

МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ЛИТВИНЕНКО Сергей Владимирович

Гностицизм в Египте: генезис и  
эволюция во II-IV вв.

Специальность 07.00.03 - всеобщая история  
(история древнего мира)

Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Научный руководитель:  
доктор исторических наук,  
профессор  
Н. И. Винокуров

Москва - 2008

## Содержание

Введение .....	3
Глава I. Гностицизм как религиозное течение и некоторые особенности его распространения в Египте во II-IV веках. ....	28
§1. Гностицизм как религиозное течение в Египте .....	28
§2. Проблема происхождения и причины появления гностических общин как социорелигиозного явления в Египте римского периода. ....	40
§3. Гностицизм: динамика развития в Египте.....	59
Глава II. Социальный срез гностицизма в Египте: Особенности существования гностических общин в Египте во II-IV веках и их окружение. ....	68
§1. Гностические группы Среднего и Верхнего Египта во II-IV веках (на примере библиотеки Наг Хаммади и кодекса Чакос). ....	68
§2. Среда бытования гностических общин Египта (по материалам картонажей Наг Хаммади).....	81
§3. Проблема исчезновения гностических общин в Египте на рубеже IV-V веков: к вопросу об антихристианской гностической полемике. ....	98
Глава III. Особенности идеологии и религиозной практики гностиков в Египте.....	112
§1. «Гностическая магия»: проблема интерпретации явления.....	112
§2. Гностическая иконография и ритуал (по материалам Наг Хаммади, Аскевианского кодекса и Берлинского папируса 8502).....	132
§3. Космологические и астрологические представления гностиков в коптских гностических трактатах. ....	151
Заключение.....	169
Список использованной литературы.....	175
Источники .....	184
Приложение I. Тексты.....	188
Приложение II. Иллюстрации. ....	205

## Введение

Актуальность диссертации определяется необходимостью дальнейшего изучения такого важного исторического и религиозного явления, каким является гностицизм. Во II-IV вв. он проникает в Египет, трансформируется и получает распространение наряду с другими религиозными учениями. Тема, таким образом, тесно связана с проблемой развития раннего христианства, что также обуславливает ее теоретическое и практическое значение.

Религиозная специфика источников по теме гностицизма послужила причиной того, что более полно оказались изучены его философско-религиозные аспекты, тогда как история развития гностицизма в Египте, структура гностической общины, причины, заставлявшие жителей Египта обращаться к гностическим практикам, остались менее изученными.

Сложность определения характера гностицизма, его места и значения в рамках религиозной среды Египта II-IV вв. продолжает привлекать внимание исследователей.

Целью исследования является изучение особенностей гностицизма как исторического, религиозного явления в Египте и динамики его развития.

Поставленная цель определяет следующие задачи:

- выявить причины появления и распространения гностицизма в Египте со II по IV вв.;
- проследить историческую динамику гностицизма как религиозного явления в Египте со II по IV вв.;
- изучить структуру гностических общин;
- рассмотреть их окружение;
- определить особенности идеологии и религиозной практики, присущие гностицизму в Египте;

Объектом научного исследования является гностицизм как историческое явление в Египте.

Научная новизна исследования определяется тем, что работа представляет собой практически первое в отечественной исторической науке исследование динамики развития гностицизма как религиозного течения в Египте и структуры гностической общины.

В работе использован недавно открытый источник – коптское гностическое «Евангелие от Иуды». На основе данных папирусов картонажей библиотеки Наг Хаммади исследовано окружение гностической общины Наг Хаммади:

С коптского на русский язык были переведены два гностических сочинения – «Молитва благодарения» (NH VI,7) и «Молитва апостола Павла» (NH I,1).

Хронологические и территориальные рамки работы охватывают II–IV вв. Это был период появления и распространения гностицизма в Египте. Территориальные рамки исследования включают в себя всю территорию Египта от Александрии на севере до Фив (Диополиса Магна) на юге страны.

Методологическая база исследования определяется диалектическим подходом к изучению исторических явлений. Реализация этого подхода приводит к применению проблемно-исторического анализа и комплексного использования и сопоставления источников.

Исследование опирается на принцип историзма, который требует рассматривать всякое явление в процессе его развития. Принцип историзма позволяет дать оценку периоду в целом, а также предполагает рассмотрение исторических явлений, фактов, событий и процессов в соответствии с конкретно – исторической обстановкой во взаимосвязи, изменении и развитии. Исследование данной проблемы предполагает также использование принципа полидисциплинарности, т. е. единства с данными сопредельных наук.



В работе применен конкретно-исторический и историко-генетический метод, позволивший проследить развитие гностицизма в его последовательном развитии, а также историко-сравнительный метод исследования.

Гностицизм – термин, введенный в новое время для обозначения весьма разнородного и диффузного явления, идеологией и мировоззрением которого считается гнозис – от греческого слова γνῶσις - знание.

Необходимо отличать гностицизм в широком и узком смысле. Гностицизмом в широком смысле слова обозначается особое мировосприятие, присутствующее в различных культурах (например, идеология средневековых богомилов, катар, мандеев безусловно может быть охарактеризована как гностическая в широком смысле)<sup>1</sup>, которое может быть охарактеризовано наличием претензий приверженцев подобного мировоззрения на обладание знанием, подчеркивающих таким образом их элитарность по отношению к adeptам других религиозных течений.

Термин «гностицизм» в узком смысле обозначает историческое явление, которое возникло в начале II века в Римской империи и, развиваясь как течение, еретическое по отношению к христианству, достигло своего расцвета к III-IV векам.

За два столетия научного изучения гностицизма исследователи в 60-х годах XX века выработали общие подходы к проблеме терминов «гнозис» и «гностицизм». Оно было закреплено на т.н. Мессинском конгрессе в 1966 году. Однако это решение не до конца удовлетворило потребности исследователей в определении понятия. По словам Р. Ван ден Брёка «мы остаемся в подобном тумане»<sup>2</sup> терминологии.

Как отмечает М. Вильямс, сегодня ученые, исследующие гностицизм, уже задаются вопросом, не является ли подобная тенденция дальнейшего углубления в определение термина «гностицизм» схоластической попыткой

---

<sup>1</sup> Мандей: история, литература, религия / ред. Четверухин А.С. – СПб.: «Летний сад», 2002. – с.14-16.

<sup>2</sup> Broek van den R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. – Leiden, 1996. - p.7.

заменить изучение коптского гностицизма как исторического явления, отраженного в коптских манускриптах<sup>3</sup>. Общее соглашение о термине, выработанное на мессинском конгрессе, не помогло более точно определить это явление.

Но вместе с тем, гностицизм все еще нуждается во введении новых дефиниций. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что определение гностицизма и терминологическая проблематика будет одной из ведущих тем секции «Гностицизм и манихейство в Египте» на IX международном конгрессе коптологических исследований<sup>4</sup>. Как ответ на подобную потребность, некоторые исследователи вводят свои термины, пытаясь более точно определить все нюансы этого явления, дифференцировать его.

А.Л. Хосроев вводит термин «гностицисты» для обозначения адептов «гностицизма» в отличие от «гностиков» - нехристиан или христиан, притязающих на обладание знанием, но не являющихся носителями изначально христианской идеологии «гностицизма»<sup>5</sup>.

Для многих исследований характерно изучение терминологии гностицизма, параллельное с исследованием самого этого явления, благодаря чему эта проблема превращается в отдельную дисциплину, находящуюся на стыке истории, филологии, религиоведения и философии. Она обусловлена неоднородным характером гностицизма как явления, включавшего в себя разнообразные религиозные традиции, философские построения и стремление к индивидуализму и независимости в духовном поиске.

Таким образом, чрезвычайно трудно дать этому термину такое определение, которое удовлетворяло бы всех исследователей и укладывалось бы в рамки всех концепций и подходов, применяемых к гностицизму.

---

<sup>3</sup> Williams M.A. "Rethinking Gnosticism": an Argument for Dismantling a Dubious Category. - Princeton, 1996. - PP. 214-218

<sup>4</sup> Ninth International Congress of Coptic Studies: First Announcement. – P.5 / <http://rncisadu.let.uniroma1.it/~iacs/> 10.01.2008

<sup>5</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс. - С.260

В данной работе под «гностицизмом» подразумевается идеология гностиков, гностических общин, конкретное религиозное течение, которому принадлежали рассматриваемые гностические сочинения библиотеки Наг Хаммади, кодекса Чакас, Берлинского папируса 8502, Аскевианского и Бруцианского кодексов.

Работа представляет собой историческое исследование развития гностицизма в одной из провинций Римской Империи – Египте в ограниченный хронологическими рамками промежуток времени. Хронологические рамки работы включают в себя период со II по IV века. Нижней границей исследования является II век – время написания антигностических работ апологетами церкви – Климентом Александрийским, Иринеем Лионским, Елифаном Кипрским, Оригеном. Верхняя граница – конец IV века, когда adeпты гностицизма стали прятать в пещерах гностические кодексы (например, собрание Наг Хаммади или кодекс Чакас). Таким образом, при определении временных рамок исследования за основу был взят прежде всего принцип хронологического построения источников по истории гностицизма в Египте.

Подобное территориальное и хронологическое ограничение рамок работы выбрано не случайно, поскольку таким образом обеспечивается возможность исторического, а не культурологического подхода к изучению темы. В Египте к концу III – началу IV века гностицизм приобрел свои черты, отличающие его от гностицизма сиро-месопотамского региона (впоследствии мандеизма) и одновременно от позднеантичных спекулятивных философских построений (например, неоплатонизм Плотина, который незначительно схож с гностической философией). Эта египетская, коптская специфика гностицизма проявилась, прежде всего, в сочинениях Аскевианского и Бруцианского кодексов.

И, наконец, необходимо подчеркнуть, что в данной работе гностицизм исследуется как явление религиозное, философские же построения гностиков остаются за рамками настоящего исследования.

### Источники

Источниковую базу диссертации можно разделить по видам и типам исторических источников, дающих сведения о гностицизме в Египте. Источники можно разделить на типы, а внутри видов выделить следующие виды источников:

#### Письменные источники

Письменные источники можно подразделить на христианскую литературу, ересиологическую литературу, монашескую литературу, герметическую литературу и коптскую гностическую литературу, а также материалы картонажей.

В работе над диссертацией были использованы синоптические евангелия – Евангелие от Матфея; Евангелие от Луки, Евангелие от Марка, а также Евангелие от Иоанна. В связи с темой диссертации перечисленные евангелия представляют интерес тем, что ко времени исчезновения гностиков в Египте, а именно около конца IV века, эти евангелия стали каноническими; то есть единственно верными с точки зрения ортодоксального христианства евангелиями<sup>6</sup>.

Также при анализе путей взаимодействия раннего христианства с александрийскими философскими течениями во II веке использовались «Деяния апостолов», один из немногих источников, позволяющий взглянуть на жизнь христианских общин I века.

Неоценимым источником при анализе возможных взаимоотношений между гностиками и монашескими общинами является монашеская литература, посвященная жизни пахомианской общины и настоятеля Пахомия.

Им являются два сочинения монашеской литературы. «Жизнь Пахомия» и «Паралипомена» принадлежат к пахомианской агиографической традиции и описывают биографию Пахомия Великого, основателя монастырского движения пахомиан. Известно шесть версий «Жития Пахомия», древнейшая из

---

<sup>6</sup> О формировании канона см.: Мецгер Б. Текстология Нового Завета. - М.: 1996. - С.12.

них версия G1 впервые опубликована в Европе в 1680 году. Памятник написан на древнегреческом языке. До 1932 года это издание было единственным, в 1932 году «Житие Пахомия» вновь переиздали, устранив ошибки. В источнике описываются контакты общины монастыря и неких еретиков, которые, судя по описанию, могли быть гностиками. Источник служит косвенным свидетельством возможного наличия контактов между монахами и гностиками. Это же в равной степени относится и к еще одному монашескому тексту – Паралипомене. Это сборник рассказов о Пахомии и Федоре, представляет собой материал, который не вошел в «Житие Пахомия». Текст был впервые издан в 1680 году в Европе. Дискуссионен вопрос о связи памятника с «Житием Пахомия»: по одной версии источник – это несколько дополненная и отредактированная версия «Жития» (Л. Лефорт), по другой, Паралипомен независимое сочинение (Л. Хосроев)<sup>7</sup>.

В Истории египетских монахов (*Historia monachorum in Aegypto*), которая относится к жанру путешествий по святым местам и была записана в Египте приблизительно в 395 году предположительно епископом Руфином, описываются монахи и монастыри преимущественно Нижнего Египта<sup>8</sup>. В источнике содержатся сведения о чрезвычайной пестроте в религиозной картине Египта IV века и о близком соседстве различных религиозных групп, включая монастырские общины и христианских еретиков.

Важную группу письменных источников составляют материалы картонажей. Работа с ними помогла определить окружение общины Наг Хаммади и рассмотреть проблему взаимоотношений гностиков и монахов пахомианских монастырей.

Своеобразным «мостом» между христианской и гностической литературой служат сочинения ересиологов. Со второго века они начинают писать произведения, всегда полемического характера, в которых гностицизм

---

<sup>7</sup> Хосроев А.Л. Пахомий Великий. - СПб.: Нестор-история, 2004. - С.15.

<sup>8</sup> Кулькова Н.А. Об авторе «Истории египетских монахов» / История египетских монахов. - М.: ПСТБИ, 2001. - С.85-94.

подвергается резким нападкам и критике. Знания о гностицизме II века были бы весьма фрагментарны, если бы не дошедшие до сегодняшнего дня сочинения ересиологов. С одной стороны, ересиологи были в большинстве своем людьми весьма образованными, обладая познаниями в античной философии. С другой стороны, они были и ортодоксальными христианами, которые не терпели инакомыслия внутри христианства.

Среди трактатов ересиологов можно назвать труд Ириней Лионского «Против ересей», Епифания Кипрского «Панарион» и Климента Александрийского «Строматы».

Климент Александрийский в «Строматах» рисует образ христианского «гностика», что свидетельствует о происхождении христианского богословия и гностицизма из одного источника – а именно из греческой философии.

Ириней дает обзор еретических течений и сект, существовавших в христианстве второй половины II века, а среди них рассказывает и об александрийских гностиках<sup>9</sup>. Епифаний в своем трактате также описывает большое число современных ему ересей, в том числе и гностические общины<sup>10</sup>.

В критическом описании гностиков, особенно если это касалось рассказов об аморальных действиях, как было доказано Р. Грантом<sup>11</sup>; ересиологи пользовались штампами, взятыми из литературы.

Герметический трактат «Поймандер» *Corpus Hermeticum* воплотил в себе греческую мистериальную и философскую традицию; которая послужила источником при формировании гностицизма во II веке в Египте. Идеи Божества-Абсолюта, исходящего в земной мир Логоса, иные мистериальные и философские понятия родственны как герметизму, так и гностицизму. Трактат

---

<sup>9</sup> Thomassen E. *The Spiritual Seed*. - Leiden, 2006. - p.73.

<sup>10</sup> Thomassen E. *The Spiritual Seed*. - Leiden, 2006. - p.77

<sup>11</sup> Grant R. *Charges of "Immorality" Against Various Religious Groups in Antiquity // Studies in gnosticism and hellenistic religions / Broek van den R., Vermaseren M.J. – Leiden, 1981. - pp.166-169.*

дошел до нас в латинском переводе с греческого языка и был издан в Европе в XVI веке<sup>12</sup>.

Основной группой источников по истории гностицизма в Египте является коптская гностическая литература. Вся она была написана на протяжении одного столетия – примерно со второй половины III до середины IV века.

Аскевианский кодекс представляет собой уникальный коптский гностический текст, в самой рукописи не озаглавленный и названный так по имени могущественной сущности, упомянутой во второй части источника. Текст дошел в пергаментном кодексе, приобретенном лондонским собирателем манускриптов Э. Эскью в третьей четверти XVIII века у лондонского антиквара. В 1785 году рукопись была куплена Британским музеем. Состояние рукописи очень хорошее, утрачено только 8 страниц из 356.

Палеографически время ее написания датируется периодом между 340 и 360 годами<sup>13</sup>. Текст написан на саидском диалекте коптского языка. «Пистис София» написана в жанре диалога-откровения. Тема сочинения – спасение человеческой души через посвящение Иисусом неопита в тайны мироздания<sup>14</sup>. «Пистис София» содержит сведения о полемике между двумя группами гностиков, одну из которых можно условно назвать «народными», а другую – интеллектуальными. Предметом дискуссии является возможность практиковать магические ритуалы.

Берлинский папирус 8502 (PB 8502) – это папирусный кодекс, который был куплен Райнхардом в Каире в январе 1896 года для египетского отдела Британского музея. Кодекс, вероятно, был найден в Ахмиме. Рукопись сохранилась не полностью – она содержит четыре гностических произведения: «Евангелие от Марии», «Апокриф Иоанна», «Премудрость Иисуса Христа» и «Деяние Петра», причем последнее сочинение не является гностическим. «Евангелие от Марии» – уникальный текст, поскольку среди сочинений Наг

<sup>12</sup> Festugiere A.-J. La revelation d'Hermes Trismegiste. – Paris, - 1950. - Vol.1. - PP.67-71.

<sup>13</sup> Schmidt C., MacDermot V. Pistis Sophia. – Leiden, 1978. - P.XI.

<sup>14</sup> Трофимова М.К. Пистис София / Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. – М.: Сфера, - 2004. - С.210-214.

Хаммади отсутствует его дубликат (хотя два других сочинения имеют списки в библиотеке Наг Хаммади). Текст сочинений переведен с греческого языка на коптский<sup>15</sup>.

Сочинения библиотеки Наг Хаммади на сегодняшний день основной и крупнейший источник по истории коптского гностицизма. Библиотека была найдена в 1945 году в окрестностях Наг Хаммади (Верхний Египет) и распродана по частям на черном рынке. В течение десяти лет после этого она скупалась по частям властями Египта. Сочинения библиотеки составлены из нескольких малых библиотек. Язык, на котором написаны гностические тексты, – коптский, в основном саидского и ахмиского диалектов. Материал, на котором изготовлены сочинения, – папирус. Кодексы библиотеки были обернуты в кожаные обложки.

Наиболее объективную классификацию сочинений по принадлежности к гностическим школам дал Б. Пирсон<sup>16</sup>:

К сочинениям школы Валентина относятся «Молитва апостола Павла» (NH I,1), «Евангелие истины» (NH I,3), «Евангелие от Филиппа» (NH II,3). Валентинианские гностические сочинения, находящиеся в составе библиотеки Наг Хаммади, дают возможность проследить на основании сравнения со сведениями ересиологов эволюцию учения Валентина и валентинианских гностических сект со II по IV века.

В число *сетианских текстов* входят «Апокриф Иоанна» (NH II,1), «Евангелие египтян» (NH III,2), «Три стелы Сета» (NH VII,5), «Мелхиседек» (NH IX,1), «Марсан» (NH X,1), «Аллоген» (NH XI,3), «Троевидная Протенойя» (NH XIII,1). Сетианские тексты, наряду с валентинианскими, также использовались общиной Наг Хаммади, что помогает восстановить ее идеологию.

<sup>15</sup> Четверухин А.С. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. - СПб., - 2004. - С.83-85.

<sup>16</sup> Pearson B.A Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. – N.-Y., 2004. - PP.62-79.



Встречаются и *гностические сочинения неопределенной принадлежности* – «Происхождение мира» (NH II,5), «Гром совершенный ум» (NH VI,2). Эти сочинения, являясь гностическими по сути, не могут быть отнесены к тому или иному направлению в гностицизме. Однако каждое из них в отдельности является отражением идеологии неизвестной гностической группы, которой интересовалась гностическая община Наг Хаммади.

Среди манускриптов библиотеки Наг Хаммади были найдены и *герметические тексты* – «Рассуждение о восьмерке и девятке» (NH VI,6), «Молитва благодарения» (NH VI,7). Это позволяет предположить существование в III-IV вв. наряду с гностицизмом герметизма и взаимовлиянием родственных учений.

*Негностические тексты* (которые не принадлежат к гностическим сочинениям по причине отсутствия гностических элементов), такие как «Евангелие от Фомы» (NH II,2) также могут быть использованы при оценке идеологии и возможной социальной жизни гностической общины Наг Хаммади. Гностицизм, являясь эклектическим явлением, вбирал в себя как христианскую, так и нехристианскую, греческую философскую традиции.

Как показал А.Л. Хосроев<sup>17</sup>, различные кодексы библиотеки Наг Хаммади (например, VI и IX или IV, V, и VIII) родственны между собой, то есть они были составлены в одной скриптории и перед объединением в библиотеку Наг Хаммади использовались одними и теми же общинами.

#### Археологические источники

Эту группу источников составляют полевые отчеты о разведках и планомерном открытии археологических памятников, так или иначе связанных с гностической общиной Наг Хаммади или монастырями пахомиевого устава. Профессор Джеймс Робинсон, директор Института классической древности и христианства Клермонтского университета и руководитель экспедиции, которая проводила исследования в районе Наг Хаммади, ежегодно, в течение

---

<sup>17</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. - М.: Присцельс, - 1997. - С.27-29.

нескольких лет, публиковал отчеты о своих раскопках<sup>18</sup>. Археологическое исследование памятников в районе Хамра Дум и Хенобоскиона было осуществлено экспедицией Джеймса Робинсона с 1975 (фотофиксация памятника, магнитометрическая разведка, опрос местных жителей) по 1978 год.

Цель экспедиции состояла в том, чтобы определить место захоронения библиотеки Наг Хаммади и найти монастырские комплексы монахов-пахомиан. Джеймс Робинсон совместно с Торни Сёве-Содербергом приступил к исследованию местности близ Наг Хаммади, руководствуясь содержащимся в книге Жана Доресса сведениям об обстоятельствах находки кодексов гностической библиотеки.

В итоге экспедиции Дж. Робинсона удалось только лишь установить приблизительное место находки гностической библиотеки, без реконструкции археологического контекста, и начать исследование монастырского комплекса Пахомия Великого близ поселения Хенобоскион (совр. Хамра Дум). Была открыта древняя базилика, но раскопки были приостановлены. Вплоть до настоящего времени археологические исследования на этой территории не ведутся.

#### Эпиграфические источники

Эпиграфическими памятниками являются гностические амулеты, среди которых встречаются геммы, медаль и табличка. На полудрагоценном камне вырезаны изображения (соответствующие гностическому канону) и имена гностических божеств. Медаль отлита из свинца, изображения выступают.

На гемме из коллекции музея Гюме<sup>19</sup> изображен демиург Иао, повелитель Семи Небес. Демиург изображен в виде чудовища с головой петуха и ногами в форме змей. В изображение вписана формула ABRASAX. На щите, который держит Иао в правой руке, вырезаны в магическом порядке гласные звуки.

---

<sup>18</sup> Robinson J., van Eldern B. The first season of the Nag Hammadi excavation // NARCE №96, spring 1976. - PP.18-24; Eldern B., Robinson J. The second season of the Nag Hammadi excavation // NARCE №104, spring 1978. - PP.36-54; van Eldern B. The fourth season the Nag Hammadi excavation // NARCE №111, spring 1980. - PP.25-26

<sup>19</sup> По Ж. Дорессу: Dorese J. The Discovery of the Nag Hammadi texts. - Rochester, 2005. - P.84.

Свинцовая медаль из коллекции пластики музея Гюме<sup>20</sup> также служит гностическим амулетом. На одной ее стороне изображен Демиург Иао, на другой – гностическая Сфера семи небес.

На яшмовой подвеске из коллекции Галереи Брюмера<sup>21</sup> на одной стороне изображен львиноголовый бог, одетый только в традиционный египетский передник. В правой руке он держит посох, а в левой сжимает ситуту. Вертикально сверху вниз идет надпись: справа ΙΑΛΔΟΒΑΟΘ, слева – ΑΑΡΙΝΛ. Обратная сторона геммы содержит имена семи гностических божеств – Иао, Сабаофа, Адонаи, Элоаи, Ореос и Астафеос.

На прямоугольной табличке (37x27x14 см) из черного стеатита с закругленными краями вырезан иудейско-гностический амулет, который приводит в своей книге Пирсон<sup>22</sup>. На одной стороне амулета изображены Адам и Ева около фруктового дерева, на другой стороне – изверившийся спиралью змей, который вписан в солярную сферу и окружен зодиакальным кругом. Это изображение связано с описанием, содержащимся в гностическом сочинении «Свидетельство истины» (NH IX,3). Благодаря этому можно сделать вывод о том, что дерево ассоциируется с гностическим Древом знания, а змей представляет собой образ гнозиса.

Установить археологическую принадлежность эпиграфических памятников не представляется возможным, так как они попали в музей через сеть перекупщиков антиквариата<sup>23</sup>.

Методология исследования определяется диалектическим подходом автора к изучению исторических событий. Реализация этого подхода приводит к

---

<sup>20</sup> По Ж. Дорессу: Doresse J. The Discovery of the Nag Hammadi texts. - Rochester, 2005. - P.84.

<sup>21</sup> По Б. Пирсону: Pearson B. Gnosticism and Christianity in roman and Coptic Egypt. - N.-Y., - 2004. - P.258.

<sup>22</sup> По Б. Пирсону: Pearson B. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. - N.-Y., 2004. - P.260.

<sup>23</sup> Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Greco-Egyptian. - London, 1950. - PP.249-253.

применению проблемно-исторического анализа и комплексного использования и сопоставления источников.

В конкретном обращении к тексту использовался принцип исторического анализа источников, основанного на критическом подходе к тексту, который принят в современной исторической науке.

Основным методом исследования является историко-системный метод. Исследуемая проблема изучалась в той последовательности, в которой она исторически возникла и сформировалась, так как невозможно познать историю объекта или явления, не определив его границ (хронологических и территориальных), не изучив исторический контекст, обусловивший возникновение и характерные черты этого явления, а также не выделив его качественной специфики. Таким образом, гностицизм изучается как целостная система, обладающая не только структурными, но и функциональными связями; что дает возможность не только понять это явление в процессе его развития, но и отразить через его эволюцию историю человеческой деятельности.

Принцип историзма позволяет дать оценку периоду в целом, а также предполагает рассмотрение исторических явлений, фактов, событий и процессов в соответствии с конкретно-исторической обстановкой во взаимосвязи, изменении и развитии. Исследование данной проблемы предполагает также использование принципа полидисциплинарности, то есть объединения данных различных наук, прежде всего истории и филологии.

В данной работе применены конкретно-исторический, а также историко-генетический и историко-сравнительный методы.

Гностицизм за пять веков изучения европейскими мыслителями и два века собственно научного исследования превратился в предмет междисциплинарного изучения. За это время появилось большое количество литературы исторического, религиоведческого, филологического, теологического характера. Несмотря на обширную литературу, имеется

сравнительно малое количество работ по истории гностицизма как религиозного течения и идеологии гностических групп в Египте.

В настоящее время в зарубежной историографии принята классификация литературы по вопросам гностицизма, в основу которой положен тематический принцип: общие работы, гностические тексты (известные до открытия библиотеки Наг Хаммади), гностические школы и учителя, Новый Завет и гностицизм, Кумран и гностицизм, коптская гностическая библиотека (общие работы и исследования по отдельным источникам)<sup>24</sup>.

Только в общих работах по гностицизму отводится некоторое место для рассмотрения проблем социально-исторического характера. Исследование гностических групп и сообществ строится на основе анализа ересиологических текстов или основывается на поиске в текстах Наг Хаммади отличий одной гностической группы от другой. Безусловно, такой путь исследования социоисторического аспекта гностицизма в Египте представляется недостаточным.

В истории изучения гностицизма можно выделить четыре периода, обусловленных как направлением европейской исследовательской мысли, так и открытием новых гностических источников.

1. Эпоха Возрождения – начало научного изучения (сер. XV в. - нач. XIX в.)

Изучение гностицизма начинается в Западной Европе гуманистами эпохи Возрождения, как только в Европе публикуются трактаты герметического корпуса. Необходимо назвать такие имена исследователей, положивших начало интересу европейских мыслителей к герметизму и гностицизму, как Марсильо Фицино (1433-1499), Козимо Медичи (1389-1464), Пико дела Мирандолла (1464-1494), Парацельс (1493-1541) и Джордано Бруно (1548-1600). Эти гуманисты первые обратили внимание на герметические трактаты и нашли их

---

<sup>24</sup> Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. - Leiden, 1971. - P.10

созвучными своей эпохе<sup>25</sup>. Внимание европейских гуманистов к гностицизму было обусловлено открытием предгностических трактатов *Corpus Hermeticum*.

В XVIII веке появлялись лишь отдельные книги общего характера, посвященные гностицизму. Например, из трудов, подготовивших почву для специализированного, тематического исследования гностицизма можно выделить книгу Ф. Мюнтера<sup>26</sup>, в которой он впервые опубликовал частичный научный комментированный перевод «Пистис Софии». Он разделил гностицизм на несколько течений. Гностические системы представляли собой отдельную индивидуальную религиозную систему, имевшую корни в глубоких философских или религиозных взглядах на вечные проблемы человеческой жизни<sup>27</sup>.

Научное изучение гностицизма было подготовлено открытием коптской гностической рукописи Аскевианского кодекса, привезенной в Европу европейцами, путешествовавшими в Египте в конце XVIII века и начинавшими скупать египетские древности.

2. Начало научного изучения гностицизма – находка гностической библиотеки Наг Хаммади в Египте (нач. XIX в. – 1945 г.).

Предметом специального изучения гностицизм стал в XIX веке, благодаря найденным в то время коптским источникам. А. Неандер<sup>28</sup>, И. Баур<sup>29</sup> и А. Гарнак<sup>30</sup> впервые приступили к исследованию гностицизма как отдельного явления. В гностиках А. Гарнак видел первых богословов и определил гностицизм как острую эллинизацию христианства, фактически повторив точку зрения христианских ересиологов, видевших в гностицизме проявление греческой философии.

---

<sup>25</sup> Giversen S. Not only in Egypt...an introduction // Giversen S. The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. – Copenhagen, 2002. - P.5.

<sup>26</sup> Münter F. Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. - Haneisen, 1790.

<sup>27</sup> Giversen S. Not only in Egypt...an introduction // Giversen S. The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. – Copenhagen, 2002. -P.6

<sup>28</sup> Neander A. Die genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. - Berl., 1818.

<sup>29</sup> Baur J. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – Tübingen, 1835.

<sup>30</sup> Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. - Leipzig, 1893.

В. Анц<sup>31</sup> исследовал гностицизм как феномен, имевший отношение к восточным религиозным течениям. Основную гностическую идею он обнаружил в мифе о восхождении души и посчитал родиной гностицизма Вавилонию.

В дальнейшем темой гностицизма занимались историки и богословы из Геттингентского университета: В. Буссет, Р. Бультман, Г. Борнкамм, - которые основали «школу истории религий». В сотрудничестве с этой школой работали Р. Райценштейн<sup>32</sup> и П. Вендланд. Их интересовало религиозное окружение христианства, и вслед за В. Анцем они рассматривали гностицизм как явление, возникшее до христианства и независимо от него.

В конце XIX – начале XX века появляются работы, в которых гностицизм привязан к хронологии явления. Так, гностические группы уже не рассматриваются по схеме, которую приводили в своих трактатах ересиологи. Ч. Кинг<sup>33</sup> видел в египетском гностицизме целостную религиозную систему с присущими ей признаками, например, религиозными атрибутами (гностическими амулетами).

В. Буссет<sup>34</sup> связывал с гностицизмом мифы о борьбе света и тьмы, добра и зла. Это позволило ему искать корни в иранской мифологии и греческой философии. Р. Райценштейн отстаивал иранское происхождение гностицизма, привлекая для его изучения манихейские и мандейские документы.

Ответом на восточно-мифологическое направление стали работы Х. Шедера<sup>35</sup>, который указал на зависимость гностицизма от платонизма и пифагорейства, на античный склад мысли, присущий гностикам.

А. Фэйе<sup>36</sup> попытался проследить эволюцию гностицизма как религиозного явления, уделяя внимание в своей работе коптским гностическим сочинениям, ограничив рассмотрение истории гностицизма вторым и третьим веками.

---

<sup>31</sup> Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. - Leipzig, 1897.

<sup>32</sup> Reitzenstein R., Das iranische Erlösungsmysterium. – Bonn, 1921.

<sup>33</sup> King Ch. The Gnostics and Their Remains. – London, 1887.

<sup>34</sup> Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. - Göttingen, 1907.

<sup>35</sup> Schaeder H.H. Der Orient und das griechische Erbe. // Die Antike. – 1928. – IV.

Р. Бультман<sup>37</sup> считал, что суть гностицизма заключалась не в синкретической философии, а в экзистенциальном понимании мира и человека. В Евангелии от Иоанна Р. Бультман усмотрел древний гностический миф иранского происхождения о небесном посланце, спустившемся на землю, чтобы дать откровение людям.

А. Фестьюжер<sup>38</sup> отнес герметические тексты к гностическим («языческий гностицизм») и показал их как упадок рационализма. По его мнению, герметизм был явлением чисто литературным, не имеющим никакого отношения к религии.

3. Находка библиотеки Наг Хаммади – публикация факсимильного издания ее текстов (1945 г.- 1972 г.).

До 1945 года исследователи довольствовались гностическими кодексами, которые окольными путями попадали в Европу. В 1945 году в Египте были найдены гностические сочинения, составлявшие библиотеку, которые позволили исследователям обратить внимание на гностицизм в Египте как на масштабное явление II-IV вв.

Ж. Доресс<sup>39</sup> стоял у истоков изучения сочинений гностической библиотеки Наг Хаммади – он первым зафиксировал результаты опроса местных крестьян, нашедших библиотеку, впервые занимался фотофиксацией и переводил совместно с Э. Пушем<sup>40</sup> входящие в ее состав сочинения. Благодаря его работам можно реконструировать обстоятельства находки библиотеки.

Г. Йонаса<sup>41</sup> гностицизм интересовал, прежде всего; с философской точки зрения. Он отделил гнозис от теоретического знания греков аристотелевского толка, а также от познания бога в древнееврейских текстах. Гнозис гностиков по Г. Йонасу – особый вид знания, который неотделим от времени поздней

---

<sup>36</sup> Faye E. Etude critique des documents du gnosticisme chretien aux II et III siecles. - Paris, 1925.

<sup>37</sup> Bultmann, R. Das Evangelium des Johannes. - Göttingen, - 1941

<sup>38</sup> Festugiere A. La Révélation d'Hermès Trismégiste. – Paris, - 1944.

<sup>39</sup> Doresse, J., Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte, - Paris, - 1958.

<sup>40</sup> Puech H.-Ch. “La gnose et le temps” // Eranos-Jahrbuch. – 1952. – С. - 20.

<sup>41</sup> Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. - Boston, 1958.



античности. Таким образом, гнозис это форма позднеязыческой квазифилософской мысли, находящаяся между философией и мистицизмом. Гностицизм Г. Йонаса – явление сиро-египетского толка, к которому, например относятся гностические тексты Наг Хаммади.

Р. Вильсон<sup>42</sup> предложил считать гностиками христианских еретиков, которые были объектами критики ересиологов. Вильсон считал, что гностическая мысль однородна.

Р. Грант<sup>43</sup> решил рассмотреть гностицизм в историческом контексте и исследовал проблему происхождения этого явления. Автор настаивал на нефилософской природе гностицизма. Она сосредоточена не на божестве, а на самом человеке. Р. Грант впервые исследовал в своей работе гностицизм как историческое явление в Египте во II-IV веке.

Г.-М. Шенке<sup>44</sup> рассматривал гностицизм как освобождающее религиозное движение поздней античности. Шенке скорее реконструировал идеальную модель, нежели исследовал конкретную историческую реальность.

4. Публикация факсимильного издания сочинений библиотеки Наг Хаммади – настоящее время (1972 г.- наст. вр.).

Хотя находка коптских гностических рукописей библиотеки Наг Хаммади и позволила исследовать историю гностицизма в Египте, однако недоступность для широкого круга специалистов-коптологов фотографических копий страниц рукописей Наг Хаммади затрудняло изучение истории гностицизма в Египте. Так, Э. Пьюэш ввел свою классификацию разбивки листов библиотеки Наг Хаммади, которая резко расходилась с общепринятой; такой же была и классификация Ж. Доресса. Однако международной группой, которую возглавлял американский коптолог Дж. Робинсон, под патронатом ЮНЕСКО для облегчения доступа к оригиналам текстов специалистам по всему миру было осуществлено факсимильное издание всех листов рукописей библиотеки

---

<sup>42</sup> Wilson, R. McL. The Gnostic Problem. - London, 1958.

<sup>43</sup> Grant, R. Gnosticism and Early Christianity. – N.-Y., 1959.

<sup>44</sup> Schenke H.-M. Die Gnosis, in Umwelt des Urchristentums. – Berlin, 1965.

Наг Хаммади. Например, к концу 1969 года только 15 из 53 рукописей библиотеки Наг Хаммади было доступно научному миру в полной коптской транскрипции<sup>45</sup>.

Дж. Робинсон<sup>46</sup> является крупнейшим специалистом по истории коптского гностицизма, возглавляет североамериканскую коптологическую школу, является автором огромного числа работ по истории гностицизма, директором четырех археологических экспедиций в районе Наг Хаммади. Его пристальное внимание к текстологии, внешней и внутренней критике кодексов позволили атрибутировать тексты Наг Хаммади по отдельным школам и направлениям в гностицизме. Исследователь также занимался изучением картонажей кодексов Наг Хаммади и на этой основе сделал вывод, что библиотека, когда ее прятали, состояла не из тринадцати, а из двенадцати кодексов и одного сочинения, дошедших до настоящего времени, и одного утраченного кодекса<sup>47</sup>. Дж. Робинсон стремится восстановить социальный контекст гностицизма, а также его исследования помогли определить условия существования гностических групп и монашеских общин в районе Наг Хаммади.

Б. Лейтон<sup>48</sup> понимает гностицизм как явление, которое основано только на гностических источниках. По его мнению, только данные, которые получены путем анализа исключительно гностических текстов, позволяют сделать выводы о содержании гностицизма. Данные же, полученные из негностических источников, не должны считаться данными о гностицизме. Для изучения гностицизма как египетского религиозного течения такая концепция имеет важное значение.

---

<sup>45</sup> Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. - Leiden, 1971, - P.X.

<sup>46</sup> Robinson J. From the cliff to Cairo // Barc B. Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. - Quibec-Louvain, 1981; Robinson J. The construction of the Nag Hammadi codices // Krause M. Essays on the Nag Hammadi texts. - Leiden, 1975.

<sup>47</sup> Robinson J. Inside the front cover of codex VI // Esays on the Nag Hammadi texts in honour of Alexander Bohlig. - Leiden, 1972.

<sup>48</sup> Layton B. Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // White M., Yarborough L. The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks. - Minneapolis, 1995.

Б. Пирсон<sup>49</sup> исследует проблемы гностицизма и египетского христианства. Сферой его интереса являются историко-религиозные, а не философско-теологические аспекты гностицизма. Предметом его изучения стал гностицизм как религиозное движение в Египте. Он разработал новую классификацию гностических сект по материалам сочинений Наг Хаммади.

В своих работах, вслед за Р. Грантом, он исследует гностицизм как религиозное течение в Египте, пытаясь определить гностические и негностические источники явления для понимания гностицизма как специфически египетского религиозного течения.

Североамериканская исследовательница Э. Пэйджелс входит в так называемый «семинар Иисуса» (The Jesus Seminar) - новую североамериканскую школу критики новозаветных текстов, которая трактует евангелия как исторические артефакты. Э. Пэйджелс делает вывод о противостоянии гностиков, как и всех других христиан, римским обычаям и системе<sup>50</sup>.

Г. Грин<sup>51</sup> в своей работе предпринимает попытку проследить экономическое и социальное происхождение гностицизма в Египте. Но он ставит также вопрос о составе и иерархии гностической общины Египта, хотя и не раскрывает его полностью.

Польского папиролога Е. Випшицкую<sup>52</sup> гностицизм в Египте интересует, прежде всего, с точки зрения анализа папирологического и кодикологического материала кодексов Наг Хаммади. На основе анализа папирологического материала картонажей Наг Хаммади Е. Випшицкая утверждает, что нельзя говорить о создании папирусов картонажей Наг Хаммади в монастырских скрипториях.

---

<sup>49</sup> Pearson B.A. *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. – N.-Y., 2004:

<sup>50</sup> Pagels E. *Adam, Eve and Serpent*. - N.-Y., 1988.

<sup>51</sup> Green H. *The economic and social origins of Gnosticism*. - Atlanta, 1985.

<sup>52</sup> Wipszycka E. *The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View* // *The Journal of Juristic Papyrology*. - 2000. - Vol. XXX.

Р. Кассер<sup>53</sup> является признанным европейским коптологом. Его перу принадлежит множество работ по коптологии и, в частности, по истории гностицизма, как общих, так и посвященных критике отдельных гностических источников. Его несомненный вклад в изучение истории египетского гностицизма состоит в том, что с 2002 года возглавляемая им научная группа сумела сохранить и восстановить коптский гностический кодекс Чакас, содержащий помимо прочего «Евангелие Иуды» - новый источник по истории коптского гностицизма, а также выполнить качественный перевод источника на английский язык.

В отечественной историографии можно выделить дореволюционный и советско-российский периоды.

До революции в отечественной исторической науке М. Э. Посновым и В.В. Болотовым были созданы два капитальных труда. В.В. Болотов<sup>54</sup> в своем труде по истории церкви исследует гностицизм в контексте общей картины религиозной жизни Египта. В.В. Болотов понимал гностицизм как «компромисс между язычеством и христианством», который представлял опасность для церкви. М. Э. Поснов<sup>55</sup> свой труд целиком посвящает гностицизму. Он попытался ввести проблему происхождения гностицизма в I и II веках, показать гностицизм как дохристианское явление, что, в конечном счете, согласуется с его концепцией гностицизма как явления, не имеющего нехристианских корней. И В.В. Болотов, и М.Э. Поснов интерпретировали гностицизм как ересь в рамках христианства, повторяя тем самым концепцию ересиологов:

В советский период в первой половине XX века гностицизм в своих работах упоминали А.Б.Ранович и Р.Ю.Виппер. Эти авторы стремились трактовать гностицизм в контексте социальной истории, не исследуя его как отдельное явление, а представляя его необходимым элементом социорелигиозной картины Египта.

---

<sup>53</sup> Kasser. R., Wurst G. The Gospel of Judas, Critical Edition: Together with the Letter of Peter to Phillip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. – Washington, 2007.

<sup>54</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. - Т.2. - СПб, 1910.

<sup>55</sup> Поснов М.Э. Гностицизм II в. и победа христианской церкви над ним. – Киев, 1917.

В ряду отечественных исследователей второй половины XX в. необходимо назвать М.К. Трофимову<sup>56</sup>, крупнейшего отечественного специалиста по коптскому гностицизму. Ее интересует, прежде всего, историко-философская сторона гностицизма. Она останавливается на его философских и религиозно-культурологических аспектах. Также М.К. Трофимова исследовала вопросы герменевтики гностических текстов<sup>57</sup>.

А.И. Еланская<sup>58</sup> - признанный ученый-коптолог широкого круга интересов. Помимо иных коптских источников она перевела на русский язык и исследовала некоторые гностические рукописи библиотеки Наг Хаммади. В своей научной деятельности основной упор А.И. Еланская, как филолог делала на перевод гностических текстов. Последней крупной ее работой стал перевод гностического текста «Пистис София» на русский язык.

И.С. Свенцицкая<sup>59</sup> работала над проблематикой раннехристианской истории, в том числе и гностицизма, в своем поиске ориентируясь, прежде всего, на социорелигиозную проблематику. Она затронула проблему гностицизма в социальном аспекте, в частности проблему существования гностических общин как религиозных групп в Египте.

Б.Б Маргулес<sup>60</sup> представляет гностицизм в Египте как идеологию борьбы народных масс с римской системой, отмечая, что в III веке не низы Александрии, а разоряющиеся египетские крестьяне начинают играть в христианстве заметную роль. С этим автор связывает распространение гностицизма в III веке в Египте, а также популярность гностицизма как народной религии для низов.

---

<sup>56</sup> Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. - М.: Наука, - 1979.

<sup>57</sup> Трофимова М.К. К методике изучения источников по истории раннего христианства: (на примере литературы о «Евангелии от Фомы») // ВДИ. - 1970. - №1. - С. 142-151.

<sup>58</sup> Еланская А.И. Изречения египетских отцов. – СПб.: - 2001; Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Пер. А.И. Еланской. – СПб.: Алетейя, 2004.

<sup>59</sup> Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории - М.,1988.

<sup>60</sup> Маргулес Б.Б. Идеологические формы борьбы народных масс Египта с Римом во II-IV вв. // ВДИ. – 1970. - №4

А.Л. Хосроев<sup>61</sup> исследует гностицизм с точки зрения социоисторического подхода к проблеме, в то же время он пытается дать общий взгляд на коптский гностицизм во всем многообразии его специальных вопросов. В частности, исследователь касается проблемы авторства библиотеки Наг Хаммади, а также подробно классифицирует рукописи библиотеки по кодикологическому принципу. В его работах поднимается вопрос о существовании гностических общин, однако он утверждает, что гностиками являлись интеллектуалы-философы, имевшие классическое образование.

С.И. Грицай (Марахонова)<sup>62</sup> занимается вопросами происхождения гностицизма, его египетскими корнями. Исследователь работает на стыке социокультурного и историко-религиоведческого подходов к проблематике гностицизма. Она показала, что помимо иудаизма и греческой философии, источником происхождения гностицизма были египетские мифы и религия.

Е.В. Афонасин пытается показать идеологию гностических общин на основе трактатов ересиологов, уделяя достаточно малое внимание коптским гностическим текстам как источникам по истории гностицизма в Египте как религиозного течения. В частности, абсолютно лишен критики его подход к решению вопроса о сексуальных практиках в гностических общинах – автор некритично передает мнение Климента Александрийского по этой проблеме<sup>63</sup>.

А.И. Сидоров исследовал вопросы взаимоотношения гностической идеологии и философии неоплатонизма<sup>64</sup>. В то же время исследователь поставил вопрос о социальной составляющей гностических общин, их социальной идеологии<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Хосроев А.Л. Александрийское христианство. – М., - 1991; Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс, - 1997.

<sup>62</sup> Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим «Трактатом без названия» из Наг Хаммади (к вопросу о синкретизме гностических текстов) // Древний и средневековый Восток. История и филология (к проблеме источниковедения). – М., 1984.

<sup>63</sup> Афонасин Е.В. Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства. – СПб.: Алетейя, 2002.

<sup>64</sup> Сидоров А.И. Плотин и гностики // ВДИ. – 1979. - № 1.

<sup>65</sup> Сидоров А.И. Рецензия на книгу К.Рудольфа "Гностицизм. Сущность и история одной позднеантичной религии". Лейпциг, 1977 // ВДИ. – 1981. - № 1.

Таким образом, западная и отечественная историография представлена большим количеством исследований по различным вопросам истории гностицизма, однако на сегодняшний день в отечественной историографии отсутствуют комплексные работы, посвященные проблеме генезиса и эволюции гностицизма в Египте во II-IV вв.

Автор выражает глубокую и искреннюю благодарность и признательность научному сотруднику ИВ РАН Евгении Борисовне Смагиной и научному сотруднику ИВИ РАН Антону Анатольевичу Войтенко за помощь при написании некоторых частей этой работы.

## **Глава I. Гностицизм как религиозное течение и некоторые особенности его распространения в Египте во II-IV веках.**

### **§1. Гностицизм как религиозное течение в Египте.**

Эта глава посвящена исследованию истории распространения гностицизма как религиозного течения в Египте. В западной и отечественной литературе гностицизм рассматривался в разных его аспектах, в этой работе гностицизм исследуется как религиозное течение с присущим ему особенным мировоззрением и культом. Конечно, гностицизм, как специфическое религиозное течение, проникшее в Египет во втором веке и не имеющее аналогов в религии римского Египта, был явлением сравнительно новым для негреческого населения, поэтому во втором веке гностицизм распространялся преимущественно в условиях городской культуры в основном в пределах одного города на территории Египта – Александрии.

Гностицизм, при всем его многообразии, содержал ли он в себе элементы христианской традиции или нет, являлся религией спасения<sup>66</sup>. Это спасение было спасением души и индивидуальности через гнозис – особое знание свойств мира.

Как отмечает Р. Ван ден Брёк, знание гностиков и герметистов было знанием спасения, что вытекало из его религиозной природы<sup>67</sup>. Конечной стадией достижения гнозиса была возможность «видеть» бога. В гностицизме, конечно, преобладало философское влияние, связанное с александрийской философской школой.

Гностицизм как религиозное течение привлекал, прежде всего, надеждой на спасение из этого несовершенного мира. Необходимо обратиться к двум сочинениям из библиотеки Наг Хаммади (см. Приложение I, 1 и 2) для того,

---

<sup>66</sup> Jonas H. *The Gnostic religion*. - Boston, - 1958. - P.32.

<sup>67</sup> Broek van den, R. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. – Leiden, - 1996. - P.3.



чтобы понять специфичность гностицизма как религии «Молитве благодарения» (NH VI,7) и «Молитве апостола Павла» (NH I,1). NH VI,7 которая является герметической молитвой, но тот факт, что она находилась в составе библиотеки Наг Хаммади, говорит о том, что гностики также использовали ее.

На что же надеялся гностик Наг Хаммади? Он желал получить Ум, Речь и Знание (Нус, Логос и Гнозис), чтобы понять, истолковать и познать Бога. Гностик с радостью надеялся, что Бог дарует ему знание, которое даже в несовершенном земном теле делает любого уверовавшего гностика совершенным. Поэтому гностик и желает достичь Бога через знание – оно ему жизненно необходимо, поскольку без знания гностик сразу перестает быть божественным в знании (NH VI,7 18-19). И гностик молится, чтобы ему не пришлось оступиться в этой жизни. Он хочет сохраниться в знании.

Но в герметизме не существовало Бога, кроме недостижимого Абсолюта, лишённого человеческих черт. И гностики Наг Хаммади прибегали к «Молитве апостола Павла».

Эта молитва отличается от «Молитвы благодарения». Требования к богу становятся настойчивей, а просьб больше. Если «Молитва благодарения» - молитва самоотреченности от мирских забот в знании, то «Молитва апостола Павла» обрисовывает иную картину. Здесь гностик с первых строк<sup>68</sup> заявляет Спасителю, что хочет быть спасённым и подкрепляет это требование тем аргументом, что сам он появился, благодаря этому Спасителю. Гностику нужен покой, который он может обрести в Плероме, и также ему нужно совершенство, которое у него не смогут отнять. Он просит Иисуса Христа о дарах, о которых Христос не будет жалеть. Но верх потребностей у гностика общины Наг Хаммади – обладать властью, но только такой, о которой этот гностик просит Царя эонов.

---

<sup>68</sup> Первые строки памятника сильно повреждены и имеются большие утраты, поэтому здесь речь идет о первых восстановленных строках.

Прежде чем заботится о душе, надо позаботиться о теле – и адепт гнозиса хочет исцелить его. Логично предположить, что следующей просьбой станет спасение светлой души гностика и его духа.

Эти потребности были не пустой формулой, а отражали чаяния и надежды гностиков. В этой краткой молитве отражен весь спектр их пожеланий и потребностей – желание духовного совершенствования, излечения недугов и обретения духовной полноты. Но также гностик желает еще одного – власти, власти над земным миром (поскольку следующая просьба касается бренного тела гностика, которое нуждается в лечении и не вечно).

Адепту гностицизма была необходима подобная надежда на свое спасение. Если в «Молитве благодарения» можно видеть общину, то в «Молитве апостола Павла» - просьбы глубоко личные, в которых отражена надежда на то, что Спаситель поставит свое величие рядом с ним – ведь у него есть «вера и надежда».

Б. Пирсон, описывая гностицизм как религиозное течение, выделяет пять основных принципов гностической веры<sup>69</sup>: спасение через гнозис, отношение к богу, восприятие космоса, восприятие человека и разрушение мира в конце времен. Какого-то одного текста, в котором были бы сведены положения гностицизма, не существовало. Существенная проблема, которая возникает при анализе гностической религии, заключается в том, что имеющиеся в распоряжении исследователей источники чрезвычайно мифологизированы или мистифицированы.

Гнозис, знание, которое происходит из высшей божественной сферы, из божественного царства, необходимо для спасения гностика. И открываемое гностиком знание меняло его статус таким образом, что это знание начинало объединять бога и самого гностика в единое целое, как хорошо видно на примере «Молитвы благодарения» или «Молитвы апостола Павла».

---

<sup>69</sup> Pearson B. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. - N.-Y., - 2004. - PP. 202-207.

Гностики разделяли непознаваемого бога Библии на двух богов: сверхсущего верховного бога, чуждого земному миру, и бога – познаваемого создателя (демиурга), который несет ответственность за создание и управление земным миром. Непознаваемого бога можно только постичь неким особым образом через гнозис. Эта непознаваемость иногда выражается в том, что Б. Пирсон называет «негативной теологией», примеры которой содержатся в «Апокрифе Иоанна», или в сочинении «Гром Совершенный ум». Парадоксально, что демиург Иалдобаоф и его архонты в конечном счете произошли от непознаваемого верховного бога как следствие трагического регресса, произошедшего в результате первичного разделения этого божества. Этот процесс описан в основном гностическом мифе о падении Иалдобаофа и Софии.

Космос, пространство, окружающий мир рассматривались гностиками как тюрьма, в которой истинный человек сам себя заковал в кандалы. Создание и управление миром, которое осуществляют демиург Иалдобаоф и его силы, происходит в царстве тьмы и хаоса. Духовные власти (архонты) мира довольно тесно связывались в сознании гностика с семью планетами (включая солнце и луну) и с двенадцатью зодиакальными созвездиями. Сила, которая их направляла, называлась *εἰσαρμένῃ* (судьба, рок). Подобная космология основывалась на греческой традиции, согласно которой Земля – это сфера, расположенная в центре вселенной, окруженная семью планетами и неподвижным кругом звезд. Гностики рассматривали эту античную схему в дуалистическом ключе.

Сам гностик, как и непознаваемый бог, был чужд миру. Сам по себе внутренний человек является божественной искрой, заключенной, как в тюрьме, в человеческом теле. Тело, и низшие эмоции души принадлежат земной реальности. *Νοῦς* (ум) или *πνεῦμα* (душа) понимались гностиками как

---

<sup>70</sup> Nilsson M.P. Greek Poetry. - Oxford, 1948. – PP. 96-103.

верхняя часть человеческого существа и были накрепко связаны с непознаваемым божеством, от которого они и произошли.

Цель гностика состояла в том, чтобы спасти себя для космоса из своей телесной тюрьмы и восстановить царство света. Способом достичь этой цели являлся гнозис, который в некоторых гностических системах давался Спасителем, пришедшим из царства света, чтобы пробудить спящие души знанием и дать им возможность пройти различные уровни космоса в небесном путешествии для того, чтобы возвратиться опять в царство света. Освобождение человеческих душ также порождает и освобождение бога, поскольку они являются его «искрами». Когда процесс освобождения завершится, полный физический космос будет уничтожен или станет частью вечной, чистой тьмы. Подобная эсхатология являлась составной частью пересмотра библейских стандартов и иудейской эсхатологии.

Миф являлся очень важным аспектом гностической религии. Гностики переносили в форму мифологической истории свое понимание тяжелого человеческого существования в земном мире и процесса спасения. Действительно, миф был постоянно задействован гностическими философами. Основной гностический миф основан на Писании, особенно на Книге Бытия. Элементы гностического мифа являются результатом переосмысления и интерпретации ключевых мест Писания, а также иудейской традиции толкования библейского текста. Гностический миф содержит следующие элементы. Неизвестное непознаваемое божество в процессе мышления и эманации породило свою Первую мысль, или «Барбело». Дальнейшее распространение божества породило зоны (αἰών, Αἰών) и другие духовные силы. Основная структура божественного мира πλήρωμα (Плерома, полнота всего) включает в себя божественную триаду - Отца (неизвестного-невидимого духа), Мать (Барбело) и Сына (Адамаса-Андрогина) с подчиненными сущностями: четырема светилами, изначальным Адамом, изначальным Сетом и

его потомством. В эту схему также входят различные зоны, самые важные из которых – София (Σοφία, мудрость) и низшие версии Первой мысли Барбело.

Κόσμος - это результат трагического падения Софии, которая, страстно желая породить из самой себя сущности и не получив на это согласие Отца, произвела взамен светлого зона уродливое чудовище, имя которому Иалдабаоф (ΙΑΛΔΑΒΑΩΘ ). Он в свою очередь создал различные сущности (ἄρχωντοι, архонтов), которые помогали ему творить мир. Затем Иалдабаоф надменно сказал: «Я Бог ревнивый, кроме меня нет никого!» («Апокриф Иоанна», РВ,2 44,14-15)<sup>71</sup>.

София раскаялась в своем безрассудном поступке и отвергла своего сына. Иалдабаофа упрекнул небесный голос: «Существует Человек и Сын Человека» (РВ,2 47,15-16)<sup>72</sup>. Иалдабаоф увидел образ на водах и решил создать человека согласно небесному образу. Он и его собратья-архонты создали Адама, но Иалдабаоф выдохнул ему остаток духа, который он поучил от своей матери Софии. В результате этого Иалдабаоф потерял свою духовную силу, которая теперь стала принадлежать Адаму. Человеческие существа, поскольку их божественная искра погребена в земных телах, нуждаются в спасении, которое придет к ним через гнозис.

На сегодняшний момент все еще затруднительно реконструировать ритуалы гностиков, но, тем не менее, возможно извлечь сведения из источников, которыми располагает историческая наука относительно двух ритуалов, практиковавшихся гностиками: крещения и ритуала культового вознесения. Члены сетианской гностической секты, согласно Х.-М. Шенке и Дж. Тернеру, практиковали оба ритуала<sup>73</sup>.

Если объединить различные элементы гностических верований в одну общую, хоть и идеальную схему, можно сделать вывод о том, что гностицизм

<sup>71</sup> Перевод А.И. Еланской в кн.: Еланская А.И. Премудрость Иисуса Христа – СПб., - 2004 – С. 294.

<sup>72</sup> Перевод А.И. Еланской в кн.: Еланская А.И. Премудрость Иисуса Христа – СПб., - 2004 – С. 294.

<sup>73</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 04.08.2007.

является религиозной системой. Гностицизм в III в. стал более доступным для не относящихся к столичным философским кружкам жителей Египта, которые ощущали потребность в подобном религиозном опыте.

Необходимо определить, кто же являлся носителем такого специфического (в своем индивидуальном мистицизме) религиозного движения, как гностицизм. Ф. Перкинс отмечает, что в гностической литературе содержится упоминание о средних слоях египетского общества, то есть людьми, находящимися в социальной структуре между крестьянами и интеллектуалами – элитой общества римского Египта. Представители этих слоев искали достаточно сильный эквивалент традиционной античной мысли. Эзотерическая, мистическая традиция, которая имела место в античной культуре в эллинистический период, во втором веке в Египте развивалась достаточно успешно, находя себе новых последователей. Признаки гностицизма как религии, перечисленные выше, позволяют говорить о том, что в гностицизм были включены многие элементы религиозных культов и традиций греко-римского периода<sup>74</sup>.

Отдельные гностические группы не имели жестко фиксированной догмы. Они практиковали различные ритуалы в разных районах Египта. Их возглавляли различные люди, чье лидерство в группе ассоциировалось по аналогии со связью Отца (непознаваемого божества) и Сына (Спасителя). Религиозные культы, которые приносили в гностическую общину неопиты, были очень разнородными, и традиционные элементы сплавлялись с греческой философской мыслью, постепенно, к концу II века становясь основой гностического учения, которое впоследствии оформилось в коптских рукописях библиотеки Наг Хаммади.

Гностиков-неопитов вполне могла прельщать та степень новизны, которую давал аллегорический эзотеризм. Гностики отвергали богов и традиционные религии античного мира. Так, гностическая мифология часто не связывалась с

---

<sup>74</sup> Perkins P. The Gnostic dialogue: the early church and the crisis of Gnosticism. - N.-Y.-Ramsey, - 1980. - P.10.

определенным местом или временем, была абстрактной, что вполне могло устраивать неофитов, разочаровавшихся в ранее существовавших культах.

Несмотря на то, что до настоящего времени дошли имена гностических учителей, которых почитали адепты различных гностических египетских сект – Василида, Исидора, Валентина, Гераклеона, Марка, авторов гностических текстов явно не интересовала их жизнь или их личности. Героями гностических манускриптов были либо персонажи изначальной истории (Сет, Адам и т.д.), либо апостолы и другие фигуры из Нового завета. Гностические диалоги показывают, что некоторые из новозаветных героев гностических повествований родственно принадлежат к значимым для гностиков мифическим родам. Для гностиков контакт с божественным заключался в установлении мистической связи с изначальным поколением людей (которое соответственно произвел Адам) или осуществлялся через ритуалы культа, посредством связи с учителями, провидцами или святыми людьми. Со второго века, как замечает Ф. Перкинс, гностические общины упрочиваются, определяется их ритуальные практики<sup>75</sup>. Гностическое течение воспринимали как проводника божественного на землю, однако количество адептов гностицизма, способных обеспечить подобную связь, было ограничено исходя из самих установок гностицизма – немногие могут быть духовными людьми (пневматиками), а значит, проводниками божественного на землю. В гностических писаниях встречается сравнительно немного отсылок к географическим местам или определенному времени; поэтому трудно установить связь между египетскими гностическими группами.

В некоторых гностических рукописях встречаются нападки на других, не принадлежащих этой гностической группе, гностических учителей Валентина, Исидора и Василида, – которые заключались в упреках в

---

<sup>75</sup> Perkins P. The Gnostic dialogue: the early church and the crisis of Gnosticism Paulist press N.-Y. – 1980. – p.11.

недостаточно аскетическом образе жизни<sup>76</sup>. Не связанные непосредственно с какой-либо конкретной религиозной традицией, гностические авторы не чувствовали необходимости объединять свои откровения с историями конкретных людей.

Во II веке в сочинениях апологетов церкви гностики первыми среди еретических христианских групп стали изображаться как представители религиозных сект, которые яростно критиковали христианских ересиологов. Вплоть до открытия коптских гностических кодексов библиотеки Наг Хаммади в 1945 году были известны только некоторые гностические рукописи<sup>77</sup>. Часто из подобных источников становится ясно, что гностики составляли большую христианскую общину. Они утверждали, что способны к высшему, духовному толкованию христианской веры и что они читают евангелия и Послания Павла. Также из трактатов Плотина, посвященных критике гностицизма, известно, что некоторые неоплатоники из круга самого автора адаптировали гностические писания для своих нужд. Биограф Плотина, Порфирий, называет некоторые гностические сочинения, которые использовались неоплатониками. Два из них – «Аллоген» и «Зостриан» - имеются в составе библиотеки Наг Хаммади.

Кодекс VI библиотеки Наг Хаммади содержит несколько герметических сочинений, которые могли стать результатом развития философских спекуляций на основе античной традиции, характерных для греко-римской Александрии. Герметизм представлял собой эзотерические спекуляции, которые А.-Ж. Фестьюжер разделял на отдельные школы, и на основе этого формировал из них несколько различных философских групп<sup>78</sup>. Исследование герметических текстов библиотеки Наг Хаммади заставляет думать, что некоторые из этих герметических групп имели также культовую практику,

---

<sup>76</sup> Например, «Свидетельство истины» (NHC IX,3), см. Pearson B. *Anti-Heretical Warnings in codex IX from Nag Hammadi* / Krause M. *Essays On The Nag Hammadi Texts*. - Leiden, - 1975. - PP. 145-154.

<sup>77</sup> Подробнее о известных источниках по гностицизму до открытия библиотеки Наг Хаммади в 1945 году см.: Doresse J. *The Discovery of the Nag Hammadi Texts*. - Rochester, - 2005. - PP. 7-52.

<sup>78</sup> Festugiere A.-J. *La Revelation D`Hermes Trismegiste*, vol.2, Paris, 1949 - PP: 28-50.



включавшую использование молитв, в которых содержался язык мистических культов (например, «Молитва благодарения» NH VI,7)<sup>79</sup>.

Большое разнообразие сочинений и документов, представленных в собрании Наг Хаммади, служит поводом для интерпретации ее некоторыми учеными, такими как Дж. Барнс, как библиотеки, созданной специально для ересиологических целей.

После прочтения материалов склеенных папирусов, составлявших обложки кодексов (картонажей), встал вопрос о контактах между гностическими группами и различными монастырями в египетской провинции. При наличии имеющихся косвенных признаков нельзя отрицать возможность подобных контактов, а если учесть проповедь Шенуте против еретиков, то в Египте гностические группы проводили широкую пропаганду своих взглядов (хотя постановка вопроса о гностической проповеди при настоящем состоянии источниковой базы кажется преждевременной).

Гностики разных групп утверждали, что они обладают глубинной мудростью христианства, герметизма, платонической мистики и, возможно, аскетических практик. Гностики не были четко очерченной социальной группой. Скорее, гностицизм был религией или интеллектуальным течением, которое подразумевало, что различные религиозные и философские группы составляли большую общность, куда входили и гностики.

Мифологическая традиция, использовавшаяся гностиками, походила на другие эллинистические культы, в основу которых легли переработанная мифология древнего Ближнего Востока и традиционные астрологические и космогонические взгляды. Гностическая мифология, астрология и космогония частично сформировались в Александрии.

Гностическое религиозное течение в Египте, как это было уже отмечено выше, было неоднородно в своем составе. Исследователи склонны разделять

---

<sup>79</sup> Troger K.W. On Investigating The Hermetic Documents Contained In Nag Hammadi Codex VI. The Present State Of Research /Nag Hammadi And Gnosis, ed. Wilson R. - Leiden, 1978 - PP. 117-121.

его на разное количество групп. Как отмечает А.Л. Хосроев, только благодаря ересиологам дошла до настоящего времени вереница имен и названий сект. Зачастую кроме названия гностических сект или имен учителей, ересиологи ничего более не конкретизируют. Сами полемисты иногда смутно представляли себе то, о чем писали. Например, Тертуллиан в длинном перечне еретиков называет некоего Нигидия, добавляя фразу: «Не знаю, кто такой (“nescio qui”, Praescr. Haer. 30), а секту эбионитов возводит к родоначальнику Ебиону, хотя это является ошибкой<sup>80</sup>.

До находки библиотеки Наг Хаммади считалось, что существовали три основные гностические системы (по Иринею) – система Симона Мага, Менандра и Сатурнина. Р. Грант отмечает, что исходя из текста Иринея, все три системы очень схожи между собой, что может скорее говорить о том, что Иринею не вдавался в подробности и не выделял их отличия друг от друга, удовлетворяясь поверхностным описанием<sup>81</sup>.

Поскольку из сочинений апологетов и ересиологов нельзя понять, какие же гностические течения являются собственно египетскими, а какие неегипетскими (например, учение Маркиона в Риме), только находка библиотеки Наг Хаммади позволила начать говорить о религиозных представлениях и ритуалах гностических групп Верхнего Египта.

Далеко не все входящие в библиотеку сочинения имели христианское происхождение, поэтому можно выделить в ней христианские и нехристианские тексты, а соответственно и гностические группы.

Гностицизм в Египте обладал всеми признаками религиозного течения: элементами догматики, ритуалистикой. Вместе с тем, он не был неким однородным явлением – в нем присутствовали, по крайней мере, несколько разнородных идеологических течений и реальных гностических групп. Уже с раннего времени своего существования гностицизм, который был одновременно христианским и нехристианским, вступил в полемику с

---

<sup>80</sup> Хосроев А.Л. Александрийское христианство. - М.: Наука, - 1991. - с.40-41.

<sup>81</sup> Grant R. Gnosticism and early Christianity. - N.-Y., - 1959. - pp. 13-17.

ортодоксальными христианами. Она продолжалась вплоть до времени заката гностицизма как религиозного течения в конце IV века.

## **§2. Проблема происхождения и причины появления гностических общин как социорелигиозного явления в Египте римского периода.**

В этом параграфе будет проведена попытка выявить источники происхождения гностицизма и определить причины его появления в Египте.

О том, что греческая философия является ядром гностицизма, свидетельствуют многие источники, особенно Ипполит Римский, написавший около 230 года свой антиеретический трактат – «Опровержение всех ересей». Он утверждал, что все христианские ереси базируются на идеях древнегреческой философии, а еретики просто переключают старое содержание в новую оболочку. Иринеи в своем труде приводит краткий каталог греческих философов.

Греческая философская традиция стала частью общей культуры в эллинистический период<sup>82</sup>. Ранний гностицизм второго века, до переделки его Валентином, можно смело интерпретировать как ее часть. Как отмечает С. Эммель, на гностиков раннего периода большое влияние оказали труды неоплатонистов и сочинения Платона, такие как «Тимей». Э. Томмасен отмечает, что благодаря присутствию одних и тех же терминов как в греческой, так и в гностической философии, историческая связь этих явлений становится несомненной. В школе Валентина, что выделяет ее среди всех других гностиков, греческая философская традиция ощущается сильнее всего:

Герметический мистицизм также оказал на гностицизм большое влияние. В составе библиотеки Наг Хаммади имеются несколько герметических трактатов (сосредоточенных в VI кодексе Наг Хаммади) – это «Рассуждение о восьмерке и девятке» (NH VI,6), «Молитва благодарения» (NH VI,7) и выдержка из герметического трактата «Асклепий» (NH VI,8). Тем не менее, проблема

---

<sup>82</sup> Emmel S. The Gnostic tradition in relation to greek philosophy / Giversen S. The Nag Hammadi Texts In The History Of Religions. – Copenhagen, - 2002. - PP. -126-127.

заключается в том, по каким критериям герметизм следует отличать от гностицизма. Данная тема выходит за рамки исторического исследования, вплотную примыкая к сравнительному религиоведению и философии, поэтому в данной диссертации гностицизмом будет считаться религиозное движение, которое включалось в рамки раннего христианства (по трактовке церковных апологетов как ересь). Для герметизма, несмотря на многочисленные сходства с гностицизмом и несомненное на него влияние, не характерны какие бы то ни было христианские представления.

Герметический корпус содержит в себе астрологические, магические, философские и религиозные трактаты. Первый трактат *Corpus Hermeticum* называется «Поймандер» по имени бога, который показывает своему пророку тайны происхождения вселенной и путь спасения.

Сегодня большинство ученых относит герметические трактаты ко II столетию н.э. и позднее. Э. Ямучи отмечает, что существуют поразительные параллели между «Евангелием Иоанна» и «Поймандером», который предшествует учению Валентина<sup>83</sup>.

Таким образом, определить точную датировку герметического корпуса не представляется возможным. По крайней мере, герметические трактаты уже существовали тогда, когда была составлена библиотека Наг Хаммади (IV столетие), поскольку NH содержит в своем составе три герметических трактата, самый значимый из которых – отрывок из «Асклепия» (21-29).

В этом отрывке нарисована эсхатологическая картина – в трактате рассказывается о бедствиях, которые испытает Египет, и о заключительном акте бога-создателя, который будет призван закончить страдания и вернуть вселенную к моменту рождения: В тексте имеется множество параллелей с египетскими религиозными мотивами. В этом источнике также содержатся идеи Платона, стоиков, текстов оракулов и даже Нового Завета<sup>84</sup>. Некоторые

---

<sup>83</sup> Yamauchi E. *Pre-Christian Gnosticism*. - Michigan, 1973 - p.71.

<sup>84</sup> Dirkse P., Parrot D. *Asclepius / Parrot D. Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with PB 8502*. Leiden, 1979. - P. 395-396.

исследователи считали, что первым эсхатологическим сочинением был иудейский Апокалипсис, в то время как исследования М. Краузе и других ученых на египетских примерах показали, что Асклепий был египетским текстом из-за большого количества и древности этих параллелей.

Герметический корпус состоит из 18 трактатов, к которым следует добавить латинскую версию «Асклепия», до сих пор известного под своим греческим названием Λόγος τέλειος, и различные фрагменты, большинство из которых представляет собой отрывки, процитированные Стобеем<sup>85</sup>. На одном из папирусов библиотеки Наг Хаммади, найденных в Хенобоскионе, была обнаружена коптская версия, включающая; помимо остальных текстов, фрагменты из «Асклепия». Общепринятая датировка составления и редакции существующего корпуса относится к периоду между I и III веками н.э., но многие элементы, вошедшие в текст, более ранние.

В классический и раннехристианский периоды проблема происхождения текстов не поднималась: считалось, что их создал египетский Гермес, известный под именем Трисмегист и считавшийся первым египетским философом и мудрецом. Считалось, что во всех них содержится аутентичное египетское теологическое учение, легендарная мудрость Египта. Ямвлих писал о том, что в сочинениях, приписанных Гермесу, содержится египетское учение, правда, выраженное в философских терминах, так как их переводили с египетского языка ученые, сведущие в философии.

Провозглашенные предвестником христианства (от них производили доктрины Троицы, Бытия и Евангелия от Иоанна), но отвергаемые Августином из-за своей демонологической практики, эти тексты стали причиной острых дискуссий в теологических и философских кругах, но их египетское происхождение никогда не оспаривалось, и, судя по нескольким копиям XIV и XV веков, можно говорить о преемственности их традиции.

---

<sup>85</sup> Nock A.D., Festugere A.-J., *Corpus Hermeticum*, I. – P., - 1945. - P.43.

Хотя космогония первого герметического трактата, Поймандра, судя по оформлению и содержанию текста, связанная как в своей литературной, так и в философской части, с библейским таинством творения, сильно отличается от аналогичных египетских источников, ее основные принципы и концепция того, что в этом процессе принимали участие активные силы, все же близки к египетской мифологии. Правда, все это может быть лишь метафорой.

Но здесь стоит упомянуть Фестьюжера, отметившего появление в тексте Поймандра описания снисхождения тьмы перед творением в образе змея и связавшего этот фрагмент с отрывком из «Пистис Софии», в котором Иисус называет внешнюю тьму «великим змеем с хвостом; зажатым во рту»<sup>86</sup>. Здесь явно упоминается Уроборос, змея, поглощающая свой хвост, у которой был несомненный египетский прототип, часто появляющийся в египетских религиозных и магических текстах. Змей, заглотивший свой хвост и охватывающий Вселенную, воспринимался как воплощение первозданной тьмы. Следовательно, можно предположить, что этот образ попал в герметические трактаты из египетской мифологии<sup>87</sup>.

В герметизме присутствует сильная египетская традиция. К сожалению, до сих пор невозможно установить, в каких соотношениях, как и когда герметизм и гностицизм стали оказывать друг на друга заметное влияние, но наличие в библиотеке Наг Хаммади герметических текстов делает факт этого влияния несомненным, как и то, что гностицизм был подвержен значительному влиянию элементов древнеегипетской религии и мифологии.

Египетское влияние на гностицизм, вероятно, происходило в III веке – когда гностицизм стал проникать в провинцию. Как, вслед за В. Бельцем,<sup>88</sup> отмечает С.И. Грицай<sup>89</sup>, в настоящее время нельзя говорить о непосредственной

---

<sup>86</sup> Schmidt C. *Pistis Sophia*. - Copenhagen, 1925. - P.317.

<sup>87</sup> Iversen E. *Egyptian and Hermetic Doctrine*. - Copenhagen, - 1984. - P.30.

<sup>88</sup> Beltz W. *Agyptische Paradiispositionen für die Gnosis / Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft*. - T.5, - Halle, - - 1983. - S. 71.

<sup>89</sup> Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим «Трактатом без названия» из Наг Хаммади (к вопросу о синкретизме гностических текстов) // Древний

трансформации основополагающих концепций древнеегипетской религии в изолированные гностические спекуляции. Это не подлежит сомнению, поскольку на основании имеющейся на данный момент источниковой базы по египетскому гностицизму, даже привлекая косвенные источники<sup>90</sup>, нецелесообразно говорить о прямом влиянии традиционного института египетского жречества на гностическую самоорганизацию.

Также вряд ли можно делать выводы о непосредственном, прямом влиянии существовавших в римский период египетских и эллинистических культов на гностическую мифологию и ритуальную практику. В то же время, тезис С.И. Грицай об отсутствии какого-либо «пре-» или «прогностицизма», базирующегося на важнейших представлениях древнеегипетской религии, представляется крайне спорным, поскольку нельзя отрицать несомненное проникновение основных мотивов египетской религии римского периода: в мифологию и теологию гностицизма. В частности, современная американская школа изучения гностицизма в лице профессора Э.М. Ямучи и доктора Д.Р. Мак-Брайда<sup>91</sup> признает как существование предгностицизма (как особой стадии развития египетского гностицизма), так и влияние египетских религиозных начал на его формирование.

Опосредованное влияние мотивов египетской религии на формирующийся египетский гностицизм происходило в I веке, в период становления гностицизма в Египте. Авторы или компиляторы гностических сочинений, знакомые с религиозными представлениями современного им Египта, могли вводить в предгностические тексты некоторые египетские мифологические образы и даже целые концепции. Во многом сохранив первоначальное содержание, в гностической среде они подверглись дальнейшей

---

и средневековый Восток. История и филология (к проблеме источниковедения). – М., 1984. – С. 55-56.

<sup>90</sup> Например, коптские гностические магические трактаты, подавляющая часть которых не имеет прямых египетских заимствований (см. Meyer M. *Ancient Christian magic. Coptic text of ritual power.* – Princeton, 1999).

<sup>91</sup> См. Yamauchi E. M. *Pre-Christian Gnosticism.* – Michigan, 1973; McBride, D.R. *The Egyptian Foundations of Gnostic Thought.* – Toronto, 1994.



трансформации. Египетские религиозные мотивы и заимствования послужили важным источником для формирования гностической мифологии.

В «Трактате без названия» (NH II.3) неизвестный автор описывает животных – египетских тельцов, которых можно отождествить с быками Аписом и Мневисом, - птицу феникс и крокодила. В трактате животные являются частью разработанного гностического мифа, но их египетские корни несомненны. Более того, сотериологической схеме трактата соответствуют египетские символы времени и вечности: феникс, змей, солнце, луна.

Необходимо более подробно остановиться на тексте NH II.3. Существует три человека: пневматик Эона, психик и земной. Это три Феникса Рая: первый бессмертен, второй живет тысячу лет, третий - написано в «Священной Книге», что он уничтожается. Так же существует три крещения («омовения»): первое - духовное, второе - огонь, третье - вода. Как Феникс является свидетельством ангелов, так и водяные гидры (т.е. крокодилы) существуют во свидетельство тех, которые нисходят для крещения Человека истинного. Два тельца, которые в Египте, имеют таинство, солнце и луну, причем они существуют во свидетельство Саваофа, потому что над ними подняла София мир<sup>92</sup>.

Все египетские животные, являясь мистическими и сотериологическими символами, связаны в тексте NH II.3 с мистическими знаками или таинствами. Например, птица олицетворяет спасителя, о котором повествует гностический трактат. Это один из наиболее известных мифологических образов античности. В римскую эпоху в Египте его популярность возрастает: в I веке феникс упоминается 21 раз десятью авторами, в то время как от восьми предыдущих веков дошло только 9 упоминаний о нем<sup>93</sup>. В классической и раннехристианской традиции птица феникс непосредственно связана с образом солнца, а в древнейшей египетской традиции, Гелиопольской, феникс - птица «Бену», являлся воплощением солнечного бога, появившегося на

---

<sup>92</sup> Перевод А.И. Еланской в кн.: Еланская А.И. Изречения египетских отцов. – СПб., 2001.

<sup>93</sup> Broek van der R. The Myth of the Phoenix. According to classical and early christian traditions. – Leiden, 1972. – P. 393.

первоначальном камне «бенбен»<sup>94</sup>. Несмотря на то, что птица феникс известна в греческой мифологии, в римском Египте в этом образе сочетаются и египетские, и греческие начала. С.И. Грицай выдвигает гипотезу, что в «Трактате без названия» это образ используется для доказательства того, что Египет и является Раем<sup>95</sup>.

В «Трактате без названия» образ феникса используется и как символ начала и конца, и как символ воплощения воскресения и вечной жизни. Феникс соединяет в себе две полярные точки времени и пространства – начало и конец и, символизируя счастливый исход мировых событий и спасение, трактуется как житель Рая (в соответствии с иудео-христианской символикой): Этот образ, несмотря на его египетские корни, по-новому интерпретируется гностиками. Будучи включен в гностическую сотериологию, он наделяется тройственным содержанием. Бессмертный феникс является олицетворением высшего разряда гностиков – «пневматиков», которые способны слиться с божеством и, следовательно, спастись. Вторая ипостась феникса, связанная с 1000-летним циклом, по мысли автора NH II:3, соответствует так называемым «психикам», занимающим промежуточное место в градации гностиков. Третий феникс смертный – соответствует земным людям, которые не способны к совершенству и спасению. Наконец, еще одной особенностью образа феникса в NH II:3 является уничтожение им архонтов – властителей материального мира. Таким образом, феникс в гностическом трактате символизирует уничтожение всякой косности и зла земного, бездуховного мира.

В NH II:3 использованы образы «египетских тельцов». Вероятно, они были тесно связаны с символикой образов египетских священных животных – быков Аписа и Мневиса. Эти быки в трактате являются «свидетелями» Саваофа, то есть всего разряда промежуточных в духовном развитии людей-«психиков».

---

<sup>94</sup> Clark R. Myth and symbol in Ancient Egypt. – London, 1991. – P. 245-249.

<sup>95</sup> Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим «Трактатом без названия» из Наг Хаммади (к вопросу о синкретизме гностических текстов) // Древний и средневековый Восток. История и филология (к проблеме источниковедения). – М., 1984. – С. 59.

Без сомнения, автору сочинения был известен солярный аспект Мневиса, и лунарный. Аписа, восходящие еще к древнеегипетским религиозным представлениям. Этот сюжет специально обыгрывается в трактате и, получив соответствующую интерпретацию, входит в гностический миф.

Культовый священного быка черно-белой масти Аписа - один из древнейших в Египте, был известен уже во времена I-II династии. Этот культ имел в дальнейшем широкое распространение и всеегипетское значение. Происхождение его связано с городом Мемфисом, с главным богом которого, Птахом, Апис и был теснейшим образом связан. Апис считался, прежде всего, «ба» бога Птаха, являясь воплощением его души, а также «оракулом» Птаха. Однако позднее Апис стал расцениваться как воплощение бога Осириса, и в античной литературе стал известен как «одушевленный образ Осириса»<sup>96</sup>. По-видимому, Апис приблизился к Осирису благодаря тесной связи их обоих с Птахом через синкретическое божество Птах-Сокар-Осирис. Одна из важнейших функций Осириса как бога плодородия соответствовала сущности быка Аписа, олицетворяющего собой человеческую производительную силу. Близость Аписа и Осириса привела их к слиянию в одно божество, получившее имя Осерапис, представлявшего собой умершего быка Аписа, превратившегося в Осириса. В птолемеевском Египте образ Осераписа был использован при формировании нового синкретического культа бога Сераписа<sup>97</sup>.

Таким образом, будучи связан с Птахом, Апис имел солярную характеристику, а ввиду близости к Осирису был наделен также лунарными чертами. Неясность в вопросе его происхождения от небесного светила (луч света, зачавший Аписа, мог быть и светом солнца, и светом луны) нашла выражение в сочинениях античных авторов. По свидетельству Геродота, Апис рождается от коровы, оплодотворенной лучом небесного света<sup>98</sup>. Плутарх же

---

<sup>96</sup> Об Исиде и Осирисе, 43. Пер. Н.Н. Трухиной в кн.: Плутарх. Исиды и Осирис. – Киев, 1996.

<sup>97</sup> Об образе быка Аписа в развитии мистерии Осириса, вылившееся в культ Сераписа в Греко-римском Египте: Quirke S. *Ancient Egyptian religion*. – London; 1992. – P:176-178.

<sup>98</sup> Пер. Г.А. Стратановского в кн.: Геродот. История в девяти книгах. III,28

отождествляет этот луч со светом луны<sup>99</sup>. Кирилл Александрийский называет отцом Аписа Солнце-Гелиос, а матерью Луну-Селену на основании того, что египтяне почитали Аписа «как сына Луны и внука Солнца, так они верили, что именно луна освещается солнцем»<sup>100</sup>.

Принадлежность Аписа солнцу отражается в египетской иконографии: между рогами быка помещался солнечный диск. В дальнейшем, очевидно, возобладали связь Аписа с луной: он противопоставлялся солнечному быку Мневису и в изображениях Аписа к диску солнца был добавлен серп луны.

В Гелиополе почитался черный бык Мневис. Его культ засвидетельствован в памятниках со времен XVIII династии, но он, несомненно, значительно древнее и может быть не моложе культа Аписа<sup>101</sup>. Уже в период Древнего Царства был известен некий «бык Гелиополя», о котором идет речь в «Текстах пирамид». Священный бык Мневис был посвящен солнцу и рассматривался как воплощение на земле гелиопольского бога Атума и бога Ра.

В греко-римском Египте, где оба культа пользовались широкой известностью и популярностью, по-видимому, они имели тенденцию к смешению. Есть сведения о празднествах в честь Аписа, проводимых в Гелиополе, и, следовательно, а в честь Мневиса – в Мемфисе. Смешение образов Аписа и Мневиса в религиозном сознании и культовой практике выразилось в появлении такого любопытного представления: Мневис начал считаться отцом Аписа<sup>102</sup>. Видимо, этот факт вполне объясним исходя из того, что в египетских надписях Апис назывался не только сыном Осириса, но и сыном Атума, т.е. солнечного бога Гелиополя. А воплощением последнего как раз и был бык Мневис.

---

<sup>99</sup> Плутарх Об Исиде и Осирисе, 43. Пер. Н.Н. Трухиной в кн.: Плутарх. Исида и Осирис. – Киев, 1996.

<sup>100</sup> Oseam III,56, Migne,t 71 SP.149 – цит. по: Hophner, Der Tierkult der alten Agypter, Wien, 1913. – S.86

<sup>101</sup> Quirke S. Ancient Egyptian religion. – London, - 1992. – PP. 17,49.

<sup>102</sup> Плутарх Об Исиде и Осирисе,33. Пер. Н.Н. Трухиной в кн.: Плутарх. Исида и Осирис. – Киев, 1996.

Священные быки Апис и Мневис, столь популярные в Египте во все периоды его истории, будучи «душой» бога и воплощением его на земле, считались посланниками и вестниками божества и выступали в роли его оракулов. При этом их называли следующими характерными титулами: «живой Апис, вестник Птаха, несущий ему правду», «вестник Ра, несущий правду Атуму – Мневис»<sup>103</sup>.

В соответствии с тройственной структурой гностической антропологии быки Апис и Мневис описаны в NH II.3 в качестве «свидетелей» Саваофа и воплощенного в нем среднего разряда людей-«психиков». Согласно устройству семи небес хаоса, равнозначных семи планетарным сферам, седьмое небо, которое находится ближе всего к Огдоаде - началу божественного мира, - и есть место обитания Саваофа. 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 Саваофу. По-видимому, они следят за тем, чтобы Саваоф и «психики» заняли отведенное им гностической сотериологией место и недостойные Рая не перешагнули невозможный для них рубеж - не вошли в Огдоаду. Спасение «психиков» зависит от их земной жизни, поэтому их позиция в сотериологическом процессе дуалистична.

Древняя концепция египетских быков как посланников богов трактуется здесь в связи с гностическим мифом о 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» (NH II.3). Быки же, связанные с солнцем и луной, служат посланниками Софии. Более того, обладая «тайнством солнца и луны», символов времени и вечности, Апис и Мневис знаменуют собой «переходные времена», заканчивающиеся спасением и вечностью. Таким образом, они принимают участие в

---

<sup>103</sup> Frankfort H. *Kingship and the Gods*. – Chicago, 1948. – P. 167.

гностическом сотериологическом сюжете «Трактата без названия». Быки олицетворяют собой определенный рубеж мирового пространства и являются воплощением времени, а также выступают в качестве «свидетелей» Саваофа, следя за тем, как происходит спасение души гностика.

Символом высшего типа – «пневматиков», – людей духовных – для гностиков стали некие «водяные гидры», которые в Египте». В процессе исследования «Трактата» делалась разнообразная и противоречивая попытка интерпретировать этот малопонятный образ. Один из первых исследователей документов Наг Хаммади, французский коптолог Ж. Доресс на основании упоминаемых в «Трактате» и предполагаемых памятников астрологической и магической литературы полагал, что под словом «гидры» следует понимать бронзовые сосуды, в которые, согласно еврейским источникам, Соломон посадил демонов<sup>104</sup>. Но вероятнее всего, что речь здесь идет не о сосудах, а о некоем живом существе. Поскольку в этот фрагмент уже включены образы характерных для Египта животных, логично допустить существование еще одного из них. С.И. Грицай предполагает, что под «водяными гидрами» в тексте автор трактата подразумевал крокодила<sup>105</sup>, одного из наиболее почитаемых в Египте животных. Но все же присущая этому образу связь с водой не является достаточным основанием для безусловной идентификации его с крокодилем: например, М. Тардьё, один из исследователей этого документа, видит здесь водяную крысу, или ихневмона, также почитавшегося в Египте<sup>106</sup>. «Египетские гидры», соответствующие высшему разряду людей, символизируют в трактате воскресение и вечность. Эти качества, «гидр» полностью отвечают положению других египетских животных, описанных в «Трактате». Как жители Рая они наделены «возвышенными» и «благородными» характеристиками – Апис и Мневис участвуют в спасении гностиков, а феникс является символом обновления и вечной жизни. Сотериологические функции

<sup>104</sup> Doresse J. The secret books of the egyptian gnostics. – N.Y.-London, 1960. – P.172-174.

<sup>105</sup> А.И. Еланская также дает вариант перевода «водяной гидры» как «крокодил» – см. цитированный источник выше.

<sup>106</sup> Doresse J. The secret books of the egyptian gnostics. – N.Y.-London., 1960. – P.262.

крокодила и связанное с ними представление о вечности хорошо известны по религии Древнего Египта.

В общем, положение крокодила в древнеегипетской религии можно охарактеризовать как противоречивое и разнородное: подчас он действует как благотворительная сила и в этой ипостаси считается священным животным, иногда же он становится воплощением зла и ужаса, и в этой связи выступает врагом богов. Недаром крокодил иногда был посвящен Сету-Тифону<sup>107</sup>, а порой его даже называли сыном Сета<sup>108</sup>. Однако в данном случае нас интересует только позитивная и «добродетельная» природа крокодила, которую и использовал автор НН.П.З в трактате.

Культовый крокодил был широко распространен по всему Египту, но больше всего он почитался в Фаюмском оазисе и Фиваиде. Необходимо отметить, что его культовыми очагами в Фиваиде помимо, например, Омбоса и Коптоса были Диосполис Парва и Хенобоскион, то есть район, где была найдена гностическая библиотека Наг Хаммади.

Крокодил с глубокой древности был воплощением бога Себека-Суха, который изображался иногда полностью крокодилообразным или же с головой крокодила. Крокодил считался «ба» бога Собека<sup>109</sup> и «подобием бога». Особенно характерно такое слияние для греко-римского Египта, где Сухос становится наименованием как бога, так и животного.

В своей божественной ипостаси крокодил Себек-Сух ассоциировался с целым рядом древнеегипетских божеств, прежде всего, с Ра и Хором. Отождествленный с Хором, крокодил Сух вводится в действие известного мифа об Осирисе, выполняя спасительную функцию. Хор собирает части тела Осириса, побежденного Сетом, а крокодил вылавливает их в Ниле.

---

<sup>107</sup> Плутарх Об Исиде и Осирисе, 50. Пер. Н.Н. Трухиной в кн.: Плутарх. Исиде и Осирис. – Киев, 1996.

<sup>108</sup> Lange H.O. Der Magische papyrus Harris. – Kopenhagen, 1927. – I-II. PP.4-9;

<sup>109</sup> Hornung E. Der agyptische Mythos von der Himmelskuh. – Gottingen, 1982. – S.283.

Благодаря тождеству с солнечным богом Ра (интересно, что иногда солнечный бог изображался в облике крокодила<sup>110</sup>), образ крокодила тесно связывается с понятием времени. Однако представления о нем как о символе вечности, а также омоложения и возрождения, характерные особенно для греко-римского Египта, прослеживаются и ранее - в «Текстах пирамид» и «Книге мертвых». Этот аспект образа крокодила представляет огромный интерес для интерпретаций «Трактата без названия».

Введение в повествование священного крокодила логически завершило сотериологический сюжет «Трактата». Антропологический параллелизм оказался выдержан до конца - каждому разряду людей соответствует свой «свидетель» в облике священного животного. Будучи воплощением спасительной силы, а с другой стороны - символом вечности, крокодил «свидетельствует» о спасении людей-«пневматиков» и достижении ими вечной жизни.

В отличие от Аписа, Мневиса, феникса, также широко известных и почитаемых в Египте, крокодил ни разу не назван в тексте своим именем. По-видимому, оно было табуировано: может быть, в силу его противоречивых функций, отраженных в египетской традиции - не только как доброго начала, но и как воплощения злых сил. Здесь уместно привести иносказательные названия крокодила в заклинаниях египетского Магического папируса Харрис: - «Тот, который в воде», «Плавающий» «Маг, сын Сета»<sup>111</sup>. Эти косвенные наименования крокодила появлялись под влиянием опасения спровоцировать гнев животного, что могло помешать исполнению заклинания.

Возможно также, что табу на произнесение названия крокодила было обусловлено тем, что он считался и «водяным змеем», чье непосредственное название в «Трактате» тоже не употреблялось (несмотря на огромную важность этого образа) и всегда заменялось словом «зверь». В свою очередь, библейское

---

<sup>110</sup> Схожая иконография отражена у Куирка: Quirke S. Ancient Egyptian religion: London, - 1992. - P.49, Pl.28

<sup>111</sup> Lange H.O. Der Magische papyrus Harris. - Kopenhagen, 1927.- I-II. -PP.4-9.



обозначение крокодила как «дракона» еще раз свидетельствует в пользу возможности такого восприятия образов. Очевидно, табу было вызвано отрицательными представлениями образов обоих животных - змея и крокодила, ввиду чего они способны были внушать людям не только почтение и уважение, но ужас и страх.

Итак, введение в повествование образов священных животных - это наиболее очевидный и явный египетский момент в «Трактате без названия». Будучи использованы гностическим сюжетом и способствуя дальнейшему его формированию, эти египетские образы сохранили свое исконное значение; так как они представляли собой символы, совпадающие с гностической сотериологической концепцией, – символы времени, воскресения и вечности.

Гностицизм был не только альтернативой иным христианским течениям в Египте, не только давал иную интерпретацию евангельских событий, не только рисовал в умах особый гностический миф, к которому приобщались верующие гностики, но и определенно бросал вызов реальности, вызов той реальности, которая окружала жителей Египта во II веке, реальности очень острой. Следует обратиться к источникам, чтобы подчеркнуть весь тот ужас социальной жизни, который рисовался на фоне экономически нестабильной ситуации в Римском Египте. Экономическая, а следовательно, и социальная неустойчивость производила рост недовольства земной реальностью. Несмотря на то, что при римской оккупации Египта политическая ситуация и административное деление стало иным; слабые места в экономике остались во II веке теми же, что были и при последних Лагидах. Эти раны хорошо известны: насильственное привлечение земледельцев к откупам и аренде имений, долговая кабала, непомерные ставки налогов и общий рост их количества (Ditt Or 669: Эдикт Тиберия Юлия Александра, префекта Египта от 28 сентября 68 г.). Это были, помимо прочих, самые насущные для жителей Египта, а главное, для низшего слоя – земледельцев, проблемы. Современникам как в Риме, так и в Египте было хорошо известно, что Египет является для огромной империи житницей, и

плебс, громко требовавший в Риме, прежде всего, хлеба, а потом уже зрелищ, питался хлебом именно из египетской пшеницы – тот же Тиберий Александр писал чиновникам римской администрации: «Я хорошо знаю, что вы много заботитесь о благополучии Египта, от которого вы получаете необходимое для жизни продовольствие...» (Ditt Or 669 §10)<sup>112</sup>.

Со времен Нового Царства идея восстановления социального порядка, который отождествлялся с порядком космическим, была для жителей Египта если не доминирующей (особенно после заката Нового Царства и наступления Третьего переходного периода, а затем Позднего царства и иноземных завоеваний), то одной из основных<sup>113</sup>. Что же касается интересующего периода времен становления христианства в Египте, то во II-III веке один из жителей империи<sup>114</sup>, автор герметического трактата, так писал об утрате Египтом божественной благодати и космического равновесия: «Придет время, когда окажется, что Египет понапрасну служил Божественному благочестивым умом и постоянным поклонением... ибо божественное теперь собирается с Земли отправится обратно на небеса, и Земля... будет лишена присутствия Богов и осиротеет... и тогда эта священнейшая земля [наших] храмов и святынь наполнится могилами и мертвецами...» (Asclep. XIV)<sup>115</sup>. Египет понимался как страна, где божественное отсутствует. Следовательно, жители Египта притесняются римской бюрократией (в форме налогообложения, литургий и т.д.). Условия жизни в Египте на рубеже тысячелетий характеризует следующий папирус из Оксиринха: «...я остаюсь в Александрии. Прошу и умоляю тебя, позаботься о ребенке, и, если я скоро получу заработную плату, я пошлю тебе. Если ты... родишь, то есть это будет мальчик, оставь его; если же

<sup>112</sup> Пер. А.Б. Рановича в кн.: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. – М., 1990.

<sup>113</sup> Франкфорт Г., Уилсон Дж. В преддверии философии. – СПб., - 2001. – С. 119, 130-137, 142-144.

<sup>114</sup> Авторство герметического трактата «Асклепий», близко стоящего к *Corpus Hermeticum*, равно как и национальная и территориально-государственная принадлежность автора не может быть точно установлена, подробнее см. Мид Дж. Трижды величайший Гермес. – М., 2000. – С. 277-281.

<sup>115</sup> Пер. Дж. Мида в кн: Мид Дж. Трижды величайший Гермес. – М., 2000.

девочка, выбрось ее. Ты сказала... что, мол, не забудь меня. Как я могу забыть тебя?» (Р. Оху IV 744. Оксирих. 17 июня 1 г. до н.э.)<sup>116</sup> В этой ситуации жителю Египта, будь то горожанин или поселянин, требовалось выразить свой протест, чтобы хоть как-то изменить свое бедственное положение.

Рост социальной напряженности вызывал протесты населения. Можно выделить активное и пассивное сопротивление. Активные протесты выливались в городские бунты, в частности, в Александрии (интересно отметить, что к 115 году они начинают приобретать религиозный или этнический характер<sup>117</sup>) или в локальные конфликты, традиция коих корнями уходит в Египет птолемеевского периода. В частности, префект Египта Марк Семпроний Либералий писал в эдикте, что ему известно о «бежавших из-за прошедшей смуты и покинувших родной дом, и о бежавших от литургий из-за крайней нужды» (BGU II:372=W. 19:154 г.).

Пассивная форма сопротивления в Египте выражалась в так называемом анахоресисе (ἀναχώρησις). Любопытно, что это слово обозначало как уход, так и убежище. Это бегство земледельцев от налогов и повинностей и стало пассивным сопротивлением крестьян чиновничьему произволу и гнету государства. Анахоресис как социальное явление в истории Египта наблюдался еще в Древнем Египте. Он послужил главной причиной возникновения монашества в Египте во второй половине III века<sup>118</sup>. Крестьяне убегали от повинностей и долгов прежде всего и помимо всего в египетские храмы. В птолемеевском Египте они освобождались от налогов и имели, кроме того, право убежища – в них могли укрываться беглые царские земледельцы. Таким образом, храмы были заинтересованы в иммунитетных грамотах со стороны правящих страной (или отдельными областями) сил.<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Пер. А.Б. Рановича в кн.: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. – М., 1990.

<sup>117</sup> О греко-еврейской резне: Филон Александрийский. Против Флакка, пер. О.Л. Левинской в кн.: Филон Александрийский. Против Флакка. – М.-Иерусалим, 1994.

<sup>118</sup> Ковельман А.Б. Риторика в тени пирамид. – М., 1988. – С. 46.

<sup>119</sup> Шово М. Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры. – М., 2004. – С. 51-53

В римском Египте наблюдалась та же картина, что и в предыдущие периоды жизни страны – земледельцы бежали из своих селений «ныне же все почти, кроме немногих, исчезли, от очень большого числа остались немногие, а из них большинство вследствие невозможности ушли» (BGU III 903. Мендес. 168/9 г.).

Анахоресис практиковался и в III<sup>в</sup> веке, крестьяне стали уходить наряду с храмами и в многочисленные христианские монастыри. Сочинение «История египетских монахов» (*Historia monachorum in Aegypto*, V) 395 года упоминает о бесчисленном множестве монахов и монахинь в одном только Оксиринхе – база монастырей ширилась именно за счет ищущих спасения от злобы этого мира крестьян, сельских жителей. Гностицизм догматически взял на вооружение лозунг ухода от злого мира. В «Апокалипсисе Петра» (VII.3 NH) упоминаются различные категории монахов и монахинь, как близких гностикам, так и противоположенным им по убеждениям. Соответственно, если в III-IV веках появляется коптская гностическая община, придерживающаяся монастырской формы существования, то гностики, уходившие от мира и придерживающиеся отшельнического быта, тем самым оказывали пассивное сопротивление разваливающемуся государству, римским чиновникам и разбойникам, которые с конца II века буквально наводнили Египет<sup>120</sup>.

На сегодняшний момент у историков нет прямых источников, в которых бы содержались сведения о гностиках как организаторах какого-либо общественно-политического оппозиционного течения: Тем не менее, косвенные ссылки на оппозицию гностиков, как и вообще всех христиан, можно увидеть в трудах отцов церкви, первых критиков гностицизма. Да и оппозиционность свою современному им социуму гностики в Египте выражали особым образом - в спорах с молодой христианской церковью. В этой связи примечательны сведения, которые дает «Апокалипсис Петра» не-гностики, люди,

---

<sup>120</sup> Монастыри в Египте также выполняли функцию укрепленных крепостей, где случае военной опасности, нашествия кочевников или разгула банд могли укрыться жители сел, окружавших монастырь – см. проповедь Шенуте «О нашествии кочевников», пер. А.И. Еланской в кн.: Изречения египетских отцов. – СПб, 2001.

погруженные в социальные связи, прямо названы агностиками. Им отказано в спасении, они не удостоятся Страшного Суда. Гностики же, которые праведны, поскольку следуют пути Гнозиса, спасутся (NH VII.3.73.10-81.3).

Помимо всего прочего нельзя не учитывать феномен коптской литературы. Ведь сочинения Наг Хаммади принадлежат к кругу именно коптской христианской литературы и поэтому должны расцениваться как источники, касающиеся духовной жизни. Коптская литература отличается от литературы греко-римского (дохристианского) периода истории Египта тем, что в ней мало затронуты вопросы связи индивидуума и общества, нет конкретных сведений, либо они слабо выражены. Коптов интересовали вопросы, сугубо связанные с темами веры, Священного писания; христианской истории. Это объясняется тем фактом, что авторами коптских произведений и трактатов были в основном коптские монахи (Климент Александрийский, например, примерно в это же время – период создания коптского языка – предпочитал писать по-гречески, а не по-коптски или демотическим письмом), к тому же духовные произведения в коптской среде неизменно высоко ценились, благодаря чему, по видимому, и дошли до нашего времени.

Ересиологи приписывали гностикам множество нелицеприятных вещей, и следует думать, что сведения, которые предлагали ересиологи на страницах своих полемических произведений, не вполне соответствует действительности.

Очевидно, обличая ненавистный земной мир и земные политические режимы, гностики прибегали к такому весьма распространенному и даже обязательному в среде первых христиан (приблизительно до III века) приему, как устная пропаганда. Изустная проповедь, высказанная на городских площадях христианскими ораторами в лучших традициях античной риторики, зажигала сердца аудитории. Основной инструмент воздействия на аудиторию и распространение христианства для той эпохи – это слово. Но необходимо

помнить, что для успешной христианской устной проповеди необходим еще один важный фактор – она должна быть на национальном языке<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Хосроев А.Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади. – М., 1991. – С. 57-58.

### §3. Гностицизм: динамика развития в Египте.

Гностицизм как историческое, религиозное явление за три века своего существования прошел значительный путь трансформации. Источники, позволяющие судить об истории его развития в Египте разнообразны, но данные, представленные в них, отличаются своей неконкретностью, из-за чего восстановить историческую канву египетского гностицизма чрезвычайно затруднительно. Как отмечает А.Ф. Лосев, провести хронологию гностицизма трудно в силу хаотичного и разрозненного состояния источников<sup>122</sup>. Поэтому исследователь отказывается при рассмотрении гностицизма выстраивать его хронологию, а тем более историю. Поэтому в данном параграфе приведен лишь общий исторический обзор.

К источникам по истории гностицизма могут быть отнесены труды ересиологов (преимущественно данные их относятся ко II в., хотя их авторы могли жить и в начале III в.), а также тексты библиотеки Наг Хаммади (середина-третья четверть IV в.). III век таким образом как бы выпадает из исторической перспективы. Даже косвенные источники по истории египетского монашества, приведенные во втором параграфе II главы, также относятся к IV веку. Единственным выходом из подобного тупика служит то обстоятельство, что, по текстологическим данным, подавляющее большинство трактатов Наг Хаммади имели своими первоисточниками сочинения, переведенные с греческого на коптский или написанные на коптском языке на протяжении третьего века, хотя сами списки сочинений датируются второй половиной IV в.<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Лосев А.Ф. Гностицизм \ История античной эстетики. Том 8.

[http://www.mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/p3\\_01.htm](http://www.mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/p3_01.htm) 06.08.2007

<sup>123</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.:Присцельс, 1997. - с.223.

История формирования гностицизма вплотную связана с историей раннего христианства в Египте в I веке, однако документальные свидетельства о существовании христианства в Египте относятся только ко второму веку<sup>124</sup>. Как указывает К. Робертс<sup>125</sup>, самые ранние христианские документы вообще не были отличимы от собственно иудейских. Однако один важный источник, касающийся иудаизма в Александрии в первом столетии, который не рассмотрел в своей книге К. Робертс, содержит сведения о христианах. Речь идет об известном письме императора Клавдия александрийцам, которое датировано 10 ноября 41 н.э. В нем идет речь об александрийских евреях, которые приглашают иерусалимских евреев в город. Клавдий пишет, что этим они разносят чуму по всему миру<sup>126</sup>. Вероятно, опасения императора были вызваны тем, что среди евреев, которые приезжали в Александрию, находились христианские миссионеры из Палестины, но источник не дает никакой дополнительной информации на этот счет.

Вероятно, самые ранние христианские миссионеры, приезжающие в Александрию, были евреями из Палестины, скорее всего из Иерусалима. Во всяком случае, между Иерусалимом и Александрией существовало в 40-50 годы мощное движение в обоих направлениях, и можно предположить, что некоторые александрийские евреи, которые были обращены в христианство в Палестине, возвращались домой, чтобы распространить свою веру среди александрийцев. Такие люди, возможно, были среди христиан, преследуемых в Иерусалиме (Деян. 8:1). К сожалению, это вся источниковая база, касающаяся первых шагов раннего христианства в Египте.

Намек на существование христианской общины в Египте в сороковых годах дает сюжет в Деяниях апостолов о некоем Аполлосе, который был одним из помощников Павла в Эфесе и Коринфе. Он был евреем и уроженцем

---

<sup>124</sup> Pearson B.A. Earliest Christianity in Egypt: some observation // Pearson B.A. The roots of Egyptian Christianity. – Philadelphia, 1986. – P.132.

<sup>125</sup> Roberts C. Manuscript, society, and belief in early Christian Egypt. – London, 1979. – P.57-58.

<sup>126</sup> Цит. по: Pearson B.A. Earliest Christianity in Egypt: some observation // Pearson B.A. The roots of Egyptian Christianity. – Philadelphia, 1986. – P.134.



Александрии, «муж красноречивый и сведущий в Писаниях» (Деян. 18:24). Деяния апостолов утверждают, что этот Аполлос «был наставлен в начатках пути Господня» Если предположить историческую достоверность записи, то это свидетельствует о существовании еврейской христианской общины в Александрии к концу 40-ых или в начале 50-ых годов, то есть во время господства Императора Клавдия (41-54 годы). Но Новый Завет молчит о том, кем были самые ранние руководители александрийской общины.

Традиция утверждает, что Святой Марк Евангелист был основателем и первым епископом церкви в Александрии, хотя в Новом Завете не содержится каких либо сведений в пользу этой версии.

Вероятно, христианство проникло через еврейский квартал Александрии в Египет в 40 годы н.э. Тогда же, судя по всему, образуются предпосылки для формирования египетского гностицизма в рамках христианской традиции.

Ириной в своем трактате «Против ересей» провозглашает гностическим архиеретиком Симона из Самарии (иначе Симона Мага). Упоминание о Симоне Маге в Деяниях апостолов (Деян. 8:9-24) служит подтверждением того, что он – реальная историческая личность. Далее Ириной сообщает, что ученик Симона Василид стал распространять его гностическую систему в Александрии.

Родиной египетского гностицизма считается Александрия. Греческая философия и герметическая мистика преподавались философами. Тогда же христианские идеи начинают контактировать с античным мистицизмом и философией; в Александрию до начала II должен был проникнуть и нехристианский гностицизм, отделившийся от герметизма на почве иудейской традиции.

Но было бы ошибочно думать, что гностицизм проникал в Египет только извне. Современник Василида, александриец Валентин внедрил универсальные гностические принципы в собственную религиозно-философскую систему<sup>127</sup>. Василид и Валентин – самые ранние из известных представителей египетского

---

<sup>127</sup> Pearson B.A Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. – N.-Y., 2004. – P. 22-23.

гностицизма. Во втором веке гностицизм из Александрии начинает распространяться по Египту. И к середине II века египетский гностицизм заявляет о себе как мощная религиозно-философская система, заставляя Климента Александрийского направить все силы на борьбу с ним.

Бентли Лэйтон предлагает следующую схему развития христианского гностицизма в Египте II века<sup>128</sup>:



Эта схема показывает, как развивался в дальнейшем гностицизм на территории Египта - школа св. Фомы (по Евангелию от Фомы библиотеки Наг Хаммади) заняла особое промежуточное положение между гностицизмом и христианством, школа Валентина (ее восточная часть) постепенно из философского течения интеллектуальной элиты на протяжении III века становилась религиозным гностическим течением. Валентин же дал жизнь и другим гностическим христианским школам, представленным в текстах гностической библиотеки Наг Хаммади.

Во II в. в Александрии вырабатывались характерные для гностицизма черты. Возникло явление под названием «александрийский гностицизм». Как указывает В.Я. Саврей, гностицизм был мощным интеллектуальным течением, которое захватило разные слои общества, проповедуя при этом узкое

<sup>128</sup> Layton B. The Gnostic Scriptures, London, 1995. - P. xvi.

избранничество и духовный аристократизм<sup>129</sup>. Он пропагандировался философами как особая форма знания, предметом которого являются божественные знания и которое сохраняется группой избранных. Задачи Александрийской школы заключались в противостоянии гностицизму. Подобная ситуация возникла из-за того, что гностики активно использовали христианские свидетельства и предания в качестве материала для составления апокрифов, чье содержание вызывало яростную полемику апологетов. Во II веке происходит взаимовлияние между гностицизмом и александрийским богословием. Некоторые концепции александрийской богословской и философской мысли характеризуются смешанным происхождением. Например, у Оригена и Валентина наблюдается общее учение о составе Божественной плеромы, а у Плотина в учении о Едином проскальзывают идеи божественной бездны гностиков<sup>130</sup>. Гностические учения II века, развиваясь только в столице и не выходя пока в египетскую провинцию, характеризуются разрозненным характером. II век был веком гностиков-философов; разработкой философских концепций бытия, вселенной, человека.

Любопытно, что хотя гностицизм и не распространялся в это время в Египте, во II в. он стал пользоваться популярностью в городах Средиземноморья. Примером этому может служить деятельность некоего Маркиона, который начал распространять в Риме около 130 г. свое гностическое учение. В Александрии же было два знаменитых философа-гностика – Валентин и Василид. О них упоминает Климент Александрийский в своем сочинении «Строматы». Валентин положил начало мощному течению в гностицизме как в Египте, так и вне его пределов.

Гностицизм стал активно развиваться как философское и религиозное направление в Египте приблизительно с середины II века<sup>131</sup>. Одним из

---

<sup>129</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. - М.: КомКнига, 2006. - С.148.

<sup>130</sup> Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. - М.: КомКнига, 2006. - С.150

<sup>131</sup> Layton B. The Gnostic Scriptures. - London, 1995. - P.5.

основных факторов, обеспечивших его быстрое распространение в стране, было усугублявшееся экономическое положение и административно-политический кризис в Египте<sup>132</sup>. Греческий язык был основным языком гностических сект в Средиземноморье. Ириней оставил первые записи, датированные последней четвертью II века относительно гностических сект, и они уже были полемичны. Ириней отмечал, что все гностические секты происходят от Валентина. Вероятно, Ириней, который в отличие от Климента Александрийского или многих родоначальников гностических школ, жил не в Александрии Египетской, а в западной части империи, весьма подробно знал об этом факте потому, что Валентин между 136 и 140 годом приехал в Рим пропагандировать свое учение.

Со времени восшествия на престол великого христианского деятеля, подвижника императора Константина Великого в 306 году христианство как религия занимало все более и более устойчивые позиции как в римском имперском правительстве, так и в империи.

В III веке в истории гностицизма в Египте намечается переломная черта – он начинает проникать в египетскую провинцию; и гностические сочинения начинают переводиться с греческого на коптский язык. Одновременно с этим гностицизм перестает быть неперенным атрибутом столичных александрийских философов-интеллектуалов – его приверженцами становятся широкие слои общества в провинции.

Отсутствие источников, как было отмечено выше, не позволяет в полной мере охарактеризовать историю развития гностицизма как религиозного течения в III веке. Но можно предположить, что гностицизм распространяется в этом веке по территории Египта, находя себе приверженцев.

Проблема отсутствия источников по истории гностицизма для этого периода (поскольку сведения ересиологов относятся ко II веку, реже к III в., к тому же в них нет деления гностицизма по признаку региональной

---

<sup>132</sup> Bowman A. Egypt after the pharaohs. – Los Angeles, 1986. – P.44-50.

специфики) стоит достаточно остро. Решить ее можно, лишь попытавшись найти косвенные данные о гностицизме того времени. Одним из источников таких данных являются поздние тексты библиотеки Наг Хаммади. Как отмечает Г. Грин, в гностицизме присутствовало мощное аскетическое движение<sup>133</sup>. Вероятно, оно появляется параллельно развитию египетского монашества, поскольку ересиологи II века не приводят сведений о египетских аскетах-гностиках.

К аскетическому гностицизму можно отнести такие сочинения библиотеки Наг Хаммади, как «Евангелие от Фомы» (NH II,2), «Изречения Секста» (NH XII,1), «Акты Петра и двенадцати апостолов» (NH VI,1) и некоторые трактаты VII и IX кодексов Наг Хаммади. В этих текстах видна тенденция, свойственная и египетской монастырской литературе – призыв к жизни в аскезе, отрицание телесных потребностей, осуждение излишеств и доказательство необходимости жесткого поста. Естественно, что идеологическая составляющая данных текстов была не похожа на ортодоксально-христианскую, являясь по сути своей гностической. Критика других направлений гностицизма за излишне «светский» образ жизни позволяет отнести это движение к гностической аскезе. Вероятно, она появилась в III веке, поскольку в IV веке в текстах Наг Хаммади предстает уже вполне структурированным течением с устоявшейся идеологией.

К IV веку в Египте формируется множество гностических сект разной направленности. Вероятно, в то время гностицизм не был религиозным подпольем, поскольку читатели различных кодексов Наг Хаммади могли позволить себе заказать такую достаточно дорогую вещь, как папирусная книга (в то время папирус в Египте был уже очень дорог).

О масштабах распространения гностицизма в египетской провинции IV века может говорить тот факт, что рукописи, которые, вероятно, феллахи случайно находили на протяжении VI-XVII веков, о чем не сохранилось никаких свидетельств, подлежали немедленному уничтожению

---

<sup>133</sup> Green H. The economic and social origins of Gnosticism. - Atlanta, 1985. - P.228.

мусульманскими властями. Однако, несмотря на это, многие из них сохранились и в XVIII веке первые гностические рукописи начинают приобретаться европейцами. Вероятно, большое количество рукописей было спрятано гностиками в IV-V веках, и этот мощный пласт гностических рукописей не истощился и к XX веку, поскольку и кодекс Чакоз, и ранее библиотека Наг Хаммади были найдены не в результате планомерных археологических раскопок, а случайно, местными жителями.

Гностики не оставили после себя ни частной переписки, ни каких-либо архивов повседневных записей или финансовых документов. Это явно диссонирует с концепцией гностической религиозной общины, представленной во многих текстах Наг Хаммади. В то же время, можно предположить, что не все общины предавались аскезе и не все гностики были одиночками-философами. Как предполагает А.Л. Хосроев<sup>134</sup>, вероятно, существовали и городские общины гностиков. А раз так, становится понятно, почему не осталось никаких следов хозяйственной деятельности или частной жизни гностиков – характер финансово-юридических документов редко позволяет отнести фигурирующих в нем людей к той или иной религиозной группе.

В 381 году в рамках Империи законодательство императора Феодосия I официально закрепило христианский канон и тем самым открыло законные пути для преследования всех еретиков, к которым уже давно относились гностики разных типов. При этом к середине IV века насчитывалось уже множество гностических сект. В частности, можно говорить о том, что общины, «Книг Иеу» и «Листис Софии» существовали неподалеку от Диосполиса Магна (Фив) – именно там приобретают эти кодексы европейцы.<sup>135</sup>

В Египте в конце IV в. наблюдался бурный процесс укрывания гностических рукописей – все гностические коптские рукописи, которые на сегодняшний день происходят из Египта, датированы серединой-второй

---

<sup>134</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.:Присцельс, 1997 – С. 131.

<sup>135</sup> MacDermot V. Introduction. History of the Bruce Codex //The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, ed. Wilson R. – Leiden, 1978. - P.ix.

половиной IV века, то есть временем их сокрытия. Обнаруженный недавно гностический коптский кодекс Чакас своей датировкой<sup>136</sup> только подтверждает эту тенденцию.

---

<sup>136</sup> Согласно палеографическому анализу, время создания кодекса Чакас относится к первой пол. IV в. Радиоуглеродный анализ, проведенный Тимоти Джаллом из Университета Аризоны, датировал рукопись последней четвертью III в.

## **Глава II. Социальный срез гностицизма в Египте: Особенности существования гностических общин в Египте во II-IV веках и их окружение.**

### **§1. Гностические группы Среднего и Верхнего Египта во II-IV веках (на материалах библиотеки Наг Хаммади и кодекса Чакос).**

Чтобы понять, кем были гностики, каков был социальный срез адептов гностицизма в египетской провинции II-IV вв., необходимо исследовать памятники гностической мысли, которые использовались гностиками Египта и рассмотреть их возможные связи с иными религиозными группами Египта. В данном параграфе проводится попытка реконструкции облика гностической общины кодекса Чакос и гностической общины Наг Хаммади по коптским гностическим трактатам, которые, вероятно, употреблялись гностиками как для обрядовых целей, так и для мистического созерцания и упражнения в философии.

Гностики во II веке – это жители Александрии, горожане, входившие в интеллектуальную элиту столицы. Как отмечает Б. Б. Маргулес<sup>137</sup>, александрийская философская школа была центром ряда философских течений позднего эллинизма, в той или иной мере оказавшихся предтечами христианства. Она породила плеяду христианских мыслителей, базовым образованием которых была классическая античная система.

Такие основатели гностических философских школ II века, как Василид и особенно Маркион, который был богатым судовладельцем, Валентин и

---

<sup>137</sup> Маргулес Б.Б. Идеологические формы борьбы народных масс Египта с Римом во II-IV вв // ВДИ. – 1970. №4, - с.128.



Карпократ с сыном Епифаном были выходцами из элиты общества, философски просвещенными людьми<sup>138</sup>.

Как отмечает Г. Грин, гностицизм всегда ориентировался на индивидуализм, как в духовной проповеди, так, возможно, и в социальной жизни. Но при этом каждый гностик ощущал себя членом особого братства. Гностические учителя, такие как Симон Маг, Василид, Карпократ, Валентин, Гераклеон, Птолемей апеллировали в своей проповеди к каждой отдельной личности. У человека должен был быть свой, личный духовный опыт гнозиса. Поэтому, отмечает Г. Грин, любые формы социальной организации гностицизма должны трактоваться именно через призму подобного индивидуализма<sup>139</sup>.

Члены гностической секты представляли собой независимую организацию. Теоретически, подобные организации должны были быть разделены на два уровня – рядовых членов и священников, выполнявших обязанности по организации культа и повседневной жизни. Тем не менее, учитывая гностическую критику Церкви и гностический дух независимости и индивидуализма, жизнь гностической секты должна была регулироваться необходимым минимумом нормативов. Ритуалы гностиков являлись одним из наиболее мощных факторов их сплочения. Таким образом, они являлись социализирующим фактором в религиозной жизни гностиков. Г. Грин замечает, что гностическое христианство, если судить по сочинениям Наг Хаммади, было лучше организовано в социальном плане, чем нехристианские гностические секты<sup>140</sup>. Например, состав гностических общин христианского типа был больше, чем малых нехристианских. Так, валентинианское «Евангелие от Филиппа» содержит описание ритуалов, которые может выполнить большая по составу община, но не группа, состоящая из двух-трех членов.

---

<sup>138</sup> Маргулес Б.Б. О социальных корнях христианского гностицизма в Египте // Древний Восток. Сборник 1. К семидесятипятилетию академика М.А. Коростовцева. - М., 1975. - С.159-161.

<sup>139</sup> Green H. The economic and social origins of Gnosticism, - Atlanta, 1985, - P.239.

<sup>140</sup> Green H. The economic and social origins of Gnosticism, - Atlanta, 1985. - P.251.

В III веке гностицизм проникает в Верхний Египет, и для IV века на основании документов Наг Хаммади можно говорить о социальном срезе гностиков.

Как отмечает А.Л. Хосроев, библиотека из Наг Хаммади была составлена из нескольких малых книжных собраний, которые принадлежали различным владельцам. Поскольку в этих малых библиотеках были копии трактатов, можно сделать вывод, что их владельцы интересовались сочинениями примерно одной и той же религиозной направленности.<sup>141</sup> А.Л. Хосроев на основании особенностей языка делает вывод, что «книжные поступления» попадали в руки своих владельцев примерно одинаковыми путями; и область распространения субхаммимского диалекта (граница: Верхнего и Среднего Египта) служила промежуточной стадией их рукописной передачи.

Но на вопрос, когда, как и кем именно эти малые собрания были объединены в одно большое, которое известно теперь под наименованием «библиотека из Наг Хаммади», нет надежного ответа. Можно, конечно, предположить, что это произошло, когда тексты стали собственностью более крупной религиозной общины. В таком случае, наличие нескольких версий одного и того же сочинения объяснялось бы тем, что любая библиотека, предназначенная не для частного пользования, нуждается в дублетах. Но какие отношения имели между собой предполагаемые владельцы малых собраний, что подвигло их объединить свои книги и что, наконец, представляла собой предполагаемая большая община, ставшая их последним владельцем, по-прежнему остается загадкой.

А.Л. Хосроев предполагает, что эти малые собрания все время существовали независимо друг от друга и были собраны в одно место только тогда, когда возникла необходимость изъять эти книги из употребления, и, следовательно, большое собрание никогда не функционировало как некая

<sup>141</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс, 1997.

общественная библиотека<sup>142</sup>. В этом случае станет понятным, почему восемь листов из кодекса XIII NH, вложенные в кодекс VI NH, еще в то время, когда обе рукописи принадлежали к одному из малых собраний, так и были оставлены в кодексе VI NH после того, как малые собрания были соединены вместе. Ведь если бы речь шла о библиотеке, принадлежавшей не частному владельцу, а религиозной общине, члены которой должны были пользоваться книгами, наверное, они попытались бы защитить эти разрозненные листы.

В пользу последнего предположения может свидетельствовать еще одно соображение. Хотя все эти малые собрания были изготовлены в непосредственной близости от того места, где они были найдены, это не обязательно свидетельствует об одновременном появлении трактатов. А если учесть, что ни одна из рукописей не имеет точных датировок, можно предположить, что одно собрание библиотеки Наг Хаммади от другого мог отделять временной промежуток в поколение или даже больше.

Исследователями были предложены различные варианты принадлежности библиотеки Наг Хаммади. По одной из них, собрание могло принадлежать гностической (сифианской) общине<sup>143</sup>, поскольку во многих рукописях центральный персонаж – Сиф. Другая версия заключается в том, что, так как библиотека составлена из сочинений, принадлежащих различным направлениям гностицизма, ее владельцем была гностическая община синкретического толка<sup>144</sup>. Согласно еще одному предположению; библиотека могла быть собрана ортодоксом, который намеревался писать полемическое сочинение<sup>145</sup>, поскольку в ней собраны сочинения различного толка. Ряд ученых считает, что сочинения библиотеки принадлежали пахомиеву

---

<sup>142</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.:Присцельс, 1997, - С.102.

<sup>143</sup> Puech H. Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte. – Paris. 1950. – P. 145 ;  
Doresse J. Les livres secrets des gnostiques d’Egypte. – P., 1958. – P. 283.

<sup>144</sup> Krause M. Die Texte von Nag Hammadi. – Leiden, 1978. – S. 241-242.

<sup>145</sup> Save-Soderberg T. Gnostic and Canonical Gospel Traditions. // Le Origini dello Gnosticismo, ed. Bianchi U. – Leiden, 1967. – P. 553.

монастырю, поскольку она содержит документы картонажа, близкие монашеской среде<sup>146</sup>.

Условно допуская, что тексты из Наг Хаммади в нынешнем составе все же функционировали как библиотека (из чего исходят все исследователи), по поводу каждой из этих гипотез А.Л. Хосроев приводит ряд контраргументов<sup>147</sup>.

Подборка текстов из Наг Хаммади никоим образом не позволяет установить какую бы то ни было конфессиональную принадлежность их владельца: ведь в составе библиотеки можно найти не только сочинения, принадлежащие различным (зачастую исключаящим одна другую) христианским школам, но и сочинения, которые едва ли имели к христианству какое-то отношение и принадлежали скорее языческой философской традиции (например, герметические тексты).

Гипотеза М. Краузе о том, что владельцем библиотеки был богатый человек, с которым книги были положены в могилу (по древнеегипетскому обычаю, сохранявшемуся и в христианское время), была основана на предположении Ж. Доресса, что рукописи были найдены на месте заброшенного кладбища. Эта гипотеза также не может быть признана удовлетворительной, поскольку отдельный человек, пусть даже и богатый, вряд ли бы позволил бы себе роскошь иметь один и тот же текст в трех экземплярах. Также представляется маловероятным и предположение о том, что не отдельная книга, а целая большая библиотека была похоронена со своим владельцем:

Анонимные или псевдоэпиграфические сочинения из Наг Хаммади вряд ли могли представлять большой интерес для ересиологических целей, поскольку полемическая литература всегда направлена на опровержение конкретных еретиков и учений. Поэтому гипотезу Т. Сэве-Седерберга можно принять лишь в том случае, если действительно появятся доказательства того, что владельцы этих книг были либо принадлежавшими Церкви христианами, способными

---

<sup>146</sup> Robinson J. Introduction /Robinson J. The Nag Hammadi library in English. – 1977. - P. 17.

<sup>147</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.:Присцельс, 1997. - С. 104-105.

сформулировать ортодоксальное учение, либо монахами пахомиевого монастыря<sup>148</sup>.

Большое собрание текстов из Наг Хаммади, по всей вероятности, было составлено из нескольких малых собраний, которые не обязательно были изготовлены одновременно, однако исследователи, которые отстаивают принадлежность библиотеки пахомианам, кажется, не придают этому факту особого значения<sup>149</sup>. Они принимают как само собою разумеющееся, что все документы картонажа происходят из одного и того же источника и что этот источник был пахомиевой общиной.

А. Л. Хосроев полагает, что при наличии многообразия форм монашеской жизни в Египте IV в., знание о которых крайне отрывочно; едва ли можно утверждать, что кодексы Наг Хаммади вышли из-под пера монахов-пахомиан<sup>150</sup>. Если допускать, что рукописи из Наг Хаммади все же принадлежали пахомианам, то, прежде всего, следует задать вопрос: действительно ли они могли изготавливать подобные гностические книги, владеть ими и их читать. Теоретически это, конечно, возможно; однако практически едва ли монахи имели возможность делать это. Эту возможность надо исключить не по причине того, что пахомиане были столь ортодоксальными (как они представлены в литературных источниках), что читали исключительно книги, рекомендованные Церковью (и поэтому не интересовались такими сочинениями как те, которые сохранила нам библиотека из Наг Хаммади), но по целому ряду других причин.

Прежде всего, рассматривать пахомиево монашество, используя при этом такие категории, как ортодоксальное - неортодоксальное (то есть еретическое), значит, получить о нем едва ли верное представление. Если посмотреть на богословскую подготовку как самого Пахомия, так и его последователей, на состав монашеской общины (а большинство монахов все же были

---

<sup>148</sup> Wisse F. Gnosticism and early monastism in Egypt. // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas, ed. Aland B. – Göttingen, 1978. – P.433

<sup>149</sup> Barns J. Greek and copticarugi from the covers of the NHC. – Leiden.1975. – P.13.

<sup>150</sup> Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.:1997. – С.104.

малограмотными крестьянами), то можно понять, что и сам основатель движения, и его ближайшее окружение едва ли могли понять даже философский язык того ортодоксального учения, которое было провозглашено Первым вселенским собором и затем разработано Афанасием Александрийским, и едва ли монахи могли сами это учение сформулировать. К тому же, вряд ли это было для них жизненно важно. Монахи по свободной воле решали оставить мир и жить уединенно по строгим дисциплинарным предписаниям, поэтому и ориентировались на совершенно иные ценности. Их ортодоксия была с самого начала ортопраксией, нормы которой диктовались не церковными авторитетами, но были внутренним делом самой общины<sup>151</sup>.

Пахомиане, даже если они с точки зрения александрийского христианина, ухищренного в греческой философии, и не были богословами в подлинном смысле этого слова, то они ясно видели различие между библейскими и антибиблейскими концепциями и едва ли стали бы использовать как благочестивое чтение гностические сочинения, которые часто не имели ничего общего не только с Библией и преданием Отцов, но содержали учение, идущее вразрез с Библией.

Предположение, что гностики, под угрозой преследований со стороны Церкви, бежали из городов в сельскую местность, тоже маловероятно. Ведь в этом случае следует допустить, что эти люди, принадлежавшие к средним слоям горожан, о чем свидетельствует уровень их образования, с легкостью меняли городской образ жизни на иной, причем предполагавший физический труд, к которому они вряд ли привыкли, и что это движение приобрело такой же массовый характер, какой имела, например, крестьянская анахореза в Египте первых веков н.э.

Ч. Хедрик, который принимает как аксиому, что рукописи из Наг Хаммади принадлежали пахомиевым монастырям, предложил еще одно объяснение того, почему пахомиане читали эти сочинения. По его предположению, среди них

---

<sup>151</sup> Хосроев А.Л. Пахомий Великий. – СПб.:2005. – С.28.

существовала особая группа визионеров, которые рассматривали себя, в отличие от прочих членов общины, «совершенными христианами» («некая духовная элита») и которые собирали эти тексты не под углом зрения какого-то особого гностического учения, «но потому, что они интересовались прежде всего различными гностическими видениями и тайными откровениями»<sup>152</sup>. Едва ли можно представить, что не все монахи в монастырях жили по одним и тем же правилам и в пахомиевом монастыре была какая-то группа, которая могла эти правила игнорировать и которая никак не контролировалась другими членами общины. Такая смелая интерпретация внутренней жизни пахомиевой общины не подтверждается источниками.

Трудно себе представить, что окончательно сформировавшийся не ранее конца IV в. строгий монастырский устав пахомиан<sup>153</sup> на более ранней стадии (т.е. в то время, когда возникли рукописи из Наг Хаммади) в отношении внутренней дисциплины был более либеральным.

Если теперь вспомнить, что не только причина, но и время захоронения библиотеки остаются неясными, то и принятая теперь гипотеза о том, что книги были спрятаны пахомианами как реакция на известное (39-е) Пасхальное послание Афанасия (367 г.), в котором наряду с указанием даты пасхи на этот год был рекомендован канон библейских книг и высказано предостережение против чтения еретических сочинений, представляется не очень обоснованной. Ведь у нас нет никаких надежных оснований не только для уверенности в том, что эта библиотека действительно принадлежала пахомианам, но и в том, что ко времени написания этого письма сами рукописи из Наг Хаммади уже существовали.

Таким образом, маловероятно, что пахомиевы монастыри были как-то причастны к изготовлению и чтению рукописей библиотеки Наг Хаммади. Но проблема определения гностических общин в Верхнем Египте может быть

---

<sup>152</sup> Hedrick C.W. Gnostic Proclivities in the Greek Life of Paphnutius // *Novum Testamentum*, - 1980. - №22. - P.63.

<sup>153</sup> Veilleux A. La liturgie dans le cenobitisme pachomien au quatrième siècle // *Studia Anselmiana* 57. - Romae, 1968. - P.116-132.

решена, если принять во внимание, что в IV-V веках в городах Верхнего Египта существовали различные языческие интеллектуальные круги, которые сохраняли традиции классической греческой литературы и философии. Эти интеллектуалы жили так, как если бы еще не существовало христианства<sup>154</sup>, но для них были характерны различные проявления синкретической религиозности (с опять же различной степенью христианского влияния). Чтобы показать это, достаточно, не говоря уже о текстах из Наг Хаммади, вспомнить магические папирусы, происходящие, по всей вероятности, из Диосполя-Магна (Фивы). Религиозный менталитет этих людей был тем фоном, на котором разыгрывалось медленное, но неуклонное вытеснение язычества христианством.

Как далеко зашел процесс христианизации ко времени, когда были спрятаны рукописи из Наг Хаммади, трудно установить, однако можно быть вполне уверенным в том, что различные виды христианства распространялись в различных частях страны неравномерно: чем дальше на юг, тем слабым становилось влияние господствующей Церкви и тем менее унифицированным христианство, тем больше на юге страны оказывалось христиан, для которых христианская вера совсем не обязательно была связана с Церковью:

Иную картину можно видеть в случае с текстами из Наг Хаммади. Где бы они ни были переведены, их многоступенчатая рукописная традиция и их возникший по этой причине причудливый язык наглядно показывают, что в то же самое время в Египте были различные христиане, в среде которых подобные сочинения имели широкий спрос. Можно даже предположить, что между ними, живущими в различных частях страны, существовали определенные контакты, которые делали возможным обмен гностической литературой. Можно также предположить, что эти и им подобные тексты так никогда и не покинули городской среды и странствовали из города в город, поскольку только там они могли найти читателей, которые, будучи в той или иной степени знакомы с

---

<sup>154</sup> Remondon R. L'Égypte et la suprême résistance au christianisme. – Cairo. 1952. – P.63-78.



греческой философской традицией, были в состоянии понимать их более или менее адекватно.

Весьма вероятно, такие книги переводились двуязычными египтянами не с некоей миссионерской целью, а, скорее из-за того, что широкие слои населения Египта в провинции просто не владели греческим языком. Когда знание греческого языка у коптов, даже в эллинистических городах, начало падать, городским полуинтеллектуалам, - то есть тем знакомым с греческой образованностью коптам, у которых было свое собственное понимание христианства. Копты были свободны от того, чтобы причислять себя к той или иной христианской школе, которые не ограничивали круг своего чтения только книгами, рекомендованными Церковью. Копты, приобщившиеся к греческой культуре, могли читать сочинения в греческом оригинале, но они не были профессиональными переводчиками. Поэтому, вероятнее всего, копты и переводили эти, пока еще понятные им по-гречески, сочинения на родной язык.

А.Л. Хосроев замечает<sup>155</sup>, что тот факт, что тексты из Наг-Хаммади были найдены не в городе, а где-то в сельской местности, не означает, что эти книги были там изготовлены и там же читались. Они вполне могли быть принесены сюда своими городскими владельцами для того, чтобы надежнее быть спрятанными. Таким городом вполне мог быть Диосполь Парва (коптский Ху), который в это время являлся столицей диоцеза и находился от предполагаемого места открытия рукописей на расстоянии всего 10 км<sup>156</sup>. Вероятнее всего, библиотека была спрятана не одним человеком – для того чтобы втащить глиняный сосуд со свитками на высоту 25 метров и спрятать его в малоприметной пещере, потребовались усилия никак не меньше двоих.

Для получения более полной картины социального срез гностиков Египта необходимо обратиться к недавно найденному гностическому коптскому кодексу Чакас.

---

<sup>155</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.:1997. - С.131.

<sup>156</sup> Helck W. Geschichte des Alten Ägypten. – Leiden, 1981. – P.89-90

«Евангелие Иуды» является третьим трактатом так называемого кодекса Чакас. Как сообщает Рудольф Кассер, «Евангелие Иуды» было найдено в Среднем Египте около 1978 года. Лингвистический анализ подтвердил, что рукопись принадлежит к саидскому диалекту коптского языка, который был распространен на юге среднего Египта. Могильник находился в 60 км. к северу от Эль-Миньи вблизи поселения Амбар на правом берегу Нила<sup>157</sup>.

Необходимо перейти к рассмотрению вопроса о гностической общине в Евангелии Иуды. Источник, несмотря на повреждение текста, позволяет представить людей, которые читали это евангелие. В связи с вопросом о существовании гностической общины важна не дата создания греческого оригинала, а приблизительная датировка коптского источника. Согласно палеографическому анализу, время создания кодекса Чакас относится к первой половине IV в. Радиоуглеродный анализ, проведенный Тимоти Джаллом из Университета Аризоны, дал дату последняя четверть III в. Однако, как отмечает Г. Вюрст, материалы картонажа корпуса Чакас еще не обработаны, благодаря чему можно было бы определить время создания до десятилетия или пятилетия. Таким образом, евангелие было написано в самом начале IV века, что делает его старше трактатов NH, которые были написаны в середине-второй половине IV века<sup>158</sup>. Соответственно, гностическая община, которая использовала трактаты кодекса Чакас, вероятно, существовала в Среднем Египте начиная с начала IV века и до начала V века, когда, видимо, кодекс и был захоронен в связи с начавшимися гонениями на египетских гностиков.

Вероятно, надо говорить о владельцах, а не о владельце кодекса Чакас. Возможно, «Евангелие Иуды» использовала какая-либо малая или средняя группа гностиков, а не большая гностическая община. Тем не менее,

---

<sup>157</sup> Kasser, R. The story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas / Kasser R., Meyer, M., Wurst G. The Gospel of Judas. – Washington, 2006. – P.50.

<sup>158</sup> Хосроев делает итог дискуссии Жана Доресса (сторонника палеографической трактовки) и Мартина Краузе (сторонника внутренней критики текста и привлечения всех типов анализа к исследованию текста): Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс, 1997. – С. 223.

необходимо допустить существование в Среднем Египте множества гностических общин разного толка. В источнике говорится о группе учеников Христа – двенадцати апостолах, которым преподается гностицизм. «Иисус творил великие чудеса. И поскольку иные пребывали во грехе, были призваны двенадцать учеников» (Tch.3 33,6-15). Отсюда можно сделать вывод, что в трактате утверждается необходимость передачи гностической традиции, знания ученикам «Один раз он был со своими учениками в Иудее, где они собрались и сидели в благочестивом внимании» (Tch.3 33,21-27). По ходу развития сюжетной линии евангелия, можно видеть, что истинные тайны гнозиса Иисус раскрывает лишь одному Иуде, доверенному лицу. Отсюда можно сделать вывод, что гностической общине была свойственна претензия на индивидуальную элитарность, которая была определена передачей от учителя ученику тайн гнозиса – «зная, что иуда размышляет о возвышенном, Иисус сказал ему: «Отступи от прочих, и я раскрою тебе тайны царства: Ты можешь достичь его, но это принесет тебе много горя. Ибо кто то еще заменит тебя, дабы двенадцать[учеников] снова могли соединиться со своим Богом» (Tch.3 35-36). Здесь возникает фигура доверенного лица учителя, на которого он может опираться в гностической общине. Вероятно также, что между учителем и любимым учеником, а равно и остальными учениками в гностической общине Среднего Египта существовала тесная духовная связь, которую сплачивала неизменная для гностицизма сотериологическая концепция спасения избранных.

Но «Евангелие Иуды» как источник по гностицизму Среднего Египта отличается от трактатов библиотеки Наг Хаммади (Верхний Египет) одна черта. В «Евангелии Иуды» отсутствуют какие бы то ни было прямые указания относительно сексуального воздержания и бескровного поста. Вероятно, это говорит о том, что община «Евангелия Иуды» в Среднем Египте не была столь сильно связана с институтом коптского монашества, как это наблюдалось (по текстам источников) в округе Диосполиса Парва близ Наг Хаммади.

Несмотря на то, что на сегодня имеется весьма скудная информация, которая говорит о социальном срезе гностических групп в Египте, о взаимоотношениях внутри этих групп, все же можно сказать, что общины стремились к индивидуализму, руководствовались минимальным набором правил, регламентирующих повседневную жизнь и социальные процессы внутри этих групп происходили в форме гностического ритуала. Внутри общины было разделение на два слоя – рядовых общинников-гностиков и священников.

## §2. Среда бытования гностических общин Египта (по материалам картонажей Наг Хаммади).

В этом параграфе рассматривается проблема взаимоотношений гностиков общины Наг Хаммади и окружавших ее иных религиозных групп, в частности монахов-пахомиан.

На протяжении второй половины XX в. заметное место в коптологии занимала гипотеза о монастырском происхождении гностических рукописей библиотеки Наг Хаммади. Приверженцы этой гипотезы предполагали, что гностики (христианские еретики) являлись членами коптских монастырских общин, в частности пахомиева устава. Несмотря на то, что на сегодняшний день коптологами приведены убедительные доказательства того, что гностики, скорее всего, не являлись монахами-пахомианами, не следует, однако, отвергать предположение о возможных взаимоотношениях и контактах между гностиками и монахами-пахомианами.

Гипотезу о взаимоотношениях, возникших в IV веке между гностиками и монахами-пахомианами и дискуссию вокруг нее породило открытие папирусов картонажей кодексов гностической библиотеки Наг Хаммади. У гипотезы о взаимоотношениях монахов и гностиков нашлись как свои сторонники, так и противники.

А. Вейо, приведя существующие в литературе мнения, считает, что полностью отрицать возможность подобных контактов не стоит, но убедительных доказательств в пользу этой точки зрения нет<sup>159</sup>. А.Л. Хосроев, наоборот, является противником этой гипотезы<sup>160</sup>. Хотя А. Вейо и А.Л. Хосроев в своих работах сделали попытку подвести окончательный итог дискуссии о принадлежности трактатов Наг Хаммади пахомиевым монастырям, Е.

---

<sup>159</sup> Veilleux A. Monastism and Gnosis in Egypt // *The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. Pearson B.A., Goering J.E. Philadelphia, 1986. - P. 306.

<sup>160</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.: Присцельс, 1997. - С.127–128.

Випшицкая рассмотрела проблему возможных взаимоотношений гностиков и монахов-пахомиан с точки зрения папирологии, приведя веские аргументы против доводов сторонников гипотезы о несомненных взаимоотношениях гностиков и пахомиан<sup>161</sup>. Между тем, окончательно точку в этом вопросе может поставить лишь находка новых источников, благодаря которым можно было бы с полной уверенностью доказать или опровергнуть наличие подобных связей.

Хронологические рамки параграфа обусловлены современными датировками гностических трактатов, составлявших основу религиозной, мистической и магической практики общины Наг Хаммади. В настоящее время библиотека Наг Хаммади датируется серединой – второй половиной IV в.<sup>162</sup>. Тем не менее, трактаты библиотеки имели хождение в Египте гораздо раньше. В IV в. усилившаяся церковь (достаточно вспомнить пасхальное послание александрийского патриарха Афанасия, сделанное в 367 г.), вероятно, вытеснила гностические и иные еретические христианские и нехристианские группы на юг страны.

Для решения вопроса о наличии гипотетических контактов гностической группы Наг Хаммади с пахомиевыми монастырями можно использовать три различные категории источников: археологические (материалы раскопок экспедиции Дж. Робинсона), кодикологические (материалы папирусов, составлявших картонажи кодексов Наг Хаммади) и нарративные («Паралипомена»). Конечно, и раскопки, и изучение папирусов картонажей, и трактовка пахомианских сочинений не дают прямых сведений о связи монастырей и гностической группы Наг Хаммади. Но они свидетельствуют о том, что:

1) монастыри пахомиан и вероятный район существования гностической группы Наг Хаммади были расположены неподалеку друг от друга;

---

<sup>161</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000), P. 188–189.

<sup>162</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.:Присцельс, 1997. - С. 223.

2) в источниках есть прямые и косвенные свидетельства наличия двусторонних контактов «неортодоксальных» христиан и монахов пахомиева союза.

Библиотека Наг Хаммади была найдена в Верхнем Египте, в районе современной деревни Хамра Дум. Как показали прошедшие в три сезона археологические раскопки экспедиции, которую возглавлял Дж. Робинсон, на этой территории, близ Хенобоскиона, были расположены безымянный монастырь, вошедший в состав пахомиевого союза, а также пахомианский монастырь Пбоу. Относительная близость места захоронения гностической библиотеки и расположения монастырских общин позволяет предположить наличие контактов между ними.

Поскольку археологический контекст библиотеки Наг Хаммади безвозвратно утрачен (рукописи по частям были проданы на черном рынке Египта), исследователи попытались обнаружить археологический материал, связанный с деятельностью гностической группы в районе Наг Хаммади.

Первый сезон раскопок прошел в 1975 г. под руководством Дж. Робинсона и Т. Севе-Содерберга. Основная цель экспедиции состояла в том, чтобы, сопоставив все имеющиеся данные, определить местонахождение захоронения гностических рукописей. К тому же, предполагалось изучить гробницы времен VI династии. Вспомогательная задача диктовалась необходимостью проведения расследования обстоятельств находки рукописей гностической библиотеки, поскольку до 1975 г. исследователям приходилось в основном руководствоваться сведениями, изложенными Жаном Дорессом в своей книге<sup>163</sup>. Дж. Робинсон стал заниматься изучением района распространения пахомианского монашеского движения, поскольку он был частью территории предполагаемого региона открытия гностических рукописей.

Экспедиция определила место находки рукописей по фотографиям Ж. Доресса и обнаружила пещеры, в одной из которых, по свидетельствам

---

<sup>163</sup> Dorese J. Les Livres secrets de Gnostiques d'Egypte. - P., 1958.

Мухаммеда Али – местного феллаха (крестьянина), нашедшего гностическую библиотеку, – тот увидел опечатанный сосуд, внутри которого и оказалась библиотека. В результате магнитометрической разведки, которую проводил Ф. Хаммонд, никаких подземных аномалий обнаружено не было, и бытовавшая ранее версия о находке рукописей на кладбище не подтвердилась, поскольку никаких следов этого некрополя в районе пещер Гебель-эль-Тариф обнаружено не было<sup>164</sup>.

Мухаммед Али, который сначала указал Дж. Робинсону на гробницу Таути времен VI династии, где якобы он и нашел кодексы в запечатанном сосуде высотой около 60 см.<sup>165</sup>, начал неоднократно менять свои показания. В результате обследования пещер в районе находки рукописей Наг Хаммади членами экспедиции была найдена керамика эпохи Нового царства и Византийского периода.

В 1976 г. прошел второй сезон раскопок, в ходе которого был обследован район деревни эль-Каср, расположенной на месте монастыря Хенобоскион. В первые века здесь располагалась деревня, где Пахомий стал монахом и жил в пещере отшельника со своим духовным отцом Паламоном: «И Пахомий, добравшись до Верхней Фиваиды, пришел в церковь деревни, называемой Хенобоския (Χηνοβόσκεια, **ϠΕΝΕΣΕΤ**). И получив там наставления (в правилах веры), был крещен. И когда рассказали ему об отшельнике по имени Паламон, пришел к нему, чтобы вести уединенную жизнь» (Vitae Pachomii G<sub>1</sub> §5-6)<sup>166</sup>.

После того, как были основаны монастыри в Табеннеси (Ταβέννησις) и в Пбоу (Πβου), некий независимый монастырь в Хенобоскионе присоединился к монашескому движению, став третьим монастырем пахомиан: «...пришел

---

<sup>164</sup> Robinson J., Elderen van B. The First Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. - № 96. - Spring 1976. - P. 20.

<sup>165</sup> Robinson J., Elderen van B. The First Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. - № 96. - Spring 1976. - P. 19.

<sup>166</sup> пер. А.Л. Хосроева в кн.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). - СПб., 2004.



некий старый аскет по имени Эпонух (Εἰώνυχος, ΕΒΩΝΥΣ), отец другого монастыря старых братьев. И просил он (Пахомия), чтобы принял его обитель в общежитие братьев. Называется же эта обитель Хенобоскион» (Vitae Pachomii G<sub>1</sub> §54).

Экспедиция Дж. Робинсона обнаружила в эль-Касре множество каменных блоков и фрагментов статуй, подтвердив тем самым существование Хенобоскиона. Здесь были найдены также предметы, относящиеся к римскому периоду истории Египта, римская монета времен африканского наместничества Веспасиана, которую Дж. Робинсон и Б. ван Элдереи датировали 25 г., и эпиграфическая надпись, относящаяся к эпохе правления императора Адриана (начало II в.)<sup>167</sup>. Каменный блок, на котором и была выбита надпись, служил порогом одного из домов деревни эль-Каср.

Надпись состоит из двух строк, центральные части которых (приблизительно 50 см) были стерты непрерывным, на протяжении жизни многих поколений, использованием порога. Однако исследователям удалось прочитать начало и окончание каждой линии, кроме мест, скрытых косяками двери:

ΠΕΡΑΥΤΟΚΡ	ΤΡΑΙΑΝ
ΔΡΙΑΝΟ	ΤΥΧΗΣ

Возможная реконструкция надписи, предложенная Дж. Робинсоном и Б. ван Элдереи, выглядит так:

ὑ]πὲρ Αὐτοκρ[άτορος Καίσαρος] Τραϊάν[ου  
Α]δριάνου[υ Σεβάστου ἀγαθῆς] τύχης

«Для Самодержца Цезаря Траяна Адриана священного – (желаю) доброй судьбы». Как явствует из надписи, она относится ко времени императора Адриана, что на сто лет раньше основания монастыря Хенобоскиона. Она представляет собой формулу, характерную для различных посвятельных

<sup>167</sup> Elderen van B., Robinson J. The Second Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. - № 104. - Spring 1978. - P. 52.

надписей<sup>168</sup>. Поскольку подобные тексты, как правило, сопровождали некий довольно крупный объект, посвящаемый тому или иному человеку или божеству (статую, храм и т.п.), а сама эта надпись предположительно была составлена по столичному канону, то можно предположить, что Хенобоскион во II в. был богатым и развитым центром (сомнительно, чтобы подобный блок феллахи вывезли из Фив, которые находятся примерно в 90 км выше по течению Нила).

Экспедиции под руководством Дж. Робинсона не удалось найти место, где была спрятана библиотека Наг Хаммади, а также обнаружить другие материальные свидетельства существования гностической группы в районе Наг Хаммади. Но, помимо всего прочего, ее членами на месте поселения Хенобоскион были обнаружены свидетельства существования безымянного монастыря, вероятно, монастыря Эпонуха. Неизвестно, по каким правилам был организован этот монастырь до его вхождения в пахомианский союз<sup>169</sup>. Успехом экспедиции стало протоколирование рассказа феллаха Мухаммеда Али об обстоятельствах находки гностической библиотеки.

Как отмечал Б. ван Элдерен, подводя итог археологическому исследованию района Наг Хаммади, проведенному во второй половине 70-х гг., последующие археологические исследования в этой области должны предоставить больше информации, необходимой для того, чтобы проследить развитие религиозных движений в этой части Верхнего Египта<sup>170</sup>. Поэтому археологический и исторический контекст существования здесь гностической группы Наг Хаммади и в целом религиозной ситуации в этом районе Верхнего Египта можно будет восстановить только благодаря полномасштабным работам или,

---

<sup>168</sup> См. тексты различных посвятительных надписей эллинистического периода Bernard É. *Inscriptions Grecques d'Alexandrie Ptolemaïque*. Le Caire, 2001, и греко-римского периода в целом Kayser F. *Recueil des Inscriptions Grecques et Latines*. - Le Caire, 1994.

<sup>169</sup> Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). СПб., 2004. - С. 53.

<sup>170</sup> Elderer van B. *The Fourth Season the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt*. - № 111. - Spring 1980. - P. 26.

что вероятнее всего, случайному открытию, которое не останется вне поля зрения Службы древностей АРЕ и египетского правительства.

Определить, к какому типу относилась гностическая группа Наг Хаммади (гностики-«аскеты», призывающие к уходу от мира, или те из гностиков, кто предлагал наслаждаться радостями жизни), довольно сложно, поскольку сочинения, входящие в состав библиотеки Наг Хаммади, были написаны как первыми, так и вторыми и имеют различную природу<sup>171</sup>. В частности, среди них содержатся и гностические сочинения, которые призывают к бегству от мира и людской толпы. Исходя из этого, можно допустить, что монахов могли привлекать некоторые мотивы гностических догматов, касающиеся спасения. Правда, при этом они вполне могли и не придерживаться этих установлений. К тому же, как отмечает А. Вейо, нет никаких видимых доказательств того, что хотя бы один трактат Наг Хаммади базируется на ортодоксальных монашеских сочинениях и наоборот, ни в одном монашеском источнике нет параллелей с коптским текстом рукописей Наг Хаммади<sup>172</sup>.

Несмотря на строгость пахомианских правил, монастыри союза иногда взаимодействовали с местным населением и даже в некоторых случаях выступали посредниками при решении финансовых вопросов<sup>173</sup>. Эта относительная открытость пахомианских монастырей также может служить косвенным подтверждением возможности контактов с гностическими группами в районе Хенобоскиона. Но Е. Випшицкая отмечает, что NH VII12<sup>C</sup> вряд ли мог принадлежать монахам-пахомианам, поскольку устав пахомиан был достаточно строг в отношении свободы торговли и производства<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Robinson J. Introduction // *The Nag Hammadi Library in English* / Ed. Robinson J. -N.Y., 1977. - P. 1–10.

<sup>172</sup> Veilleux A. *Monastism and Gnosis in Egypt* // *The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. Pearson B.A., Goering J.E. Philadelphia, 1986. - p. 291.

<sup>173</sup> Например, письмо женщины двум монахам с просьбой о посредничестве в сделке NH VII12<sup>C</sup>.

<sup>174</sup> Wipszycka E. *The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View* // *The Journal of Juristic Papyrology*. Vol. XXX (2000). - P. 182.

Косвенные данные о существовании взаимоотношений между монахами пахомианских монастырей и «еретиками» и «язычниками» также содержатся в «Паралипомене», написанном анонимным автором. Пожалуй, нельзя говорить о каком-то гностическом происхождении монашествующих еретиков, описанных в §33 «О еретиках, которые носят одежды из шерсти», или том, что в §37 «Об идолопоклонничестве» речь идет о представителях некой гностической группы. Тем не менее, эти сведения представляют ценность как свидетельства о нехристианском (или «неортодоксальном» христианском) окружении монахов пахомианских монастырей.

Вероятно, что аскезе предавались в районе Фиваиды не только монахи из монастырей пахомиевого союза, но и некие члены общины, названные в тексте «монашествующими еретиками». Из текста можно сделать вывод о том, что от всех остальных эти люди отличались своими шерстяными одеждами, власяницами, которые они носили: «Однажды несколько монашествующих еретиков, которые носили власяницы, услышали о святом Пахомии: Пришли они в его монастырь и сказали братьям: "Наш отец послал нас к вашему великому (отцу) со словами: "Если ты действительно Божий человек и если ты уверен, что Бог тебя слышит, давай вместе перейдем реку, ступая ногами (по воде), чтобы мы узнали, кто из нас более приятен Богу"» (Par. §33)<sup>175</sup>. Сомнительно, чтобы эти монашествующие еретики пришли к Пахомию из-под Диосполиса Магна (Фив) или из области Среднего Египта. Вероятнее, что районом их аскетической практики были окрестности монастырей Хенобоскиона или Пбоу, поскольку в тексте «Паралипомена» говорится, будто еретики пришли лично к Пахомию.

В своем ответе еретикам Пахомий говорит о них, своей братии и мирянах, «которые благочестиво мыслят». Следовательно, судя по тексту, миряне, благочестиво мыслящие, не являются еретиками: «...разгневался он (Пахомий)...и сказал: "...такие предложения чужды Богу и совершенно чужды

---

<sup>175</sup> [пер. А.Л. Хосроева в кн.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). -СПб., 2004.

нашему образу жизни... они не свойственны даже мирянам, которые благочестиво мыслят”» (Par. §33).

Но пахомиане предпочитали не обращать внимания на этих монахов-еретиков, в чем проявляется истинно христианский путь аскезы. Поэтому Пахомий приказывает братии не поддаваться на уловки монахов-еретиков и не становиться тщеславными. Более того, поскольку предложение подвергнуть Пахомия испытанию названо в тексте «сатанинскими уловками», можно еще раз убедиться в том, что взгляды монахов-еретиков и Пахомия кардинально отличались друг от друга.

Так чем же все-таки были обусловлены контакты между монахами и еретиками? Естественно, необходимо понимать, что текст источника в более поздние времена прошел многократную редакторскую обработку, и в частности, сведения, касающиеся взаимоотношений пахомиан и тех, кто назван в тексте «еретиками» и «язычниками» безусловно были искажены в ходе последующих правок. Но сам факт прихода монашествующих еретиков, в некотором роде конкурентов пахомиан по аскезе, в монастырь не для того, чтобы испытать Пахомия (что пытались показать анонимные редакторы и авторы текста), а чтобы сравнить свои духовные силы с его силами в мистическом испытании, может говорить о контактах между монастырскими общинами пахомиан и некими еретиками (не только язычниками, но и неортодоксальными христианами).

Интересно и другое место в «Паралипомене», где говорится об отношении Пахомия к язычникам. Оно наводит на следующую мысль: Пахомий мог быть знаком и с особенностями гностической теологии и мифологии: «...сказал Пахомий против идолопоклонничества: “Это безбожие! Но какой-нибудь язычник скажет: “Не служу я бесам, но Богу. И даже если есть у меня идола, то через них призываю я силы Бога, как богов, а через них и великого Бога. И великий (Бог) не печалится, и он достижим, если имеет под собой других богов””» (Par. §37). У язычников, с которыми полемизировал Пахомий, были

идолы, использовавшиеся ими в ходе религиозных, а вероятнее всего, и магических обрядов. Из текста следует, что некоторые «язычники» верили: единому Богу подчиняются некие боги более низкого ранга, а Великий Бог достижим. Религиозная система этих язычников несколько походила как на гностические построения, так и на магические ритуалы гностицизма. Впрочем, говорить серьезно о том, что этот отрывок посвящен полемике пахомиан с гностиками, нельзя, поскольку Пахомий здесь мог полемизировать как со сторонниками гностицизма, так и с теми, кто придерживался египетских эллинистических религиозных представлений, с герметистами или же с неоплатониками. Нельзя также забывать о том, что в Египте в этот период наблюдалась, как любезно обратил мое внимание на эту проблему А.А. Войтенко, определенная религиозная «чересполосица». Например, достаточно вспомнить сюжет из «Истории египетских монахов», где говорится о состязании монаха и манихея в одном египетском городе (*Historia monachorum in Aegypto*, X).

«Паралипомена» рисует образ Пахомия, борющегося против наседающих еретиков и язычников, которые служат бесам; и утверждающего истинное христианство. Но позиция его как пропагандиста христианства не заключалась только в непротивлении бесовским уловкам. Он также обращал язычников (то есть нехристиан) в христианство: «Об этом следовало молчать до тех пор, пока Бог не подаст знак обратить этих (язычников) к истине, и мне дана была эта благодать» (Par. §37). Вероятно, что пропаганда христианства среди окрестного населения была одной из задач Пахомия, а в этой сфере он конкурировал как с монашествующими еретиками, так и с язычниками. Пахомиане (и последующие богословы, редактировавшие агиографические тексты) могли отнести гностическую группу Наг Хаммади к любой из этих двух категорий.

Необходимо отметить, что гностики вступали в контакты не только с представителями монастырских пахомианских общин, но и позднее IV в. с монахами Белого монастыря, настоятелем которого был знаменитый апа

Шенуте. Тито Орланди реконструировал манускрипт, происходящий из библиотеки Белого монастыря. В этом манускрипте содержится очень любопытная полемика (разумеется, заочная) Шенуте с гностиками<sup>176</sup>.

Т. Орланди полагает, что трактат оглашался Шенуте в некоторых особых случаях и был направлен против еретиков и особенно еретических книг, которые, несомненно, проникали в монастырскую общину Шенуте.

В частности, Шенуте противопоставляет истинных верующих и неких еретиков. Верующие были возмущены самонадеянностью этих неназываемых Шенуте еретиков, поскольку еретики утверждали, что они «знали».

К сожалению, как показывает Т. Орланди, в тексте Шенуте можно наблюдать такую же картину, как и в текстах пахомиан. Гностики нигде явно не называются, но подразумеваются, наряду с мелетианами, оригенистами и арианами. Правда, Т. Орланди интерпретирует текст Шенуте таким образом, что апа запутался в оригенистской и гностической доктринах<sup>177</sup>, но можно предположить, что он сознательно не называет гностиков, или поздние редакторы трактата заменили все упоминания Шенуте о гностиках. Но, тем не менее, Т. Орланди (с оговорками) все же отмечает, что в трактате Шенуте зафиксированы факты контактов между гностиками и монахами Белого монастыря:

Бесспорно одно практически все религиозные группы Египта взаимодействовали друг с другом, причем эти контакты могли быть вполне мирными или же принять форму идейной борьбы. Вероятно, имелись и случаи перехода отдельных членов одного религиозного течения в другое, поскольку в процитированном выше отрывке ясно указывается на то, что Пахомий обращал язычников в христианство.

Судя по материалам картонажей, существовала, вероятно, еще одна форма возможного взаимодействия монастырей и гностической группы. Дело в том,

---

<sup>176</sup> Orlandi T. A catechesis against apocryphal texts by shenute and the Gnostic texts of nag hammadi // Harvard Theological review 75:1 (1982) pp. 86-87

<sup>177</sup> Orlandi T. A catechesis against apocryphal texts by shenute and the Gnostic texts of nag hammadi // Harvard Theological Review 75:1 (1982) pp. 95

что в скриптории могла переписываться как монастырская документация, так и сочинения гностиков. Однако вопрос о принадлежности этого скриптория пахомиеву монастырю спорен, и ответ на него может быть найден только в будущем, с введением в научный оборот новых источников. Е. Випшицкая замечает, что нельзя считать, будто все папирусы картонажей имеют отношение к одной территории, хотя это и вероятно<sup>178</sup>.

Поскольку в текстах трактатов, составляющих гностическую библиотеку Наг Хаммади, сочинения монахов напрямую не упоминаются, а христианских идей в той форме, в какой они принимались коптскими монахами, там также не содержится<sup>179</sup>, то при рассмотрении вопроса о возможных взаимоотношениях монахов-пахомиан и гностической общины Наг Хаммади тексты картонажей могут служить лишь косвенными источниками. Картонаж представлял собой склеенные в несколько слоев использованные и потому ненужные папирусы, преимущественно юридического (тексты различных договоров), административно-правового (законодательные акты и прошения, обращенные к властям) и бытового характера (частная переписка). Папирусы были написаны на греческом и коптском языках. Склеенный из папирусов картонаж заворачивался в кожу и служил обложкой для составленного из нескольких гностических трактатов кодекса.

Как отмечают исследователи, библиотека Наг Хаммади была составлена из малых собраний, в каждое из которых входило несколько кодексов<sup>180</sup>. Однако Е. Випшицкая замечает, что по почерку практически невозможно установить не только конкретного писца, но и скриптории, где были произведены тексты картонажей<sup>181</sup>. Содержание же папирусов картонажа VII кодекса позволяет

---

<sup>178</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000). - P. 180.

<sup>179</sup> Veilleux A. Monastism and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. Pearson B.A., Goering J.E. Philadelphia, 1986. - P. 291-292.

<sup>180</sup> Robinson J. The Construction of the Nag Hammadi Codices // Essays on the Nag Hammadi Texts / Ed. Krause M. Leiden, 1975. - P. 171-176.

<sup>181</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000). - P. 188.



предположить, что он был записан в монастырском скриптории (что сомнительно) или в скриптории, обслуживавшем группу монастырей, поскольку практически все папирусы, использованные в обложке гностического кодекса, которые удалось прочитать, имеют прямое отношение к жизни и деятельности монахов. Это отрывок из Книги Бытия (NH VII 89<sup>c</sup>- NH VII 93<sup>c</sup>), фрагмент послания или проповеди (VII 100<sup>c</sup>), и, наконец, монашеская переписка (NH VII 94<sup>c</sup>- NH VII 99<sup>c</sup>; NH VII 104<sup>c</sup>, NH VII 101<sup>c</sup>, NH VII 103<sup>c</sup>, NH VII 105<sup>c</sup>). Так как, по крайней мере, один кодекс библиотеки Наг Хаммади мог быть переписан (или, возможно, составлен и переплетен) в скриптории, который обслуживал, в том числе, монастыри, можно предположить, что гностическая группа Наг Хаммади и монашеская, возможно, пахомианская община были как-то связаны друг с другом.

Однако Е. Випшицкая утверждает, что тексты картонажей и тексты трактатов Наг Хаммади не были тесно связаны между собой; поскольку обложки легко примыкались к кодексам и могли быть изготовлены в скриптории, а присоединены к кодексам уже в другом месте. Кроме того, обложки кодексов были долговечнее, чем сами кодексы, написанные на хрупком папирусе, поэтому обложки могли использоваться многократно<sup>182</sup>.

Говорить о характере возможных взаимоотношений между гностиками и монахами довольно трудно в силу отсутствия источников, в которых содержалась бы информация относительно их финансово-экономических или религиозных аспектов. Если бы монахи местного монастыря считали гностиков Наг Хаммади еретиками и грешниками и, следовательно, своими лютыми и непримиримыми врагами, какими те предстают в сочинениях александрийского богослова Климента Александрийского или Иринея Лионского, то тогда в скриптории (если остановиться на предположении, что он все же был монастырский) не стали бы переписывать книгу, содержание которой составляли еретические, с точки зрения ортодоксального христианства и

---

<sup>182</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000). - P. 188.

александрійського богослов'я, трактати. То, що могло розглядатися як ересь в шестидесятих роках IV століття, могло не бути такою тридцятью роками раніше<sup>183</sup>

Попытаться отождествить неизвестный скрипторий, где, вероятно, был переписан, по крайней мере, один кодекс Наг Хаммади, с каким-либо монастырем пахомианской конгрегации позволяет письмо эконома (ΝΟΙΚΟΝΟΜΟΣ или οἰκονόμος – монах, ведающий всеми хозяйственными делами монастыря)<sup>184</sup> Папноте (ΠΑΠΝΟΥΤΕ) некоему Пахомию (ΠΑΧΩΜΕ) (NH VII 97<sup>c</sup> – NH VII 99<sup>c</sup>). Хотя Дж. Барнс и Дж. Шелтон утверждают, что нет никаких оснований считать, будто Пахомий, упоминаемый в письме, и есть легендарный Пахомий Великий<sup>185</sup>, который создал монастыри пахомиевого устава и был их настоятелем, однако все же такую возможность отрицать нельзя. На это косвенно указывает то, что все топонимы, касающиеся района Наг Хаммади, содержатся именно в текстах папирусов VII кодекса. Эконом монастыря мог отчитываться в своем письме Пахомию о текущем состоянии дел. К сожалению, текст письма сильно поврежден, но сохранилась формула, характерная для многих коптских источников эпистолярного жанра:

ΜΠΑΜΕΝΡΙΤ ΝΙΩΤ ΠΑΧΩΜΕ	Моему возлюбленному отцу Пахомию,
ΠΑΠΝΟΥΤΕ Ζῆ ΠΧΟΕΙΣ ΧΕΡΕ	Папноте, в Господе, здравствовать!
ΖΑΘΝ ΝΖ[Ω]Β ΝΙΜ †ΨΙΝΕ ΕΡΟΚ	Прежде всего я приветствую тебя
ΜΠΟ[ΟΥ †ΨΙΝΕ ΕΤΑΣΟΝ Η ,	сегодня, я приветствую моего брата Э...

<sup>183</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000). - P. 180.

<sup>184</sup> Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). - СПб., 2004 - С. 115-116.

<sup>185</sup> Barns J.W. The Coptic papyri // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981. - P. 139; Shelton, 1981. - P. 10-11.

К тому же, если принять реконструкцию NH VII 97<sup>o</sup> verso 6, сделанную Дж. Барнсом<sup>186</sup> (как отмечает Е. Випшицкая, к этой реконструкции надо подходить с осторожностью, так как она является предположением Дж. Барнса)<sup>187</sup>) и Г. Брауни,

<p>], απρ[.] . ΝΤ[„] ΕΙΩΤ          ]ΤΕ, [ как          [ΤΑΑΣ          Μ]ΠΑΠΡ[Ο]ΦΝΤ[НС]          ΝΕΙΩΤ [ΠΑΖΩΜΕ ΖΙΤΜ          ΠΑΠΝΟΥ]ΤΕ</p>	<p>«Пошлите          моему пророку          отцу Пахомию, от          Папните...», –</p>
---	--

то гипотетическое предположение о том, что письмо адресовано апе Пахомию, обретает некоторую основу, поскольку, по замечанию Дж. Гёринга<sup>188</sup>, подобная формула была использована в более позднем арабском тексте, где речь идет о Пахомии Великом. Соответственно, можно предположить, что скрипторий, в котором одновременно писались (или хранились) письма, мог по заказу группы Наг Хаммади переписывать и гностические рукописи. К сожалению, неизвестно, были ли монахи лично заинтересованы в выполнении этой работы или просто выполняли заказ.

Дж. Шелтон полагает, что следует весьма осторожно относиться к решению вопроса о принадлежности скриптория и источнике папирусов, ставших частью картонажей кодексов Наг Хаммади, разных по своему типу и языку<sup>189</sup>. Вполне возможным может быть и то обстоятельство, что трактаты

<sup>186</sup> Barns J.W. The Coptic papyri // Greek and Coptic Papyri from the Cartonage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981. - P. 139.

<sup>187</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000). - P. 182.

<sup>188</sup> Barns J.W. The Coptic papyri // Greek and Coptic Papyri from the Cartonage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981. - P. 141.

<sup>189</sup> Shelton J.C. Introduction // Greek and Coptic Papyri from the Cartonage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981. - P. 10-11.

кодекса VII переписывали не в монастырском скриптории, а лишь используя монастырские материалы. Хотя предположение Дж. Шелтона о том, что вероятный источник папирусов для картонажей – городская свалка, сомнительно, поскольку в этом случае превалировали бы документы светского характера, никак не связанные с монашеской деятельностью. Е. Випшицкая вводит гипотезу о торговце использованными папирусами, которому монахи продавали макулатуру, а торговец, в свою очередь, продавал эти папирусы ремесленнику, изготовлявшему обложки для различных книг<sup>190</sup>. Но даже, несмотря на изложенные выше предположения, кажется странным совпадение «монашеской» направленности содержания трактатов VII кодекса и материалов картонажа VII кодекса, каждый из которых связан с монашескими общинами, хотя Е. Випшицкая говорит в данном случае об иных монахах или отшельниках, а не о монахах-пахомианах.

Если прочесть тексты картонажей библиотеки Наг Хаммади, то можно увидеть, что несколько раз встречаются топонимы района Наг Хаммади, в котором была найдена гностическая библиотека – названия местечка и монастыря Хенобоскион и города Диосполиса. Например, топоним Диосполь встречается в папирусах картонажа именно VII кодекса:

Διόσπολ- 101v (NHC VII)

Διὸς πόλις 101v.n. (NHC VII)

Διοσπολίτης νομός 64. 5 (NHC VII)

В тексте картонажных папирусов V и XI кодекса встречается топоним Хенобоскион:

Χηνοβόσκια 31.3 (NHC V)

Χηνοβοσκήτης 153.9 (NHC XI)

---

<sup>190</sup> Wipszycka E. The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist's Point of View // The Journal of Juristic Papyrology. Vol. XXX (2000) - P. 188–189.

Названия «Диосполис» и «Хенобоскион» наблюдаются в тексте картонажей чаще, чем другие топонимы Верхнего Египта<sup>191</sup>. Это может свидетельствовать о том, что частично картонажи из этих папирусов могли быть произведены где-то в районе Хенобоскиона или Диосполиса.

Гностические группы Верхнего Египта и пахомианские монастыри были связаны друг с другом, во-первых, благодаря своему географическому расположению. Об этом свидетельствует близость места обнаружения библиотеки Наг Хаммади и расположения пахомиевых монастырей – эти объекты находятся на расстоянии всего нескольких километров. Во-вторых, тексты источников отражают наличие возможных контактов между пахомианами и другими религиозными группами Верхнего Египта, в частности, между пахомианами и гностиками. И, наконец, в-третьих, для Египта IV в. была характерна религиозная «чересполосица» (близкое соседство различных религиозных течений). Именно ее надо учитывать, говоря о возможных контактах между гностиками и монахами-пахомианами.

<sup>191</sup> Ср. с таблицей VI в *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981. -110.

### §3. Проблема исчезновения гностических общин в Египте на рубеже IV-V веков: к вопросу об антихристианской гностической полемике.

В параграфе будет затронута проблема исчезновения гностических общин в Египте в означенный период. Вероятно, процессу исчезновения египетского гностицизма как религиозного течения предшествовала ярко выраженная обоюдная критика гностицизма и «ортодоксального» христианства. Но если критика церковными апологетами гностиков хорошо известна и исследована, то возможность проследить ответную критику в адрес церковных властей или отдельных ортодоксальных доктрин гностиками появилась у исследователей гностицизма только после открытия трактатов библиотеки Наг Хаммади.

Ересиология – одно из наиболее ярко выраженных явлений в каноническом христианстве: она представляла собой весьма разработанную «науку» отождествления и отрицания «неортодоксальных» верований и практик. Происхождение христианской ересиологии можно найти в самом Новом Завете, а со временем оно было развито в работах великого епископа-ересиолога Иринея Лионского<sup>192</sup>. До обнаружения библиотеки Наг Хаммади считалось, что «ересиология» была всего лишь отдельным аспектом церковного богословия. Из трудов Отцов Церкви было точно известно, что некоторые гностические секты с презрением называли ортодоксальных христиан «животными», людьми, не обладающими гнозисом.

Как отмечает Р. Грант, ересиологическая критика гностиков сводилась в основном к штампам, которые использовали античные авторы против христианства. Эти обвинения сводились в основном к аморальным поступкам –

---

<sup>192</sup> Wisse F. The Epistle of Jude in the History of Heresiology // Essays on the Nag Hammadi texts in Honour of Alexander Bohlig. - Leiden, 1972. - P. 133-143.

оргастическим пирам и сексуальной невожденности. Однако эти штампы и реальность имели мало общего<sup>193</sup>.

В «Пистис Софии» и «Второй Книге Иеу» содержатся критика аморальных ритуалов, которые проводились некоторыми гностическими группами (возможно, о них же говорит в своем Панарионе Епифаний). Но после 1945 г. корпус Наг Хаммади значительно расширил знание о теологической полемике между гностиками, так как в нескольких входящих в него трактатах содержится полемика, направленная не только против ортодоксальной церкви, но и против других гностических групп. Например, в «Понятии нашей великой силы» (NH VI,4), возможно, содержится полемика и против гностической группы, и против более «ортодоксальных» христиан. Но интересно то, что в этом документе появляется фигура Антихриста, который отождествляется с Симоном Магом<sup>194</sup>. Второй трактат Великого Сета (NH VII,2) содержит ярко выраженную полемiku против ортодоксальных христиан, которые поклоняются распятому Христу и которые «подвергают гонениям» гнозис.

В Апокалипсисе Петра (NH VII,3) в качестве откровения Спасителя преподносится краткое описание истории раннего христианства, включая полемiku против ортодоксальной иерархии и доктрины, но также и против других гностических групп.

Как отмечает А. Л. Хосроев, установить принадлежность «Апокалипсиса Петра» той или иной известной гностической школе не представляется возможным<sup>195</sup>. Можно лишь утверждать, что автор был христианским гностическим дуалистом, для которого апостол Петр (что справедливо и для церковных христиан) был хранителем истинной традиции. Время написания этого сочинения можно установить лишь приблизительно; - вероятно, оно было

<sup>193</sup> Grant R. Charges of "Immorality" against Various Religious Groups in Antiquity // Studies in gnosticism and hellenistic religions Ed. Van den broek and M.J. Vermaseren. – Leiden, 1981. - P.163-168.

<sup>194</sup> Schenke H.-M. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi fur die moderne Gnosisforschung // Gnosis und Neues Testament, Berlin, 1973. - S. 155.

<sup>195</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. - М.: Присцельс, 1997. - С.314.

написано не позднее середины III века, когда гностики еще могли выступать против Церкви, имея шансы на успех своей проповеди.

В сочинении встречаются такие социальные категории, как народ и священники. Народ – слеп и не видит беседующих Петра и Спасителя, слеп, разумеется, аллегорически, духовно. Далее в тексте сказано «ведь многие возьмут начатки учения нашего<sup>196</sup>, но все-таки отвернутся от него по воле отца их заблуждения, потому что они делали то, что ему угодно». Таким образом, народ слеп. Дальше из текста явствует, что чистого, простодушного и доброго человека они толкают «в царство тех, кто прославляет Христа в восстановлении». Таким образом, намечается явное противопоставление гностиков – адептов Апокалипсиса Петра и ортодоксальных христиан. Далее это противоречие усугубляется – «осквернятся они и упадут в имя заблуждения, и в руки... учения, которое имеет множество образов, и оно будет править ими еретически». В дальнейшем источник говорит, что истинные христиане находятся среди церковных христиан вплоть до прощения грехов. Таким образом, явствует, что гностики могли в некоторых случаях не составлять жесткую социальную структуру, а жить среди ортодоксальных христиан.

Апокалипсис Петра заявляет, что все же гностическая община – ближайший путь к спасению. Она духовное товарищество гностиков, называемое братством. В противоположность так называемому братству Апокалипсис Петра рисует некий род сестринства, который является результатом подражания гностической общине. Они подавляют своих братьев (то есть гностиков, являющихся, вероятно, все же братьями во Христе). Род сестринства подавляет гностиков, поскольку заявляет, что только посредством церковной общины Бог дарит свою милость и что спасение может достигаться только в церковной общине.

---

<sup>196</sup> Перевод Хосроева в кн.: Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. М.:Присцельс, 1997.



Источник критикует и церковную иерархию. Для него епископы или дьяконы – «лишь каналы безводные». Они совращают много живых, и истинные христиане погибли среди церковных христиан. Скорее всего, здесь речь идет уже не просто о церковной общине, но об институте церкви, поскольку упомянута церковная иерархия. В конце текста Христос призывает Петра ничего не бояться и быть сильным. Этот текст – ответ гностиков на церковные проповеди и формирование института церкви. В источнике есть два пункта против церковных христиан. Первый заключается в том, что ортодоксальная догматика является заблуждением; уведящим с пути гнозиса, второй – в том, что церковная община – это пародия на гностическую общину, а институт церкви просто неприемлем для гностиков Апокалипсиса Петра, поскольку дьяконы и епископы «совратят многих живых». И Петр боится этого усиливающегося влияния, поэтому Христос, как и автор текста, ободряют Петра и призывают ничего не бояться и быть сильным. Вероятно, страх (а это единственный источник, в котором он столь ярко прослеживается) как раз обусловлен начинающимся давлением института церкви на гностиков.

Как отмечает Ф. Перкинс, Апокалипсис Петра прямо показывает противостояние между гностиками и ортодоксальными христианами<sup>197</sup>. Через ортодоксальных христиан проявляют свою злую волю архонты, стремясь помешать спасению гностиков.

Необходимо теперь обратиться к документам из IX кодекса Наг Хаммади, которые крайне интересны, и в дальнейшем речь пойдет о теологической полемике, содержащейся в этих трактатах.

Первый трактат IX кодекса назван «Мельхиседек», и в него входят страницы с 1 по 27, а также строки X кодекса. К сожалению, он в очень плохом состоянии, и большая его часть потеряна. Но на одной из наиболее сохранившихся страниц можно обнаружить фрагмент, представляющий особый интерес для проблематики, поднятой в данном параграфе. Речь идет о части

---

<sup>197</sup> Perkins P. The Gnostic dialogue. - N.-Y., - 1980. - p. 116.

пророческого откровения, полученного, вероятно, Мельхиседеком. В предыдущем тексте (стр. 1-4 фрагментарны, и их очень сложно восстановить), очевидно, говорится о пастырстве «Иисуса Христа, Божьего Сына» и его столкновении с вражескими силами, которые создают ложные учения о нем, его смерти и воскресении, о предписаниях, которые он дал после воскресения своим ученикам, и о пришествии ложных учителей. В рассматриваемом отрывке говорится: «Кроме того, они будут говорить о нем, что он не был рожден, хотя он был рожден, (что) он не ест, хотя он ест, (что) он не пьет, хотя он пьет, (что) он не обрезан, хотя он обрезался, (что) он бестелесен, хотя он вошел в плоть, (что) он не страдал, хотя он страдал, что он не восстал из мертвых, хотя он явился из мертвых (NH IX, 1 15, 1 – 11)<sup>198</sup>.

На первый взгляд в этом тексте много неясностей, особенно если вспомнить, что в гностической литературе часто применяется прием парадоксальности.

Но после более подробного исследования можно прийти к выводу о том, что цитируемый текст весьма логичен. Доводы оппонентов, один за другим, оспариваются, благодаря представлению автора об истине (в коптском тексте это достигается выражением условности конструкций). Помимо всего прочего, оппоненты заявляют о том, что Христос «не был рожден на свет», «бесплотен» и бесстрастен, а раз он не страдал, он и не воскрес из мертвых. На все эти замечания наш гностический автор заявляет обратно, почти наивно споря со своими доктринальными оппонентами, в результате чего его христология оказывается более примитивной, чем у ортодоксального епископа Игнатия.

Самое удивительное заключается в том, что, несмотря на общий гностический характер документа, он очень похож на эсхатологическое предупреждение против «ложных пророков» и еретиков, содержащееся в Новом Завете и других произведениях раннехристианской литературы.

---

<sup>198</sup> Пер. Б. Пирсона в кн.: Pearson B. Anti-heretical warnings in codex IX from Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi texts/Ed. Krause M. – Leiden, 1975.

Эти ложные пророки и еретики должны придти «с его (то есть Иисуса) именем» (Матф. 7:22), т.е. из самой христианской общины. Более того, доктрина ложных учителей очень похожа на ту, против которой выступает Иоанн, практически неотличим и способ критического воздействия: ложные учителя поднимут тех, кто будет отрицать, что «Иисус пришел из плоти». Такая установка довольно необычна в гностическом документе, да и параллелей ей найдено не было. Как правило, считается, что гностицизм стремится к «ортодоксальному» христианству<sup>199</sup>. И если в гностических источниках появляются описания физических страданий и смерти Иисуса, они кажутся довольно неясными.

Приводимый источник является гностическим - это можно подтвердить тем, что в нем постоянно упоминаются такие представители гностической иерархии небесного мира, как Барбело, Доксомедон, четыре светила, Пигерадамас и т.д., упоминание избранного «соборания детей Сета», таких духовных сил, как «архонты», «ангелы», «правители мира», «власти», «женские боги и мужские боги». К тому же, в нем идет речь о целительном эффекте приема пищи от «Древа гнозиса», который помог Адаму и Еве «растоптать (Херувима) и Серафима». Появление Мельхиседека как центральной фигуры нашего повествования, однако, наводит на мысль об антидоктринальной направленности этого, казалось бы, сугубо гностического трактата.

Епифаний в своем Панарионе довольно скомкано повествует о группе, которую он называет «мельхиседекцами». Ее члены, согласно Епифанию, подчиняют Христа Мельхиседеку. Более того, считается, что они заявляют, будто Христос произошел от Марии, т.е. был рожден как человек. Конечно, Епифаний знал о своих противоречиях, но можно найти подтверждение «низкой» христологии «мельхиседекцев» у Ипполита и Псевдо-Тертуллиана. Они оба (хотя Псевдо-Тертуллиан мог быть самим Ипполитом) соглашаются, что последователи Теодота (которого Епифаний называет «мельхиседекцем»)

---

<sup>199</sup> Fischer K.M. Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. - Leiden, 1972. - s.262.

считали Христа обычным человеком, а Мельхиседека – обладающим божественной силой. Образом последнего и был Христос.

Таким образом, трактат был написан в среде мельхиседекцев (или как-то связанных с ними людей), что объясняет его анти-доктринальную направленность.

Следует отметить также еще два фрагмента Мельхиседека. К теологическим оппонентам могли быть обращены следующие слова: «...сплошные утраты текста» (NH IX,1 9,1 и далее). К сожалению, этот текст настолько фрагментарен, что на основе его нельзя делать какие-либо выводы. В конце концов, в NH IX,1 25,5 упоминается распятие и воскресение, но снова текст становится настолько фрагментарен, что не поддается интерпретации.

Первый трактат NH IX направлен против доктринальных противников (может быть, других гностиков, «маркионитов»), но может представляться весьма удивительным, что в третьем трактате NH IX, в «Свидетельстве Истины» рисуется более сложная картина – полемика там направлена против нескольких групп идеологических противников, включая (в основном) ортодоксальных христиан<sup>200</sup>. Этот трактат включает 29 страниц, а поскольку его названия не сохранилось, он был назван издателями Свидетельством Истины. К сожалению, текст памятника также разрушен в наиболее важных местах, но несколько первых страниц довольно хорошо сохранились.

Формально его можно отнести к «гомилическим трактатам». Он адресован «тем, кто умеет слушать не ушами тела, но ушами разума» (NH IX,3 29,6 - 9)<sup>201</sup>, в отличие от тех, кто не может постичь истину из-за своей приверженности Закону (NH IX,3 29,9 - 15). Теологические и этические выпады неизвестных авторов в этом документе довольно интересны: «Закон» связывается с «влечением», «осквернением» и «страстью» и воплощается, с точки зрения автора, в желании «взять мужа или жену, породить, размножиться, как

---

<sup>200</sup> Pearson B. Jewish Haggadic Tradition in The Testimony of Truth // Ex Orbe Religionum, ed. Bergman J. - Leiden, 1972. - pp. 457-470.

<sup>201</sup> пер.Б. Пирсона в кн:Nag Hammadi Codices IX and X ed. B. Pearson, - Leiden, 1981.

морской песок» (NH IX,3 30,2 - 5). Те, кто выполняет Закон, «пребывают в мире» и «отворачиваются от света» (NH IX,3 30,12 - 14). Отказ от мира – это признак гнозиса: «Но никто не знает Бога истины, кроме того человека, который оставит все дела мира, отрешившись от всего и схватив край его одежды. Он воздвигся как сила, и покорил всякое вожделение в себе...» (NH IX,3 41,4 – 10).

Спасение заключается в том, чтобы покинуть мир и вернуться к нерушимому источнику (NH IX,3 44,24 - 27): «... великое [...] воскресение [...], он узнает Сына Человеческого, т.е. он узнает себя. Это – совершенная жизнь, тот человек знает себя посредством всего».

Автор выступает против доктрин остальных христианских групп, чьи построения и религиозная практика не согласуются с его убеждениями: «Я сказал [вам]: Не стройте (и) [не] собирайте для себя в место, куда разбойники врываются, но несите плод на [небо] к Отцу. Глупцы – думающие в своем сердце, что если они исповедуют: "Мы христиане" только словом, а не на деле, отдающие себя незнанию, физической смерти, не знающие, куда они идут, не знающие, кто Христос, думающие, что они будут жить, в то время как они заблуждаются – следуют за начальствами и за властями; они же и попадут в руки последних из-за незнания, которое в них. Ибо если бы только слова, которые свидетельствуют, спасали, (тогда) весь мир уповал бы на это [и] был бы спасен. [Но] именно таким образом они [навлекли] на себя самих заблуждение ...

3 строки не читаются.

...[Они] не [знают], что [уничтожают] себя. Если бы [Отец] хотел человеческой жертвы, он оказался бы тщеславным. Ведь Сын Человеческий облачился в их первенца, спустился в преисподнюю и совершил множество чудес, воскресив мертвых, (пребывающих) там. И позавидовали ему мироправители тьмы, поскольку не нашли в нем греха. Но он уничтожил также их дела среди людей, так что хромым, слепым, расслабленным, немым и

одержимым демонами дал излечение. И он ходил по водам моря. Из-за этого он [погубил] свою плоть...

4 строки не читаются

... каждый [...] сколько их! Они - слепые проводники, подобно ученикам. Они вошли в лодку и [в тридцати] стадиях (от берега) [увидели Иисуса, идущего] по мо[рю]. Они (ученики) свидетели [пус]тые, свидетельствующие только [себе] самим».

По первым двум отрывкам видно, что автор выступает против готовности некоторых христиан принимать мученичество и того, как они объясняют его. Правда, он не заявляет, что гностики не нуждаются в мученичестве. В последнем процитированном отрывке содержится выпад против доктрины воскрешения, принятой в ортодоксальной церкви. Подход данного текста к этой доктрине виден в другом отрывке, в котором говорится о том, что «телесное воскресение» называется ложным (NH IX,3 36,30 – 37,1).

В другой части источника (NH IX,3 38,27 – 39,12, к сожалению, очень фрагментарной) автор выступает против тех, кто находится во власти удовольствий, но установить, о ком именно идет речь: об ортодоксальных христианах или о развратных гностиках - практически невозможно.

В следующем абзаце содержится выпад против ортодоксальной практики и интерпретации крещения (к сожалению, в тексте присутствуют лакуны): «Некоторые приходят к вере, принимая крещение, имея его как надежду спасения, то, что они называют «печать». При этом они не знают, что отцы мира являются в этом месте, но он сам знает, что на него поставлена печать. Ибо Сын Человеческий не крестил ни одного из своих учеников [...] А если те, которые крещены, получили жизнь, то мир оказывается ненужным, а отцы крещения осквернились» (NH IX,3 69,7 – 24).

Из этого отрывка ясно, что автор, как и некоторые другие гностические группы, отрицает крещение в воде. Довольно интересно упоминание Иисуса и учеников, – вероятно, автор пытался доказать, что они пришли к Иордану,

чтобы стать свидетелями конца крещения водой. В самом начале трактата содержится похожий отрывок: «А Сын Человека [вышел] из нетленности, [будучи] чужд осквернения. Он явился в мир на реке Иордан, и тотчас Иордан [повернул] вспять. А Иоанн свидетельствовал о схождении Иисуса. Ибо он один увидел силу, которая сошла на реку Иордан, ведь он понял, что закончилось царство плотского рождения. Река же Иордан является силой тела, т.е. чувств, удовольствий, а вода Иордана является вожделением к совокуплению, Иоанн же является архонтом чрева» (NH IX,3:30,18 – 30).

Там, где полемика документа направлена против ортодоксальных христиан, содержится довольно интересный фрагмент, который больше похож на каталог различных ересей. К тому же в нем упоминаются известные гностические деятели. К сожалению, эта часть (начинающаяся со стр. 55, строки 1) очень фрагментарна. Упоминаются «Валентин» (56,2) и «ученики Валентина» (56,5), а также «Исидор» (57,6), возможно, «Василид» (57,8) и, вероятно, «симонианцы» (58,2 и далее). Другие имена, упомянутые в этом разделе, нам неизвестны. Довольно интересно, что в этом отрывке упоминаются слова «еретики» и «схизма».

В расположенном ниже отрывке говорится: «... их учение, говоря: "Даже если ангел спустится с неба и будет проповедовать вам сверх того, что мы проповедовали вам, пусть будет ему анафема!" Они не позволяют [...] души, которая [...] свобода [...] так как они еще незрелые [...] они не могут соблюдать закон, тот, который действует посредством этих ересей; но это не они, а силы Саваофа [...] там враги. Он крестил его и [...] он стал Богом; он поднялся, и они не захватили его [...] каждый [...] причем они хватают его в незнании, направляя к тем, которые учат по углам посредством амулетом и искусных уловок» (NH IX,3 73,18 – 22).

Таким образом, благодаря приведенным сочинениям можно узнать о внутренней теологической полемике гностиков. Вполне вероятно, что по большей части гностическая литература играла роль «мистической поэзии»,

чем логически выстроенных и связанных теологических систем. Вероятно, что некоторые гностики серьезно стремились определить и защитить истину. Хотя их представления об истине расходились с теми, что были характерны для ортодоксальных Отцов Церкви, заметно, что гностики использовали одинаковые с ересиологами методы. Теперь, в результате изучения библиотеки Наг Хаммади, появилась возможность говорить о «гностической ересиологии».

Как это не парадоксально, но трактаты библиотеки Наг Хаммади, которые, вероятно, представляют собой полный срез самых распространенных гностических учений в Египте, являются поздними по датировке гностическими памятниками.

Сегодня в распоряжении исследователей отсутствуют данные, способные пролить свет на проблему исчезновения гностических общин Египта. А.Л.Хосроев полагает, что гностики были горожанами, выходцами из среднего класса, о чем свидетельствует уровень их образованности, поэтому он отвергает мысль, что гностики под угрозой преследования со стороны Церкви, бежали в сельскую местность<sup>202</sup>. Причина достаточно проста – гностики не желали покидать привычный и доступный уровень жизни и комфорта.

Не все сочинения гностиков оригинально сочинялись авторами, а большая часть текстов лишь переписывалась и копировалась (в этом отношении любопытна приписка переписчика в шестом кодексе Наг Хаммади, где он указывает, что вставил по своему желанию «Молитву благодарения» между заказанными текстами), при этом к оригинальным произведениям египетских гностиков, которые не имели греческих оригиналов, относились, в том числе, поздние «книги Иеу», содержание которых было не столько философским, сколько религиозно-мистическим<sup>203</sup>.

После начала пятого столетия гностицизм исчезает, будто бы его никогда и не было (фактически, открытие в будущем новых памятников коптского

---

<sup>202</sup> Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М. 1997. - С.118;

<sup>203</sup> The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex. - ed. R. Wilson. – Leiden, 1978. - P. XIII-XVIII.



гностицизма может как подтвердить, так и опровергнуть данное предположение).

Б.Б. Маргулес замечает, что гностицизм стал опасным конкурентом церкви потому, что социальные корни и социальная база гностицизма и церкви были одинаковыми<sup>204</sup>. И тут же отмечает, что духовным наследием гностицизма с III в. стало манихейство<sup>205</sup>.

Тем не менее, известно существование гностицизма вне Египта после V века, но лишь в качестве гностических мотивов в иных еретических христианских течениях. Р. ван ден Брёк обращает внимание исследователей, что средневековое западноевропейское религиозное течение катаров можно интерпретировать как гностическое лишь с весьма большой натяжкой, поскольку кроме дуалистического воззрения на мироздание, с гностицизмом учение катаров мало что роднит – в нем отсутствует гностическая мифология и религиозная практика, а также божества катаров носят явно не гностические имена<sup>206</sup>, поэтому гностические системы Египта II-IV веков нельзя сравнивать с учением средневековых катаров.

Исходя из этого, отождествлять богомилов и катаров с гностицизмом необходимо с крайней осторожностью.

Вероятно, началом упадка гностицизма в Египте стало появление пасхального послания от 367 года александрийского патриарха Афанасия<sup>207</sup>, в котором был представлен перечень текстов, признанных египетской, а в дальнейшем и другими церквями в рамках Византийской империи каноническими, в отличие от неканонических текстов, исключенных Афанасием из этого списка.

---

<sup>204</sup> Маргулес Б.Б. Идеологические формы борьбы народных масс Египта с Римом во II-IV вв. // ВДИ. – 1970, №4. - С.130.

<sup>205</sup> Маргулес Б.Б. Идеологические формы борьбы народных масс Египта с Римом во II-IV вв // ВДИ, - 1970. - №4. - С.130.

<sup>206</sup> Broek van den R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. - Leiden, 1996. - P.157-160.

<sup>207</sup> Хосроев А.Л. Александрийское христианство. - М.,1991. - С. 23.

Также не надо забывать и о критике гностиков философами-интеллектуалами – в частности, примером философской критики гностицизма может служить сочинение Плотина «Против гностиков» (Плотин, II,9)<sup>208</sup>.

Таким образом, с одной стороны яростная критика церковных апологетов и позднеантичных философов, а с другой, - усиление церковной цензуры и влияния церкви в Египте IV в. послужили причинами если и не внезапному, то, вероятно, скоротечному исчезновению гностицизма в Египте в начале V столетия.

Косвенным выражением такого давления может служить гностическое сопротивление церковному влиянию, которое гностики, например, валентиниане, выражали по-своему. Для защиты от церковных властей они разработали тайнопись<sup>209</sup>.

Однако некоторые исследователи сомневаются, что гностицизм мог исчезнуть бесследно, не оставив никакого влияния в окружавших его прочих религиозных течениях Египта. Так, С. Абд эль Сахед на основании сопоставления элементов гностической доктрины из сочинений библиотеки Наг Хаммади и коптско-арабских христианских средневековых рукописей рукописей пришла к выводу, что гностицизм оказал влияние на последующее христианство, хоть это влияние не было сколь-нибудь сильным и значимым.

Например, в манускрипте XVII века сохранились комментарии шейха Абу эль Фарага Абдаллы ибн Тэйиба на Евангелие от Матфея. В его интерпретации казнь Христа выглядит неоправданно жестокой. Абу эль Фараг описывает рай как обиталище праведных душ, в этом описании исследовательнице видится корреляция с гностическим Царством Света<sup>210</sup>. Но Курт Рудольф призывает осторожно относиться к проблеме наследования

---

<sup>208</sup> Бородай Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии, 2000. - №10. - С.140-154.

<sup>209</sup> Perckins R. The Gnostic dialogue. - N.-Y., 1980. - P.193.

<sup>210</sup> Abd el-Saheed S. Tensions between Gnosticism and early Egyptian Christianity reflected in Christian copto-arabic manuscripts // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions / Ed. Giversen S. – Copenhagen, 2002. - PP. 212-213

элементов гностицизма исламской традицией после завоевания Египта арабами<sup>211</sup> – представляется невозможным установить, действительно ли в исламе отразились гностические воззрения, поскольку религиозные элементы гностицизма и иных религиозных течений, окружавших гностицизм в Египте в IV веке, иногда выглядят очень сходными. Вполне возможно, что при передаче традиции острые углы доктрин стерлись и то, что сейчас может быть проинтерпретировано как гностический элемент в исламе, вполне может оказаться частью учения неоплатоников.

Таким образом, свидетельством изменений в гностицизме стала критика внутри самого гностицизма. Она появляется в сочинениях Наг Хаммади (последняя четверть IV в.). С другой стороны, не сохранилось свидетельств преследований гностиков со стороны государства и церкви. Критика свидетельствует о новых процессах, происходящих внутри гностицизма например, отказа от магии в сочинении «Пистис София» (PS I,18).

---

<sup>211</sup> Rudolph K. Gnosis und spatantike religionsgeschichte. – Leiden- N.-Y., 1996. - SS. 291-299.

### Глава III. Особенности идеологии и религиозной практики гностиков в Египте

#### §1. «Гностическая магия»: проблема интерпретации явления.

В этой главе будет предпринята попытка рассмотреть особые элементы в идеологии египетского гностицизма III-IV вв., когда он из Александрии распространился на юг Египта. Идеология и ритуальная практика – магические элементы, астрологические воззрения, специфические ритуалы, выработанные в гностицизме, и иконография – характеризуют гностицизм как религию. Если некоторые аспекты гностического мировоззрения, как уже упоминалось в предыдущих главах, были схожи с элементами философии неоплатонизма и герметизма, не говоря уже о христианских, иудейских и египетских составляющих, то гностическая магия, иконография и ритуалистика были неотъемлемой чертой гностической религии.

Коптская энциклопедия дает следующее определение магии. Магия – это способ мнимо исполнить некое действие при помощи сверхъестественных сил вопреки законам природы<sup>212</sup>. Элементы различных вероучений – египетского, греческого, иудейского, христианского, гностического могли находиться в гностических магических текстах вместе. Коптская магия представляется весьма благодатной средой для изучения ранней коптской религии.

По свидетельству Климента Александрийского, «маги хвалятся, что демоны являются помощниками их нечестия; они зачислили их к себе в слуги, сделав их при помощи заклинаний подневольными рабами» (Clem Alex. Protr. LVII)<sup>213</sup>. Эта характеристика, которую христианский апологет Климент дает магам, может быть распространена и на магические практики в египетском гностицизме.

---

<sup>212</sup> Bourguet du, P. Magic // The Coptic Encyclopedia. – N.-Y., 1991. - P.1499.

<sup>213</sup> пер. А.Ю. Братухина в кн: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. - сост. Братухин А.Ю. - СПб., 2006.

Корни гностической коптской «магии», несомненно, лежат в римском Египте. Если отвергнуть этот тезис, то останется непонятой специфика гностических магических текстов, которую нельзя объяснить особенностями происхождения явления только из иудейской или греческой философской среды.

В древнем Египте для обозначения понятия «магия» использовалось слово (обычно переводимое как «магия») – *ḥkꜣw*. Также в египетском пантеоне существовал бог по имени *ḥkꜣ*. Этот факт может говорить о том, что египтяне персонифицировали магию. Бог Хека, который олицетворял собой магию; силу, божественную творческую энергию, творческий человеческий потенциал, был особым богом египетского пантеона<sup>214</sup>. Вероятно, Хека являлся ключевым магическим компонентом всей системы древнеегипетской магии. Различные исследователи по-разному интерпретировали культ этого бога, вкладывая в него различное содержание<sup>215</sup>.

В целом необходимо отметить, что древнеегипетская магия в римский период истории Египта изменилась, – как отмечает Дж. Рей, увеличилась роль предсказаний (появление этой традиции отмечено со времени Нового царства); появились новые эклектические магические элементы, происходящие из Месопотамии, Персии и греко-римского мира<sup>216</sup>.

Основная проблема интерпретации гностической магии состоит в том, как определить это понятие применительно к ранним (III-V вв.) коптским гностическим рукописям.

Магия представляется неким ложным по отношению к объективной реальности явлением, вводящим в заблуждение, и в подобных оценках западных исследователей она часто противопоставляется «науке» как рациональному явлению (правильному пониманию естественных законов, причинно-следственных связей) и религии (правильному, «законопослушному»

<sup>214</sup> Quirke S. *Ancient Egyptian Religion*. – London, 1992. – pp.113-114; Dunand F., Zive-Coche Ch. *Gods and Man in Egypt*. Ithaca-London, 2002. – P.26.

<sup>215</sup> Te Velde, H. *The God Heka in Egyptian Theology*// *Ex oriente lux*. – №21(1969-70). – P. 186.

<sup>216</sup> Ray J. *Ancient Egypt // Divination And Oracles* / Ed. Loewe M. – London, 1981. – P.vii.

понимание божественного и духовности вообще): Таким образом, западные исследователи выработали к термину «магия» заранее субъективную оценку<sup>217</sup>. Как отмечает египтолог и историк религии Г. Те Вельд, различие между магическим и религиозным состоит в основном в интерпретации явлений и их определениях<sup>218</sup>. Термин «магия» часто используется только для того, чтобы выделить в смысловом отношении действия, высказывания и идеи, которые кажутся исследователю иррациональными, если он в своей реконструкции духовности прошлого исходит из западного позитивизма.

Среда, к которой принадлежит большинство приведенных в этом параграфе текстов, – это религиозное, магическое, мистическое пространство, в которое были погружены члены гностической общины в Египте III-IV вв. Следовательно, способ взаимоотношения человека с окружающей реальностью; зафиксированной в коптских гностических трактатах, принадлежат области ритуала и магии. Гностические магические ритуалы ни в коем случае не были ограничены простым перечислением имен божеств и демонов, но привлекали широкий диапазон методов, часто упоминаемых в этих текстах. Иногда даже само написание текста или виньеток подразумевало собой магический акт.

Эти тексты отвечали потребностям и чаяниям людей, которые использовали описанные в них магические практики в случаях неожиданного происшествия, при угрозе уничтожения своего имущества или потери жизни. Более того, магические гностические тексты практиковались в повседневной жизни, а не только при сакральных ритуальных действиях.

Таким образом, практический результат магических ритуалов, описанных в гностических текстах, по мысли гностиков, заключался в изменении окружающего мира по воле практикующего магию. Сами магические практики соответствовали основным положениям идеологии гностицизма, которые нашли отражение в коптских гностических текстах.

---

<sup>217</sup> Meltzer E. *Old Coptic Texts of Ritual Power* // *Ancient Christian Magic*. - Princeton, 1999. - P.13.

<sup>218</sup> Te Velde H. *Funerary mythology* // *Mummies and Magic*, ed. D'Auria S. – Boston, 1988. - P.29.

В гностицизме стали развиваться мифы, в которых изображалась земная реальность как мир, заполненный злом и отчуждением. Признавая за богом-демиургом Иалдобаофом роль злого правителя, который ответственен за этот мир, за земную реальность, гностики почитали более отдаленного бога вне зримого космоса (и Солнечной системы). Гностики заполнили место между этими двумя мирами, двумя реальностями, легионами ангелов и демонов, которые служат Абсолюту или божеству-демиургу. Гностики учили, что душа должна спастись, то есть отправиться через небесные и космические сферы в высшее царство Бога-Отца.

Гностические секты часто обвинялись их критиками в осуществлении магических практик, участии в ритуалах, которые были направлены на управление небесными силами (по мысли христианских апологетов, управление сонмом ангелов – прерогатива исключительно Творца). Можно наблюдать развитую версию этих ритуалов в гностических сетрианских текстах («Три стелы Сета, NH VII,5»).

Плотин, философ III века, проводил в своих сочинениях последовательную полемику с гностиками: В трактате «Против утверждающих, что мир – зло и творец его – злой» он обвиняет гностиков (называя их ненормальными): в попытках управления превосходящими силами посредством волшебных речений, использования всех видов песен и криков и шипящих звуков». (Plot. Enneades, II, 9).

Прочие христианские гностики, принадлежавшие к другим гностическим сектам, также обвинялись ересиологами в том, что они практиковали магические ритуалы. Источником всей гностической ереси, согласно Иринею, был Симон Маг (Adv. Haer. I 23, 2), упомянутый также и в Новом Завете (Деян. 8:9-25) – в Деяниях упоминается, что он происходил из Самарии. Ученики Симона Мага вели невоздержанный образ жизни и каждый из них практиковал магию. Ириней обвиняет последователей учения Симона Мага в том, что они занимались экзорцизмом, пели заклинания, изготавливали приворотные зелья и

любовные амулеты. Они стремились использовать все магические приемы, какие только возможно.

Таким образом, ересиологи сообщают, что родоначальником гностицизма являлся человек, использующий магические практики. В «Псевдоклиментийских гомилиях» (2.32.2), источнике III века, бывший последователь Симона Мага говорит про своего учителя, что тот заставлял статуи ходить, проходил по огню и не горел и иногда Симон Маг летал. Также в тексте источника сказано о том, что он превращался в змею, в козла, а также становился двуликим<sup>219</sup>.

Однако насколько повлияла практика Симона Мага на гностическую магическую традицию, сказать трудно. Здесь представляется важным то обстоятельство, что христианские ересиологи видят в гностицизме или, по крайней мере, дают понять читателю, что гностицизм породили магические практики Симона, хотя в Деяниях Симон Маг предстает крестившимся.

Подобным же образом последователи известных христианских гностиков, александрийцев Валентина и Василида, также обвинялись христианскими апологетами, видевшими в них еретиков, в магических практиках.

Как замечает Р. Смит<sup>220</sup>, гностицизм и магическая сила так прочно сплелись в народном воображении, что тысячи осколков мелкой пластики, которые дошли до нас от II-IV вв., содержащих граффито с характерными изображениями и магическими формулами, исследователи стали автоматически называть «гностическими амулетами» или «гностическими геммами».

Гностические магические заклинания имеют две особенности: в их тексте содержатся так называемые варварские имена, иногда в форме квадрата или треугольника. Второй особенностью коптских магических текстов стала обязательная вокализация неких имен, которые порой состоят из одних гласных.

---

<sup>219</sup> Tuzlak A. The magician and the heretic: The case of Simon Magus / Magic and Ritual in the Ancient World / ed. P. A. Mirecki, M. Meyer. – Leiden, 2002. – P. 416.

<sup>220</sup> Smith R. Ritual Power in Coptic Gnostic texts // Ancient Christian Magic, ed. Meyer, Princeton, 1999. – P. 63.



Особенности вокализации в гностических текстах (например, в «Евангелии египтян») могут быть связаны с тем, что последние произошли из античной магической традиции.

Вероятно, происхождение так называемого магического квадрата и имени Sator Arepo связано между собой. В магической практике римского Египта в основном использовался магический квадрат или другие геометрические формы, употребляемые в заклинаниях. Все они применялись для защиты мага и магического заклинания от злого влияния извне. Иногда эти формы записывались с помощью цифр и букв в геометрическом квадрате. В римскую эпоху они были широко распространены не только в Египте, но и за его пределами, даже в римской Британии.

Магический квадрат имел следующую особенность – как бы ни складывались три цифры, в любой последовательности, получалась сумма пятнадцать.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

О. Неугебауэр высказал предположение, что только писцы, специально обученные жрецами, могли сочинять и практиковать также сложные магические тексты<sup>221</sup>. В магическом квадрате использовались свойства латинских слов, но, несмотря на это, нелатинское происхождение слова «Арепо» несомненно. Этот квадрат являлся анаграммой и палиндромом, своеобразным лексико-фонетическим перевертышем<sup>222</sup>.

<sup>221</sup> Ritner R.K., Lloyd A.B. *Studies in Pharaonic Religion and Society*. – London, 1992. - P.194.

<sup>222</sup> Griffiths J. *Sator Arepo Revisited* // *Hommages a Fayza Haikal*, ed. Grimal N., Kamel A., IFAO, 2003. - p. 102.

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Как отмечает Дж. Гриффитс, причиной появления формулы послужила, вероятно, кельтская фонема *ageros*, которая через посредство галлов пришла к римлянам как *agerus*. *Sator (rotas)* – обозначал особую форму плуга, который не был распространен в греко-римском мире. Но Дж. Гриффитс предполагает, что у этого слова имелись и возможные египетские корни – *hr-hp* «морда Аписа», или *hr* – «Гор». Возможно, здесь египетская традиция наложилась на латинскую. Слово *Tenet*, по Дж. Гриффитсу, могло представлять собой вольную интерпретацию *Pater Noster*<sup>223</sup>. Так или иначе, квадрат *Sator arepo* стал широко распространяться на коптских магических геммах, папирусах и остраконах Египта, Нубии и Эфиопии. Также была возможна связь *sator* как планетарного божества, которое этимологически связано со словом *satus* – сеяние, и Сатурна.

Интересно, что сами гностики объясняли странную вокализацию варварских имен (имеющих, помимо прочих, иудейские корни). Это объяснение содержится в гностическом сочинении Марсан (NH X,1 26.18-27.20):

<sup>223</sup> Griffiths J. *Sator Arepo Revisited* // *Hommages a Fayza Haikal*, ed. Grimal N., Kamel A., IFAO, 2003. - p. 103.

18 **ΑΛ[ΛΑ] ΜΜΕ ΧΕ ΝΕΤΧΑΣΙ**<sup>224</sup>  
 [CE]ΨOOP 2̄N NE TE OYN  
 20 [TOY] CMH<sup>225</sup> ΜΜΕΥ. ΑΥΩ ΝΑ  
 [TC]MH C̄NTE<sup>226</sup> ETΨOOP  
 22 [̄NN]Α 2̄P̄N NE EI. N̄BPA  
 [XY Δ]ϛ CEBA.X̄. AYΩ N̄  
 24 [....]OY ϛEΨOOP [  
 [..]. 2̄ITOOTO[Y]. NET[  
 26 [...]ϛ EY2̄N TMHTE [  
 [.....]. N̄CMH N̄TE  
 [N̄2̄HMIFON]ON CE.XA  
 27  
 CI ANETE M̄NTOY CMH  
 2̄MMEY<sup>227</sup>. NETKHV<sup>228</sup> ΔE CE.X[Δ]  
 CI ANA TPETE N̄CME E  
 4MA YΨB̄BIE. N̄ΔASY ΔE  
 CE CAT̄T̄ AMΨILON N̄[E]  
 6EI EM̄NTOY CMH M̄M[EY]  
 NET2̄N TMHTE ΔE NAY[AT]  
 8POYB̄LAM̄ ETOYN̄[2̄N]  
 T̄Q̄. CE OEI N̄ATCAYN[E N̄]  
 10 NETNANOYOY. ϛE[B̄LM̄]  
 ΛAM̄NT ΔE ANET2̄[N TMH]

«Однако знайте, что окситоны  
 находятся среди  
 гласных и  
 дифтонгов, которые пребывают  
 при проходящих за ними. [Но  
 краткие гласные] - ниже, и  
 [...] они есть  
 те, которые [  
 [...] промежуточные [...] пребывают  
 звуки  
 [Полугласных]  
 27  
 выше согласных.  
 И двойные согласные выше  
 полусогласных, которые  
 не меняются. Придыхание же  
 лучше, чем не придыхание  
 согласных.  
 И которые промежуточные  
 их сочетание, в котором они есть.  
 Они (суть) незнающие  
 вещи хорошие. Они  
 объединены же с промежуточными,

<sup>224</sup> Б. Пирсон переводит коптское **NETXACI** «которые наверху» греческим термином

«ОКСИТОНЬ»

<sup>225</sup> **NETE OYN [TOY] CMH** букв. «те которые имеют голос», по-гречески τὰ φωνήεντα «гласные».

<sup>226</sup> **NA [TC]MH C̄NTE** букв. «те, двух голосов», греч. δίφθογοι «дифтонги»

<sup>227</sup> **NETE M̄NTOY CMH M̄MEY** букв. «которые не имеют голоса» τὰ ἄφωνα «согласные»

<sup>228</sup> **NETKHV** «те, которые умножаются», греч. τὰ διπλᾶ σύμφωνα «двойные согласные»

12	TE ETBAXB̄. KATA EI[NE]	которые малые. Образ за образом
	<CECOOT> NTONOM <a> CIA T̄I	(создают они) перечень [богов]
	N̄N̄[OY]	
14	TE M̄N̄ N̄AGGELOC. O[YXO]	и ангелов не [потому],
	TI EYTEZTΩZ ANOYΦ[PHY]	что они смешались друг с другом
16	KATA SMAT NIM. AΛ[ΛA]	согласно образу всякому, [но].
	MONON EOȲN̄[T]EY [M̄]	только потому, что они
18	MEY N̄NOYEPΓACIA [E]	создают
	NANOYC. MPESCΩ[TE]	благо. Их существование
20	ATPEΠOY<OY> ΩCCE BΩ[ΛΠ]	не было раскрыто.
21	ABAA. <sup>229</sup>	

«Марсан» объясняет особую притягательность для гностика такого, казалось бы, странного на первый взгляд чередования гласных и согласных, какое имеется в «Евангелие египтян» - «образ за 'образом' (создают они) перечень [богов] и ангелов ...[но] только потому, что они создают благо» (NH X,1). Использование типично греческой теории влияния букв в тексте<sup>230</sup> показательно. Вероятно, объяснение, изложенное в «Марсане», может быть применимо при анализе гностических инвокаций, которые часто употребляются в магических гностических текстах. Во взаимовлиянии звуков; вероятно, заключен смысл употребления гностиками чередующегося ряда гласных и согласных. Однако «Марсан» утверждает, что «существование (этих звуков) не было раскрыто».

Как отмечает П. де Бургэ, семь гласных греческого алфавита широко использовались в коптских заклинаниях и амулетах, как например, **ΑΕΙΟΥΩ**, или записывались последовательно семь раз (**ΑΑΑΑΑΑΑ**, **ΕΕΕΕΕΕΕ** и

<sup>229</sup> Перевод выполнен по коптскому комментированному изданию Б. Пирсона: Nag Hammadi Codices IX and X ed. Pearson B. – Leiden, 1981. - PP.296-298.

<sup>230</sup> Pearson B. Introduction to X,1: Marsanes / Nag Hammadi Codices IX and X, ed. Pearson B. – Leiden, 1981. -PP.237-238.

т.д.)<sup>231</sup>. Они, как утверждали авторы гностических текстов, имели магическую силу и некоторое отношение к семи планетам. Эти гласные также могут находиться и в других сочетаниях.

К группе гностических магических папирусов, несомненно, принадлежат магические тексты, находящиеся в составе библиотеки Наг Хаммади (NH) или текстов кодекса Брюса (Codex Brucianus). На примере «Евангелия египтян» можно рассмотреть пример гностического магического текста.

Собственно магические пассажи в тексте источника находятся на 66 странице кодекса IV NH, с 8 по 26 линии (также NH IV является дублетом «Евангелия египтян» - параллельные версии этого текста имеются в двух кодексах библиотеки Наг Хаммади).

Прекрасный магический гимн, содержащийся в «Евангелии Египтян», является кульминационным моментом сетианского гностического магического текста. В этом гимне использованы такие метафоры, как «свет», «вода», и «одеяния», чтобы вызвать у практикующего магический обряд прочное отождествление себя с божеством. Божество в гностическом понимании состоит из вечно существующих Отца, Матери и Сына. Этот магический ритуал требует призвания божества, истинная природа которого - невыразимая тишина. Гласные же, из которых состоит воззвание к божеству, нарушают невыразимое его молчание, что является парадоксом.

Можно предположить, что этот источник содержит в себе два гимна, первый, который начинался со слов «воистину, воистину», и второй гимн, начинающийся со слов «сие великое имя». Р. Смит предположил, что многие абстрактные слова представляют собой «коды» или имена гностических божеств, причем в их число он включил и имя «Иисус»<sup>232</sup>.

ⲓⲉⲥⲥⲉⲐⲟⲥ |

Йессеос

<sup>231</sup> Bourguet du, P. Magic / The Coptic encyclopedia, ed. A. Atiya. - vol. 5. - N.-Y.-Toronto, 1991. - P.1501.

<sup>232</sup> Текст первой части гимна в Евангелие египтян переведен по изданию: Coptic Gnostic Chrestomaty : A Selection of Coptic Texts with Grammatical Analysis and Glossary/ ed. Layton B. - Leuven-Paris, 2004. - p.99-100.

[OH]Ω HOYΩ WYA	ОЭО ЭУО ОУА
ϠN-ΟΥΜΝ [T-ME] NAME	Воистину воистину!
ἸΕΣΣΕΟΣ ΜΑΣΑΡΕΟΣ	Йессеос Масареос
[IECC]ε.ΔΕΚΕΟΣ	Йесседекеос
ΠΙΜΟΟΥ ΕΤ-ΟΝϠ	Вода живая!
[Π]ΑΛ[Ο]Υ ΝΤΕ-ΠΑΛΟΥ	Ребенок <sup>233</sup> ребенка!
Π[Ρ]ΑΝ    [ΝΤΕ-ΝΙ]Ε[ΟΟΥ] ΤΕΡ- ΟΥ	Имя преславное!
ϠN-ΟΥΜΝ [T-M]Ε ΝΑ[ME]	Воистину воистину!
Π-ΕΤ-ΨΟΟΠ ΨΑ-Ε [N]ΕϠ	Существующий вечно!
!!!! [H]H H H E E E E O O O O	ИИИИ ЭЭЭЭ ЕЕЕЕ ОООО УУУУ ОООО АААА
[ΥΥ]Υ[Υ] Ω̄Ω̄Ω̄ ᾹᾹᾹ	
Ϡ[N]. [ΟΥΜΝT-ME] ΝΑ[M]Ε	Воистину воистину!
HI AAAA WW WW	ЭИ АААА ОООО
Π-ΕΤ-ΨΟΟΠ ΕΤ-ΝΑΥ Ε- ΝΑΙΩΝ	кто существует, кто видит зоны!
ΑΛΗΘΕΣ ΑΛΗΘΩΣ	Воистину воистину!
ā	А
εε	ЕЕ
H H H	ЭЭЭ
I	ИИИИ
<O O O O O>	ООООО
Υ Υ Υ Υ Υ Υ	УУУУУУ
ΩΩΩΩΩΩΩΩ	ОООООООО
Π-ΕΤ-ΨΟΟΠ Ν-ΨΑ-ΑΝΗϠΕ Ν- ΕΝΕϠ	тот, кто существует навсегда и вечно!
ΑΛΗΘΕΣ ΑΛΗΘΩΣ	Воистину воистину!
ΙΝΑ ΔΙΩ ϠM- ΦΗΤ	ИЭА АИО, в мысли (сердце),
Π-ΕΤ-ΨΟΟΠ Υ ΔΕΙ ΕΙΣ ΔΕΙ	что существует! У АЕИ ЕИС АЕИ
ΕΙ Ḅ ΕΙ	ЭИ О ЭИ
ΕΙ OC ΕΙ	ЭИ ОС ЭИ

Первая часть этого гимна представляет собой не что иное, как инвокацию – призывание гностического божества, причем перечисляются все его эпитеты и

<sup>233</sup> От ΛΕΛΟΥ – детство, молодость: Crum W. A Coptic Dictionary. – N.-Y., 1939. - P.141.

характеристики, которые должны подчеркнуть его изначальную, непознаваемую природу. Они перемежаются гласными буквами, которые широко использовавшимися в гностической магической практике для инвокацию божества.

Вторая часть этого гимна, которая сохранилась в третьем кодексе Наг Хаммади, в переводе Е.Б Смагиной звучит так: «Сие великое имя, тебе принадлежащее – надо мной, безупречный Самородный, неотделимый от меня, и я вижу тебя, невидимого никому, ибо кто может постичь тебя иным гласом?» (NH III, 2,66)<sup>234</sup>.

Имя, которое представляет собой различные комбинации инвокаций, признается заклинающим «над ним». Здесь специально подчеркивается мысль, что подобная фонетическая вокализация (магическая огласовка) действует только в рамках коптского языка и теряет свои магические свойства, если воззвание произносить на каком-то другом (например, на греческом) языке.

Далее в тексте «Евангелия египтян» снова встречаются гностические инвокации: «Поэтому я простер руки сложенные и принял форму в кругу богатств света...я возглашу славу твою воистину, ибо постиг тебя (инвокации), о Эон; Эон; Боже Молчания, и чту тебя всецело» (NH III,2, 67)<sup>235</sup>. Здесь уже производящий магическое действие как бы сливается с гностическим божеством посредством своего отождествления с качествами бога. Для слияния с божеством, Эоном, производящему магическое действие необходимо:

- 1) принять форму (то есть определенную позу);
- 2) произнести инвокации;
- 3) «чтить всецело».

Традиции инвокации, которая сложилась в коптской магии, было присуще употребление варварских имен, многократное повторение имен гностических божеств, а также магиико-поэтическое воздействие текста на читателя и

<sup>234</sup> пер. Е.Б. Смагиной в: *Evangelium aegyptiorum*. «Евангелие египтян» - памятник мифологического гностицизма / вступит. статья, пер. с коптс. и комм. Е.Б. Смагиной. – ВДИ. – 1995. - №1.

<sup>235</sup> пер. Е.Б. Смагиной

слушателя благодаря повторению в особом порядке слогов-инвокаций, состоящих преимущественно из гласных букв. Сила подобного воздействия на слушателя могла заключаться в том, что коптскому языку чуждо употребление гласных в их длительном чередовании<sup>236</sup>. Однако, как отмечает В. Тиль, в коптский язык гностики и мандеи внесли свой лексический вклад<sup>237</sup>.

Варварские имена являются неременной принадлежностью коптских магических заклинаний. Многие варварские имена основаны на египетской, иудейской (например, имя **ΜΙΧΑΝΛ** в коптских текстах), а также греческой традициях. Имя Иао, которое часто встречается в гностических текстах и на гностических геммах, этимологически восходит к иудейскому имени Яхве<sup>238</sup>.

Проявлению гностических идей целиком соответствует новая концепция мира, в которой изначально существующие элементы имеют отличные от общепринятых значения. Для примера, «эон» по-гречески означает «век, вечность, поколение», но в гностических текстах термин «эон» обозначает могущественных духов, архонтов, соответствующих семи планетам. В магических гностических текстах они именуются Иао, Саваоф, Адонаи, Элои, Элемас, Миксантер и Абрасакс<sup>239</sup>.

Имя Миксантер содержит коптское слово **ΕΝΘΗΡ** «бог», которое использовано при образовании этого имени в единственном числе. Абрасакс - это вариант имени Абраксас<sup>240</sup>. Подобная последовательность имен в коптской гностической магии не была жесткой. Имена и их функции менялись от одного текста к другому.

В связи с проблемой вокализации магических формул в коптских гностических текстах надо упомянуть одну особенность самого гностического

---

<sup>236</sup> Хотя можно привести такие коптские слова, как **ΕΟΟΥ** «слава» или **ΔΙΑΙ** «расти, возрасти, увеличиваться».

<sup>237</sup> Тиль В., Вестендорф В. Грамматика коптского языка. Саидский диалект: грамматика. Хрестоматия. Словарь / под науч. ред. Четверухина А.С. – СПб.2007. – С.36

<sup>238</sup> Bourguet du, P. Magic / The Coptic encyclopedia. - Vol. 5. - N.-Y.-Toronto, 1991. - PP. 1501-1503.

<sup>239</sup> Kropp A. Ausgewahlte koptische Zaubertexte.–Louvain, 1931. - Vol.2. – P.201.

<sup>240</sup> Kropp A. Ausgewahlte koptische Zaubertexte. – Louvain, 1931. -Vol.3. - P.31.



текста, о которой с завидной постоянностью говорит большинство исследователей гностицизма, но она еще не стала предметом пристального изучения. Трудность интерпретации гностических текстов заключается в том, что в них содержатся зашифрованные места – ключи. Иногда эти ключи встроены в сам текст, иногда принимают форму вокализаций, о которых было сказано выше. П. Линд рассматривает эту проблему<sup>241</sup>, однако не указывает способ, с помощью которого их можно подвергнуть анализу и попытаться открыть дополнительные смыслы, вложенные в магические гностические тексты. Возможно, шагом навстречу решению этой проблемы стало бы признание того, что эти вокализации содержат несколько семантических полей – друг на друга налагаются визуальный (в «Евангелие египтян» огласовка схематически изображена в виде иерархической пирамиды), вокативный, семантический (смыслы и значения) и нумерологический слои.

Иногда религиозные элементы в гностических текстах трудно отличить от магических практик. Для примера можно обратиться ко второму тексту, переведенному в Приложении I этой работы, – к гностическому сочинению «Молитва апостола Павла» (NH I,1). A.19-20:

**ⲙⲁⲓⲧⲏ ⲛⲏⲉⲓ ⲛ̅ⲧⲉⲕⲗⲟⲩⲥⲓⲁ | [ⲈⲈⲓ]Ⲡ̅** Дай мне власть,  
**ⲁⲓⲧⲏⲓ ⲙⲙⲁⲕ.** как я прошу тебя

В этой молитве содержится просьба дать власть. Если другие просьбы, содержащиеся в этом тексте, вполне обычны для христианской литературы – спасти, исцелить, подать «дары», то тут видно явное желание обладать властью. Вероятно, эта власть должна быть использована гностиком в магических целях.

Подобное смешение магии и религии в гностицизме не случайно. Ведь человек, который претендует на обладание гнозисом, стремится к этому обладанию совершенным знанием (что также встречается в тексте «Молитвы апостола Павла»), хочет получить и знание свойств мира, Вселенной, для чего ему нужно осуществлять и практические действия, то есть участвовать в

<sup>241</sup> Lindt van P. The Religious Terminology in the Nag Hammadi Texts and in Manichaean Literature // the Nag Hammadi Texts in the History of Religions, ed. Giversen S. – Copenhagen, 2002. - PP.191-199.

магических ритуалах. Только благодаря этому он сможет управлять различными частями материального (не божественного) мира.

Смешение магических и религиозных элементов прослеживается и в ритуалах – можно привести в пример 46 главу из «Второй книги Иеу», где подробно описывается обряд гностического крещения. В этом, казалось бы, религиозном ритуале присутствуют все элементы магического действия – бескровная жертва, варварские имена (напр. ΘΩΖΑΕΝΖ) и инвокации, чередующиеся со словом «аминь». Но в тексте Христос, проводя обряд крещения, употребляет формулу «услышь меня, мой Отец...побуди Зорокофору прийти, дабы он принес воду крещения...чтобы я крестил моих учеников...да придет Дева Света, ибо я призываю ее бесконечные имена» (BC, 46)<sup>242</sup>. В тексте Христос явно просит Отца заставить прийти Зорокофору, поскольку Христос знает ее имена и призывает ее.

Все изображения Абраксаса на геммах как относятся большинством исследователей к гностическим. По аналогии с этим и некоторые тексты неосмотрительно приписываются гностицизму, хотя к нему не имеют никакого отношения, например, так называемый «гностический» трактат Росси, хранящийся в Национальной библиотеке Турина.

«Гностический» трактат Росси содержит ряд защитных заклинаний, которые необходимо использовать человеку, желающему воззвать к силам божественного царства, чтобы защитить себя от сил зла. Текст начинается с руководства по изготовлению амулета и проведению ритуала: Во время ритуала, как и в «Книгах Иеу» Бруцианского кодекса, необходимо воскурять ладан и приносить жертвы.

В этом трактате присутствуют в основном иудейские, христианские и египетские мотивы, которые относительно узнаваемы. Иудейские мотивы доминируют в именах и описаниях божественных и ангельских сил (наряду с изображением божественной колесницы трона в 12,17 этого сочинения),

---

<sup>242</sup> Пер. М.К. Трофимовой в кн: Апокрифы древних христиан /сост. Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. - М.: «Сфера», 2004.

христианские мотивы, присутствующие в данном трактате, отражены в христианской литургике, - например, в упоминаниях Христа («голова Христа»<sup>243</sup> (14,5-6), «его сын на кресте» (17,2), а также слова «Адонай Элоей Элема Сабактаниа» (9,17-18), что является искаженной версией слов, приписанных Иисусу на кресте). Образы четырех столбов, которые поддерживают небеса, вероятно, отражают египетские мотивы - Нут, богиня неба, изображалась опирающейся на четыре столба.

«Гностический» трактат Росси издателями традиционно описывается как образчик гностической магии; но в тексте нет упоминания о каком-либо элементе гностической мифологии или гностического ритуала.

Против принадлежности этого трактата к гностическим свидетельствуют и иконографические элементы, присутствующие в псевдомагическом трактате Росси, — заклинаемый всеми богами, ангелами и силами ангел Гавриил, изображение которого находится в конце данного магического трактата; даже отдаленно не походит на изображения гностических божеств, которые описываются в § 2 III главы диссертации.

Пример неудачной интерпретации данного трактата как гностического должен служить предостережением против довольно смелых попыток толкования и сравнения исследователями гностических магических коптских текстов. Подобные смелые сравнения возникают из-за кажущейся схожести текстов. Похожесть магических коптских текстов обусловлена наличием в том числе и сильного иудейского влияния, проявляющегося в широком употреблении в текстах имен сил и ангелов.

Как замечает Р.Смит<sup>244</sup>, гностические магические тексты соприкасаются с народными верованиями. Магические тексты редко встречаются в философских сочинениях Валентина и Василида, которые больше интересовались вопросами онтогонии и космогонии, но магические элементы

---

<sup>243</sup> Пер. М. Мейера в кн.: *Ancient Christian magic*, ed. M. Meyer, Princeton, 1999. - pp.134-145.

<sup>244</sup> Smith R. *Ritual Power in Coptic Gnostic Texts / Ancient Christian Magic*, ed. M. Meyer. - Princeton, 1999. - P.61.

появляются в отличающихся друг от друга по принадлежности к тому или иному направлению гностицизма текстах библиотеки Наг Хаммади. Близость гностической магии к условно низовым слоям египетского общества (поскольку на сегодня можно говорить лишь о приблизительно условном определении социальной стратификации гностицизма в силу религиозно-теологического характера источников) вполне можно объяснить тем фактом, что большинство рассмотренных в данном параграфе заклинаний отражают чаяния конкретного человека, причем чаяния сугубо бытовые – любовь, излечение от болезней, выгодный брак или защиту от зла, злых сил.

В египетской провинции рядовым последователям гностицизма, которые были не столь искушены в философских проблемах, волновавших христианских апологетов, ересиологов и учителей гностицизма, приходилось жить в обычном мире и решать свои насущные проблемы, поэтому в заклинаниях они апеллировали к гностическим божествам, наделявшимся в представлении гностиков, огромной силой.

Необходимо также отметить, что наличие астрологических и магических представлений в гностицизме позволяет говорить о них как о «народных» элементах, которые были в гностической религии сугубо прикладными и не могли служить основой для интеллектуальных спекуляций александрийских гностиков, содержащихся, например, в текстах Валентина<sup>245</sup>.

К IV в. гностицизм распространился на юг Египта, возникали гностические общины, о которых теперь можно судить только по использовавшимся в их религиозной практике сборникам сочинений.

В третьей книге «Пистис Софии» можно найти следующие строки, которые Иисус завещал провозглашать своим ученикам: «Говорите им:

---

<sup>245</sup> Валентину были присущи философские размышления о природе мира, человека, бога, о спасении в гнозисе и т.д., среди его последователей к III веку уже наблюдаются ритуалы. Об отличии высокой философии Валентина и взглядов его последователей см.: Thomassen E. *The Spiritual Seed: the Church of the "Valentinians"*. - Leiden-Boston, 2006. - PP.502-509.

Отрекитесь от магий, чтобы вы были достойными Таинств Света и спаслись от великого холода и градов внешней тьмы» (PS III,102)<sup>246</sup>

В тексте «Пистис Софии» содержится резкая критика гностиков, практикующих магические ритуалы. Гностики, не практикующие, наряду с прочим, магию, творя добрые дела, в противоположность делам злым, и есть истинные гностики, которых учит Иисус: Злые дела совершают гностики, практикующие магические ритуалы: «Я изменил их Имармену и их Сферу, те, над которыми они являются господами, чтобы, если род людей будет призывать их в своих таинствах, тем, которых научили их Ангелы, совершившие нарушение для выполнения их дел злых и незаконных в таинстве их магии, чтобы они не могли отныне совершать дела их незаконные» (PS I,18)<sup>247</sup>, (PS, I,15).

Христос сообщает своим ученикам, что злые дела, таинства, ниспослали ангелы и архонты, совершив нарушения. Тогда Христос взял третью часть силы, изменив пространственный миропорядок, матрицу бытия и помешал архонтам, которые уже не могли помогать взывающим к ним магам-гностикам. Но далее в тексте источника Иисус упоминает, что маги могут найти лазейку для того, чтобы обойти ограничения, наложенные им: Для этого достаточно обратится к «таинствам магии тринадцатого Эона», и если это произойдет, последние «выполнят их точно и хорошо» (PS I,20).

Две группы гностиков, практикующих магию и выступающих против нее, резко противопоставлены, но, к сожалению, об отношении гностиков – сторонников магии к общине «Пистис Софии», ничего сказать нельзя за неимением сведений. Первые, как следует из текста сочинения «Пистис София», практиковали магию, астрологию и мантику, от чего всячески дистанцировались гностики «Пистис Софии». Вероятно, причины этого

---

<sup>246</sup> Здесь и далее перевод Пистис Софии А.И. Еланской в кн.: Премудрость Иисуса Христа: Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер. А.И. Еланской, СПб., 2004. - С.18-20.

<sup>247</sup> Здесь и далее пер. А.И. Еланской в кн.: Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками/ пер. А.И. Еланской. - СПб., 2004.

кроются, в том, что эти две общины, или течения в египетском гностицизме, по-разному воспринимали действительность.

В «Пистис Софии» гностики, практикующие магические ритуалы, уподобляются магам Египта из книги Исайи: «Где, Египет, твои гадатели и твои астрологи, те, которые вещают чревом? Пусть же они сообщат тебе отныне о делах, которые свершит Господь Саваоф» (Исайя 19,3). Вероятно, это может говорить о том, что автор не только проводит аналогию между неправедными гностиками и языческими магами Ветхого Завета, но еще и намекает на существование неких египетских традиций, воплотившихся в том направлении гностицизма, адепты которого практикуют магию. Гностики общины «Пистис Софии», таким образом, отвергали подобные традиции в гностицизме и считали их неприемлемыми.

Более того, далее в тексте архонты уподобляются Египту «потому что они материя» (PS I,18). Данные аналогии могут быть объяснены ветхозаветной традицией, но не следует целиком отбрасывать и версию о том, что гностики общины «Пистис Софии» связывали противозаконную магию и некий гностический традиционализм, проявлявшийся в подобных магических и гадательных практиках.

Критика различными группами гностиков друг друга показательна. Она позволяет утверждать, что гностицизм не был однородным течением, и даже в вопросах магической практики разные гностические общины вели непримиримую борьбу.

Распространению гностицизма по всей территории Египта и его популярности среди широких кругов населения, вероятно, способствовали не философские спекуляции, а существование в рамках этого учения магических практик<sup>248</sup>.

Наличие в гностицизме магических практик характеризует его как религиозное течение. Употребление варварских имен и инвокаций было

---

<sup>248</sup> Во 2 § II главы уже упоминалось о проникновении магических верований в монашескую среду, о чем сообщает в своей проповеди Шенуте.

уникальным явлением, которое обуславливало специфику гностических магических практик. Частично источником происхождения такого явления, как инвокации, являлась греческая концепция взаимовлияния звуков.

Имена гностических ангелов и образ демиурга Иалдобаофа, будучи составной частью гностической идеологии, употреблялись гностиками в магических практиках.

Для магии в гностицизме характерно некоторое смешение магических и религиозных функций. Так, на примере текста «Второй книги Иеу» было показано, что в процессе религиозного гностического обряда крещения использовались магические действия, сопровождавшиеся оглашением инвокаций и употреблением варварских имен.

В IV в. в гностицизме появляются общины с различными точками зрения на необходимость магии – в «Пистис Софии» содержится критика магических практик и тех гностиков, которые их использовали.

## **§2. Гностическая иконография и ритуал (по материалам Наг Хаммади, Аскевианского кодекса и Берлинского папируса 8502).**

В этом параграфе будет рассмотрена иконография гностических божеств и интерпретация египетскими гностиками основных положений гностицизма, отображенная в ритуале. Если ритуалистика добавляет сведения к знаниям о гностицизме, позволяет реконструировать гностический ритуал, внешнюю сторону гностицизма, то иконография гностических божеств помогает увидеть, какими гностики их представляли.

Ритуал может быть религиозным и магическим. Если магический ритуал был рассмотрен в первом параграфе III главы диссертации, то здесь речь пойдет о ритуале религиозном.

И сейчас, через шестьдесят лет после открытия библиотеки Наг Хаммади, некоторые исследователи до сих пор используют слово «гностицизм» как условное обозначение ложных учений. Так, в последней книге П. Крамера о крещении<sup>249</sup> дословно повторяется мнение ересиологов II-IV вв. относительно гностицизма и практически ничего не говорится о текстах Наг Хаммади. Следуя за полемикой ересиологов, П. Крамер прослеживает происхождение ритуала крещения, противопоставляя его гностическим «верованиям интеллектуалов и элиты». П. Крамер пишет, что «гностики были неправы в том, что они верили, будто образ священной реальности... может быть объяснен языком объективного знания»<sup>250</sup>. Таким образом, исследователь делает вывод о том, что интеллектуалы подобного рода не могли принять ритуал крещения и не понимали таинств.

В отечественной литературе подобный подход присущ Е.В. Афонасину, который ограничивается перечислением сочинений библиотеки Наг

<sup>249</sup> Cramer P. Baptism and Change in the Early Middle Ages. - Cambridge, 1993. - P.20.

<sup>250</sup> Cramer P. Baptism and Change in the Early Middle Ages. - Cambridge, 1993. - P.45.



Хаммади<sup>251</sup>. Еще в середине XX в. многие исследователи считали, что «отправление таинств не знакомо гностицизму»<sup>252</sup>, то сейчас необходимо подойти к проблеме с другой стороны и рассматривать гностицизм на примере конкретных текстов.

«Евангелие от Филиппа» (NH II,3) является одним из основных источников по изучению гностического ритуала. Как и большинство гностиков христианского толка; автор «Евангелия от Филиппа» считал, что религиозная жизнь должна вестись в общине и сопровождаться отправлением различных ритуалов, среди которых были крещение, миропомазание и евхаристия: Священные таинства происходили, как сказано в «Евангелии от Филиппа», тогда, когда тот, кто является «образом» Бога, использует воду, масло, хлеб и вино в качестве «символов и образов» (NH II,3:124)<sup>253</sup> для того, чтобы приблизиться к священной реальности.

Из основных гностических обрядов крещение, было, вероятно, главным по своему значению и самым ранним по происхождению. Как пишет Дж. Тёрнер; ритуал крещения проводился в жизни гностика только единожды – при посвящении нового члена общины в гностическую религию, в то время как другие обряды, вероятно, повторялись во время праздников в иных особых для жизни гностической общины случаях<sup>254</sup>

В трактате Ириней «Против ересей» говорится о том, что некоторые последователи Валентина различают крещение водой и ритуал, который они называют «απολουτρωσις» и называют его вторым крещением, цитируя слова

---

<sup>251</sup> Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства / пер., предисл. и коммент. Е.В. Афонасина. – СПб.: Алетей, 2002; Афонасин Е.В. «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. - СПб., 2002.

<sup>252</sup> Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. - Göttingen, 1965. - S. 233.

<sup>253</sup> Здесь и далее пер. «Евангелия от Филиппа» М.К. Трофимовой в кн: Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии / сост. Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. М.: Мысль, 1989.

<sup>254</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.

Иисуса (Ириной Adv. Haer. I.21.1-4)<sup>255</sup>. Ириной говорит, что, придумывая молитвы и ритуалы, якобы превосходящие крещение, такие валентиниане выступают против крещения.

Более подробный анализ «Евангелия от Филиппа» позволяет установить, что, как указал М. Дежардин, его автор не пытается опорочить «первое крещение» и не знает другого подобного ритуала<sup>256</sup>. Заметим, что, основываясь на немногочисленных и очень разных источниках, нельзя говорить о том, что у христиан II – III вв. был единый обряд крещения<sup>257</sup>. И хотя не известно, какой именно ритуал имел в виду Филипп, он упоминает снятие одежды и вхождение в воду (NH II,3:101) и формулу «во имя Отца, Сына и Святого духа», которую произносят над крестящимся (NH II,3:67), после чего следует миропомазание (NH II,3:74-75) и поцелуй мира (NH II,3:31), а в завершение человек принимает участие в евхаристии. По-видимому, ничего в символических описаниях этого обряда в тексте «Евангелия от Филиппа» не противоречит ритуалу, который подробно описывает Ипполит, рассказывая об ортодоксальном римском обряде (хотя автор «Евангелия от Филиппа», возможно, намеренно не упоминает повторяющиеся заклинания и инвокации).

«Евангелие от Филиппа» отождествляет крещение и миропомазание с воскрешением, что было характерно еще для Павла (Рим. 6:3 – 11). Однако, автор «Евангелия от Филиппа» отрицает, что крещение предполагает ритуальную смерть и последующее рождение. При этом гностическое евангелие в целом соглашается с Иустином и Ипполитом: святой дух должен сойти на крестящегося и привести к его обновлению.

Однако автор «Евангелия от Филиппа» утверждает, что ритуал крещения не всегда приводит к подобному результату. Следовательно, он, в отличие от

---

<sup>255</sup> Здесь и далее пер. «Против ересей» П. Преображенского в кн: Св. Ириной Лионский.

Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. проф. П. Преображенского – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008.

<sup>256</sup> Desjardins M. Baptism in Valentinianism // Annual Meeting of the SBL. - Boston, 1987. – p.18-22.

<sup>257</sup> Pagels E. Ritual in the Gospel of Philip // The Nag Hammadi Library after fifty years/Ed. Turner J. - Leiden. 1997, p.282.

церковных апологетов, предполагает два результата обряда крещения – на одного принимающего крещение нисходит святой дух, а другой неопит может пройти через этот ритуал, «не получив ничего» (NH II,3:59).

В «Евангелие от Филиппа» содержится утверждение, что крещение связывает человека с силами, скрытыми от обычного восприятия, как дьявольскими, так и святыми. Для автора евангелия недоброжелательное отношение сверхъестественных сил связано с отдалением человека от истинного Бога.

Согласно «Евангелию от Филиппа», архонты низвергают таинство, украв язык, который является главной составляющей христианских таинств и христианского учения. Дело в том, что истина, как объясняет Филипп, «породила имена в мире, из-за того, что нельзя познать ее без имен» (NH II,3:12). Истина создала язык из любви к человечеству, для которого тот стал необходимым способом ее понимания. Но низшие силы, захватившие дар истины и укравшие «имена», хотят превратить их из способа достичь истины в инструмент обмана.

Автор «Евангелия от Филиппа» утверждает, что вместо того, чтобы освободить нового члена гностической общины от зависимости от низших сил, такое крещение может связать крестящегося со злыми архонтами. Согласно гностическому евангелию, архонты хотят использовать саму суть таинства, чтобы «взять свободного и сделать его своим рабом навеки» (NH II,3:13).

«Евангелие от Филиппа» описывает результат крещения как обновление или возрождение. Но текст источника предупреждает, что архонты, пытающиеся изменить результат таинства, уже обманули многих крещеных христиан, заставляя их ошибаться насчет священного рождения Христа и его воскресения. Для автора евангелия это не просто теоретические высказывания или теологические спекуляции – это миф, лежащий в основе ритуала.

«Евангелие от Филиппа» утверждает, что «некоторые говорили, что Мария зачала от святого духа. Они ошибаются» (NH II,3:17). Евангелие осуждает тех,

кто верит, что женщина родила, благодаря непорочному зачатию. Вместо этого, Филипп настаивает, что Иисус, рожденный от смертных, появился на свет от священного духа и от Бога-Отца. В этом таинстве «Отец всего соединился с девой, которая снизошла», то есть с духом (NH II,3:82), создав «тело» Христа (NH II,3:82), которое является церковью. Хотя люди, подобно Иисусу, сначала были рождены смертными родителями, автор евангелия утверждает, что «благодаря Духу святому мы порождены» (NH II,3:74).

Когда «Евангелие от Филиппа» говорит о проблеме воскресения, снова приводится аналогия между Христом и крестящимся. «Те, кто говорит, что Господь умер изначально и он воскрес, заблуждаются, ибо он воскрес изначально и умер». Филипп заканчивает эту аналогию: «Если кто-то сперва не примет воскрешение, он не умрет» (NH II,3:21).

Обряд крещения обычно называют в гностических текстах «печатами». Таким образом, основная проблема заключается в определении этого гностического термина. Необходимо определить, о чем идет речь - о единственном акте, который надлежало выполнить пять раз (например, пятикратное погружение в воду, в отличие от тройного погружения негностического христианского крещения), или о пяти различных ритуальных действиях, входящих в этот обряд, или о некоей таинственной мистической пятёрке имен (как это можно наблюдать в «Троевидной Протенойе» NH XIII, 1: 49,28-32) или гностических эонов, как это показано в «Апокрифе Иоанна» (NH II,1: 6,2-10). Правда, установить это достоверно практически невозможно<sup>258</sup>.

Сравнив гностический и ортодоксальный обряды крещения, можно сделать вывод о том, что для христианского обряда характерны, по крайней мере, четыре действия: снятие верхней одежды и произнесение отказа от дьявола, снятие всех предметов одежды и помазание маслом, крестильное погружение и одевание на окрещенного белого чистого одеяния; иногда добавлялась пятая

---

<sup>258</sup> Sevrin, J.-M. Le dossier baptismal Séthien // BCNH Études 2. - Québec, 1986. - P.87.

составляющая - помазание<sup>259</sup>. Не известно, был ли этот обряд крещения у гностиков единовременным, поскольку он неоднократно упоминается в сетианских гностических трактатах.

Сочинением гностической сетианской группы, любопытным с точки зрения реконструкции ритуальных действий, в том числе сетианского крещения, является «Евангелие египтян» (NH III,2 и IV,1). В нем обряд крещения должен протекать при оглашении инвокаций; через невидимые секретные таинства, в том числе через «убийство» (ϠΩΤΒ, NH IV,2: 75 3-4; III,2: 63,3-12 имеет форму ϠΩΤΠ, «связывать, соединять, примирение, мир»). Для такого ритуала характерен и отказ от мира и от «бога этих тринадцати эонов», призванного (ἐπίκλητος) обеспечить незримое присутствие святых. Сет, как написано в гностических трактатах, в божественном мире освобождает свою расу (то есть адептов гностицизма) от разрушительных действий архонта Иалдобаофа. Гностики во время ритуала могут видеть различных духовных существ, имена которых неоднократно встречаются в обряде крещения. В NH III, 2 имеется ряд указаний на необходимость во время обряда определенных жестов и слов: молитва, перечисление святых сил, славословие святых, молитва животворящей воды, получение ладана, жесты, а также непосредственно крестильное погружение.

Все «Евангелие египтян» в целом, а не только его отдельные части, имело для гностиков ритуальное значение.

Если термин «Пять Печатей» обозначал пятикратную или пятиэтапную процедуру крещения, то можно предположить, что «Евангелие египтян» читалось вслух в течение всей гностической литургии. После чтения каждой из пяти частей, неофит, возможно, повторял молитву. Это должно было символизировать получение им каждой из «Пяти Печатей».

---

<sup>259</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.

«Пять печатей» олицетворяли не пятикратное погружение неопита в Живую воду, а интерпретировались сетянами как пятиэтапный ритуал подъема души в божественную реальность.

Этот обряд, по мнению Дж. Тёрнера, являлся драматизацией гностического сетянского мифа<sup>260</sup>. Тот факт, что автор этого текста называет получающих крещение «братьями», свидетельствует о принадлежности текста и обряда крещения, описанного в сочинении, общине сетянов. У сетянов была традиция крещения водой, которое осмысливалось как тайна подъема души через сферы космоса к богу-творцу, что должно было дать членам общины Гнозис (NH XIII,1: 48,33-34) и спасение.

В «Книгах Иеу» можно наблюдать тройственный ритуал крещения неопитов: В тексте приводится инструкция по ритуальной гностической практике, в которой Христос сам крестит своих учеников. Несомненно, что эту модель должен был в точности исполнять глава гностической общины. Обряд крещения, описанный с 45 по 47 главы «Второй книги Иеу», состоял из трех последовательных стадий - крещения водой, крещения огнем и крещения Святым Духом:

Для совершения ритуала крещения Христос использовал виноградные ветви в качестве бескровной жертвы и два сосуда вина. Ритуал сопровождался обрядом воскресения благовоний, а ученики Иисуса облачились в льняные одежды. В тексте приводятся необходимые печати (BC II,45:107) и молитва, в которой широко используются инвокации и варварские имена. Крещенные ученики, как сказано в тексте сочинения, «возрадовались, что они приняли крещение...и печать, которая отпускает грехи, и очищает их злодеяния, и повелевает их причислить к наследованию Царства Света» (BC, II,47:114)<sup>261</sup>.

Гностическая ритуалистика включала в себя обряды очищения, миропомазания, ритуальной пищи, ритуального брака, сакрализации

---

<sup>260</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.

<sup>261</sup> Пер. М.К. Трофимовой в кн: Перевод М.К. Трофимовой в кн.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / пер. М.К. Трофимовой. – М., 1989.

сексуальной жизни. Ритуалы, которые практиковались гностиками, являлись результатом введения в гностическую религиозную практику довольно простых, повседневных для жителя Египта той эпохи действий, вроде мытья, умащения бальзамами и маслами, переодевания, еды, сексуальных отношений и беседы<sup>262</sup>. Гностики, вероятно, опасались оторванности от общины и создали множество сложных мифов, в которых они, как и другие религиозные группы, преобразили свои обычные, повседневные занятия в обряды, помогающие преодолеть это отчуждение и достигнуть тем самым ощущения причастности к группе и универсуму.

Ритуал миропомазания, которое ранние христианские тексты часто рассматривали как необходимое дополнение к крещению, был тесно связан с последним. Крещение и помазание называли «печатями», которые отмечали каждого посвященного как рожденного заново и принадлежащего отныне Богу. Ко времени III-IV вв. эти обряды, вероятно, не следовали за обрядами инициации, принятия ритуальной пищи, евхаристии, хотя часто помазание дополняло крещение.

Ритуальный брак, практиковавшийся среди гностиков, был известен под гностическим термином «брачный чертог» (например NH II,3:125). Этот ритуал, вероятно, должен был пройти каждый гностик, особенно в тех случаях, когда «брачный чертог» предписывался адепту гностицизма как сексуальное причастие.

В «Евангелие от Филиппа» говорится, что миропомазание (очевидно, помазание, которое завершает ритуал крещения) выше крещения, так как тот, кто помазан, обладает всем. Христос отождествляется с крестящимся: «Ибо Отец помазал Сына, и Сын помазал апостолов, а апостолы помазали нас» (NH II,3:95). Судя по высказыванию, такие ритуалы, как крещение, миропомазание и евхаристия (которую также можно охарактеризовать как брачный чертог),

---

<sup>262</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.

вероятно, символизировали перерождение, возрождение и восстановление гностика.

Гностики также практиковали обряд помазания. «Евангелие от Филиппа» (NH II,3:24;66;74), интерпретирует елей как огонь, как интенсивный свет, который дает красоту. Каждый неопит рожден заново крещением в воде и помазание елеем через Святой Дух интерпретировалось гностиками как своего рода «крещение» в свете.

Помимо этих основных ритуалов, гностики в ритуальной практике использовали и другие обряды (напр., см. первый и второй тексты Приложения I). Эти молитвы содержали прошения к гностическим божествам, гностики пели гимны, довольно распространенной практикой являлось экстатическое произнесение ритуальных текстов.

Гностические сочинения сетиан библиотеки Наг Хаммади содержат не только многочисленные случаи видений духовного мира, но также и множество примеров крещения, ритуального омовения, помазания; а также многочисленные образчики различных молитв и гимнов, адресованных гностическим божествам. Они особенно часто встречаются в таких коптских гностических текстах, как «Евангелие египтян», «Апокалипсис Адама», «Мелхиседек», «Зостриан», «Апокриф Иоанна», и «Троевидная Протенойя».

Гностические молитвы и гимны произносились во время обрядовых действий, включающих крещение, которое тексты часто называют «Пятью Печатами». Текстами сетиан, в которых содержатся разъяснения, касательно внутреннего содержания обряда «Пяти Печатей» являются «Евангелие египтян» и «Троевидная Протенойя». Но, по мнению Дж. Тёрнера<sup>263</sup>, в них не засвидетельствован точный ритуальный характер этих «Пяти Печатей», так что из-за туманности намеков, содержащихся в этих текстах, гностический обряд может быть восстановлен лишь частично.

---

<sup>263</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.



В коптском гностицизме практиковался также обряд совместной ритуальной трапезы. В «Евангелии Филиппа» (NH II,3: 100) говорится, что чаша молитвы содержит воду и вино и наполняется Святым Духом, в NH II,3 11 образ евхаристии связывался также с мучениями Иисуса (который принес хлеб от небес, II,3:15), что может объяснить, почему этот обряд кажется приуменьшенным в «Евангелии Филиппа» (например, NH II,3:94).

Цель гностических ритуалов состояла в достижении в конечном итоге спасения, то есть обряд был средством восстановления исконного единства человека. Физические тела, в которые снизошли божественные сущности, должны быть сняты гностиками как старый предмет одежды и заменены сияющими одеждами, сделанными из божественной материи; внутренний человек, по мысли гностиков, должен был погрузиться в живущую воду мудрости и быть помазанным ароматом божественного духа<sup>264</sup>.

Гностический ритуал был непосредственно связан с иконографией. С помощью немногочисленных известных артефактов, содержащих явно атрибутированную иконографию, можно реконструировать и верифицировать гностический ритуал, и наоборот, имея представление до известной степени о гностической ритуалистике, можно заполнить большие пробелы в понимании иконографии.

Источники, из которых можно извлечь материал для реконструкции гностической иконографии, подразделяются преимущественно на полемические сочинения церковных апологетов и коптские гностические тексты, а также немногочисленную мелкую пластику и эпиграфику.

Ириней Лионский в своей большой работе «Против Ересей» рассказывает о группе, основанной в Александрии неким Карпократом, члены которой называли себя гностиками. Он относил приверженцев учения Карпократа к римской ветви гностической группы последователей женщины по имени Марселлина. Ириней пишет, что эта община использовала в своей религиозной

<sup>264</sup> Turner J. Ritual in Gnosticism <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007

практике предметы декоративно-прикладного искусства: «частью нарисованные, частью из другого материала изготовленные изображения...и они украшают их венцами, и выставляют вместе с изображениями светских философов...и выказывают им другие знаки почтения, так же как язычники» (Adv. Haer. I.25)<sup>265</sup>.

Ириней явно испытывал неприязнь к еретикам-карпократианам и изо всех сил старался изобразить их верования в худшем свете. Его рассказ о карпократианах надо, исходя из полемического характера сочинения: «Против ересей», принимать скептически. Независимо от того, является ли сообщение Ириней истинным, подобные или другие гностические изображения теперь безвозвратно утеряны. Следовательно, нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть факты, приводимые Иринеем в отношении гностической иконографии карпократиан<sup>266</sup>.

Археологические открытия, сделанные в течение XX столетия, особенно в римских гробницах, принудили некоторых ученых интерпретировать стенную роспись некоторых из них как гностическую<sup>267</sup>. Например, гностическими были объявлены фрески, найденные в гробнице Аурели на римской Вилле Манцони и в «Пьяцуола», ниже церкви Сан Себастьяна, на Via Appia Antica; – вероятно, это самые показательные примеры. Но гностическая интерпретация этих фресок, как показал П. Финни, неправильна<sup>268</sup>.

Конечно, были могилы и даже церковные постройки (домовые церкви), которые использовались гностиками, что подтверждается скудными

---

<sup>265</sup> Пер П. Преображенского в кн.: Св. Ириней Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / пер. П. Преображенского – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008.

<sup>266</sup> P. C. Finney, "Gnosticism and the Origins of Early Christian Art" // Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 21-27 Settembre 1975. - Vatican City, 1978: - 1.391-405.

<sup>267</sup> См. С. Cecchelli, Monumenti Cristiano-Eretici di Roma. - Vatican City, 1944.

<sup>268</sup> Finney P. C., Did the Gnostics Make Pictures? / The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut March 28-31, 1978 / ed. B. Layton. - Leiden, 1980. -1.434-54, 442-50.

эпиграфическими надписями<sup>269</sup>. Но одних таких эпиграфических свидетельств для общей реконструкции иконографии явно недостаточно.

В трактате «Против Цельса» Ориген говорит о некоей диаграмме, о которой писал Цельс и которая использовалась «определенными христианами»<sup>270</sup>. Цельс, со слов Оригена (Cont. Cels. 6.21), рассказывал о путешествии души через семь небес. Следы этого учения содержатся в тайнах митраизма (Cont. Cels. 6.22). Эта тайна, согласно Цельсу, оформлена в виде сложной диаграммы. Ориген сообщает, что такая диаграмма, которую он сам видел, принадлежит «непримечательной секте» офитов, или офианов (гностическая секта, о которой также сообщает Иринея Adv. Haer. 30, 1-15). (Cont. Cels. 6.24). Несмотря на несомненную редакцию Оригеном сведений Цельса, можно извлечь из его рассуждений (Cont. Cels. 6.25-26) следующие выводы.

Диаграмма содержала изображение десяти кругов, которые были отделены друг от друга и скреплялись отдельным кругом, душой вселенной. Он назывался Левиафаном. На ней также было нарисовано другое животное, названное Бегемотом, которое изображалось ниже самого низкого круга. На этой диаграмме Левиафан был изображен на окружности круга и в его центре. Цельс сообщает, что «диаграмма была разделена толстым черным пятном», «это был Ад, также названный Тартар». Левиафан, очевидно, был изображен на внешнем круге в виде змеи, заглотившей свой хвост, как показано в «Листис Софии»: «Тьма внешняя – это великий дракон, хвост которого внутри его пасти, который вне сего мира и окружает весь мир» (PS,III,126)<sup>271</sup>.

Цельс упоминает ритуал, названный им «Печать», и «диалог, в котором тот, кто управляет печатью, называется Отцом и тот, кто запечатан, называется Сыном; и он отвечает, что «я был помазан белой мазью от дерева жизни»». Цельс сообщает, что «те, кто передает печать, говорят, что есть семь ангелов,

<sup>269</sup> Ferrua A., *Questioni di epigrafia eretica romana / Rivista di Archeologia Christiana* – 21. - 1945: 1.165-221, 176-95.

<sup>270</sup> Пер. Х. Чедвика в кн.: Chadwick H. *Origen: Contra Celsum*. – Cambridge, 1980.

<sup>271</sup> Пер. А.И. Еланской в кн.: Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками/ пер. А.И. Еланской СПб., 2004

стоящих с обеих сторон души, когда тело умирает, одна группа, являющаяся ангелами света и другого из того, что называют архонтами». «Главный ... архонт, как говорят, является проклятым Богом», «Демииург» и «Бог Евреев» (Cont. Cels. 6.27). Этот бог проклят, «потому что он проклинал змею, которая передала первому человеку знание добра и зла» (Cont. Cels. 6.28).

Ориген возвращается к описанию диаграммы в Cont. Cels. 6.30, замечая, что Цельс иногда дает собственную интерпретацию символики диаграммы. Вышеупомянутые семь архонтов или демонов были, по-видимому, изображены на ней, причем первый изображался в виде льва, и Ориген добавляет, что имя этого «архонта демииурга» - Михаил. Следующий – бык Суриил. Далее идут изображенный в виде змеи Рафаил, в виде орла Гавриил, в виде медведя Таутабот, Эратабот с лицом собаки и Тафабот, или Оноил, в форме ягодиц.

Ориген сообщает, что этих магов «учат говорить в вечно запертых воротах Архонтов после прохождения того, что они называют «Преградой Зла» (Cont. Cels. 6.31). Ориген говорит, что, начинаясь с вершины, на восьмом уровне (а не на уровне основания, как могло бы ожидаться), идет текст молитв, которые будут обращены к каждому, чтобы помочь душе пройти. Молитвы должны быть вознесены к львинообразному Иалдобаофу (который ассоциировался с планетой Сатурном), к Иао, Саваофу, Адонаи, Астафеусу, Эйлоэусу, и Хорезусу. Ориген говорит, что четыре имени из этого ряда (Иао, Саваоф, Адонаи, Эйлоэус) – имена Бога, которые взяты из ветхозаветной традиции, и три (Иалдабаоф, Астафеус, и Хорезус) – из «магии» (Cont. Cels. 6.32). Ориген описывает дополнительные детали гностической диаграммы: «прямоугольная фигура» связана так или иначе с «воротами рая» и «пылающим мечом», «охраняющим деревья знания и жизни» сказал, что необходимо «нарисовать диаметр круга огня» (Cont. Cels. 6.33). Далее Ориген цитирует Цельса - владельца диаграммы «истолковывают определенные слова, надписанные между верхними кругами выше небес, и в характерных двух среди других, большого и меньшего круга, который они истолковывают как Сына и Отца».

Сложную диаграмму, описанную Цельсом и Оригеном, очень трудно себе представить, хотя было сделано множество попыток ее восстановить. В настоящее время нет никаких новых источников, по которым можно было бы установить материал, из которого эта гностическая диаграмма была выполнена, но если предположить, что изображение было таким сложным, как описано, вряд ли она могла быть изображена на камне. Скорее всего, она была нарисована на древесине, и это напоминает о «скрытом имени» Доксомедона, о котором сказано, что оно должно быть написано на деревянной таблетке (Евангелие египтян, NH III,2 43,19-20; NH IV, 2 53,17-19)<sup>272</sup>. Однако сложная диаграмма офитов была, что более вероятно, изображена на папирусе или пергаменте<sup>273</sup>. Линии и геометрические фигуры в этой диаграмме сочетались с текстом. На диаграмме, по-видимому, были изображены зооморфные архонты и ангелы. Таким образом, все факты указывают на то, что на диаграмме офитов определенно присутствует египетская гностическая иконография, так как она была, как считает Б. Пирсон<sup>274</sup>, произведена в Египте; вероятно, в Александрии.

Космология, отраженная в диаграмме, включая изображения зооморфных архонтов, которые населяют семь планетарных сфер, близко связана с изображениями этих архонтов, описанных в тексте «Апокрифа Иоанна»: «Имена же славы тех, которые над Семью Небесами (ΤΣΑΨΥΕ ΜΠΕ), суть таковы: первый – это Иаот (ΙΑΩΘ), Львинолицый, второй – это Элоай (ΕΛΟΑΙΟΣ), Ослинолицый, третий – это Астафай (ΑΣΤΑΦΑΙΟΣ), Гиенолицый, четвертый – это Иао (ΙΑΩ), Змеинолицый и Семиглавый, пятый – это Адонай (ΑΔΩΝΑΙΟΣ), Драконолицый, шестой – это Адони (ΑΔΩΝΗ), Обезьянолицый, седьмой – это Саббатай (ΣΑΒΒΑΤΑΙΟΣ), Пламеннолицый. Такова есть седмица недели». (РВ 41.16-42.9).

<sup>272</sup> Bohlig A., Wisse F., Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians. – Leiden, 1975. – p. 173, 234.

<sup>273</sup> Pearson B. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. - N.-Y.,2004. - p.256.

<sup>274</sup> Pearson B. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt. - N.-Y.,2004. - p.256

Из комментариев Оригена становится ясно, что эта гностическая диаграмма и ее иконография были тесно связаны с гностическими ритуалами, призванными помочь душе в ее подъеме через космос к царству небесному. Но какая именно функция ей была предписана, со слов Оригена установить не представляется возможным. Б. Витте предполагает, что диаграмма существовала как своего рода «гностическая мандала», чтобы помогать при медитации и участвовать в некоем ритуале<sup>275</sup>.

Теперь необходимо рассмотреть другую группу амулетов, которые известны как «гностические геммы». Они были сделаны главным образом из драгоценных и полудрагоценных камней. В начале XX в. в историографии сложилось мнение, что гностические геммы, в которых присутствует имя Абраксас или Абрасакс, могут быть проинтерпретированы как образцы гностической иконографии<sup>276</sup>. Подобная интерпретация была основана на неверном предположении, что имя Абрасакс на геммах - это изобретение, сделанное во II веке гностическим ересиархом Василидом<sup>277</sup>. Конечно, гностическая система василидиан включала в себя космическое божество по имени Абрасакс, которое было связано с 365 небесами и с «богом иудейским» (Ириней, *Cont. Haer.* 1.24.:7; 1.24.4)<sup>278</sup>, но маловероятно, что Василид изобрел это имя. Абрасакс, солнечное божество, сумма чисел имени которого составляет 365, распространен в греко-египетской магии, откуда, вероятно, Василид и позаимствовал это имя. Что же касается иных гностических гемм, которые исследовал К. Боннер, то, скорее, они являются не примерами собственно гностической иконографии, а памятниками греко-египетской магии<sup>279</sup>.

---

<sup>275</sup> Witte B. *Das Ophitendiagramm nach Origen, Contra Celsum* 6, 22–38. – Altenberge, 1993. – S. 30-39.

<sup>276</sup> Glay Le M. *Abrasax // Lexicon iconographicum mythologiae classicae* / ed. Ackerman H. C., Gisler J.-R. - Zurich, 1981. 1.1.2-7; 1.2: plates 6-14.

<sup>277</sup> King C.W. *Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediaeval*. – London, 1887. – P: 245.

<sup>278</sup> Абрасакс также упомянут в трех трактатах Наг Хаммади: «Евангелии египтян» (NH III,2) 52,26; 53,9; 65,1; «Апокалипсисе Адама» (NH V,5) 75,22; и в «Зостриане» (NH VIII1) 47,13.

<sup>279</sup> *Bonner Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*. – London, 1950. - P.30.

Одна гемма в оправе из частного собрания Джозефа Бруннера, описанная Боннером, однако, могла иметь гностическое происхождение<sup>280</sup>. Памятник представляет собой овальный кулон из зеленой яшмы, с оттенком красного. На его лицевой стороне изображен львиноголовый бог, облаченный в египетский передник, который держит в правой руке высокий жезл, а в левой – ситуну. На правом краю геммы находится надпись «Иалдобаоф», на левом – «Ариэль»<sup>281</sup>. На обратной стороне геммы имеется надпись: «Иа Иао Сабаоф Адонаи Элоаи Ореос Астафеос». Боннер полагает, что Иа здесь - это мнемоническое сокращение имени Иалтобаоф, который изображен на лицевой стороне (См. Приложение II,3).

Иалтобаоф занимает главное место в иконографии геммы. В гностическом трактате «О происхождении мира» (NH II,5) говорится, что архонт Ялдабаот (= Иалтобаоф) назвал себя этим именем, но Ариэл – также его имя, поскольку он походит на льва (NH II,5 100,23-26). Иалтобаоф - главный создатель-архонт гностицизма, о чем сказано в «Апокрифе Иоанна» (NH II,1; III,1; IV, 1;), где он также назван Сакляс и Самаэл (NH II,1; II,15-18). Сам амулет служил напоминанием владельцу о гностическом посвящении, которое (как в случае диаграммы офитов) включало «ответы», позволяющие душе избежать царства Иалтобаофа<sup>282</sup>.

Другой амулет с гностической иконографией был описан Э. Гудено. Автор атрибутирует эту гемму как «иудейский амулет»<sup>283</sup>, но в последующих работах он уже интерпретировал ее как «иудео-гностический амулет»<sup>284</sup>. Данная гемма выполнена из черного стеатита (37 x 27 x 14 мм); надписи на иврите (арамейский язык) позволяют датировать ее вторым столетием. Гемма представляет собой неправильный восьмиугольник.

<sup>280</sup> Bonner Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian. – London, 1950. - P.284

<sup>281</sup> Bonner, Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian. – London, 1950. - P.135

<sup>282</sup> Pearson B. A. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. - Minneapolis, 1990, PP. 39-51, 47-49.

<sup>283</sup> Goodenough E. G. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. – N.- Y., 1953. - fig. 1145.

<sup>284</sup> Goodenough E. G. A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period / Greek, Roman, and Byzantine Studies 1. -1958. - PP. 71-80.

Одна сторона геммы изображает Адама и Евы, стоящих по обе стороны от полного плодов дерева, вокруг которого свернулась змея, чей открытый рот направлен к лицу Евы, поскольку та собирается съесть плод. Буква *Het* написана рядом с Адамом, *Dalet* – рядом с Евой. Вероятно, как полагает Б. Пирсон<sup>285</sup> *Het* обозначает жизнь, а *Dalet* – знание, что может служить подтверждением правильности отнесения этой геммы к гностическим.

На другой ее стороне изображена круглая полоса с двенадцатью секциями, а в каждой секции – символ. Полоса представляет собой Зодиак, окружающий пуп, вокруг которого спиралью свернута змея с открытым ртом. С обеих сторон от полосы изображены символы солнца и луны. Ниже солнца – семь маленьких точек, по-видимому, олицетворяющих планеты. Гемма имеет отверстие, благодаря которому ее можно было носить как кулон.

Сцена с Адамом и Евой, которые получают знание и жизнь от змеи возле дерева, может легко быть проинтерпретирована как «змея мидраш», о чем упомянуто в Свидетельстве Истины (NH IX, 3 45,23-49)<sup>286</sup>. Живительный гнозис, изображенный в виде змея-искусителя, позволяет гностической душе пересечь космические планетные сферы, изображенные на другой стороне геммы. Сама гемма служит свидетельством того, что ее владелец получил посвящение в гностицизм.

Эти две геммы на сегодняшний день являются единственными среди многочисленных аналогов римского периода, найденных в Средиземноморье, которые могут быть с уверенностью отнесены к образчикам гностической иконографии.

Необходимо обратиться к еще одной группе источников, которые содержат гностическую иконографию, а именно к идеограммам из Codex Brucianus. Они служили иллюстрациями в двух трактатах кодекса – т.н. «Книгах Иеу» (См. Приложение II,4).

---

<sup>285</sup> Pearson B. *Gnosticism and Christianity*. – N.-Y., 2004. – P.260

<sup>286</sup> Pearson B., *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. – Minneapolis, 1990. – PP. 39-51.



В «Книгах Иеу» шестьдесят девять идеограмм вставлены в отдельные колонки коптского текста. Эти идеограммы не могут быть отнесены к иконографическим памятникам в обычном их понимании, поскольку они не являются иллюстрациями, а представляют собой скорее схемы и графику.

Идеограммы тесно связаны с гностическим текстом, который окружает их. Пирсон выделяет три вида гностических идеограмм: тип, знак, и печать<sup>287</sup>. Первые два вида сосредоточены в первой части кодекса; третий вид преимущественно встречается во второй части, которая начинается с 33 главы.

Интерпретация «типа», первого вида идеограмм Книги Иеу не может быть однозначной, за изображением «типа» следует надпись: «Это - тип, в котором он был, прежде чем он был перемещен, чтобы ясно показать эманации»<sup>288</sup>. «Тип» состоит из круга, вписанного в квадрат, с криптограммами и текстом. Рядом идет дополнительный текст, отделенный с линиями. Текст после криптограммы в кругу можно перевести так: «Иеу, истинный Бог освещенный; Бог правды. Это - его имя». Сопутствующий текст: «[мистическое имя, неразборчивое] Это - его тип. Это - форма; в которую [мистическое имя] он эманурует, Это его имя. Его будут называть истинным Богом».

На первый взгляд второй тип гностических идеограмм - «знак» - схож с «типом». Эти знаки представляют собой прямоугольник, в который вписаны концентрические квадраты, сопровождаемые текстом: по формуле мистическое имя, вписанное во внутренний квадрат с тремя именами Иеу. Каждое из двадцати восьми имен Иеу в трактате сопровождается такими «знаками». Во «Второй Книге Иеу», например, в прямоугольнике мистические имена стоят рядом с концентрическими квадратами с именем «Иеу». Также там были изображены криптограммы, внизу которых нарисован круг, разделенный на шесть секций, с маленьким кругом в каждой. Он сопровождается текстом:

---

<sup>287</sup> Pearson B. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. - N.-Y., 2004. - P. 262.

<sup>288</sup> Пер. в кн.: Schmidt C., MacDermot V. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. - Leiden, 1978.

«Его характер. Он вызвал силу приблизиться [мистическое имя]. Он дал голос, поскольку он эманировал. Это - первое испускание».

«Печати», которые начинаются с 33 главы Книги Иеу, весьма различны. Они состоят из комбинаций линий и различных геометрических форм. «Печать» состоит из пересеченных линий, с двумя concentрическими кругами в точке пересечения и восьмиконечных розеток в конце каждой линии. Сопроводительный текст может быть прочтен следующим образом: «Когда вы прибудете в это место, запечатывайте себя этой печатью [относящийся к рисунку]. Это - его имя [мистическое имя]. Скажите это только один раз, в то время как этот шифр 70122 (?) находится в вашей руке, и скажите также это имя [мистическое имя] три раза, и наблюдатели и разряды и завесы будут отодвинуты, пока вы не идете в место их Отца, и он дает вам его печать и его имя), и вы пересекаете (ворота в его сокровищницу). Это размещение сокровищницы в пределах этих».

Гностицизм как религиозное течение обладал особой ритуалистикой. Через ритуал достигалось единство членов гностической общины, ритуал помогал гностикам осознавать общность и единство; поддерживать надежду на спасение от пут злого мира и демиурга Иалдобаофа. Ритуал, по-видимому, являлся основным видом деятельности гностической общины.

Египетский гностицизм обладал своей иконографией. Идеограммы в «Книгах Иеу» можно рассматривать как гностическую «мандалу», хотя необходимо отметить, что фактически изображения не включены в графику идеограмм. Идеограммы были связаны с религиозной гностической практикой, служили вспомогательным средством, которое должно было помочь душе двигаться через различные космические уровни и, выйдя из злого царства Иалтобаофа, попасть в царство небесное.

Безусловно, источники, содержащие гностическую иконографию, весьма малочисленны. Благодаря им, можно судить о религиозном опыте адептов гностической религии в римский и коптский периоды ее существования.

### **§3. Космологические и астрологические представления гностиков в коптских гностических трактатах.**

В этом параграфе будет рассмотрена проблема восприятия гностиками пространства и времени, а также связанные с ним астрологические представления гностиков как специфический элемент гностической религиозной практики.

Астрология была традиционно привлекательна для широких слоев египетского общества. Тот факт, что астрологические представления нашли себе место в гностической картине мира, может косвенно подтверждать гипотезу, согласно которой астрология была необходимым элементом в гностической религиозной системе; доступным и понятным для рядовых членов гностических общин. К подобной системе предсказаний, основанной на пространственно-временном восприятии действительности, широко прибегали как в традиционных восточных обществах древности, так и в античном мире. Показалось бы довольно странным то обстоятельство, что гностицизм, расширив в III, а особенно в IV веке свою социальную базу за счет широких слоев общества египетской провинции, смог бы привлечь к себе сторонников, если бы не адаптировал элементы догматики, ритуала и религиозной практики, сделав их понятными народным массам.

Под термином «космология» подразумевается совокупность представлений гностиков о небесной сфере, ее частях и элементах, термин «астрология» описывает представления гностиков; согласно которым части и элементы небесной сферы обожествлялись и одухотворялись, им приписывалась способность влиять на ход событий и человеческую жизнь.

В отечественной литературе подобная тематика практически не освещалась. Среди зарубежных работ, затрагивающих данную проблематику,

можно назвать монографии Рёлофа ван ден Брёка<sup>289</sup> и Златко Плеше<sup>290</sup>. В данном параграфе сделана попытка охарактеризовать гностическую астрологию как явление, проистекающее из особенностей гностической космогонии, но в то же время заключающее в себе египетскую, вавилонскую и греко-эллинистическую астрологические традиции.

Гностицизм, безусловно, вобрал в себя античную астрологическую традицию. Как указывает В. Бауэр<sup>291</sup>, христианство даже в III-IV веках еще имело множество точек соприкосновения с гностицизмом. Поэтому весьма интересной представляется проблема существования астрологических представлений в гностической литературе, которая была для церковных апологетов, безусловно, еретической. Гностики признавали за объектами небесной сферы решающую роль в организации структуры мироздания и во влиянии на человека и земную реальность. Несмотря на откровенно мистические спекуляции, в гностических астрологических представлениях слились как философско-мистическое понимание действительности, так и богатая астрономическая традиция эллинистического мира и Римской империи.

Источники, рассматриваемые в этом параграфе, находятся в составе различных сборников коптских гностических произведений. Например, «Апокриф Иоанна» входит в состав второго кодекса коптской гностической библиотеки Наг Хаммади, а также в сокращенном виде является вторым трактатом коптского гностического кодекса Берлинского папируса 8502. Также при рассмотрении гностической космологии и астрологии необходимо обратиться к таким источникам, как трактат «Происхождение мира» (NH II.5) и Евангелие Иуды (Tch.3). Несмотря на то, что эти тексты, несомненно, принадлежали разным гностическим группам (поскольку входят в состав

---

<sup>289</sup> Broek van den R. *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*. - Leiden-N-Y-Koln, 1996. - PP. 67-85.

<sup>290</sup> Pleše Z. *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. - Leiden-Boston, 2006. – PP. 178-200.

<sup>291</sup> Bauer W. *Orthodoxy And Heresy In Earliest Christianity*/ed. Kraft R. – Philadelphia, 1971. - P.60.

кодексов, найденных в удаленных друг от друга местах Египта – в районе Эль Миньи, в Среднем Египте, и в Наг Хаммади, в Верхнем Египте), в них нет явных различий между космологической и астрологической системами разных гностических групп. Прежде чем рассматривать собственно гностические астрологические представления, необходимо вкратце взглянуть на историю астрологической мысли в Северной Африке, Греции и Западной Азии.

Наиболее древней и авторитетной всегда считалась месопотамская астрологическая школа. Смысл существования для жителей Месопотамии всегда лежал вне человека и вне его творений – в неосязаемых силах, управляющих Вселенной. В космосе житель Месопотамии видел порядок, а не анархию, хотя, по его мнению, этим порядком управляло множество различных сил<sup>292</sup>.

Однако такие понятия как «воля», «сила» были чужды месопотамскому мировоззрению: Астрологи Месопотамии, наблюдая небо, устанавливали знаки, предвещающие определенные события. Эти знаки посылали божества, и правильное их прочтение также зависело от благодати божеств. Неблагоприятное предзнаменование не рассматривалось как приговор, как непрекаемая воля. Зла, предвещаемого затмением, например, можно было избежать, совершив определенные религиозные и магические действия.

Астрология стала интересовать греков сравнительно рано. Она привлекала уже Платона, отношение которого к ней, правда, определить сложно. По крайней мере, выступая против софистов; он делал акцент на то, что есть боги, обеспечивающие постоянный порядок и исполнение вселенских законов – небесные тела. Геродот в своей истории писал про египтян: «Каждый [из них] может предугадать заранее, какую судьбу, какую смерть и характер будет иметь родившийся в тот или иной день» (Herod. II.82)<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб., 2001. – С. 158 – 161.

<sup>293</sup> Пер. Г.А. Стратановского в кн.: Геродот. История / пер. Г.А. Стратановского. - М., 1999. – С. 26.

В эпоху эллинизма греки еще ближе познакомились с астрологией. Когда Александр завоевал Персидскую империю, связи между Вавилонией и греческой цивилизацией стали более тесными. Около 280 г. до н.э. месопотамский жрец Беросс, переселившийся на остров Кос и открывший там астрологическую школу, написал труд «История Вавилонии», систематизировав в нем свои знания по этой науке. Беросс перечисляет вавилонских царей от потопа и приводит времена их царствований: Вполне возможно, что вавилоняне составляли гороскопы для некоторых из этих царей и вычисляли положения планет для моментов в прошлом. Птолемей использовал наблюдения своих греческих предшественников и производил сам наблюдения, но он широко использовал также вавилонские записи о затмениях и планетные наблюдения. Греки и римляне заимствовали у вавилонян не только наблюдения и периоды, но также и методы вычислений<sup>294</sup>.

Вероятно, именно таким образом астрологические представления стали распространяться в эллинистическом Египте: Дело в том, что египтяне эпохи фараонов интересовала больше астрономия, причем использовалась она, как правило, в сакральных целях – они не стремились предсказывать по звездам будущее, а видели в них, например, путь, по которому в Древнем царстве умерший царь отправляется в загробное путешествие. Особенно это касается так называемых «Неразрушимых» околополярных звезд, видимых всегда<sup>295</sup>. Через них он в сопровождении бога Ра попадал на расположенные в западных пределах неба поля Иару – «поля тростника».

Надо отметить, что и в эллинистическом Египте она могла быть не особенно популярна, хотя это вполне может быть связано с тем, что, в отличие от римского времени, от эллинистического периода сохранилось мало таких источников, как частная переписка и гороскопы. Как упоминает И.Ф. Фихман, в

---

<sup>294</sup> Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. – М.: Наука, 1991. – С.305-306.

<sup>295</sup> Dunand F., Zivie-Coche Ch. Gods and Men in Egypt. Trans. by. D. Lorton. – Ithaca-London, 2004. – P. 184.

отличие от более поздних периодов от эпохи эллинизма до нас папирусов дошло немного – почти все они погибли из-за высокой влажности почвы<sup>296</sup>.

Вероятно, астрологией интересовались в основном верхние слои египетского общества, александрийская «интеллигенция». Именно тогда появилось псевдоегипетское сочинение «Откровения Нехепсо и Петосириса», и даже просвещенный жрец Манефон, приближенный ко двору Птолемеев, обращался к астрологии. В частности, Иоанн Лидийский, ссылаясь на Манефона, упоминает, что затмение солнца воздействует на людей<sup>297</sup>, а так же объясняет происхождение зодиака<sup>298</sup>.

Возможно, это связано с тем, что в то время среди основной массы грекоязычного населения Египта (именно его, как правило, и интересовала астрология) большей популярностью пользовались толкование сновидений и прямые обращения к божествам с просьбой дать то или иное предсказание. Так, например, тщательно записывал и пытался объяснить свои сны живший в мемфисском Серапеуме грек Птолемайос<sup>299</sup>.

Своего апогея астрология достигла в Египте уже в римский период. Вполне возможно, как показала И.С. Свенцицкая, это связано с царившим в то время (II – III вв. н.э.) социально-экономическим и политическим хаосом<sup>300</sup>. С одной стороны, это толкало людей на поиски всемогущего бога-спасителя, а с другой, - заставляло их верить в магию и астрологию. Именно тогда большой популярностью стали пользоваться различные гороскопы и т.п. Они основывались на том же представлении о взаимодействии человека и макрокосма, связанном с концепцией Судьбы. Невзгоды заставили людей видеть в судьбе нечто неотвратимое, бороться с которым невозможно. Единственное, что в силах человека, - это узнать ее и смириться с ней. При

---

<sup>296</sup> Фихман И.Ф. Оксиринх – город папирусов. – М., 1976. – С. 15.

<sup>297</sup> Пер. В. Уэдделла в кн.: Manetho. // ed. Waddell W.G. - London, 1980. - P. 199.

<sup>298</sup> Пер. В. Уэдделла в кн.: Manetho. // ed. Waddell W.G. - London, 1980. - P.13.

<sup>299</sup> Thompson D. J. Memphis under the Ptolemies. - Princeton, 1988 – PP. 234-235.

<sup>300</sup> Свенцицкая И.С. Особенности религиозной жизни народных масс в азиатских провинциях Римской империи (II – III вв. н.э.): язычество и христианство // ВДИ. – 1992. – № 2. – С.58.

этом вера в судьбу давала людям, жившим в рушащемся мире, возможно, и ложное, но ощущение надежности и стабильности.

Подобных текстов, написанных на папирусе, было найдено довольно много. Лучше всего они представлены в папирусах из города Оксирина<sup>301</sup>. Они составлялись по определенной текстовой формуле-канону. В качестве примера можно привести следующий гороскоп<sup>302</sup>:

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| 1. Γένεσις Ἀρείου        | 1. Рождение Арея                                 |
| 2. Ὠλα Σκόρπιου          | 2. Гороскоп в Скорпионе                          |
| 3. Ἑρμῆς Ἀρησ Αἰγοκέ[ρ]ψ | 3. Гермес (Меркурий) и Арес<br>(Марс) в Козероге |
| 4. Ζεύς Ἥλιος Ὑδρηχό[ψ]  | 4. Зевс (Юпитер) и Гелиос<br>(Солнце) в Водолее  |
| 5. Σελήνη Καρκίνψ        | 5. Селена (Луна) в Раке                          |
| 6. Κρόνον Παρθένψ        | 6. Кронос (Сатурн) в Деве                        |
| 7. Α[φροδίτη] Τοξότη]    | 7. Афродита (Венера) в Стрельце                  |

Еще один довольно интересный, но, к сожалению, плохо сохранившийся, гороскоп относится уже к V в. н.э.<sup>303</sup>. В нем предсказывалось будущее человека, родившегося 7 июля 430 г. н.э., в 4 утра. Изначально он представлял собой таблицу в 16 колонок записей зодиакального положения Солнца, Луны и пяти планет – Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры, Меркурия.

В греческой мифологии характерная черта олимпийских богов заключалась в их всепроникающем контроле над действиями людей. В период эллинизма отношения между хтоническими богами и людьми стали более

<sup>301</sup> Например: P. Оху. IV 804; P. Оху. II 235.; P. Оху. II 307; P. Оху. XXXI 2555; P. Оху. XLIV 3196; P. Оху. III 596; P. Оху. XXXI 2556; P. Оху. XLVII 3353; P. Оху. III 585; P. Оху. XLVI 3298; P. Оху. XXXVI 2790; P. Оху. XII 1563; P. Оху. XII 1476; P. Оху. XXXI 2557; P. Оху. XII 1564; P. Оху. XII 1565; P. Оху. XVI 2060 и т.д.

<sup>302</sup> Гороскоп 246 г. н.э. из личной коллекции К.А. Ворпа // [https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9151/1/5\\_039\\_008.pdf](https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/1887/9151/1/5_039_008.pdf)

<sup>303</sup> P. Оху LXV. 4477.



тесными, поскольку значение хтонических богов стало существенным за счет полисных культов. Люди все еще жили в центре космоса, но классическое представление о путешествии героя по миру, напрямую управляемому богами, было заменено представлением о бесцельных скитаниях по похожему на лабиринт земному пространству, в котором уже не было богов. Хтонические боги ушли из земного мира и теперь воссели на своих небесных тронах. Они были отделены от людей подлунным пространством<sup>304</sup>.

Таким образом, можно видеть, что в основе астрологии лежало перенесение имени и характера божества на то или иное небесное тело. Затем, пользуясь достижениями математики и опытом астрономических наблюдений, астролог соотносил время рождения человека с положением планет и делал из этого выводы о его будущем.

Поскольку гностики были, прежде всего, мистиками, то гностическим трактатам присуще именно мистическое понимание окружающего пространства. Закономерности окружающего пространства воспринимались гностиками скорее не в рациональном, а в иррационально-мистическом ключе. Большую роль в своей космогонии и космологии гностики отводили морально-нравственной составляющей.

Гностики представляли окружающий мир разделенным на высший, божественный, невидимый мир и низший – земную реальность. Причем акцент переносился ими именно на мир божественный, земное существование описывалось в гностических трактатах полным страданий и духовных пыток. Поэтому они подразумевали, что видимая, недуховная реальность является лишь жалким отражением божественного мира. Все объекты небесной сферы виделись гностикам телами, формами неких божественных сущностей, например, планета Марс – это только физическая форма, «телесная» оболочка для духовной сущности Астафай (астафаюс). В краткой версии «Апокрифа Иоанна» об этом сказано таким образом: «Они (Власти) имеют

---

<sup>304</sup> Martin L. H. Hellenistic religions. An introduction. – N.-Y.-Oxford, 1987. - P.9.

(каждая пара) из них – твердь (небесную): по небу и одному эону по подобию Эона, сущего изначально» (РВ 44.5-44.8)<sup>305</sup>.

Гностики утверждали, что сначала зародился божественный мир, в котором находились духовные (а следовательно, истинные) планеты: «множественность мира бессмертных называется космосом...обреченным на вечные муки Отцом и семьюдесятью двумя светилами вместе с Самопорожденным и семьюдесятью двумя зонами» (Тch.3 [50])<sup>306</sup>. Надо отметить, что при описании объектов небесной сферы их привлекало число семь, которое характеризовало, по их мнению, некие духовные сущности, например в трактате «Происхождение мира» названы Эон (гностическое божество и понятие) и шесть Эонов, которых сотворил Адам. В «Апокрифе Иоанна» говорится, что потом были сотворены Семь Небес (Ἑπτὰ οὐραῖναι), затем – двенадцать Властей (ἡ δωδεκάθετος) и только потом были созданы Триста Шестидесят Ангелов (ἡ τριακονταεξήθετος ἀγγελία). И только впоследствии начинается создание объектов видимого мира: Как отмечает А.И. Еланская<sup>307</sup>, создательница солнца, луны и звезд – София. Она создала их для освещения мира и установила тем самым верхнюю границу земного (физического, а не духовного) пространства.

Р. Кассер замечает, что эоны и светила, духовные силы Вселенной в гностических трактатах отображают различные аспекты мира, особенно время и единицы времени. Двенадцать эонов можно трактовать как месяцы, года и знаки Зодиака. Триста шестьдесят небесных сводов – число дней в году (12

---

<sup>305</sup> Здесь и далее перевод «Апокрифа Иоанна» в РВ 8502 А.С. Четверухина: Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / пер. А.С. Четверухина. – СПб., 2004.

<sup>306</sup> К сожалению, в распоряжении автора находился лишь перевод Р. Кассера на английский язык текста источника в: Kasser R. The Gospel of Judas // The Gospel of Judas. Ed. Kasser R., Meyer M., Wurst G. – Washington, 2004.

<sup>307</sup> Еланская А.И. Изречения египетских отцов – СПб., 2001. – С. 334.

месяцев по 30 дней) без учета пяти дней, прибавленных для согласования календаря с солнечным годом<sup>308</sup>.

Например, гностики связывали планеты Солнечной системы с днями недели, и, таким образом, каждый день недели соответствует какой-либо одной планете и духовной сущности этой планеты: «имена же славы тех, которые над семью Небесами (ΤΣΑΨΥΕ ΜΠΕ), суть таковы: первый – это Иаот (ΙΑΩΘ), Львинолицый, второй – это Элоай (ΕΛΟΑΙΟΣ), Ослинолицый, третий – это Астафай (ΑΣΤΑΦΑΙΟΣ), Гиенолицый, четвертый – это Иао (ΙΑΩ), Змеинолицый и Семиглавый, пятый – это Адонай (ΑΔΩΝΑΙΟΣ), Драконолицый, шестой – это Адони (ΑΔΩΝΗ), Обезьянолицый, седьмой – это Саббатай (ΣΑΒΒΑΤΑΙΟΣ); Пламеннолицый. Такова есть седмица недели». (РВ 41.16-42.9).

Для удобства изложения можно привести таблицу из монографии Р. Ван ден Брёка<sup>309</sup>:

архонты	силы	планеты	сущности
Иаот	Проноя	Луна	мозг
Элоай	Божественность	Меркурий	кость
Астафай	Доброта	Венера	сухожилия
Иао	Огонь	Солнце	плоть
Саваоф	Царство	Марс	кровь
Адони	Синесис	Юпитер	кожа
Саббатай	София	Сатурн	волосы

Но довольно часто, поскольку гностические трактаты по своему составу были неоднородны и, вероятно, композитны, семь планет отождествлялись то с

<sup>308</sup> Kasser R. The Gospel of Judas // The Gospel of Judas. Ed. Kasser R., Meyer M., Wurst G. – Washington, 2004. – P. 36.

<sup>309</sup> Broek van den, R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. - Leiden-N-Y-Koln, 1996. - P. 76.

Семью Силами: «и он сочетал с Властями Семь Сил (**САΨϚ̄ Ν̄ΒΟΜ**). По его слову они возникли» (РВ 43.6-43.8), то с Семью Царями: «и он (Иалтобаоф) приказал, чтобы Семь Царей (**САΨϚ̄ Ν̄Ρ̄ΡΟ**) царствовали над небесами» (РВ 41.12-41.14).

В процессе творения, по мысли гностиков, порождаются духовные сущности зодиакальных знаков, которые, по-видимому, можно отождествить с месяцами, и каждый месяц разделялся, таким образом, на 30 градусов (Семь Ангелов + Ангелов с Тремя Силами), что и составляло год: «и породил Власти (**ΝΕΨΟΥΣΙΑ**), которые под ним, - Двенадцать Ангелов (**ΜΝΤΘΝΟΟΥΣ ΝΑΓΓΕΛΟΣ**), каждый из которых при своем Эоне, по образцу Эонов Бессмертных (**ΝΙΑΚΩΝ ΝΑΦΘΑΡΤΟΣ**). И он создал для каждого из них по Семь Ангелов (**САΨϚ̄ ΝΑΓΓΕΛΟΣ**) и Ангелов с Тремя Силами (**ΝΑΓΓΕΛΟΣ ΝΨΩΜΝΤΕ Ν̄ΒΟΜ**), так что все те, что под ним (Иалтобаофом) это Триста шестьдесят Ангелов (**ΨΜ̄Τ ΨΕΣΕ ΝΑΓΓΕΛΙΑ**)». (РВ 39.6-39.15).

В подобной космогонической картине интересна фигура Иалтобаофа. Его следует признать источником влияния звезд на земную реальность и, прежде всего, на самого человека. Творец человека управляет им через влияние звезд (ангелов).

З. Плеше замечает, что в гностической модели (на примере пространной редакции «Апокрифа Иоанна») происходит слияние двух независимых систем – зодиакальной (пентады по семьдесят две звезды) и системы деканов (тридцать шесть деканов небесного цикла)<sup>310</sup>.

Вероятно, наши знания об астрономико-астрологических представлениях гностиков Египта были бы неполны, если бы недавно группой ученых под руководством Рудольфа Кассера не было бы восстановлено «Евангелие Иуды» – новый источник по истории коптского гностицизма. Несмотря на неизбежные

---

<sup>310</sup> Pleše Z. Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John. - Leiden-Boston, 2006. - P. 180.

утраты в тексте папируса, можно в целом понять, как гностик-автор трактата представлял небесную сферу: «Он явил семьдесят два светила в неиспорченном поколении согласно воле Духа, чтобы их было по пять на каждого. Двенадцать эонов двенадцати светил составляют их Отца, по шесть небес на эон, так чтобы было семьдесят два неба на семьдесят два светила, и для каждого из пяти небесных сводов, [всего] 360 [небесных свода...] Им придана власть и [великий] сонм ангелов [без числа] для прославления и [поклонения] всех эонов и небес и небесных сводов». (Tch.3 [49-50]). Но эта гностическая схема, казалось бы, еще больше вводит в заблуждение, если не учитывать, что в «Евангелии Иуды» описываются не объекты физического мира, а философские спекулятивные сентенции гностиков.

Гностики в своих построениях изображали такие объекты небесной сферы, как планеты, звезды, Солнце и Луну, приписывая им некие духовные свойства. При помощи своих спекуляций, а именно отождествления Солнца, Луны, звезд, небесной сферы друг с другом гностики убеждали себя, что они могут влиять на окружающую реальность посредством использования этих построений в своих магических обрядах. Гностики не просто спекулятивно рассматривали окружающее Землю пространство, наделяя его теми или иными функциями сообразно своим воззрениям. В гностических трактатах окружающее пространство, небесная сфера, могло приобретать совершенно новые свойства под воздействием внезапного проявления божественной воли, что наглядно иллюстрируют «Апокриф Иоанна»: «Небеса разверзлись, и мироздание все озарилось светом, который [нисходил с] нижнего края неба. И мир весь содрогнулся» (РВ 20.20-21.2). Здесь можно наблюдать явное вмешательство божественных сил не в процессе сотворения мира, а в обычной реальности.

Но если, по мысли гностиков, окружающее пространство подвержено воздействию духовных сил, то само оно, земная жизнь и сам человек должны также попадать под это влияние, поскольку, как было показано выше, земная реальность для гностиков — лишь продолжение жизни в духовных,

божественных сферах. Поэтому гностики объясняли взаимосвязь между объектами небесной сферы (планетами), отрезками этой небесной сферы (ангелами и демонами) и влиянием на жизнь в земной реальности – «Он (Иалтобаоф) принял решение вместе со своими Силами и они породили Судьбу, и опутали посредством меры (массы и пространства) и (мер) временных, а также случайностей Богов Небесных, Ангелов, Демонов и людей, дабы заставить их всех существовать в путях Судьбы, а она при этом была бы господином по отношению к каждому из них – замысел злой и коварный» (РВ 72,2-72,12). Здесь Судьба – это сила, которая, по мнению гностиков, оказывает непосредственное влияние на жизнь людей, благодаря ей планеты (Ангелы и Демоны) влияют на человеческую жизнь, а Судьба – это не что иное, как пространственно-временной континуум и категория случая. Исходя из этих построений, гностики понимали «путы Судьбы» как механизм влияния планет и звезд на человека.

Но как человек, по мысли гностиков, может использовать эту связь мира небесных светил и земной реальности? Планеты и звезды, исходя из гностической интерпретации, обладают особыми свойствами, присущими только им. Каждая планета и звезда, каждый участок небесной сферы имеет всего одну функцию. Люди же научились использовать эти свойства окружающего пространства: «Ибо семь Архонтов, когда они были сброшены с их небес на землю, сотворили себе ангелов, то есть множество демонов, чтобы заставить их служить себе. Эти же (демоны) научили людей многим заблуждениям, и магии, и колдовству, и идолопоклонничеству. И пролитию крови...и таким образом, когда мир попал в суетность, он впал в заблуждение на все время» (НН II.5)<sup>311</sup>. Семь Архонтов, которые могут быть отождествлены как с семью планетами Солнечной системы, так и с семью днями, каждому из которых была посвящена одна из планет, взаимодействуют с участками небесной сферы и находящимися там звездами (то есть множеством демонов).

---

<sup>311</sup> Перевод А.И. Еланской в кн.: Еланская А.И. Изречения египетских отцов. – СПб., 2001. – С.330.

Из соединения планет и звезд гностики выводили возможность «многих заблуждений». Иными словами, исходя из текстов гностических сочинений, гностики признавали за звездами и планетами способность влиять на земную реальность и человека.

Более того, несмотря на порицание «магии, колдовства и идолопоклонства», гностики очень тщательно и подробно разрабатывали аспекты влияния мира звезд и планет на человека. Эти спекуляции и построения можно видеть в т.н. пространной версии гностического «Апокрифа Иоанна» (NH II.1).

В Приложении I настоящей работы<sup>312</sup> в целях систематизации текста «Апокрифа Иоанна» помещена таблица, в которой ангелы соотнесены с частями человеческого организма, создаваемыми ими в процессе творения человека.

В этом сочинении гностики признают возможность влияния каждой звезды (или каждого градуса небесной сферы) на тот или иной орган. Можно выделить три класса ангелов (демонов), влияющих на какой-либо орган или часть тела, на физиологию «те кто частично действуют в членах» и относящихся к сфере человеческой психики.

Интересно, что именно планета актуализует это влияние звезды на человека, в данном случае, на человеческий организм: «И они создали (человека) общими силами по знакам, которые были даны им. И каждая из Властей внесла знак в вид образа, увиденного в своей душе» (NH II.1)<sup>313</sup>. Планета (Власть) вносит знак (свое характерное влияние), которое суммируется со свойством конкретной звезды, или градуса небесной сферы, Зодиака (ангела или демона). И это, продолжает автор гностического сочинения, оказывает влияние на создание конкретного органа или части тела человека. Если смотреть несколько шире, то каждая часть человеческого тела, каждый орган

---

<sup>312</sup> См. третий раздел Приложения I.

<sup>313</sup> Перевод М.К. Трофимовой в кн.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / пер. М.К. Трофимовой. – М., 1989.

попадает под влияние планеты, находящейся в определенном градусе Зодиака: не только в момент формирования органов и качеств организма в утробном состоянии, но и на протяжении всей последующей жизни человека. – после рождения симпатия планет (Властей) в определенных знаках Зодиака также оказывает неодолимое влияние на функционирование органов и частей человеческого организма.

В гностической астрологической системе три разряда звезд (иначе ангелов или демонов) влияют на различные области человеческого организма – на собственно телесность, на жизненные процессы, происходящие в человеческом теле, и, наконец, на человеческую психику. Такое подробное перечисление в тексте соответствий между творящими сущностями и сотворенными частями человеческого организма может свидетельствовать только об использовании их гностиками в прикладных целях, а именно для изготовления гороскопов или использования в магических целях.

«Апокриф Иоанна», по тексту которого составлена таблица, подчеркивает, что всего ангелов и демонов (то есть звезд) – триста пятьдесят шесть (NH II:1 15). Таким образом, ангелы и демоны, как уже говорилось выше, представляли собой звезды или градусы Зодиака. По отношению к наблюдателю с Земли каждый день Солнце входило в новый градус зодиакальной сферы, перемещаясь по кругу. Гностики даже включили в свою систему дополнительные пять дней, хотя традиционно для античной астрологии Зодиак разбивался на 360 градусов. Однако остальных демонов автор «Апокрифа Иоанна» не перечисляет, отсылая читателя к тексту некой «Книги Зороастра».

Безусловно, подобная концепция влияния планет и звезд на земную реальность и человеческую природу не была оригинальным изобретением египетских гностиков. Она практически полностью соответствовала астрологической модели, принятой повсеместно в Римской империи. Например, эта традиционная модель подробно представлена в трактате Марка Манилия «Астрономика», где также изображены семь планет, двенадцать знаков Зодиака



и 360 градусов небесной сферы, а Судьба – это нерушимая сила, универсальный закон природы, которому подчинены и планеты, и звезды и Земля, и человек<sup>314</sup>. Однако Д. Линдсей отмечает, что наличие в гностицизме концепции нерушимости силы Судьбы и всемирного рока следует подвергнуть сомнению. Такие гностические концепции, как Истина или Дева Света из приведенной выше «Пистис Софии», надо рассматривать как противоположенные модели Зодиака. Сила Судьбы, по Д. Линдсею, нейтрализована тем обстоятельством, что гностики «истинно верят» и могут тем самым преодолевать законы Судьбы и влияние звезд<sup>315</sup>.

Кроме того, некоторые имена демонов, содержащиеся в пространной версии «Апокрифа Иоанна», например «Ахиэл», «Михаэл», «Уриэл», позволяют предположить влияние на подобные гностические астрологические представления иудейской мистической традиции.

Гностики же, будучи мистиками, восприняли влияния, которые исходили как от эллинистической астрологической, так и от иудейской традиции и преобразовали их, исходя из своей концепции спасения от злого мира. Гностики утверждали, что знание свойств земной и, прежде всего, духовной реальности позволяет спастись от Судьбы и соответственно, влияния планет.

Как писал автор гностического трактата «Происхождение мира» (NH II.5): «(Блаженные) будут судить богов Хаоса и их Силы...перед окончанием Эона место все заколеблется от великого грома...Эон начнет рушиться...тогда солнце потемнеет, и луна погасит свой свет. Звезды неба изменят свой бег». В конце существования мира, по мысли гностиков, должен будет состояться Суд (то есть переоценка взаимовлияния планет и звезд на земную реальность в системе всеобщего равновесия Универсума, Вселенной). Судьями выступят Блаженные, то есть универсальные законы развития Вселенной.

---

<sup>314</sup> Штаерман Е.М. Манилий и его время // Марк Манилий. Астрономика (Наука о гороскопах). – М.Изд-во МГУ.1993. – С.24.

<sup>315</sup> Lindsay J. Origins of Astrology. – London, 1971. - P.383.

Но к концу IV в. (время определено датировкой Аскевианского кодекса, содержащего трактат «Пистис София»)<sup>316</sup> гностическая группа, пользовавшаяся текстом «Пистис Софии», стала выступать против астрологических и магических практик.

На первый взгляд, критике подвергнута греческая астрологическая традиция, существовавшая в Египте, которая сама послужила источником происхождения гностической астрологии. В тексте источника приводится цитата на ветхозаветную «Книгу пророка Исая» (Исайя, 19,3): «...где, Египет, твои гадатели и твои астрологи? Пусть же отныне они сообщат о делах, которые свершит Господь Саваоф» (PS I,18)<sup>317</sup>. Из текста источника видно, что Иисус Христос отнимет силу Архонтов Эонов (которые отождествляются с Египтом) и изменит их Сферу, «чтобы они не знали ничего отныне» (PS I,18).

Но дальше в тексте появляется критика гностических астрологических практик – «Пистис София» выступает резко против гностиков-астрологов. Иисус говорит, что «если астрологи найдут Имармену и Сферу обращенными в правую сторону, они не скажут ничего истинного, потому что Я изменил их воздействия, и их четырехугольники, и их треугольники, и их восемь образов» (PS I,18). В начале 18 главы I книги «Пистис Софии» астрология перечисляется в числе прочих таинств, которым людей научили Ангелы, «совершившие нарушения». Ангелы, «совершившие нарушения», - это слуги демиурга Иалдобаофа, которые, как это описано в «Апокрифе Иоанна», сотворили человека, исходя из злой воли Иалдобаофа. Эта принадлежность Ангелов к гностическому мифу сотворения человека позволяет считать, что в тексте «Пистис Софии» содержится критика астрологов.

Для гностиков, чьи взгляды были отражены в тексте «Пистис Софии», которые резко дистанцируются от магии, мантики и астрологических практик в

<sup>316</sup> А.И. Еланская датирует текст «Пистис Софии» III в, К. Шмидт – второй половиной IV в. .: Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками/ пер. А.И. Еланской СПб., 2004 с.7

<sup>317</sup> пер: А.И. Еланской в кн.: Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками/ пер. А.И. Еланской СПб., 2004.

гностицизме, астрология неприемлема, поскольку с помощью нее можно «сообщить людям, которые в мире обо всех делах, которые будут» (PS I,18).

Однако если астрологи будут соблюдать одно оставленное условие, одну лазейку в установленном Христом новом порядке, то они могут обойти препятствие, созданное Христом. Если «кто найдет счет треугольников, четырехугольников и их восьми образов с того времени, как я изменил их, поместив их так, чтобы они были шесть месяцев смотрящими на их левые части и шесть месяцев смотрящими на их правые пути, тот узнает их воздействия точно» (PS I,21). Эта астрологическая инструкция, которую отказалась интерпретировать А.И. Еланская<sup>318</sup>, дает точные указания, как необходимо интерпретировать гороскоп с тем, чтобы с учетом изменившихся факторов получить, тем не менее, правдивый результат.

Эта лазейка для гностиков-астрологов выглядит весьма странно, если не предположить возможность существования в самой гностической общине «Пистис Софии» астрологов, которые не нарушают новый вселенский порядок, установленный Иисусом Христом. Однако решение вопроса о подобных «двойных стандартах» применительно к гностической астрологии в идеологии общины «Пистис Софии» необходимо оставить на будущее.

Суть противоречий между гностиками, практикующими астрологию, и гностиками «Пистис Софии» ясно выражена автором текста. Коренные и масштабные изменения пространства, которые помешали гностикам, критикуемым в тексте Пистис Софии, практиковать магические ритуалы и предсказывать будущее при помощи астрологии, необходимы были для спасения праведных гностиков «Пистис Софии». Гностики этой общины яростно дистанцировались от гностиков-магов, астрологов и гадалелей, «чтобы быстро очистились и были вознесены те, которые спасутся...и чтобы расточились быстро те, которые не спасутся» (PS I,23).

---

<sup>318</sup> А.И. Еланская в комментариях к переводу «Пистис Софии» также замечает, что ни К. Шмидт в своем переводе, ни У. Крам в Коптском словаре не дают объяснений слов «треугольники» и «четыреугольники» - Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками/ пер. А.И. Еланской СПб., 2004 с.192

Таким образом, появление астрологических элементов в гностической религиозной системе позволяет говорить о том, что в III-IV вв. гностицизм отрывается от философских кругов и становится идеологией и религиозной практикой широких слоев египетского общества.

Несмотря на то, что в различных гностических сочинениях имена духовных сущностей планет и звезд различаются, в целом можно сказать, что астрологические и космогонические представления в различных сочинениях гностиков схожи. Спекулятивные гностические представления касательно объектов небесной сферы были основаны на предшествующей гностицизму древней астрологической традиции и практике астрономических наблюдений. Проводя отождествление органов и различных частей тела человека с объектами небесной сферы, гностицизм подразумевал использование этих аналогий в магической практике. Несмотря на это, некоторые гностические авторы неодобрительно высказывались об использовании подобных аналогий в магии. Как и римская астрологическая традиция, гностицизм утверждал, что все объекты небесной сферы, равно как и человек, связаны неразрывными законами Судьбы, но всегда имеется способ, позволяющий обойти новый вселенский порядок, установленный Иисусом Христом для продолжения астрологических практик.

Магия и астрология в гностицизме отражали проявление индивидуализма, стремление гностика предугадать события и, если такое было возможно, при помощи магических действий изменить его. При наложении на гностическую мистику, вероятно, это создавало ощущение непреодолимой, притягательной и загадочной мощи, чувство превосходства адепта гнозиса над хаотичными явлениями окружающей действительности, а в особенности — по сравнению с верой и надеждой христианства.

## Заключение

В ходе работы над диссертацией удалось изучить особенности и выявить динамику развития гностицизма как конкретно-исторического явления в Египте.

Сделанные выводы соответствуют заявленным задачам.

В данной работе гностицизм рассматривается и как историческое явление, и как религиозное течение. Историко-философские аспекты гностицизма в работе не затронуты, также как психологическая и лингвистическая проблематика явления: Диссертация в общем виде представляет собой описание и исторический анализ социорелигиозного явления; характерного для Египта II-IV веков.

Были определены основные элементы гностической догматики, рассмотрены конкретные гностические общины. Гностицизм – это не сугубо христианское явление – существовали гностические секты, которые не являлись христианскими. Как такового единого руководства, в котором были бы указаны положения доктрины гностицизма, не существовало. Только из имеющегося многообразия гностических источников можно выявить эти положения гностической доктрины. Гнозис, знание, которое происходит из высшей божественной сферы, божественного царства, необходимо для спасения человека. Гностики разделяли непознаваемого бога Библии на двух богов: сверхсущего верховного бога, чуждого земному миру, и бога, который является познаваемым создателем (демиургом), несет ответственность за создание и управление земным миром. Космос, пространственно-временная вселенная, рассматривался гностиками как тюрьма, в которой истинный человек сам себя заковал в кандалы. Создание и управление миром, которое осуществляют демиург и его силы, происходит в царстве тьмы и хаоса. Сам по себе внутренний человек, по мысли гностиков, на самом деле является божественной искрой, заключенной, как в тюрьме, в человеческом теле. Цель

гностика состояла в том, чтобы спасти себя для космоса из телесной тюрьмы и восстановить царство света. Миф являлся очень важным атрибутом гностицизма.

На сегодняшний момент все еще затруднительно реконструировать ритуалы гностиков, но, тем не менее, возможно извлечь сведения из источников, которыми располагает историческая наука относительно двух ритуалов - крещения и вознесения души. В гностической литературе содержатся сведения о том, что большинство адептов этого учения относилось к средним слоям населения, представители которых искали достаточно сильный эквивалент традиционной античной мысли. Неофитов от гностицизма вполне могла прельщать та степень новизны, которую давал аллегорический эзотеризм.

Далеко не все входившие в библиотеку сочинения являются христианскими по происхождению, поэтому в ее составе можно выделить христианские и нехристианские тексты, а соответственно, и гностические группы. Так, были выделены герметические тексты, тексты, имевшие хождение среди гностиков в философской школе Плотина, сочинения валентинианского характера, тексты гностической секты сифиан, полемические тексты гностических христиан против церкви.

Опосредованное влияние мотивов египетской религии на формирующийся египетский гностицизм происходило во II веке - в период становления гностицизма в Египте. Прямое египетское влияние на гностицизм, вероятно, имело место в III веке - когда гностицизм стал проникать в провинцию.

Некоторые египетские животные, являясь мистическими и сотериологическими символами, связаны в гностических текстах с мистическими знаками или таинствами. Так, можно назвать образ феникса, образ священного бога-быка, образ крокодила.

Было прослежено происхождение гностицизма в Египте. На гностицизм как религиозную систему большое влияние оказали древнеегипетские

религиозные мотивы, сохранившиеся и в египетской религии римского периода. Гностицизм как христианская ересь начал свое существование с первыми иудеохристианскими общинами Александрии, но во II веке стал приобретать общенациональную специфику. Выделены три источника происхождения гностицизма: греческая философия и герметическая мистика, а также египетские религиозные элементы в коптском гностицизме. Греческая философия является ядром гностицизма, о чем свидетельствуют многие источники, особенно Ипполит Римский, написавший около 230 года свой антиеретический трактат – «Опровержение всех ересей». Ранний гностицизм II века, до переделки его Валентином, можно смело интерпретировать как часть греческой философской традиции.

Герметический мистицизм также оказал на гностицизм большое влияние. В составе библиотеки Наг Хаммади имеются несколько герметических трактатов (сосредоточенных в VI кодексе Наг Хаммади). В герметизме присутствует сильная египетская традиция. К сожалению, до сих пор невозможно установить, в каких соотношениях, как и когда герметизм и гностицизм стали оказывать друг на друга заметное влияние, но появление в библиотеке Наг Хаммади герметических текстов делает факт этого влияния несомненным.

История распространения гностицизма в Египте связана с историей раннего христианства. Христианство проникло в среде александрийских евреев. Произошел синтез христианских идей с греческой философией. Александрийский гностик Валентин стал одним из основоположников гностицизма как религиозного явления в Египте, заложив основы идеологии и догматики гностицизма школы Св. Фомы, валентинианской школы и прочих ранних гностических течений. Во II веке гностицизм из Александрии начинает распространяться по всей территории страны, проникая все дальше на юг. III век не оставил источников по истории гностицизма, но можно предположить, что в те времена происходили развитие и распространение аскетических гностических течений. К IV веку в Египте существовало множество

гностических сект разной направленности. Вероятно, что к тому времени гностицизм не был религиозным подпольем. В конце IV века наряду с другими еретическими движениями он был запрещен и исчез из религиозной жизни Египта.

Рассмотрены основные факторы, обеспечившие быстрое распространение гностицизма в Египте, среди которых можно назвать усугублявшееся экономическое положение Египта<sup>319</sup> и административно-политический кризис римско-византийского периода. Рассмотрен также вопрос о связи таких явлений, как бегство крестьян в греко-римское время, уход их в монастыри в коптско-византийский период и провозглашение гностицизмом лозунга ухода от злого мира (NH VII.3).

Гностическая община являлась социальным образованием, группирующимся вокруг учителя. Каждая гностическая секта представляла собой независимую организацию. Проблематично определить количество, состав и повседневную жизнь гностической общины. Среди гностиков наблюдалось разделение на две группы – рядовых общинников и учителей, священников, которые были уважаемыми и знаковыми фигурами. Их значимость подтверждалась тем, что они занимались осуществлением и регулированием обрядов, которые составляли важную часть жизни гностической общины.

Предпринята попытка определить среду бытования гностической общины Наг Хаммади.

Библиотека из Наг Хаммади состояла из нескольких малых книжных собраний, которые сначала принадлежали различным владельцам (возможно, семье или малой религиозной общине). Тем не менее, на вопрос, когда, как и кем именно они были объединены в одно большое собрание, которое известно теперь как библиотека из Наг Хаммади, не имеется надежного ответа. Также остаются неясными отношения между предполагаемыми владельцами малых

---

<sup>319</sup> Bowman A. Egypt after the Pharaohs. – Los Angeles, 1986. – P.44-50.



собраний, причина, заставившая их объединить свои книги, и то, что, наконец, представляла собой предполагаемая большая община, ставшая их последним владельцем. Тексты из Наг Хаммади были найдены не в городе, а в сельской местности, но это не означает, что эти книги писались и читались именно там. Горожане вполне могли принести рукописи за город для того, чтобы надежнее их спрятать.

Тем не менее, гностические общины не были изолированы и контактировали с иными религиозными группами, о чем свидетельствуют косвенные источники. В частности, нельзя отвергать гипотезу о возможном наличии связей между гностиками и монастырскими общинами Пахомия, а позднее и Шенуте. Окружение гностических общин – это, прежде всего, ортодоксальные христиане, монахи, манихеи и последователи эллинистических и египетских религиозных культов. Исчезновение гностических общин связано, скорее всего, с установлением христианского канона в IV веке и запретом гностицизма наряду с другими христианскими еретическими течениями в конце IV века, однако отдельные гностические мотивы в виде мотивов и отдельных элементов проникли в другие религиозные учения, например, к богомилам.

Гностицизм как религиозная система имеет магическую традицию, которую, тем не менее, трудно отделить от коптской магической традиции вообще. Гностики использовали особую систему инвокаций, начертания магических знаков и огласовки имен гностических богов, что делало их непохожими на другие религиозные общины Египта.

Гностицизм имел свой ритуал и иконографические элементы, которые связаны с христианским культом и эллинистическими магическими практиками. Ритуалистика гностиков, хоть и была схожа в общих чертах с ортодоксальной христианской ритуальной практикой, догматически в корне от нее отличалась. Гностическая иконография была уникальным историко-религиозным явлением той эпохи, эта уникальность была обусловлена особенностями гностической догматики.

Гностицизм выработал свою астрологию, основанную на особенностях гностической космогонии, которую гностики использовали для предсказания будущего. Другие гностические группы резко критиковали таких гностиков за использование астрологических и магических техник.

## Список использованной литературы

1. Афонасин Е.В. «В начале было...» Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. – СПб, 2002.
2. Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. - Т.2. - СПб, 1910.
3. Бородай Т.Ю. Критика гностицизма у Плотина // Вопросы философии, 2000. - №10.
4. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии. – М.: «Наука», 1991.
5. Грицай С.И. Интерпретация образов древнеегипетской религии гностическим «Трактатом без названия» из Наг Хаммади (к вопросу о синкретизме гностических текстов) // Древний и средневековый Восток. История и филология (к проблеме источниковедения). – М.:«Наука», 1984.
6. Ковельман А.Б. Риторика в тени пирамид. – М.:«Наука», 1988.
7. Кулькова Н.А. Об авторе «Истории египетских монахов» / История египетских монахов. - М.:ПСТБИ, 2001.
8. Лосев А.Ф. Гностицизм \ История античной эстетики. Том 8. [http://www.mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/p3\\_01.htm](http://www.mystudies.narod.ru/library/l/losev/gnosticism/p3_01.htm) 06.08.2007
9. Мандеи: история, литература, религия / ред. Четверухин А.С. – СПб.: «Летний сад», 2002.
10. Маргулес Б.Б. Идеологические формы борьбы народных масс Египта с Римом во II-IV вв. // ВДИ, - 1970. - №4.
11. Маргулес Б.Б. О социальных корнях христианского гностицизма в Египте // Древний Восток. Сборник 1. К семидесятипятилетию академика М.А. Коростовцева. - М., 1975.
12. Мецгер Б. Текстология Нового Завета. - М., 1996.
13. Поснов М.Э. Гностицизм II в. и победа христианской церкви над ним. - К., 1917.

14. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. - М.: КомКнига, 2006.
15. Свенцицкая И.С. Особенности религиозной жизни народных масс в азиатских провинциях Римской империи (II – III вв. н.э.): язычество и христианство // ВДИ. – 1992. – № 2.
16. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории - М.: «Издательство политической литературы», 1988.
17. Сидоров А.И. Плотин и гностики // ВДИ. – 1979. - № 1.
18. Сидоров А.И. Рецензия на книгу К.Рудольфа "Гностицизм. Сущность и история одной-позднеантичной религии". Лейпциг, 1977 // ВДИ. – 1981. - № 1.
19. Тилль В., Вестендорф В. Грамматика коптского языка. Саидский диалект: грамматика. Хрестоматия. Словарь / под науч. ред. Четверухина А.С. – СПб., 2007.
20. Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. - М.: «Наука», 1979.
21. Трофимова М.К. К методике изучения источников по истории раннего христианства: (на примере литературы о «Евангелии от Фомы») // ВДИ. - 1970. №1. - С. 142-151.
22. Трофимова М.К. Пистис София / Свенцицкая И.С., Трофимова М.К. Апокрифы древних христиан. – М.: «Сфера», 2004.
23. Фихман И.Ф. Оксирих – город папирусов. – М., 1976.
24. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – СПб., 2001.
25. Хосроев А.Л. Александрийское христианство. - М.: «Наука», 1991.
26. Хосроев А.Л. Из истории раннего христианства в Египте. – М.: Присцельс, 1997.
27. Четверухин А.С. Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502. - СПб., 2004.

28. Шово М. Повседневная жизнь Египта во времена Клеопатры. – М.: Молодая гвардия, 2004.
29. Штаерман Е.М. Манилий и его время // Марк Манилий. Астрономика (Наука о гороскопах). – М.:Изд-во МГУ, 1993.
30. Abd el-Saheed S. Tensions between Gnosticism and Early Egyptian Christianity Reflected in Christian Copto-Arabic Manuscripts // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions / Ed. Giversen S. – Copenhagen, 2002.
31. Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. - Leipzig, 1897.
32. Barns J.W. The Coptic Papyri // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981.
33. Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity / ed. Kraft R. – Philadelphia, 1971.
34. Baur J. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. – Tübingen, 1835.
35. Beltz W. Agyptische Paradispositionen für die Gnosis / Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft. - T.5, – Halle, 1983.
36. Bonner Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian. – London, 1950.
37. Bourguet du, P. Magic / The Coptic Encyclopedia. - vol. 5. - N.-Y.-Toronto, 1991.
38. Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. - Göttingen, 1907.
39. Bowman A. Egypt after the Pharaohs. – Los Angeles, 1986.
40. Broek van den R. Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden-N.-Y.-Köln, 1996.
41. Broek van den R. The Myth of the Phoenix. According to Classical and Early Christian Traditions. – Leiden, 1972.
42. Bultmann, R. Das Evangelium des Johannes. - Göttingen, - 1941.
43. Cecchelli C. Monumenti Cristiano-Eretici di Roma. - Vatican City, 1944.
44. Clark R. Myth and symbol in Ancient Egypt. – London, 1991.
45. Cramer P. Baptism and Change in the Early Middle Ages. - Cambridge, 1993.

46. Crum W. A Coptic Dictionary. – N.-Y., 1939.
47. Desjardins M. Baptism in Valentinianism // Annual Meeting of the SBL. – Boston, 1987.
48. Dirkse P., Parrot D. Asclepius / Parrot D. Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with PB 8502. - Leiden, 1979.
49. Doresse J. The Discovery of the Nag Hammadi Texts. - Rochester, 2005.
50. Doresse J. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. – N.Y.-London, 1960.
51. Doresse, J., Les Livres secrets des gnostiques d'Egypte, - P., 1958.
52. Dunand F., Zive-Coche Ch. Gods and Man in Egypt. Ithaka-London, 2002.
53. Emmel S. The Gnostic Tradition in Relation to Greek Philosophy / Giversen S. The Nag Hammadi Texts In The History Of Religions. – Copenhagen, - 2002.
54. Faye E. Etude critique des documents du gnosticisme chretien aux II et III siecles. – P., 1925.
55. Ferrua A., Questioni di epigrafia eretica romana / Rivista di Archeologia Christiana. – № 21. – 1945.
56. Festugiere A.-J. La revelation d'Hermes Trismegiste. - vol.1. - P., 1950.
57. Festugiere A.-J. La Revelation D'Hermes Trismegiste. - vol.2. - P., 1949.
58. Finney P. C. Gnosticism and the Origins of Early Christian Art // Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 21-27 Settembre 1975. - Vatican City, 1978.
59. Finney P. C. Did the Gnostics Make Pictures? / The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut March 28-31, 1978 / ed. B. Layton. - Leiden, 1980.
60. Fischer K.M. Der johanneische Christus und der gnostische Erloser. - Leiden, 1972.
61. Frankfort H. Kingship and the Gods. – Chicago, 1948.
62. Giversen S. Not only in Egypt...an Introduction // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions, ed. Giversen S. – Copenhagen, 2002.

63. Glay Le M. *Abrasax // Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. - ed. Ackerman H. C., Gisler J.-R. - Zurich, 1981.
64. Goodenough E. G. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. - New York, 1953.
65. Goodenough E. G. *A Jewish-Gnostic Amulet of the Roman Period / Greek, Roman, and Byzantine Studies 1*. – Durham, 1958.
66. Grant R. *Charges of “Immorality” against Various Religious Groups in Antiquity // Studies in Gnosticism and Hellenistic religions / Ed: Van den Broek R., Vermaseren M.J.* – Leiden, 1981.
67. Grant R. *Gnosticism and Early Christianity*. - N.-Y., 1959.
68. Green H. *The Economic and Social Origins of Gnosticism*. - Atlanta, 1985.
69. Griffiths J. *Sator Arepo Revisited // Hommages a Fayza Haikal*, ed. Grimal N., Kamel A. – Caire, IFAO, 2003.
70. Harnack A. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. - Leipzig, 1893.
71. Hedrick C.W. *Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius // Novum Testamentum*, - 1980. - №22.
72. Helck W. *Geschichte des Alten Ägypten*. – Leiden, 1981.
73. Hophner, *Der Tierkult der alten Agypter*, Wien, 1913.
74. Hornung E. *Der agyptische Mythos von der Himmelskuh*. – Gottingen.1982.
75. Iversen E. *Egyptian and Hermetic Doctrine*. - Copenhagen, - 1984.
76. Jonas H. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. - Boston, 1958.
77. Kasser, R. *The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas / Kasser R., Meyer, M., Wurst G. The Gospel of Judas*. – Washington, 2006.
78. King C.W., *Gnostics and Their Remains, Ancient and Mediaeval*. – London, 1887.
79. Krause M. *Die Texte von Nag Hammadi*. –Leiden, 1978.
80. Kropp A. *Ausgewahlte koptische Zaubertexte*. - vol.3. – Louvain, 1931.

81. Lange H.O. Der Magische papyrus Harris. – Kopenhagen, 1927.
82. Layton B. Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism // White M., Yarborough L. The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne Meeks. – Minneapolis, 1995.
83. Layton B. The Gnostic Scriptures. - London, 1995.
84. Lindsay J. Origins of Astrology. – London, 1971.
85. Lindt van P. The Religious Terminology in the Nag Hammadi Texts and in Manichaean Literature // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions, ed. Giversen S. – Copenhagen, 2002.
86. MacDermot V. Introduction. History of the Bruce Codex //The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, ed. Wilson R. – Leiden, 1978.
87. Martin L. H. Hellenistic Religions. An Introduction. – N.-Y.-Oxford, 1987.
88. McBride, D.R. The Egyptian Foundations of Gnostic Thought. – Toronto, 1994.
89. Meltzer E. Old Coptic Texts of Ritual Power //Ancient Christian Magic, ed. Meyer M. - Princeton, 1999.
90. Münter F. Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker. - Haneisen, 1790.
91. Neander A. Die genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme. - Berlin, 1818.
92. Nillson M.P. Greek Poetry. - Oxford, 1948.
93. Ninth International Congress of Coptic Studies: First Announcement. / <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~iacs/> 10.01.2008.
94. Nock A.D., Festugere A.-J. Corpus Hermeticum. - Vol. I. – P., - 1945.
95. Orlandi T. A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi // Harvard Theological Review. – 1982. - №75.
96. Pagels E. Adam, Eve and Serpent. - N.-Y., 1988.
97. Pagels E. Ritual in the Gospel of Philip // The Nag Hammadi Library after Fifty Years. Ed. Turner J. - Leiden. 1997.



98. Pearson B. A. *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. - Minneapolis, 1990.
99. Pearson B. *Anti-Heretical Warnings in codex IX from Nag Hammadi // Essays On The Nag Hammadi Texts*, ed. Krause M. - Leiden, 1975:
100. Pearson B. *Introduction to X,1: Marsanes / Nag Hammadi Codices IX and X*, ed. Pearson B. – Leiden, 1981.
101. Pearson B. *Jewish Haggadic Tradition in the Testimony of Truth // Ex Orbe Religionum*, ed. Bergman J. - Leiden, 1972.
102. Pearson B.A *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*. – N.-Y., 2004.
103. Pearson B.A. *Earliest Christianity in Egypt: some observation // The roots of Egyptian Christianity*, ed. Pearson B.A.– Philadelphia, 1986.
104. Perkins P. *The Gnostic Dialogue: the Early Church and the Crisis of Gnosticism*. - N.-Y., - 1980.
105. Pleše Z. *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*. - Leiden-Boston, 2006.
106. Puech H. *La gnose et le temps // Eranos-Jahrbuch*. – 1952.
107. Puech H. *Les nouveaux ecrits gnostiques decouverts en Haute-Egypte*. – Paris, 1950.
108. Quirke S. *Ancient Egyptian Religion*. – London, 1992.
109. Ray J. *Ancient Egypt // Divination and Oracles*, Ed. Loewe M. – London, 1981.
110. Reitzenstein R., *Das iranische Erlösungsmysterium*. – Bonn, 1921.
111. Remondon R. *L’Egypte et la supreme resistanse au christianisme*. – Cairo, 1952.
112. Ritner R.K., Lloyd A.B. *Studies in Pharaonic Religion and Society*. – London, 1992.
113. Roberts C. *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt*. – London, 1979.

114. Robinson J. From the Cliff to Cairo// Colloque international sur les textes de Nag-Hammadi, ed. Barc B. - Quibec-Louvain, 1981.
115. Robinson J. Inside the Front Cover of Codex VI // Essays on the Nag Hammadi texts in Honour of Alexander Bohlig. - Leiden, 1972.
116. Robinson J. Introduction // The Nag Hammadi Library in English / Ed. Robinson J. - N.Y., 1977.
117. Robinson J. The Construction of the Nag Hammadi Codices// Essays on the Nag-Hammadi Texts, ed. Krause M. - Leiden, 1975.
118. Rudolph K. Gnosis und spatantike religionsgeschichte. – Leiden- N.-Y., 1996.
119. Save-Soderberg T. Gnostic and Canonical Gospel Traditions// Le Origini dello Gnosticismo, ed. Bianchi U. – Leiden, 1967.
120. Schaefer H.H. Der Orient und das griechische Erbe. //Die Antike. – 1928. – IV.
121. Schenke H.-M. Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung // Gnosis und Neues Testament. - Berlin, 1973.
122. Schenke H.-M. Die Gnosis, in Umwelt des Urchristentums. - Berlin, 1965.
123. Schmithals W. Die Gnosis in Korinth. - Gottingen, 1965.
124. Scholer D. Nag Hammadi Bibliography, 1948–69. - Leiden, 1971.
125. Sevrin, J.-M. Le dossier baptismal Séthien // BCNH Études.2.- Québec, 1986.
126. Shelton J.C. Introduction // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers / Ed. Barns J.W., Browne G.M., Shelton J.C. - Leiden, 1981.
127. Smith R. Ritual Power in Coptic Gnostic Texts // Ancient Christian magic, ed. Meyer M. - Princeton, 1999.
128. Te Velde H. Funerary mythology // Mummies and Magic, ed. D’Auria S. – Boston, 1988.
129. Te Velde, H. The God Heka in Egyptian Theology// Ex oriente lux. - №21. - 1969.
130. Thomassen E. The Spiritual Seed: the Church of the “Valentinians?”. - Leiden-Boston, 2006.

131. Thompson D. J. *Memphis under the Ptolemies*. - Princeton, 1988.
132. Troger K.W. *On Investigating The Hermetic Documents Contained in Nag Hammadi Codex VI. The Present State of Research // Nag Hammadi and Gnosis*, ed. Wilson R. - Leiden, 1978.
133. Turner J. *Ritual in Gnosticism* // <http://jdt.unl.edu/ritual.htm> 20.08.2007.
134. Tuzlak A. *The Magician and the Heretic: The Case of Simon Magus / Magic and Ritual in the Ancient World* / ed. P.A.Mirecki, M. Meyer. – Leiden, 2002.
135. Veilleux A. *La liturgie dans le cenobitisme pachomien au quatrième siècle // Studia Anselmiana 57*. – Romae, 1968.
136. Veilleux A. *Monastism and Gnosis in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity* / Ed. Pearson B.A., Goering J.E. Philadelphia, 1986.
137. Williams M.A. *“Rethinking Gnosticism”: an Argument for Dismantling a Dubious Category*. - Princeton, 1996.
138. Wilson, R. McL. *The Gnostic Problem*. - London, 1958.
139. Wipszycka E. *The Nag Hammadi Library and the Monks: a Papyrologist’s Point of View // The Journal of Juristic Papyrology*. - 2000. - Vol. XXX.
140. Wisse F. *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. // Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, ed. Aland B. – Göttingen, 1978.
141. Wisse F. *The Epistle of Jude in the History of Heresiology // Essays on the Nag Hammadi texts in Honour of Alexander Bohlig*. - Leiden, 1972.
142. Yamauchi E. *Pre-Christian Gnosticism*. – Michigan, 1973.

## **Источники**

### Новый Завет

1. Евангелие от Матфея / Библия. Книги священного писания Ветхого и нового Завета. – М.:Издание московской патриархии, 1976.
2. Евангелие от Луки / Библия. Книги священного писания Ветхого и нового Завета. – М.:Издание московской патриархии, 1976.
3. Евангелие от Марка / Библия. Книги священного писания Ветхого и нового Завета. – М.:Издание московской патриархии, 1976.
4. Евангелие от Иоанна / Библия. Книги священного писания Ветхого и нового Завета. – М.:Издание московской патриархии, 1976.
5. Деяния апостолов / Библия. Книги священного писания Ветхого и нового Завета. – М.:Издание московской патриархии, 1976.

### Античные авторы

6. Плутарх. Об Исиде и Осирисе / пер. Н.Н. Трухиной. – Киев, 1996.
7. Филон Александрийский. Против Флакка / пер. О.Л. Левинской. – М.-Иерусалим, 1994.

### Монашеская литература

8. Жизнь Пахомия // Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте) / пер. А.Л. Хосроева. - СПб., 2004.
9. Паралипомена // Хосроев А.Л. Пахомий Великий (Из ранней истории общежительного монашества в Египте). / пер. А.Л. Хосроева - СПб., 2004.
10. История египетских монахов / История египетских монахов/ пер. Н.А. Кулькова: – М.,2001

### Коптские гностические рукописи

11. Пистис София // Премудрость Иисуса Христа: апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер. А.И. Еланской. - СПб., 2004

12. Первая книга Иеу // The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex / пер. Schmidt C. - Leiden, 1978.
13. Вторая книга Иеу // The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex / пер. Schmidt C. - Leiden, 1978; // Апокрифы древних христиан / пер. М.К. Трофимовой. – М.: «Сфера», 2004.
14. Апокриф Иоанна (РВ 8502,2) // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 /пер. А.С. Четверухина. – СПб., 2004.
15. Евангелие от Марии (РВ 8502,1) // Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 /пер. А.С. Четверухина. – СПб., 2004.
16. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / пер. М.К. Трофимовой. – М.,1989.
17. О происхождении мира // Изречения египетских отцов / пер: А.И. Еланской. – СПб., 2001.
18. Гром. Совершенный ум // Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / пер. М.К. Трофимовой. – М.,1989.
19. Евангелие египтян // *Evangelium aegyptiorum*. «Евангелие египтян» - памятник мифологического гностицизма / вступит. статья, пер. с коптс. и комм. Е.Б. Смагиной / пер. Е.Б. Смагиной. – ВДИ. – 1995. - №1.
20. Апокалипсис Петра // Из истории раннего христианства в Египте / пер. А.Л. Хосроева. - М.: Присцельс, 1997.
21. Мелхиседек // Anti-heretical warnings in codex IX from Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi texts. - Ed. Krause M. / пер. Pearson B. – Leiden, 1975.
22. Свидетельство истины // Anti-heretical warnings in codex IX from Nag Hammadi // Essays on the Nag Hammadi texts. - Ed. Krause M. / пер. Pearson B. – Leiden, 1975.
23. Евангелие Иуды // The Gospel of Judas. Ed. Kasser R., Meyer M., Wurst G / пер. Kasser R.. – Washington, 2004.

Коптские магические тексты

24. Магический трактат Росси // Пер. в кн.: Ancient Christian magic /пер. М. Мейера. - Princeton, 1999.

Археологические памятники

25. Robinson J., Elderen van B. The First Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. № 96. Spring 1976.
26. Robinson J., Elderen van B. The First Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. № 96. Spring 1976.
27. Robinson J., van Eldern B. The first season of the Nag Hammadi excavation // NARCE №96, spring 1976. - pp.18-24; Eldern B., Robinson J. The second season of the Nag Hammadi excavation // NARCE №104, spring 1978. - p.36-54; van Eldern B. The fourth season the Nag Hammadi excavation // NARCE №111, spring 1980.
28. Elderen van B. The Fourth Season the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. № 111. Spring 1980.
29. Elderen van B., Robinson J. The Second Season of the Nag Hammadi Excavation // Newsletter of American Research Center in Egypt. № 104. Spring 1978.

Картонажи Наг Хаммади

30. NH VII12C // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
31. NH VII 89c- NH VII 93c // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
32. VII 100c// Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
33. NH VII 94c- NH VII // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
34. NH VII 104c // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.

35. NH VII 101c // Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
36. NH VII 103c// Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.
37. NH VII 105c// Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers /пер. Barns J.W.- Leiden, 1981.

#### Греческие папирусы

38. ВГУ II 372=W. 19 // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства / Пер. А.Б. Рановича. – М.:1990.
39. ВГУ III 903 // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства / Пер. А.Б. Рановича. – М.:1990.
40. Ditt Or 669 // Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства / Пер. А.Б. Рановича. – М.:1990.
41. Р. Оху IV 744// Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства / Пер. А.Б. Рановича. – М.:1990.

#### Апологетика

42. Епифаний Кипрский. Панарион /пер. Р. Хазарзара. - <http://www.mystudies.narod.ru/library/e/epiphanius/panarion/panarion.htm>
43. Иринеи Лионский. Против ересей. // Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди /пер. П. Преображенского. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008.
44. Климент Александрийский. Строматы /пер. Roberts A., Donaldson J. <http://www.earlychristianwritings.com/clement.html>
45. Климент Александрийский. Увещание к язычникам // Климент Александрийский. Увещание к язычникам / пер. Братухин А.Ю. - СПб., 2006.
46. Ориген. Против Цельса // Chadwick H. Origen: Contra Celsum / Chadwick H. – Cambridge, 1980; Witte B. Das Ophitendiagramm nach Origen, Contra Celsum 6, 22–38. – Altenberge, 1993.

## Приложение I. Тексты.

В настоящем Приложении представлены переводы коптских гностических сочинений Молитва благодарения NH VI,7:63.33-65.7, «Молитва апостола Павла» NH I,1:A.3-B.6. В процессе перевода источников были учтены замечания и пожелания Е. Б. Смагиной. В переводах сочинений проведена попытка прежде всего передать смысл источника – при этом передать точные значения слов и оборотов в списках сочинений кодексов библиотеки Наг Хаммади. Но надо отметить, что попытка найти компромисс между стилем, который присущ подобным сочинениям и точными значениями оборотов, не всегда может быть оправдана, поэтому замысел настоящего перевода стоял в попытке дать точное значение текстов.

Эти тексты представляют собой образчики религиозной литературы, использовавшейся гностическими группами Египта. Но, если «Молитва благодарения» - пример использования в гностической религиозной практики Наг Хаммади герметического (нехристианского) сочинения, которое сохранилось также на латинском и греческом языках, то «Молитва апостола Павла», безусловно, содержит в себе отсылки на христианскую традицию. В то же время в «Молитве апостола Павла» содержится магическая формула (например, «дай мне власть, как я прошу тебя» NH I,1 A.18-19).

На основе текста «Апокрифа Иоанна» создана таблица соответствий ангелов и частей человеческого организма.

Приводимые здесь переводы это тексты, использовавшиеся в религиозной практике гностиков различных общин Египта.



## Сокращения

- . Точка под буквой означает неясное прочтение буквы в рукописи
- [] Квадратные скобки в поставлены в том случае, когда в рукописи присутствует лакуна, показывают, что текст восстановлен издателем по ряду признаков
- ∨ Два верхних штриха показывают, что буквы, выделяемые двумя штрихами, были написаны писцом выше линии основного текста
- ◊ Угловые скобки указывают на восстановленный издателем текст рукописи в случае пропуска букв писцом
- () В русском переводе указывают на слова, которые необходимым образом поясняют смысл перевода

1. «Молитва благодарения» NH VI,7:63.33-65.7

Перевод «Молитвы благодарения», седьмого по счету сочинения в шестом кодексе библиотеки Наг Хаммади выполнен по изданию Дугласа Пэррота, Питера Дирксе и Джеймса Брэшлера<sup>320</sup>.

ΠΑΙ ΠΕ ΠΨΑΝΛ ΝΤΑΥΧΟΟϚ:

Это молитва, которую они  
возносили ему:

34 Τῆψπ` ζμοτ` ἄτοотк̄ ψϕχн  
NIM· αϕω φнт` πορϕ ψαροκ

Мы благодарим тебя. Душа  
всякая и сердце  
распространяются к тебе.

36 ω πἱραν εϕρενωхлаи наϚ ан  
64

О имя непоколебимое,  
64

εϕταειαιετ` ζη тономасиа  
2 μπνοϕ[т]ε· αϕω εϕсмоϕ  
εροϚ ζἄ тономасиа ἄπιω[т']  
4 χε ψα οϕон nim· αϕω ψα πтн

прославляемое в имени  
«Бог» и возносимое  
к нему в имени «Отец»,  
поскольку появляется у  
всякого и появляется у всего  
благоволение Отца и  
любовь и желание, и  
тогда учение любое приятно  
и просто. Дай

ρϕ· τεϕνοια мпейωт` мн`  
6 πμε мἄ ποϕ{οϕ}ωψ· αϕω  
εψχε οϕἄ οϕсвω εсζалеб  
8 εсо ἄζαπλοϕс· εсῤхарize  
нан. ἄπноϕс ἄπлогос ἄ  
10 τгнωсic· πноϕс мен χε  
καас εναῤноеи ἄмок· πλο  
12 гос δε χεκαас εнаζερмн

нам ум, речь,  
знание. Ум для того, чтобы  
мы могли понять тебя. Речь  
же для того, чтобы мы  
истолковывали  
тебя: Знание же,  
чтобы мы познавали тебя.

νεϕε ἄмок· τгнωсic δε  
14 χεκαас εннасоϕωνк̄·  
тἄраϕε ἄтарἄχι οϕοειн

Мы радуемся, что мы  
освещены  
в знании. Мы радуемся,  
что ты научил нас себе. Мы  
радуемся,  
потому что (пока) мы в теле,  
ты сделал нас

16 ζἄ τεκгнωсic· тἄраϕε  
χε актсевон ерок· тнра

18 ψε χε εηζἄ сωма акаан

<sup>320</sup> Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. – ed. Parrott D.M.- Leiden, 1979; также The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VI, ed. Robinson J. – Leiden, 1972

ἴΝΟΥΤΕ ΖἸ ΤΕΚΓΝΩΣΙΣ·  
 20 ΠΩΠ· ΖἸ ΜἸ ΑἸ ἸΠΡΩΜΕ ΕἸ ΤἸ ΗΖ  
 ΨΑΡΟΚ· ΟΥΑ ΠΕ ΧΕΚΑΑΣ ΑἸ ΡἸ  
 22 ΣΟΥΩΝΚ· ΑΝΣΟΥΩΝΚ  
 Ω ΠΟΥΟΕΙΝ ἸΝΟΗΤΟΝ· Ω  
 24 ΠΩΝΖ ἸΠΩΝΖ ΑΝΣΟΥΩΝΚ  
 Ω ΤΜΗΤΡΑ ἸΧΟ ΝΙΜ ΑΝΣΟΥ  
 26 ΩΝΕ Ω ΤΜΗΤΡΑ ΕἸ ΧΠΟ ΖἸ  
 ΤΦΥΣΙΣ ἸΠΩΤἸ ΑΝΣΟΥΩ  
 28 ΝΕ Ω ΠΜΟΥΝ· ΕΒΟΛ ΨΑ ΕΝΕΖ  
 ἸΠΕΙΩΤἸ ΕἸ ΧΠΟ ΤΕΙΖΕ ΑΝ·  
 30 ΟΥΩΨἸ ἸΠΕΚΑΓΑΘΟΝ· ΟΥ  
 ΟΥΩΨΕ ΟΥΩΤἸ ΠΕΤἸΡΑΙΤΕΙ·  
 32 ΜΜΟΨ· ΕΝΟΥΩΨ ΕἸ ΤΡΕΥἸ  
 ΤΗΡΕΙ ἸΜΜΟΝ· ΖἸ ΤΓΝΩΣΙΣ·  
 34 ΟΥΑΡΕΖ ΔΕ ΟΥΩΤἸ ΠΕΤΕΝ  
 65  
 ΟΥΩΨἸ ΕἸ ΤἸ ΤΡΕΝΣΛΑΑΤΕ  
 2 ΖἸ ΠΕΕΙΒΙΟΣ ἸΤἸ ΜἸ ΝΕ· Ἰ  
 ΤΑΡΟΥΧΕ ΝΑΙἸ ΕΥΨΛΗΛἸ ΑΥἸ  
 4 ΑΣΠΑΖΕ ἸΝΕΥΕΡΗΟΥ· ΑΥΩ  
 ΑΥΒΩΚ ΕΥΝΑΟΥΩΜ· ἸΤΕΥ  
 6 ΤΡΟΦΗ ΕΣΟΥΑΑΒ· ΕΜἸ ΣΝΟΨ  
 ἸΖΗΤΣ

божественными в твоём  
 знании.  
 Благодарение человека,  
 который достигает  
 тебя. Одного (желаем),  
 чтобы мы  
 узнали тебя. Мы узнали  
 тебя,  
 о свет умопостигаемый! О  
 жизнь жизни, мы узнали  
 тебя!  
 О лоно порождения всякого,  
 мы узнали [тебя]!  
 О лоно, которое порождает в  
 природе отца, мы узнали  
 [тебя]!  
 О, пребывающее в вечности  
 Отца, которое порождение  
 только этого рода, мы  
 хотели  
 твоей благодати.  
 Желаем единственное, что  
 просим мы  
 у тебя. Мы желаем  
 сохраниться в знании.  
 Защита же одна, которой  
 65  
 мы желаем - не упасть  
 в этой жизни так.  
 Когда они молились, они  
 обнимали своих друзей и  
 пошли есть свою  
 пищу, (которая) святая, не  
 имеющая крови.

2. «Молитва апостола Павла» NH I,1 A.3-B.6.

Перевод «Молитвы апостола Павла», первого сочинения первого кодекса библиотеки Наг Хаммади основан на издании Харольда Эттриджа и Дитера Мюллера<sup>321</sup>

<p>[ΠΕΚΟΥ]ΑΕΙΝ ΜΑΤ̄ ΝΗΙ ΜΠΕΚ[ΝΑΕ ΠΑ][ΡΕΦC]ΩΤΕ</p>	<p>[твой свет], дай мне твою милость. Мой Спаситель,</p>
<p>5 CΩΤ[Ε] ΜΜΑΕΙ ΧΕ    [ΑΝΑΚ] ΠΕΤΕ ΠΩΚ. Π[ΕΝ- Τ]ΑΖ̄ΙΕΙ ΑΒΑΛ. [[Ζ]ΙΤ̄Ο[ΟΤΚ] Ν̄ΤΑΚ Π[Ε ΠΑΝ]ΟΥC ΜΑΧΠΑΪ   Ν̄ΤΑΚ ΠΕ ΠΑΕΖΟ ΟΥΗ[Ν] ΝΗΙ Ν̄ΤΑΚ   [Π]Ε</p>	<p>[Спаси] меня, ведь [я] твой, [кто] появился посредством тебя. Ты мой ум, породи меня. Ты моя сокровищница, [откройся] мне. Ты моя полнота (Πлерома), возьми меня к себе. [Ты] мой покой, дай мне совершенство, которое да не смогут они [схватить].</p>
<p>ΠΑΠΛΕΡΩΜΑ ΨΑΠΤ ΑΡΑΚ Ν̄[ΤΑΚ] ΠΕ Τ&lt;α&gt;ΑΝΑ- 10 ΠΑΥCΙC ΜΑΤ̄ ΝΗΕΙ Μ[Π]ΤΕΛΕΙΟΝ ΠΕΤΕΜΑΡΟΥΨ</p>	<p>Я молю тебя, который есть и который предсущий в имени, [которое возвышается (почитается)] выше имени всякого, через Иисуса</p>
<p>ΕΜΑΖ[ΤΕ] ΜΜΑΦ †ΤΩΒ̄Ζ̄ ΜΜΑΚ ΠΕΤΨΟ[ΟΠ] ΑΥΩ ΠΕΤΨΡΠ ΨΟΟΠ ΖΜ ΠΡΕΝ [[ΕΤΧ]ΑCΙ ΑΡΕΝ ΝΙΜ Ζ̄ΙΤ̄Ν ΙΝ(CΟΥ)C ΠΕ-</p>	<p>Христа, Господа Господов, Царя эонов. Дай мне дары твои, о которых ты не будешь сожалеть, через Сына человеческого, Духа Утешителя</p>
<p>Χ(ΡΙCΤΟ)C [[ΠΧΑΕΙ]C. Ν̄ΝΙΧΑΕΙC ΠΡΡΟ Ν̄ΝΑΚΩΝ 15    [ΜΑΤ̄] ΝΗΙ ΝΝΕΚ†. ΕΤΕΜΑΚΡ̄ ΖΤΗΚ   [ΑΡΑΟΥ] Ζ̄ΙΤ̄Ν̄ ΠΨΗΡΕ ΜΠΡΩΜΕ [ΠΕΠΝΕ]ΥΜΑ ΠΠΑΡΑΚΛΕΤΟC Ν- [[ΤΜΕ Μ]Α††. ΝΗΕΙ Ν̄ΤΕΚΖΟΥCΙΑ  </p>	<p>Дай мне дары твои, о которых ты не будешь сожалеть, через Сына человеческого, Духа Утешителя истины. Дай мне власть,</p>

<sup>321</sup> Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex) Introductions, Texts, Translations, Indices, ed. Attridge H.W. – Leiden, 1985; The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex I, ed. Robinson J. – Leiden, 1977.

[ЄЄΙ]Ρ̄ ΑΙΤΙ ΜΜΑΚ.	как я прошу тебя,
20 ΜΑ† Ν̄ΝΟΥ  [ΤΑΛ]ΒΟ ΜΠΑΣΩΜΑ.	дай мне лекарство для тела
ΖΩC Ε̄ΕΙΡ̄ ΑΙΤΙ	моего,
[ΜΜΑ]Κ. ΖΙΤ̄Ν ΠΕΥΑΓΓΕΛΙCΤΗC	как я прошу
[ΝΓ]CΩΤΕ Ν̄ΤΑ-	тебя, через Евангелиста
ΨΥΧΗ: Ν̄ΟΥΑΕΙΝ.   [ΨΑ Ε]ΝΗΖΕ Μ̄Ν.	спаси мою
ΠΑΤΗ(ΕΥΜ)Α	душу светлую вовеки и
ΑΥΩ ΠΩ[ΡΠ] [ΜΜ]ΙCΕ	мой дух,
ΜΠΠΛΗΡΩΜΑ. Ν̄ΤΧΑΡΙ[С]	и первородную
25    [ΒΑΛ]ΤΙϚ; ΑΠΑΝΟΥC.	Плерому благодати
ΕΡΙ: ΧΑΡΙΖΕ. Ν̄[ΤΑΚ] ΜΠΕΤΕ̄ΝΠΕΒΕΛ	открой моему уму.
Ν̄ΑΓΓΕΛΟC	Даруй мне, что не видел глаз
[ΝΕ]Υ ΑΡΑϚ, ΑΥΩ	ангела
ΠΕΤΕΜ<ΠΕ>ΜΕΨΧΕ   [ΝΑ]ΡΧΩΝ:	и
CΑΤΜΕϚ; ΑΥΩ ΠΕΤΕ Μ[Π]ϚΕΙ. ΑΖΡΗ	что не слышало ухо архонта,
ΖΜ ΦΗΤ. Ν̄ΡΩΜΕ	и что не входило
30    Ν̄ΤΑΖΩΨΠΕ: Ν̄ΑΓΓΕΛΟC ΑΥΩ	в сердце человека,
ΚΑΤΑ ΜΠΝΟΥΤΕ Μ-	которое пришло [ быть
ΨΥΧΙΚΟC Ν̄ΤΑΡΟΥΠΛΑCCE ΜΜΑϚ	ангельским и по образу бога
ΧΙΝ Ν̄ΨΑΡΠ	Душевного, когда создали
ΖΩC. ΕΟΥΝΤΗΕΙ.   ΜΜΕΥ Ν̄ΤΠΙCΤΙC	его с начала.
Ν̄ΘΕΛΠΙC	Как есть у меня вера и
Ν̄ΓΟΥΩΖ ΑΤΟΟΤ. ΜΠΕΚΜΕΓΕ ΘΟC	надежда,
Ν̄ΑΓΑΠΗΤΟC	поставь со мной твое: величие
Ν̄ΕΚΛΕΚΤΟC Ν̄ΕΥΛΟΓΗΤΟC ΠΩΡΠ	возлюбленное.
Μ̄ΜΙCΕ ΠΩΡΠ	Благословение перво-
В	рожденного перво-
Ν̄ΓΕΝΟC.    ΜΝ Π̄ΜΥCΤΗΡΙΟΝ:	В
[ΝΩΠΗ]ΡΕ. Μ̄[Π]ΕΚΗΕΙ:	рождающего и тайна
Α[ΒΑΛ ΧΕ]   ΠΩΚ [Π]Ε ΠΕΜΑΖΤ[Ε]	чуда в твоём доме.
Α[ΥΩ]   ΠΕΑΥ	Ибо твоя есть власть
5 ΑΥΩ ΤΕΚΞΟΜ[Ο]  ΛΟΓΗCΙC ΜΝ	и слава
ΤΜ̄ΝΤΗ[Α]Β   ΨΑ	и молитва и
ΕΝΗΖ Ν̄ΕΝΗΖΕ.	величие во
ΠΡΟCΕΥΧΗ Π[ΑΥΛΟΥ]	веки веков.
ΑΠΟCΤΟΛΟΥ	Молитва Павла
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ	Апостола.
Ο ΧΡΙCΤΟC ΑΓΙΟC.	В мире.
	Христос святой.

### 3. Таблица соответствий частей организма человека гностическим ангелам.

Приведенная ниже таблица основана на тексте пространной редакции «Апокрифа Иоанна», которая сохранилась во втором кодексе библиотеки Наг Хаммади (NH II 15,29-19,10). Лакуны и утраты в тексте рукописи второго кодекса в некоторых случаях можно восстановить, сличая NH II,1 и список «Апокрифа Иоанна», содержащийся в четвертом кодексе библиотеки Наг Хаммади. Перевод основан на издании «Апокрифа Иоанна» Фредерика Виссе и Михаэля Вальдштайна<sup>322</sup>.

Творение человека демиургом Иалтабаофом (Ἰαλταβαωϑ, вар. Ἰαλταβαωϑ) в «Апокрифе Иоанна» описано поэтапно, и представляет собой несколько стадий. Сначала Иалтабаоф «создал сущность по подобию первого, совершенного человека» αϑταμιο· Ἰουζυποστασις ката πινε· Ἰπτωρπ' Ἰρωμε Ἰτελειους (NH 15,11-15,13). Затем Силы (Ἰαυναμις) или Власти (νεζουσια) привносят в созданный Иалдобаофом образ человека свои семь свойств, «души» (ουψυχη). Потом ангелы Иалтобаофа, получив эти семь душ в сущности человека, создают образ каждого органа человека.

Эти соответствия между ангелами и сотворенными ими частями человеческого организма использовались гностиками в астрологических спекуляциях и магических ритуалах.

#### Соматика

N/N	СИЛА (ВЛАСТЬ)	ОБЛАСТЬ ВЛИЯНИЯ
1	Благо ΤΜΝΤΧΡΗΝΣΤΟС	душа кости ΟΥΨΥΧΗ ἸΚΑС
2	Провидение ΤΤΡΟΝΟΙΑ	душа жил (сосудов) ΟΥΨΥΧΗ ἸΜΟΥΤ
3	Божественность ΤΜΝΤΝΟΥΤΕ	душа плоти ΟΥΨΥΧΗ ἸСΑΡΞ
4	Господство ΤΜΝΤΧΟΕΙС	душа костного мозга ΟΥΨΥΧΗ ἸΑТКАС
5	Царство	душа крови

<sup>322</sup> The Apocryphon of John : Synopsis of Nag Hammadi codices II,1, III,1, and IV,1, with BG 8502,2, ed. Waldstein, M., Wisse F. – Leiden-New York-Koln, 1995; также The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices., Codex II, ed. Robinson J. – Leiden, 1974.

	ΤΜΝΤΕΡΟ	ΟΥΨΥΧΗ ΝΣΝΟϞ
6	Ревность ΠΚΩΖ	душа кожи ΟΥΨΥΧΗ ΝΨΑΑΡΕ
7	Разумность †ΜΝΤΤΡΜΝΖΗΤ΄	душа века (глазного) ΟΥΨΥΧΗ ΝϞΟΥΖΕ

N/N	ИМЯ АНГЕЛА	ОБЛАСТЬ ВЛИЯНИЯ
1	Этерфаопе Аброн ΕΤΕΡΑΦΑΩΠ[Ε] Α[ΒΡΩ]Ν	Голова ΝΧΩ(Χ)
2	Мениггестроеф ΜΗΝΙΓΓΕCCTPΩΗΘ	головной мозг ΕΝΚΕΦΑΛΟC
3	Астерхмен ΑΣΤΕΡΕΧΜΗΝ	правый (глаз) ΠΒΑΛ ΝΟΥΝΑΜ
4	Фаспомохам ΦΑΣΠΟΜΟΧΑΜ	левый (глаз) ΠΒΑΛ ΝΒΟΥΡ
5	Иеронумос ΙΕΡΩΝΥΜΟC	правое ухо ΠΜΑΑΧΕ ΝΟΥΝΑΜ
6	Биссоум ΒΙCCOΥΜ΄	левое (ухо) ΠΜΑΑΧΕ ΝΒΟΥΡ
7	Акиореим ΑΚΙΟΡΕΙΜ	нос ΨΑ
8	Банен-Эфроим ΒΑΝΗΝ ΕΦΡΟΥΜ΄	губы CΠΟΤΟΥ
9	Амен ΑΜΗΝ	зубы ΝΟΒΖΕ
10	Ибикан ΙΒΙΚΑΝ	коренные зубы ΝΑΧΖΕ
11	Басилиадеме ΒΑCΙΛΙΑΔΗΜΗ	миндалевидные железы ΠΑΡΙCΘΜΙΟΝ

12	Ахха <u>ΑΧΧΑ</u>	язычок <u>ΣΤΑΦΥΛΗ</u>
13	Адабан <u>ΑΔΑΒΑΝ</u>	шея <u>ΜΟΥΤ'</u>
14	Хааман <u>ΧΑΑΜΑΝ</u>	позвоночник <u>ΣΦΟΝΤΥΛΟΣ</u>
15	Деархо <u>ΔΕΑΡΧΩ</u>	горло <u>ΨΟΥΡΟΒΕ</u>
16	Тебар <u>ΤΗΒΑΡ</u>	правое плечо <u>Ν[ΑΖΒ]Ε ΝΟΥΝΑΜ</u>
17	Мниархон <u>ΜΝΙΑΡΧΩΝ'</u>	левый локоть <u>ΚΕΛΕΝΚΕΖ ΝΟΥΝ[ΑΜ]</u>
18	Абитрион <u>ΑΒΙΤΡΙΩΝ</u>	правое предплечье <u>ΘΩΜΕ ΝΟΥΝΑΜ'</u>
19	Эванфен <u>ΕΥΑΝΘΗΝ</u>	левое предплечье <u>ΘΩΜΕ ΝΩΒΟΥΡ'</u>
20	Крис <u>ΚΡΥΣ</u>	правая рука <u>ΤΒΙΧ' ΝΟΥΝΑΜ'</u>
21	Белуай <u>ΒΗΛΥΑΙ</u>	левая рука <u>ΤΒΙΧ' ΝΩΒΟΥΡ'</u>
22	Тренеу <u>ΤΡΗΝΕΥ</u>	пальцы правой руки <u>ΝΤΗΒΕ ΝΤΒΙΧ' ΝΝΟΥΝΑΜ'</u>
23	Балбел <u>ΒΑΛΒΗΛ</u>	пальцы левой руки <u>ΝΤΗΒΕ ΝΤΒΙΧ' ΝΩΒΟΥΡ'</u>
24	Крима <u>ΚΡΙΜΑ</u>	ногти на руках <u>ΝΕΙΕΒΕ ΝΝΒΙΧ'</u>
25	Астропс <u>ΑΣΤΡΩΨ'</u>	правая грудь <u>ΤΒΙΒΕ ΝΟΥΝΑΜ</u>
26	Барроф <u>ΒΑΡΡΟΦ</u>	левая грудь <u>ΛΕΒΕ ΝΟΥΝΑΜ</u>



	ΒΑΡ'ΡΩΦ'	ΤΡΙΒΕ ΝΒΟΥΡ'
27	Баум ΒΑΟΥΜ	правая подмышка ΧΩ ΝΟΥΝΑΜ
28	Арарим ΑΡΑΡΙΜ	левая подмышка ΧΩ ΝΒΟΥΡ'
29	Арехе ΑΡΕΧ	живот ΚΟΙΛΙΑ
30	Фтхауэ ΦΘΑΥΗ	пупок ΘΟΛΠΕ
31	Сенафим ΣΗΝΑΦΙΜ	брюшная полость ΥΠΟΧΟΝ<Δ>ΡΙΟΣ.
32	Арахетхопи ΑΡΑΧΕΘΩΠΙ	правый бок ΣΠΙΡ' ΝΟΥΝΑΜ'
33	Забедо ΖΑΒΕΔΩ	левый бок ΝΒΟΥΡ ΝΒΟΥΡ
34	Бариас ΒΑΡΙΑΣ	правое бедро Τ†ΠΕ ΝΟΥΝΑМ'
35	Фнутх ΦΝΟΥΘ	левое бедро Τ†ΠΕ ΝΒΟΥΡ
36	Абенленарей ΑΒΗΝΛΕΝΑΡΧΕΙ	костный мозг ΝΑΤΚΑΣ
37	Хнуменинорин ΧΝΟΥΜΕΝΙΝΟΡΙΝ	Кости ΝΚΕΕС
38	Гезоле ΓΗΣΟΛΕ	желудок ΣΤΟΜΑΧΟΣ
39	Агромаума ΑΓΡΟΜΑΥΜΑ	сердце ΨΗΤ'
40	Бано ΒΑΝΩ	легкие ΠΝΕΥΜΟΝΙΝ

41	Сострапал <u>СΩСТРАПАΛ</u>	печень ΖΗΠΑΡ´
42	Анесималар <u>ΑΝΗΣΙΜΑΛΑΡ</u>	селезенка ΣΠΛΗΝ
43	Фопифро <u>ΦΩΠΙΦΡΩ</u>	кишки ΝΜΕΖΤ
44	Библо <u>ΒΙΒΛΩ</u>	почки ΝΒΛΑΤΕ
45	Роерор ΡΟΕΡΩΡ	жилы (сосуды, суставы) ΝΜΟΥΤ
46	Тафрео ΤΑΦΡΕΩ	позвоночник ΧΙΣΕ ΜΣΩΜΑ
47	Ипуспобоба <u>ΙΠΟΥΣΠΟΒΩΒΑ</u>	вены ΝΦΛΕΨ
48	Бинеборин ΒΙΝΕΒΟΡΙΝ	артерии ΝΑΡΤΗΡΙΑ
49	Аатойменпсефей <u>ΑΑΤΟΙΜΕΝΨΗΦΕΙ</u>	«их дыхание во всех членах» ΝΩΟΥ ΝΕ ΝΗΙϞΕ ΕΤΖΝ ΜΜΕΛΟΣ ΤΗΡΟΥ
50	Энтхоллея <u>ΗΝΘΟΛΛΕΙΑ</u>	вся плоть ΤΣΑΡΞ´ ΤΗΡΣ
51	Бедук <u>ΒΕΔΟΥΚ</u>	правая (?) матка (влагалище) ΠΤΕΤΕ ΝΟΥΝΑΜ
52	Арабеей ΑΡΑΒΗΕΙ	левый (?) пенис ΠΒΑΖ ΝΒΟΥΡ
53	Эйло ΕΙΛΩ	яички ΑΤΡΕΥΕ
54	Сорма <u>ΣΩΡΜΑ</u>	гениталии ΕΔΥΟΝ

55	Гормакайохлабар <u>ГОРМАΚΑΙΟΧΛΑΒΑΡ</u>	правое бедро ΜΗΡΟΣ ΝΟΥΝΑΜ
56	Небритх <u>ΝΕΒΡΙΘ</u>	левое бедро ΜΗΡΟΣ ΝΩΒΟΥΡ
57	Псерем <u>ΨΗΡΗΜ</u>	внутренность правой ноги ΒΛΑΤΕ ΝΤΟΥΡΗΤΕ ΝΟΥΝΑΜ
58	Асаклас Α ΣΑΚΛΑΣ	внутренность левой (ноги) ΤΒΛΩΤ' ΝΩΒΟΥΡ
59	Ормаоф <u>ΟΡΜΑΩΦ</u>	правое колено ΠΕΤ ΝΟΥΝΑΜ
60	Эменун <u>[Η]ΜΗΝΥΝ</u>	левое колено ΠΕΤ' ΝΩΒΟΥΡ
61	Кникс <u>ΚΝΥΞ</u>	правая берцовая кость ΤΣΗΨΕ ΝΟΥΝΑΜ
62	Тупелон <u>ΤΥΠΕΛΟΝ</u>	левая берцовая кость ΤΣΗΨΕ ΝΩΒΟΥΡ
63	Ахиэль <u>ΑΧΙΗΛ</u>	правая икра ΤΚΛΛΕ ΝΟΥΝΑΜ
64	Фнеме <u>ΦΝΗΜΗ</u>	левая икра ΤΚΛΛΕ ΝΩΒΟΥΡ
65	Фиуфром <u>ΦΙΟΥΦΡΟΜ</u>	правая ступня ΤΟΥΡΗΤΕ ΝΟΥΝΑΜ
66	Боабель <u>ΒΟΑΒΕΛ</u>	пальцы (левой) ступни ΝΤΗΗΒΕ
67	Трахун <u>ΤΡΑΧΟΥΝ</u>	левая ступня ΟΥΡΗΤΕ ΝΩΒΟΥΡ
68	Фикна <u>ΦΙΚΝΑ</u>	пальцы (правой) ступни ΝΤΗΗΒΕ

69	Миаман <u>ΜΙΑΜΑΙ</u>	ногти на ступне <b>ΕΙΕΙΒ ΝΟΥΡΗΤΕ</b>
70	Лаберниоум <u>ΛΑΒΗΡΝΙΟΥΜ</u>	значение неизвестно
71	Атхотх <u>ΑΘΩΘ</u>	«и те, кто был поставлен над всеми этими» <b>ΝΕΝΤΑΥΤΟΥΟΥ ΔΕ</b> <b>ΕΖΡΑΪ ΕΧΝ̄ ΝΑΪ</b>
72	Армас <u>ΑΡΜΑΣ</u>	
73	Калила <u>ΚΑΛΙΛΑ΄</u>	
74	Иабель <u>ΙΑΒΗΛ</u>	
75	Саваоф <u>ΣΑΒΑΩΘ</u>	
76	Каин <u>ΚΑΙΝ</u>	
77	Авель <u>ΑΒΕΛ</u>	

Физиология («те, кто отчасти действуют в членах» **ΝΕΤΕΝΕΡΓΕΙ ΔΕ**  
**ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ ΖΡΑΪ ΖΝ̄ ΝΜΕΛΟΣ**).

N/N	ИМЯ АНГЕЛА	ОБЛАСТЬ ВЛИЯНИЯ
1	Диолимодаза <u>ΔΙΟΛΙΜΟΔΡΑΖΑ</u>	голова <b>ΤΑΠΕ</b>
2	Иамеакс <u>ΙΑΜΜΕΑΞ</u>	шея <b>ΠΜΟΥΤ΄</b>
3	Иакуиб <u>ΙΑΚΟΥΙΒ</u>	правое плечо <b>ΤΝΑΖΒΕ ΝΟΥΝΑΜ</b>
4	Уертон <u>ΟΥΕΡΤΩΝ</u>	левое плечо <b>ΤΝΑΖΒΕ ΝΒΟΥΡ</b>
5	Уиди <u>ΟΥΔΙΑΙ</u>	правая рука <b>ΤΒΙΧ΄ ΝΟΥΝΑΜ</b>
6	Арбао	левая (рука)

	αρβαο	τόβοϋρ
7	Лампно ΛΑΜΠΝΩ	пальцы правой руки Ν̄ΤΗΒΕ Ν̄Τ̄ΒΙΧ' Ν̄ΟΥΝΑΜ
8	Лэекафар ΛΗΕΚΑΦΑΡ	пальцы левой руки ΝΤΗΒΕ Ν̄'Τ'ΒΙΧ' Ν̄ΒΟΥΡ'
9	Барбар ΒΑΡΒΑΡ	правая грудь Τ̄ΒΙΒΕ Ν̄ΟΥΝΑΜ
10	Имае ΙΜΑΗ	левая грудь Τ̄ΒΙΒΕ Ν̄ΒΟΥΡ'
11	Писандриаптеc ΠΙΣΑΝΔΡΑΠΤΗΣ	грудная клетка ΤΜΕCΤΖΗΤ'
12	Коаде ΚΟΑΔΗ	правое плечо ΠΧΩ Ν̄ΟΥΝΑΜ
13	Одеор ΟΔΕΩΡ	левое плечо ΠΧΩ Ν̄ΒΟΥΡ
14	Асфиксикс ΑΣΦΙΞΙΞ	правый бок ΝΟΥΝΑΜ
15	Сюногхута CΥΝΟΓΧΟΥΤΑ	левый бок ΠCΤΠΡ Ν̄ΒΟΥΡ
16	Ароуф ΑΡΟΥΦ	живот ΤΚΟΙΛΙΑ
17	Сабало CΑΒΑΛΩ	лоно ΤΕΚΟΥΝC
18	Хархарб ΧΑΡΧΑΡΒ	правое бедро ΠΜΗΡΟC Ν̄ΟΥΝΑΜ
19	Хтхаон ΧΘΑΩΝ	левое бедро ΠΜΗΡΟC Ν̄ΒΟΥΡ
20	Батхинотх ΒΑΘΙΝΩΘ	все гениталии ΝΑΙΔΟΙΟΝ ΤΗΡΟΥ

21	Хоукс <u>ХОУҢ</u>	правая нога <b>ППЕТ НОУНАМ</b>
22	Харха <u>ХАРХА</u>	Левая нога <b>ППЕТ НБВОУР</b>
23	Арозр <u>АРОНР</u>	правая большая берцовая кость <b>ТСНВЕ НОУНАМ</b>
24	Тоехтха <u>ТΩΕΧΘΑ</u>	левая большая берцовая кость <b>ТСНВЕ НБВОУР</b>
25	Аол <u>АΩΛ</u>	правое колено <b>ТКЛЛЕ НОУНАМ</b>
26	Харанэр <u>ХАРАННР</u>	левое колено <b>ТКЛЛЕ НБВОУР</b>
27	Бастан <u>ВАСТАН</u>	правая ступня <b>ТОУРГТЕ НОУНАМ</b>
28	Архентехфа <u>АРХЕНТЕХΘΑ</u>	пальцы правой ступни <b>НЕСТННВЕ</b>
29	Марефноунтх <b>МАРЕФНОУНО</b>	левая ступня <b>ТОУРНТЕ НБВОУР</b>
30	Абрана <u>АВРАНА</u>	пальцы левой ступни <b>ННЕСТННВЕ</b>
31	Михаэл <u>ΜΙΧΑΗΛ</u>	«их, имеющих силу над этими всеми, семь 7» <b>ΝΕΥΒΜΒΟΜ ΕΖΡΑΪ ΖΙΧΝ̄</b> <b>ΝΑΪ ΤΗΡΟΥ ΝΒΙ САУЦ̄ Ζ</b>
32	Уриэл <u>ΟΥΡΙΗΛ</u>	
33	Асменедас <u>ΑΣΜΕΝΕΔΑΣ</u>	
34	Сафасатозл <u>САΦΑΞΑΤΟΗΛ</u>	
35	Аармоуриам	

36	<b>ΑΑΡΜΟΥΡΙΑΜ</b>	
37	Рихрам <b>ΡΙΧΡΑΜ'</b> Амиорпс <b>ΑΜΙΩΡΨ</b>	

Психика

N/N	ИМЯ АНГЕЛА	ОБЛАСТЬ ВЛИЯНИЯ
1	Архендекта <b>ΑΡΧΕΝΔΕΚΤΑ</b>	чувства <b>ΑΙΣΘΗΣΙΣ</b>
2	Дейфарбас <b>ΔΕΙΦΑΡΒΑΣ</b>	восприятие <b>ΑΝΑΛΗΜΨΙΣ</b>
3	Уммаа <b>ΟΥΜΜΑΑ</b>	воображение <b>ΦΑΝΤΑΣΙΑ</b>
4	Аахиарам <b>ΑΑΧΙΑΡΑΜ</b>	гармония <b>ΠΨΩΝΗ</b>
5	Риарамнахо <b>ΡΙΑΡΑΜΝΑΧΩ</b>	побуждение <b>ΤΖΟΡΜΗ</b>
6	Флоксофа <b>ΦΛΟΞΟΦΑ</b>	жар <b>ΟΥΖΜΜΕ</b>
7	Ороорротхос <b>ΟΡΟΟΡΡΟΘΟΣ</b>	холод <b>ΟΥΑΡΩΨ</b>
8	Эримахо <b>ΕΡΙΜΑΧΩ</b>	сухость <b>ΟΥΨΟΟΥΕ</b>
9	Атхуро <b>ΑΘΥΡΩ</b>	влага <b>ΟΥΖΟΒΕΣ</b>
10	Онорфохрасей <b>ΟΝΟΡΘΟΧΡΑ</b>	«мать всех их», материя <b>ΟΥΜΑΑΥ ΔΕ ΤΗΡΟΥ,</b>

		ΤΖΥΛΗ
11	Эфемемфи ε̄φε̄με̄μφῑ	удовольствие ΖΗΔΟΝΗ
12	Иоко ἰωκω̄	желание ΕΠΙΘΥΜΕΙΑ
13	Ненентофни Νενεν'τωφ̄νῑ	печаль ΛΥΠΗ
14	Блаомэн βλαομην̄	страх ΖΝΩΖΕ
15	Эстхенсис ух епиптоэ ε̄σ̄θ̄η̄ν̄σ̄ῑς̄ ο̄ῡχ̄ ε̄πῑπ̄τ̄ο̄η̄	«мать всех их» ΟΥΜΑΑΥ ΔΕ ΤΗΡΟΥ
16	Анаро αναρω̄	глава плотской (материальной) души ΤΑΠΕ ΝΤΖΥΛΙΚΗ ΝΨΧΗ
17	Ух эпиптоэ οῡχ̄' ε̄πῑπ̄τ̄ο̄η̄	значение неизвестно

ΤΑῙ ΤΕ ΤΗΠΕ Ν̄ΝΑΓΓΕΛΟΣ	Это число ангелов,
ΕΠΙ ΤΟ ΑΥΤΟ ΕΥΕΙΡΕ Ν̄ψ̄μ̄τ̄ψ̄ε̄σ̄ε̄τ̄η̄	вместе они составляют (число) триста шестьдесят пять...
σε̄ψ̄ο̄ο̄π̄' γαρ̄ ν̄βῑ ζ̄εν̄κο̄ο̄ῡε̄ ζ̄ῑχ̄ν̄ π̄κε̄ψ̄ω̄χ̄π̄' μ̄πᾱθ̄ο̄ς̄	Есть ведь и другие (ангелы) над остальными страстями
νᾱῑ ε̄τε̄ μ̄πῑχο̄ο̄ῡ νᾱκ̄'	те, о которых я не сказал тебе.
ε̄ψ̄τε̄ κο̄ῡω̄ψ̄ε̄ δε̄ ᾱμ̄με̄ ε̄ρο̄ο̄ῡ	Но если ты желаешь знать их,
φ̄σ̄η̄ζ̄ ζ̄ρᾱῑ ζ̄μ̄ π̄χ̄ω̄ω̄με̄ ν̄ζ̄ω̄ρο̄ᾱστ̄ρο̄ς̄	это написано в книге Зороастра.

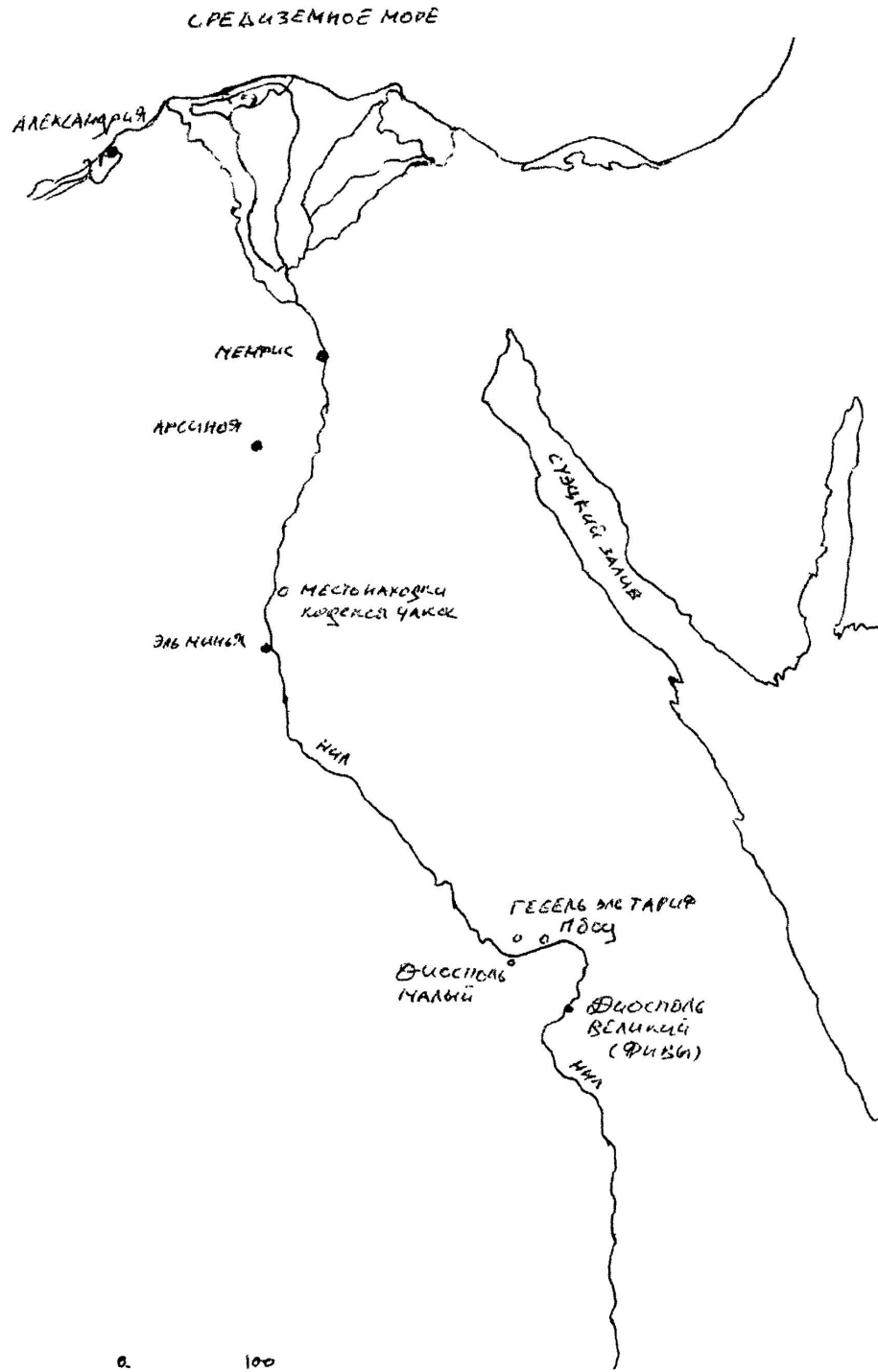


## Приложение II. Иллюстрации.

### Иллюстрации

1. Карта Египта с отмеченными областями находок гностических рукописей.
2. Гебель эт Тариф. Скалы в районе Наг Хаммади (Верхний Египет), где в 1945 г. было найдено собрание гностических сочинений Наг Хаммади.
3. Гностические геммы из Египта с изображениями гностических божеств.
4. Изображения из Книг Иеу, представляющие собой гностические схемы, иллюстрирующие текст «Книг Иеу».
5. Изображение креста, предваряющее текст «Книг Иеу».

1. Карта Египта II-IV вв.



## 2. Гебель эль Тариф.

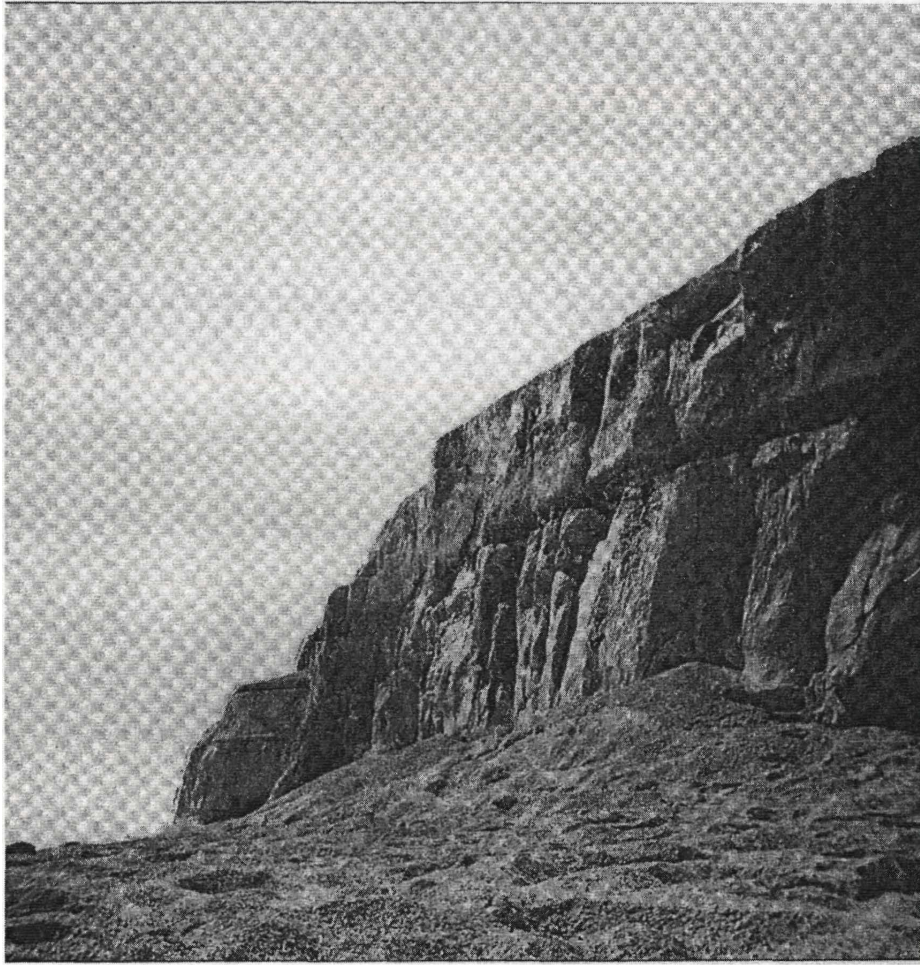


Фото Ж. Доресса.

Doresse J. The Discovery of the Nag Hammadi Texts. - Rochester, 2005.

3. Гностические геммы из Египта.



Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. - London, 1950. -  
plate VII.



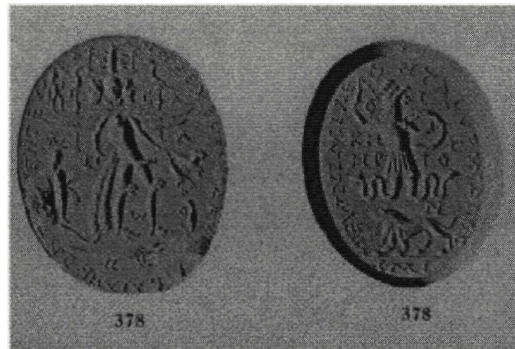
Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. - London, 1950. -  
plate VIII.



Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. - London, 1950. -  
plate VIII.

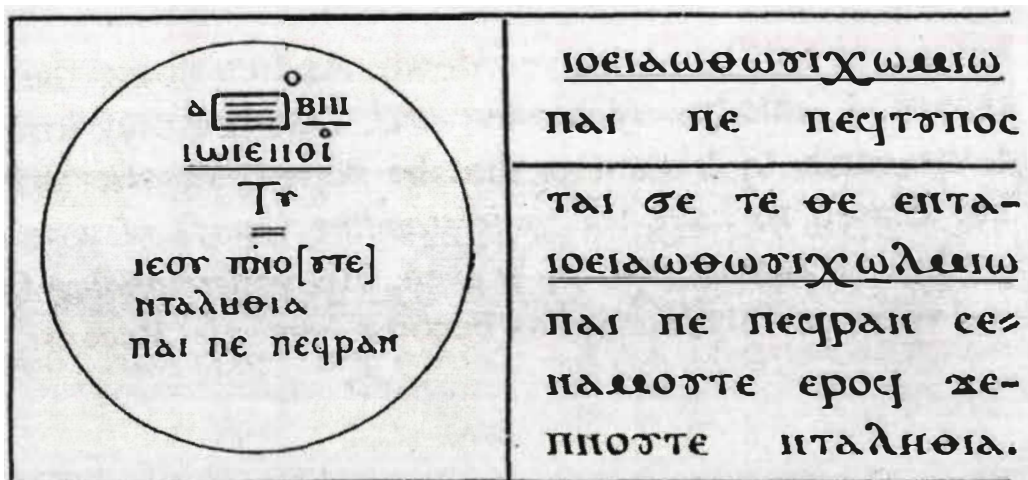


Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. - London, 1950. -  
plate VIII.



Bonner C. Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco-Egyptian. - London, 1950. -  
plate XXI.

4. Изображения из «Книг Иеу».

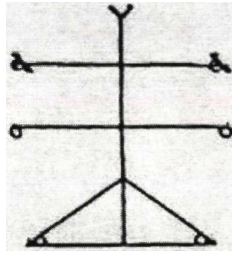


The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.

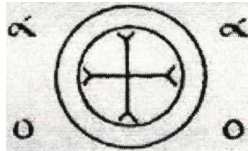


The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.

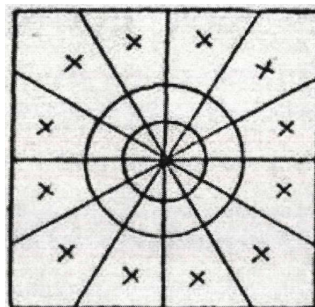




The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.

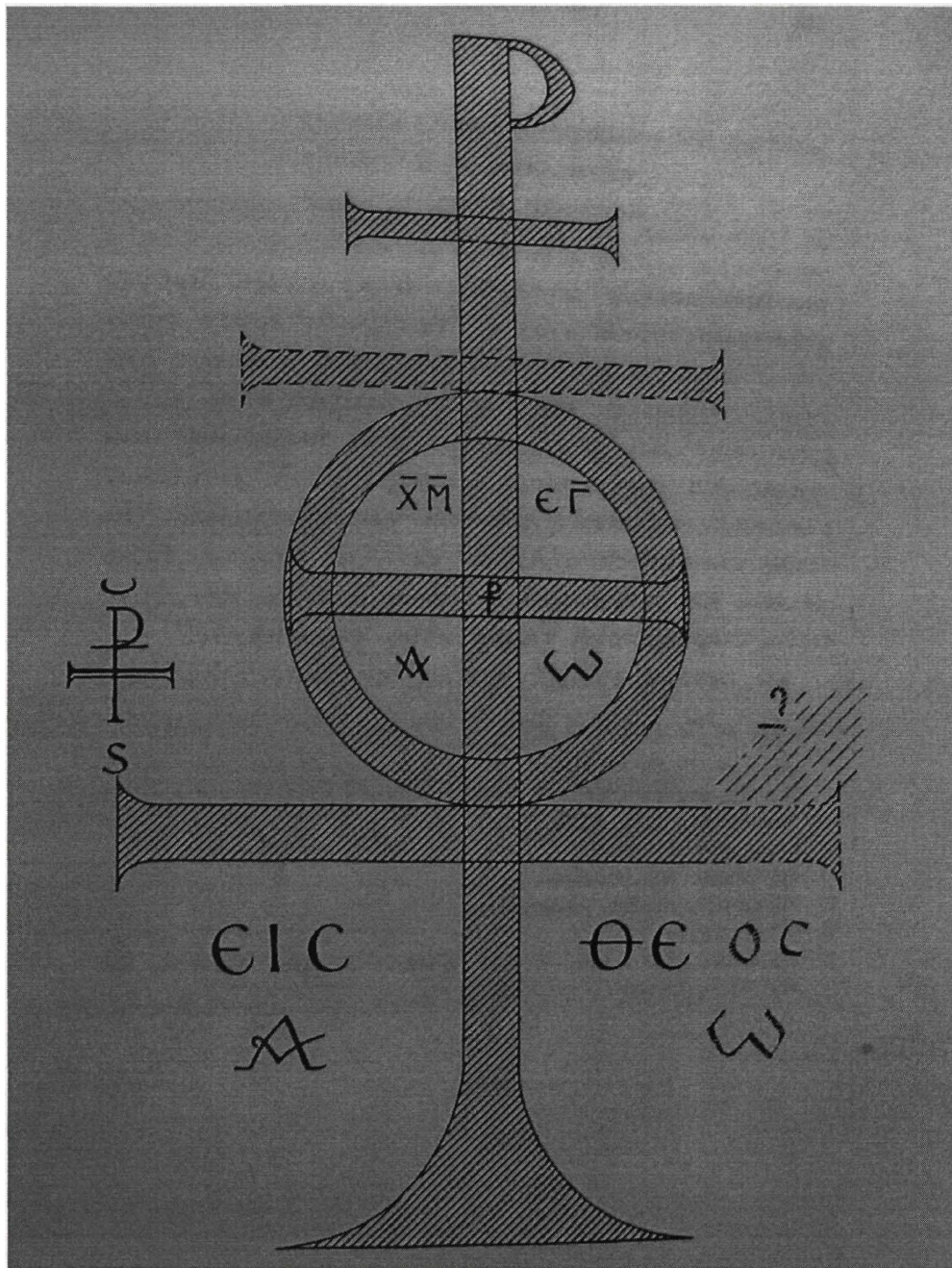


The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.



The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.

5. Коптский гностический крест из «Первой книги Иеу».



The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, Ed. Wilson R. – Leiden, 1978.