) Софии. Были разрушены небо и земля потрясателем, тем, который ниже всех. И шесть небес сотряслись.³⁰ Ведь Силы хаоса знали, кто разрушил небо, то, которое ниже всех. Когда же Пистис узнала позор потрясения, она послала свое дыхание, /захватила его/ и сбросила вниз в тартар³⁵ /посредством дыхания/^I. Укрепилось небо и 103 земля через Софию Иалдабаофа, которая ниже всех. Когда же небеса, и их силы, и их устройство все были воздвигнуты, прародитель⁵ возгордился и был восхвален всем воинством ангелов. И боги все и их ангелы дали ему благословение и великолепие. Он же возрадовался в сердце своем и похвалил¹⁰ себя, говоря им: «Я ни в ком не нуждаюсь». Он сказал: «Я – бог, и нет другого существующего, кроме меня». Когда он это сказал, он согрешил против всего бессмертного, которое он воспринял и которое¹⁵ он охранял. Когда же Пистис увидела нечестие великого архонта, она рассердилась. В то время как она не была увидена, она сказала: «Ты заблуждаешься, Самаэл, т.е. слепой бог. Существует один человек бессмертный светлый²⁰ до тебя, который явится в ваших созданиях. Он будет попирать тебя, как гончарные глины сминают, и ты пойдешь вниз вместе с теми, которые твои, к твоей матери – бездне.²⁵ Ибо в конце ваших работ будет обнаружен весь недостаток, который явился в истине, и он ис-

^I Т.е. /2М ПМ14Е / Бетге восстанавливает утраченное место по-другому: / 21М 400 / У : /С того дня/ укрепилось небо ...

чезнет, и он будет как то, которое не существовало". Когда Пистис сказала это, она обнаружила ³⁰в водах образ своего величия. И таким образом она удалилась навверх к своему свету. Но Саваоф, сын Иалдабаофа, когда услышал голос Пистис, восхвалил /ее и/³⁵ осудил отца и мать I04 за слово Пистис. /Он/ восславил ее, потому что она наставила их о человеке бессмертном и его свете. Пистис София вытянула свой палец (и) излила на него свет из своего света для осуждения его отца. Когда Саваоф получил свет, он получил большую силу над всеми Силами хаоса. С этого дня он был назван ^{I0} „Господин Сил". Он возненавидел своего отца тьму и свою мать бездну. Он испытал отвращение к своей сестре – мысли Прародителя, того, который двигался туда-сюда над водой. Относительно же его света, позавидовали ему все Силы, ^{I5}которые в хаосе. И когда они были потрясены, они начали великую войну в семи небесах. Тогда Пистис София, когда увидела битву, послала Саваофу из своего света семь архангелов. ²⁰Они увели его на седьмое небо (и) встали перед ним в виде дьяконов. Снова она послала ему трех других архангелов, (и) она соорудила ему царскую власть на небе над каждым, так чтобы он был ²⁵выше двенадцати богов хаоса. Когда же Саваоф получил место спокойствия благодаря своему покаянию, Пистис дала ему еще свою дочь Зою и великую силу, чтобы научить ³⁰его всему, что существует на восьмом (небе). А так как у него была сила, он сделал себе сначала место обитания. Оно весьма большое (и) великолепное, будучи в /семь/ раз (больше), чем все, которые существуют ³⁵на семи небесах. Перед своим I05 местом обитания он сделал большой трон, который находится на четырехликой колеснице, названной "Херувим". Но у "Херувима" ⁵восемь образов на каждом из четырех концов: образы льва, и быка, и человека, и орла, так что все образы составляют 64 образа, и ^{I0}семь архангелов, стоящих перед ним. Он – это вось-

мой, у него /есть/ сила. Все образы составляют 72. Ибо от этой колесницы 72 бога приняли форму. ¹⁵Они приняли форму для того, чтобы властвовать над 72-мя языками народов. На этом троне он сделал других ангелов в образе дракона, которых называют „Серафим“, и которые их прославляют. ²⁰Он сделал ангельскую церковь – 1000 и 10000 без числа, – напоминающую церковь, которая на восьмом (небе), и первородного, которого называют „Израиль“, т.е. это ²⁵„Человек, который видит бога“, и другого – „Иисуса Христа“, равного спасителю, который находится наверху на восьмом (небе). Он сидит на почетном троне справа от него. Слева от него находится ³⁰дева Святого духа, восхваляющая его. И вокруг нее семь дев с тридцатью цитрами и псалтирями /и/ трубами, восхваляющие его, 106 и все воинства ангелов прославляют и благославляют его. Он же сидит на троне в свете большого облака, ⁵покрывающего его. И нет никого рядом с ним в его облаке, кроме Софии Пистис, поучающей его обо всем, что происходит на восьмом (небе), чтобы были сделаны их подобия, чтобы царская власть пребывала у него до ¹⁰завершения небес хаоса и их Сил. Пистис София же отделила его от тьмы. Она позвала его направо от себя. Она поместила Прародителя слева от себя. С этого самого дня называли правое ¹⁵„Праведность“, левое же называли „Неправедность“. Поэтому они получили весь мир собрания Праведности, а Неправедность стоит над всем творением. Поэтому, когда Прародитель хаоса ²⁰увидел своего сына Саваофа и величие, которое у него, (и) что он более избранный, чем все силы хаоса, он позавидовал ему. И когда он прогневался, он создал смерть из своей смерти. Она была помещена на шестое небо. ²⁵Саваоф был уведен из этого места. И таким образом завершилось количество шести Сил хаоса. Затем смерть, будучи андрогинной, смешалась со своей природой (и) родила семь сыновей-андрогинов. ³⁰Вот их имена мужские:

„Зависть", „Гнев", „Плач", „Воздыхание", „Жалоба", „Скорбь", „Вздых". Вот их имена женские: „Гнев", „Печаль", „Удовольствие", „Воздыхание", „Проклятие", „Горечь", „Раздор". ³⁵Они соединились друг с другом. Каждый породил /порознь/ семь, так, что они создали 107 49 демонов-андрогинов. Их имена и их действие ты найдешь в „Книге Соломона". И за ними Зоя, существующая с ⁵Саваофом, сделала семь добрых андрогинных сил. Вот их имена мужские: „Лишенный зависти", „Блаженный", „Радость", „Истинный", „Доброжелательность", „Возлюбленный", ¹⁰ „Достойный веры". Вот женские имена: „Мир", „Радость", „Веселье", „Блаженство", „Истина", „Любовь", „Вера". И от них (происходят) многие духи хорошие и невинные. Их завершения и их ¹⁵дела ты найдешь в образе *εἰμαρμένη* неба, которая ниже двенадцати. Прародитель же, когда увидел образ Пистис в водах, весьма опечалился, ²⁰особенно, когда услышал ее голос, походивший на первый голос, который позвал его из вод. И когда он понял, что это она, которая назвала его, он вздохнул и застыдился своего ²⁵проступка. И когда он узнал поистине, что человек бессмертный светлый существовал до него, он был потрясен весьма из-за того, что он сначала сказал всем богам и их ангелам: ³⁰ „ Я – бог, никто не существует, кроме меня". Ведь он испугался, как бы они не узнали, что другой существует до него, (и) не осудили его. Однако он, как неразумный, ³⁵презрел осуждение и осмелился и сказал: 108 „Если другой существует до меня, да явится он, чтобы мы увидели его свет". И вот тотчас свет вышел из восьмого (неба) наверху, (и) прошел все небеса ⁵земли. Когда Прародитель увидел, что свет был прекрасным, сияя, он удивился и весьма застыдился. Когда этот свет явился, образ человека открылся в нем, будучи весьма удивительным, ¹⁰и никто не увидел его, кроме Прародителя одного и *προνοια* , которая была около него. Его свет явился всем Силам небес. Поэтому

они все были потрясены. Когда затем ¹⁵ *проноя* увидела этого ангела, она полюбила его. Он же ненавидел ее, потому что она была во тьме. Она же хотела его обнять, (но) не смогла. Когда она не смогла излечить свою любовь, она излила свой свет на землю. ²⁰С этого дня назывался этот ангел «Адам – Свет», объяснение этому: «Просветленный кровный человек». И земля простерла над ним священную сталь, объяснение этому: «Священная стальная земля». ²⁵С этого дня почитали кровь девы все Силы. Земля же очистилась из-за крови девы. Однако еще более вода очистилась благодаря образу Пистис ³⁰Софии, который явился Прародителю в водах. Правильно теперь сказали: «Через воду». Потому что вода священная оживляет все, она очищает себя. ¹⁰Из этой первой крови явился Эрос, будучи андрогинным. Его мужественность – это химеры, так как он является огнем из света. Его женственность, ⁵ которая в нем, Душа-Кровь, она из вещества *проноя*. Он красив весьма в своей красоте, имея благодать более, чем все создания хаоса. Тогда все боги и их ангелы, когда увидели ¹⁰Эроса, полюбили его. Когда же он явился им всем, он зажег их. Как от одного светильника многие светильники зажигаются, и один свет (становится), этот же светильник не ослабевает, таким образом Эрос ¹⁵распространился среди всех созданий хаоса и не ослабел. Как из середины между светом и тьмой явился Эрос, (так и) среди ангелов и людей ²⁰совершилось соитие Эроса. Таким образом, на земле возшло первое удовольствие. Женщина последовала за землей, и брак последовал за женщиной. Роды последовали за браком, (и) разрешение ²⁵последовало за родами. После Эроса виноградная лоза возшла из этой крови, которая разлилась по земле. Из-за этого у тех, которые пьют его (вино), рождаются желания к соитию. ³⁰После виноградной лозы смоковницы и гранатовые деревья распустились на земле и остальные деревья других пород, причем имеется семя в них из

IIО семени Сил и их ангелов. Тогда Праведность построила красивый Рай, который вне круга луны и круга солнца⁵ на обильной земле, которая на востоке среди камней. И желание находится посреди высоких красивых деревьев. И древо жизни бессмертной, подобно тому, которое было явлено по воле бога,¹⁰ на северной стороне Рая для того, чтобы сделать бессмертными святые души, те, которые придут из образов нищеты в конце эона. Цвет же древа жизни подобен солнцу, и ¹⁵его ветви красивы. Его листья, как листья кипариса. Его плод, как виноградная гроздь, чистый. Его высота идет вверх до неба, и около него (стоит) древо познания, там сила бога.²⁰ Его великолепие подобно луне, весьма сияющей, и его ветви красивы. Его листья подобны листьям смоквы, его плод подобен хорошему и большому финику. Он же на северной стороне Рая²⁵ для того, чтобы поднять души от забвения демонов, чтобы они пришли в древо жизни поесть от его плода и осудили Силы и их ангелов. Результат³⁰ мудрости этого древа записан в „Священной книге“: „Ты – это древо познания, которое в Раю, это, с которого первый человек ел, (и) открылся его разум. Он полюбил своего товарища, он осудил III другие образы чужие, (и) испытал отвращение к ним“. После этого, однако, распустилось вверх оливковое дерево, которое очистит царей и архиереев Праведности, которые⁵ явятся в последние дни. Оливковое же дерево явилось в свете первого Адама ради помазания, которое они возьмут. Первая же душа полюбила Эроса, который с нею, (и) излила свою ¹⁰ кровь на него и на землю. Из этой крови роза распустилась на земле сначала из колючего кустарника для радости света, который явится из кустарника. После ¹⁵ этого красивые цветы с хорошим запахом распустились на земле сортов разных, согласно (крови) каждой из дев, дочерей *Промис*. Когда они полюбили Эроса, они излили ²⁰ свою кровь на него и на землю. После этого вся растительность

каждого вида распустилась на земле, имея семя Сил и их ангелов. После этого Силы ²⁵создали из воды животных каждого вида, и пресмыкающихся, и птиц каждого вида, имеющих семя Сил и их ангелов. Когда же он до этого всего ³⁰явился в первый день, он остался на земле в течение двух дней, он поставил *Промеид*, которая внизу, на небо, он пошел вверх к своему свету, и тотчас тьма стала во всем (мире). II2 Когда же София, которая в небе внизу, захотела, она взяла силу Пистис. Она сделала большие светильники и все звезды (и) поместила их на небе, чтобы они ⁵светили на землю, и они совершают знамения времени, и времена, и годы, и месяцы, и дни, и ночи, и мгновения, и все другое остальное. И таким образом, место всякое на небе приведено в порядок. ¹⁰Когда же Адам – Свет захотел войти в свой свет, то есть в восьмое (небо), он не смог из-за нищеты, которая смешалась с его светом. Тогда он сделал себе большой эон и в этом ¹⁵эоне сделал шесть эонов и их миры, причем они составляют шесть, причем они в семь раз избраннее небес хаоса и их миров. Все эти зоны и их миры находятся в том, что не имеет предела, будучи ²⁰между восьмым (небом) и хаосом, который внизу, причем они причислены к миру, который является миром недостатка. Если ты хочешь узнать устройство этого, ты найдешь это написанным в «Седьмом мире пророка Иралия». ²⁵До того как Адам – Свет возвратился из хаоса, увидели его силы, (и) засмеялись они над Прародителем, потому что он солгал, говоря: «Я – бог. Нет никого, кроме меня». Когда они подошли к ³⁰нему, они сказали: «Не это ли бог, который разрушил наше создание?» Он ответил и сказал: «Да! Если вы хотите, (чтобы) он не смог разрушить наше создание, идемте сделаем человека из праха по ³⁵образу нашего тела и по образу этому, II3 чтобы он служил нам, чтобы он, когда увидит свой образ, полюбил его. Он больше не разрушит наше создание, но сделаем тех, которые будут

рождены из света, слугами нам ⁵на все время этого века. Это же все произошло по предвидению Пистис, чтобы человек открылся перед своим образом (и) осудил их в их создании. И их создание ¹⁰сделало барьер света. Тогда силы взяли знание, чтобы сделать человека. Опередила их София Зоя, которая около Саваофа, и она засмеялась над их решением: они слепы в ¹⁵незнании, они создали его против самих себя, и они не знают, что они сделают. Поэтому она опередила их (и) сделала сначала своего человека, чтобы он поучил их создание, как он осудит их ²⁰и, таким образом, спасет их. Рождение же Наставника случилось таким образом. Когда София бросила каплю света, она потекла в воду. Тотчас человек явился в виде андрогина. Эта капля сначала приняла вид женского тела. После этого она оформилась в теле образа матери, которое явилось, (и) она завершилась через 12 месяцев. ³⁰Был произведен человек-андрогин, которого греки называют „Гермафродит“. Его мать же евреи называют „Ева-Жизнь“, т.е. „Наставница жизни“. Ее сын же – это рожденный, будучи господом. После Силы II4 называли его „зверь“ – для того, чтобы ввести в заблуждение их создания. Объяснение „зверю“ есть „наставник“. Ведь они нашли его более умным, нежели все. А Ева – это первая ⁵дева, не имеющая мужа. Когда она родила, она (была) тем, что излечило ее самое. Поэтому говорят о ней, что она сказала: „Я – часть моей матери, и я – мать, я женщина, я дева, ¹⁰я беременна, я врач, я утешительница в родах. Мой супруг – это тот, который меня родил, я его мать, а он мой отец и мой господин. Он моя сила. То, что он хочет, он говорит правильно. Я есть, и ¹⁵я родила человека-господина“. Это же по (божьей) воле открылось душам Саваофа и его Христа, тем, которые придут к созданиям Сил, и поэтому голос священный сказал: „Становитесь многочисленными и умножайтесь (и) ²⁰властвуйте над всеми созданиями“. И это те, которые были поработаны по

жребию Прародителем и таким образом заключены в тюрьму созданий до скончания века. В это же ²⁵ время тогда Прародитель посоветовался с теми, которые с ним, о человеке. Тогда каждый из них бросил свое семя в середину пупа земли. С этого дня семь архонтов ³⁰ создали человека, причем его тело похоже на их тело, а его образ же похож на человека, который явился им. Его создание было согласно каждой (их) части. Их великий же сделал ³⁵ головной мозг и спинной мозг. После этого он явился как тот, который перед ним. Он стал II5 человеком „душевым“, и назвали его, того, который есть отец, – Адам, согласно имени того, который до него. Когда же Адам был завершен, он поместил его в сосуд, причем ⁵ он принял образ как выкидыши, которые не имеют духа. Из-за этого дела, когда главный архонт вспомнил слова Пистис, он испугался как бы человек не вошел в его образ и не стал господином над ним. Поэтому он ¹⁰ оставил образ на 40 дней без души, и он ушел (и) оставил его. На 40-й же день София Зоя послала свое дыхание Адаму, который не имеет души. Он начал двигаться по земле, ¹⁵ но не смог подняться. Семь архонтов же, же, когда они подошли (и) увидели его, были весьма потрясены. Они подошли к нему, схватили его и сказали дыханию, которое было в нем: „Ты кто? И ²⁰ откуда ты пришел в это место?“ Он ответил, сказав: „Я пришел благодаря силе человека из-за разрушения вашего создания“. Когда они услышали, они превознесли его, что он дал им отдых от страха и заботы, ²⁵ в которых они были. Тогда они назвали этот день "Отдых", потому что они отдохнули от труда. Когда же они увидели, что Адам не смог встать, они обрадовались, взяли его и поместили его в Рай и ³⁰ вернулись на свои небеса. После дня отдыха София послала Зою, свою дочь, именуемую "Ева", в качестве Наставницы, чтобы она подняла Адама, у которого не было души, ³⁵ чтобы

те, которых он родил, стали сосудами све/та/. /Когда/ II6 Ева увидела свое подобие брошенное, она сжалась над ним и сказала: „Адам! Жизнь! Поднимись с земли!“ Тотчас ее слово стало делом. Ибо когда Адам ⁵ поднялся, тотчас он открыл свои глаза. Когда он увидел ее, он сказал: „Тебя назовут „мать живущих“, потому что ты дала мне жизнь“. Тогда Силы узнали, что их образ ожил и поднялся. ¹⁰И они были потрясены весьма и послали семь архангелов, чтобы они увидели, что случилось. Они подошли к Адаму. Когда они увидели Еву, говорящую с ним, они сказали друг другу: „Что это за (человек)–Свет? Ибо она также похожа на этот образ, который ¹⁵ явился нам в этом свете. Пойдемте схватим ее и бросим наше семя в нее, чтобы, если она будет осквернена, она не смогла подняться к своему свету, но те, которых она родит, будут подчинены нам. ²⁰Давайте же не скажем Адаму, что он не из нас, но давайте принесем забвение на него и научим его в его сне, как будто бы она произошла из его ребра, чтобы женщина подчинилась ему, ²⁵ а он господствовал над ней. Тогда Ева, будучи сильной, засмеялась над их решением. Она ослепила им глаза и оставила там свой образ тайный около Адама. Она вошла в древо познания (и) осталась там. ³⁰Они же последовали за ней, (и) она открылась им, что она вошла в древо, и стала деревом. Когда же они, слепые, очень испугались, они побежали. После, когда они пробудились от сна, они подошли к ³⁵/Адаму/, и когда они увидели этот образ II7 около него, они были потрясены, думая, что это Ева истинная. И они отважились подойти к ней, (и) схватили ее (и) бросили свое семя в нее. И они сделали это в ⁵ безнравственности, запятнав не только плотски, но и грязно печать ^ж ее первого голоса, который сказал им: „Что то, что существует с вами, чтобы были осквернены те, которые говорят, ¹⁰ что они порождены посредством сло-

^ж Ср. "ИА": 89,28.

ва истинным человеком в конце?" И они заблуждались, не зная, что они запятнали свое тело. Это образ, который силы и их ангелы запятнали всякими способами. ¹⁵ Она забеременела сначала Авелем от первого архонта и другими остальными сыновьями, которых она родила от семи Сил и их ангелов. Это же все случилось по предвидению ²⁰ Прародителя, чтобы первая мать родила в себе всякое смешанное семя, которое влетено в судьбу мира и в их внешность и Праведность. Устройство стало согласно ²⁵ Еве так, чтобы творение Сил стало преградой свету. Тогда он осудит их в их созданиях. Теперь первый Адам - Свет, который "духовный", явился ³⁰ в первый день. Второй Адам - это "душевный", он явился на /чет/вертый день, который называется „/А/дродита". Третий Адам - это земной, он ³⁵ человек законный, который явился на восьмой день, /который есть от/дых от труда, называясь „День солнца". II8 Рождение же земного Адама стало многочисленным. Оно завершилось и породило в себе каждое знание ⁵ „душевного" Адама. Все же находилось в незнании. После, скажу я, когда же архонты увидели, что он и та, которая с ним, заблуждались в незнании, как скот, они обрадовались. ¹⁰ Когда они узнали, что человек бессмертный не будет преступать их, но они испугаются ту, которая стала деревом, они были потрясены (и) сказали: "Не человек ли это истинный, тот, который ослепил нас и ¹⁵ поучил нас, которые осквернили ее, похожую на него, что мы будем подчинены(ею)?" Тогда они посоветовались всемером /и/ пришли к Адаму и Еве в страхе (и) сказали ему: "Все деревья, которые в Раю, созданы ²⁰ для вас, чтобы есть их плод. Дерево же познания заповедано вам, чтобы вы не ели от него. Если поедите, то умрете". Когда они внушили им большой страх, они возвратились к своим Силам. ²⁵ Тогда подошел самый умный из всех, который назывался "зверь". И когда он увидел подобие их матери Евы, он сказал ей: "Что бог сказал вам? Не есть от

древа познания?" ³⁰ Она сказала: „Он сказал „не только не ешьте от него, но и не дотрагивайтесь до него, чтобы /вы не/ умерли". Он сказал ей: „Не бойтесь, смертью вы /не умрете/. Ибо /он знает/, что когда вы поедите II9 от него, ваш разум станет трезвым, и вы станете как эти боги, зная разницу, существующую между дурным и хорошим человеком. Он ⁵ сказал это вам, завидуя, как бы вы не поели от него". Ева же поверила словам Наставника. Она посмотрела на дерево, увидела, что оно красивое и высокое, она полюбила его. Она взяла ^{I0} от его плода (и) поела, она дала другой супругу, (и) он тоже поел. Тогда их разум открылся. Ибо когда они поели, свет знания засветил им. Когда они устыдились, они узнали, что они были наги ^{I5} в отношении знания. Когда они стали трезвыми, они увидели себя обнаженными и полюбили друг друга. Когда они увидели своих создателей в виде зверей, они испытали отвращение к ним (и) узнали много. Тогда, когда архонты узнали, что ²⁰ они нарушили их заповедь, они пришли с землетрясением и большой угрозой в Рай к Адаму и Еве, чтобы увидеть результат помощи. Тогда Адам и Ева были потрясены весьма ²⁵ (и) спрятались среди деревьев, которые в Раю. Тогда архонты не узнали, где они, /и/ и сказали: „Адам, где ты?" Он сказал: "Я здесь. Из страха перед вами я скрылся, когда я застыдился". Они же сказали ему в незнании: ³⁰ "Кто сказал тебе о стыде, которому ты подвергся, если не то, что ты по/ел/ от этого дерева?" Он сказал: "Женщина, которую ты дал мне, дала мне (поесть), (и) я поел". Тогда /же они сказали/: I20 "Что ты сделала?" Она ответила, сказав: "Наставник подстрекал меня, (и) я поела". Тогда архонты подошли к Наставнику. Их глаза были ослеплены из-за него, (и) ⁵ они ничего не могли с ним сделать. Они проклинали его, потому что они бессильны. После этого они подошли к женщине (и) проклинали ее и ее детей. После женщины они проклинали Адама, и землю, и плоды. И

все вещи, которые они сделали, ¹⁰они прокляли. Нет никого с благословением их. Нет силы, которая создаст добро из зла. С этого дня Силы поняли, что воистину есть то, что сильнее их. Они знали только, что их заповедь не была сохранена. Они принесли большую зависть в мир только из-за человека бессмертного. Когда же архонты увидели своего Адама (и увидели), что он находился в другом знании, они пожелали искутить его. Они собрали ²⁰весь скот, и животных земли, и птиц неба. Они принесли их к Адаму, чтобы увидеть, как он назовет их. Когда он увидел их, он дал имя созданиям, (и) они были потрясены, что Адам стал трезвым в ²⁵соперничестве. Они сошлись на собрание (и) сказали: „Смотрите, Адам стал как один из нас, так что он знает различие между светом и тьмой. А теперь как бы он не отважился войти ³⁰в древо жизни, так же, как в древо познания, и как бы он не поел от него и не стал бессмертным и не стал господином и не стал презирать нас и пренебрегать всей нашей славой. После этого он осудит/нас/ и ³⁵мир. Пойдемте сбросим его 121 из Рая на землю, на место, откуда он был взят, чтобы он не смог отныне знать ничего более о нас". И таким образом, они выбросили из ⁵Рая Адама и его жену. Но им было недостаточно того, что они сделали. Они испугались, пришли к древу жизни (и) окружили его большим страхом, горящими живыми существами, названными "Херувим", и установили ¹⁰в его середине меч горящий, постоянно вращающийся (и) наводящий большой страх, чтобы никогда никто из земных не подошел к этому месту. После этого, когда архонты позавидовали Адаму, они захотели уменьшить свое ¹⁵время, (но) они не смогли из-за *εἰς ἀρχαίην*, которая установлена с начала (века). Ибо они ограничили свое время: каждому 1000 лет согласно движению светил. Архонты не смогли сделать ²⁰это. У каждого из них за зло, сделанное им, было отобрано 10 лет, и все это время составило 930 лет, и это в печали, и бес-

сили, и в заботах ²⁵ плохих. И таким образом, с этого дня жизнь достигла конца зона. Тогда, когда София Зоя увидела, что архонты тьмы проклинали ее подобие, она разгневалась, ³⁰ и когда она вышла из первого неба с каждой Силой, она последовала за архонтами в их небеса (и) выбросила их вниз в мир грешников, чтобы они стали там как/демоны/ плохие на земле. 122 (Она послала птицу), чтобы 1000 лет, которые в Раю, провело в их мире живое существо, наделенное душой, названное „Феникс“. Он убивает себя сам и воскрешает себя как свидетель ⁵ суда над ними, потому что они Адаму и его роду сделали несправедливое до конца зона. Три человека есть и его роды до конца мира: „пневматик“ зона, и „психик“, и земной. Это подобно ¹⁰ трем фениксам Рая: первый из них бессмертный. Второй живет 1000 лет. Третий, как написано в „Священной книге“, обычно пожирается. Таким образом, также три крещения существуют: первые – это духовные, ¹⁵ вторые – огненные, третьи – водные. Как Феникс является в качестве свидетеля ангелов, так и водяные гидры, которые в Египте, были свидетелями тех, которые спускаются ²⁰ для крещения истинных людей. Два быка, которые в Египте, имеют таинство солнца и луны, они есть свидетели Саваофа, так как над ними София завладела миром. Со ²⁵ дня, когда она сделала солнце и луну, она запечатала свое небо вплоть до конца зона. Червь же, который был рожден из Феникса, не есть человек. Написано о нем: „Приведный взойдет, как Феникс“, и ³⁰ Феникс является сначала живым и умирает (и) снова встает, будучи знаком тому, который явится в конце (зона/. Этот большой знак явился ³⁵ в Египте и ни в какой другой стране, и он 123 указывает, что она (страна) равна Раю божьему. Пойдемте снова к архонтам, о которых мы говорили, чтобы было представлено их объяснение. Ибо когда эти семь архонтов ⁵ были выброшены со своих небес вниз на землю, они создали себе ангелов, то есть многих демонов, чтобы они

служили им. Это же они научили людей многим заблуждениям, и магии, и волшебству, и идолопоклонству, ¹⁰ и кровопролитию, и алтарю, и храму, и пожертвованию, и возлиянию всем демонам земли. Они имеют своей помощницей *εἰμαρμένη*, ту, которая произошла соответственно соглашению между богами Неправедности и ¹⁵Праведности. И таким образом, когда мир оказался в заблуждении, он ошибся. Ибо, как во все времена все люди, которые на земле, служили демонам с сотворения до конца, ангелы ²⁰Праведности, а люди - Неправедности, - таким образом, мир существовал в заблуждении, и в незнании, и в забвении. Они все заблуждались до прихода истинного человека. Достаточно вам ²⁵до этого места. Теперь давайте мы пойдём к нашему миру, чтобы точно составить представление о его состоянии и его устройстве. Тогда он явится подобно тому, как вера была найдена скрытой, являясь ³⁰от сотворения до конца эона. Я же подхожу к сути дела, которая /объявляет о/ человеке бессмертном. Я скажу обо всем, что касается него: почему образы оказались здесь. Много ³⁵людей произошло от /одного/*, I24 того, который был создан из материи. Когда мир наполнился /ими/, архонты стали господствовать над ним, то есть они удерживали его в незнании. Какая причина?⁵ Такая: поскольку бессмертный Отец знает, что недостаток произошел из истины в эонах и их мирах, поэтому, когда он захотел лишить архонтов гибели силы посредством их созданий, он послал ваши создания, т.е. невинных малых блаженных духов, вниз в ¹⁰мир гибели. Они не чужды знанию. Ибо все знание в ангеле, который является перед ними. Он не бессилен перед Отцом и (может) дать им знание. ¹⁵Ибо все знание в ангеле, который является перед ними. Он не бессилен перед Отцом и (может) дать им знание. Тотчас,

* Бёлиг восстанавливает иначе: "от Адама" *εβδ/λ εΝ ΑΔΑΜ ΠΕ/*

когда они явятся в мир гибели, они сначала обнаружат ²⁰вид Нетленности для осуждения архонтов и их Сил. Когда теперь блаженные явились в создании Сил, они позавидовали им. Силы же из-за зависти смешали свое семя с ними ²⁵ для того, чтобы запятнать их, (но) не смогли. Когда теперь блаженные явились в своем свете, они явились сообразно различию, и каждый из них в отдельности из своей земли открыл свое знание церкви, которое явилось ³⁰ из созданий гибели. Они нашли, что они имеют всякое семя из семени Сил, которое смешалось с ними. Потом спаситель сделал /каждого отдельно/ из них всех. И души эти ³⁵ являются, будучи избранными и блаженными I25 и изменяясь согласно избранничеству. И много других, которые без царя, будучи избраннее всякого, который перед ними. Поэтому есть четыре рода. Три причислены к ⁵царям восьмого (неба). Четвертый же род – это совершенный без царя, он выше всех. Ибо эти войдут в священное место их Отца и будут отдыхать в отдыхе, ¹⁰ в вечном невыразимом великолепии, и в беспредельной радости. Они же – цари среди смертного как бессмертные. Они осудят богов хаоса и их Силы. Теперь Логос, который превосходит ¹⁵каждого, был послан только для того, чтобы он возвестил о том, что неизвестно. Он сказал: "Нет тайного, которое не станет явным, и то, что неизвестно, станет известным". Эти же были посланы, ²⁰ чтобы они явили то, что тайно, и (обнаружили) семь Сил хаоса и их нечестие, и таким образом, они осудили их на смерть. Когда теперь все совершенные явились в ²⁵ создании архонтов, и когда они открыли истину, которая не похожа на них, они смутили каждую мудрость богов, и их *εἰς ἀρ- μένη* была найдена осужденной, и их сила ³⁰ погасла. Их власть прекратилась, их *πρωτοία* стала как то, что не существует в их великолепии. Перед концом /эона/ все место будет потрясено посредством большого грома. Тогда ³⁵ архонты опечалятся /и закричат о сво-

ей/ смерти. 126 ангелы будут скорбеть о своих людях, и демоны заплачут о своих временах, и их люди будут жаловаться и оплакивать свою смерть. Тогда эон ⁵начнется, (и) они будут потрясены. Их цари опьянеют от огненного меча и будут воевать друг с другом, так что земля опьянеет от крови, которая прольется. И моря будут потрясены посредством ¹⁰этой самой войны. Тогда солнце потемнеет, и луна потеряет свой свет. Звезды неба переменят свой курс, и большой гром придет из большой Силы, которая над всеми ¹⁵Силами хаоса, там, где находится твердь женщины. После того, как она создала первое создание, она отложит умный огонь мысли (и) привлечет (к себе) безумную ярость. ²⁰Тогда она будет преследовать богов хаоса, которых она создала, и Прародителя. Она выбросит их вниз в бездну. Они будут стерты (с лица земли) из-за их несправедности. Ибо они будут как эти горы, которые воспламенились огнем, ²⁵они будут пожирать друг друга до тех пор, пока они не будут уничтожены их Прародителем. Когда он разрушит их, он обратится против себя (и) будет уничтожать сам себя до тех пор, пока не уничтожится. И их небеса обрушатся друг на друга, ³⁰и их Силы сожгут другой эон. Они разрушатся, и его небо упадет и расколется. Его мир упадет вниз на землю, /так что она/ не сможет нести их, (и) они упадут вниз в бездну, ³⁵и /бездна/ разрушится. Свет/пересечет тьму и уничтожит ее. Она станет как 127 то, чего не было, и создание, которое следовало за тьмой, будет уничтожено. И недостаток будет искоренен до своего корня внизу во тьме, и свет возвратится ⁵вверх к своему корню. И великолепие нерожденного явится и наполнит все эоны, когда пророчество и известие тех, которые цари, явится и завершится через тех, которые названы ¹⁰"совершенными". А те, которые не стали совершенными в нерожденном Отце, получают свое величие в своих зонах и в царствах бессмертных. Но они никогда не

войдут в бесцарствие. Ибо необходимо, чтобы каждый вошел ¹⁵ в то место, откуда он пришел. Ибо каждый через свое действие и свое знание откроет свою природу.