

А.Л. Хосроев



АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

по данным текстов
из Наг Хаммади

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт востоковедения

А.Л.Хосроев

АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

по данным текстов
из Наг Хаммади
(II,7; VI,3; VI,4; IX,3)



Москва
"НАУКА"

Главная редакция восточной литературы
1991

Ответственный редактор

К.Н.ЮЗБАШЯН

Редактор издательства

Т.М.ШВЕЦОВА

Хосроев А.Л.

X84 Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3). — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 276 с.

ISBN 5-02-017257-X

На основе четырех текстов из Наг Хаммади (Египет, Александрия) автор показывает, как по-разному трансформировалось христианство, накладываясь на существовавшую культуру. Христианство среднего социокультурного слоя, из которого вышли эти александрийские сочинения, еще не было предметом внимания исследователей.

Для специалистов-религиоведов, историков культуры, медиэвистов, античников.

X $\frac{0403000000-135}{013(02)-91}$ 14-91

ББК 86.37

ISBN 5-02-017257-X

© Главная редакция
восточной литературы
издательства "Наука", 1991

Большое собрание коптских папирусов, открытое в 1945 г. около поселения греко-римского времени Хенобоскии (Верхний Египет, современный район Наг Хаммади, правый берег Нила¹)², состоит из двенадцати книг-кодексов³, в которых содержится 52 текста (свыше 1100 страниц)⁴. Почти все сочинения — религиозные трактаты⁵: раннехристианские, гностические, герметические. Шесть из них ранее были известны либо на греческом: "Государство" Платона (VI, 5)⁶, герметическая "Молитва благодарения" (VI, 7), "Поучения Секста" (XII, 1); либо на латинском: "Асклепий" (VI, 8); либо на коптском: "Апокриф Иоанна" (II, 1), "Премудрость Иисуса Христа" (III, 4). Еще шесть текстов — дублеты: "Евангелие египтян" (III, 2 и IV, 2); "Блаженный Евгност" (III, 3 и V, 1); "Евангелие истины" (I, 3 и XII, 2); "О происхождении мира" (II, 5 и XIII, 2); "Апокриф Иоанна" (II, 1; III, 1 и IV, 1).

От некоторых произведений ранее были известны фрагменты — на греческом: "Евангелие от Фомы" (II, 2); на коптском: "О происхождении мира" (II, 5) и "Поучения Силуана" (VII, 4) — но они не могли быть идентифицированы, пока в руках исследователей не оказался полный текст. Некоторые сочинения настолько фрагментарны ("Зострианос" [VIII, 1], трактат, занимавший 132 страницы, но дошедший в плачевном состоянии; "Мельхиседек" [IX, 1];

¹ А не левый, как ошибочно указано М.К.Трофимовой, см. [Трофимова, 1979, с. 3].

² Подробно об истории находки см. [Robinson, 1977a, с. 21–25; 1981, с. 21–58]. О раскопках на этом месте см. [Robinson, 1976, с. 71–79; van Elderen-Robinson, 1977, с. 57–72; van Elderen, 1979, с. 225–231].

³ Кодекс XIII пострадал уже в древности, и от него уцелело лишь восемь листов, вложенных тогда же в кодекс VI [Robinson, 1972, с. 74–87]. Кодексы X и XI, из которых последний не имеет переплета, также очень фрагментарны [Robinson, 1975b, с. 15–31].

⁴ Ср., однако, М.Краузе [Krause, 1967, с. 62], который говорит о 51 тексте, или К.Рудольф [Rudolph, 1977, с. 48] — 53 текста. Колебания в определении числа текстов объясняются большим количеством фрагментов, которые трудно поддаются отождествлению, ср. [Krause, 1978, с. 226–227].

⁵ Единственное исключение — отрывок из "Государства" Платона (588в — 589в).

⁶ Здесь и далее римская цифра обозначает порядковый номер рукописи, арабская — номер трактата (текста). Общепринятую теперь классификацию рукописей см. [Krause, 1962, с. 121–132; NHL, с. XIII–XV].

"Свидетельство истины" [IX, 3] и т.д.)⁷, что число сочинений, содержащих более или менее полный текст, сокращается до тридцати⁸.

По языку тексты разделяются на две основные группы: рукописи I, X и часть XI написаны на поддиалекте субахмимского, а остальные сочинения на саидском диалекте с архаизмами и сильным влиянием ахмимского, субахмимского и фаумского диалектов⁹.

Библиотека вышла из-под пера нескольких переписчиков: один переписал четыре рукописи (IV, V, VI и VIII), пятеро другим переписали по одной (II, III, IX, XII и XIII), седьмому принадлежит X и часть I рукописи (тексты 1, 2, 4 и 5), на долю восьмого приходится часть I рукописи и два первых трактата XI рукописи, девятый переписал VII рукопись и 3-й и 4-й трактаты XI рукописи¹⁰.

Исследование переплетов¹¹ показало, что и над ними трудился не один человек, а по меньшей мере три. Первая группа (IV, V, VIII) характеризуется весьма скромным оформлением переплета, свидетельствующим об экономии материала; вторая (II, VI, IX, X) отличается усовершенствованной техникой и более высоким эстетическим качеством; третья — весьма примитивна и не имеет ярко выраженных отличительных черт¹².

Как теперь можно увидеть, в одной и той же рукописи не встречаются дублеты; все дублеты написаны разными переписчиками и имеют разные переплеты. Это, кажется, свидетельствует в пользу того, что библиотека из Наг Хаммади была составлена из более мелких книжных собраний или отдельных книг¹³.

Датировка по письму в ранних коптских текстах не имеет надежных критериев, поскольку нет датированных ранних коптских рукописей¹⁴. Однако греческие и коптские папирусы, обнаруженные в картонаже переплетов библиотеки¹⁵, проливают свет на этот вопрос. Некоторые документы, составляющие картонаж седьмой рукописи, имеют точные датировки: две расписки в получении пшеницы (20 ноября 341 г. и 21 ноября 346 г.), поручительство (октябрь 348 г.). Последний документ дает *terminus a quo* для переплета

⁷ Подробнее о текстах ниже, глава 1, с. 26 и сл.

⁸ См. [Robinson, 1977, с. 12].

⁹ См. [Krause, 1963, с. 113; 1975b, с. 73–77]. О диалектах коптского языка см. [Хосроев-Четверужин, 1986, с. 6–8].

¹⁰ Поправки к несколько устаревшей классификации Краузе [Krause, 1963, с. 111] см. [Robinson, 1975b, с. 17–18].

¹¹ Рукопись XII не имеет переплета, и было высказано предположение, что она (поскольку история самой находки и последующих странствий рукописей достаточно туманна) не принадлежала библиотеке из Наг Хаммади, см. [Wisse, 1975a, с. 57]; ср. примеч. 3.

¹² См. [Robinson, 1975a, с. 170–190].

¹³ См. [Robinson, 1977, с. 15].

¹⁴ Замечания Вальтера Тылля см. [van Unnik, 1960, с. 156].

¹⁵ См. [Barns, 1975, с. 9–17].

этой рукописи¹⁶. Если принять во внимание, что подобные деловые документы сразу после того, как необходимость в них отпадала (самое большое через несколько лет), использовались вторично и то, что рукописи переплетались сразу после написания¹⁷, временем возникновения седьмой рукописи следует считать начало второй половины IV в.¹⁸. Остальные рукописи на основе палеографии исследователи датируют примерно тем же временем¹⁹.

Документы из картонажа первой рукописи позволяют установить и место возникновения этих коптских памятников. Из "обязательства маслоделов", датированного концом III — началом IV в.²⁰, видно, что этот текст возник около Диосполиса Малого (город по соседству с Хенобоскией)²¹, т.е. недалеко от того места, где были найдены рукописи. Вероятно, где-то здесь рукописи были переписаны и переплетены.

Местечко Хенобоския (вариант — Хенобоскион) известно тем, что здесь основатель общежительного монашества Пахом (292—346) стал учеником известного анахорета Паламона²². Недалеко от места, где были найдены рукописи (на расстоянии 8,7 км), в Пабау, находился монастырь, в котором Пахом провел последние годы жизни²³. Отрывок из коптского письма, содержащий обращение Пафнутия к "моему возлюбленному отцу Пахомию"²⁴, наводит на мысль, а не был ли адресат самим Пахомием Великим, а его корреспондент первым экономом монастыря Пафнутием?²⁵ Данные, почерпнутые из текстов картонажа (всего 153 греческих и 19 коптских документов), позволяют предположить, что библиотека была собственностью монастыря Пахома²⁶ (или, может быть, члена монастырской общины).

Приняв эту точку зрения²⁷, можно объяснить, почему

¹⁶ См. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 5, 53—58].

¹⁷ См. [Kasser, 1972, с. 68].

¹⁸ Рукописи I, X, XI составляют одну группу с VII, поскольку переписаны одними и теми же переписчиками и датируются тем же временем.

¹⁹ См. [Krause, 1966, с. 287].

²⁰ См. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 15, 36, 105].

²¹ Название "Хенобоския" также встречается в этих документах, см. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 15, 36, 105].

²² Pachomii Vita I, 5 (с. 4, 11 и сл. Halkin).

²³ Pachomii Vita I, 78 (с. 52, 25 и сл. Halkin); [van Elderen-Robinson, 1977, с. 58—59].

²⁴ См. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 139—140], ср., однако, замечания Шелтона там же, на с. 10—11.

²⁵ В этом был уверен Барнс, см. [Barns, 1975, с. 13].

²⁶ [Wisne, 1978, с. 431—440; Hedrick, 1980, с. 78294]. За несколько лет до того, как Барнс обнаружил документы картонажа, было высказано предположение, что библиотека была собрана в монастыре "ортодоксальным" монахом для ереснологических целей, см. [Säve-Söderbergh, 1967, с. 552—562; 1975, с. 3—14].

²⁷ Эта точка зрения не является единственной. Так, например,

во второй половине IV в. библиотека была погребена. В 367 г. Афанасий Великий написал Пасхальное послание, направленное против еретиков и апокрифических книг. Тогдашний глава пахомиевых монастырей Феодор приказал перевести послание на коптский и распространить его в монастырях, чтобы оно служило руководством для братий при выборе книг²⁸. Вероятно, после этого владелец и решил избавиться от поставленной теперь вне закона библиотеки...²⁹.

Итак, прошло более сорока лет со времени, когда было обнаружено это уникальное собрание религиозных текстов. Чуть меньше времени отделяет нас от выхода в свет первых публикаций этих материалов, и сейчас работы, посвященные этим сочинениям, исчисляются уже сотнями. Совершенно новая информация по истории идеологии первых веков новой эры позволила расширить наши знания в этой области, а ряд вопросов пересмотреть заново. Такие дисциплины, как коптская диалектология, папирология, история раннего христианства и раннехристианской литературы и т.д., вряд ли могут существовать сейчас без учета данных этих текстов. В результате их изучения возникла новая комплексная научная дисциплина, охватывающая разнообразные отрасли гуманитарного знания: религиоведение, коптологию, папирологию, археологию, историю, экономику, социологию. Над проблемами этих рукописей много и всесторонне работают ученые Голландии, Западной Германии, Англии, США, Франции; в последние годы к этой проблеме обратились и советские исследователи. В своей книге "Историко-философские вопросы гностицизма" М.К.Трофимова не только обобщила свои исследования предшествующих лет и поставила ряд новых вопросов, но и впервые познакомила нашего читателя с некоторыми переводами текстов из Наг Хаммади.

Все тексты библиотеки из Наг Хаммади на рубеже III—IV вв. были переведены с греческого³⁰, и специфика коптского перевода — а именно использование греческих слов там, где коптский язык либо не мог передать все нюансы греческого термина, либо слово уже прочно вошло в обиходную лексику копта, — оказывается прекрасным подспорьем, если речь идет о несохранившемся (как в большинстве случаев этого собрания) оригинале того или иного памятника. Это обстоятельство значительно расширяет возможно-

Мартин Краузе склоняется к тому, что библиотека не имела к монастырю никакого отношения и принадлежала какой-то гностической секте (или отдельному владельцу-гностику) [Krause, 1978, с. 241—243]. Это мнение было уже высказано Дорессом [Doresse, 1960, с. 251]. Более осторожные высказывания см. Veilleux, 1986, с. 271—306.

²⁸ См. [Lefort, 1910, с. 207].

²⁹ Более позднюю дату (V в.) захоронения рукописей см. [Goehring, 1986, с. 248, примеч. 61]. К сожалению, мы вынуждены оставить в стороне вопрос об идеологии первых пахомиевых монастырей, как не имеющий прямого отношения к теме, и надеемся вернуться к нему особо.

³⁰ Подробнее см. [Krause, 1975, с. 77—79].

сти исследователя религиозно-философской основы утерянного подлинного текста, что и является основной нашей задачей, и именно анализ греческой философско-религиозной лексики коптских текстов будет служить тем фундаментом, на котором строится предлагаемая работа.

Библиотека из Наг Хаммади весьма разнородна по составу: здесь и неизвестные ранее (или известные лишь по упоминаниям христианских и языческих авторов) богословские трактаты, и евангелия, и послания, и поучения... Это гностические, христианские, герметические тексты и даже произведения классической греческой литературы. Но в этом многообразии идеологий и жанров можно выделить бесспорно родственные по своей богословско-философской мысли и способу выражения документы, а включение их в более широкий историко-культурный контекст позволяет атрибутировать их конкретному времени и конкретной идеологии.

Для анализа выбрана группа из нескольких текстов, происходящих, как ниже мы постараемся показать, из Александрии. Все эти памятники до находки из Наг Хаммади не были известны науке, и здесь предпринята попытка вписать их в пеструю картину александрийской духовной жизни начала новой эры.

С накоплением и введением в научный оборот нового материала и, как следствие, углублением исследований наши представления о том или ином памятнике корректируются, а иногда и совершенно меняются³¹, поэтому до итогового труда о рукописях Наг Хаммади еще далеко: для этого предстоит тщательно и всесторонне исследовать каждый текст в отдельности и в первую очередь выявить группы родственных памятников. Настоящая работа является лишь первым шагом на пути к обобщающим трудам об этих интереснейших документах.

Автор счел необходимым предпослать исследованию текстов две главы; первая поможет более свободно ориентироваться в текстах этой обширной коллекции и понять их место в контексте раннехристианской литературы, вторая даст представление о том сложном явлении, каким была александрийская культура первых веков новой эры, породившая предлагаемые вниманию читателя тексты.

Автор сердечно благодарит своих коллег, сотрудников группы историко-культурных исследований сектора Ближнего Востока, неоднократно обсуждавших эту работу, а также своего учителя, профессора кафедры классической фи-

³¹ Так, например, работы Квиспела показали, что "Евангелие от Фомы" (II, 2) не является документом гностической мысли, как считали предыдущие исследователи. Перед нами памятник раннесирийского христианства (Эдесса, около 140 г., см. ниже, гл. 1), в той его разновидности, против которой выступал Климент Александрийский (Strom, III) и которая получила название энкратизм, см. [Quispel, 1965, с. 65-85].

тологи филологического факультета ЛГУ, А.И.Зайцева и заведующего отделом редкой и рукописной книги научной библиотеки ЛГУ Н.И.Николаева, мудрые замечания и советы которых позволили внести в книгу ряд существенных исправлений и дополнений.

СОСТАВ БИБЛИОТЕКИ
В КОНТЕКСТЕ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Греческие, теперь, к сожалению, утерянные оригиналы попавших в наши руки коптских переводов возникли во II—III вв. н.э. и были тогда неотъемлемой и полноправной частью современной им литературы. Исключенные из сферы употребления полторы тысячи лет назад и лишь недавно возвращенные к жизни, документы из Наг Хаммади позволяют заполнить одну из лакун в истории того сложного и многообразного, но пока еще недостаточно изученного явления, которое называют ранним христианством. При таком обилии нового материала перед исследователем прежде всего стоит задача вплести эти, много столетий назад выпавшие из культурного контекста сочинения в полуразрушенную ткань духовной жизни первых веков новой эры и тем самым сделать еще один шаг на пути к окончательному ее восстановлению.

Приступающему к изучению (даже отдельных) памятников из Наг Хаммади необходимо представлять себе состав и характер библиотеки, а для этого обратить внимание на литературную форму сочинений и на их идеологическую принадлежность. Поэтому для введения в проблему можно предложить по крайней мере две (пока достаточно предварительные) классификации. Но чтобы лучше понять природу документов, которые нам предстоит рассматривать, мы должны, хотя бы в самых общих чертах¹, остановиться на феномене раннехристианской литературы², т.е. посмотреть, когда, как и из чего она возникла, как развивалась, в чем ее отличие от других литератур.

¹ В предлагаемом вниманию читателей очерке невозможно подробно и исчерпывающе останавливаться на всех проблемах, которые встают при исследовании раннего христианства; поэтому отмечаем здесь лишь важнейшие, на наш взгляд, моменты, помогающие понять всю сложность и многоплановость этого явления, отсылая за деталями к специальной литературе.

² Применяя здесь и далее понятие "раннехристианская литература", имеем в виду, что если понимать под литературным текстом такое произведение, которое возникло из потребности автора к самовыражению, тогда термин "раннехристианская литература", возникновение которой продиктовано исключительно практическими нуждами, следует применять с известной оговоркой. Оставив решать эту сложную проблему теоретикам литературы, заметим, что уже Франц Овербек, чья работа до сих пор не утратила своей свежести [Overbeck, 1882, с. 22—

1. Краткая характеристика раннехристианской литературы

Христианство не осталось, как иудаизм, преимущественно этнически замкнутой религией³, его проповедь была устремлена не на узкий круг людей, а на распространение "веры среди всех народов" (Римл. 1:5)⁴, и при таких задачах арамейский язык, на котором говорил и Иисус⁵ и апостолы, не мог быть долго языком нового учения⁶. С выходом проповеди за пределы Палестины (уже к середине

77], отказываясь считать сочинения новозаветного круга литературой в собственном смысле слова и применял к ним понятие "христианская пралитература" (christliche Urliteratur); применительно к современному читателю ср. [Barr, 1973, с. 10–33].

³ Несмотря на то что иудаизм был религией "избранного народа", а для большинства образованных язычников всего-навсего "варварским суеверием" (barbara superstitio, Cic., Pro Flac, 28), на рубеже эпох в разных концах ойкумены мы наблюдаем повышенный интерес к нему практически во всех слоях общества. Одни, приняв обрезание и полностью соблюдая закон, становились членами еврейской общины (κροσθήτοιοι = евр. כּוּרְתִיּוֹת), другие, которых источники называют φοβούμενοι/σεβόμενοι τὸν θεόν (Деян. 17:4, 17; 10:2, 22; ср. Ин. 12:20, см. [Meeks, 1983, с. 36, примеч. 175; с. 207–208]), соблюдали лишь некоторые обряды (субботы, запрет на свинину и пр.) и посещали синагогу, см. [Schürer, 1898, с. 102 и сл.; Bousset, 1903, с. 77–82]. Это обращение в иудаизм было в первую очередь результатом длительного соприкосновения иудеев диаспоры с окружающим их населением (о том, что грекоязычная литература диаспоры не преследовала пропагандистских целей, см. [Tcherikover, 1957, с. 169–193]) и затем уже результатом целенаправленной проповеднической деятельности фарисеев (ср. Мф. 23:15), и хотя "иудаизм в целом остался верен партикуляристским и национальным идеям" (подробнее см. [Bardy, 1949, с. 112 и сл.]), в результате проникновения ветхозаветных представлений о едином боге (творце земли и неба, законодателе и пр.) в широкие круги нееврейского населения значительно облегчило успех раннехристианской проповеди; см. [Hagnack, 1924, Bd. 1, с. 20].

⁴ Иисус и его ближайшие последователи обратили свою проповедь только к иудеям ("Я послан только к погибшим овцам дома Израилева", Мф. 15:24; ср. также запрет Иисуса ходить к язычникам и самаритянам, заповеданный апостолам (Мф. 10:5–6), и историю сотника Корнилия в Деян. 10:1 и сл.). Подробно см. [Vermes, 1973, с. 48–52]. Обращение к неиудеям — это заслуга Павла (см. ниже, примеч. 153).

⁵ О личности Иисуса и о культурной среде, из которой он вышел, см. подробно [Flusser, 1969; Vermes, 1973].

⁶ Иисус говорил на галилейском наречии арамейского языка (ср. Мф. 26:73; Мк. 14:70). О языковой ситуации в Палестине см. подробно [Schürer, 1979, с. 20–81]. Однако данные новых письменных источников (рукописи Мертвого моря, эпиграфика) позволяют думать, что не только арамейский, но и еврейский и греческий были разговорными языками (по крайней мере в отдельных слоях общества) Палестины того времени; о трехязычии см. [Gundry, 1964, с. 404–408; Barr, 1970, с. 9–29].

I в.) функцию универсального языка устной и письменной пропаганды принимает на себя греческий⁷.

У нас нет никаких свидетельств, что Иисус записывал свое учение, его проповедь была устной, и его непосредственные ученики, полуграмотные рыбаки из Галилеи (Мф. 4:18-22; Мк. 1:16-19; ср. Деян. 4:13, где Петр и Иоанн воспринимаются иудеями как люди "некнижные и простые", ἀγράμματοι... καὶ (διδῶται)⁸, вероятнее всего придерживались той же практики. Очевидно, что письменной фиксации христианской традиции предшествовал устный этап ее бытования⁹, и даже тогда, когда устные предания начинают письменно закрепляться (а это, думаем, происходит уже на греческой почве)¹⁰, устный способ передачи, имевший крепкие древние корни, уходящие в иудейскую традицию¹¹, продолжает жить. Указание на это встречается у Евсевия, цитирующего слова Папия, епископа Иераполя (ок. 130 г.): "Если же приходил кто-нибудь, бывший некогда со старцами (т.е. людьми, знавшими апостолов. — А.Х.), я тщательно расспрашивал (их) о словах старцев, (а именно) что сказал Андрей или Петр, что Филипп, что Фома... или кто другой из учеников Господа... Ибо я понимал, что из содержащегося в книгах (τὰ ἐκ τῶν βιβλίων) получу не столько пользы, сколько от живого голоса..." (Н.Е. III.39, 4). Тот же Евсевий сохранил нам отрывок из послания Ирины, где последний так рассказывал о своем учителе Поликарпе

⁷ Нет нужды говорить о том, что к рубежу эпох греческий давно уже был межнациональным языком общения почти всего Средиземноморья. Об эллинизации Палестины см. [Liebeman, 1950; Hengel, 1969].

⁸ Заметим, что имя одного из братьев-апостолов — Андрей — греческое; и это может свидетельствовать в пользу того, что семья, в той или иной мере, оказалась в сфере эллинистического влияния, и не исключено, что оба апостола знали греческий (по крайней мере разговорный).

⁹ Выделить в раннехристианской традиции то, что относится к учению самого Иисуса, что добавлено к нему апостольской проповедью (κῆρυγμα), и установить, какую роль сыграли авторы новозаветных сочинений в оформлении и редактировании этого материала, является отправной точкой в исследовании проблемы; этим занимается "редакционная школа" (Redaktionsgeschichte), см. подробнее [Stein, 1969, с. 45-56].

¹⁰ Во всяком случае, пока никаких раннехристианских записей на арамейском языке до нас не дошло. Отталкиваясь от свидетельств христианских авторов о том, что Матфей написал свое евангелие по-еврейски (например, Папий, см. Euseb. Н.Е. III. 39, 16), ученые находят в греческом тексте многочисленные следы его арамейского оригинала, см. [Black, 1967]. Однако, имея в виду, что в основе лежит устная проповедь на арамейском языке, следует помнить, что встречающиеся в греческих текстах семитизмы тем не менее могут объясняться влиянием, которое оказал на новозаветные сочинения язык Септуагинты.

¹¹ Также и большая часть материала, попавшая в ветхозаветные книги, восходит к долгой, предшествующей записи и обработке, устной традиции.

(Смирнском): "Он (часто) вспоминал слова их (т.е. видевших Иисуса. — А.Х.)... то, что слышал от них и о чудесах его, и об учении. То, что получил Поликарп от самовидцев Слова жизни, все это передавал в согласии с писаниями (ὁμοφωνα ταῖς γραφαῖς)... Я ревностно слушал, заговиня его не на письмо (ἐν χάρτῃ), но в своем сердце" (Н.Е. V.20, 6-7).

Несмотря на столь явное предпочтение устного "живого" слова записанному тексту¹², все же переход к последнему был неизбежен и обусловлен различными причинами. Так, практические нужды растущей церкви, необходимость постоянного общения (наставление, порицание и т.п.) проповедника со своей паствой, которая зачастую была отделена от него значительным расстоянием, вызвала к жизни самые ранние из известных нам христианские сочинения — послания апостола Павла. Забота о том, чтобы после смерти видевших и слышавших Иисуса предание не подверглось искажению и было сохранено, породила литературу в а н г л и й¹³. В позднем иудаизме¹⁴ (фарисеи, ессеи, Иоанн Креститель) широко бытовали апокалиптические настрояния¹⁵, которые, преломившись в письменной традиции, породили жанр апокалипсиса (Даниил, Енох, Барух); новое учение, получившее многое в наследство от иудаизма (иудео-христианство)¹⁶, возникло на волне именно этих настроений, и первые христиане, переживая чувство близо-

¹² Однако попытки придать устной традиции абсолютный, непререкаемый авторитет (см., например, [Gerhardsson, 1961]) вызвали серьезные возражения (см., например, [Widengren, 1963, с. 42-83; Smith, 1963, с. 169-177]; см. также [Teepie, 1970, с. 56-69], где поставлено под сомнение само существование непрерывающейся устной традиции). Не заходя так далеко в подобных утверждениях, тем не менее еще раз подчеркнем (ср. выше, примеч. 9), что христианство даже в том виде, в каком мы находим его к середине II в., пройдя многочисленные стадии в своем развитии (от учеников через новозаветные сочинения и апостольских отцов к эллинистической форме своего существования), достаточно далеко отошло (обрастая новыми богословскими постулатами, по-новому расставляя акценты и пр.) от первоначального учения своего основателя.

¹³ Происхождение этого, не имеющего в других литературах аналогий, жанра из недр раннего христианства (хотя в формировании его как целого участвовали различные традиции — от позднеантичных ареталогий, см., например, [Smith, 1971, с. 174-199], до сборников "изречений мудрецов") очень сложный вопрос, на котором здесь мы не можем останавливаться (подробнее см. [Schneemelcher, 1968b, с. 44-48]). Также не выяснена еще проблема зависимости между тремя синоптическими евангелиями (см. ниже, примеч. 18) и между последними и "Евангелием от Иоанна"; детальный анализ см. [Vielhauer, 1975, с. 252-377, 410-460].

¹⁴ Сейчас очевидно, что поздний иудаизм был явлением далеко не однородным, см. [Black, 1959, с. 285-303; Simon, 1960].

¹⁵ См., напр., [Rowley, 1957].

¹⁶ Проблема иудео-христианства тщательно исследована в труде,

сти конца мира, грядущего второго пришествия Христа и страшного суда, охотно усвоили уже сформировавшийся жанр — "Апокалипсис Иоанна"¹⁷.

В общецерковный новозаветный канон, который в основном сформировался не ранее середины IV в. (см. ниже), вошли, как известно, четыре евангелия (от Матфея, Марка, Луки и Иоанна), возникшие во второй половине I в.¹⁸. Однако наряду с ними у ранних христиан были в ходу и другие (в большинстве случаев вторичные по отношению к названным) евангелия, лишь позднее, после закрепления канона, получившие название апокрифических¹⁹.

ставшем теперь классическим, см. [Daniélou, 1958]; однако ср. [Kraft, 1972, с. 81–92], где автор выдвигает ряд серьезных возражений и ограничений для употребления этого понятия; ср. [Klijn, 1974, с. 419–431].

¹⁷ Оговоримся, что жанровое деление и функциональная природа раннехристианских памятников в некоторой мере условны. Так, например, Павел переживал апокалиптическое чувство, наверное, ничуть не меньше, чем автор "Апокалипсиса Иоанна", и оно повсюду находит выражение в его посланиях (например, Римл. 2:5 и сл., I Фес. 4:15–17, II Фес. 1:7 и сл.; в данном случае не важно, признаем ли мы подлинность II Фес., как, например, [Klijn, 1980, с. 122], или видим здесь псевдоэпиграф, как [Vielhauer, 1975, с. 89–103]). Это же можно сказать и об авторах евангелий (например, Мк. 13, где перед нами апокалипсис); с другой стороны, "Апокалипсис Иоанна" составлен в форме послания. Кроме этого, повсюду в новозаветных сочинениях мы находим гимнографические отрывки (см. [Deichgräber, 1967]), молитвы, поучения, речи (см. [Norden, 1913] и т.п. Здесь, вероятно, следует говорить о синкретизме (в пределах одного жанра) тех элементов, которые формальная школа (Fotgeschichte), выясняющая, начиная с Диббелюса и Бульзмана, роль этих "кирпичиков" в создании того или иного жанра, называет "долитературными формами".

¹⁸ Сейчас большинством ученых принята точка зрения, согласно которой древнейшим является "Евангелие от Марка" (ок. 70 г.) — а следовательно, именно этот автор является создателем жанра "евангелия", — которое, как один из источников, использовали "Матфей" (ок. 90 г.) и "Лука" (ок. 80 г.). Помимо этого оба автора знали второй (теперь утерянный; см., однако, ниже о "Евангелии от Фомы") источник, содержащий изречения Иисуса (Q от нем. Quelle). Однако следует отметить теорию, выдвинутую в конце XVIII в. Дж. Грисбахом и теперь вновь нашедшую сторонников, согласно которой "Евангелие от Марка" — позднее — и зависит от "Матфея" и "Луки" (см. критику [Talbert, 1972, с. 338–368]), подробнее см. [Stanton, 1985, с. 1889–1951; Pokopny, 1985, с. 1969–2035]. Относительно происхождения "Евангелия от Иоанна" до сих пор нет единого мнения (подробнее см. [Kuvar, 1985, с. 2389–2480]). Исходя из того что автор, кажется, не был знаком с традицией синоптиков (и содержание и порядок событий у него иные), общепринятая точка зрения, что это евангелие — самое позднее из канонических, в последнее время не без основания отвергается в пользу более ранней датировки (до "Матфея" и "Луки"), см., например, [Cribbs, 1970, с. 38–55].

¹⁹ Греч. ἀποκρυφός — "скрытый", "тайный" раннехристианские ав-

Эти евангелия можно разделить на несколько типов, и к первому типу следует отнести те тексты, которые тесно связаны с каноническими²⁰ как по форме, так и по содержанию: это иудео-христианские евангелия. Ссылки у ранне-христианских авторов свидетельствуют о существовании некоего обширной литературы этого вида, но по мере оформления канона материал, нежелательный для чтения (т.е. расходящийся по содержанию и идеологии с каноническими евангелиями), вытеснялся и постепенно сошел на нет: сейчас в нашем распоряжении находятся лишь жалкие крохи. Так, например, фрагмент неизвестного евангелия (Par. Ox. 840) очень близок к синоптической традиции; другой отрывок (Par. Egerton 2) совмещает материал синоптиков и Иоанна; "Евангелие от евреев", особенно часто упоминаемое Климентом как имеющее высокий авторитет, Оригеном и Иеронимом, не сохранилось, но из цитат у названных авторов можно заключить, что оно, часто соприкасаясь с синоптиками, тем не менее содержит многое из традиции, им не известной (например, явление воскресшего Христа Иакову, что противоречит новозаветным евангелиям, но засвидетельствовано Павлом в I Кор. 15:7)²¹; "Евангелие от

торы применяли первоначально по отношению к тайным, скрытым от массы верующих сочинениям некоторых эзотерических направлений внутри христианства (ср. Clem. Strom. I.69.6; с. 44, 5-7, о последователях Продика), и лишь позднее этим словом стали обозначать сочинения, не вошедшие в канон. Уже для Иринея (Adv. Haer. I.20.1) слова "апокрифический" и "поддельный" (υόθρος), а для Тертуллиана (De Pud. 10.12) аросурпа и falsa — синонимы; см. подробнее [Schneemelcher, 1968a, с. 5 и сл.], где дается определение новозаветных апокрифов как "писаний, которые не были приняты в канон, но которые по названиям и другим параметрам претендуют быть равными каноническим сочинениям. С точки зрения формальной критики они подражают стилю новозаветных сочинений (и развивают его дальше), однако добавляют чуждые элементы" (с. 6). Заметим, кстати, что и в самом Новом Завете можно найти немало указаний на существование в раннем христианстве некоей "сокровенной" традиции (явление, хорошо известное различным религиозным движениям), предназначенной только для ближайшего окружения Иисуса (ср., напр., Мк. 4:34, где Иисус объясняет значение своих притч ученикам только наедине). В этом отношении особенно интересен отрывок из "тайного" евангелия Марка, недавно обнаруженный в послании Климента Александрийского некоему Феодору (см. [Smith, 1973]), хотя подлинность текста признается далеко не единогласно.

²⁰ Однако даже в канонических сочинениях один и тот же текст может значительно различаться в разных рукописях. Так, например, ряд рукописей (N, B, K, arm., сир., а также текст, известный Клименту и Евсевию) заканчивает "Евангелие от Марка" 8-ым стихом 16-ой главы, другие рукописи (C, K, D, G) содержат добавление 16:9-20 (о датировке этого места текста см. [Мещерский, 1986, с. 110-111]); в рукописи W (IV-V вв., Египет) находится пространная вставка (16:14), содержащая беседу воскресшего Иисуса с учениками, и т.п.

²¹ Это евангелие имеет бесспорное родство с "Евангелием от Фомы" из Наг Хаммади, см. [Quispel, 1965/1966, с. 371 и сл.].

назореев", также дошедшее лишь в выдержках, содержало рассказ, весьма близкий к "Евангелию от Матфея"; в "Евангелии от Петра", греческий фрагмент которого (вместе с фрагментом "Апокалипсиса Петра") был найден в могиле коптского монаха (Ахмим, Верхний Египет, рукопись VIII-X вв.)²², мы видим традицию, основанную на четырех канонических евангелиях, однако с добавлением "нового" материала (например, воскресение Христа происходило в присутствии солдат и иудейских первосвященников). Список иудео-христианских евангелий может быть продолжен²³.

Если этот тип евангелий по своим формальным признакам стоит очень близко к каноническим евангелиям (и, безусловно, принадлежит одному с ними жанру²⁴) и основан на общей для иудео-христианства традиции об Иисусе, уходящей своими корнями в арамейскую почву (на традиции, которая концентрировалась вокруг богословски значимых событий в жизни Иисуса — крещение, проповедь и чудесные исцеления, страстная неделя, воскресение), то второй тип евангелий (производный по отношению к первому и предполагающий развитую иудео-христианскую евангельскую традицию) апеллирует уже не столько к богословию (оно отступает здесь на задний план), сколько к внешней занимательности рассказа.

Иудео-христианские евангелия — плод еще живой традиции; по прошествии времени, когда уже не осталось в живых людей, знавших и слушавших Иисуса и его учеников, когда, как следствие, устная традиция должна была уступить письменной, которая призвана была сохранить и закрепить предание, обезопасив его от всевозможных добавлений и искажений, тогда благочестивое воображение устремилось по другому руслу. Поскольку из канонических и родственных с ними евангелий выпали, как богословски незначимые, события от рождения до крещения (исключением является отрывок из Лк 2:41-52, где находим рассказ о мудрости двена-

²² См. [Swete, 1893].

²³ Для более подробного ознакомления с этим материалом отсылаем к следующим работам [Vielhauer, 1968, с. 75 и сл.; Vielhauer, 1975, с. 613 и сл.].

²⁴ Слово εὐαγγέλιον — "благовестие", обязанное, с одной стороны, своим происхождением императорскому культу (на связь с которым указал уже А. Дайсманн, см. [Deismann, 1909, с. 276 и сл.]), а с другой стороны, связанное с глаголом εὐαγγελίζεσθαι (LXX), как мы встречаем его в "Книге Исайи" (40:9; 52:7; 60:6; 61:1, где в оригинале глагол בָּשַׂר), не являлось у первых христиан *terminus technicus* для обозначения строго очерченного жанра (заметим, что ни в одном из канонических евангелий мы не найдем этого слова в качестве названия сочинения). Они обозначали этим словом всякую (устную) проповедь того, что Иисус — Христос и Сын Бога — послан в мир, чтобы через свою смерть и воскресение принести человечеству спасение (Рим. I Кор. 15:1 и сл.; Римл. 1:1 и сл., а также "мое евангелие" в Римл. 2:16 и в II Тим. 2:8). Вместе с тем "благовестие" может быть "другим" (ἕτερον εὐαγγέλιον, Гал. 1:6) и, следовательно, еретическим.

дцатилетнего Иисуса), неизбежным было возникновение легенд, цель которых "восстановить" лакуны в новозаветной традиции (наполнить событиями "пустующее" время)²⁵, и здесь для непритязательного воображения (а создавались эти произведения средними авторами для среднего читателя применительно к его вкусам) было благодатное поле и абсолютный простор. Так возникли многочисленные рассказы о детстве Иисуса²⁶ (хотя и называемые "евангелиями", однако имеющие мало общего с евангелиями первого типа), которым также приписывалось авторство апостолов²⁷. Так, в евангелиях Фомы (не путать с "Евангелием от Фомы" из Наг Хаммади), Псевдо-Матфея, так называемом арабском евангелии детства рассказывается об удивительных чудесах, совершенных Иисусом в младенческом возрасте, и о его необычайной мудрости²⁸.

Наконец, можно выделить еще один тип евангелий, которые также вторичны по отношению к евангелиям иудео-христианской традиции. Поскольку христианство с момента своего зарождения не было однородным движением и внутри него существовали различные течения, тут и там возникали различные сочинения, зачастую несущие название "евангелий", призванные стать "программой" того или иного учения. Эти произведения подавались как некое тайное учение воскресшего Христа (особенность весьма характерная для того христианского /гностицизирующего/ мировоззрения, в котором главную роль играл искупитель Христос, а не исторический Иисус) одному из апостолов. О таких евангелиях, вероятно очень рано выпавших из христианского обихода вследствие

²⁵ Причины, вызвавшие к жизни этот жанр, никак не обусловлены внутренним развитием христианской религии. Хотя отсутствие в ранней традиции подробных отчетов о детстве Иисуса сыграло свою роль, однако, безусловно, здесь срабатывал и другой механизм. В различных культурах и в различные времена (вплоть до новейшего) бытовали (и бытуют) рассказы о детстве богов и богоравных мужей (θεῶν ἄνθρωποι); достаточно вспомнить рассказы о Кришне, примеры из греческой мифологии, Ветхого Завета, легенды о Пифагоре или Аполлонии Тианском.

²⁶ Заполнение лакун шло не только в этом направлении. Вокруг лиц, о которых новозаветная традиция не сообщает подробностей, но которые тем не менее играют там значительную роль, также создаются легенды (например, Мария, Иосиф, Никодим, Понтий Пилат). Иногда при создании подобных рассказов действовал и другой принцип: так, "жизнеописание" Марии ("Протоевангелие Иакова") могло возникнуть как реакция на утверждения иудеев о том, что Иисус был рожден Марией от римского легионера по имени Пантера.

²⁷ Издание греческих и латинских текстов см. [Tischendorf, 1853]; коптские тексты см. [Robinson, 1896].

²⁸ Судя по огромному количеству дошедших до нас греческих рукописей и различных переводов (латинские, коптские, сирийские, армянские, грузинские, славянские, эфиопские), эти тексты, несмотря на их запретность, долго оставались излюбленным чтением широких кругов верующих.

жесткой церковной цензуры, мы знаем лишь из сочинений церковных полемистов, которые сохранили нам в лучшем случае только краткое содержание этих текстов. Так, по словам Ипполита, "Василид и Исидор, родной сын и ученик Василида, говорят, что Матфий (избранный на место Иуды для восполнения числа 12, см. Деян. 1:15-26. — А.Х.) поведал им тайные учения (λόγους ἀποκρύφους), которые он услышал от Спасителя наедине" (Philos. VII.20, 1). О существовании некоего евангелия от Матфия говорят многие авторы, начиная с Оригена (Ном. Лус. 1.2; ср. Слем. Strom. II.9. 45, 4; с. 137, 1 и сл., где читаем о "Преданиях", παραδόσεις, Матфия); спустя три столетия это сочинение в списке еретических книг называет декрет папы Геласия. У гностиков, против которых во второй половине IV в. выступает Епифаний, было в ходу евангелие Филиппа (Pan. 26.13, 2-3; судя по отрывку, приведенному этим писателем, перед ним было другое, нежели оказавшееся среди текстов из Наг Хаммади, сочинение того же названия), где содержалось тайное учение, которое Христос (вероятно, после воскресения) открыл апостолу Филиппу. От Иринея мы узнаем о существовании у каинитов евангелия Иуды (Adv. Haer. I.31, 1: "Он (т.е. Иуда. — А.Х.)... знал истину... и совершил тайну предательства, и через него все земное и небесное исполнено"). В декрете Геласия в списке недозволенных книг встречаем, помимо названных, евангелия Варнавы, Варфоломея, Иакова Младшего, Андрея, Фомы²⁹. Также существовали евангелия, составленные самими гностическими учителями. Ориген свидетельствует, что Василид написал свое собственное евангелие (Ном. Лус. 1.2), а у аль-Надима читаем, что Маркион составил книгу, которую назвал "евангелие"³⁰. И в том и в другом случае, возможно, речь идет о переделках синоптических евангелий. Кроме сочинений, авторами которых названы апостолы, были и анонимные вроде "Евангелия совершенства" (εὐαγγέλιον τελειώσεως, см. Epiph. Pan. 26.2, 5) или "Евангелия истины" (ἀληθείας εὐαγγέλιον, см. Iren. Adv. Haer. III. 11, 9 и ниже).

Не менее разнообразной по форме, содержанию и направленности была литература деяний. У ее истоков стоят "Деяния апостолов" (πράξεις τῶν ἀποστόλων)³¹, возникшие в конце I в. и написанные, по преданию, учеником Павла Лукой³². Жанровую природу этого документа опреде-

²⁹ См. [Dobschütz, 1912].

³⁰ См. [Dodge, 1970, с. 807, примеч. 347], где переводчик по непонятным причинам выбирает чтение al-ḥall — "разрешение" вместо injil "евангелие", которое дают лучшие рукописи (консультация В.В.Полосина).

³¹ См. [Vielhauer, 1975, с. 377-409], где дана литература вопроса

³² Название дано гораздо позже возникновения сочинения и, вероятно, еще не было общепринятым к концу II в., поскольку Иринея называет книгу ἡ τοῦ Λουκᾶ περὶ τῶν ἀποστόλων μαρτυρία (Adv. Haer. III.13, 3).

лить очень трудно, если вообще возможно, пользуясь категориями поэтики греческой литературы: во всей новозаветной и раннехристианской письменной традиции этот памятник стоит особняком, не имея аналогий. Если отдельные отрывки могут быть сопоставлены с некоторыми жанрами позднеантичной литературы (деяния, хождения, аретология и пр.), то как целое "деяния" следует рассматривать как порожденный ранним христианством совершенно новый (как и евангелия) жанр. Это сочинение послужило отправной точкой (по тому же принципу заполнения лакун, что и евангелия детства) для возникших несколько позже (самые древние из ныне известных нам "Деяния Петра" появились ок. 180 г.) многочисленных деяний, где главным действующим лицом является один апостол. Отправной точкой, но не жанровой моделью, поскольку их основные тенденции различны: если цель "Деяний апостолов" — дать (исторический) обзор жизни ранней церкви (под углом зрения, что все происходящее — это исполнение божественного провидения) через призму деятельности апостолов (преимущественно Петра и Павла), то апокрифические деяния, которые (разумеется, с известными ограничениями) скорее продолжают традиции позднеантичной литературы жанра "деяний" и "хождений" (περλόβοι), ориентированы скорее на чудесное, нежели на историческое³³.

Однако перед нами не просто развлекательные рассказы: в каждом из деяний — а нам известно пять больших циклов сказаний, посвященных Петру, Павлу, Фоме, Иоанну и Андрею³⁴, — прослеживается достаточно отчетливо (несмотря на последующие чистки и редактирования) определенная тенденция. Так, "Деяния Андрея", некогда большой круг полуфантастических историй, где спутниками первозванного апостола оказываются то Петр, то Варфоломей, то Матфий, то Павел (по-гречески сохранился далеко не весь материал, часть его уцелела в коптском переводе), призывают к воздержанию (ἐγκράτεια); это же находим и в "Деяниях Павла"; определенные гностические мотивы, вероятно значительно сглаженные последующим редактированием, обнаруживаются в "Деяниях Иоанна" и т.п. Чтение подобной литературы всегда было нежелательным, о чем свидетельствуют нападки на нее церковных авторов. Так, Евсевий не признает "Деяния Андрея" и "Деяния Иоанна" (Н.Е. III.25, 6), а уже упоминавшийся декрет Геласия среди апокрифических книг называет "Деяния" Андрея, Фомы, Петра и Филиппа.

Если евангелия и деяния продолжали жить и развиваться даже тогда, когда богословие, т.е. то, что вызвало к жизни эти жанры, отступает на задний план, и они становятся преимущественно благочестивым развлекательным чтением

³³ См. [Vielhauer, 1975, с. 717 и сл.].

³⁴ Греческие и латинские тексты см. [Lipsius — Bonnet, 1891; 1898; 1903]. См. также не потерявшую до сих пор значения фундаментальную работу [Lipsius, 1883—1890]; ср. [Hennecke, 1964. Bd. 2, с. 110—373; Vielhauer, 1975, с. 639—719].

(правда, с точки зрения человека, воспитанного на античной поэтике, низшего сорта, как и позднегреческий роман), то послания в христианской литературе так и не вышли за рамки прикладного жанра и всегда оставались преимущественно богословско-этическими сочинениями. В античности этот жанр, у истоков которого лежат реальные частные письма, постепенно превратился в полноправное литературное произведение, где для автора (при соблюдении всех внешних признаков реального письма) был абсолютный простор в выборе темы. У христиан же такие послания, как, например, "Письмо Александра к Олимпиаде о чудесах Индии" (вначале существовавшее как самостоятельное произведение, а затем включенное в роман Псевдо-Каллисфена), просто немислимы³⁵. Мы не можем говорить, что христианство переняло этот жанр из современной ему позднеантичной литературы; более того, первые христианские послания (апостола Павла) вряд ли могут быть названы литературой в привычном для нас смысле этого понятия, поскольку перед нами — реальные письма, первоначально не предназначенные для издания как литературное произведение, продиктованные практическими нуждами ранней церкви, а не стремлением автора к самовыражению. Цель этих посланий — наставлять в вере и образе жизни, отвращать от ложных учений и т.п.; это проповедь, которая могла бы быть произнесена и устно, окажись автор сам в этом месте³⁶.

Авторитет апостола Павла в ранней церкви был необычайно велик, и поэтому уже вскоре после смерти Павла начинают появляться фиктивные послания под его именем³⁷, часть из которых уже ранними авторами (возможно, Афинагором и Поликарпом, а начиная с Ириния почти всеми) признавалась подлинной и была введена в канон (так называемые "пастырские" послания: I и II Тим., Тит); другая часть, почти сразу признанная поддельной, рано была исключена из употребления и до нас не дошла. Так, мы знаем, что под именем апостола ходили послания "К лаодикийцам", "К александрийцам"³⁸, "III послание к коринфянам" (см.

³⁵ Немислимы с точки зрения содержания, но принципы бытования могли быть одинаковыми. Так, апокрифическое послание Павла к коринфянам (точнее, переписка с коринфянами) существовало вначале как отдельный документ и лишь позднее было включено в "Деяния Павла", см. подробнее [Klijn, 1963, с. 2—23].

³⁶ Послание — это отклик на современную злободневную тему, в этом их отличие от евангелий, которые "имеют дело с прошлым", см. [Williams, 1959, с. 676].

³⁷ Если принимать подлинность II Фес. (см. выше, примеч. 17), то следует считать, что фиктивные послания под именем Павла начинают появляться уже при его жизни, ср. II Фес. 2:2.

³⁸ Так, фрагмент Муратори (см. ниже, прим. 61) приписывает эти и "многие другие" подложные послания Павла ереси Маркиона (*Pertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest*). Текст фрагмента см. [Lietzmann, 1921, с. 10].

выше, примеч. 35). К этой же категории псевдоэпиграфических посланий следует относить и "соборные" послания (I и II Петр., I, II, III Ин., Иак., Иуд.), несмотря на то, что они почти все были признаны церковью³⁹.

Апокалиптические настроения спорадически возникали (а точнее, обострялись) на протяжении всей ветхозаветной истории, что находило отражение в письменной традиции. Если в древнейших произведениях иудейской литературы тут и там встречаются апокалиптические пассажи (Ис. 24:27; Зах. 9:14; Иоиль 2:28—3,8 и т.д.), то к рубежу эпох мы находим окончательно сформировавшимся особый жанр а п о к а л и п с и с а⁴⁰ (Даниил, Вознесение Моисея, 4 Эзры, Барух). В начале новой эры на волне этих настроений появился Иоанн Креститель с его проповедью покаяния и близости пришествия мессии (Мф. 3:7—12; Лк. 3:7—9)⁴¹, а затем Иисус с учением о царствии божем ("исполнилось время и приблизилось царствие божие; покайтесь и веруйте в евангелие", Мк. 1:15). Вера в близкий конец мира и второе пришествие Христа сопровождала все развитие первобытного христианства⁴², и несмотря на то, что из многочисленных раннехристианских апокалипсисов в новозаветный канон вошло лишь одно сочинение этого жанра, апокалиптические мироощущения пронизывают многие раннехристианские документы (см. выше, примеч. 17). Из некогда обширной литературы до нас дошла лишь незначительная часть. Так, "Апокалипсис Петра"⁴³ признавался Климентом Александрийским как имеющий высокий авторитет (Euseb. H. E. VI. 14)⁴⁴. Оригену был известен "Апокалипсис Павла", от первоначального греческого текста которого, правда, ничего не дошло, но его поздняя переработка сохранилась как в греческом оригинале, так и в многочисленных переводах (коптский, сирийский, эфиопский, латинский)⁴⁵. К этому же жанру относятся и "Пастырь" Гермы, возникший в

³⁹ Подробнее о проблемах датировки "соборных" посланий см. [Vielhauer, 1975, с. 460—484, 567—598]; точку зрения сторонников их подлинности см. [Klijn, 1980, с. 145—169].

⁴⁰ Греч. ἀποκάλυψος от глаг. ἀποκαλύπτειν "открывать"; термин "апокалиптика" возник в XIX в. для обозначения, с одной стороны, жанра апокалипсиса, с другой — мира представлений, из которых возникает подобная литература, см. [Vielhauer, 1975, с. 486].

⁴¹ О (возможной) связи Иоанна с кумранской общиной и ее апокалиптическими настроениями см. [Brownlee, 1957, с. 33—53].

⁴² Содержание раннехристианских апокалиптических представлений см. [Bultmann. Vol. 1, 1956, с. 4 и сл. (§ 1: The Eschatological Message)].

⁴³ См. выше, примеч. 22. В 1910 г. был обнаружен полный текст сочинения в эфиопском переводе, см. [Maurer, 1964, с. 468—472].

⁴⁴ Фрагмент Муратори называет его в списке новозаветных книг рядом с апокалипсисом Иоанна, замечая, правда, что "quidam ex post-
ris legi in ecclesiam nolunt".

⁴⁵ Подробнее см. [Duensing, 1964, с. 536 и сл.].

Риме (по-гречески)⁴⁶ ок. 130 г. и сразу же ставший настолько популярным, что, по признанию ранних авторов (Иринея, Оригена), авторитет его был очень высок⁴⁷. В "Вознесении Исаяи" мы видим планомерную и целенаправленную христианизацию иудейского сочинения; здесь перед нами пример того, как авторство уже христианского апокалипсиса приписано ветхозаветному персонажу⁴⁸, практика, с которой мы столкнемся при анализе текстов из Наг Хаммади.

Чтобы завершить обзор литературы новозаветного круга, остается сказать о формировании канона христианских сочинений, т.е. собственно Нового Завета. Причины, побудившие христиан к созданию строго регламентированного состава Священного писания, как, впрочем, и начальный период в его истории, далеко еще не выяснены⁴⁹. Выше уже говорилось, что устная традиция, преобладающая у первых поколений христиан, была весьма богата и письменные памятники, находящиеся сейчас в нашем распоряжении, отражают только ее часть⁵⁰. Авторы конца I — начала II в. (апостольские отцы) часто апеллируют, не делая никакого различия, как к "каноническому", так и к "апокрифическому" материалу⁵¹; но даже там, где автор приводит мате-

⁴⁶ Полностью дошел лишь латинский текст, греческий с лакунами и отрывки на коптском, эфиопском и среднеперсидском языках, см. [Whittaker, 1956, с. IX—XVIII].

⁴⁷ В ряде новозаветных рукописей "Пастырь" включен в число канонических книг, например Codex Sinaiticus (IV в.) и Codex Claromontanus (VI в.).

⁴⁸ Полностью текст дошел только в эфиопском переводе, см. [Dilmann, 1877], но сохранились отрывки греческого текста, см. [Charles, Vol. II, 1973, с. 155 и сл.].

⁴⁹ Подробнее см. [Vielhauer, 1975, с. 781 и сл.], где проанализированы различные подходы к этой проблеме. Для автора "...liegt die Bildung des nt Kanons ... immer noch im Dunkel". Заметим, что хотя ранняя церковь унаследовала от иудаизма часть Священного писания, она не получила "канона", т.е. строго замкнутого, закрытого для различных добавлений собрания текстов. Канонизация иудейского Писания произошла не ранее 100 г. н.э. на соборе в Ямнии (см. [Eisfeldt, 1964, с. 768]). У христианских авторов первый о каноне Ветхого Завета говорит Мелитон (ок. 170 г.), см. Euseb. H.E. IV. 26.4; ср. перечень канонических книг еврейской Библии у Оригена (Euseb. H.E. VI. 25, 1—2).

⁵⁰ Ср. Ин. 20:30 "Много совершил Иисус перед учениками своими и других чудес, о которых не написано в книге сей", ср. Ин. 21:25.

⁵¹ Здесь и далее употребление понятий "канонический" и "апокрифический" для столь раннего времени весьма условно (поэтому дается в кавычках) и указывает лишь на наличие или отсутствие материала в Новом Завете, который сформировался значительно позже. Ср.: "поскольку многие попытались составить рассказ о произошедших среди нас событиях..." — в этих начальных словах "Евангелия от Луки" (1:1) не видно стремления автора противопоставить свое повествование (как "каноническое") тем, которые ему предшествовали. Кажется, для него эти традиции равноправны.

риал, находящийся сейчас в канонических текстах, трудно ответить на вопрос, каков был его источник — устный или письменный. Из множества примеров, интересных в этом отношении, отметим один — папирус Эджертон 2. Содержание и характер этого отрывка евангельского рассказа позволяют утверждать, что автор был знаком с "Евангелием от Иоанна" и, вероятно, с синоптиками, но, скорее всего, при составлении своего рассказа не имел перед собой записанных текстов (по крайней мере синоптиков) и воспроизводил по памяти, добавляя "апокрифический" материал. Здесь мы видим тесное взаимодействие устной и письменной традиций⁵².

При таком положении дел неудивительно, что первые упоминания о письменно зафиксированных евангелиях как о строго авторитетных текстах появляются не ранее второй четверти II в.⁵³ Папий (ок. 130 г.) говорит, что Марк, ἑρμηνευτής⁵⁴ Петра, тщательно записал все, что запомнил, а сам Петр не предназначал своей проповеди для записи; Матфей же привел в порядок (συντάξατο) изречения (λογία) Иисуса (Euseb. H.E. III.39, 15–16). У Иустина Мученика (ок. 150 г.) читаем, что "воспоминания (ἀπομνημονεύματα), которые называются евангелиями" (I. Apol. 66, 3), "были написаны апостолами и теми, кто за ними последовал" (Dial. 103, 8). Совершенно очевидно, что Иустин знал синоптические евангелия (но, кажется, не апеллирует к "Евангелию от Иоанна", однако наряду с этим постоянно обращался и к "апокрифическому" материалу⁵⁵.

Ириней — первый автор, который говорит о четырех евангелиях, принятых церковью (Adv. Haer. III, 9, 8)⁵⁶, и по-

⁵² См. [Dodd, 1936, с. 56–92], а также [Jeremias, 1968b, с. 58–61]. Не менее интересен отрывок из неизвестного евангелия (Pap. Ox. 840, IV–V вв.), в ряде мест перекликающегося с синоптиками, см. [Jeremias, 1968a, с. 57–58].

⁵³ Хотя, как давно уже показала новозаветная критика, канонические евангелия возникли во второй половине I в., и древнейший рукописный текст — папирусный отрывок "Евангелия от Иоанна" (нач. II в., см. [Roberts, 1936, с. 45–55]) — подтверждает это.

⁵⁴ Слово ἑρμηνευτής может означать и "переводчик", и "толкователь". Если считать, что Петр говорил по-арамейски (ср. Мф. 26:73), тогда, вероятно, следует предпочесть первое значение; но если Петр был двуязычным (ср. примеч. 8), т.е. мог проповедовать и по-гречески, следует остановиться на втором.

⁵⁵ Если Иустин называет христианские сочинения "наши сочинения" (ἡμέτερα συγγραμματα, I. Apol. 28, 1), то его современник, автор "II послания Климента к коринфянам", кажется, не видит еще принципиального различия между сочинениями иудеев и христиан. Так, в II, 1 цитату из пророка Исайи (54:1) он продолжает цитатой из Мф. 9:13, вводя ее словами: "а другое писание (γραφή) гласит...".

⁵⁶ "Почему же число евангелий не больше и не меньше? Ибо, поскольку четыре стороны света, в котором мы живем, и четыре основных ветра, а церковь рассеяна по всей земле, «столп же и утверждение» (I Тим. 3:15) церкви — это евангелие (τὸ εὐαγγέλιον) и Дух жизни, то необходимо ей иметь четыре столпа".

сле него это становится общим местом⁵⁷ (Clem. Strom. III. 93, 1, с. 238, 27; Orig. Comm. Matth. I, PG 13, 829A). Тем не менее и Климент и Ориген продолжают обращаться и к другим евангельским текстам ("Евангелие от евреев"⁵⁸ и "Евангелие от египтян").

Если зачастую нельзя ответить на вопрос, каким евангельским материалом (устным или письменным) пользовались (по крайней мере до Иустина) раннехристианские авторы, то все гораздо яснее с посланиями Павла, которые уже при жизни автора интенсивно переписывались и расходились по христианским общинам в разные концы империи. Послания, как имеющие апостольский авторитет, рано стали объединяться в сборники, о чем свидетельствуют ссылки на одни и те же послания у таких ранних авторов, как Игнатий (ум. ок. 110 г.) и Поликарп (ок. 155 г.)⁵⁹. Около 150 г. Маркион⁶⁰ объединил и издал десять посланий Павла (без Евр. и пастырских, см. Tert. Adv. Marc. V), а спустя некоторое время к этому собранию, которое было принято церковью, несмотря на ее ожесточенную полемику с учением Маркиона, были добавлены пастырские послания. Уже Ириней (Галлия) цитирует как принадлежащие Павлу 12 посланий (кроме Фил. и Евр.), ему вторит Тертуллиан (Северная Африка), а Климент Александрийский приписывает Павлу все 14 посланий. Фрагмент Муратори, палимпсест VIII в., содержащий список новозаветных сочинений на латинском языке⁶¹, называет

⁵⁷ Точнее сказать, для христиан было одно евангелие, но записанное по-разному четырьмя евангелистами: ср. τὸ ἀληθῶς διὰ θεοῦ σαβῶν ἐν ἑστίῃ εὐαγγέλιον (Orig. John. VI. 7, с. 104, 30–31), откуда и название εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου, κατὰ Μάρκου, ... т.е. евангелие, записанное Матфеем, Марком и т.д., см. например, [Hengel, 1984, особенно с. 8–14 и Bruce, 1963, с. 320]. Заметим, что некоторые видели здесь противоречие и пытались найти ему разрешение. Вспомним Маркиона, признававшего лишь евангелие Луки, или Татиана, составившего свою "гармонию евангелий" (одно евангелие из четырех: διὰ θεοῦ σαβῶν), текст, который на протяжении по меньшей мере трех столетий был общепризнанным евангелием сирийской церкви.

⁵⁸ "Евангелие от евреев" (κατ' Ἑβραίων) еще во времена Евсевия признавалось некоторыми христианами как имеющее апостольский авторитет (Н.Е. III. 25, 5), ср. историю о Серапионе, епископе Антиохии (конец II в.), и о "Евангелии от Петра" (Н.Е. VI. 12, 3–6).

⁵⁹ Автор достаточно позднего II Петр. (сер. или 2-я пол. II в. [Vielhauer, 1975, с. 599]; "самое молодое в новозаветном каноне" по [Jülicher, 1901, с. 189]; ср., однако, "конец I в." у [Klijn, 1980, с. 162]) также, вероятно, знал какой-то сборник посланий Павла (ср. 3:16).

⁶⁰ Подробнее см. [Sampehausen, 1966, с. 213–226].

⁶¹ Общепринятая точка зрения, что утерянный греческий оригинал этого перевода возник в Риме ок. 200 г., была недавно убедительно оспорена в пользу более позднего его происхождения (IV в.) и другой родины (Восток), см. [Sundberg, 1973, с. 1–41]. В таком случае этот список является современником Евсевия и Афанасия, а не Ириней и Тертуллиана.

13 посланий Павла (кроме Евр.)⁶². Так называемые соборные послания долго не могли занять места, равноправного с посланиями Павла. Так, для Оригена только I Петр. и I Ин. принадлежат апостолам (Euseb. H.E. VI. 25, 7–10); столетие спустя ему вторит Евсевий, не решающийся признать подлинными: Иак., Иуд., II, III Ин., I Петр. (H.E. III. 25, 2; ср. I. 23, 25). Судьба Апокалипсиса в разных церквях была различной: если на латинском Западе он достаточно рано был принят (Тертуллиан, Ипполит Римский, Киприан), то на греческом Востоке к нему долго относились с подозрением (см. критику его Дионисием Александрийским в середине III в. — Euseb. H.E. VII. 25, 6 и сл.); еще в середине IV в. Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Нисский, а затем Иоанн Златоуст не хотели признавать текст каноническим.

Знаменитое Пасхальное (39-е) послание Афанасия Александрийского (см. Введение) явилось, наконец, документом, который закрепил состав канона Нового Завета⁶³: здесь перечисляются все 27 сочинений. С этого момента книги, не вошедшие в канон Афанасия, окончательно (по крайней мере на греческом Востоке) становятся вне закона.

Мы говорили до сих пор о литературе новозаветного круга, к которой кроме сочинений, вошедших в канон, принадлежат и такие, которые могли, но "только волей случая... не попали в Новый Завет"⁶⁴. Для этой литературы проблема авторского самосознания не стоит; в ней главную роль играет апостольский авторитет, и когда за составление послания или евангелия брался никому не известный автор, апостольское имя было залогом успеха. Поэтому литература новозаветного круга по преимуществу псевдоэпиграфична⁶⁵. Такую же картину видим и у "апостольских отцов"⁶⁶:

⁶² Церковь долго не хотела видеть Павла автором Евр., хотя и допускала это послание в Новый Завет, см. слова Оригена: "Кто именно написал это послание... знает только Бог" (Euseb. H.E. VI. 25, 14). Тертуллиан, например, цитирует Евр. как послание Варнавы (De Pud. 20). Однако Климент Александрийский считал, что Павел написал это послание по-еврейски, а Лука перевел (Euseb. H.E. VI. 42, 2).

⁶³ Понятие "новый завет", греч. ἡ καινὴ διαθήκη, восходящее к евр. הַבְּרִית הַחֲדָשָׁה, у Иер. 31:31–34 (часто в кумранских документах, см., например, CDC 6:19; 8:21 и т.д.), впервые встречается у Павла в словах Иисуса: "Сия чаша есть новый завет в моей крови" (I Кор. 11:25; ср. Лк. 22:17–20). Обозначение "Новый Завет" как собрание христианских книг (в противоположность еврейским книгам — ἡ καινὰ διαθήκη) находим у христианских авторов, начиная с Иустина, см. [PGL, с. 348].

⁶⁴ James M.R. The Apocryphal New Testament. Oxf., 1924, с. XI (цит. по [Quasten, 1950, vol. 1, с. 107]).

⁶⁵ О псевдоэпиграфах в христианской литературе см. [Speyer, 1971], а также [Metzger, 1972, с. 3–24].

⁶⁶ Термин нового времени, обозначающий раннехристианских авторов конца I — первой половины II в. Сюда принято относить I и II

когда перед нами такие авторы, как Климент Римский, Игнатий, Поликарп, им нет нужды скрываться за апостольским именем, их авторитет почти равен апостольскому⁶⁷. Но неизвестные авторы либо остаются анонимными ("Послание к Диогнету")⁶⁸, либо предпочитают опираться на апостольский авторитет ("Послание Варнавы", "Учение апостолов").

С середины II в. (начиная с апологетов и Иустина), когда с обращением в христианство гречески образованных людей возникает христианская литература в собственном смысле слова, т.е. авторская литература (см. выше, примеч. 1), анонимная и псевдоэпиграфическая литература не исчезает, но продолжает жить и развиваться и, зачастую удалившись от магистрального развития христианской мысли, представленной теперь трудами представителей именно авторской литературы, находит убежище в различных внецерковных и периферийных течениях христианства. Таким образом, с этого времени следует говорить по меньшей мере о двух христианских литературных традициях: 1) созданной конкретными авторами (каждый из них имел свое неповторимое лицо) и 2) анонимной по самой своей сути, которая или претендовала (безотносительно к своей идеологической принадлежности) на апостольское происхождение⁶⁹, или так и оставалась безымянной. Если первая имела сравнительно ограниченный круг потребителей, замыкавшийся в основном на духовной элите⁷⁰, то вторая, отражая вкус и уровень людей, малоискушенных в тонкостях культуры, читалась всеми⁷¹. По мере усиления борьбы церкви за чистоту "Послания Климента к коринфянам", Игнатия, Поликарпа, "Послание Варнавы", "Послание к Диогнету", "Учение апостолов", "Пастырь" Гермия и фрагменты сочинений Папия и "Апологии" Квадрата, см. [Vielhauer, 1975, с. 4, примеч. 6].

Так, традиция называет Климента третьим (после апостола Петра) епископом Рима (ок. 92 — ок. 101 гг.; Iren. Adv. Haer. III.3,3; Euseb. H.E. III. 15, 24); Поликарп, епископ Смирнский, ученик и "собеседник апостолов" (H.E. III. 36, 1; ср. Adv. Haer. III. 3, 4) и т.п.

⁶⁸ И попытки приписать подобные сочинения какому-либо из известных авторов всегда не выходят за рамки только гипотезы. Весьма показателен в этом отношении пример с "Посланием к Диогнету", которое пытались атрибутировать и Квадрату, и Маркиону, и Иустину, и Пантону, и Ишолиту... Последнюю догадку см. [Petrement, 1966, с. 34-62].

⁶⁹ К этому разряду следует отнести, хотя и не претендующую на апостольский авторитет, агиографию; но поскольку к жанрам, представленным в библиотеке из Наг Хаммади, она не имеет прямого отношения, оставляем ее вне рассмотрения.

⁷⁰ Так, например, труды Климента, Оригена, Мефодия и т.п. могли быть адекватно поняты лишь теми, кто хорошо знал греческую философскую и литературную традиции.

⁷¹ Из списка литературы, которую цитируют, например, Климент или Ориген, хорошо видно, что наряду с сочинениями греческих философов, выдающихся иудейских писателей и др. они часто и охотно обращаются к этой "массовой" литературе.

ту учения последняя становилась все беззащитнее перед растущим авторитетом канона и мало-помалу вытеснялась из центров на периферию, где при благоприятном стечении обстоятельств (вдали от цензуры метрополии) могла существовать порой достаточно долго⁷², а порой — бесследно исчезать.

Именно к такой литературе и принадлежат сочинения библиотеки из Наг Хаммади, проливающие теперь новый свет на целый пласт духовной культуры первых веков новой эры. К анализу этих текстов и обратимся.

2. Жанровая характеристика сочинений

При попытке охарактеризовать то или иное сочинение библиотеки из Наг Хаммади основная трудность заключается в том, что многим документам трудно (если вообще возможно) найти жанровый аналог не только в раннехристианской, но и во всей грекоязычной философско-религиозной литературе того времени. Поэтому, выделяя из собрания родственные по некоторым формальным характеристикам группы текстов, зачастую приходится давать скорее краткое описание памятника, нежели точное определение его жанра⁷³. Более того, даже если в названиях ряда текстов содержится указание на один и тот же жанр (например, евангелие), при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что эти сочинения не имеют ничего общего не только между собой (а следовательно, принадлежат разным жанрам), но и с известными образцами литературы новозаветного круга. Создается впечатление, что авторы этих произведений имели свое представление о параметрах того или иного жанра и, усвоив лишь общепринятое название, вовсе не стремились удерживаться в рамках новозаветной литературной традиции⁷⁴. Хотя в собрании представлены не только новозаветные жанры (евангелия, деяния, послания, апокалипсисы), но и жанры, принадлежащие уже авторской литературе (богословские трактаты, толкования)⁷⁵, тем не менее все сочинения остаются либо анонимными, либо псевдоэпиграфич-

⁷² Вспомним историю находки "Евангелия" и "Апокалипсиса" Петра (см. выше, примеч. 22).

⁷³ С тем, что жанр в "чистом" виде — это литературоведческая фикция, мы уже сталкивались, когда речь шла о новозаветных текстах (см. выше, примеч. 17).

⁷⁴ Против того, чтобы название сочинения (евангелие, апокалипсис) понимать буквально как обозначение жанра, предостерегал, еще не будучи знаком с текстами из Наг Хаммади, Филипп Фильхауэр, см. [Vielhauer, 1964, с. 421].

⁷⁵ В самих кодексах нет единого жанрового стержня; исключением является рукопись V, где почти все сочинения — четыре из пяти — апокалипсисы. Остальные рукописи представляют собой *miscellanea*, т.е. сборники из самых различных сочинений (например, рукопись I содержит апокриф, евангелие, богословские трактаты, молитву).

ными: даже там, где автор излагает свою богословскую систему, он не считает нужным открывать свое имя.

Работа по выявлению жанровой принадлежности каждого текста находится пока на начальной стадии⁷⁶, поэтому и предложенная классификация будет достаточно условной; при этом одни тексты будут описаны подробнее, так как они уже довольно разносторонне изучены, другие — лишь кратко, поскольку работа по их исследованию далека от завершения⁷⁷.

1. Евангелия. Четыре текста собрания несут это название.

1. "Евангелие от Фомы" (πεταγγελιον λεκτα φομιας, II, 2 — далее: Ев. Ф.)⁷⁸ является собранием изречений Иисуса, которые он тайно говорил своим ученикам. Хотя часть речений известна нам из канонических евангелий, дальше этого родство не простирается. В тексте нет рассказа о жизни, смерти и воскресении Иисуса, т.е. всего того, без чего сочинение не может быть названо Евангелием⁷⁹. Скорее всего, в данном случае можно говорить о разновидности жанра "речений мудрецов". Вопрос о происхождении этого сборника изречений Иисуса: зависит ли он от синоптиков или, наоборот, это тот текст, которым как своим вторым источником (Q — см. выше, примеч. 18) пользовались Матфей и Лука, — следует оставить пока открытым⁸⁰. Известные с начала века три греческих папируса (Pap. Ox. 1; Pap. Ox. 654, Pap. Ox. 655 — около 200 г.), содержащие неизвестные ранее речения Иисуса, удалось отождествить только после находки коптского перевода Ев. Ф. Исследователи склоняются к тому, что греческий оригинал этого сочинения возник в Эдессе около 140 г.⁸¹ и, вероятно, является составной частью большого круга сказаний, связанных с апостолом Фомой и принадлежащих той же традиции сирийского христианства, что и "Деяния Фомы", и "Книга Фомы Атлета"⁸² (см. ниже).

⁷⁶ Проведен анализ лишь отдельных памятников. обстоятельная статья Мартина Краузе [Krause, 1978, с. 216—243], посвященная кругу проблем, встающих перед исследователем этих текстов, полностью обходит молчанием этот вопрос.

⁷⁷ Краткий анализ каждого текста можно найти в NHLE.

⁷⁸ См. [Guillaumont, 1959]. Русский перевод см. [Трофимова, 1979, с. 160—170]. Приводимая здесь и ниже литература по отдельным текстам никоим образом не претендует на полноту. Указываем лишь доступные нам издания.

⁷⁹ Прекрасную характеристику евангелия как жанра и его четкое отграничение от других жанров см. [Bruce, 1963, с. 319—339, особенно с. 338—339].

⁸⁰ Обсуждение проблемы см. [Wilson, 1968, с. 92—96; Quispel, 1981, с. 218—266].

⁸¹ Подробно см. [Puech, 1968а, с. 199—223]; ср., однако, [Koes-ter, 1980, с. 238—256] и особенно дискуссию о датировке евангелия (с. 259—260), где автор склоняется к более ранней дате; критику этой точки зрения см. [Quispel, 1981, с. 222—227].

⁸² См. [Klijn, 1962, с. 146—159; Drijvers, 1970, с. 4—33].

2. "Евангелие от Филиппа" (πεταγγελιον πκατα φιλππος , II, 3 — далее: Ев. Фил.)⁸³ так же, как и Ев. Ф., не содержит никакого сюжетного повествования, а является сборником (зачастую пространных) рассуждений на богословско-этические темы⁸⁴. Для датировки текста нет пока надежных критериев, отсюда и хронологический разброс: от 170/80 гг. до второй половины III в.⁸⁵; сирийское происхождение сочинения (может быть, Антиохия?) вполне вероятно⁸⁶.

3. "Евангелие истины" (I, 3 и XII, 2⁸⁷ — далее: Ев. ист.)⁸⁸ не имеет названия, и оно дано исследователями по начальным словам текста. Как и два предыдущих, сочинение не имеет ничего общего с евангелиями новозаветного типа. Хорошо зная канонические евангелия и послания Павла, автор пишет своего рода "медитацию о спасительной деятельности Христа", ставя своей целью "прояснить... сущность евангелия"⁸⁹. Датой написания, скорее всего, следует считать середину II в.⁹⁰ (см. ниже).

4. "Евангелие от египтян" (πεταγγελιον πρηνικκω III, 2 и IV, 2)⁹¹ дошло в двух различных редакциях, одна из них имеет это название в конце текста. Сочинение начинается словами: "Святая книга великого, невидимого Духа" и претендует быть написанным библейским Сифом. Перед нами трактат на космогонические и сотериологические темы, документ мифологического гностицизма. Вероятная дата его возникновения — рубеж II—III вв.⁹².

II. Деяния. Один трактат принадлежит, по крайней мере по названию, к жанру деяний: "Деяния Петра и 12 апостолов" (κηραγικη ππετροσ κη π δεκτικωσ κηλοστωλοσ VI, 1)⁹³ содержат рассказ о путешествии апостолов в город под названием βωρωσ⁹⁴ и об их встрече с Иисусом, при-

⁸³ См. [Till, 1963]; русский перевод см. [Трофимова, 1979, с. 170—188].

⁸⁴ Текст малоизучен и является "пока загадкой... структура и план книги еще темны", см. [Wilson, 1968, с. 96—97].

⁸⁵ Ср.: "дата Ев. Фил. сомнительна" [Grant, 1961, с. 138].

⁸⁶ См. [Ménard, 1968, с. 261—266].

⁸⁷ В рукописи XII сохранилось лишь несколько небольших отрывков этого текста на сайдском диалекте, основной текст рукописи I на субахминском.

⁸⁸ См. [Malinine, 1956; Attridge-MacRae, 1985; Ménard, 1972].

⁸⁹ См. [Puech, 1968b, с. 164].

⁹⁰ О проблемах Ев. ист. см. [Wilson, 1980, с. 133—141] и особенно дискуссию о жанре сочинения (там же, с. 143—144), где вопрос остается открытым; см. также [Ménard, 1972, с. 1—3].

⁹¹ См. [Böhlig-Wisse, 1975].

⁹² [Wilson, 1976, с. 243—250]; ср. [Böhlig-Wisse, 1975, с. 37—38].

⁹³ [Krause-Labib, 1971, с. 107—121; Wilson-Parrott, 1979].

⁹⁴ Возможно, здесь βωρωσ следует переводить не как "обитаемое место" (ср. [Wilson-Parrott, 1979, с. 225; NHLE, с. 269]), а как "приготовление" (ср. [Crum, 1909, с. 831]), имея в виду, что город служит как бы отправной точкой для апостольской проповеди.

нявшим вид продавца драгоценных камней Литаргоила. Рассказ ведется от лица Петра. Текст по духу и содержанию можно сравнить с "Деяниями Петра и Андрея"⁹⁵.

III. Послания. Три текста собрания имеют такое название.

1. "Послание (*τεπιστολη*) Петра к Филиппу" (VIII, 2)⁹⁶ принадлежит к этому жанру скорее по названию, которым начинается сочинение, чем по содержанию. Из девяти страниц текста только одна содержит собственно послание (вернее, фрагмент послания), представляющее собой пространное обращение Петра к Филиппу. Остальная часть текста может рассматриваться либо как часть апокрифических деяний апостолов, поскольку здесь речь идет об апостолах, собравшихся на Елеонской горе и беседующих с воскресшим Иисусом, либо как диалог⁹⁷ (см. ниже). Вероятной датой возникновения можно считать конец II в.

2. "Послание к Регину" (о воскресении; *λογος εϋβε ταλαστας*, I, 4)⁹⁸. Текст имеет четкую форму письма (греко-римской эпохи) учителя ученику (некоему Регину), где адресант излагает свое понимание воскресения. Перед нами догматический трактат в форме послания⁹⁹ (ср. послания апостола Павла).

3. "Послание блаженного Евгноста" (III, 3 и V, 1)¹⁰⁰ имеет такую же, как и предыдущий текст, форму: послание учителя (Евгноста) ученикам, где он дает свое понимание (нехристианское, гностическое) устройства мира.

IV. Диалоги. В собрании находится несколько диалогов, жанр, хотя и не нашедший места в Новом Завете, достаточно распространенный в раннехристианской литературе¹⁰¹.

1. "Премудрость Иисуса Христа" (*σοφια ιηου χριστου*, III, 4)¹⁰², хотя и принадлежит к жанру диалога (откровение в форме вопросов и ответов, данное воскресшим Христом своим ученикам), имеет прямое родство с вышеназванным сочинением. Речи Иисуса в "Премудрости Иисуса Христа" часто дословно передают рассуждения Евгноста. Сличение обоих текстов позволило установить, что жанр диалога

⁹⁵ См. [Lipsius-Bonnet, vol. II, 1, 1898, с. 117 и сл.].

⁹⁶ См. [Ménard, 1977b].

⁹⁷ См. [Ménard, 1978, с. 449-463, особенно с. 452-454].

⁹⁸ См. [Malinine, 1963; Peel, 1985].

⁹⁹ См. [Malinine, 1963, с. IX-X; Wilson, 1968, с. 117-124]; ср.

[Layton, 1981, с. 190-217], где тщательно проанализированы вопросы жанровой природы сочинения (с. 198-204); автор видит здесь жанр философского "введения" (*εἰσαγωγή*, ср. ниже).

¹⁰⁰ Издания текста пока нет; см. [NHLE, с. 207-228].

¹⁰¹ См. [Hoffmann, 1966; Perkins, 1980].

¹⁰² Коптский текст стал известен задолго до находки из Наг Хаммади (открыт Карлом Шмидтом в 1896 г., теперь Cod. Berol. N. 8502), но опубликован лишь спустя 60 лет, см. [Till, 1955]. Этот текст полный, в рукописи из Наг Хаммади не хватает двух листов. Отрывок греческого оригинала текста (рукопись III в.) обнаружен в начале века среди оксиринских папирусов (Pap. Oх. 1081); см. [Attridge, 1975, с. 1-8].

вторичен и в основе "Премудрости" лежит "Послание Евгноста"¹⁰³. Перед нами редкий случай (два текста по содeдству в одной и той же рукописи!), когда можно отчетливо проследить христианизацию (а в нашем случае именно это было целью переработки) нехристианского ("Послание Евгноста") памятника.

2. "Диалог¹⁰⁴ Спасителя" (*πάλωλος γλωστρ* , III, 5), название, стоящее в начале и в конце трактата. Тема: беседа Иисуса с апостолами и Марией Магдалиной о путях к спасению¹⁰⁵.

3. "Книга Фомы Атлета" (*πρωμε φωμωσ φωλττωσ* , II, 7)¹⁰⁶, название дано в конце текста. Диалог воскресшего Иисуса с апостолом Фомой (о познании и истине), записанный апостолом Матфеем (может быть, искаженное Матфий?).

4. "Рассуждение о восьмерке и девятке" (VI, 6)¹⁰⁷ — название отсутствует в тексте и дано издателями. Герметический диалог, в котором учитель ("отец") Гермес Тризмегист ведет своего ученика ("сына") по ступеням духовного совершенствования к постижению смысла "восьмерки" и "девятки"¹⁰⁸.

5. "Асклепий" (VI, 8)¹⁰⁹ содержит лишь часть текста (гл. 21—29), ранее известного по латинскому переводу ныне утерянного греческого оригинала. Это также диалог Гермеса со своим учеником Асклепием¹¹⁰.

V. Апокалипсисы¹¹¹ широко представлены в составе библиотеки.

1. "Апокалипсис Павла" (*αποκαλιψωσ πωυλωσ* , V, 2)¹¹²,

¹⁰³ См. [Krause, 1964, с. 215—223; Parrott, 1975, с. 173—182].

¹⁰⁴ Диалог (воскресшего Христа с учениками) как важная составная часть содержится во многих сочинениях из Наг Хаммади, не принадлежащих в целом к этому жанру, например "Послание Петра Филиппу" (VIII, 2), Ев. Ф. (II, 2), "Книга Фомы Атлета" (II, 6), "Апокриф Иоанна" (II, 1; III, 1; IV, 1), "I Апокалипсис Иакова" (V, 3), см. [Rudolph, 1968, с. 85—107].

¹⁰⁵ [Emmel, Koester, Pagels, 1984]; см. также [Krause, 1977a, с. 13—34].

¹⁰⁶ [Krause-Labib, 1971, с. 88—106]; русский перевод см. [Трофимова, 1979, с. 193—198].

¹⁰⁷ [Krause-Labib, 1971, с. 170—184]; [Mahé, 1978, с. 64—87; Dirkse — Brashler — Parrott, 1979].

¹⁰⁸ Подробно о герметической литературе см. фундаментальную работу [Festugière, 1942—1953].

¹⁰⁹ [Krause — Labib, 1971, с. 187—206; Mahé, 1982, с. 152—207; Dirkse — Parrott, 1979].

¹¹⁰ Два последних текста по своему происхождению, разумеется, не принадлежат к христианской литературе, но по духу и некоторым темам были созвучны христианским авторам, которые охотно ими пользовались.

¹¹¹ Об апокалиптике как литературном жанре см. [Vielhauer, 1964, с. 408—421].

¹¹² Издание всех апокалипсисов рукописи V см. [Böhlig-Labib, 1963; Murdock — Mac ae, 1979].

отталкиваясь от известного места во II Кор. 12:2-4, где говорится о том, как Павел был "восхищен до третьего неба", повествует о путешествии и видениях апостола от четвертого неба до десятого¹¹³.

2. "Апокалипсис Иакова" (ἀποκα[λυψι]ς Ἰακωβ[ο]ς, V, 3)¹¹⁴ — рассказ о тайном учении, которое преподавал Иисус Иакову сначала до своей смерти, затем после воскресения. Хотя по своему содержанию (и по названию) сочинение принадлежит жанру апокалипсиса, по форме это, бесспорно, диалог.

3. "(II) Апокалипсис Иакова" (ἀποκα[λυψι]ς Ἰακωβ[ο]ς, V, 4)¹¹⁵ — другой текст с тем же названием. Сочинение имеет сложную композицию из речей Иакова перед иудеями о величии Иисуса и завершается мученичеством Иакова.

4. "Апокалипсис Адама" (ἀποκα[λυψι]ς Ἀδὰμ, V, 5)¹¹⁶ — откровение о потопе и будущей судьбе мира, которое Адам получил от Бога и передал своему сыну Сифу. Текст не содержит ничего специфически христианского.

5. "Апокалипсис Петра" (ἀποκα[λυψι]ς πετροῦ, VII, 3)¹¹⁷ содержит рассказ о видениях апостола Петра, смысл которых открывал ему Иисус при условии, что это останется в тайне.

Некоторые сочинения библиотеки не имеют в своем названии слова "апокалипсис", но как по данным текста, так и по внешним свидетельствам они должны быть отнесены именно к этому жанру.

6. "Зостриан" (VIII, 1)¹¹⁸ — название стоит в конце трактата. Сочинение содержит откровения, полученные Зострианом¹¹⁹ от "ангела знания", и рассказ о последующих восхождениях героя через небесные миры (зоны).

7. Аллоген (XI, 3)¹²⁰ — название в конце трактата. Рассказ Аллогена¹²¹ об откровениях, полученных им от божест-

¹¹³ Сочинение не имеет ничего общего с ранее известным текстом того же названия (см. выше, примеч. 45).

¹¹⁴ См. [Schoedel, 1979].

¹¹⁵ См. [Funk, 1976; Hedrick, 1979].

¹¹⁶ См. [MacRae, 1979a]; ср. [Wilson, 1968, с. 135-139; Morard, 1981, с. 288-294].

¹¹⁷ См. [Krause-Girgis, 1973, с. 152-179]. Текст не имеет ничего общего с вышеназванным текстом того же названия (см. примеч. 22 и 43).

¹¹⁸ Самый большой текст библиотеки, занимавший 132 страницы рукописи (дошел в очень плохом состоянии), пока не издан, см. [NHLE, с. 368-393].

¹¹⁹ О Зостриане есть упоминание у Арнобия (Adv. Nat. 1.52: Armenius Zostriani перос). Этого Арнобия Платон называет отцом Эра (Resp. X.614B), а Климент Александрийский отождествляет его с Зороастром (Strom. V. 103, 2-3; с. 395, 17 и сл.). Таким образом, Зостриан — прадед Зороастра.

¹²⁰ Текст пока не издан, см. [NHLE, с. 443-452].

¹²¹ Греч. ἀλλογενής — "принадлежащий другому роду" (см. PGL, с. 75). Архонтики, по свидетельству Епифания, называли этим именем Сифа (Σὴθ ὄν καὶ Ἀλλογενῆ καλοῦσι, Pan. 40, 7, 2).

ва (ангела) Иуиль (*ιωουλ*)¹²², и о своем восхождении к познанию небесных сущностей, записанный им для сына Меса.

8. Марсан (X, 1)¹²³ — название в конце текста. Видения гностического пророка Марсана¹²⁴ во время его экстатического восхождения к небесам (о сущности Бога и возможности его постижения, о мистическом значении букв)¹²⁵.

9. "Три стелы Сифа" (*τρεῖς στήλαι Σίφου*, VII, 5)¹²⁶ — название в конце текста. Сочинение имеет сложную композицию, где все повествование, построенное в форме гимнов высшим божественным сущностям, представлено как "откровение Досифея"¹²⁷ (начальные слова трактата)¹²⁸.

10. "Мельхиседек" (IX, 1)¹²⁹ — название в начале текста. Серия откровений об Иисусе Христе, полученных библейским Мельхиседеком от ангела.

11. "Парафраз Сима" (*παραφρασις Σίμου*, [VII, 1])¹³⁰ — название в начале трактата. Откровение на космологические и сотериологические темы, полученное Симом (возможно, не библейским)¹³¹ — во время экстатического отделения его ума от тела — от Дердекии, "сына... беспредельного света" (8.24–25).

12. "Второй трактат великого Сифа" (*ἡ δεύτερος λόγος τοῦ μεγάλου Σίφου*, VII, 2)¹³² — название в конце трактата. Откровение Иисуса Христа (который здесь, вероятно, отождествляется с Сифом), где он рассказывает свою историю (спуск на землю, крестная "смерть", возвращение в Плерому), давая ей "истинное", скрытое от непосвященных (гностическое) толкование.

13. "Мысль нашей великой силы" (*ἡ νόησις τῆς μεγάλης δυνάμεως*, VI, 4)¹³³ — название в конце сочинения. Текст начинается словами: "Постижение смысла. Мысль великой силы". Откровение о трех зонах (веках): плотском, который закончи-

¹²² Это имя встречается и в "Евангелии от египтян" (III, 2), и в "Зостриане" (VIII, 1), и в "Трактате без названия" из Codex Bezae Cantabrigiae, см. подробнее [Scorcello, 1981, с. 374–382].

¹²³ Дошел в очень фрагментарном состоянии, см. [Pearson, 1981].

¹²⁴ О Марсане как о великом гностическом пророке см. "Трактат без названия" из Cod. Bezae. [Schmidt-Macdermot, 1978, с. 121]. С ним следует отождествить Марсиана, который был восхищен на небеса и пробыл там три дня (Eph. Pan. 40.7.6).

¹²⁵ Подробнее см. [Pearson, 1978, с. 373–384; 1984, с. 55–72].

¹²⁶ См. [Claude, 1983]; ср. [Claude, 1981, с. 363–373].

¹²⁷ Кто этот Досифей (учитель Симона Мага?) — неясно, поскольку его имя больше ни разу не встречается в тексте.

¹²⁸ Подробнее см. [Robinson, 1977b, с. 132–142].

¹²⁹ См. [Pearson-Giversen, 1981a].

¹³⁰ См. [Krause, 1973].

¹³¹ См. [Krause, 1977b, с. 101–110; 108].

¹³² См. [Painchaud, 1982]. Первыми исследователями этот и предыдущий тексты рассматривались как одно сочинение (см. [Doresse, с. 146–151]).

¹³³ См. [Krause-Labib, 1971, с. 150–165; Wisse-Williams, 1979].

лся потопом, психическом, когда явился Спаситель, будущим, когда наступит мир.

14. "Гипсифрона" (*ψιφρονη*, XI, 4)¹³⁴ — название в начале текста. Книга видений некоей Гипсифроны.

VI. Апокрифы. Среди текстов мы встречаемся с термином "апокриф" (тайная книга/учение)¹³⁵ в названиях сочинений, но не следует думать, что мы имеем здесь дело с каким-то особым, отличным от прочих жанром. Однако, пока вопросы жанровой природы этих документов далеки от окончательного решения, поместим эти сочинения (в соответствии с их названиями) в отдельную группу, заметив, что перед нами смешение нескольких жанров внутри одного текста.

1. "Апокриф Иакова" (I, 2)¹³⁶ — название предложено на основании содержания текста, где говорится, что это "тайное учение" было открыто Иисусом Иакову и Петру и записано Иаковом по-еврейски. Сочинение имеет форму послания Иакова адресату, имя которого теперь не читается. Значительную часть текста занимает диалог Иисуса с названными апостолами, причем сказанное Иисусом напоминает и проповедь, и апокалипсис.

2. "Апокриф Иоанна" (*αποκρυφον Ιωαννης*, II, 1; III, 1; IV, 1) находится в трех рукописях¹³⁷ и имеет странную (II, 1 и IV, 1) и краткую (III, 1 и Cod. Bezae.) редакцию. Перед нами откровение в форме вопросов и ответов, данное Иисусом апостолу Иоанну.

VII. Молитвы. Два текста принадлежат к этому жанру:

1. "Молитва апостола Павла" (*προσευχη Πα[υλου] αποστολου*, I, 1)¹³⁸.

2. Герметическая молитва (VI, 7), ранее известная как в греческом оригинале, так и в латинском переводе¹³⁹.

VIII. Два сочинения относятся к жанру литературы премудрости:

1. "Поучения Силуана" (VII, 4)¹⁴⁰.

2. "Изречения Секста" (XII, 2).

IX. Можно выделить также и жанр "толкования", представленный в библиотеке одним сочинением, — "Толкование о душе" (II, 6)¹⁴¹.

¹³⁴ Текст занимает всего три страницы рукописи (69.21–72.33) и дошел с большими лакунами; пока не издан, см. [NHLE, с. 453]. Имя Гипсифрона (ср. *ψιφρων*) может быть переведено как "высокомудрая".

¹³⁵ За этим понятием не стоит никакого противопоставления канону (см. выше, примеч. 19).

¹³⁶ [Malinine, 1968; Williams, 1985].

¹³⁷ См. [Krause-Labib, 1962]. С конца прошлого века была известна краткая редакция текста, см. [Till, 1955]; текст рукописи II см. [Giversen, 1963].

¹³⁸ См. [Kasser, 1975; Mueller, 1985].

¹³⁹ Синоптическое издание всех версий текста см. [Mahé, 1978, с. 160–167], а также [Krause-Labib, 1971, с. 185–186]; [Dirkse-Brashler, 1979].

¹⁴⁰ Подробнее см. гл. III.

¹⁴¹ Подробнее см. гл. IV.

Х. Богословско-философские (мифологические) трактаты. В нескольких образцах этого жанра мы находим более или менее систематическое изложение той или иной религиозной догмы. Так, "Трехчастный трактат" (I, 5)¹⁴² и "Валентинианское учение" (XI, 2)¹⁴³ дают нам вполне философскую картину осмысления мира, а "Трактат без названия" (II, 5)¹⁴⁴ и "Ипостась архонтов" (τὸ ἰποστάσις ἄρχων, II, 4)¹⁴⁵ — мифологическую.

XI. Гомилии. К этому жанру, вероятно, следует отнести:

1. "Подлинное учение" (VI, 3)¹⁴⁶.

2. "Свидетельство истины" (IX, 3)¹⁴⁷ — название условно; перед нами обращение к избранным ("к тем, кто слушает не ушами тела, а ушами ума", 29.6—9) о сущности истины, Закона и пр., содержащее явную полемику с церковным христианством.

3. "Объяснение знания" (ἐρμηνεία πνεύματος XI, 1)¹⁴⁸ — название в конце текста. Проповедь христианского гностицистического автора о необходимости морального совершенствования.

Однако некоторые сочинения трудно отнести к какому-либо жанру даже приблизительно. Так, "Гром — совершенный ум" (τὸ βροντῆ ποῦς πτελεῖος, VI, 2)¹⁴⁹ — некое экстатическое вещание (вроде пророчества сивилл), подчиненное скорее закону (бессознательного) поэтического творчества, чем логики: это самопрокламации женского божества (?), имеющие по духу и стилю аналогии в литературе премудрости и аретологиях Исиды¹⁵⁰.

Прежде чем от краткого обзора литературных форм библиотеки из Наг Хаммади перейти к анализу их религиозно-философской основы, остановимся ненадолго на феномене раннего христианства.

3. Раннее христианство

Греческий язык не только позволил христианству выйти за пределы первоначально сравнительно небольшой иудео-христианской общины и распространиться по всей Римской империи, но и поставил новое учение, которое в основе своей было плотью от плоти иудейской религии, на принципиально иной уровень, когда оно должно было выражать се-

¹⁴² Название дано издателями; [Kasser, 1975; Attridge-Pagels, 1985].

¹⁴³ Название дано издателями; [Ménard, 1985].

¹⁴⁴ [Böhlig-Labib, 1962]. Другое условное название "О происхождении мира".

¹⁴⁵ См. [Bullard, 1970; Layton, 1974, 1976; Barc, 1980].

¹⁴⁶ Подробнее см. гл. V.

¹⁴⁷ Подробнее см. гл. VI.

¹⁴⁸ Текст не издан; [NHLE, с. 406—416].

¹⁴⁹ См. [Krause-Labib, 1971, с. 122—132; MacRae, 1979b].

¹⁵⁰ Подробнее см. [MacRae, 1977, с. 111—122; Quispel, 1975, с. 82—122].

бя в категориях иной культуры¹⁵¹. С момента, когда проповедь зазвучала по-гречески, начинается новый этап в истории христианства, который можно назвать началом его эллинизации¹⁵². У ее истоков стоит апостол Павел, необычайно расширивший круг слушающих и обращенных — которые до него были в основном из иудеев — и ставший по преимуществу "апостолом язычников" (Римл. 11:13)¹⁵³. Именно Павел был первым представителем греческого христианского богословия, богословия, которому отныне было обеспечено будущее¹⁵⁴. Именно в грекоязычной среде исповедующие Христа (на арамейской почве находившиеся еще полностью внутри иудейства и вряд ли осознавшие себя носителями новой религии)¹⁵⁵ были восприняты как совершенно особая общность и стали впервые называться "христианами" (Деян. 11:26)¹⁵⁶. Отныне осознание своей обособленности (не по внешним, а в первую очередь по внутренним параметрам) от остального мира укрепляется и находит свое завершение уже у апостольских отцов¹⁵⁷.

¹⁵¹ Хотя иудаизм, задолго до того проделав похожий путь, пустил прочные корни в греческую почву (диаспора, Септуагинта, прозелитизм, см. выше, примеч. 2) и тем самым значительно облегчил успех христианской проповеди; таким образом, христианская грекоязычная пропаганда уже имела под собой готовый фундамент, на котором ей предстояло построить новое здание.

¹⁵² [Jaeger, 1963, с. 3, 81, примеч. 6]: "Im apostolischen Zeitalter beobachteten wir das erste Stadium eines christlichen Hellenismus in den Gebrauch der griechischen Sprache", ср. [Hengel, 1971, с. 15—38].

¹⁵³ На этом поприще у Павла были предшественники, правда не оставившие после себя никакого письменного наследия; речь идет о дьяконах-эллинистах ("первые схизматики в раннехристианской общине", см. [Dunn, 1977, с. 268—275]): в то время как иудейское христианство стремилось остаться в пределах иерусалимской общины, эллинисты после смерти Стефана (Деян. 7:1 и сл.) разошлись из Иерусалима и достигли "Финикии, Кипра, Антиохии, проповедуя не только иудеям, но и эллинам" (Деян. 11:19—20).

¹⁵⁴ "Учение Иисуса имело свои корни в палестинской культуре преимущественно семитоязычной, но учение о Христе имело свои корни преимущественно в грекоязычном иудаизме", — очень точно формулирует Артур Дерби Нок, см. [Nock, 1964, с. 945].

¹⁵⁵ "Ранняя община никоим образом не ощущала себя новой религией, отличной от иудаизма... Они имели одно-два эксцентрических верования (вера в то, что Иисус был Христос, который и воскрес, и вера в скорое второе пришествие. — А.Х.), что и выделяло их из основной массы иудеев" [Dunn, 1977, с. 239]. Ранние христиане осознавали себя "новым Израилем" и ряд новозаветных книг направлен к 12 коленам рассеяния (I Петр. 1:1; Иак. 1:1).

¹⁵⁶ Здесь не так важно, возникло ли это название во враждебных, языческих (иудейских) кругах или было самоназванием; о различных точках зрения см. [Lifshitz, 1962, с. 65—70].

¹⁵⁷ Ср. "Послание к Диогнету" (ок. сер. II в., см. выше, примеч. 68): "... ведь христиане ни землей, ни речью, ни обычаями не

Миссионерская деятельность приводила к христианству людей различных национальностей, вероисповеданий, разного социального происхождения и уровня образования. И когда апостолы проповедовали "распятого Христа", естественно, реакция на это учение не могла быть одинаковой у иудея и грека ("для иудеев соблазн, для эллинов безумие", I Кор. 1:23); отсюда неизбежны были и разногласия среди верующих (I Кор. 11:19); именно здесь следует искать источник "другого евангелия"¹⁵⁸, против которого резко выступал Павел (Гал. 1:6), или раскола в коринфской церкви (I Кор. 1:12)¹⁵⁹.

Более того, проповедники сами были людьми различной культуры, поэтому каждый по-своему понимал, толковал и насаждал учение Иисуса, и именно этим объясняется полемика между Павлом и Петром (Гал. 2:11-15) или различный подход к вере и Закону у Павла ("...человек оправдывается верой без дел Закона", Римл. 3:28) и у Иакова (Иак. 2:14-26). Последний пример ясно свидетельствует, что в первоначальном христианстве существовали по меньшей мере два основных направления: иудейское (Иаков и община Иерусалима), стоящее строго на позициях Закона, и эллинистическое (Павел), упраздняющее Закон и предлагающее более широкие основания для веры. Иудейское направление, в свою очередь, не было однородным, а распалось на множество сект и течений¹⁶⁰, одно из которых — евиониты (от евр. *יְהוֹנִיט* — "ниший") — существовало, правда, уже как особая еретическая ветвь христианства, еще во времена Епифания (Pan. 30). Эта "ересь" разносторонне документирована христианскими авторами, и сопоставление их свидетельств с данными новозаветных сочинений о первых христианах позволяет утверждать, что евиониты — будучи верными последователями иудейского Закона (обрезание, соблюдение субботы и т.п.), почитая Иисуса величайшим из пророков, Иакова — первоверховным апостолом как главу иерусалимской общины, а Павла — еретиком и отступником от Закона¹⁶¹ (Iren. Adv. Haer. I.26, 2; Eriph. Pan.

отличаются от прочих людей; ведь не живут они в собственных городах, не пользуются каким-то особым языком, не ведут необычной жизни", но вследствие особенностей их учения "против них, как против чужаков, воюют иудеи и их преследуют эллины" (V, 1-17) и т.п.

¹⁵⁸ "Другое евангелие" породило огромную научную литературу, о которой см. [Bruce, 1971, с. 253-271].

¹⁵⁹ Примеры разногласий легко можно умножить. "В следующем поколении после распятия были серьезные ссоры между приверженцами (нового) учения", см. [Frend, 1972, с. 38]. "Церковь никогда не была монолитной реальностью, братъ ли ее в синхронном или диахронном плане; в возникающих общинах были различия и даже острые столкновения", см. [Scroggs, 1975, с. 8].

¹⁶⁰ См. подробнее [Daniélou, 1958] и примеч. 16 выше.

¹⁶¹ Ср. аналогичное отношение к Павлу со стороны современных ему иудео-христиан (Деян. 21:20 и сл.). Заметим, что евиониты, стоящие на иудейских традициях, не признавали Иисуса сыном Бога (в смыс-

30.25, 1-3) — ближе всего по своей вере и практике стояли к первобытному христианству, которое мы застаем в Палестине в I в. Однако игрою судьбы, а точнее гением Павла, который дал развитию христианства совершенно новое направление, первоначальное учение Иисуса и покоящееся на нем иудео-христианство было отнесено на задний план и, наконец, объявлено еретическим.

Первые христиане — отпрыски иудейской религии, религии книги по преимуществу, не имели еще никакого свода своих писаний, где было бы как-то регламентировано их учение. На первых порах их единственным авторитетом были еврейская Библия (либо в оригинале, либо в переводе) и сама личность основателя (его жизнь, смерть, воскресение)¹⁶², которая была непреложным ценностным мерилom для каждого верующего. У первых учеников была как бы начальная точка отсчета: Иисус принял смерть за грехи людей и воскрес из мертвых на третий день (I Кор. 15:3-4; II Кор. 5:15; Римл. 8:34 и т.д.)¹⁶³, и на этом убеждении каждый создавал свое богословие, по-своему переживая и понимая эти события. Кроме того, учение, пересаженное на греческую почву, претерпело ряд дальнейших, зачастую кардинальных, изменений, иногда просто в силу особого понимания грекоязычными авторами (и их читателями) некоторых концепций иудейского по духу учения¹⁶⁴.

Сочинения, составившие Новый Завет, создавались на протяжении по меньшей мере ста лет — от ранних посланий Павла (I Фес., ок. 50 г.) до II Петр. (см. выше, примеч. 59), и противоречия во взглядах авторов — это, помимо различий в их культуре, часто результат отражения различных этапов развития христианской традиции¹⁶⁵.

ле подлинного сыновства), но человеком, который добродетельной жизнью удостоин был быть названным Сыном Бога (Ерпн. Рав. 30. 18, 6); ср. ниже, примеч. 164.

¹⁶² Богословское осмысление событий смерти и воскресения, что, разумеется, отсутствовало в учении самого Иисуса, принадлежит ученикам, сместившим в проповеди учителя центр тяжести из этики в богословие и сделавшим событие "воскресения" краеугольным камнем для всей последующей христианской мысли.

¹⁶³ Этот постулат — образец одной из "долитературных форм", причем позднего варианта, состоящего из двух более простых формул: 1) Иисус воскрес из мертвых и 2) Иисус умер за наши грехи; первая из них — древнейшая, восходящая к палестинской общине непосредственных учеников Иисуса. Именно из веры в воскресение возникает необходимость дать положительную оценку смерти ("умер за наши грехи"). Подробнее см. [Vielhauer, 1975, с. 20-21].

¹⁶⁴ Так, например, дело обстоит с понятием "сын Бога", которое в иудейской традиции никоим образом не выражало идеи непосредственного сыновства, но применялось к праведному человеку (см. подробнее [Versteeg, 1973, с. 192-213]). В греческом υἱὸς τοῦ θεοῦ получило однозначный ответ, на который опирались все последующие христологические спекуляции вплоть до *ὁμοούσιος υἱὸς* Никейского собора, концепция, абсолютно чуждая иудейскому религиозному мышлению.

¹⁶⁵ "Писание — это замораживание (freezing) традиции" на опре-

Картина не меняется и во второй половине II в. Разногласия среди христиан бросались в глаза и языческим оппонентам, труды которых как результат жесткой цензуры церкви дошли до нас лишь в выдержках у христианских авторов. Около 180 г. платоник Цельс написал пространное сочинение под названием "Истинное учение" ('Αληθής λόγος)¹⁶⁶, где, основывая свои возражения на достаточно хорошем для язычника знании Библии, христианских авторов и положения внутри церкви, говорит: "Вначале их (т.е. христиан. — А.Х.) было немного и думали они одно¹⁶⁷, а увеличившись в числе, тотчас разделяются... и каждый хочет иметь свою школу" (στόμας, Orig. Cels. III.10, с.210, 15—17); это несогласие доходит у них до того, продолжает Цельс, что между ними не остается ничего общего, кроме имени, да и его они стыдятся (Cels. III.12, с. 211, 22—23)¹⁶⁸.

Здесь Ориген, написавший свое возражение Цельсу лишь спустя 70 лет после выхода в свет книги последнего, и сам не отрицает разномыслия среди современных ему христиан, но пытается найти этому оправдание (ἀπολογία καὶ περὶ τῶν ἐν χριστιανοῖς αἰρέσεων, Cels. III.13, с. 212, 22—23), ссылаясь на авторитет Павла (I Кор. 11:19). Наблюдая христианство извне, смотря на него свысока, как на религию варварского происхождения, где находят прибежище лишь отвергнутые обществом (ἀντραποβόεστέρου)¹⁶⁹, Цельс тем не менее многое увидел из того, что уже не видел (или не хотел видеть) спустя полтора столетия "отец" церковной истории Евсевий¹⁷⁰.

деленном этапе" — по лаконичному определению современного исследователя, см. [Best, 1979, с. 258—289], где можно найти ряд интересных примеров.

¹⁶⁶ Возможно, Цельс писал свою книгу как ответ на труды Иустина; см. об этом [Andresen, 1955, с. 345—372]. Однако см. серьезные возражения в статье [Burke, 1985, с. 107—116]. О датировке см. [Chadwick, 1953, с. XXVI и сл.]. Более раннюю дату, впрочем, кажется, не поддержанную другими учеными (начало правления Марка Аврелия), см. [Schwartz, 1973, с. 399—406].

¹⁶⁷ На эти слова Ориген честно возражает, замечая, что разногласия среди христиан существовали уже во времена апостолов (Cels. III.11, с. 211, 1—17).

¹⁶⁸ Цельс видел в виду, что различные течения внутри христианства давали себе (а может быть, получали от своих противников) особые названия, как, например, симониане, валентиниане и т.п.

¹⁶⁹ Поскольку на ранней стадии христианство не было религией образованной элиты (см. подробнее [Jones, 1963, с. 20—21], а также гл. II, примеч. 3), отношение образованных язычников к нему было достаточно однозначным. Так, для Плиния это *superstitio prava immo-dica* (Ep. X.96, 8—10), для Тацита — *exitiabilis superstitio* (Ann. 15.44), для Светония христиане — *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (Nero, 16, 2); множество примеров можно найти у Гарнака [Harnack, 1924, Bd. 1, с. 281—289]; см. также [Wilken, 1984].

¹⁷⁰ Евсевий писал свою историю исходя из того, что теперь "цари

Цельс знает различные течения внутри христианства: так, говоря о том, что некоторые из христиан "одних называют душевными, а других духовными", он имеет в виду валентиниан (на это указывал уже Ориген; Cels. V.61, с. 64, 22-26); некоторые христиане, по его словам, почитают Елену ("Ελήνην) или некоего учителя Гелена ("Ελενοῦ) — это симониане (хотя, возражает ему Ориген, они не признавали Иисуса сыном Бога; V.62, с. 65, 14-20); знает Цельс последователей Гарпократа, Маркиона (V.62, с. 66, 1-6), офитов (VI.28, с. 98.14 и сл.) и т.д.

Цельс — посторонний наблюдатель, и для него все эти течения внутри христианства, существующие в постоянных спорах между собой, равноправны. Возможно, он, никогда не скрывающий своего презрения к этому абсолютно чуждому ему образу мыслей, иногда и сгущает краски, но тем не менее картину, нарисованную им, следует в основном признать верной. Он застал христианство на той стадии, когда еще не определились границы ортодоксии и ереси, когда у христиан не было общепринятого богословия, а возможно, и этики¹⁷¹. От христианских ересиологов мы также узнаем о великом множестве различных пониманий христианства, но в их рассказах расставлены иные акценты. Для верной оценки раннего христианства следует помнить, что церковное (ортодоксальное, вселенское)¹⁷² хрис-

(т.е. Константин и Лициний. — А.Х.) плюют в лицо мертвых идолов... смеются над древними заблуждениями, доставшимися от предков, и признают единого Бога..." (Н.Е. X.4, 16); его рассказ — это апология христианства, но уже не с позиции слабого (как у апологетов), а сильного, и, сознавая это, он изображает христианство как изначально единое учение, в истории которого ереси и смуты всего лишь эпизоды (ср. Н.Е. IV.7, 13; III.29, 1). О том, что Евсевий далеко не всегда объективен, излагая историю ранней церкви, см., например, [Grant, 1971, с. 133-144; Hornschuh, 1960, с. 1-25, 193-214].

¹⁷¹ О либертинистских тенденциях в этике ранних христиан см. [Smith, 1973], однако следует иметь в виду, что низкий уровень морали и обвинения в нарушении привычных норм поведения одной из противоборствующих сторон для очернения другой — вещи достаточно обычные и хорошо известные за пределами рассматриваемого явления. Глубокий анализ многих проблем раннего христианства и его взаимоотношений с язычеством в интересующую нас эпоху см. в книге [Dodds, 1965 (особенно с. 111 и сл.)]; ср. [Grant, 1981, с. 161-170].

¹⁷² Для I-II вв. термины "ортодоксия", "ортодоксальное христианство" вряд ли применимы в полной мере; к концу II в. эти понятия только начинают формироваться, см. [Chadwick, 1970, с. 168]. Это же относится и к понятию "вселенское (καθολικός) христианство". Принадлежность к церкви, уже имеющей в это время строгую организацию и иерархию, становится теперь основой для противопоставления всем внецерковным (а следовательно, еретическим) христианским учениям. Так, Климент, противопоставляя ереси Церкви, говорит: "Совершенно ясно, что ереси возникли... из существующей изначально и единственно истинной Церкви", которая всегда одна, "ибо один Бог и один Господь" (Strom. VII. 107, 2-3; с. 76, 2 и сл.). Ориген проводит четкую

тианство — основанное на учении апостолов, в том виде, как оно передано новозаветной традицией, и не допускающее иного источника для осмысления и толкования¹⁷³ — было долгое время лишь одним из возможных в рамках христианской идеологии, и тот факт, что со временем оно стало главенствующим и, по сути дела, единственным, может свидетельствовать только в пользу его большей жизнеспособности, но не позволяет считать, что таковым оно было с самого начала¹⁷⁴.

Когда церковное христианство стало господствующим, искоренив или по крайней мере оттеснив на периферию все прочие, не согласные с ним течения (а это случилось не раньше IV в., но тогда уже внутри самой церкви начались великие ереси и смуты), оно должно было позаботиться и о чистоте письменной традиции и, следовательно, устранить из сферы употребления все нежелательные для чтения (как источник вредной информации) тексты. В результате представители "еретического" христианства редко говорят "живыми" голосами, и, как следствие, история раннего христианства строится на свидетельствах церковных авторов, а такие мыслители, как Василид, Валентин, Маркион и т.п., — христианское учение которых шло вразрез с церковным, но долго успешно с ним соперничало, — воспринимаются нами через призму их противников. Так, только благодаря ересиологам мы знаем целую вереницу имен "ересиар-

грань между своим, церковным (ἐκκλησιαστικὸς) христианством и христианством Гераклеона (Joh.13.44; с. 270, 4) или учением Валентина (ἡμεῖς... ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, Cels. V.61; с. 64, 24).

¹⁷³ Точное следование этой традиции отличает "истинное христианство" (ἀληθινὸς χριστιανισμὸς) от различных ересей (Cels. II. 27; с. 156, 1—14). Именно на почве неправильного толкования Писания (καρτοδοχαί) у христиан, по мнению Оригена, с самого начала были разногласия (Cels. III.11; с. 211, 15—16); именно в этом, считает Иринея, корень всех ересей: "А когда мы опять ссылаемся на предание, идущее от апостолов и сохраненное в церквях через последование пресвитеров, они (т.е. еретики. — А.Х.) отвращаются от предания, говоря, что, будучи мудрее не только пресвитеров, но даже самих апостолов, они сами нашли подлинную истину" (Adv. Haer. III.2, 2). Понятие "ересь" пришло в христианство из языческой философской традиции, где это слово обозначало "философская школа"; ср. "...философия, возвещающая истину и знание (γνῶσιν) сущих, устанавливает, как нужно жить, и пытается научить тому, что приносит нам пользу... поэтому в философии образовались многочисленные школы (направления, αἰρέσεις). Но и иудаизм имел причину для появления сект (αἰρέσεων) в различном толковании сочинений Моисея и пророческих книг... И в христианстве, вследствие того что туда пришли люди, искушенные в греческой мудрости, неизбежно возникали ереси; не из-за ...любви к спорам, но из-за стремления проникнуть в суть христианства" (Cels. III.12, с. 212, 2—13).

¹⁷⁴ Однако трудно разделить точку зрения Вальтера Бауэра, согласно которой ересь всегда первична, а ортодоксия вторична и христианство II в. было преимущественно еретическим, см. [Baueg, 1934].

хов" и названий сект¹⁷⁵. Эта совокупность различных течений внутри (и около) христианства стала объектом серьезной критики со стороны Ириней Лионского (ок. 180 г.)¹⁷⁶, применившего ко всем этим с точки зрения церковного христианства аномалиям подлинного учения слова апостола Павла "лжеименное знание" (ψευδώνυμος γνῶσις, I Тим. 6:20)¹⁷⁷, а с легкой руки науки нового времени большую часть этих учений, имеющих между собой бесспорное родство, стали называть собирательным термином "гностицизм"¹⁷⁸, который предполагает, что носители этих учений обладали (точнее, претендовали на обладание) неким сокровенным знанием (γνῶσις). Как и всякое обобщение, это также грешит недостатками. Прежде всего, сами авторы первых веков не знали такого всеобъемлющего понятия и разногласия между христианами представляли в конкретных категориях. Здесь опять заслуживают внимания слова Цельса о том, что среди различных течений внутри христианства (валентиниане, симониане, маркеллиане, ведущие свое начало от некоей Маркеллины¹⁷⁹, карпократиане, маркиониты, последователи

¹⁷⁵ Зачастую наша информация о них дальше этого не идет. Даже сами полемисты иногда смутно представляли себе то, о чем писали. Так, Тертуллиан в длинном перечне еретиков называет некоего Нигидия, добавляя, "не знаю, кто такой" ("nescio qui", Praescr. Haer. 30), а секту евионитов (см. выше, с. 36) возводит к родоначальнику Евиону (Hebion, там же, 33), ошибка, которую повторяет и Епифаний (Pan. 30, 1, 1).

¹⁷⁶ Около 140 г. Иустин написал свое опровержение ересей под названием "Σύνταγμα"; текст утерян, и лишь незначительные отрывки сохранились у более поздних авторов. Этот труд был одним из важнейших источников для Ириней. Заметим, кстати, что и сочинения полемистов дошли до нас далеко не все. Так, например, Евсевий имел в своем распоряжении труд Агриппы Кастора против Василида; Филиппа, епископа Гортины, и Модеста против Маркиона (Н.Е. IV. 7.6-7; IV.25); Музана против энкратитов (Н.Е. IV.28); Родона против Маркиона и Апеллеса (V.13, 1), от которых до нас ничего не дошло.

¹⁷⁷ Упоминание в этом послании "гносиса" как обозначения некоего еретического учения, опирающегося на "мифы и бесконечные родословия" (I Тим. 1:4), как, впрочем, и ряд других данных текста, дает серьезные доводы против авторства апостола Павла (см. [Julicher, 1901, с. 136 и сл.; Vielhauer, 1975, с. 219]), так как, насколько мы знаем, христианские гностические учения с их причудливыми мифологическими построениями и генеалогиями божественных сущностей возникают не ранее II в. (возможно, в конце I в.), т.е. на два-три поколения позже Павла. Ириней, используя в названии своей книги слово "гносис", просто опирался на авторитет апостола и обозначал этим понятием не только учения, ставившие своей целью достижение сокровенного знания, но и всякую противную церкви и апостольской традиции ересь.

¹⁷⁸ Об истории понятия см. [Smith, 1981, с. 796-807]; ср. ниже, примеч. 198.

¹⁷⁹ О ней есть и упоминание Ириней, как о принадлежащей ереси Карпократа (Adv. Haer. I.25, 6).

Мариам, Марты и т.д.) есть и такое, приверженцы которого называют себя гностиками (γνωστικοί, Cels. V.61–62, с. 64, 22–66, 6).

К сожалению, Цельс не раскрывает содержания их учения, но от жившего на столетие позже Порфирия; неоплатонического философа и непримиримого противника христианства¹⁸⁰, мы узнаем, что гностики, оказавшиеся в Риме в школе Плотина, были христианами, которые, "отойдя от древней философии" (т.е. платонизма. — А.Х.), утверждали, что Платон "не смог проникнуть в глубину умопостигаемой сущности" (Vita Plot. 16)¹⁸¹. У них были в ходу "откровения (ἀποκαλύψεις) Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса и других подобных...". Против них сначала выступил сам Плотин, написавший трактат, названный его издателем Порфирием "Против гностиков" (πρὸς τοὺς γνωστικούς, Enn. II.9)¹⁸², из которого ясно, что Плотин видел в этом учении прежде всего опасное искажение платонизма¹⁸³; к полемике с ними он затем привлек и своих учеников: Амелий написал против книги Зостриана сорок книг возражений, а Порфирий доказал, что книга Зороастра ложная. Среди текстов из Наг Хаммади оказалось два, упоминаемых Порфирием, — "Зостриан" (VIII, 1) и "Аллоген" (XI, 3), а тесное родство этих сочинений с такими, как "Три стелы" Сифа (VII, 5) и "Марсан" (X.1), позволяет утверждать, что перед нами еще два произведения, которые имел в виду Порфирий под словами "и другие подобные"¹⁸⁴. Однако, хотя Порфирий и называет этих гностиков христианами¹⁸⁵, в названных сочинениях нельзя обнаружить никаких следов христианства; здесь перед нами синтез платоновской и иудейской мудрости, возможно, дальнейшее (вульгарное) развитие идей иудейской эллинистиче-

¹⁸⁰ Его в 15 книгах труд "Против христиан" был рано уничтожен и дошел до нас лишь в незначительных выдержках, см. [Harnack, 1916]. Впрочем, кажется, далеко не все относимое Гарнаком к фрагментам Порфирия действительно принадлежит Порфирию, см. подробнее [Meredith, 1979, с. 1125–1138].

¹⁸¹ Здесь Порфирий почти цитирует Плотина, у которого читаем, что гностики были убеждены, что "они постигли умную природу, а он (т.е. Платон. — А.Х.) и другие блаженные мужи — нет" (Enn. II.9, 6).

¹⁸² Сейчас трактат известен под названием "Против утверждающих, что творец мира дурной и (сам) мир дурной".

¹⁸³ Здесь Плотин не удерживается, чтобы не обвинить гностиков в низком уровне морали (ср. выше, примеч. 171) и подверженности страстям, выводя это из учения Эпикура (Enn. II.9, 15), см. интересные замечания [Wisse, 1975, с. 61 и сл.]; ср. утверждение Цельса, что гностики считают себя философами по аналогии с эпикурейцами [Cels. V.61, с. 64.24–65, 1].

¹⁸⁴ См. [Robinson, 1977, с. 132–142; Pearson, 1978, с. 373–384].

¹⁸⁵ Vita Plot. 16; γεγώνασι κατ' αὐτὸν τῶν χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς καλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι... Толкование этой фразы см. [Ruesch, 1957, с. 161–174] и особенно дискуссию на с. 175–176.

ской философии, начало которой двумя веками раньше положил Филон Александрийский. Тем не менее этот факт не дает нам права сомневаться в том, что гностики Порфирия были христианами¹⁸⁶: ведь наряду с христианскими они могли пользоваться и другими по происхождению сочинениями, находя в них созвучные идеи.

В том, что гностики — это лишь одна из многочисленных аномалий христианства, согласны и ересиологи¹⁸⁷. Для Климента — это особая разновидность христианства, предшественники которой группировались вокруг некоего Продика (о котором мы практически ничего не знаем)¹⁸⁸. Тертуллиан, описывая положение внутри церкви, выделяет гностиков в особую ересь, также связывая ее с Продиком¹⁸⁹. Называя все еретическое христианство "лжеименным знанием", Ириной тем не менее выделяет некую особую "гностическую" ересь, которую усвоил и переработал в свое собственное учение Валентин (Adv. Naeg. I.11, 1), а в другом месте он говорит, что карпократиане называли себя гностиками (I.25, 5; ср.: "Карпократ — отец другой ереси, называемой ересью гностиков", Euseb. H.E. IV.7.9). По свидетельству Ипполита, гностиками называли себя наасены (от евр. נַסְנִי) или офиты (греч. Φιλις, Philos. V.2; 11). Также и Епифаний выделяет гностиков как особую группу еретиков (Pan. 26).

Таким образом, первоначально лишь одно, совершенно конкретное течение внутри христианства называло себя гностиками. По мере развития этого учения и разветвления его на множество направлений, со временем настолько

¹⁸⁶ Иудейские реалии в текстах (библейский Сиф, Барбело, см. об этом имени [Quispel, 1965, с. 73]) и отсутствие аллюзий к собственно христианским темам вряд ли могли ввести в заблуждение Порфирия — прекрасного знатока христианства. Смешение иудеев и христиан было возможно, когда христианство не вышло еще из иудео-христианского состояния, но в конце III в. (тем более для Порфирия, лично знавшего своих противников) об этом не может быть и речи.

¹⁸⁷ Если бы сами гностики не считали себя христианами, вряд ли бы у церковных авторов появился интерес (и необходимость) полемизировать с ними.

¹⁸⁸ "Последователи Продика, лживо называющие себя гностиками, утверждают, что они по природе (φύσει) сыны первого Бога; пользуясь же благородством и свободой, могут жить, как пожелают, а желают (жить), любя удовольствия, чтобы ни от чего не воздерживаться, как если бы они были господами субботы (Мф. 12:8) и рожденными надо всяким родом царскими детьми, а царю, говоря, закон не писан" (Strom. III.30.1, с. 209, 30–210, 1). Здесь то же обвинение в аморальном поведении, что и у Плотина, у которого, кстати, гностики также говорят о себе как о "детях Бога" (καὶ τὸ θεοῦ, Enn. II.9.9, 57).

¹⁸⁹ "Посему, когда вера горит и церковь охвачена огнем по образу тернового куста (Исх. 3:2), тогда вырываются гностики, тогда выползают валентиниане" (Scorp. 1), ср. соответственно Prodicus aut Valentinus (там же, 15).

разошедшихся в разные стороны¹⁹⁰, что ересиологи воспринимали их как различные учения, это название осталось лишь за какой-то определенной группой, в то время как другие получали названия либо по имени главы их школы (валентиниане, василидиане, карпократиане и т.п.), либо по атрибутам своей религиозной практики (сифиане, офиты, канниты и т.п.; ср. Clem. Strom. VII.108, 1–2; с. 76.20–30).

У полемистов все время происходит путаница и разноречивостью в названиях этих постоянно возникающих и зачастую быстро и бесследно исчезающих сект¹⁹¹. Там, где один автор зависит от другого, дело обстоит проще, и мы можем указать, как и в чем, например, Ипполит или Епифаний использовали Иринея. Но в ряде случаев они прибегали к различным источникам, которые сейчас уже не всегда возможно определить, и тогда содержание одного и того же учения передается ими по-разному. Так, данные о системе Василида в пересказах Иринея (Adv. Haer. I.24.3–7), Климента (Strom. IV.81, 1 и сл., с. 284, 5) и Ипполита (Philos. VII.20–27) никак не согласуются между собой¹⁹². Тогда встает вопрос не только "кому верить?", но и "пользовался ли этот автор подлинными документами или передавал информацию, полученную из вторых-третьих рук?". Если учесть, что ересиологи делали все, чтобы, не купаясь на краски, дискредитировать "обманщиков" в глазах сторонников "подлинной веры", неудивительным будет, что они могли идти и на сознательное искажение фактов. Более того, в результате сопоставления данных ересиологов и текстов из Наг Хаммади возникает вопрос, а существовали ли все эти многочисленные секты, каждая со своим особым учением? Не плод ли это систематизаторской деятельности церковных авторов (они пользовались случайными, доступными им источниками, и если там отводилась главная роль Сифу как родоначальнику новой расы или Барбело как верховному

¹⁹⁰ Для рядовых членов церкви, далеких от тонкостей богословской полемики, а тем более от понимания всех хитросплетенных гностических построений, обозначение "гностики" становилось скорее всего просто бранным словом — вроде рассуждений Ляпкина-Тяпкина о слове "моветон": "А черт его знает, что оно значит! Еще хорошо, если только мошенник, а может быть, и того еще хуже".

¹⁹¹ "...Потому что многие ...желают сами быть учителями и уклониться от той ереси, которой (ранее) придерживались", чтобы создать свою собственную, говорит Иринея (Adv. Haer. I.28, 1).

¹⁹² О Василиде, учившем в Александрии в правление Адриана (Clem. Strom. VII.106.4, с. 75, 13 и сл.), см. [Faye, 1925, с. 39–56]. Мы имеем разноречивые сведения, например, о сирийце Бардайсане: согласно Евсевию, отойдя от валентиниан, он стал вполне ортодоксальным (Н.Е. IV.30.3); Епифаний утверждает обратное (Pan. 58, 2); Ипполит считает его главой восточной школы валентиниан (Philos. VII.31). Исследование сохранившихся фрагментов, кажется, не позволяет установить связи Бардайсана с валентинианством, см. [Barnard, 1968, с. 169–173].

зону, этого было достаточно, чтобы говорить о ереси си-
фиан или барбелонитов), не имеющий за собой никакой реаль-
ной основы? ¹⁹³.

И все же у различных идеологических течений внутри христианства, ведущих начало от исторических засвидетельствованных личностей (валентиниане, карпократы, маркиониты, последователи Василида, Менаандра, Сатурнина и пр.), отчетливо видно определенное родство, которое и позволило науке нового времени объединить их под одним понятием "гностицизм" ¹⁹⁴.

Однако прежде всего встает вопрос, требующий уяснения. Возник ли гностицизм внутри христианства и, следовательно, является христианской ересью ¹⁹⁵, или мы имеем дело с феноменом поздней античности, имеющим другие (возможно, более древние, чем христианство) корни и только впоследствии привнесенным в христианство ¹⁹⁶. Если вспомнить герметические тексты, халдейские оракулы, религию мандеев (арам. "знание") или, наконец, нехристианские гностические документы из Наг Хаммади, следует положительно ответить на вторую половину вопроса и искать более широкие, нежели христианство, основания для происхождения гностицизма. Мы понимаем это явление как идео-

¹⁹³ См. [Wisse, 1971, с. 205–223; 1981, с. 563–576; Rudolph, 1981, с. 577–578]. В этом отношении интересно одно место у Ирины (I.29.1): "...от вышеупомянутых симониан произошло еще множество гностиков, появившихся, как грибы из земли; я расскажу их основные положения", и далее Ириной пересказывает содержание "Апокрифа Иоанна" (правда, в редакции, несколько отличной от доступных теперь, см. выше, примеч. 137).

¹⁹⁴ Этим термином обозначают конкретное историко-культурное явление, а именно "определенную группу систем (религиозной мысли) II в. н.э." (см. OG, Documento finale, с. XX). О разграничении понятий "гностицизм" и "гносис" ("знание божественных тайн, доступное лишь избранным") см. там же; см. также [Wilson, 1968, с. 3 и сл.; 1967, с. 511–526]. Мы не можем здесь ставить перед собой задачу ответить на вопрос о происхождении гностицизма. Истоки этого явления искали и в греческой философии, и в иудаизме, и в иранских дуалистических представлениях, и в Египте, и в Месопотамии (во всевозможных комбинациях), однако пока не существует единого решения проблемы, и она "остаётся одной из великих загадок ранней христианской истории" [Wilson, 1972, с. 261].

¹⁹⁵ Ср. известное утверждение Гарнака: "Гностицизм — это острая (acute) эллинизация христианства", см. [Harnack, 1894, с. 215].

¹⁹⁶ Из многочисленных работ назовем лишь труды Квиспела, который видит в гносисе "вечную философию"; ср.: "Gnosis minus Christentum ist Gnosis" [Quispel, 1972, с. 51], а также его основательно аргументированную гипотезу, что учение, содержащееся в "Апокрифе Иоанна" (гностический текст нехристианского происхождения), было усвоено Василидом и Валентином и переработано ими в собственное учение (в сторону последовательной христианизации), см. [Quispel, 1965, с. 76; 1980а, с. 118–127]; о различных подходах к пониманию гностицизма см. прекрасный обзор [Drijvers, 1975, с. 798–803].

логический протест отдельных личностей (группы личностей)¹⁹⁷ против обязательной, исповедуемой всеми (массой) религии, как (искусственную) попытку создать свою собственную систему мысли, как стремление к постижению божества неординарным способом (в данном случае мистическое познание в противоположность привычной для прочих религий вере) и т.п. — одним словом, речь идет о попытке создать некую над(вне)конфессиональную идеологию. Такое, разумеется, может быть доступно не каждому, и отсюда "элитарность" гностической религиозности¹⁹⁸. Подобное мироощущение развивалось не в вакууме, а было обусловлено духовным климатом эпохи: если мы вспомним, каким сложным конгломератом были религиозные представления людей (преимущественно жителей крупных городов) поздней античности¹⁹⁹, то бросающийся в глаза синкретизм различных гностических систем станет более понятен. Эта религиозность возникла в различных культурных, этических и социальных сферах поздней античности, и, оставаясь за "гностицизмом" право обозначать лишь вполне конкретные религиозные (внутри христианства) системы II в. н.э., важно отметить, что он коренился не в самом христианстве, а был лишь одним из способов понимания и толкования христианского учения²⁰⁰.

В то время как церковное христианство стояло на твердой почве библейской традиции²⁰¹, некоторые христианские

¹⁹⁷ Следует иметь в виду, что гносис, в противоположность христианству, был по преимуществу индивидуален; ср., например, слова Иринея: "Теперь посмотрим и на непостоянное мнение их (т.е. валентиниан. — А.Х.), когда двое или трое об одном и том же не одно и то же говорят, но противоречат друг другу и в именах, и в самой сути дела" (Adv. Haer. I.9.1).

¹⁹⁸ На наш взгляд, этот термин более удобен, нежели предложенный Гансом Ионасом "гностическая религия" (см. [Jonas, 1958]; ср. [Tröger, 1981, с. 87]), ведь гностическое мироощущение возникало уже на готовых религиозных структурах (иудаизм, христианство, платонизм) и, хотя имело "новый ментальный фокус" [Tröger, 1981, с. 87], не обладало никакой единой системой, организацией и пр., т.е. тем, что позволяло бы называть это религией.

¹⁹⁹ См., например, [Dodds, 1965, с. 107—108].

²⁰⁰ Когда гностическая религиозность накладывалась на платонизм, возникали герметические тексты; примеры подобной контаминации на иудейской (вне христианства) почве (т.е. иудейский гностицизм) см. [Scholem, 1960], где автор оставляет нерешенным вопрос, "было ли такое еврейское гностическое учение уже дуалистического и еретического характера" (с. 72).

²⁰¹ Эллинистическое церковное христианство, стремясь выразить свои идеи в категориях, понятных образованным язычникам, должно было использовать язык, выработанный греческой философией, но, делая в этом вынужденную уступку языческой культуре, оно тем не менее прочно стояло на библейской традиции, и объяснять, например, творение мира и человека, привлекая для этого другие источники, для него было немыслимо: библейская "история" была исходным и конечным пунктом всего богословия.

гностики (ср., однако, гл. VI об авторе трактата "Свидетельство истины") черпали идеи из различных традиций (наряду с ветхо- и новозаветной, например, из греческой мифологии, платонизма и, наконец, личного творчества) и, ища новых путей и решений, были абсолютно свободны в своих построениях²⁰².

Эта свобода приводила их к полному переосмыслению Библии, порой до полного отрицания ее основных догматов. Здесь опять незаменимым источником оказывается Цельс, чутко уловивший суть этого раскола внутри современного ему христианства. По его словам, среди христиан есть такие, которые считают, что "один и тот же Бог у иудеев и христиан", и есть другие, для которых "Бог христиан иной — противоположный (έναντιος) Богу иудеев — именно от него пришел Сын" (Cels. V. 61, с. 64, 7—11).

Это свидетельство Цельса, подкрепленное многочисленными данными ересиологов, позволяет говорить о существовании двух полюсов в христианстве II в.: церковное, к этому времени преимущественно эллинистическое, и дуалистическое²⁰³ гностическое понимание христианства. Между этими полюсами не было никакой строгой границы, более того, между крайними выражениями одного и того же в основе своей учения существовала некая "размытая и разбавленная" христианская идеология (в различных и многочисленных ее проявлениях: например, "монистический гностицизм", см. ниже, с. 50), питающаяся не только от гностического дуалистического и церковного христианства (вспомним, что границы "ортодоксии" и "ереси" определились достаточно поздно), но зачастую предлагающая и какое-то свое понимание²⁰⁴.

²⁰² Ириней, возможно, несколько утрируя, так говорит об этой специфической черте гностиков: "И говоря такое о творении, каждый из них, насколько может, рождает что-нибудь новое каждый день. И не может у них быть совершенным тот, кто не произведет великие мысли" (Adv. Haer. I. 18, 1).

²⁰³ Думаем, что этот дуализм возникал из проблемы теодицеи, проблемы, перед которой уже стояло религиозное сознание Древнего Востока (Египет, Месопотамия) и которая была хорошо известна библейской мысли (Иер. 12:1: "Почему путь нечестивых благоуспешен, а все вероломные благоденствуют?"). Ответ на вопрос о том, как примирить существование Бога, который знает все, и зло, наполняющее землю, в разных культурах и в разные времена обретал зачастую форму протеста. Если в гностической религиозности (в крайнем ее проявлении) это приводило к признанию двух богов — верховного, непричастного к миру и злу, и низшего, сотворившего мир по незнанию высшего бога и поэтому ответственного за все несовершенство творения, то, например, у Ивана Карамазова попытка объяснить противоречие между существованием бога и страданиями ни в чем не повинного ребенка заканчивается отрицанием этого мира и в конечном счете полным атеизмом. По существу дела, два, при всей их внешней разнице и огромной хронологической дистанции, одинаковых ответа на вопрос.

²⁰⁴ Несмотря на различные подходы к учению и уровни его понима-

Литературная продукция как гностической, так и массовой (по мнению поздней церковной цензуры, тяготеющей к гностицизму) христианской религиозности²⁰⁵ была нам раньше плохо известна. находка из Наг Хаммади вернула к жизни многое из этого бесценного материала, дала нам возможность увидеть многообразие раннехристианской мысли, позволила лучше понять и ориентироваться в той необычайно сложной духовной атмосфере, из которой долго и с огромным напряжением выкристаллизовывалось "ортодоксальное" христианство. Теперь рассмотрим состав библиотеки с точки зрения ее религиозно-философского содержания.

4. Идеологическая характеристика сочинений

Несмотря на то что библиотека принадлежала христианской общине, далеко не все составляющие ее сочинения христианского происхождения^{205a}; поэтому первое деление текстов можно провести по признаку: христианский — нехристианский²⁰⁶.

К нехристианским сочинениям принадлежат: 1. Герметические тексты ("Рассуждение о восьмерке и девятке", VI, 6; "Молитва Благодарения", VI, 7; "Асклепий", VI, 8). 2. Тексты, имевшие хождение среди гностиков в школе Пло-

ния, это тем не менее была одна идеология (ветви одного ствола) и внутри нее неизбежно существовал свободный обмен идеями и литературной продукцией. Вряд ли прав Мартин Краузе, предполагая, что гностические сочинения были тайными и как следствие знакомство с ними за пределами гностической общины было маловероятным (см. [Краузе, 1975b, с. 80]).

²⁰⁵ Исключение, пожалуй, составляла апокрифическая новозаветная литература, отражающая это "среднее" христианство и сохранившаяся благодаря тому, что во все века служила благочестивым развлекательным чтением рядовых верующих. Однако и она дошла не в первоизданном виде, а уже преображенная многочисленными последующими редактурами и чистками.

^{205a} Факт весьма важный сам по себе, поскольку является свидетельством того, насколько невелика была роль (внутренней) цензуры у владельцев этих текстов.

²⁰⁶ Было предложено несколько классификаций; см., например, [Dogesse, 1960, с. 146 и сл.] (основанная на предварительном знакомстве с документами и неточная); [Краузе, 1967, с. 67] и более подробная [Краузе, 1975b, с. 79–85], где тексты делятся на четыре группы: 1. Нехристианские гностические сочинения; 2. Христианские гностические (первоначально нехристианские гностические, впоследствии христианизированные; изначально христианские гностические); 3. Герметические тексты и 4. Литература премудрости и философские сочинения. После публикации диссертации Клауса Кошорке [Koschorke, 1978] Краузе несколько изменил свою классификацию, добавив ко второй группе раздел "гностические сочинения с полемикой против христианского учения" [Краузе, 1978, с. 239]. Несколько иную схему деления предлагает Александр Бёлиг [Böhlig, 1972, с. 389–400].

тина (см. выше, с. 42), и еще несколько сочинений ("Послание блаженного Евгноста", III, 3 и V, 1; "Парафраз Сима", VII, 1; "Гром — совершенный ум", VI, 2; "Апокалипсис Адама", V, 5; "Нория", IX, 2). 3. Отрывок из "Государства" Платона (VI, 5). Остальные тексты содержат более или менее отчетливые христианские реалии.

Однако часто нехристианский и христианский (или вторично христианизированный)²⁰⁷ тексты имеют между собой бесспорное родство и отражают одну и ту же систему мысли (например, трактаты "Нория" и "Ипостась архонтов", II, 4); поэтому, когда речь будет идти о гностических сочинениях, удобнее, если это возможно, оставаться в рамках классификации гностических школ, предложенной еще ересиологами²⁰⁸.

1. Библиотека содержит значительное число сочинений валентинианского характера: 1. "Молитва апостола Павла" (правда, незначительный размер сочинения не позволяет с полной уверенностью считать текст валентинианским); 2. "Апокриф Иакова"; 3. "Евангелие истины"; 4. "Послание к Регину" (о воскресении); 5. "Трехчастный трактат"²⁰⁹; 6. "Евангелие от Филиппа", II, 3; 7. "I Апокалипсис Иакова", V, 3; 8. "Валентинианское учение", XI, 2; 9. "Объяснение знания", XI, 3.

О системе Валентина (египтянина по происхождению, учившего при Адриане в Александрии, а затем перебравшегося в Рим, где он после неудачной попытки занять епископскую кафедру отошел от Церкви и стал еретиком, — Tert. Adv. Val. 4; Eriph. Pan. 31.2) и его последователей мы достаточно хорошо осведомлены из трудов ересиологов (Iren. Adv. Haer. I.1.8, 11–20; Hippol. Philos. VI. 21–55; Eriph. Pan. 31); мы знаем также, что после смерти учителя валентинианство распалось на две школы — восточную и западную (Philos. VI.35, 5–7). Однако система Валентина как образец сильно мифологизированного гностицизма в изображении полемистов, начиная с Иринея, не находит подтверждения в отрывках из сочинений самого Валентина, сохранных Климентом Александрийским (Strom. II. 36.2–4, с. 132.6–16; 114.3–6, с. 175, 1–14; Strom. III. 59.3, с. 223, 12–16; Strom. IV. 89, 2–4, с. 287, 11–15). Ересиологи говорят о Валентине и его последователях как о дуалистах; в основе их учения — противопоставление двух богов — высшего, непознаваемого в Плероме, и низшего, Демидурга, вне Плеромы (Iren. Adv. Haer. I. 11.1; Hippol. Philos. VI.33; Eriph. Pan. 31, 2–4), а подлинные фрагменты Валентина свидетельствуют о его мо-

²⁰⁷ Как, например, "Премудрость Иисуса Христа" в сравнении с "Посланием блаженного Евгноста" (см. выше, с. 29–30).

²⁰⁸ О субъективном подходе каждого полемиста к "гностицизму" см. выше, примеч. 193.

²⁰⁹ Эти тексты составляют первую рукопись, и здесь, вероятно, следует видеть сознательную подборку валентинианских текстов еще на греческой почве.

низме. Осторожно оценивая данные ересиологов и понимая, что они — за неимением всего круга источников — не могли уже проводить четкого различия между учением Валентина и учениями его последователей, а тем более проследить эволюцию во взглядах самого Валентина (возможно, от монизма к сильно мифологизированному дуализму²¹⁰), обратимся к одному пассажиру Иринея, который, думаем, может прояснить это противоречие. По его словам, валентиниане, "хотя языком и исповедуют единого Иисуса Христа, сами смеются над собой, говоря одно, а думая другое" (Adv. Haer. III. 16, 6)²¹¹. В другом месте читаем, что последователи Валентина будут осуждены за то, "что они, хотя вслух (ὑλῶσσι) исповедуют одного Бога Отца и (утверждают, что) все произошло от него, тем не менее говорят, что созданный все является плодом недостатка (ὀστέρημα + "или падения", sive labis в лат. пер.), и хотя вслух исповедуют единого Господа Иисуса Христа, Сына Бога, в своем (сокровенном) учении приписывают Единородному собственное произведение (προβολή), Слову — другое, Христу — третье... Итак, они только на словах допускают единство (Бога), а их мысль и ум отступают от единства" (Adv. Haer. IV. 33, 3). Таким образом, Иринея признает, что учение валентиниан могло быть двух толков — монистическое²¹² (по его мнению, для непосвященных) и дуалистическое (для совершенных)²¹³.

Тексты из Наг Хаммади, во многом уточняя и исправляя ересиологов, в значительной мере проясняют суть и развитие валентинианства.

Наиболее пристальное внимание исследователей вызвало "Евангелие истины" (I, 3)²¹⁴ — по всей вероятности, тот самый текст, о котором раньше мы имели лишь упоминание Иринея (Adv. Haer. III, 11.9), как о принадлежащем по-

²¹⁰ Может быть, под влиянием "гностической ереси" (см. выше, с. 41 и сл.). Но это лишь один из путей (радикальный) последующего развития валентинианской мысли; например, Гераклеон (западная школа), насколько мы можем судить по фрагментам, сохранившимся у Оригена, стоял на позициях монизма.

²¹¹ Т.е., исповедуя публично единого Иисуса Христа (ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν), они противоречат своему, предназначенному только посвященным, учению о том, что физический Иисус и сошедший на него Христос — разные сущности: первый — от Демидурга, второй — из Плеромы.

²¹² Ср. Strom. III.5, 3, с. 197, 16–28, где Климент называет сына Карпократа Ешифана основателем "монистического гносиса" (μονιστικῆ γνώσις).

²¹³ Придавать абсолютную ценность свидетельствует Иринея о том, что "монистическое" учение валентиниане проповедовали лишь непосвященным, — упрощать проблему: безусловно, как показывают теперь тексты из Наг Хаммади, в валентинианстве (как, впрочем, и более широко — в гностицизме) существовали оба направления (см. выше, примеч. 210 и ниже).

²¹⁴ Ссылки на издания текстов и соответствующую литературу см. гл. I, раздел 2, с. 26–34.

следователям Валентина. Учение, содержащееся в этом сочинении (в первую очередь монизм: никакого противопоставления Верховного Бога Демиургу), во многих отношениях близко тому, которое можно извлечь из фрагментов трудов самого Валентина. Может быть, перед нами документ, вышедший из-под пера самого Валентина и засвидетельствовавший учение последнего до его знакомства с гностиками и разрыва с Церковью²¹⁵.

"Послание к Регину" (о воскресении, I, 4) содержит много из понятийного аппарата валентинианского учения (πλήρωμα, ἀποκατάστασις, αἰών, πνευματικός и т.п.), но стоит на позициях монизма. Более того, здесь на первое место выдвигается вера (πίστις) в противоположность убеждению (πεῖθειν), а о гносисе нет и речи. Сопоставление учения трактата (воскресение мертвых возможно только после воскресения Христа) с фрагментами из трудов Валентина и валентиниан выявило черты сходства с учениями Валентина и восточной школы, что позволило первым издателям атрибутировать текст самому Валентину и видеть в этом сочинении определенную ступень (после "Евангелия истины" и до развития дуалистической доктрины) в развитии взглядов будущего ересиарха²¹⁶.

"Трехчастный трактат" (I, 5) — образец значительно мифологизированного гностицизма: здесь мы находим концепции (непознаваемый Бог, Отец всего, Плерома, зоны, Демиург, три типа людей: духовные, душевные, плотские и т.п.), близкие учению Птолемея и Гераклеона (западная школа)²¹⁷; последнему из них первые исследователи и приписывали авторство нашего трактата²¹⁸. С ним имеет близкое родство и "Валентинианское учение" (XI, 2)²¹⁹.

Остальные документы этой группы содержат ряд концепций валентинианского происхождения (например, "I Апокалипсис Иакова", V, 3 (33:11—35:25), ср. Iren. Adv. Haer. I.21, 5 о маркосианах или Eriph. Pan. 36.3, 1—6 о последователях Гераклеона)²²⁰, но в целом ни одно из этих сочинений — при нынешнем состоянии нашего знания этого вопроса — не может быть надежно отнесено к тому или иному типу валентинианства. Таким образом, эту группу сочинений можно классифицировать как документы христианско-

²¹⁵ Точка зрения В.К. ван Уника см. [Puech, Quispel, van Unnik, 1955, с. 81—129] (особенно с. 99), но это лишь одна из многочисленных гипотез о природе и происхождении этого загадочного текста; обзор см. [Ménard, 1972, с. 1 и сл.; Wilson, 1968, с. 89—92].

²¹⁶ Более осторожные высказывания см. [Peel, 1985, vol. 1, с. 133—137].

²¹⁷ Прежде всего, отношение к Демиургу у названных авторов и в трактате одинаково (не резко отрицательное, как в системах самого Валентина и учителей восточной школы, например, Strom. IV.89, 4—5, с. 287, 18—20) — нейтральное или даже благожелательное.

²¹⁸ См. [Puech, Quispel, 1955].

²¹⁹ См. [Ménard, 1985, с. 7—11].

²²⁰ См. [Shoedel, 1979, с. 66].

го (по происхождению) гностицизма валентинианского толка.

2. Ересиологи говорят нам об особой гностической секте сифиан, получившей название от библейского Сифа²²¹; это имя мы находим теперь в значительном числе сочинений из Наг Хаммади. В разных текстах Сиф выполняет различные функции²²², но объединяет все эти документы общая мысль (правда, не всегда эксплицитно выраженная), что Сиф — родоначальник новой, особой расы людей — гностиков. Но дает ли это нам право говорить о существовании некоего, осознающего себя отличным от прочих течений гностической мысли, имеющего свою собственную идеологию и свою литературу? Как данные ересиологов, так и сами тексты из Наг Хаммади не позволяют положительно ответить на этот вопрос. Ведь валентиниане также считали Сифа отцом духовного (πνευματικόν) рода людей (Iren. Adv. Haer. I.7, 5), ту же роль отводили ему "другие" гностики (Adv. Haer. I.30, 9)²²³ и архонтики (Eriph. Pap. 40.7, 1-3); книги под именем Сифа были в ходу не только у самих сифиан (Eriph. Pap. 39, 5, 1), но и у гностиков (Pap. 26.8, 1), и у архонтиков (Pap. 40.7, 1). Кроме того, система сифиан в изложении, например, Ипполита (Philos. V, 19-21), не имеет ничего общего с тем, что рассказывает о ней Епифаний (Pap. 39); тексты из Наг Хаммади, условно объединенные в "сифианскую" группу²²⁴, обнаруживают между собой мало сходного²²⁵ и не позволяют восстановить даже приблизительно некую общую идеологию.

Однако, на наш взгляд, почти все тексты, так или иначе связанные с именем Сифа, имеют другой бесспорно одинаковый признак. Перед нами — документы мифологического

²²¹ Ипполит говорит об особом учении сифиан (ἡ τῶν Σηθιανῶν γυνή, Philos. V.22); Епифаний знает эту ересь, представители которой "ведут свой род от сына Адама Сифа" (Pap. 39.1, 3, он не доверяет здесь своей памяти, говоря, что, возможно, сам в молодости встречался с ними в Египте); Феодорит, сохранивший здесь греческий текст Иринея (Adv. Haer. I.30), отождествляет сифиан с офитами (Haer. fab. comp. I, 14) и т.д. Подробно см. [Klijn, 1977; Pearson, 1981b, с. 472-504].

²²² См. [Pearson, 1981b, с. 472-500].

²²³ Латинский перевод дает "alii" ("другие", т.е. отличные от барбелогностиков, о которых речь идет в предыдущей (29) главе (Iren. Adv. Haer. I.30). Феодорит, сохранивший по-гречески эту главу из труда Иринея, говорит здесь о "сифианах", которых некоторые называют "офитами" (Haer. fab. comp. I.14).

²²⁴ Жан Доресс считал, что вся библиотека принадлежала сифианам [Dorresse, 1960, с. 249 и сл.]. Сейчас, когда надежно установлено, что собрание представляет собой мозаику из текстов самого разного происхождения, Ганс-Мартин Шенке все же отстаивает точку зрения, что значительное число сочинений — сифианского происхождения, см. [Schenke, 1974, с. 165-173; 1981, с. 588-616].

²²⁵ См. [Wisse, 1981, с. 563-576; Tardieu, 1977, с. 204-210].

гностицизма нехристианского происхождения; даже там, где мы встречаем христианские реалии (например, "Апокриф Иоанна", "Ипостась архонтов" или "Евангелие египтян"), речь идет о вторичной, поверхностной христианизации текста, не затрагивающей его внутренней сути. К этой группе можно отнести следующие сочинения: 1. "Апокриф Иоанна" (II, 1; III, 1; IV, 1); 2. "Ипостась архонтов" (II, 4); 3. "Трактат без названия" (II, 5); 4. "Евангелие от египтян" (III, 2; IV, 2); 5. "Послание блаженного Евгноста" (III, 3; V, 1)²²⁶; 6. "Парафраз Сима" (VII, 1)²²⁷; 7. "Три стелы Сифа" (VII, 5); 8. "Зостриан" (VIII, 1); 9. "Нория" (IX, 2); 10. "Марсан" (X, 1); 11. "Аллоген" (XI, 3); 12. "Первомысль в трех образах" (XIII, 1). Возможно, к этой группе следует отнести и трактат "Мельхиседек" (IX, 1), хотя и (иудео-)христианский по происхождению, но содержащий значительные напластования "сифианского" материала²²⁸.

3. До недавнего времени история споров и разногласий внутри христианства строилась преимущественно на данных церковных авторов (историки, ересиологи); рукописи из Наг Хаммади дали новый материал: несколько сочинений этого собрания содержат явную полемику гностических христиан против Церкви²²⁹. Здесь должно быть названо по мень-

²²⁶ И, следовательно, "Премудрость Иисуса Христа" (III, 4) как последовательная христианская переработка этого сочинения (см. выше, с. 29).

²²⁷ Желаях подробно узнать содержание ереси сифиан Ипполит отсылает к тексту "Парафраз Сифа" (Philos. V.22); "Парафраз Сима" имеет некоторое сходство с учением сифиан, изложенным Ипполитом (и там и тут — три исходных начала: Свет, Тьма, Дух), но дальше этого родство не идет (см. [Krause, 1977, с. 101—110]). Возможно, в основе "Парафраза Сима" лежал "Парафраз Сифа", подвергшийся основательной редактуре и смене авторства. Фредерик Виссе замечает, что если бы Ипполит знал текст в том его виде, в каком имеем мы, он "изобрел" бы ересь "симитов" (от имени Сим) [Wisse, 1971, с. 219].

²²⁸ О возможной связи трактата с сектой "мельхиседекян", известной Епифанию (Pan. 55), см. [Pearson-Giverson, 1981a, с. 39]. Мотивы, связанные с Сифом, как восходящие в конечном счете к библейской традиции и не имеющие в себе ничего еретического, могли проникать в различные внутрихристианские идеологии [Schenke, 1981, с. 595]; ср. выше об имени и книгах Сифа среди различных гностических общин. Мы уже видели, что христиане в школе Плотина пользовались нехристианскими по происхождению сочинениями, которые принадлежат к только что разобранным документам.

²²⁹ С формальной точки зрения эти тексты следовало бы рассматривать в разделе "жанровая характеристика сочинений" и говорить о полемических произведениях в гностической христианской литературе, но поскольку, с одной стороны, полемические пассажи включены как составная часть в другие жанры (апокалипсис, богословский трактат и пр.), а с другой — они раскрывают нам новый пласт в христианской идеологии II—III вв., удобнее обратиться к ним сейчас, помня о том, что эта полемика исходила из различных школ гностического христиан-

шей мере четыре текста: 1. "Апокалипсис Петра" (VII, 3); 2. "Второй трактат великого Сифа" (VII, 2); 3. "Свидетельство истины" (IX, 3); 4. "Объяснение знания" (XI, 1)²³⁰.

Автор "Апокалипсиса Петра" раскрывает гностическое понимание евангельской истории распятия — крестную смерть претерпела лишь плотская оболочка Иисуса, а духовный Спаситель отделился от тела и, не пострадав, вознесся в Плерому. Этот взгляд ставит автора в оппозицию к церковному христианству. Сама Церковь, которой управляют епископы и дьяконы ("будто бы они получили эту власть от Бога", 79.24—28), для него не больше чем подражание (ἀντιμῆσον) подлинной Церкви, духовному братству (79.9—10); члены Церкви, которые убеждены в том, что вера в "мертвого" освятит их (74.14—15), пребывают в великом заблуждении.

"Второй трактат великого Сифа" (VII, 2)²³¹ во многом сходен с "Апокалипсисом Петра". Здесь перед нами также докетическое учение: распят был не Иисус, а Симон из Кирены (ср. Мк. 15:21; Мф. 27:32), который принял образ Иисуса, а сам Иисус в образе Симона стоял в стороне и смеялся над мучителями²³². На этом строится полемика против церковного христианства и против его учения о "мертвце" (60.20—22). Вышему Богу противостоит низший Демиург, утверждающий: "Я Бог и нет другого, кроме меня" (53.30—31; 64.19—21, ср. Исайя 45:5 и 46:9)²³³. Гностики тем и отличаются от рядового христианина, что они отбросили ложное учение Ветхого Завета, которое держит в рабстве (61.21—24), и постигли Верховного Бога, знание которого дает свободу. Их преследуют члены Церкви (59.22—31), но, несмотря на это, именно они, а не принадлежащие Церкви, — истинные христиане.

ства и объединяет эти тексты только объект их критики — церковное христианство.

²³⁰ Однако трудно согласиться с Кожорке [Koschorke, 1978, с. 198—200] и последовавшей за ним Пэгелс [Pagels, 1979, с. 103, 111—114], которые в трактате "Подлинное учение" (VI, 3) также видят полемику гностиков против церковного христианства, см. ниже.

²³¹ Имя Сифа упоминается лишь в названии текста, который является христианским трактатом и не может рассматриваться в группе "сифианских" мифологических сочинений нехристианского происхождения. Перед нами пример проникновения на христианскую почву (здесь, вероятно, Христос отождествляется с Сифом: и тот и другой — родоначальник новой расы) дохристианской иудейской гетеродоксальной традиции.

²³² То же и почти в тех же словах рассказывает Иринея об учении Василида (Adv. Haer. I.24, 4).

²³³ Эта библейская фраза, вложенная в уста Демиурга (Архонта), — общее место в текстах из Наг Хаммади (например, "Ипостась архонтов", 86.30—31; "Трактат без названия", 103.12—13; "Апокриф Иоанна", II. 1; II. 20—21). С этим утверждением, исходным для всех дуалистических гностических построений, полемизирует и Иринея (Adv. Haer. I.29, 4).

В "Свидетельстве истины" (IX, 3) полемика направлена в нескольких направлениях: против фарисеев и книжников, которые принадлежат к архонтам (29.19–21), т.е. порождениям низшего Демидурга, против Валентина и его учеников (55.1–56.9? — дальше в тексте большие лакуны), против Василида и его сына Исидора (57.1–15), против симониан (? сл[ужб] *μυστος*, 58, 1 и сл.). Но основной объект критики — церковные христиане. Автор строго осуждает их стремление принять мученичество за веру²³⁴, отвергает основанную на этом веру в воскресение плоти (36.29–37.8), резко выступает против взаимоотношений полов (даже с целью деторождения). Спасение для него лежит в познании "самого себя и Бога, который выше истины" (45.1–4), он противопоставляет Верховного Бога и низшего, завистливо и злого, и т.п. Таким образом, автор — христианский гностик особого толка, отделяющий себя от таких христианских гностиков, как Василид и Валентин²³⁵.

Очень интересен трактат "Объяснение знания" (XI, 1), где предлагается другой, нежели принятый церковным христианством, принцип организации общины. Уже с начала II в. мы видим в Церкви развитую иерархическую структуру, главы которой (епископы и священники)²³⁶ берут на себя функции посредников между Богом и паствой. Против этого и направлена полемика автора сочинения. По его мнению, истинная Церковь крепка не этой жесткой субординацией, а единством ее членов. Однако не всеми получен одинаковый дар: одни следуют тому, чему их учат, и если учение верно, достигают спасения (это "душевные", по терминологии Валентина), другие по своей природе обладают неким высшим даром (пророчества, знания и пр.). Тем не менее все это не мешает Церкви быть единым телом, каждый член которого выполняет свою предназначенную ему роль, и глава это тела Христос. Текст отчетливо свидетельствует, что церковные и гностические христиане, хотя и полемизировали друг с другом о природе церковной организации, составляли одну христианскую общину²³⁷.

4. Небольшая группа текстов — всего три — герметические сочинения (см. выше, примеч. 107, 109, 139).

²³⁴ О том, что гностики отрицали мученичество, см., например, Iren. Adv. Haer. IV.33, 9; по свидетельству Климента, они утверждали, что "истинное мученичество — это познание... Бога" (Strom. IV. 16, 3, с. 256, 6–7).

²³⁵ Различные гипотезы о происхождении и авторстве трактата см. ниже, гл. VI.

²³⁶ Уже для Игнатия Церковь немыслима без этой иерархии (Tral. 3.1), ср. Iren. Adv. Haer. IV.26, 2.

²³⁷ О том, что гностики находились в церковных общинах и даже могли выполнять священнические функции, говорят и ересологи, см., например, Eriph. Pan. 40.1, 5. Подробнее см. [Koschorke, 1981, с. 757–769]. Заметим, что полемические выпады против церковного христианства мы находим во многих текстах из Наг Хаммади (например, Ев. Фил., "Послание Петра", I и II "Апокалипсисы Иакова" и др., подробнее см. [Koschorke, 1978, с. 187 и сл.]).

5. Один текст — отрывок из "Государства" (588b—589b) Платона (VI, 5) — стоит особняком как единственный, попавший в собрание образец классической греческой литературы.

6. Несколько христианских (в различных спектрах) сочинений, происходящих из Александрии и родственных по мысли и способу выражения, будут ниже предметом специального рассмотрения.

7. Остальные тексты — христианские гностические сочинения с широкой амплитудой колебания тем, способов выражения и пр. — невозможно пока поместить в рамки какого-либо конкретного идеологического течения внутри христианства.

Возможно, даже этого беглого взгляда было достаточно, чтобы убедиться, каким сложным и разнородным явлением была раннехристианская литература, донесшая до нас не менее сложную и противоречивую идеологию. Мы увидели, что на протяжении значительного времени не существовало четких границ между различными христианскими учениями, и хотя крайние направления враждовали между собой, всегда находилась область, где они встречались и где шел постоянный обмен идеями. В целом же христианство двух первых веков только еще начинало претендовать на некую единую систему мысли и организации.

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ КУЛЬТУРА
ПЕРВЫХ ВЕКОВ НОВОЙ ЭРЫ

Христианство, выйдя к середине I в. за пределы Палестины, быстро осваивало новые земли, распространяясь от своей колыбели во все концы Римской империи; как следствие, оно неизбежно сталкивалось здесь с местными, подчас очень древними культурами. Жизнеспособность этих культур и степень их сопротивления новой идеологии определяла своеобразие возникавших в результате этого взаимодействия различных форм христианства. Если крупные города Средиземноморья (Александрия, Антиохия, Эфес и т.д.) были к этому времени основательно эллинизированы и, следовательно, грекоязычная пропаганда без труда находила здесь широкую аудиторию, то периферия (малые города вдали от торговых путей и сельская местность) практически не были затронуты греческим влиянием, и поэтому христианская проповедь могла быть успешной только, если она велась на национальном языке¹. Именно периферия труднее всего расставалась со старым многовековым укладом, именно здесь христианство долго встречало сопротивление и не могло прижиться, а прижившись, тем не менее продолжало существовать бок о бок с языческими обычаями и верованиями, создавая причудливую картину двоеверия. Именно на периферии, менее всего подверженной каким-либо влияниям извне, сохранялся практически нетронутым национальный характер культуры, и в результате возникли такие непохожие друг на друга феномены, как коптский, сирийский, армянский и прочие варианты христианства. Но это особая тема.

В больших же городах, а они интересуют нас прежде всего, так как преимущественно здесь шла интенсивная литературная, философская и богословская работа, вследствие социальной и этнической разнородности, постоянного притока одних жителей и оттока других и т.д. не было этого устойчивого иммунитета. В начале новой эры, когда старый замкнутый полис безвозвратно погиб и города обрели форму, близкую к современной, они становятся доступными для всевозможных внешних влияний. Необычайная этническая пестрота населения лишала городское христианство той националь-

¹ Целому ряду бесписьменных культур (эфиопская, армянская, грузинская) для перенесения проповеди в не знающую греческого языка среду потребовалось вначале создать свое письмо; а, например, коптам взамен морально устаревшей системы письма (иероглифика, демотика) пришлось приспособить греческий (с добавлением нескольких собственных египетских букв) алфавит.

ной окраски, которую мы видим на периферии, и, хотя общим языком проповеди здесь был греческий, это никоим образом не делало христианство (даже в его синхронном срезе) монолитным целым. Социальные и этнические различия горожан диктовали и различия в культуре: семена христианства, падая на эту неравномерно удобренную почву, давали различные всходы. С одной стороны, мы видим обращенных язычников, имеющих великолепное философское образование и знание эллинской литературы (Иустин, Климент), с другой — христиан — первого поколения, с детских лет воспитанных на Писании², но тем не менее постигших языческую мудрость в полном объеме (Ориген): и тем и другим мы обязаны удивительному сплаву греческой философии и христианской идеологии, который и определил все последующее развитие христианства.

Существовал, кроме того, и некий средний социокультурный слой, создавший своего рода фон религиозной (в данном случае христианской) настроенности общества, показывающий степень его подготовленности адекватно воспринимать и отражать богословские проблемы. Создатели большинства новозаветных сочинений принадлежали именно к этому социокультурному слою; их литературная культура не выходила за рамки того, что преподавали в "средней" школе, и, не считая Писания, ограничивалась знанием отдельных стихов и изречений из греческих литературных и философских сочинений, содержащих расхожую мудрость, т.е. того, что можно было почерпнуть из составленных на потребу школе антологий классических авторов³. Разумеется, были среди христиан и люди без образования, способные понять лишь несложные устные проповеди и, поддавшись им, вести жизнь по нормам новой морали⁴: их, далеких от любых богослов-

² Изучение Писания, как, впрочем, и христианское воспитание в целом, могло проходить лишь в семье, поскольку долгое время христиане не имели своих школ и вынуждены были обучать своих детей вместе с язычниками; подробнее см. [Marrou, 1956, с. 314—329]. Поэтому знание греческой культуры (больше или меньше, в зависимости от образовательного ценза) для городских христиан дело достаточно обычное.

³ Прекрасный анализ этого круга вопросов см. [Malherbe, 1983, глава "Social Level and Literary Culture", с. 41—45]. Можно сказать, что первый этап эллинизации христианства (до апологетов) осуществлялся в основном людьми именно этой культуры; но они постепенно отошли на второй план, сделавшись аудиторией и уступив трибуну новому поколению, когда богословский и общекультурный уровень начали диктовать люди с "высшим образованием" (апологеты).

⁴ Именно о них говорит Афинагор (ср. ниже, с. 82, примеч.123): "Но среди нас вы сможете найти и простых людей (ἁπλοῦτας — то же слово применительно к Петру и Иоанну в Деян. 4:13, ср. выше, гл. I, с. 11), и ремесленников, и старух (γραιβάς), хотя они на словах не могут доказать пользу от (христианского) учения, на деле обнаруживают пользу своего выбора; ибо (хотя) не помнят слов учения, но являют добрые дела: когда их бьют, не отвечают тем же, и когда их грабят, не обращаются в суд, просящим дают и любят ближних, как себя" (Leg. 11, [Schwartz, 1973, с. 12, 24 и сл.], ср. Мф. 5:38 и сл.).

ских споров, люди философской культуры называли "простыми" (ἀπλοῖ)⁵.

Были, наконец, и такие, которые весьма поверхностно соприкоснулись с христианством: не пытаясь проникнуть в глубинный смысл его идей, они видели в нем не более чем одну из экзотических религий, каких вокруг было много⁶, и лишь пустили его на порог своего религиозного мира (достаточно вспомнить египетские магические папирусы или Александра Севера)⁷ и т.д.

Наконец, одним из самых важных факторов, определяющим характер христианства, исповедуемого тем или иным верующим, конечно, следует признать психологические особенности индивида. В самом деле, если мы учтем это, то окажется, что перед нами по крайней мере два типа религиозного чувства: для одних — религия не более чем "житейская привычка" и для других вера — это "остролихорадочное религиозное состояние"⁸. Первые вряд ли были способны к живому, творческому проникновению в учение, вторые же — переживали все перипетии религиозного мифа, как если бы это происходило с ними самими⁹; они творцы религии (не богословских систем) в подлинном смысле слова¹⁰.

⁵ Они не идут дальше "голой веры" (φιλὴ πίστις), между тем как "совершенный" христианин через веру достигает знания (γνώσις); ср., например, Orig. IV, Joh. XIX, 16; с. 301, 15 и сл. Заметим, что в уничижительном значении этот термин ("простые") употребляли валентиниане по отношению к церковным христианам, как обладающим лишь верой и не способным достичь знания, см. Clem. II; Strom. II. 10, 2; с. 118, 13—15.

⁶ О религиозной обстановке в Римской империи первых веков новой эры — смешении всевозможных верований и культов — см. в фундаментальной работе Рамсея Мак Маллена [MacMullen, 1981].

⁷ Разумеется, такие люди не были членами христианской общины, доступ в которую (в Александрии, вероятно, не ранее епископства Деметрия, ср. ниже и Orig. I, Cels. III.51; с. 247—248) становился возможным лишь после продолжительного пребывания в "оглашенных" и прохождения всего курса катехитических наставлений (ср. строгий отбор допускаемых к крещению в Римской церкви: Hipp. Trad. ар. 15 и сл.). Более того, они и сами не считали себя христианами. Для нас они интересны лишь как показатель экспансии (достаточно сильной) христианских идей.

⁸ Религиозный опыт последних непревзойденно исследован Вильямом Джеймсом [James, 1902]; однако религия "вульгарных верующих" — не менее интересный, правда, в ином плане материал для исследования. Именно последние были создателями ниже предлагаемых для анализа текстов.

⁹ Ср., например, слова апостола Павла: "Я сораспялся (συνεσταύρωμαι) Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал. 2:19—20).

¹⁰ Отчетливое представление о таких натурах дает рассказ Достоевского о его споре с атеистом: "Есть Бог, есть! — закричал, наконец, Достоевский вне себя от возбуждения... — И я почувствовал, — рассказывал Ф.М., — что небо сошло на землю и поглотило меня. Я

Если мы хотим понять, как реализовалась христианская идеология в духовной жизни Римской империи первых веков новой эры, следует помнить, что, применяя понятие "христианство", мы пользуемся очередной (как в случае с литературными жанрами, см. выше, гл. I, примеч. 17) терминологической условностью, пригодной для противопоставления этого явления другим религиозным движениям, но мало удобной при анализе его самого. Чтобы исследовать христианство, необходимо последовательно вычленив и тщательно детализировать все его составляющие; более или менее полное (насколько позволяет наличный материал) представление о нем можно получить лишь после исследования всех уровней этого феномена и выявления специфики каждого¹¹. Но и этого одного мало. Как для того, чтобы изучить преломление светового потока, необходимо знать среды, через которые он проходит, так и в интересующем нас вопросе прежде всего необходимо представить себе духовный климат, в котором, неизбежно взаимодействуя с его составляющими, преломлялось христианство.

Именно поэтому, прежде чем на примере нескольких сочинений из Наг Хаммади показать, каким неоднородным, по-разному проявляющимся на различных уровнях явлением была одна из локальных разновидностей христианства — христианство Александрии, кратко остановимся на духовной жизни этого великого города на рубеже эпох и в первые века новой эры.

Египет издавна вызывал у греков пристальный интерес и глубокий пиетет¹², но долгое время контакты двух вели-

реально постиг Бога и проникнулся им... Вы все здоровые люди, — продолжал он, — и не подозреваете, что такое счастье, то счастье, которое испытываем мы, эпилептики, за секунду перед припадком. Магомет уверяет в своем Коране, что видел рай и был в нем (ср. видение апостола Павла — II Кор. 12:2-4. — А.Х.). Все умные дураки убеждены, что он просто лгун и обманщик! Ан нет! Он не лжет! Он действительно был в раю в припадке падучей, которою страдал, как и я. Не знаю, длится ли это блаженство секунды, или часы, или месяцы, но, верьте слову, все радости, которые может дать жизнь, не взял бы я за него!" (см.: *Новалевская С.В.* Знакомство с Ф.М.Достоевским. — Воспоминания и повести, М., 1986, с. 116).

¹¹ Эти различные уровни христианства крайне неравномерно документированы: авторская литература, выходящая из-под пера богословской элиты, дошла до нас относительно хорошо, а анонимная литературная продукция среднего социокультурного слоя (ср. выше, гл. I, с. 25 и гл. II, примеч. 3), продолжавшая традиции новозаветных сочинений, но открытая всевозможным чуждым влияниям, в основном пропала; "простые" христиане не занимались литературным творчеством и не оставили никакого наследия и т.д. Психическое же состояние индивида никак не соотносится с его культурным уровнем: мистиками были как блестяще образованные, так и неграмотные люди.

¹² По словам Геродота, египтяне древнейший ("существовал всегда, с тех пор как на свете появились люди") и мудрейший народ (Hist. II.15 и повсюду). С тех пор это стало общим местом в античной лите-

ких культур оставались случайными. Александр Македонский впервые связал их в прочный узел, который оказалось под силу разрубить арабам лишь спустя тысячелетие. Основание Александрии в западной дельте Нила (331 г. до н.э.) знаменовало собой начало эллинизации не только Египта, но и огромного, вплоть до Индии пространства земель. Не имевшее никаких precedентов колоссальное градостроительство на завоеванных территориях, начатое Александром и успешно продолженное наследниками его политики, в короткий срок буквально опутало всю Империю (хотя и распавшуюся сразу после смерти ее основателя на несколько самостоятельных царств) сетью греческих городов, ставших рассадниками (массовой) греческой культуры¹³ и в Египте, и в Палестине, и в Средней Азии: многочисленные Александрии, Антиохии, Птолемаиды... Но Египетская Александрия, ставшая собой все остальные, уже вскоре после своего возникновения стала крупнейшим торговым, экономическим и прежде всего духовным центром не только Египта, но и всей тогдашней ойкумены¹⁴, культурной столицей мира.

Сразу после основания города (на месте египетской деревушки Ракотиды¹⁵) сюда отовсюду устремились люди самых разных национальностей, занятий и профессий, поскольку прекрасное местоположение и градостроительный размах позволяли им легко реализовать здесь свои склонности и таланты. Основным этническим элементом Александрии на протяжении всего интересующего нас периода были греки — будь то высшие, средние или низшие слои. Именно они при-

ратуре. Так, например, спустя почти тысячелетие Аммиан Марцелин говорит о Египте как о колыбели всякой мудрости (Hist. XXII.16.20), которую черпали здесь греки.

¹³ Следует помнить, что волны греческих иммигрантов, хлынувшие на Восток после завоеваний Александра, вовсе не были в массе своей носителями высокой греческой культуры: в первую очередь сюда проникали солдаты, крестьяне, торговцы и, наконец, просто люди без определенного рода занятий — одним словом, далеко не те, кто определял лицо греческой культуры (это обстоятельство *expressis verbis* подчеркнуто В.Чериковером [Tcherikover, 1959, с. 33—34]; [Rostovtzeff, 1941. Vol. II, с. 1054—1057] не столь категоричен в оценке культурного уровня греческих иммигрантов на Восток). В лучшем случае они создавали определенную грекоязычную среду. На новых местах пришельцы-греки легко бы растворились в массе местного населения, но политические (например, городская организация во главе с греческим административным аппаратом) и общественные (например, гимнасии) институты, которые насаждали здесь наследники Александра, заставляли, по крайней мере высшие слои туземного общества, принаравливаться к культуре завоевателей, а уже от верхушки волна по угасающей шла вниз. Разумеется, следует различать степень эллинизации вновь созданных и старых, имеющих многовековые местные традиции городов.

¹⁴ "Город впоследствии так разросся, — говорит Диодор, — что многие считали его первым в мире" (Bibl. XVII.52, 5).

¹⁵ Легенду об основании Александрии см. Arr. Anab. III.2, 1—2; Plut. Alex. 26; Diod. Bibl. XVII.52; Strab. XVII.1, 6 (792).

давали городу греческий облик (система управления, государственные и общественные институты)¹⁶. В городе было много египтян, которые вначале были настроены если не враждебно, то настороженно к пришельцам, но со временем стали входить с ними в контакты (смешанные браки), в конечном счете возникла особая греко-египетская прослойка населения¹⁷. С ранних пор в Александрии была и иудейская колония, которая к рубежу эпох стала настолько многочисленной, что занимала два квартала города из пяти (Philo VI, In Flacc. 55, с. 130.13 и сл.)¹⁸. Кроме них в городе можно было встретить людей самых разных национальностей: сирийцев, ливийцев, эфиопов, персов, арабов, индийцев (Dio Ad Alex. XXXII, 40) и китайцев¹⁹.

При всей этнической и социальной пестроте населения общение горожанина ограничивалось в основном его социальным слоем²⁰, но при этом сильным средством для свободной (межэтнической и междоименной) циркуляции идей служили всевозможные профессиональные и религиозные союзы²¹, объединявшие в своих рядах людей различных национально-

¹⁶ Греки даже там, где они уступали в численности местному (египетскому) населению, все равно играли ведущую роль в жизни эллинистического ("с тенденцией к эллинизации") города; см., например, сжатый, но очень информативный очерк этнического состава населения Оксиринха в книге Фихмана [Фихман, 1976, с. 41-45].

¹⁷ Граждане Александрии долгое время не смешивались с местным населением, поскольку дети от этих браков были лишены прав гражданства; среди низших слоев населения (не граждан) подобные браки были обычными (см. [Fraser, 1972, Vol. 1, с. 73]). Именно этих греко-египтян ("смешанного племени, но (которые) все же по происхождению были греками и сохранили память об общегреческих обычаях", Strab. XVII.1, 12 [797]) видел Полибий, посетивший Александрию в середине II в. до н.э. Если на периферии, где греческий элемент был незначительным, греко-египетские браки вели к растворению греческой культуры в египетской, то в Александрии греческое начало, как более сильное, подчиняло себе местное.

¹⁸ Число иудеев в Египте (1 млн.), приведенное Филоном (In Flacc. 43, с. 128, 15), явно не отвечает реальному положению вещей, см. подробно [Tcherikover, 1959, с. 286-287, 501, примеч. 56].

¹⁹ О китайцах в Александрии см. [Вельгус, 1978, с. 91 и сл.].

²⁰ Конечно, в больших городах (по свидетельству Диодора [XVII, 52, 6], в Александрии насчитывалось около 300 тысяч только свободных жителей — цифра не оспаривается исследователями, см. [Fraser, 1972, vol. 2, с. 171-172, примеч. 358]) люди не могли уже знать друг друга, как это было в греческом полисе (см. [Зайцев, 1985, с. 128] со ссылками на Платона (Leg. V.737 D — 738 E) и Аристотеля — Polit. VII.132b, 14-19), и знание своих сограждан ограничивалось соседями, а в лучшем случае — районом проживания; см. богатую материалом книгу [MacMullen, 1974, с. 57 и сл.].

²¹ О союзах см. подробно [San Nicoló, 1913-1915]; см. также о религиозных союзах в Египте (и в Александрии) [Nock, Roberts, Skeat, 1936, с. 430 и сл.].

стей и (реже) слоев²² общества²³. Тем не менее многообразие внутригородских отношений (рыночная площадь, ипподром, культы и т.д.)²⁴ и общение на греческом языке²⁵ размывали границы социально и этнически замкнутых культур, способствовали быстрому проникновению идей и реалий одного круга в другие, создавали специфическую среду, где религиозные, философские, этические и прочие представления уже не принадлежали какой-то одной группе, их породившей, а становились (в той или иной степени адекватно поняты индивидом и пропущенные через призму его духовного мира) достоянием самых различных обитателей города.

Но сказанное позволяет лишь представить специфическую среду города, в котором, как следствие, складывалась и специфическая культура. Развитие культуры предполагает широкое общение и обмен идеями, и прежде всего наличие определенного круга культурных людей, которые могут обмениваться этими идеями и распространять их, т.е. определенную духовную атмосферу, — поэтому "мировые" города (располагавшие этими ресурсами) были всегда культурными

²² Известная социальная разнородность была характерна лишь для религиозных союзов, а объединение по профессиональному признаку (торговцы, хлебоделы и пр.) предполагало принадлежность к одному социальному слою.

²³ Живую картину "мирового" города, как нельзя более созвучную нашему пониманию Александрии, рисует Гоголь: "Трудно схватить общее выражение Петербурга. Есть что-то похожее на европейско-американскую колонию: так же мало коренной национальности и так же много иностранного смещения, еще не слившегося в плотную массу. Сколько в нем разных наций, столько и разных слоев общества. Эти общества совершенно отделены: аристократы, служащие чиновники, ремесленники, англичане, немцы, купцы — все составляют совершенно отдельные круги, редко сливающиеся между собою... И каждый из этих классов, если присмотреться ближе, составлен из множества других маленьких кружков, тоже неслитых между собой. Например, возьмите чиновников. Молоденькие помощники столоначальников составляют свой круг, в который ни за что не опустится начальник отделения... Немцы-мастеровые и немцы-служащие тоже составляют два отдельных круга. Учителя составляют свой круг, актеры свой круг..." (Гоголь Н.В. Петербургские записки 1836 года. Изд. 15-е. Т. II. СПб., Изд-во Маркса, 1900, с. 148—149).

²⁴ Так, ремесленник получал заказ от человека, стоящего наверху социальной лестницы, а торговец неизбежно общался с людьми, принадлежащими всем уровням общества, и т.п.

²⁵ Но ни ассимиляция (интенсивность которой убывала по мере удаления от хоры к центру города, где жили преимущественно высшие слои общества; ср. выше), ни деловые и религиозные контакты (при полной веротерпимости) не ликвидировали этнической розни, а зачатую и резкой вражды; поводом, как правило, служили политические санкции, ср., например, антииудейские выступления греков и египтян в ответ на ущемление прав последних римлянами (об этом см. [Misurilo, 1954]).

центрами. В этом отношении Александрия не исключение. Но что же заставляло многих прославленных людей того времени, оставив Рим или Антиохию, стремиться именно сюда? Что делало Александрию духовной столицей тогдашнего мира? Конечно, Александрия была крупнейшим портом Средиземноморья, сюда со всего света стекались и люди и товары, здесь (при полном отсутствии средств массовой информации) легко и быстро можно было узнать любые новости со всего света... Но, разумеется, не только (и не столько) в этом основная причина необычайного расцвета александрийской культуры.

Страбон, побывавший в Александрии через три столетия после ее основания (следовательно, во время, не на много отстоящее от интересующего нас), оставил очень подробное описание города и объяснил удобство (климатическое и территориальное) его местоположения. Он рассказывает о гаванях и острове Фарос (соединенном с материком дамбой-водоводом) с его удивительной башней, о двух широких проспектах, которые, пересекаясь под прямым углом, делят друг друга пополам, и о гробнице царя Александра, о театре и храмах Посейдона и Сараписа, о святилище Пана и гимнасии, о великолепных, занимающих чуть ли не треть города царских дворцах... "Музей, — продолжает Страбон, — также является частью поместий царских дворцов; он имеет место для прогулок, „экседру" и большой дом, где находится общая столовая для ученых (Страбон называет их *φιλῶλογοι*. — А.Х.), состоящих при Музее. Эта коллегия ученых имеет не только общее имущество, но и жреца, правителя Музея..." (XVII.I.8/793—794).

Можно дальше последовать за знаменитым географом в его описании этого великолепного эллинистического города, но остановимся на Музее, потому что именно он и прославленная Александрийская библиотека (не упоминаемая Страбоном и, вероятно, не отделяемая им от Музея) были тем духовным центром, который, как магнит, притягивал в Александрию поэтов и ученых. Именно Музей и Библиотека послужили фундаментом той культуры²⁶, значение которой выходит за пределы не только Александрии, но и всего греко-римского мира. Здесь мы оставляем широкую, не имеющую строгих границ область массовой (анонимной) культуры (этнокультурный фон города) и вступаем в замкнутую, по сути дела, сферу индивидуальной культуры греческой (шире — грекоязычной) духовной элиты, культуры, которая определяет неповторимое лицо (но не весь облик)²⁷ александрийской культуры.

²⁶ Но, конечно, зарождение и последующий расцвет александрийской культуры, — первым шагом которой и источником, питавшим ее на протяжении нескольких сот лет, было создание Музея и Библиотеки, — обязаны Птолемаем, этим просвещенным монархам, чья планомерная культурная политика была направлена на привлечение (и создание всех условий для работы) в Александрию лучших умов греческого мира (см. [Fraser, 1972, Vol. 1, с. 305—335]).

²⁷ Если взглянуть на русскую литературу, скажем, первой полови-

К сожалению, источники не позволяют составить связную историю Музея, мы очень мало знаем о том, какие учебные состояли при нем и как протекала их работа²⁸, точно неизвестно даже его местоположение. Однако невероятно быстрый расцвет науки и литературы в Александрии позволяет связывать его именно с Музеем и Библиотекой. Основанный Птолемеем I Сотером по совету Деметрия Фалерского, друга и ученика Феофраста (Diog. Laert. V.39, 75), только Музей²⁹ мог объединить вокруг себя интеллектуальный коллектив математиков, естествоиспытателей, врачей³⁰ и др., приглашаемых отовсюду Птолемеями, которые, взяв их на полное содержание и тем самым избавив от забот о крове и хлебе насущном (именно это заставляло лучшие умы покидать насиженные места и устремляться сюда), целиком высвободили их время для творческой деятельности. Не меньшие усилия македонские монархи Египта прилагали и к составлению библиотеки³¹, ставшей уже вскоре после

ны XIX в., можно легко убедиться в том, что сочинения Пушкина, Тютчева, Гоголя и еще нескольких авторов, на трудах которых строится общепризнанная история классической русской литературы этого периода, занимают незначительную часть в колоссальной по объему современной им (около)литературной продукции. Благодаря книгопечатанию эта последняя (хотя зачастую сразу же после выхода в свет теряла у читателя спрос), как и великие шедевры, полностью сохранилась, и поэтому мы сейчас хорошо представляем тот общий фон, на котором сиял гений Пушкина или Гоголя. В древности, не знавшей выпуска книг большими тиражами, чтобы то или иное сочинение могло увидеть свет в определенном количестве экземпляров (т.е. чтобы у него появился своего рода тираж), автор должен был пользоваться авторитетом у современников; но если предложенный труд, существовавший пока в одном, самое большее в нескольких списках, не находил у читателей отклика (могли быть сиюминутные, модные книги, пользовавшиеся спросом у современников, но не находившие признания уже у ближайших потомков), он, выпадая из сферы чтения, уходил в небытие. Исторический "естественный отбор" почти ничего не поощрил из этого слоя древней литературы (см. выше, примеч. 11).

²⁸ Скорее всего, Музей совмещал в себе "научно-исследовательский институт" и "университет", т.е. наряду с чисто научной работой здесь проводились и занятия с учениками; см., например, [Magrou, 1956, с. 190; Fraser, 1972, vol. 1, с. 318].

²⁹ Святилище Муз (Μουσείον) — покровительниц наук и искусств — было и в Академии Платона (Paus. I.30, 2; Diog. Laert. IV.1) и в Ликее Аристотеля (Diog. Laert. V.51), но толчок для возникновения в эллинистическом мире подобных (культурно-) научных центров был дан именно александрийским Музеем.

³⁰ Образцом послужил Ликей, слушателем которого был Деметрий, и, возможно, по этой причине основной интерес здесь был сосредоточен вокруг естественнонаучных вопросов. Во времена Птолемея философия не играла в круге александрийских наук практически никакой роли, см. [Fraser, 1972, vol. 1, с. 484; Kremer, 1981, с. 38, 45, примеч. 16].

³¹ Хорошо известна история о том, что рукописи, находимые на

возникновения крупнейшим книжным хранилищем³², при котором собирались филологи, имея здесь доступ практически ко всему письменному наследию грекоязычного мира³³.

Таким образом, удивительное научное учреждение, где под покровительством царей объединялись съехавшиеся со всего света греческие ученые разных специальностей³⁴; богатейшее собрание книг, являющееся кладезем всей предшествующей и настоящей греческой мудрости; наконец, постоянный тесный контакт различных национальностей создавали в Александрии ту уникальную духовную среду, из которой, как от очага радиации, распространялась греческая культура, поражая даже тех, кто был чужд ей по своей этнической или социальной принадлежности.

В целом александрийская культура сформировалась уже при Птолемах. Следующий этап ее развития — он и будет нас интересовать — связан с двумя событиями политической и религиозной истории, которые внесли в этнокультурную жизнь Александрии существенные коррективы. Имеется в виду усиление Рима, которое и привело в конечном счете к захвату им Египта (с 30 г. до н.э. — собственной провинция императора), и появление на общественной арене христианства.

Казалось бы, господство Рима над страной не должно было привести к существенным изменениям, ибо политика императоров по отношению к греческой культуре была весьма благожелательной³⁵: римляне отчетливо представляли себе все превосходство этой культуры и всеми силами

кораблях, приплывавших в Александрию, изымались специальными чиновниками и переписывались, после чего оригинал поступал в библиотеку, а владельцу возвращалась уже копия; см. [Frazier, 1972. Vol. 1, с. 325; vol. 2, с. 480, примеч. 147]. Епифаний рассказывает, что Птолемей II Филадельф рассылал повсюду письма с просьбой присылать для библиотеки сочинения поэтов, риторов, софистов, врачей, историков и пр. (De mens. 9).

³² Библиотеки как институт к этому времени были уже известны греческому миру. Достаточно назвать библиотеки, учрежденные тиранами Поликратом и Писистратом (Athen. I.3a; Gell. N.A. VI.17); см. подробнее [Wendel, 1949, с. 18–23]. Значительная библиотека, доставшаяся по наследству Феофрасту, была собрана Аристотелем (о ее судьбе см. Strab. XIII.1.54 [608–609]). О рядовых библиотеках эллинистического времени см. [Marrou, 1956, с. 187–188].

³³ Употребляем слово в его нынешнем значении. Для Страбона (см. выше, с. 64) φιλόλογοι — это вообще ученые безотносительно к сфере научных занятий, см. [Abbot, 1938, col. 2510–2514].

³⁴ Для птолемеевского времени у нас нет данных о существовании в Александрии независимых от Музея и, следовательно, от монарха частных (постоянных) философских школ, как это было, например, в Афинах. Однако странствующие философы — неотъемлемый атрибут эллинистической культуры — безусловно, выступали здесь со своими лекциями; в римское время ситуация изменилась, см. ниже.

³⁵ Ср.: Nec minore cura Graeca studia secutus est... — о Клавдии, который основал в Александрии вторую, в дополнение к старому

стремились ее перенять; более того, государственным языком восточных провинций Империи был оставлен греческий, а из всего населения страны только граждане греческих городов были освобождены от уплаты подушной подати (λαογραφία, введенная около 24 г. до н.э.). Но именно эта санкция римских властей столкнулась с реальным этносоциальным положением населения Александрии. Долголетняя ассимиляция различных национальностей (греков, иудеев, египтян) привела к тому, что понятие "грек" уже перестало быть "расовым"³⁶, и поэтому обладание гражданскими правами было единственным критерием, по которому римляне не могли отличить грека от прочего населения. Но на эти же права претендовали и иудеи, как живущие в городе почти со дня его основания³⁷. Евреи повели борьбу за равноправие с греческим населением³⁸, что привело к их фактическому искоренению (после восстания 115–117 гг.); в результате еврейская эллинистическая культура Египта (разумеется, и Александрии) прекратила свое существование. Именно это позволило христианству, первоначально находившемуся в недрах религиозной иудейской общины города, заявить о себе как о самостоятельной силе. Но это произойдет лишь в первой трети II в., а пока необходимо сказать несколько слов об эллинистической культуре диаспоры, сыгравшей великую роль в становлении и своеобразии александрийского христианства.

Отрыв от родины и постоянное обращение в грекоязычной среде, когда еврейский (арамейский) язык практически перестал быть здесь языком общения и вышел из употребления, вынудили иудеев, хотя и усвоивших уже многое из образа жизни греков, но все же строго придерживавшихся своей религии, перевести на ставший для них родным греческий язык³⁹ свое Писание. Этот перевод⁴⁰, начало которому бы-

Музей (Suet. Claud. 42), или рассказ о Домициане, пославшем в Александрию переписчиков для восстановления библиотек, пострадавших от пожара (Suet. Dom. 20); ср. об Адриане (Spart. 20).

³⁶ Подробнее см. [Tcherikover, 1963, с. 1–32].

³⁷ При Птолемах, когда иудеи имели свою, во многом самостоятельную общину (κοιλιτεία), вопрос о гражданских правах как экономически безразличный не стоял столь остро.

³⁸ Этот период достаточно хорошо документирован. Помимо Филона ("Посольство к Гаю" и "Против Флакка") и Иосифа Флавия богатый материал дают папирусы; см. [Tcherikover, Fuks, vol. 1, 1957, с. 48–93; vol. 2, 1960, с. 1–107, с. 228–233].

³⁹ Так, Филон называет греческий язык "нашим" (Philo II. De Conf. Ling. 129, с. 253.19–20).

⁴⁰ Щедро разукрашенный множеством легендарных мотивов рассказ об этом, не имевшем прецедентов предприятия содержится в псевдоэпиграфическом послании Аристея (ок. 150 г. до н.э.), издание см. [Wendland. 1900]. По числу переводчиков (их было 72), якобы приглашенных из Палестины в Александрию Птолемеем II для перевода еврейского Писания на греческий язык, и сам перевод получил название перевод Семидесяти или Септуагинта (LXX). В результате Александрийская библиотека стала располагать доступным для грека текстом Библии.

ло положено при Птолемее II Филадельфе (283–247 гг.)⁴¹, стал краеугольным камнем всей последующей обширной греческой литературы египетских иудеев⁴². Последние к III в. были уже настолько искушены в греческой культуре, что в своем творчестве, которое покоилось на традиционном библейском материале, усвоили жанры, выработанные классической греческой литературой: историю (например, Деметрий, III в.⁴³; Артапан, II в.), трагедию (Иезекииль, III в.?), эпическую поэзию (Филон, II в., не путать с Филоном Александрийским) и т.д.⁴⁴. Более того, философия — это высшее достижение греческого духа — также не оставила евреев безразличными⁴⁵. Источники говорят нам о некоем перипатетике Аристокле, (*Ἀριστοκλῆς ὁ Περὶπατητικὸς*, Clem. Strom. I. 72.4; с. 46.18)⁴⁶, который в правление Птолемея VI Филометора (180–145 гг.) написал труд о толковании священных законов (*τὴν τῶν ἱερῶν νόμων... ἐρμηνείαν*, Eus. Pr. Ev. VII.13, 7; с. 390.11). Здесь перед нами первые шаги в аллегорическом толковании Писания; метод, который спустя около двух столетий доведет до совершенства Филон. Аристобул также учил: все, чего смогла достичь греческая философия, уже сказано в Пятикнижии Моисея и отсюда заимствовано греками⁴⁷ — мысль, которую постоянно будет проводить Филон⁴⁸. И современник Аристо-

⁴¹ Сначала было переведено лишь Пятикнижие, как свод важнейших богослужебных книг (и, строго говоря, лишь к нему можно применять термин Септуагинта), а перевод остальных книг растянулся по меньшей мере еще на полтора столетия.

⁴² К сожалению, этот пласт их культуры плохо сохранился и известен в основном в извлечениях у христианских авторов.

⁴³ В своей истории Деметрий, возможно, возражал египтянину Манефону (см. [Fraser, 1972, vol. 1, с. 694]), составившему немногим раньше по-гречески историю Египта (в резко антисемитском духе). Заметим, что, хотя египтяне оказались в Александрии в таком же положении, что и иудеи, и вынуждены были усвоить греческий язык, они не создали своей эллинистической культуры, а имя Манефона, пожалуй, единственное, сохраненное нам историей.

⁴⁴ По-прежнему самым полным руководством в этом вопросе остается [Schürer, 1898].

⁴⁵ Заметим, что греки, впервые столкнувшись в Александрии с иудеями, говорят о последних как о "философском племени" (имея в виду их монотеистическую веру), ср. (Феофраст у Porph. De abst. II.26 [Stern, 1976, с. 10]).

⁴⁶ Хотя его принадлежность к этой философской школе из дошедших до нас отрывков установить невозможно.

⁴⁷ По словам Климента Александрийского, Аристобул учил, что "перипатетическая философия зависела от Закона Моисея и от других пророков" (Strom. V. 97.7; с. 390.16–18). Не только Пифагор, Сократ и Платон знали Моисеев закон (Eus. Pr. Ev. XIII.12.4; с. 191.12–15), но и Гомер и Гесиод черпали свою мудрость из еврейских священных книг (вероятно, из какого-то перевода на греческий, существовавшего задолго до Септуагинты; Pr. Ev. XIII.12.13; с. 196.11 и сл.).

⁴⁸ Этот топос надолго пережил еврейскую культуру и помимо того,

була⁴⁹ (автор "Послания Аристеея") все время обращается к этим двум темам.

Но эти авторы лишь подготовили почву, на которой спустя некоторое время мог появиться великий представитель эллинистического иудаизма Филон, синтезировавший достижения предшествовавшей ему еврейской культуры диаспоры и явившийся прямым предшественником александрийского христианства⁵⁰.

Во всей эллинистической еврейской литературе, насколько мы ее знаем⁵¹, Филон, возвышаясь над прочими авторами, безусловно, стоит особняком⁵² и принадлежит в одинаковой мере двум культурам — иудейской и греческой. Хотя он, будучи иудеем по вере, не пытался представить иудаизм как некую цельную богословскую систему, а, являясь по образованию вполне эллином, был далек от того, чтобы претендовать на свое собственное философское учение, тем не менее он был (первым и последним) систематизатором эллинистического иудаизма. Толкуя текст Пятикнижия, он, как правоверный иудей, был скован рамками многовековой традиции, но, глядя на этот же текст глазами человека, получившего греческое (и в первую очередь философское) образование, он волей-неволей вынужден был ломать эти рамки, искать в Писании скрытые за доступным для всех содержанием моральные и философские категории и тем самым пре-

что был принят христианскими авторами, оказал воздействие и на неопифагорейца Нумения (II в. н.э.); ср. его утверждение: "Кто же такой Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии" (Слем. Strom. I.150.4; с. 93, 11).

⁴⁹ Новейшую литературу по датировкам памятников литературы египетской диаспоры птолемеевского периода см. [Fraser, 1972, vol. 1, с. 687—716].

⁵⁰ "История христианской философии начинается не с христианина, а с иудея, Филона Александрийского, старшего современника св. Павла", — подчеркивает Г.Чедвик [Chadwick, 1970a, с. 137].

⁵¹ Более или менее нам известны лишь палестинская и египетская эллинистические литературы евреев; хотя большие еврейские общины были и в Антиохии, и в Риме, и в Карфагене, от их литературной продукции ничего не сохранилось.

⁵² Филон предназначал свои труды (за исключением политических трактатов) только своим единоверцам (см. [Tcherikover, 1957, с. 169—193]), но вряд ли был понятен и интересен большинству из них и поэтому так и остался автором элиты; впрочем, позднее охотно читался христианами (см., например, гл. III, примеч. 16). Высшее греческое образование, которое получил Филон, было доступно даже во времена Птолемея (когда евреям не был закрыт доступ в греческие гимназии; запрещение последовало от императора Клавдия, см. [Tcherikover—Fuks, 1957, vol. 1, с. 38; vol. 3, с. 36—55, примеч. 153]) далеко не каждому желающему. Велико ли было число этих желающих — другой вопрос: большей части еврейского населения для нужд повседневной жизни не требовалось серьезного греческого образования (вспомним средний социокультурный слой, из которого вышли создатели новозаветных сочинений).

вращать Моисеев закон в объект философского исследования. В результате система Филона — это не свободное творчество ума: отправной и конечной точками всех его построений является Писание; это единственный импульс, который заставляет его философствовать.

Как греческие философы, которые пытались найти в поэмах Гомера и Гесиода сокровенный смысл и поэтому сделали их объектом аллегорического истолкования⁵³, Филон считает, что единственное средство для подлинного понимания библейского текста — это "выявление тайного смысла, скрытого в аллегориях" (Philo VI. De Vit. Cont. 28; с. 52, 11–13)⁵⁴, ибо буквальное понимание смысла — это тело, а символическое — это душа Закона (II. Migr. Abr. 93, с. 286, 18–19).

Хотя Филон всячески подчеркивает, что греческая философия — даже в лице ее лучших представителей⁵⁵ — вторична по отношению к иудейской мудрости (VI. Aet. Mund. 18–19, с. 78, 55 и сл.) и что последняя значительно глубже и совершеннее философии⁵⁶, изучение которой может лишь подготовить к восприятию библейского откровения (III. Strom. I.205; с. 249, 11 и сл.), тем не менее именно греческая философия с ее разработанными онтологическими, этическими и другими понятиями является тем единственным инструментом, при помощи которого он раскрывает

⁵³ Так, у Псевдо-Гераклита, современника Филона, встречаем обоснование необходимости подобного понимания Гомера: поскольку Гомер, которому греки доверили воспитание своих детей, самый безбожный из людей, описанное им должно толковаться не буквально, а аллегорически (Questiones Homericae. Ed. S. Oelmann. Lipsiae, Teubner, 1910, с. 1–2; ср. [Jaeger, 1963, с. 35; 100–101, примеч. 6]). О том, что этот метод широко применялся и стоиками, и платониками, см. [Buffière, 1956].

⁵⁴ Это слова Филона о терапевтах — современной ему еврейской общине монашеского типа, обосновавшейся около Александрии, — которые именно так толковали Библию (если здесь перед нами не идеальная модель, изобретенная ad hoc самим Филоном; заметим, что — вероятно — он сам некоторое время был членом именно этой общины, ср. Philo I. Leg. All. II.85; с. 107, 14 и сл. и [Goodenough, 1940, с. 36]). Откуда пришла к терапевтам подобная практика, мы не знаем, как, впрочем, не знаем, в какой мере они были эллинизированы. Вспомним Аристобула, пользовавшегося тем же методом. Но следует ли Филон в своем толковании за языческими образцами или развивает библейские аллегории своих предшественников единоверцев, трудно сказать, поскольку невозможно проследить (из-за крайней скудости материала) прямой преемственности.

⁵⁵ Из которых выше всех Платон: ὁ ἱερῶτατος Πλάτων (VI. QOPLS. 13, с. 4, 6) или ὁ μέγας Πλάτων (VI. Aet. Mund. 52, с. 89, 3); ср. о Гераклите (I. Leg. All. I.108, с. 89, 6) или о Зеноне (VI. QOPLS. 57, с. 16, 2–3).

⁵⁶ Хотя источником и той и другой является один и тот же Бог, но иудей — избранный, "более (прочих) возлюбленный Богом народ" (IV. Abr. 98, с. 23, 8–10).

суть Писания. Более того, и сам еврейский Закон Филон пытается представить как философию. В онтологии Филон следует платоновской традиции, в этике — стоической⁵⁷, но на вопрос, к какой именно философской школе он принадлежит, трудно ответить⁵⁸, так как мы крайне мало знаем о современной ему александрийской философии (см. ниже).

Очевидно, что этот синтез платонизма и стоицизма не являлся изобретением Филона, а имел уже достаточно прочные корни, побеги которых проникли и за пределы эллинистического иудаизма элиты. Ибо наряду с последним, находившим свое выражение в авторской литературе, от которой, к сожалению, сохранился только Филон, существовало и то, что можно назвать массовой культурой эллинистического иудаизма, представленной анонимной (или, точнее, псевдоэпиграфичной — в традициях ветхозаветных сочинений) литературой, которая свидетельствует о том, в какой мере греческая (философская) культура проникла к иудеям. Такой современный Филону александрийский документ, как "Премудрость Соломона"⁵⁹, содержит популярное богословие в форме традиционной еврейской литературы премудрости, выраженное тем же стоическо-платоническим языком⁶⁰.

Но какими путями греческая философия проникла в эллинистический иудаизм Александрии?

Почти на протяжении всей птолемеевской эпохи в кругу наук, процветавших в Музее, философия не играла сколько-нибудь заметной роли (ср. выше, примеч. 30), однако к концу этого периода на александрийском горизонте появляются свои философы. Как раз в это время в греческой философии проявляется новая тенденция — тенденция к синтезу учений различных школ (как реакция на предшествующий скептицизм). Так, с одной стороны, стоик Посидоний (ок. 135 — ок. 50 гг. до н.э.) создал свою систему мысли, в которой были объединены элементы учений досократи-

⁵⁷ Подробнее о философии Филона см. [Schürer, 1898, с. 487—562; Zeller, 1903, с. 385—467; Überweg, 1926, с. 572—578; Chadwick, 1970a, с. 137—157; Goodenough, 1940]. К конкретным примерам из Филона, как, впрочем, и из других александрийских учений, мы обратимся ниже, когда будем рассматривать сочинения из Наг Хаммади в контексте александрийской культуры.

⁵⁸ Уже у древних не было на этот счет единого мнения. Так, Климент Александрийский, принадлежащий к той же, что и Филон, традиции греческой философии, называет его "пифагорейцем" (ὁ κινδύβουρος φίλων, Strom. I.72.4; с. 46.17; II.100.3; с. 168, 2—3). Иероним подчеркивает его платонизм (Филона... vel alterum vel Judaeum Platonem critici pronunciant... цит. по [Schürer, 1898, с. 545]); ср. у Свиды статью φίλων; Евсевий говорит, что Филон с особым усердием изучал Пифагора и Платона (Н.Е. II.4, 3).

⁵⁹ См. [Schürer, 1898, с. 377—383; Zeller, 1903, с. 292—298; Eissfeldt, 1964, с. 812—816].

⁶⁰ Другой образец такой же популярной философской литературы находим в IV книге Маккавеев, см. [Eissfeldt, 1964, с. 831—834].

ков, последователей Платона и Аристотеля, стоиков⁶¹, с другой стороны, платоник Антиох из Аскалона (ок. 130—68 гг.), учившийся у Филона из Лариссы (а позднее сменивший его на посту главы платоновской Академии)⁶², утверждал, что Академия и Ликей суть одна и та же философская школа и стоик Зенон не был создателем нового учения, а лишь переосмыслил платонизм (Cic. Acad. Post. 17.34)⁶³. Оба эти направления — платонизирующий стоицизм и стоический платонизм⁶⁴, которые можно объединить одним термином "эkleктизм"⁶⁵, — впредь будут определять все развитие философии времен Империи; именно они питают александрийскую духовную жизнь интересующего нас периода.

Цицерон сообщает (Acad. Pr. II, 11), что Антиох некоторое время жил в Александрии⁶⁶ и вел письменную полемику с Филоном из Лариссы — последним представителем скептической Академии. Здесь вокруг Антиоха собрался кружок учеников⁶⁷, из которых достаточно хорошо мы знаем об Эвдоре Александрийском, принадлежащем уже следующему поколению. Совмещая платонизм, стоицизм и аристотелизм, он вводил в свое учение и элементы возрождающегося в это время пифагорейства⁶⁸. На исходе птолемеевского периода и в правление Августа⁶⁹ в Александрии процветал некто Потамон, создавший свое "эkleктическое учение" (см. примеч. 65)⁷⁰; наконец, примерно в это же время жил и Арий Дидим⁷¹, который хотя формально и не принад-

⁶¹ См. [Überweg, 1926, с. 478—483].

⁶² У него учился (79—78 гг.) Цицерон, который и является нашим основным источником знаний об Антиоке.

⁶³ "Антиох привел Стою в Академию" (Sext. Pyrr. I.235); ср. реплику Цицерона: appellabatur Academicus, erat quidem si perpausa stutavisset, germanissimus Stoicus (Acad. Pr. II.43.132).

⁶⁴ См. [Theiler, 1960, с. 65].

⁶⁵ Сам термин появляется позднее применительно к александрийскому философу Потамону, ср. ἐκλεκτικὴ τῆς ἀρετῆς (Diog. Laert. Proem. 21).

⁶⁶ Возможно, бежал из Афин во время Митридатовой войны и нашел здесь — как и его друг (familiaris) Гераклит из Тира — временное убежище; см. [Susemihl, 1892, Bd. 2, с. 284, примеч. 253]. Предположительно с 88 по 80 г., так как в 79 г. Цицерон слушал его лекции уже в Афинах.

⁶⁷ Среди них были брат и ученик Антиоха Арист (Aristus), возглавивший после него Академию; философы Аристон и Дион, о которых мы мало что знаем (Cic. Acad. Pr. II.12); см. [Überweg, 1926, с. 560].

⁶⁸ Подробно см. [Dorrie, 1944, с. 25—39].

⁶⁹ См. статью Ποταμών в словаре Свида.

⁷⁰ Он "выбрал из каждой (философской) школы то, что ему нравилось" (Diog. Laert. Proem. 21); "Эkleктизм Потамона был смоделирован, очевидно, по образцу (эkleктизма) Антиоха" [Witt, 1937, с. 26].

⁷¹ Значительные извлечения сохранились у Стобея, см. Ecl. II, 5; [Meinecke, vol. 2, с. 12, 20].

лежал к Академии, но продолжал традиции эклектизма Ан-тиоха⁷².

Эта авторская философская литература, в течение не-скольких поколений подготовившая в Александрии прочную традицию эклектического платонизма⁷³, была лишь одним (элитарным) из проявлений почти всеобщей тенденции к самоуглублению. В это время занятия философией становятся не только уделом профессионалов, интерес к ней просыпается в самых широких слоях. Коренные изменения в духовной жизни греческого мира, начавшиеся в результате завоеваний и политики Александра, привели в конечном счете к определенной переоценке ценностей⁷⁴: люди потеряли интерес к внешнему (физическому) миру (*κόσμος*), который из объекта поклонения (и, как следствие, научного исследования) превратился, являясь вместилищем несчастий, зла и порока, в объект резкого неприятия. Теперь человек обратился к своему духовному миру, к душе, сконцентрировал внимание на себе самом, пытаясь понять, на что он способен и как можно спастись⁷⁵. Подобная ориентация у (рядового) человека того времени могла реализовываться, как правило, в сфере религиозного опыта⁷⁶, различного по своей глубине в зависимости как от личных качеств, так и от культурной или социальной принадлежности его носителя.

Однако в самом религиозном сознании в это время происходили существенные изменения, характеризующиеся не в последнюю очередь почти всеобщей склонностью к монотеистической идее. Авторская литература надежно зафиксировала эту тенденцию. Мы встречаем эту идею у таких разных представителей культуры греко-римского мира, как философ и ритор Максим Тирский ("существует один Бог — царь и отец всего", *Diss.* XI.5), оратор Дион Христомом ("но многие... всех богов сводят к одной некоей силе", *Or.* XXXI, [Dindorf, vol. 1, с. 347, 27–30]), Варрон ("один Юпитер — все боги и богини или... части Бога или его силы", цит. у Августина, *Civ. Dei.* IV, 11), или в псевдоэпиграфическом (Аристотель) трактате (I в. н.э.) "О ми-

⁷² См. [Witt, 1937, с. 26–28; Fraser, 1972, vol. 1, с. 490–491].

⁷³ Кажется, нет никаких оснований вслед за Виттом [Witt, 1937, с. 25] связывать деятельность этих философов с Музеем.

⁷⁴ Фестужьер говорит об упадке рационализма (*le déclin du rationalisme* [Festugière, vol. I, 1950, с. 1 и сл.]); проблема блестяще исследована Додсом [Dodds, 1965]; важные поправки к его концепции см. в книге [Brown, 1978, с. 4 и сл.]; ср. старую, но важную работу Вендланда [Wendland, 1907].

⁷⁵ См. [Sundbach, 1936, с. 707]; ср.: "люди перестали наблюдать внешний мир и стараться понять его... они обратились на себя самих" — как общая характеристика времени [Bidez, с. 629].

⁷⁶ Хотя, например, греческие и латинские надгробные надписи свидетельствуют о том, что некоторые люди исповедовали полную безрелигиозность, см. [Lattimore, 1942, р. 74–82] (консультация А.И.Зайцева).

ре" (апология единого Бога, гл. 6) и т.д.⁷⁷. Эта вера вышла за пределы узкого круга образованной элиты⁷⁸, о чем свидетельствуют надписи⁷⁹ и "массовая" литература.

В успехе распространения этой идеи не последнее (если не единственное) место принадлежит философии, которая сама все более становится богословием⁸⁰, ставя во главу угла взаимоотношения человека с высшим миром и его первопричиной (философский монотеизм), уподобление мудреца божеству⁸¹ и, как конечный результат, личное спасение. Теперь философ ревностно изучает догматы других школ не для полемики с ними, а с тем, чтобы перенять оттуда полезное для себя⁸². Поскольку целью философии становится постижение (γυνῶσις) божества и уподобление ему, в центре внимания, как неотступный спутник богословия, оказывается этика, и, таким образом, философия становится руководством в практической жизни⁸³.

⁷⁷ О монотеистической тенденции см. [Nock, 1925, с. 34]: для этого времени можно говорить скорее об "интересе к божественной силе, чем к божественным личностям"; [Dodds, 1965, с. 116–119; Nilsson, 1963, с. 101–120], откуда взяты лишь некоторые примеры. Этим же объясняется желание видеть в богах других народов проявление все той же единой божественной силы ("Думаю, что нет никакого различия, называть ли высочайшего Зевса (Δία ὕψιστον) Зевсом или Адонаем, Саваофом или Амоном, как египтяне, или Папайем, как скифы", — говорит Цельс: Orig. Cels. V.41, с. 45.2–4; ср. эту же мысль ранее у Плутарха: De Is. et Os. 67, 377F).

⁷⁸ В это время мы повсюду видим обращение к эзотерическим формам религии — мистериям (безотносительно к тому, был ли объектом почитания греческий или пришедший с Востока бог), где посвященный имел возможность "прямого" (экстатического) общения с божеством, наделяя его функциями всех прочих традиционных божеств (чего не давали гражданские культы, воспринимавшиеся уже как скучный, но необходимый ритуал).

⁷⁹ См., например, IG IX, 2, № 1201: "царь, величайший бог, вседержитель, творец всего"; подробнее [Nilsson, 1963, с. 112; Nock, 1925], где дан эпиграфический материал.

⁸⁰ Именно в постижении Бога видели тогда основную задачу философии; ср. у Иустина Мученика слова иудея Трифона (Dial. I.3): "Разве не все усилия философа направлены к Богу... разве не является целью философии исследовать проблему божественного?" (см. [Jaeger, 1963, с. 23, 94, примеч. 21]).

⁸¹ Платоновское ὁμοιωσις θεῶν (Theaet. 176 B) становится общим местом. О том, что это воспринималось в первую очередь как этическая проблема, см. подробнее у Альбина (Didasc. XXVIII, Hertmann, с. 181–182).

⁸² "Философы (разных школ) объединили свои силы и заключили grande alliance" [Jaeger, 1963, с. 31]. Даже современники иногда не могли сказать, к какой школе принадлежал тот или иной философ; ср. у Порфирия (Vit. Plot. 17): "Трифон, платоник и стоик".

⁸³ См., например, у Альбина деление философии на теоретическую, где на первом месте стоит богословие, и практическую во главе с этикой (Didasc. III, Hertmann, с. 153). Сама этика не имеет уже

Философия развивается теперь не вглубь, авширь. С одной стороны, представители различных школ (киннки, стоики, пифагорейцы и т.д.) пропагандируют свое учение не только среди учеников, а выходят на городские площади, собирая вокруг себя толпы слушателей⁸⁴. С другой стороны, философия этого времени, не создавшие оригинальных учений и занятые преимущественно сопоставлением древних авторов с целью сведения их догматов в некую единую систему⁸⁵, вульгаризировали философию: избрав путь компиляции, они писали учебники ("введения", εἰσαγωγή), составляли сборники мнений (δόξαι) философов⁸⁶ или комментировали труды своих великих предшественников⁸⁷. Представители среднего социокультурного слоя, пытаясь определить свое место в мире⁸⁸, черпали из этого источника⁸⁹.

"своего лица", позволившего бы называть ее "стоической" или "пифагорейской"; тесное сближение морали различных философских школ вообще характерно для этого времени, см. [Wendland, 1907, с. 45].

⁸⁴ Именно через устную проповедь, воздействие которой было чрезвычайно велико на аудиторию, не подготовленную к чтению философских сочинений, некоторые философские идеи проникали в низшие слои общества. У Плиния есть очень выразительный рассказ о философ-стоике Евфрате, учение которого (образ жизни и даже внешний вид) оказывало воздействие на малообразованных людей (Epist. I.10).

⁸⁵ Как credo философов этого времени могут быть взяты слова Сенеки: "Но пусть даже все открыто древними — всегда будет ново и применение открытого другими, и его познание, и упорядочение... Лекарства для души найдены древними, но наше дело отыскать, как их применять и когда" (Epist. 64.8).

⁸⁶ Подробнее о литературе "введений" и доксографии см. [Festugière, 1949, vol. 2, с. 345—362]. Тогда же появляются и многочисленные собрания изречений философов, объединенных по различным признакам (тематический, авторский).

⁸⁷ Подробнее см. гл. III—VI.

⁸⁸ У человека из этого слоя, когда "неполный рабочий день" был обычным явлением, оставалось много свободного времени и на посещение лекций философов, и на размышления (ср. пушкинское "размышление — скуки семья"), которыми он мог заполнить свой досуг (otium). Об этом см. [Nock, 1936, с. 451] и недавно [Brown, 1978, с. 9, 107, примеч. 31]. Но чтобы иметь возможность высвободить себе досуг, нужно было располагать определенным капиталом, дававшим относительно независимое положение в обществе, см. [MacMullen, 1984, с. 10—11].

⁸⁹ Разумеется, интерес к философии не был абсолютным и тем более одинаковым в разных слоях общества. В духовной жизни индивида по-прежнему главное место принадлежало религии. Хотя даже в низшие слои проникали, претерпев соответствующую трансформацию, некоторые философские идеи (тенденция к монотеизму, этические представления, см. выше, примеч. 79; ср. примеч. 4), религия на этом уровне существенно отличалась от религии, которую исповедовали образованные люди. Цицерон (De nat. deor. II.72) различал по крайней мере два вида религиозного чувства: одно — простонародное, не идущее дальше суеверия, другое — философское, подлинно религиозное (отвлекаясь здесь от неправильной этимологии слова "религия", им предложенной).

Сказанное характеризует духовную жизнь крупных городов на всем пространстве Империи, и, конечно, в первую очередь Александрии как величайшего культурного центра. К ней опять и обратимся.

Мы видели, что Филон с его платоновско-стоическими спекуляциями (эклектический платонизм) появился не на пустом месте⁹⁰, а опирался на достаточно хорошо прослеживаемую традицию эклектического платонизма протяженностью в несколько поколений. Влияние этой традиции проникало в далекие от философской элиты элиты круги, из которых и вышла "Премудрость Соломона"⁹¹. С этим образцом религиозной литературы среднего социокультурного слоя эллинистического иудаизма следует связать особый вид религиозности, принадлежащий, как и "Премудрость Соломона", анонимной массовой культуре (правда, уже не иудейской), который является еще одним наглядным симптомом обширной метастазы все той же платонической традиции: мы имеем в виду герметизм. О принадлежности этой литературы, возникшей на рубеже эпох и развивавшейся в первые века новой эры⁹², до сих пор нет единого мнения, и об авторах сочинений нельзя сказать, были они греками или гречески образованными египтянами⁹³. По всей видимости, следует думать о некоей эзотерической религиозной общине⁹⁴, од-

⁹⁰ Однако источники молчат о том, у кого он учился; правда, он вполне бы мог посещать школу Потамона, своего старшего современника: ср. у Свида о времени последнего: κρδ Αὐτοῦστου καὶ μετ' αὐτόν.

⁹¹ Ср. Прем. Сол. 9:15, где перед нами явная реминисценция к Платону (Phaed. 81.C). Безусловно, этот иудейский автор не был знаком с трудами Платона, а пользовался каким-то "кратким курсом философии".

⁹² Для точной датировки сочинений, входящих в Corpus Hermeticum, у нас нет надежных критериев; Terminus post quem по для возникновения собрания — упоминание у других авторов, самый ранний из которых, вероятно, Тертуллиан (De Anima, 33); подробнее [Festugière, 1949, vol. 1, с. 78–81]; приводимая здесь ссылка на Афинагора (ок. 180 г.), у которого встречаем имя Гермеса Трисмегиста (Leg. 28; [Schwartz, 1973, с. 37.24]), не дает ясного указания на существование корпуса, как, впрочем, и свидетельство Тертуллиана ни в коем случае не указывает на то, что к началу III в. Corpus был уже окончательно сформирован. На греческом до нас дошла лишь часть собрания, создававшегося на протяжении ряда поколений; об этом свидетельствуют как многочисленные отрывки из герметических сочинений у разных авторов, отсутствующие сейчас в корпусе, так и новые тексты (например, армянские и коптские — в собрании Наг Хаммади — переводы).

⁹³ Хорошее знание авторами египетских реалий крайне недостаточно для доказательства, что они "были (некоторые из них определенно, а возможно — почти все) египтянами, хотя и греками по образованию" [Scott, vol. 1, 1924, с. 11].

⁹⁴ Уже Рейценштейн видел за создателями этих текстов некую герметическую общину (м.б. общины?), которой эти сочинения служили своего рода Библией [Reitzenstein, 1904, с. 248]. Фестивьер катего-

ной из многих, существовавших на рубеже эпох, которая состояла из людей, причастных (не профессионально) к философской культуре и имеющих обостренное религиозное чувство, и которая на протяжении не одного поколения письменно фиксировала свою идеологию⁹⁵. Богословско-этические размышления в форме бесед (откровений) учителя Гермеса Трисмегиста (Триждывеличайшего⁹⁶; отсюда и название всего корпуса сочинений) с одним из учеников (Асклепием, Тотом и т.д.) — как литературное оформление индивидуального мистического опыта, носители которого инструментом для более адекватной его передачи избрали язык платонической философии⁹⁷, — не опирались на догматы какого-либо Священного писания, которое ограничивало бы свободу мысли; в результате мы видим здесь полную независимость от авторитетов⁹⁸, а отсюда постижение Бога целиком обусловлено индивидуальным опытом. Спасение, по учению герметистов, внутри человека, доступно каждому, и достичь его можно, лишь познав себя⁹⁹, т.е. познав, что "ты бессмертный, а причина смерти — плотское желание" (ἔρως, СН I /Poimandres/, 18, с. 13.9–11), а познавший себя познает Бога и становится "благим, благочестивым и... божественным" (ἀγαθός καὶ εὐσεβής... θεός, СН X, 9, с. 117.10–11)¹⁰⁰.

рически отвергал эту точку зрения и видел здесь "чисто литературное явление" [Festugière, 1949, vol. 1, с. 81 и сл.]. Теперь исследователи (учитывая и новый материал — герметические тексты из Наг Хаммади, например VI, 6 и VI, 8) все более склоняются к взгляду Рейценштейна: см. [Tröger, 1971, с. V–VI; 54–58; Mahé, 1982, с. 42].

⁹⁵ Перед нами письменная фиксация духовного (мистического) опыта членов общины, но не их культовой практики, которая, по общему мнению, отсутствовала у герметистов, см. [Festugière, 1949, vol. 1, с. 83] (répugnance à l'égard de tout acte de culte autre que la seule prière); [Tröger, 1971, с. 57–58].

⁹⁶ О происхождении этого эпитета см. [Mahé, 1978, с. 1–3].

⁹⁷ В этот век "упадка рационализма" (см. примеч. 74) герметическая литература, касаясь самых разных тем — от астрологии, магии, алхимии и т.п. до философии, — служила своего рода субститутом подлинной науки. Здесь мы будем обращаться только к текстам философского герметизма. То, что внутри герметического корпуса находятся две группы текстов, противоположные по своему взгляду на мир (1. Мир плох, и высший мир отделен от низшего, над которым господствуют злые демоны; 2. Мир хорош, и его создатель пребывает в нем, см. [Boussset, 1914, с. 697 и сл.]), свидетельствует, думаем, лишь о степени аскетизма его создателей, а не о различных философских посылах.

⁹⁸ В мистике (даже религий, опирающихся на Священное писание) догматическое богословие играет подчиненную роль и служит лишь фоном выступающего на первый план индивидуального духовного опыта.

⁹⁹ Толкование известной дельфийской надписи (γυνῶσι σαυτὸν), которая была уже предметом пристального внимания Платона (Alc. I, 130 A sq.), стало общим местом в философской мысли этого времени, см. [Betz, 1970, с. 465–484; 1981, с. 156–171].

¹⁰⁰ И наоборот — величайшее зло это незнание Бога и себя, что препятствует спасению (например, СН VII, 1, с. 81.3–10).

Безусловно, любой автор является частью породившей его культуры, отсюда и любая авторская литература — т.е. вышедшая из-под пера человека, решившего подписать сочинение своим собственным именем, вполне сознающего свое особое "я" и не пытающегося скрыться за каким-то авторитетом, — не может быть не подвержена разнообразным влияниям¹⁰¹. Это тем более относится к произведениям авторской литературы, возникшим на таком оживленном перекрестке, каким была Александрия, где встречались, равноправно существовали и постоянно смешивались непохожие друг на друга, а подчас и чуждые культуры. Тем не менее даже здесь трудно представить ситуацию, что такой автор мог использовать без разбора различные традиции, не отдавая ни одной предпочтения: ведь авторскую литературу в первую очередь характеризует принадлежность какой-то одной, определенной традиции, которая, конечно, может испытывать на себе всевозможные влияния извне. О каких бы влияниях (греческих или восточных, обязанных религии или магии и т.п.) на греческих философов этого времени мы ни говорили, они остаются греческими философами; как бы сильно ни было давление на Филона греческой философской традиции, он все же остается благочестивым иудеем, и т.д. Но по мере удаления от литературы элиты в область массовой анонимной литературы, мы будем видеть все большую свободу в привлечении разнородного материала, причудливое смешение всевозможных влияний. Все это затрудняет атрибуцию подобных документов не только определенному времени, но и конкретной культуре¹⁰². Если сочинения герметического корпуса этот процесс затронул только наполовину, то в магических папирусах из Египта¹⁰³, кишящих образами из греческой, египетской, еврейской, христианской и даже вавилонской религий, синкретизм различных религиозных представлений и реалий, при полном отсутствии одной доминирующей традиции, находит, можно сказать, свое завершение. Перед нами не имеющий аналогий плюрализм религиозного сознания, который даже в таком полирелигиозном и веротерпимом обществе, как греко-римский Египет, стоит особняком в культурном контексте. Оставляя в стороне вопрос о том, что же такое магия (без-

¹⁰¹ Если речь идет о влиянии внутри одной культурной традиции, мы имеем то, что можно назвать преемственностью культуры; если воздействие исходит от чуждой традиции, перед нами влияние одной культуры на другую.

¹⁰² Подробнее см. гл. III—VI.

¹⁰³ Из некогда колоссальной магической письменной традиции до нас — вследствие того, что магическая практика всегда, как стоящая вне коллективного религиозного сознания, была вне закона, — дошло немного. Счастливая случайность сохранила большое собрание греческих магических папирусов, которые и являются теперь нашим основным источником; см. PGM, 1—2; коптские тексты см. [Kropp, 1930—1931, 1—3]; о новых текстах см. [Betz, 1986], где очень информативное введение в проблему, с. XLI—LIII.

относительно — белая магия, θεουργία, или черная, γοητεία), противостоит ли она религии или является ее частью, отражает ли она некий коллективный или индивидуальный опыт и т.п.¹⁰⁴, заметим, что в первые века новой эры интерес к ней был практически всеобщим: ей отдавали дань и греческие философы (неопифагорейцы, неоплатоники), и авторы герметических текстов, и гностики (например, Марк, см. Iren. Adv. Haer. I.13.1 и сл.: *magicae imposturae peritissimus*), и христиане... И когда последние обращались с проповедью, в числе обращенных были, конечно, и носители этой надконфессиональной религиозной культуры, и их христианство было, разумеется, иным, нежели христианство бывшего философа, герметиста и т.п.

К сожалению, мы почти ничего не знаем достоверного о первых шагах христианства в Египте¹⁰⁵. Упоминание о спутнике апостола Павла, александрийском иудее Аполлосе, весьма искушенном в Писании (Деян. 18:24–26), ничего не дает, поскольку из сообщения нельзя заключить о существовании в Александрии христианской общины¹⁰⁶. Предание о том, что евангелист Марк проповедовал свое евангелие в Египте и основал в Александрии церковь (Eus. H.E. II, 16, 1), не может считаться вполне надежным, поскольку александрийские авторы Климент и Ориген, кажется, еще ничего не знают о нем¹⁰⁷. Предположение о том, что "Послание к евреям", как имеющее определенное родство с мыслью Филона, возникло в Александрии в кругу эллинизированных иудеев, обращенных в христианство¹⁰⁸, остается не более чем гипотезой¹⁰⁹. Это же относится и к проблеме происхождения "Послания Варнавы"¹¹⁰ и "Послания апос-

¹⁰⁴ Всесторонний анализ различных подходов к вопросу см. [Aune, 1980, с. 1507–1519], а также [Betz, 1982, с. 161–170, примеч. на с. 236–238].

¹⁰⁵ До сих пор самым полным собранием свидетельств остается Гарнак [Harnack, 1924, Bd. 2, с. 705–729].

¹⁰⁶ Хотя не встречающееся в других рукописях чтение Cod. Bezae (18:25), согласно которому Аполлос "был наставлен ἐν τῇ κατρίδι (т.е. в Александрии) в начатках пути Господня", кажется, свидетельствует об обратном; см., например, [Pearson, 1986b, с. 210].

¹⁰⁷ Но если признавать подлинность обнаруженного в конце 50-х годов XX в. в монастыре Мар Саба возле Иерусалима "Послания" Климента (некоему) Феодору (рукопись не ранее XVIII в.), приходится констатировать, что предание о проповеди Марка в Александрии было известно автору "Стромат"; издание текста и пространный комментарий см. [Smith, 1973]; ср. [Pearson, 1986a, с. 137–145].

¹⁰⁸ См., например, об авторе этого послания: "последователь Филона, обращенный в христианство", в книге [Simon, 1960, с; 123]; ср. [Julicher, 1901, с. 132–136].

¹⁰⁹ Подробнее см. [Vielhauer, 1975, с. 250–251].

¹¹⁰ Об александрийском происхождении сочинения (в начале правления Адриана) см., например, [Barnard, 1958, с. 101–107]; ср., однако, [Vielhauer, 1975, с. 610–612].

толов" (Epistula apostolorum)¹¹¹. Из многочисленных упоминаний у Климента и Оригена мы знаем, что во II в. в Александрии были широко в ходу такие христианские тексты, как "Предания Матфия" (см. выше, гл. I), "Евангелие от евреев" (см. выше, гл. I), "Евангелие от египтян", из которых последнее, безусловно, возникло в Египте, но для датировки этих памятников нет никаких надежных критериев¹¹².

Тем не менее важным свидетельством того, что уже к началу II в. христианство проникло в Египет далеко за пределы Александрии, является широкий ареал распространения христианских папирусов¹¹³. Изучение (в частности, анализ *pomina sacra*) этих папирусов, содержащих по преимуществу ветхо- и новозаветные тексты, канонические и апокрифические, позволило установить, что новое учение пришло сюда из Палестины в форме иудео-христианства¹¹⁴. Здесь, оказавшись в новой, чрезвычайно пестрой среде и взаимодействуя с различными культурами и пластами в пределах одной культуры, христианство неизбежно должно было принимать различные оттенки: ведь обращенными были и греки, и египтяне, и иудеи, представители высокообразованной элиты и простолюдины и т.п.

Но репертуар греческих папирусов не позволяет что-либо сказать определенное о предполагаемых формах христианства. Исследователь этого вопроса сразу же сталкивается с серьезным препятствием: ибо до Климента и Оригена, т.е. до последней четверти II в., от александрийского христианства не сохранилось практически никаких оригинальных документов¹¹⁵. Конечно, из сообщений более позд-

¹¹¹ Греческий оригинал утерян; сочинение известно по коптскому фрагменту и эфиопскому полному тексту. О египетском происхождении (первая пол. II в.) см. [Hornschuh, 1965, с. 99—119]; [Roberts, 1979, с. 54]; ср., однако, [Pearson, 1986a, с. 149, примеч. 93] — о малоазийском происхождении текста.

¹¹² Датировка "Евангелия от египтян", предложенная Вальтером Бауэром ([Bauer, 1934, с. 54 и сл.] — первая треть II в.), не может быть ни оспорена, ни принята; по его мнению, Ев. Евр. было в ходу у египетских иудео-христиан, а Ев. Ег. — у христиан из язычников.

¹¹³ Ср. [Roberts, 1979, с. 13—14], где приведен полный перечень раннехристианских (библейских) документов, обнаруженных в Египте.

¹¹⁴ См. [Roberts, 1979, с. 45 и сл.; Pearson, 1986b, с. 209 и сл.].

¹¹⁵ Причина этого "молчания" раннего египетского христианства кроется, вероятно, в том, что на первых порах оно, как в Александрии, так и повсюду в Египте, находилось внутри иудейской общины и не воспринималось язычниками (если они вообще догадывались о его существовании) как нечто, отличное от иудаизма, да и само вряд ли имело силы и необходимость заявлять о себе как о некоем новом, отличном от иудаизма движении. Картина изменилась после мощного антиримского восстания иудеев Египта (115—117 гг.), закончившегося поражением последних и практически "искоренением иудейского населения" [Tcherikover, 1963, с. 30]; тогда христианство выступает на

них историков Церкви (первый и главный источник — Евсевий), ересиологов, из рассеянных по трудам Климента и Оригена случайных свидетельств и цитат из утерянных ныне сочинений можно составить представление (зачастую тенденциозное, — насколько тенденциозен привлекаемый источник) о христианстве в Александрии (шире — в Египте) во II в., но это будет скорее голая схема, нежели объемное изображение. Ведь эти источники касаются лишь личностей и событий, значимых в жизни Церкви, и мало интересуются рядовыми явлениями, людьми, литературой: они дают лишь один (верхний) срез александрийского христианства. Поэтому его история на начальном этапе существования предстает перед нами в виде вереницы имен, игравших в религиозной борьбе видную (неважно — положительную или отрицательную) роль.

Так, мы знаем, что во времена Адриана и Антонина Пия (Strom. VII.106.4, с. 75, 13 и сл.) в Александрии учили выдающиеся христианские гностики Василид и его сын Исидор¹¹⁶. По сохранившимся незначительным выдержкам из их сочинений (например, Strom. IV.81, 1 и сл., с. 284, 5 и сл.) можно даже попытаться реконструировать их систему мысли, принадлежащую к пифагорейско-платоновской традиции¹¹⁷, но как и кого они учили, в каких отношениях были с церковным христианством своего времени и т.п. — ответить невозможно. Примерно в это же время в Александрии жил и другой христианский гностик Валентин, труды которого постигла та же участь, что и труды Василида, и хотя имеются многочисленные свидетельства о Валентине (см. выше, гл. I), и все авторы согласны в том, что он принадлежал к платонической традиции¹¹⁸, мы не можем надежно вписать его в контекст современного ему христианства из-за полного незнания нами этого контекста.

По-прежнему загадочной остается фигура Аммония Саккаса, учителя Оригена, а позднее Плотина (Eus. H.E. VI.19.6; Porph. Vit. Plot. 3). От него не дошло никаких трудов

арену как самостоятельная и независимая сила, которая, чтобы обрести выбитую из-под ног почву (иудейская община), вынуждена была обратиться к языческой аудитории; см. [Bell, 1953, с. 79; Roberts, 1979, с. 54–58; Pearson, 1986b, с. 132–156].

¹¹⁶ По свидетельству Епифания, проповедь Василида простиралась и на другие области Египта (Pan. 24.1, 1).

¹¹⁷ Ср., например, об обете пятилетнего молчания по примеру Пифагора, который Василид предписывал своим ученикам (Eus. H.E. IV.7, 7), или "пифагорейское учение Исидора о двух душах" (Strom. II. 114.2; с. 174.30–31); подробнее [Aland, 1978, с. 183 и сл.]; ("...Basilides und Isidor... in ihrer Denk- und Redeweise platonischer Tradition verpflichtet sind", с. 184).

¹¹⁸ Так, Ириней был убежден, что валентиниане черпали свои идеи у греческих философов, и в первую очередь у Платона (Adv. Haer. II.14, 3–4), Ипполит возводил их учение к Пифагору и Платону (Philos. VI.21–29), ср. Тертуллиан о Валентине — *platonicus fuerat* (Praescr. 7).

(кажется, он и не записывал свое учение, см. Porph. Vit. Plot. 20), и уже авторы, жившие немногим позднее, расходятся в оценке его философской позиции: Порфирий (в III книге "Против христиан", см. Eus. H.E. VI.19.7) свидетельствует, что Аммоний обратился к философии¹¹⁹, оставив христианство; Евсевий же утверждает, что Аммоний всю жизнь оставался христианином¹²⁰.

Не многим больше можно сказать и о Пантене, главе александрийского христианского училища. Евсевий говорит, что Пантен обратился в христианство из стоицизма (H.E. V.10.1)¹²¹, а Филипп из Сиды¹²² называет его пифагорейцем. По Евсевию, история александрийского училища начинается с Пантена, которому наследовал его ученик Климент (H.E. V.11, 2; VI.13, 2), а затем Ориген (H.E. VI, 6); Филипп же из Сиды дает иную картину: по его словам, первым главой училища был известный апологет и автор двух дошедших до нас трактатов — Πρὸς ἑβραῖοις и Περὶ ἀναστάσεως — Афинагор, его учеником был Климент, а учеником последнего Пантен...¹²³.

Таким образом, александрийское христианство до последней четверти II в. представлено лишь разрозненными и зачастую разноречивыми свидетельствами более поздних авторов, и только начиная с Климента (ок. 150 — ок. 215 гг.) — первого александрийского автора, наследие которого до нас дошло¹²⁴ и о ком можно говорить, основываясь на материале его собственных сочинений, — мы становимся на твердую, достаточно хорошо документированную почву.

Хотя данных о его жизни у нас крайне мало¹²⁵ и в его трудах мы не найдем систематического изложения его богословия¹²⁶, однако колоссальная начитанность Климен-

¹¹⁹ Лонгин называл Аммония платоником (Porph. Vit. Plot. 20).

¹²⁰ Точку зрения Евсевия отстаивает Лангербек, см. [Langerbeck, 1957, с. 67—74]; критику его положений см. [Dodds, 1960, с. 24—32]. О том, что Порфирий и Евсевий говорят, скорее всего, о двух разных лицах с именем Аммоний, см. [там же, с. 31, примеч. 1] и [Kremer, 1981, с. 40, 47—48, примеч. 93].

¹²¹ Все имеющиеся о Пантене свидетельства см. [Harnack, 1893, с. 291—296].

¹²² Правда, достоверность сообщений этого историка первой половины V в., от многомоной истории которого дошли лишь жалкие отрывки (P.G. VI, 182), критиковали уже Сократ (H.E. VII, 27) и Фотий (Bibl. Cod. 35).

¹²³ Принадлежность Афинагора александрийскому богословию, не подтвержденную помимо Филиппа другими источниками, отстаивает Лесли Бернард [Barnard, 1972], в работе которого (несмотря на спорность этого положения) дается прекрасный анализ всех вопросов, связанных с жизнью и творчеством этого автора.

¹²⁴ Хотя далеко не полностью; список его трудов см. у Евсевия (H.E. VI, 13).

¹²⁵ Кроме случайных свидетельств в его собственных сочинениях и здесь основной источник информации Евсевий (H.E. V.11; VI, 6, 13).

¹²⁶ И название его основного сочинения "Ковры" (Στρωματεῦς), и

та¹²⁷ и широкий круг рассмотренных им тем вполне позволяют представить его учение.

Язычник по воспитанию, он после долгих странствий по Империи и общения с различными учителями философии¹²⁸, обратившись в христианство, обосновался в Александрии (ок. 175 г., ср. II. Strom. I.11.2; с. 8, 20–9.3), с которой (и в первую очередь с огласительным училищем, где он вначале преподавал под руководством Пантена, а затем сменил его на посту главы; так сообщает Евсевий, Н.Е. VI.6, ср. ниже, с. 90) отныне и была связана вся его жизнь (ср. ниже, примеч. 137).

В наследство от разностороннего философского образования Клименту достался плюрализм мышления, следствием которого было отчетливое понимание того, что все происходящее в мире невозможно объяснить, отталкиваясь от какой-то одной системы мысли; нельзя объяснить не только из-за многообразия явлений, но и потому, что человеческое суждение изменчиво и непостоянно (*τὸ πολὺτροπὸν καὶ ἀστατόν τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης*, III. Strom. VIII. 22, 1; с. 93, 19 и сл.). И тем не менее Климент пытался, подвигаясь над догмами старых систем мысли, создать новое универсальное мировоззрение, совмещающее и библейское откровение, и греческую мудрость. Исходя из этого, он говорит – вслед за Филоном, которого прекрасно знает и которому многим обязан, – что и еврейский Закон, и греческую философию Бог дал людям для того, чтобы подготовить их к восприятию христианской истины. И хотя, по убеждению Климента, философия вторична по отношению к библейской мудрости¹²⁹, все же и в богословии и в этике он пользуется греческим философским арсеналом. Он хорошо осознает свою зависимость от философии и, полемизи-

принцип организации в нем материала свидетельствуют о том, что Климент и не задавался этой целью, см. II. Strom. IV.4, 1 и сл.; с. 249, 19 и сл.

¹²⁷ Недаром Иероним назвал Климента "omnium eruditissimus"; свидетельства древних авторов о Клименте собраны Отто Штелином в предисловии к I тому сочинений Климента (с. IX–XVI, XIII).

¹²⁸ Путь Климента к христианству через многочисленные философские школы достаточно обычен для образованного язычника; вспомним Иустина Мученика, который прошел стоическую, перипатетическую, пифагорейскую и платоновскую школы, прежде чем прийти к христианству (Dial. 2). Однако, разумеется, не все заканчивали свое философское образование принятием христианства; вспомним, например, Галена; подробнее [Walzer, 1949, с. 7, примеч. 2].

¹²⁹ Согласно Клименту, греческая философия, хотя и возникла в результате плагиата из Ветхого Завета (II. Strom. I.87, 2 и сл., с. 56, 1 и сл.), философы иногда достигали знания сами, при помощи вдохновения свыше (II. Strom. I.94, 2–4; с. 60, 15–25 – оба утверждения встречаются и у Филона, и у Иустина); кроме этого Климент несколько раз говорит о том, что философия была похищена ангелами у Бога и передана грекам (II. Strom. V.10, 1–2; с. 332, 14222). Подробнее см. [Lilla, 1971, с. 9–59].

руа с христианами, утверждающими, что апостол Павел отвергал греческую мудрость (ср. I Кор. 3:19: "ибо мудрость мира сего есть безумие перед Богом"), подчеркивает, что апостол отрицал не всякую философию, а только плохую (например, эпикурейскую, II. Strom. I.50, 1 и сл.; с. 32, 22 и сл.). Так, для него, так же как и для современных ему платоников, сам по себе Бог абсолютно непознаваем, неделим, беспределен, к нему непременно никакое определение и т.п. (подробнее см. гл. III).

Но, будучи христианином, Климент идет дальше этих платонических богословских постулатов и, из области философии вступая в область мистической религии, утверждает, что Бога можно постичь только посредством (воплощенного) Логоса — Христа, ибо только в Христе может полностью открыться истина, "образ и тень" (ср. Евр. 10:1) которой явлены в Ветхом Завете и лишь отдельные элементы которой были поняты греческими философами (II. Strom. VI. 54.1 и сл.; с. 459, 19). Идея, что Логос делает познание Бога доступным каждому верующему, известная уже Филону, у Климента развивается в постоянной полемике с гностическими учениями: с Василидом, который утверждал, что Бога может познать лишь имеющий особую природу; с Валентином, согласно которому спасение доступно тому, чья природа предопределена для этого (II. Strom. V.3. 1-4; с. 327, 19 и сл.)¹³⁰. Однако в самом понятии "гносис" (познание) Климент не видит ничего предосудительного. Хотя, по его мнению, веры (πίστις, которой внецерковные гностики отводили второстепенное место, считая ее делом "душевного" рода людей, т.е. церковных христиан) вполне достаточно, чтобы достичь спасения¹³¹, однако пытливый христианин не может довольствоваться ею одной¹³², а должен стремиться к более глубокому и полному постижению истины¹³³. Если вера — это начало "гноси-

¹³⁰ Ср. II. Strom. IV.89.4; с. 287, 15 и сл.; впрочем, Климент полемизирует с гностиками и по многим другим вопросам: например, утверждая, что Бог един, он опровергает дуалистическое учение маркионитов (I. Paed. I.74.1; с. 133, 8-10). О том, что подобное учение волновало в то время всю церковь, свидетельствует категорическое заявление Тертуллиана: "Бога нет, если он не один" (Deus si non unus est, non est; Adv. Marc. I, 3); подробнее см. [Osborn, 1957, с. 57-59].

¹³¹ "Вера... крепость (ἰσχύς) для спасения и сила (δύναμις) для вечной жизни" (II. Strom. II.53.5; с. 142, 12-13) или "фундамент спасения" (II. Strom. II.11.2; с. 119, 2).

¹³² Ибо "вера... это некое внутреннее благо... признает, что Бог существует, безо всякого его поиска (III. Strom. VII.55, 2; с. 40, 25-27).

¹³³ "Верить — это фундамент гносиса" (III. Strom. VII.55, 5; с. 41, 1), а "гносис — это некое совершенство (τελειώσις) человека как человека... ибо через него (гносис. — А.Х.) совершенствуется вера, и в результате только через него верующий становится совершенным" (III. Strom. VII.55.1-2; с. 40, 21 и сл.), или "вера это

са", то конечная цель — созерцание Бога и уподобление ему, а это, в свою очередь, рождает истинную любовь¹³⁴, через которую гностик уже "соединен с Богом" и "возвысился до совершенства" (II. Strom. VI.72.1; с. 467, 32 и сл.). Через эту любовь, "устремляясь к Господу, гностик — хотя его тело (σῆμα) пребывает на земле, ибо не ушел он из этой жизни, — ... увел свою душу от страстей (πάθος) ... и живет, умертвив вожделения (ἐπιθυμῖα)" (II. Strom. VI.75.3; с. 469, 13—17).

Другим великим александрийским богословом был Ориген. Благодаря тому, что Евсевий был страстным поклонником его учения, о жизни Оригена мы располагаем достаточно полной информацией¹³⁵. Сын александрийского христианина Леонида¹³⁶, он с детских лет изучал Священное писание и греческие науки и к семнадцати годам — когда отец претерпел мученичество (гонение при Септимии Севере, 202 г.), а семья, лишившись имущества, осталась без средств к существованию — настолько преуспел в этом, что сам мог предоставлять (Н.Е. VI.2.15). В это же время Ориген по просьбе язычников, желавших обратиться в христианство, стал главой огласительного училища¹³⁷ (свидетельство Евсевия; ср. ниже, с. 90) и примером своей подвижнической жизни — соблюдал строгий пост, мало спал и т.п. (Н.Е. VI.3, 9 и сл.) — привлекал в христианство все новых верующих. В это же время, дословно толкуя евангельское изречение "...есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного" (Мф. 19:12), Ориген оскотил себя (Н.Е. VI.8, 1)¹³⁸. В Александрии Ориген оставался простым учителем, а удалившись в Кесарию Палестинскую, где про-

сокращенное... познание необходимых (вещей), а познание — это незывблемое и прочное обнаружение того, что (ранее) усвоено через веру" (III. Strom. VII.57.3; с. 42, 3—5).

¹³⁴ На пути совершенствования человека первым спасительным изменением является "переход от язычества к вере ... вторым... от веры к познанию; это последнее, подводя к любви (ἀγάπη), соединяет познание (т.е. верующего. — А.Х.) с познаваемым (Богом)" (III. Strom. VII.57.4; с. 42.7—10).

¹³⁵ В этом вопросе основным источником для Евсевия был не дошедший до нас труд его учителя Памфила "Апология Оригена" в пяти книгах; подробнее см. [Grant, 1971, с. 133—134]; ср. примеч. 170 к главе I, о том, что с информацией Евсевия об Оригене следует быть крайне осторожным, см. [Hornschuh, 1960, с. 1—25; 193—214].

¹³⁶ Сам Евсевий, кажется, не абсолютно уверен, говоря о Леониде — "называемый (ὁ λεγόμενος) отцом Оригена" (Н.Е. VI.1). Порфирий (у Евсевия — Н.Е. VI.19.7) называет Оригена язычником по воспитанию.

¹³⁷ "Поскольку под угрозой гонения все (христиане из Александрии. — А.Х.) бежали..." (Н.Е. VI.3.1). По всей вероятности, тогда же Климент, оставив училище, удалился из города.

¹³⁸ Практика довольно обычная в ранней церкви, ср., например, рассказ Иустина о юном египетском христианине, желавшем с целью телесной чистоты оскотить себя (I. Apol. 29.2—3); подробнее см. [Chadwick, 1959, с. 109—112].

вел последние 20 лет жизни, основал там школу по типу александрийской и, вероятно, только там, т.е. уже на склоне лет, был удостоен священнического сана (Н.Е. VI.8.4).

Письменное наследие Оригена, дошедшее, правда, далеко не полностью, до сих пор вызывает изумление как по объему¹³⁹, так и по широте поставленных им вопросов. Он изучил еврейский язык, чтобы заняться критическим изданием Библии (Н.Е. VI.16), в результате была создана известная "Гекзапла Оригена" — свод шести древних переводов Ветхого Завета. Даже по словам своих противников, он прекрасно знал греческую философию и "постоянно обращался к Платону", к сочинениям Нумения, Крония, многих знаменитых пифагорейцев и стоиков (Н.Е. VI.19.8); и это неудивительно, если вспомнить, что Ориген был учеником Аммония Саккаса, у которого позднее учился Плотин¹⁴⁰.

Хотя философия, считал Ориген, поскольку она была открыта философами не без помощи божественной силы, может подготовить душу к восприятию учения Христа¹⁴¹, однако дриход к последнему вполне достижим и без ее помощи¹⁴². Для христианина важнейшим условием является вера, и если "простые люди" (ἀπλοῦστεροι) не поднимаются выше нее (что само по себе не говорит о них как о людях второго сорта — каждому свое¹⁴³), то образованный человек должен подняться на иной уровень — уровень познания (γνώσις) Бога, а этого можно достичь лишь постоянным исследованием Писания. В то время как "простые" могут понимать священный

¹³⁹ Ср. известное свидетельство Епифания о том, что Ориген был автором шести тысяч книг (Ephr. Haer. 64.63.6).

¹⁴⁰ Когда Порфирий и Евсевий говорят об Аммонии, они, вероятно, имеют в виду двух разных людей (см. выше, примеч. 120). Однако и Ориген и Плотин вполне могли учиться у одного и того же Аммония (ср., например, сходство методов обучения, применявшихся в школе Оригена и в школе Плотина, подробнее см. [Grant, 1986, с. 182—183]). Ориген, о котором неоднократно упоминает Порфирий (Vit. Plot. 3.14.20), написавший книгу о демонах, и христианин Ориген были также двумя различными людьми [Koch, 1932, с. 299, примеч. 1] и подробнее [Kremer, 1981, с. 39, 46—47, примеч. 53].

¹⁴¹ Но только при условии, что эта философия будет вести слушателей к мудрости и возвышенному (I. Cels. III. 58; с. 253, 13 и сл.). В этом случае "человеческая мудрость (т.е. греческая философия. — А.Х.) — это гимнасий (γυμνάσιον) для души, а венец — мудрость божественная" (II. Cels. VI.13; с. 83, 16—18).

¹⁴² Пример этому апостолы, которые не умели ни говорить, ни проповедовать по правилам греческой риторики, но смогли увлечь в христианскую веру сотни себе подобных (I. Cels. I.62; с. 113 и сл.; 24 и сл.).

¹⁴³ Ср. его полемику с Цельсом, утверждавшим, что христиане следуют принципу: "Не исследуй, а верь, и вера твоя спасет тебя"; Ориген доказывает необходимость "верить в простоте сердечной" для тех, кто не имеет возможности достичь ступени познания Бога (I. Cels. I.9; с. 61, 9 и сл.).

текст лишь на уровне буквального, истинное проникновение в его смысл возможно при символическом истолковании текста (например, I. Cels. IV.49 и сл.; с. 321, 23 и сл.; IV.72; с. 341, 9 и сл.), ибо только таким образом можно объяснить употребление в Библии ряда определений, недостоинных Бога. В своем богословии Ориген, как и Климент, — платонизирующий христианин, для которого невыразимый Бог постигается только посредством воплощенного Логоса. Важнейшая проблема для Оригена, на которой в конечном счете покоится его богословская система и с которой неизбежно сталкивались философы и богословы, пытающиеся оправдать существование Бога и зла в мире, — проблема теодицеи. Зло, причиной которого Бог быть не может, — это "незнание Бога" ($\delta\gamma\nu\nu\sigma\tau\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$); следствием этого незнания является отпадение душ от Бога, отпадение же происходит не потому, что души созданы несовершенными, а потому, что Бог наделил их свободой воли¹⁴⁴ (ср. гл. III, примеч. 71). Подобное объяснение существования зла в мире родилось из полемики с гностическим дуализмом и построениями философов, утверждавших, что причина зла — предвечно существующая материя, которую при создании мира бог лишь привел в порядок¹⁴⁵.

После открытия текстов из Наг Хаммади картина александрийского христианства не может более рассматриваться по упрощенной схеме, следуя которой, жизнь этой христианской общины в конце II — начале III в. определяло противостояние церковного христианства, заявившего о себе как о самостоятельной силе лишь в правление епископа Деметрия (189—231), гностическому (в его многочисленных проявлениях, о которых свидетельствуют ересиологи).

Одни тексты показали со всей определенностью, что ситуация в христианстве (и не только в александрийском) была далека от такой простой схематизации и классификации разнообразных противостоящих ортодоксии гностических школ, предложенные ересиологами, не более чем фикция, возникавшая *ad hoc*, которую определял круг попавших в их поле зрения письменных источников или устной информации (ср. выше, гл. I).

Другие тексты помогли наполнить плотью и кровью то, что лишь в общих чертах было известно из сообщений церковных историков. Так, например, трактат "Свидетельство истины" (IX, 3), происходящий из Александрии¹⁴⁶, очень ин-

¹⁴⁴ "Ибо только воля ($\eta\upsilon\epsilon\omicron\nu\nu\lambda\omicron\nu$) каждого человека — причина зла, пребывающего в нем"; следствием этого являются все дурные поступки (I. Cels. IV.66; с. 336, 28—30). Всестороннее исследование проблемы см. [Koch, 1932, с. 96—159].

¹⁴⁵ Так, у Цельса: "Зло не от Бога, оно только сопутствует ($\kappa\rho\upsilon\beta\omicron\kappa\epsilon\tau\alpha\iota$) материи" (I. Cels. IV.66; с. 336, 22—24). Ориген, доказывающий творение из ничего, резко возражал против этого (там же).

¹⁴⁶ См. [Pearson-Giversen, 1981c, с. 117]; ср. также [Koschorke, 1978, с. 109] и подробнее гл. VI.

тересен в этом отношении. Его автора можно назвать гностическим христианином, резко отделяющим себя как от Церкви, так и от известных гностических школ¹⁴⁷. Если гностики-дуалисты строили свои системы, черпая из различных источников (иудаизм, христианство, платонизм и пр.), в результате чего возникали причудливые мифологические конструкции, то мировоззрение христиан, принадлежавших Церкви, покоилось только на Писании (и предании; хотя они могли пользоваться философским языком). В русле этой традиции находится и автор Св. ист. Однако одна и та же мысль Писания могла, даже внутри одной и той же традиции, толковаться по-разному, и в результате при всем сходстве богословских построений, например, Климента и Оригена, мы видим, что первый был сторонником брака и деторождения¹⁴⁸ (именно в этом вопросе Климент полемизирует с энкратитами¹⁴⁹), а второй, опираясь на то же Писание, стоял, по крайней мере в молодые годы¹⁵⁰, на строго аскетической позиции, которую разделял и автор Св. ист.

Вопрос о воскресении с самого начала был одним из центральных для христиан. Если для апостола Павла тело "сеется в тлении, восстает в нетлении" (I Кор. 15:42; т.е. эксплицитное утверждение, что природа тела после воскресения будет иной, нежели при этой жизни)¹⁵¹, то у авторов II в. это учение получило другую, более конкретную форму — веру в "реанимацию" бывшего при земной жиз-

¹⁴⁷ Ср. выше, гл. I, примеч. 237 о том, что гностики, по крайней мере некоторые, вполне уживались с церковными христианами внутри одной общины. Речь шла скорее о некоей внутренней несовместимости гностических христиан (осознание своего превосходства), как способных достичь высшего знания, и "простых", не имеющих такой способности (ср. начало трактата: "Я же буду говорить, обращаясь к тем, кто может слушать не ушами тела, но ушами ума: ибо многие искали истину, но не смогли найти ее", 29.6—11).

¹⁴⁸ Точнее, Климент придерживался "золотой середины" в этом вопросе, считая, что тем, кто не способен вести уединенную (*μονήρης*) жизнь, следует вступать в брак. Толкуя слова Господа к Саломее (из "Евангелия от египтян"), он говорит, что и воздержание (*ἐγκράτεια*), и брак — это дело нашего выбора, поскольку заповедь не запрещала ни того, ни другого (II. Strom. III.66.3—67.1; с. 226, 16—24).

¹⁴⁹ См. ниже, гл. VI. О том, что энкратиты (воздержники) долгое время находились внутри Церкви (в сирийской, например, до IV в.), см. [Quispel, 1965, с. 68—70]; подробнее об этом см. [Chadwick, 1957, с. 343—365].

¹⁵⁰ Зрелый Ориген в комментарии на "Евангелие от Матфея" (Сомм. Мт. XV.3) возражает тем, кто буквально толкует текст, подвигший его в свое время на оскпление. Ср. у Климента: "Слово евнух (евангельского текста. — А.Х.) не означает ни претерпевшего оскпление (букв. *κατὰνακασμένους τὰ μέρη*), ни безбрачного, но бесплодного в отношении истины" (II. Strom. III.99.1; с. 241.20—21).

¹⁵¹ Подробнее см. гл. VI, примеч. 26.

ни тела¹⁵². Ориген возвратился к идее Павла и учил, что воскресшее тело будет иметь иную, духовную субстанцию¹⁵³. И хотя Ориген вполне принадлежал Церкви, в этом вопросе его взгляды, кажется, гораздо ближе к позиции автора Св. ист., отвергавшего "плотское воскресение" (σαρκική ἀνάστασις)¹⁵⁴, чем к учению современных ему церковных христиан.

Если для последних мученичество — это "совершенство и совершенное дело любви" к Богу (Слем. II. Strom. IV. 14, 3; с. 255, 1-3)¹⁵⁵, то для гностика оно совершенно неприемлемо¹⁵⁶ (церковные христиане считали, что причина этого отказа в обычном страхе смерти, II. Strom. IV. 16, 3; с. 256.5-9)¹⁵⁷. Но именно то, против чего выступает Климент, утверждает, резко полемизируя с верой церковных христиан, автор Св. ист.: "Глупицы думают... что если они исповедуют: „мы — христиане"... предавая себя неизвестную (и) человеческой смерти, не зная, куда они идут и

¹⁵² Подробнее см. гл. VI.

¹⁵³ Ср. рассуждения Оригена о том, что если бы мы жили в море, то должны были бы иметь такое же устройство тела, как и рыбы; точно так же, чтобы унаследовать царство небесное — а оно по своей природе отличается от земных мест, — "необходимо обрести духовные тела (ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι κνευματικοῦς)"; при этом, хотя тело и станет более достойным славы (ἐνδοξότερον), первоначальный его вид (εἶδος) не исчезнет, см. Eriph. Pan. 64.14.

¹⁵⁴ [Не упо]вайте плотского воскресения, которое является разрушением... Они (т.е. церковные христиане. — А.Х.) не [знают] силы [Бога] и не понимают смысла Писаний" (36.30-37.8); реконструкцию коптского текста см. [Pearson-Giversen, 1981c, с. 137-138].

¹⁵⁵ Ср. у Оригена: за все благодеяния, которые верующий человек получил от Бога, адекватно отплатить ему можно только мученической смертью (ἢ ἐν μαρτυρίῳ τελευτή, I. Mart. 28; с. 24.7-13).

¹⁵⁶ Иринеи, например, говорит, что в то время как Церковь постоянно посылает к Богу, как знак великой любви, мучеников, "прочие (гностицистические христиане. — А.Х.) утверждают, что нет нужды в таком свидетельстве (μαρτυρία), но истинным свидетельством является их учение" (Adv. Haer. IV.33.9; ср. III.18.5); подробнее см. [Pa els, 1979, с. 70-101].

¹⁵⁷ На самом деле отказ гностиков от мученичества исходил, разумеется, не из страха перед смертью, а из докетического учения, состоявшего в том, что поскольку Спаситель пострадал мнимо, то и мученичество, как "подражание" Христу, лишено смысла. Впрочем, как свидетельствуют теперь рукописи из Наг Хаммади, и здесь нельзя говорить о том, что у христианских гностиков был consensus на этот счет. Так, например, в трактате "Мельхиседек" (IX.5, 2-11; см. выше, гл. I, примеч. 129, 228), вероятнее всего египетского (александрийского?) происхождения, мы находим недвусмысленное утверждение "реальности земного существования и страстей Спасителя" [Koschorke, 1978, с. 165]; подробнее см. [Pearson, 1975, с. 145-154]; ср. также "Апокриф Иакова" (1, 2), где автор призывает своих слушателей к мученичеству (4:38 и сл.); подробнее [Pagels, 1980, с. 262-283].

кто есть Христос..." (31.22–32.2), они достигнут спасения...¹⁵⁸.

Завершая беглый очерк александрийского христианства, которое в то время еще было далеко от того, чтобы претендовать на единую, окончательно сформировавшуюся идеологию, еще раз подчеркнем, что многое из истории этого явления остается в тени. Так, мы почти ничего не знаем о том, какую роль в жизни александрийских христиан играло огласительное училище. В конечном счете почерпнутые из Евсевия и служащие своего рода каркасом для построения истории александрийского христианства сведения об этой школе с ее строгим преемством учителей (Пантен, Климент, Ориген) при ближайшем рассмотрении оказываются не более чем идеальной моделью, составленной тенденциозным историком по аналогии с практикой ведущих языческих философских школ, где преемство учителей можно проследить на протяжении многих поколений (например, Академия). Скорее всего, и Пантен, и Климент, и Ориген (до 215 г.) занимались частным — поскольку их предпринятие не было санкционировано церковными авторитетами — преподаванием¹⁵⁹. Именно тем, что Ориген преподавал в такой школе как частный философ, объясняется его бегство из Александрии в Палестину во время гонения на александрийских философов (не на христиан)¹⁶⁰ при Каракалле (215 г.); лишь после смерти императора (217 г.) Ориген смог вернуться и возглавил учрежденное александрийским епископом огласительное училище, где под покровительством Церкви проходили подготовительный курс желающие принять крещение.

Но и сказанное лишь гипотеза, хотя и тщательно аргументированная¹⁶¹. Мы также практически ничего не знаем о том, каков был социальный и этнический состав александрийских христиан¹⁶², насколько был христианизирован город в это время¹⁶³ и т.д. Поэтому тем больший интерес

¹⁵⁸ Конечно, хотя александрийское происхождение трактата весьма вероятно, нельзя утверждать, что Климент полемизировал именно с автором Св. ист. (подробнее см. гл. VI).

¹⁵⁹ Подобные частные школы были обычным явлением и у языческих философов, например школа Эпиктета или Аммония Саккаса, см. подробнее [Kremer, 1981, с. 41].

¹⁶⁰ О гонении см. [Mommesen, Bd. 5, 1909, с. 582 и сл.]; подробнее [Hornschuh, 1960, с. 193–194]. Евсевий лишь бегло упоминает это событие: "в это время немалая война разгорелась в городе..." (Н.Е. VI.19.16).

¹⁶¹ Подробно см. [Hornschuh, 1960, с. 1–25; 193–214]; ср. [Barady, 1937, с. 65–90]. Об авторах, разделивших эту точку зрения, см. [Kremer, 1981, с. 49–50, примеч. 167].

¹⁶² См. интересную работу [Andresen, 1979, с. 428–452], где автор пытается определить местонахождение в Александрии первых христианских общин (иудео-христиане, христиане из египтян, церковные); ср. [Pearson, 1986а, с. 151–154].

¹⁶³ О сильной языческой оппозиции в Египте, даже спустя десятилетия после признания христианства государственной религией, не

представляют александрийские по происхождению тексты из Наг Хаммади, которые хотя и не могут пролить свет на конкретные события в истории александрийского христианства, однако дают бесценный — и пока малоисследованный — материал для понимания некоторых аспектов его внутренней жизни.

только в более консервативной сельской местности, но и в городах, и в первую очередь в Александрии, см. [Remondou, 1952, с. 63–78]; ср. попытку определить степень христианизации египетского общества на основе анализа ономастики [Bagnall, 1982, с. 105–124].

"ПОУЧЕНИЯ СИЛУАНА" (VII, 4)

В собрании текстов из Наг Хаммади четвертое сочинение рукописи VII "Поучения Силуана" (*ⲡⲥⲟⲩⲁⲛⲁ ⲛⲉⲥⲟⲩⲟⲩⲁⲛⲟⲥ* VII.84.15–118.7) (далее ПС), пожалуй, единственный памятник, христианское происхождение которого ни у кого не вызвало особых сомнений¹.

И действительно, если о многих сочинениях библиотеки до сих пор идет непрекращающийся спор о том, к какому направлению мысли первых веков новой эры относить тот или иной трактат², то в отношении ПС такой вопрос не возникал. Общехристианские догматы являются основой для всех построений автора: Бог назван здесь "творцом всякого творения" (100.13–14), "который всегда существует" (115.12–13); Бога можно постичь только через Христа, который имеет образ Отца (100.24–26); Христос – Слово (106.24), а божественное Слово – это Бог (111.5); "Все обитает в Боге, что возникло через Слово, т.е. Сына как образ Отца" (115.17–20); будучи Богом, Христос "находился среди людей, как человек" (103.32–104.2), "будучи Богом, он стал человеком" для спасения человека (100.18–19)³; Бог-Отец принес в жертву божественного Сына (115.15), и он "страдает и несет наказание" за грех человека (103.25–28); через свою смерть Христос дал жизнь (107.15–17). Таким образом, Сын Бога – Бог Слово (ср. Ин. 1:1), образ Отца (ср. I Кор. 4:4; Кол. 1:15) послан Отцом в мир (т.е. воплотился, ср. Ин. 8:42; 10:36), чтобы открыть людям Бога (Ин. 1:18) и спасти человечество (ср. I Тим. 2:4).

Автор ПС постоянно обращается к новозаветным текстам, часто парафразируя их, реже цитируя⁴. "Ведь подобает те-

¹ Утверждение Доресса о том, что перед нами гностическое сочинение, как основанное на предвзятительном и беглом знакомстве с текстом, можно оставить без внимания (см. [Doresse, 1960, с. 218]; ср. [Puesch, 1950, с. 105, 125]).

² Весьма показателен пример с "Трактатом без названия" (см. выше, гл. I, примеч. 144), который исследователи приписывали и сифианам, и барбелогностикам, и офитам, и архонтикам. Подробнее [Krause, 1978, с. 240–241].

³ Для спасения человечества Бог послал своего Сына на землю, которая для автора ПС ассоциируется с преисподней, а воплощение со спуском *ad inferos* (ср. у Оригена IV. Joh. VI.35; с. 144.5); подробнее [Fee, 1979, с. 29 и сл.].

⁴ Хотя, возможно, библейские цитаты греческого оригинала были искажены при переводе. О проблемах перевода коптского текста на современные языки, а также о характере перевода с греческого на коптский см. [Wilson, 1975, с. 32–40].

бе быть в согласии... с мудростью змея и невинностью голубя" (95.7–11), ср. Мф. 10:16; "Пусть он (Христос. — А.Х.) войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев" (109.15–18), ср. Мф. 21:12; Ин. 2:14–15; I Кор. 3:16–17; Христос — образ Бога (100.27; 115.19), ср. Кол. 1:15 и т.д. Ветхозаветные сочинения также хорошо знакомы автору ПС⁵. "Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как птица от силка" (113.34–114.1), ср. Притч. 6:4–5. "Не доверяйся никому, как другу... Нет никого, даже брата: каждый ищет выгоду для себя" (97.30–98.5), ср. Эккл. 4:8. "Он тот, кто сломал железные засовы преисподней и медные ворота..." (110.19–22), ср. Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2 и т.д.

Постбиблейская литература также в поле зрения автора. "Ибо он есть свет от силы Бога. И он истечение чистой славы Вседержителя, и он ясное отражение работы Бога и образ его благодати" (113.3–7) — см. Прем. Сол. (7:25–26). "Если мы не смогли даже понять советов наших друзей, кто сможет постичь Божество или божества на небесах? Если мы с трудом находим то, что на земле, кто будет искать то, что на небе?" (112.1–8), ср. Прем. Сол. 9:16. "Облачись в мудрость, как в одежду, и знание возложи на себя, как венок" (89.20–22), ср. Сирах. 6:30 и т.д.⁶ Пристрастие автора ПС к библейским сочинениям, которые принадлежат жанру литературы премудрости, диктуется характером его произведения, написанного в форме поучения. В центре ПС — вопросы морали: что должен делать человек, чтобы уберечь свою душу от дурных страстей, как достичь совершенной жизни? Перед нами этический трактат, облеченный в форму поучений отца своему духовному сыну⁷. Этот жанр (Weisheitsliteratur, Wisdom Literature) был с древнейших времен распространен на Ближнем Востоке. Христианские авторы первых веков охотно обращались к этому жанру, уходящему корнями в библейскую (חכמה) традицию. Подобные сочинения пользовались большим спросом у читателей различной конфессиональной, культурной и этнической

⁵ Цитируя или парафразируя, автор ПС нигде не апеллирует к своему источнику. Единственный случай — приписанное апостолу Павлу изречение ("А тот, кто уподобляет себя Богу, не сделает ничего недостойного Бога", 108.27–30) отсутствует в известных нам посланиях Павла, но имеется в "Изречениях Секста" (§ 4, [Chadwick, 1959, с. 12]). Не находилось ли это изречение в не дошедшем до нас апокрифическом послании Павла к александрийцам (ср. выше, гл. I, примеч. 38)?

⁶ Подробнее см. [Хосроев, 1985, с. 221–225].

⁷ Можно найти многочисленные параллели с древнеегипетской литературой премудрости (например, "Поучения Птахотепа", см. [Zandee, 1972, с. 145; Funk, 1976, с. 20]), но нет никаких оснований полагать, что эллинистический автор ПС знал древнеегипетскую литературу из первых рук. Поэтому можно говорить лишь о типологическом родстве.

кой принадлежности (ведь на Ближнем Востоке обучение грамоте начиналось с чтения этой литературы, и к ней человек обращался на протяжении всей жизни), и проповедник, желающий обеспечить себе успех, не мог не сознавать этого. Несколько образцов этого жанра мы встречаем в новозаветных сочинениях (например, Иак., I Ин.), а позднее в этом же стиле писались и раннехристианские послания, которым для непререкаемости их авторитета присваивалось авторство апостолов или их учеников (например, "Учение апостолов" (Διβαχή), 1-5, "II Послание Климента", ср. выше, гл. I). К ним же, может быть, следует отнести и ПС. По общему мнению исследователей, под Силуаном, имя которого стоит в заглавии трактата, имеется в виду спутник апостола Павла (Деян. 15:22, где греческая форма Σίλας; I Петр. 5:12 — латинизированная форма Σιλοανός)⁸. Однако утверждать, что это авторство было присвоено сочинению на греческой почве, нет оснований: ранее известный коптский отрывок из ПС (другой перевод, сделанный с того же греческого оригинала) называет автором Антония Великого⁹. Возможно, перед нами сочинение, рано утерявшее подлинное имя автора.

Читая первые страницы текста, невозможно решить, изпод чьего пера он вышел: христианина, эллинизированного иудея или языческого философа. Автор не торопится заявить о том, что он христианин: пространными рассуждениями о морали он постепенно подводит читателя к восприятию собственно христианской проблематики и, как бы исподволь вводя в текст христианские реалии, пользуется языком, почерпнутым не из библейских, так хорошо ему известных сочинений, а из современной ему философии, которая, по выражению Франсуа Саньяра, была синкретической, где стоицизм сплавлен с элементами платонического, пифагорейского и аристотелевского возрождения¹⁰. Набор понятий, которыми оперирует автор ПС, является общим почти для всей философской мысли первых веков, и это делает трактат доступным фактически любому эллинистически образованному читателю.

Способ выражения автора, особенно в первой части трактата, аллегорический, и это заставляет вспомнить метод толкования библейских сочинений, которым пользовался Филон Александрийский (см. гл. II). Эллинизированному иудею, знакомому с трудами последнего, как, впрочем, и любому человеку того времени, причастному к греческой παιδεία, этот метод был хорошо знаком и понятен.

С Филона начинается тот этап в истории философской мысли первых веков новой эры, который мы называем алек-

⁸ См. [Peel-Zandee, 1972, с. 296; Janssens, 1983, с. 3-4].

⁹ [Funk, 1976, с. 8-21]. Ср., однако, ниже (с.118) иное понимание авторства трактата.

¹⁰ Эта философия "постоянно играет такими понятиями, как νοῦς, λόγος, κνεῖμα, κόσμος, ψυχή, ὕλη, φύσις, οὐρα", см. [Sagnard, 1947, с. 575].

сандрийским эллинистическим богословием. Синтезировав библейскую богословскую мысль и греческую философскую традицию, применив аллегорический метод к толкованию Писания, Филон тем самым явился предтечей александрийского эллинистического христианства Климента и Оригена¹¹. К александрийскому же христианству (правда, как будет показано ниже, к иной его разновидности) принадлежит и наш новый источник — "Поучения Сильвана".

Автор ПС пользуется теми же понятиями-образами, что и Филон. Вот некоторые параллели. Автор ПС призывает защищать душу от страстей, иначе "весь город (πόλις) погибнет, т.е. твоя душа" (ψυχή) (85.20—21), ср. уподобление души городу у Филона: τὴν ψυχὴν — πόλις γὰρ ἐστὶ καὶ αὐτὴ (Philo I. Leg. All. III, 43; с. 122.16).

Для того чтобы достичь совершенной жизни, человек должен "усиливать войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей (πάθος)" (84.19—20). К этому призывает и Филон. "Ибо любящий добродетель бежит от страсти (πάθος) и удовольствия (ἡδονή), но против них следует воевать (Philo I. Leg. All; II.91, с. 108.27—31). И у того и у другого авторов страсти эти — дикие звери (θηρία) (ПС 85.11—12; Philo I. Leg. All. III.113; с. 138, 14—15).

Чтобы успешно бороться со страстями, необходима παιδεία. "Мой сын, возьми себе воспитание (παιδεία) и учение. Не беги от воспитания и учения" (87.4—6), ср. "Ибо если душа отбросила воспитание (παιδεία), она стала любящей удовольствие, а не любящей добродетель" (Philo I. Leg. All. II.90; с. 108.25—26).

Призыв ПС: "Удали все это (страсти. — А.Х.), несчастная душа! Положись на своего предводителя (ἡγούμενος)... Ум (νοῦς) — это предводитель..." (85.22—26) перекликается со словами Филона: "...Возница (ἡνίοχος) и кормчий (κυβερνήτης)¹² души — ум (νοῦς)... как глава (ἡγεμῶν) города" (Philo I. Leg. All. III.224; с. 163.5).

Если человек позволит, чтобы им овладели страсти или дурные помыслы, он станет подобен скоту. В человеке две природы: умная (νοερός) и скотская, т.е. неразумная (ἄλογος)¹³, и каждый должен выбирать, к какой природе ему

¹¹ Слова Евсевия, что в Александрии и э д а в н а (ἐξ ἀρχαίου ἔθους) существовала школа, где изучали Священное писание (διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων, Н.Е. V.10.1), позволяют предположить, что до того, как перейти к христианам, школа эта принадлежала иудеям, близким по образу мыслей Филону. Последний оказал влияние и на гностика Валентина, получившего образование в Александрии (вполне возможно, в одной из таких школ), см. ниже примеч. и [Quispel, 1949, с. 429—436].

¹² Ум — "кормчий" (копт. **прецррмме** — греч. κυβερνήτης) и разум (λόγος) — "возница" (ἡνίοχος) встречаем и в ПС (90.10 и сл.), где перед нами образы, использованные уже Платоном (Polit. 272 E; Phaedr. 253 C—D).

¹³ Копт. **тѣлм** может передавать как греч. κτήνος, так и (ἄλογα) ζῷα, см. [Стам., 400b].

обратиться. "[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις)" (93.34–94.2), или "Обратись к умной (νοερός) природе и отбрось от себя рожденную землей природу" (94.17–18). Ср. рассуждение Филона о том, что природа (φύσις) каждого из нас имеет родство со скотом (κτῆνη); одна часть человеческой природы неделима — это ум (νοῦς), другая, делимая, "будучи неразумной (ἄλογος), уподобляется скоту" (Philo II. Agr. 30; с. 101.3–7).

"Невозможно доказать, что Филон прямо влиял на автора ПС и что последний читал труды Филона, — говорит Зандее. — Они отделены промежутком времени по меньшей мере в столетие"¹⁴. На это можно заметить, что Климент Александрийский и Ориген, с которыми наш автор имеет близкое родство в богословской мысли (см. ниже), хорошо знали Филона и не раз прибегали к нему в своих построениях¹⁵. Знание этого материала из первых рук мы не можем исключить и у автора ПС¹⁶ (впрочем, см. ниже о его образовательном уровне).

Аллегорический способ выражения ПС близок языку Климента и Оригена¹⁷. Как и Климент ("мать — божественный

¹⁴ См. [Zandee, 1974, с. 338], где можно найти другие параллели; ср. [Pearson, 1983, с. 79].

¹⁵ Климент, объясняя Писание, постоянно обращается к Филону, давая вначале его толкование, а затем предлагая свое христологическое, см. [Daniélou-Margou, 1962, I, с. 160]; ср. [Clem. Register, 1980, Bd. 4, 1, с. 47–49]. Ориген читал Филона, но редко на него ссылается; правда, и он пользовался тем же методом толкования, что и Филон, но этот метод был общим для всего Александрийского (иудейского и христианского) богословия, см. [Koch, 1931, с. 227 и сл.]. Обширная литература иудейской диаспоры была известна и апологетам: они цитируют такие псевдоэпиграфические документы, как "Оракулы" Сивиллы, сочинения Орфея, (Псевдо) Эврипида, (Псевдо) Софокла, (Псевдо) Гомера, но ссылки на Филона мы впервые встречаем только у Климента, см. [Daniélou-Margou, 1962, с. 159–160; Schürer, 1898, Bd. 3, с. 420–461].

¹⁶ О том, что Филон был известен и читаем образованными христианами далеко за пределами Александрии, свидетельствует христианский папирусный кодекс (конец III в.) с двумя его сочинениями, обнаруженный в Коптосе (Верхний Египет) под развалинами частного дома; подробнее [Roberts, 1979, с. 8]. Заметим, что в картонном переплете этой рукописи обнаружены фрагменты "Евангелий" от Матфея и Луки конца II в.

¹⁷ Однако следует иметь в виду принципиально различный подход к символическому толкованию библейских книг у этих авторов. Если первый совмещал аллегоризм Нового Завета, идущий от традиции палестинского иудаизма, и аллегоризм, выработанный языческой культурой, то Ориген (по словам Порфирия, научившийся аллегорическому толкованию у греческих философов, см. Eus. H.E. VI.19, 8), резко выступая против аллегоризма язычников (Cels. IV.48; с. 321.3 и сл.), предлагал свой метод толкования Писания. Вообще отношение к символическому прочтению библейского текста не было однозначным у раннехристиан-

гносис и мудрость (σοφία)", II Strom. VI. 146, 2; с.507, 4–5), ПС называют мудрость матерью ("Мой сын, вернись к своему первому отцу – Богу, и к мудрости (σοφία) – своей матери", 91.14–17). Борьба души со страстями сравнивается в ПС с агонем, а Бог назван судьей в состязании: "Сражайся в великом состязании (ἀγών) ... поскольку все силы смотрят на тебя, не только святые силы, но и все силы противника. Твой судья в состязании (ἀγωνοθέτης) помогает тебе..." (114.1–15), ср. "Ибо судья в состязании (ἀγωνοθέτης) – Бог Вседержитель ... а зрители ангелы и боги" (III. Strom. VII.20.3, с. 14.25–26). "Подпасть страстям" (τὸ ὑποπεσεῖν... τὰς πάθεσιν) для Климентя – это "злейшее рабство" (ἐσχάτη δουλεία) и, наоборот, воздержание от страстей – свобода (ἐλευθερία) (II. Strom. II, 144.3; с. 192, 20–22); ср. пассаж из ПС, где говорится о борьбе со страстями: "Мой сын, разве кто-нибудь желает быть рабом? Зачем ты так сильно одержим страстями?" (88.7–9)¹⁸. "Избавься ото всяких оков, чтобы приобрести свободу (-ἐλευθερος)" (105.19–21). Как и в ПС (85.18), у Климентя дьявол назван тираном (τύραννος, I. Protr. I.7.5; с. 8, 6); моральное несовершенство, удаление от Бога – это грязь (βόρβωρος), ПС 85.20; 97.30; 103.22, ср. I. Protr. X, 92. 4; с. 68, 8). Душа, отпавшая от Бога, как у Оригена (III. Hom. Jer. 8.1; с. 55, 24–25), так и в ПС (85.9), названа "пустынной" (ἐρημος); чувства, как ворота души, встречаем и у Оригена (III, Fr. 52; с. 257, 26); и в ПС (85.4). С призывом ПС "Усилы войну (πόλεμος) против всякого безумия страстей" (πάθος, 84.19–20) ср. "войну против страстей" (...τὸν πόλεμον τὸν κατὰ τῶν πάθων) у Оригена (III. Hom. Jer. 6.16; с. 45, 22). "Христос – истинный свет и солнце ... Ибо как солнце... появляется, чтобы давать свет глазам плоти, так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце", – говорит автор ПС (98.25–30). Образ Христа-солнца знаком и Клименту, и Оригену, ср. "Спаситель, будучи „светом мира" (Мф. 5:14), не тела просвещает, но бестелесный ум (νοῦς), чтобы каждый из нас, просвещаемый как солнцем, смог увидеть и другие умопостигаемые" (Orig. IV. Joh. I.25; с. 31, 17–20; Clem. III. Strom. VII.21, 7; с. 15.28–16.2).

Как и у Климентя (II. Strom. V.7. 8; с. 330, 17), в

сих авторов; помимо двух названных случаев следует отметить как тех, кто полностью находился в русле новозаветного толкования ветхозаветного текста (например, автор "Послания Варнавы" и Климент Римский), так и тех, кто полностью отвергал аллегорическое толкование (апологеты, Тертуллиан); подробнее см. [Répin, 1958, с. 260–261, 265, 453].

¹⁸ Копт. глагол *штртр* соответствует греч. *ταράσσει(-ομαι)*. Слово встречается и у Климентя в значении "быть подверженным страстям", т.е. в том смысле, какой вкладывали в него стоики, имея в виду состояние, противоположное бесстрастию (*ἀταραξία*), спокойствию души (*γαλήνη τῆς ψυχῆς*).

ПС Христос назван божественным учителем (90.33); как и у Оригена, Христос — это "добродетель (ἀρετή), которая вмещает все добродетели" (Cels. V.39, с. 43.23–24), в ПС Христос — "царь всякой добродетели" (ἀρετή, 111,17).

Незнание — это смерть. "Что есть дурная смерть, как не незнание¹⁹, что есть дурная тьма, как не забвение познания?"²⁰. Такой же троп встречаем у Климента: "Не знать Отца — это смерть" (II. Strom. V.63.8; с. 368, 31); "ибо незнание (ἄγνοια) этого (т.е. того, что относится к Богу. — А.Х.) — это смерть" (III, Q.d.s.7.3, с. 164.21). Сравнение незнания с тьмой также находим у Климента: ἐν πολλῇ τῇ τῆς ἀγνοίας σκότει (II. Strom. V.17.3; с. 337, 5; ср. I. Paed. 80.1; с. 206, 12). У Оригена тьма и незнание стоят в одном ряду (IV. Joh. Cat. III; с. 486, 29), ср. "ночь незнания" (IV. Joh. Cat. XVII; с. 496, 23–24).

Однако родство ПС с этими авторами не ограничивается только способом выражения и простирается глубже: их богословская мысль также имеет много общего. Остановимся на некоторых положениях.

Бог трансцендентен. "Думай о Боге, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем он [ни] в [каком] месте. [По отношению к силе] — он во всяком месте, а по отношению к божественности — он не имеет места. Ибо (только) таким образом можно немного узнать Бога. По своей силе он наполняет каждое место, а в величии его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, а Бог же не вмещается ни в чем" (ПС 100.32–101.11). С этим почти дословно совпадают утверждения Оригена: "Ибо больше Бог всякого места (τόπος) и вмещает все что угодно, и нет ничего, что вмещает Бога (οὐδὲν ἔστι τὸ περιέχον τὸν θεόν, II. Cels. VII.34, с. 184.15–17); "Бог не в каком-то месте (ἐν τόπῳ), но сила несказанная, невыразимая, и невидимая" (Sel. Psalm. 13, с. 104); "Бог наполняет все (οὐδὲν κενόν τοῦ θεοῦ, III. Cat. Jer. 23.24; с. 206, 28). С такими определениями согласен и Климент: "Итак, не в каком-то месте (ἐν τόπῳ) первая причина (Бог. — А.Х.), но выше и места, и времени, и имени, и мысли" (II. Strom. V.71, 5; с. 374.18–20); "Ведь не во мраке или каком-то месте Бог, но выше и места, и времени ... (он) потому и не находится в какой-либо части, что, вмещая (περιέχων), не вмещим (περιεχόμενος) (II. Strom. II.6, 1–2; с. 116.2¹–5).

Мысль о трансцендентности Бога в первые века новой эры постоянно встречается у эллинизированных иудеев (на пример, у Филона: "Глупец думает, что Бог находится в некоем месте (ἐν τόπῳ), не вмещающий (μὴ περιέχοντα), но вмещимый (περιεχόμενον) — I. Leg. All. III, 6; с. 114.15–16), греческих философов, в герметизме, гнос-

¹⁹ Копт. ΜΗΤΙΤΟΟΥΝ = греч. ἄγνοια.

²⁰ Принимаем исправление текста, предложенное Функом, см. [Funk, 1975, с. 286].

тицизме²¹ и у христианских авторов²². К концу II в. н.э. на фоне медленно умирающей греческой культуры только платоновская философия оказывалась живой и еще способной к дальнейшему развитию силой, и неизбежная конфронтация (диалог) христианства с языческой философией (причем христианство было стороной воспринимающей)²³ фактически выливалось в конфронтацию с платонизмом в его тогдашнем виде (средний платонизм)²⁴. В среднем платонизме и позднее у неоплатоников мысль о том, что бога можно постичь только *via negativa* ("отрицательным путем"), выраженная у Платона еще не совсем четко, получает завершение²⁵. Климент и Ориген испытали сильное влияние платонизма (см. выше, гл. II), богословие ПС также обязано этой традиции²⁶.

²¹ О формуле "вещающий — не вместим" в герметизме и у гностиков см. [Schoedel, 1980, с. 380—381].

²² Работы последних лет показали сложность проблемы, см. [Dapiélou, 1973, с. 323 и сл.], где автор подчеркнул важность контактов между иудео-христианством и эллинистической философией, с одной стороны (например, сильное влияние среднего платонизма на Иустина и Татиана), с другой — влияние эллинизированного иудаизма на гностицизм и герметизм, которые, в свою очередь, могли воздействовать на языческую философию. Ср., однако, замечания Армстронга [Armstrong, 1978, с. 123] о том, что при выявлении взаимоотношений между гностицизмом и греческой философией следует быть весьма осторожным.

²³ Стремясь оправдаться перед языческими властями (но не с целью обратиться в свою веру), христиане с середины II в. вынуждены были обращаться с разъяснениями о сущности своей религии к языческой аудитории. Чтобы быть понятыми, они должны были говорить со своими оппонентами на их языке, поэтому традиции греческой философской культуры выступают в их рассуждениях на первый план. Апологеты стали излагать христианское учение в категориях другой культуры (подобное делал уже Филон, пытаясь объяснить иудейскую религию языком греческой философии, см. [Jaeger, 1963, с. 28]), и с этого момента иудео-христианство, ориентированное преимущественно на иудейский мир и мыслившееся понятиями позднего иудаизма, перестает играть решающую роль и уступает место эллинистическому христианству, ориентированному преимущественно на языческий мир и мыслившемуся понятиями позднеантичной философии.

²⁴ См. [Waszink, 1965, с. 134]. Один из современных исследователей, может быть, несколько утрирует суть дела: "Для платоника принятие христианства было вовсе не революционным шагом, связанным с радикальным отражением его прежних взглядов [Chadwick, 1966, с. 10]. Ср. утверждение Иустина: "Не чужды учения Платона учениям Христа, но не во всем подобны" (II. Apol. 13.2).

²⁵ Ср. Alb., Didasc. X, Hermann, с. 164, 28 и сл.; Plot. Enn. V, 5, 8. Анализ параллелей между средним платонизмом и ПС см. [Zandee, 1975, с. 158—179; Schoedel, 1972, с. 88—108].

²⁶ Однако это не значит, что всякое "отрицательное" богословие обязано платонизму. Так, например, в "Пастыре" Гермы формула "вещающий все ... будучи невместимым" (Mand. I.1: πάντα χωρῶν...

Поскольку нельзя представить, что Бог имеет конкретное место обитания, т.е. занимает определенное пространство, он не может мыслиться, как тело. "Ведь несправедливо, чтобы мы говорили, что Бог — тело (σῶμα). Ибо следствием (ἀκολούθῆα) этого будет то, что мы даем телу рост и убывание. А тот, кто претерпевает это, не может оставаться непреходящим" (ПС 100.6–12). Климент, возражая стоикам, говорит: "Ибо стоики утверждают, что Бог есть тело (σῶμα)..." (II. Strom. V.89, 2; с. 384, 18). С приведенным отрывком из ПС почти полностью совпадает утверждение Оригена: "Нельзя говорить, что Бог находится в некоем телесном месте, иначе следствием (ἀκολούθῶν ἐστὶ) этого окажется то, что он — тело (σῶμα), а этому сопутствуют нечестивейшие мнения, что он может воспринимать делимое, материальное и тленное, ибо всякое тело делимо, материально и тленно" (διαρετὸν ἐστὶ... ὑλικόν... φθαρτόν; II. Or. 23.3; с. 351, 3–7). Также и в трактате "О началах", дошедшем в латинском переводе, читаем: "Не следует думать, что Бог тело (corpus) или в теле (in corpore)" (De Princ. I.1,6; PG 11, 125 A). Возражая последователям Зенона и Хризиппа, Ориген говорит: "...согласно нам (христианам. — А.Х.), Бог не тело (σῶμα)" (II. Cels. VII I.38; с. 188, 11–12). Утверждение, что Бог не тело, и у Климента, и у Оригена направлено против стоиков²⁷, в ПС перед нами — отголоски этой полемики²⁸.

Бог скрыт от нас, невыразим и непознаваем. "Не трудно узнать творца всякого творения (т.е. знать, что он существует. — А.Х.), но невозможно постичь образ его. Ибо не только людям трудно постичь Бога, но трудно и любой божественной природе (φύσις:), ангелам и архангелам" (ПС 100:13–23)²⁹. "Не дерзай говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога ... умственными образами" (102.8–10). "Ведь нет ничего скрытого³⁰, кроме одного Бога. Он является каждому и (вместе с тем) скрыт весьма. ...Он же скрыт из-за того, что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь ... недостижимо знать помыслы Бога"

ἀχώρητος ἄν) безусловно обязана иудейской традиции, см. [Daniélou, 1973, с. 325].

²⁷ Возражения стоикам повсюду рассеяны у Оригена в трактате "Против Цельса", например: "стоики, утверждающие, что Бог — тело" (I. Cels. I.21; с. 72, 12) или "стоики, которые вводят тленного (φθαρτός) бога и говорят, что его сущность (οὐσία) — тело, изменчивое и непостоянное" (I. Cels. III.75; с. 267, 3–5), и т.д.

²⁸ Топос "бестелесный бог" хорошо известен александрийской культуре и вне церковного христианства, ср. "но бестелесное (τὸ ... ἀσώματον) — или божественное, или Бог" (СН II.4. N.F.; с. 33.1–2).

²⁹ К этой цитате из ПС можно привести параллель — разъяснение из Оригена: "... ибо высшие силы не видят Бога не из-за своего бессилия, но вследствие бестелесности Бога" (IV. Joh. Cat. XIII; с. 495, 8–9).

³⁰ Коптское ρωπ ρηп "быть скрытым" может передавать как греч. κρύβω, так и ἀβρατος, ἀρητος [Crush, 695A].

(116.13–24). Для Климента Бог также "невидимый и невыразимый" (ἀόρατος... καὶ ἀφανής, II. Strom. V.78.3; с.378, 2) и не может быть постигнут сам по себе (ср. II. Strom. V.82, 4; с. 381, 7–8). К абсолютному бытию Бога не применимо никакое определение, определению поддаются только его проявления в мире³¹. Как и в ПС, мы находим эту мысль у Климента: "Если кто-нибудь мысленно постигает Бога – а должным образом никто (ибо какая мысль достойна Бога?), но насколько возможно, – пусть думает, что он великий, непостижимый (ἀπερίνοητον) и превосходный „свет неприступный" (I Тим. 6:16), соучастник всякой доброй силы, всякой ... добродетели, заботящийся обо всех" (Ес1. Proph. 21; с. 142, 20–25). Он "выше ума (ἐπέκεινα νοῦ) и сущности, невидимый и бестелесный" (ἀόρατος καὶ ἀσώματος, II. Cels. VII.38, с. 188, 11–12), – говорит Ориген. И в другом месте: "Поскольку наш ум своими возможностями не может постичь самого Бога, как он есть, то постигает творца вселенной из красоты дел и творений" (De Princ. I.2.6. PG. 11, col. 135)³².

Необходимым условием для познания божества является Логос–Сын. "Невозможно тебе никак познать Бога, кроме как через Христа, того, который имеет образ (εἰκὼν) Отца" (ПС 100.24–27); "О Христос – царь, открывший людям великое божество" (111.15–16). К этой мысли, восходящей в конечном счете к новозаветному богословию (Мф. 11:27; Ин. 14:6–7), неоднократно возвращается Климент: "Чтобы мы смогли познать (ἐπιγινώσκον) Отца, надо уверовать в Сына" (II. Strom. V.1, 4; с. 326, 12–13); Бог созерцается только через Христа (I. Protr. I.10, 3; с. 10, 18–19). Ему вторит Ориген: "Незнающий Отца восходит от познания Сына к познанию (γινώσκεις) Отца и не иначе может увидеть Отца, как увидеть Сына" (IV. Joh. 19.56; с. 305, 3–6). Христос imago (= εἰκὼν – А.Х.) est per quam cognoscimus Patrem quem nemo alius novit nisi Filius (De Princ. I.2.6; PG. 11, col. 135 В).

Бог знает всё (ср. I Ин. 3:20). "Бог видит всякого..." (ПС 101.15–16). "Он знает всё до того, как это произошло, и он знает тайное сердца. Все же они (т.е. тайные помыслы. – А.Х.) явны и ничтожны перед ним" (116.1–6). Для Климента "Бог видит и слышит все" (II. Strom. V.42, 2; с. 354, 22); он "знающий всё наперед" (προγινώσκων, III. Ес1. Proph. 21; с. 142, 24). "Естественно для Бога, – говорит Ориген, – знать наперед то, что будет" (II. Or. 5, 3; с. 309, 12). Фраза "...Бог, знающий тайны (τὰ κρυ-

³¹ См. [Pohlenz, 1943, с. 158] со ссылкой на Strom. V.82.

³² И опять перед нами концепция, встречающаяся уже у Платона (Parm. 142 А), а позднее повсюду в платонизме и платонизирующей традиции, ср., например, у Филона (III. De Mut. Nom. 15; с. 159.13: Бог ἀπερίνοητον καὶ ἀκατάληκτον), в валентинянском "Трехчастном трактате" (54.15 и сл.), где апофатическое богословие, возможно, восходит к учению самого Валентина (александрийский период); в Ев. ист. 17.7–8.

φίλα) сердца и знающий будущее наперед" (De Princ. 3.1.13. PG. 11, 273A) совпадает дословно с вышеприведенным отрывком из ПС.

Поскольку Бог знает все и видит будущее, то "пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помещать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание" (ПС 116.6–10). Если, утверждая, что Бог – не тело, христианские авторы полемизировали со стоическим пониманием божества, то, доказывая, что Бог не может быть незнающим, они возражали гностикам, а именно валентинианам, которые учили, что Бог-Отец непознаваем и не участвует в создании мира: мир сотворил Демиург (низший бог, находящийся вне Плеромы), не зная о существовании Плеромы. У Климента, среди опровержений гностических построений, встречаем и возражение против учения валентиниан о том, что Бог-творец пребывал в незнании (οὐκ ἐγίνωσκεν, III. Exc. Th. 49.1; с. 123, 3)³³. Прежде чем перебраться в Рим, Валентин учил в Александрии и приобрел там немало последователей. Именно против них выступали Климент (против Феодота) и Ориген (против Гераклеона); отголоски этой полемики находим и в ПС.

В пассаже: "Ибо тот, кто говорит: „У меня много богов", – безбожник, и ложное знание бросает он в твое сердце..." (ПС 96.1–3) мы видим выпад против язычников. В критике языческого политеизма и Климент, и Ориген пользовались тем же тезисом: "Многобожие – это безбожие". Так, "Безбожниками (ἄθεοι) я называю тех, которые не познали сущего Бога ... называющие богами тех, которые на самом деле не существуют", – говорит Климент (I. Protr. 23.1; с. 17, 19 и сл.); ср. "безбожное многобожие" (ἄθεος πολυθεότης) у Оригена (I. Cels. III, 73; с. 265, 10, или πολυθεός ἄθεότης, I. Mart. 32; с. 28, 2).

Первой ступенью на пути познания божества является самопознание. "Ибо никто... не сможет познать Бога, как он существует, ни Христа, ни Духа, ни сонма ангелов и архангелов. ...Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех... Стучите в себя самого, чтобы Слово открыло тебе" (ПС 116.28–117.9). Эту же мысль, восходящую к глубокой древности, встречаем у Климента: "Ибо если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу" (I. Paed. 1.1; с. 235, 21–22).

Моральные проблемы, волновавшие автора ПС³⁴, те же, что у Филона и Климента, которые в своем этическом учении многим обязаны стоицизму³⁵. Как для стоиков, так и

³³ О том, что Демиург, по учению валентиниан, творил в незнании, свидетельствуют Ириней (Adv. Haer. I.V.5) и Ипполит (Philos. VI.33: οὐδὲν οἶδεν... ὁ δημιουργός δ' ἄλλ' ἔστιν ἄνους καὶ μωρός).

³⁴ Подробнее см. [Zandee, 1975/1976, с. 615–630; 1977, с. 134].

³⁵ О влиянии стоицизма на моральное учение Филона см. [Pohlenz, 1943, с. 194]. О влиянии стоической этики на Климента см. [Osborn, 1957, с. 102–107]: "Дух и фразеология стоической этики очевидны в сочинениях Климента. Его этические идеи идут в основном из этого источника" (с. 102).

для автора ПС и Климента страсти (πάθη) — это причина всякого зла в человеке³⁶. "Усиль войну против всякого безумия страстей (πάθος)... Удали все это, несчастная душа" (ПС 84.19–20; 85.23). Так же и для Климента необходимым условием безгреховного состояния является "освобождение от страстей" (I. Paed. I, 2, с. 92.1), ср. также у Филона (I. Leg. All. II.90; с. 108, 27). Борьба против страстей — это прежде всего борьба против "страстного желания, вожделения" (ἐπιθυμία) и "удовольствия" (ἡδονή). "Если ты отбросишь от себя вожделение (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, и если освободишься от грехов удовольствия..." (ПС 105.19–26)³⁷. "Не сжигай себя в огне удовольствия" (ПС 108.4–5). Климент также видит в борьбе против грехов прежде всего борьбу против удовольствия (ἡδονή), которое порождает вожделение (ἐπιθυμία): "воздерживаясь от удовольствия, мы препятствуем вожделению" (I. Paed. II.9.1; с. 159, 29–30; ср. у Филона: "Все страсти покоятся на удовольствии", I. Leg. All. III.113; с. 138, 15–20).

Освободившись от страстей, человек обретает мир (εἰρήνη) в душе (ПС 86.15), свободу (ἐλευθερία), спокойную жизнь³⁸ (ПС 85.6), т.е. бесстрастие (ἀπάθεια, ἀταραξία): "Цель для нас ἀταραξία, — говорит Климент, — и это есть „мир (εἰρήνη) тебе"" (I. Paed. II.58.3; с. 192, 15–16); "ибо полное изгнание вожделения (ἐπιθυμία) имеет результатом бесстрастие (ἀπάθεια)" (II. Strom. VI.74.1; с. 468, 30–31).

Избавиться от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς), который назван также и "руководящим началом" (ἡγεμονικόν), и разумом (λόγος). Нужно "звернуть упряжке двух друзей — разуму и уму, — и никто не победит тебя" (ПС 86.13–17). Эту мысль, хорошо известную стоической этике, встречаем и у Климента: "...ибо должно, чтобы ум (νοῦς) удерживал от страсти (πάθος)" (II. Fr. 44; с. 221, 22). Человек, по утверждению Филона, тем и отличается от животного, что имеет ум (νοῦς) и разум (λόγος) (I. Op. Mund. 73; с. 24, 22–3), которые удерживают от страстей (I. Leg. All. III. 116; с. 139, 8–9). Призыв ПС: "общайся с истинной природой (φύσις) жизни" (ПС 98.10–11) — также отголосок стоической темы "жить в согласии с природой" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)³⁹ и т.д.

Однако при всем сходстве этических воззрений ПС и alexandрийских авторов нельзя не заметить и существенное различие между ними. Начиная с апостольских сочине-

³⁶ Согласно стоическому учению четыре основные страсти в человеке — это "удовольствие" (ἡδονή), "страстное желание" (ἐπιθυμία), "печаль" (λύπη), "страх" (φόβος) см., например, Diog. Laert VII, 110.

³⁷ Греческий текст, вероятно, не был понят коптом-переводчиком (или был испорчен), так как фраза осталась без завершения.

³⁸ Копт. *сбратт нблос* = греч. ἀτάραχος βίος, т.е. ἀταραξία — термин, хорошо известный стоической этике, см. [Сруш, 389 б].

³⁹ Подробнее см. [Zandee, 1975/76, с. 619].

ний отправной точкой всего христианского миропонимания является "вера" (πίστις). "Ибо если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом, а сердцем твоим верить, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься", — говорит апостол Павел (Римл. 10:9). Христианская религия немыслима без веры: ибо "как призывать того, в кого не уверовали?" (Римл. 10:14). Климент и Ориген продолжают эту апостольскую традицию. "Уверуйте — и в награду получите спасение", — призывает Климент (I. Protr. 106.5, с. 76, 18), и с ним вполне согласен Ориген: "Никто из неверующих в Христа не получит (вечную) жизнь" (IV. Joh. II.115; с. 73, 16).

Но автор ПС, будучи в своем богословии вполне христианином, ни разу не апеллирует к вере⁴⁰, и создается впечатление, что он сознательно избегает употреблять это столь важное для христианской этики понятие. Противопоставление веры неверию (ἀπιστία), верующего (πίστος) неверующему (ἄπιστος), весьма обычное для христианской мысли (например, I Тим. 12:14), соответствует в ПС противопоставлению: знание — незнание (соответственно мудрый, σοφός — дурной, φαῦλος), т.е. этическая оппозиция заменена интеллектуальной.

Понятие "вера", ставшее для новой религии краеугольным, не раз служило поводом для насмешек со стороны языческих оппонентов. Для человека, воспитанного на классической греческой философии, вера — это низший уровень познания, состояние необразованного ума, то, чему должна быть противопоставлена разумная сила — λογισμός⁴¹. Гностики, продолжая традиции греческой философии, учили, что Бог не может быть постигнут верой, но только знанием (γνῶσις). Отстаивая в полемике с ними "христианскую веру", Климент и Ориген вырабатывали теорию "христианского гносиса", насколько не умаляя значения "веры", и она остается для Климента "первым плаванием к спасению" (II. Strom. II.31.1; с. 129, 16). Таким образом, избегая говорить о вере, автор ПС следует скорее греческой философской традиции (возможно, под влиянием гностического противопоставления веры знанию), чем христианскому учению.

То же следует сказать и о таком неизвестном греческой философской культуре понятии, как "любовь" (ἀγάπη)⁴². Для авторов церковного христианства именно любовь является "исполнением Закона" (Римл. 13:8–10), и именно на ней и вокруг нее строится вся последующая христианская мораль.

⁴⁰ Единственное исключение — "царь веры" — в самом конце текста (117.10) никак не мотивировано и не следует из содержания трактата.

⁴¹ См. [Dodds, 1965, с. 120–121], где приведены свидетельства Лукиана, Галена, Цельса; ср.: "Твоя сила в λογισμός, и (этим) ты победишь дурные страсти" (ПС 108.15–17).

⁴² Об отличии христианской ἀγάπη от платоновского ἔρως см. [Dodds, 1965, с. 89, примеч. 2]; ср. TDNT, vol. I; ἀγαπάω, с. 21–55.

И если для Оригена "величайшая из добродетелей — любовь (ἀγάπη) к ближнему" (II. Ор. XI.1; с. 322.44), то автор ПС совершенно не знает этой важной реалии новой этики. И хотя он призывает своего духовного сына "жить во Христе" (88.16) — это не призыв апостола Павла, где основа христианской жизни — "вера, надежда, любовь... но любовь из них больше" (I Кор. 13:13).

Подведем первые итоги. Хотя отдельно взятые концепции ПС находят близкие параллели в трудах неалександрийских христианских авторов (см., например, "Пастырь" Гермы, ср. выше, примеч. 26), мировоззрение автора нашего трактата в целом (богословские концепции, язык, система образов и пр.) может быть объяснено только на основе сравнения с александрийской школой, как она предстает перед нами сначала в трудах Филона, а затем у Климента и Оригена. Однако если в своем понимании Бога автор ПС более всего обязан современному ему платонизму и может быть назван, как Климент и Ориген, платонизирующим христианином, то, исключив из своего учения такие понятия, как "вера" и "любовь", — эти альфу и омегу христианской морали, — в своей этике он оказывается скорее стойким и ему чужда последовательная христианизация стоической морали, которую проводил Климент.

На вопрос, чем объяснить подобное своеобразие мировоззрения автора, может быть несколько ответов. Возможно, это произошло потому, что автор ПС обращался к языческой аудитории, не знакомой с сутью христианского учения, и, выражая свою мысль в понятиях современной ему греческой философской культуры, намеренно избегал таких реалий христианской морали, которые не были пока понятны его слушателям. В этом случае его аудиторией могли быть те, кого называли κατήχοις (оглашенные), т.е. готовящиеся к принятию крещения. Период катехумената имел две стадии: на первой желающий вступить в христианскую общину подвергался испытанию и наставлялся в основах веры, на второй — достойные допускались к крещению (подробно I. Cels. III.51; с. 247–248, где Ориген рассказывает о практике александрийской церкви). Может быть, именно к тем, кто находился на начальной ступени посвящения, и направлено ПС. Этим тогда и объясняется отсутствие в тексте таких понятий, как покаяние (μετάνοια) и крещение (βάπτισμα): об этом рано говорить, пока не пройден этап испытания⁴³. Правда, на такой ответ есть достаточно веское возражение. Известные нам наставники александрийской христианской школы были представителями духовной элиты, которые, являясь прежде всего самобытными мыслителями, не только свободно ориентировались в античном наследии (по большей части, хотя и не всегда⁴⁴, зная его

⁴³ Впрочем, нет твердых оснований говорить о том, что подобная строгая практика катехумената существовала в Александрии до Оригена — при Клименте или Пантене (ср. гл. II, примеч. 161).

⁴⁴ Например, употребление одной и той же цитаты из Тимея (28 С):

из первоисточников), но и прекрасно владели искусством философского спора и аргументации; культура же автора ПС, имеющего более чем скромные знания и способности, делает предположение о том, что он сам мог быть христианским учителем, маловероятным.

Автор ПС мог быть обращенным в христианство из язычников и поэтому усвоил лишь хорошо понятные ему (например, Христос, воплотившись, сделал познание Бога доступным каждому) или ранее так или иначе знакомые (например, об абсолютной невыразимости божества) концепции. Но при этом остается непонятным, где автор получил достаточно хорошее библейское образование, которое не ограничивалось только (внешним) знанием библейских книг, но позволило ему уверенно использовать жанр, непривычный для античной культуры⁴⁵. Все это делает наиболее правдоподобным следующее предположение. Несмотря на то что еврейская диаспора Египта после антиримского восстания 115–117 гг. перестала существовать как самостоятельная политическая и культурная единица, иудейское население, правда значительно сократившееся, все же оставалось в Александрии (пострадавшей значительно меньше, чем периферия⁴⁶) и, конечно, по-прежнему, хотя, может быть, не так открыто, как ранее, продолжало исповедовать свою религию. Продолжали существовать и еврейские школы, где преподавание Писания велось по-гречески, в соответствии с древними традициями эллинистического иудаизма, нашедшими выражение в мысли Филона⁴⁷. Автор ПС вполне мог быть обращенным в христианство иудеем, получившим такое образование. Может быть, именно в этом следует искать причину того, что ряд концепций ПС выражен в понятиях эллинистического иудаизма⁴⁸.

"Итак, в самом деле, трудно обнаружить создателя и отца этой вселенной, и даже если мы нашли его, его совершенно невозможно выразить в словах" Климентом (I. Protr. VI.68, 1; с. 51, 28–30), Иустином (II. Apol. X.6), Афинагором (Leg. 6), Альбином (Didasc. XXVII, 1), Цельсом (Orig. II. Cels. VII. 42; с. 192, 25–26) объясняется тем, что эти авторы пользовались каким-то сборником (Florilegia); подробнее см. [Daniélou, 1973, с. 108 и сл.]; ср. также [Chadwick, 1966, с. 36–37].

⁴⁵ О том, что для греческой литературы более привычны сборники коротких изречений, а не пространные поучения, идущие из ближневосточной традиции, см. ниже.

⁴⁶ Подробнее см. [Tcherikover, 1963, с. 30].

⁴⁷ Утверждение Чериковера [1963, с. 31], что после поражения восстания евреев диаспора оставалась лишь два пути — полной ассимиляции или возвращения к традициям предков (изменения греческих имен на еврейские, воскрешение еврейского языка) — представляется слишком категорическим.

⁴⁸ Например, то, что Христос — ангел (ПС 106.27), он же образ Бога и Слово, может объясняться из эллинистического иудаизма, ср., например, у Филона: "... образ (εἰκων) Бога, Слово (λόγος) — его ангел" (III. Somn. I.240; с. 256.1) или "Христос — Премудрость"

Церковное христианство долгое время было не единственным, а лишь одним из многочисленных пониманий и способов существования христианства (ср. выше, гл. I). В Александрии, как нигде в другом месте, этот плюрализм находил благодатную почву. Среди всевозможных толкований христианства валентинианское, как можно судить по постоянной полемике с ним Климента и Оригена, имело прочные позиции и представляло серьезную конкуренцию церковному. Однако, пока не определился еще общецерковный канон Писания, пока понятие "ортодоксия" только еще начало формироваться в трудах высокообразованной элиты церковного христианства, все эти учения были равноправны и влияли друг на друга⁴⁹.

В свете сказанного обратимся к пассажиру из ПС (92.10–94.29), где автор предлагает свое понимание проблемы природы человека, т.е. раскрывает свое антропологическое учение. Отрывок вводится следующим обращением: "Но прежде всего познай свое рождение. Познай себя, что ты есть, из какой сущности (οὐσία) или из какого рода (γένος) или из какого колена (φύλη)" (92.10–15). В конце трактата автор еще раз возвращается к этой же теме в несколько другом аспекте: "Если ты не познаешь себя, ты не сможешь познать их всех (т.е. Бога и всего, что к нему относится. – А.Х.). Открой себе дверь, чтобы ты смог познать то, что происходит" (117.5–7).

Стремление к познанию своего происхождения, к самопознанию как первому шагу на пути к постижению божества стало в первые века новой эры общим местом в самых различных идеологиях. Филон призывает "сначала познать себя и собственную сущность (οὐσία): ибо не знающий себя как сможет постичь высочайшее и силу Бога, все превосходящую" (V. Spec. Leg. I, 263, с. 64, 5–7; ср. III. Somn. I, 60, с. 218.3: ὁ δὲ ἀπογινῶς ἑαυτὸν γινῶσκει τὸν βῆτα)⁵⁰.

Эту мысль в форме, весьма близкой ПС, встречаем у Климента, для которого познать себя – это познать "для чего ты родился, чей образ (εἰκὼν) имеешь, какова твоя сущность (οὐσία), кто тобой управляет, какова твоя причастность божеству и т.п." (II, Strom. V.23, 1, с. 340, 20–22); ср.: "Ибо, если кто познает себя, увидит Бога, а увидев Бога, уподобится Богу" (I, Paed. 3, 1; с. 235.21–22). Им противятся такие документы александрийского христиан-

(ПС 106.23), ср.: "Премудрость (σοφία) Бога, она же и Слово Бога" (I. Leg. All. I.65; с. 78, 2). Поэтому трудно согласиться с Я.Зандее, который видит в этих концепциях следы древнего иудео-христианства, пришедшего в Египет из Палестины; подробнее см. [Zandee, 1981, с. 498–584].

⁴⁹ Вспомним, что переход из одного лагеря в другой, даже у представителей церковной элиты, был достаточно обычным: например, ученик Иустина Татиан стал валентинианином, а Тертуллиан – монтанистом.

⁵⁰ См., например, [Kahn, 1973, с. 293–307; Courcelle, 1971b, с. 245–250].

ства, как "Изречения Секста": "Узнав, для чего ты родился, познай себя" (№ 398, [Chadwick, 1959, с. 58]) и "Свидетельство истины": "Когда человек познает себя и Бога, который выше истины, он будет спасен" (45.1-4). Также и для валентиниан основа всякого познания — самопознание: "Что мы были, чем стали; где мы были, куда брошены; куда устремляемся, откуда освобождаемся; что такое рождение, что возрождение?" (II, Clem. Exh. Theod. 68.2, с. 131, 17-19). Подобное находим и в "Евангелии истины" (22.13-20). Этот вопрос интересует и автора герметического трактата (СН. IV, 4; N.F. I, с. 50, 13: ἐπιτί γέγονας), и неоплатоников⁵¹, и стоиков (Epist. Ench. II, 10; M.Ant. VIII, 52)⁵². Но такие примеры могут быть взяты не только из греческой философской традиции, восходящей к Платону (см., например, беседу Сократа в Алкивиаде I, 128E-135E; ср. Федр, 229E, Филеб, 48C-E и т.д.); мы находим их и в иудео-христианстве. Достаточно назвать "Евангелие от Фомы" ("Когда вы познаете себя, тогда вас познают... Если не познаете себя, тогда вы в нищете..." — log. 3) и греческий перевод "Деяний Фомы" (ζητήσαι ἐμαυτὸν καὶ γινῶναι τίς ἦμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω υἱὸν — сар. 15, с. 121, Bonnet)⁵³.

Приведенные примеры указывают лишь на определенную направленность религиозно-философской мысли того времени⁵⁴, но наличие подобной темы ("познай свое происхождение") само по себе не может раскрыть мировоззрение автора. Чтобы понять его, надо знать, как он представлял проблему, знать его ответ. Обратимся опять к тексту ПС:

"Знай, что ты произошел из трех родов (γένος): из земли, из сформированного (πλάσμα) и из созданного. Тело (σῶμα) произошло из земли, из земной сущности (οὐσία), а сформированное произошло ради души (ψυχή) из божественной мысли. Созданное же — это ум (νοῦς), который произошел по образу (κατὰ εἶκων) Бога. Божественный ум имеет сущность от божества. А душа — это то, что он сформировал (πλάσσω) в их собственных сердцах⁵⁵. Ибо я думаю,

⁵¹ Подробнее см. [Courcelle, 1971a, с. 153-166].

⁵² Богатый материал собран Э.Норденом, см. [Norden, 1913, с. 192 и сл.].

⁵³ Трансформацию этой темы можно найти и в греческих магических папирусах, см. [Betz, 1981, с. 156-171].

⁵⁴ Стремление "познать себя" в философской культуре первых веков новой эры связано со стремлением "освободиться от общества" (a turba ... te separa или fuge multitudinem; Sen. Epist. 10.1), "удаляться в себя" (ἀναχωρεῖν εἰς ἑαυτὸν — M.Ant. IV, 3.2; Marzano, NH X.1, с. 9.8-12; 21-24; [Pearson, 1981, с. 275-276]); исследование вопроса см. [Festugière, 1960]. Под этим углом зрения (конечно, с учетом реминисценций к Екклесиасту) следует рассматривать пассаж ПС (97.30-98.20): "Не доверяйся никому, как другу... Если ты хочешь прожить свою жизнь спокойно, не общайся ни с кем. Даже если ты общаешься с ними, будь, как если бы ты не общался. Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком".

⁵⁵ Смысл фразы мне не совсем понятен, ср. комментарий к переводу, примеч. 21.

что она является женой того, кто произошел по образу. А тело, которое произошло из [зем]ли, его сущность — материя (ὕλη). [Если] ты смешаешься, ты приобретешь [себе] три части (μέρος), поскольку ты упал из добродетели (ἀρετή) в неполноценность.

Живи (— политеύω), следуя (κατά) уму (νοῦς). Не думай о плотском (— σαρκί). Приобретай себе силу, так как ум — это сила. Если ты отпал еще и от нее, ты стал андрогином. Сущность же ума, т.е. мышление (νόησις), если ты отбросил ее от себя, ты отрезал мужское и обратился к женскому. Ты стал душевным (ψυχικός), так как ты принял сущность сформированного. Если ты отбросил еще малость этого, так что ты не приобрел себе какой-то человеческой части (μέρος), но взял себе мысль и подобие скота, — ты стал плотским (σαρμικός), так как ты принял скотскую природу (φύσις). Ибо трудно найти душевного, насколько (труднее) найти Господа.

Я же сказал, что Бог духовный (πνευματικός). Человек принял образ от сущности Бога. Божественная душа имеет общение (κοινωνέω) частью с ним... частью с плотью (σάρξ). Дурная (φάυλος) душа обычно шатается из стороны в сторону... (и это) она считает истиной (ἀλήθεια).

[Лучше] тебе, о человек, обратиться к человеку, чем к скотской природе, я имею в виду плотскую... Лучше обращайся с истинной природой жизни. Скотство будет направлять тебя в род земли, а умная (νοερός) природа будет направлять тебя к умным образам. Обратись к умной природе и отбрось от себя рожденную землей природу..." (92.15-94.19).

Рассуждения автора ПС о том, что человек произошел из трех родов: из земли (копт. *лкωζ* = греч. *χούς*), из сформированного (πλάσμα) и из созданного (копт. *птеко* = греч. *ποίημα*), восходят в конечном счете к двум первым главам книги Бытия, где читаем (LXX): "и сделал (ἐποίησεν) Бог человека, по образу (κατά εἰκὼν) Бога сделал его; мужчиной и женщиной сделал их" (1:27); "сформировал (букв. „вылепил", ἐπλασεν. — А.Х.) Бог человека, прах (χούν) от земли, и вдохнул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душой (ψυχήν) живой" (2:7)⁵⁶.

Однако трехчастное деление человека и, как следствие, три типа людей — живущие в согласии с умом, т.е. духовные (πνευματικοί), душевные (ψυχικοί), плотские (σαρμικοί) — неизвестны библейской мысли. Ветхий Завет не знает понятий сарμικός (как и χοικός, и σωματικός⁵⁷), ψυχικός⁵⁸ и πνευματικός. В Новом Завете их можно встретить

⁵⁶ Этот сюжет (точнее, примирение двух разных рассказов — 1:26-27 и 2:7), естественно, вызывал пристальный интерес у раннехристианских авторов и породил обширную литературу толкований, подробнее см. [Wilson, 1957, с. 420 и сл.].

⁵⁷ σωματικός — только в IV Мак. (1:32, 3:1) применительно к страстям.

⁵⁸ ψυχικός — только в IV Мак. (1:32) также о страстях.

только в посланиях апостола Павла⁵⁹, но и ему неизвестно противопоставление трех природ в человеке⁶⁰. Таким образом, антропология ПС восходит не к этому источнику.

Уже Филон, сосредоточившись на аллегорическом толковании Пятикнижия, обратил внимание на различие двух приведенных выше пассажей библейского текста: термины "κοῦῶν" и "πλασῶν", передающие два разных глагола (קָוַה и קָוַה) еврейского оригинала⁶¹, становятся одним из краеугольных камней в его построениях. Там, где речь идет о происхождении первого человека, читаем: "Велико отличие теперь (т.е. Быт. 2:7) сформированного (πλασθέντος) человека и прежде (т.е. Быт. 1:27) возникшего (γεγονότος)⁶² по образу Бога. Ибо будучи сформирован чувственным (αἰσθητός), он уже причастен качеству, состоит из тела (σῶμα) и души (ψυχή), мужчина или женщина, смертный по природе; а (созданный) по образу — некий первообраз (ἰδέα) или род (γένος) или печать (σφραγίς), умный, бестелесный, ни мужчина, ни женщина, нетленный по природе" (De Opif. 134, с. 46, 14–19). Различая "земного" и "небесного" человека⁶³ (следуя здесь платоновской традиции противопоставления чувственного и умопостигаемого миров), Филон сочетает язык Септуагинты с понятиями платоновской философии. "Два рода людей: ибо этот (т.е. о котором говорится в Быт. 1:27) — небесный (οὐράνιος) человек, а тот (Быт. 2:7) — земной (γήινος). Итак, небесный, поскольку произошел по образу Бога, полностью непричастен тленной и земной сущности (οὐσία), а земной сделан из беспорядочной материи (ὕλη), которую он (т.е. Моисей — А.Х.) назвал прахом (χοῦς). Поэтому он говорит, что небесный не вылеплен (πέπλασται), а отпечатан (τετυπῶσθαι) по образу Бога, а земной это то, что сформировано (πλασῶν) мастером, но не порождение" (Leg. All. I. 31; с. 69, 1–6).

У Филона — хотя он нигде прямо не говорит о том, что "земной" человек состоит "из трех родов", — ум (νοῦς),

⁵⁹ κνευατικὸς и σαρκικὸς встречаются в I Петр. (2:5; 2:11).

⁶⁰ В I Кор. 3:1 встречаем оппозицию "духовные — плотские" (последнее в форме σάρκινος); в I Кор. 2:14 и в Иуд. 19 "душевные" — это те, кто не в состоянии принять Духа; в I Кор. 15:44 оппозиция "тело душевное — тело духовное".

⁶¹ В Септуагинте глаголом "κοῦῶν" переданы два разных глагола оригинала: קָוַה (1:26) и קָוַה (1:27).

⁶² Для Филона обычна оппозиция — κέκλασθαι, с одной стороны, и τετυπῶσθαι (Leg. All. I.31), γίνεσθαι (Leg. All. I.32), κοεῖσθαι (Leg. All. I.88) — с другой.

⁶³ В Новом Завете (у апостола Павла) противопоставление "первого" и "последнего" Адама, "земного" (χοῦκός) и "небесного" (ἐκουράνιος) человека (I Кор. 15:45, 47) переведено из философского (как у Филона) в чисто богословский план (противопоставление Ветхого Завета — Новому, Адама — Христу). Для Филона вначале умопостигаемый человек (ἰδέα), а затем реальный, земной Адам; для Павла вначале Адам, затем Христос.

как и в ПС, занимает в человеке основное место. Ум — это ведущее начало (ἡγεμονικόν)⁶⁴ души (Leg. All. I. 39; с. 70, 25; ср. τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦς De Orif. 69; с. 23, 6–7); сущность ума не создана, но от Бога (ὐπὸ θεοῦ κατασκευασθεῖσα)⁶⁵ и поэтому по образу Бога (Reg. Div. Her. 56, с. 14, 3–6); человеческий ум отпечатан в соответствии с ἀρχέτυπον ἰδέαν, т.е. с высочайшим Разумом (Spec. Leg. III.207; с. 207, 17–18). Так же как и для автора ПС, для Филона противопоставление ума (духа) и тела (материи) является ключевым: отсюда и отрицательное отношение к телу⁶⁶. Душа пребывает в теле, как в могиле (Leg. All. I.108; с. 89, 8–11), и несет его, как труп (Leg. All. III.69; с. 127, 32); когда "ум созерцает горние ... он считает тело дурным и враждебным" (Leg. All. III.71; с. 128, 8–10).

Идеи Филона и способ их выражения весьма близки автору ПС, их мысль постоянно перекликается. Это вполне естественно, поскольку Филон стоит у истоков христианской философии и его учение оказало сильное воздействие на александрийское христианское богословие. Неудивительно, что только что рассмотренные темы присутствуют — разумеется, с некоторыми модификациями — у Климента и Оригена.

Климент разделяет мысль Филона (De Orif. 134 и сл.) о том, что два рассказа книги Бытия имеют в виду создание умопостигаемого (Быт. 1:26–27) и чувственного (Быт. 2:7) миров; также он совмещает язык Септуагинты с образами, идущими от Платона: "Моисей говорит, что тело (σῶμα) было сформировано (διαπλαττεσθαι) из земли — то, что Платон называет „земная хранина" (γῆϊνον σκῆνος, ср. Аксиох, 365 E: σῶμα γεῶδες... σκῆνος), а разумная душа была свыше вдохнута Богом в лицо, затем было учреждено (ἰδρῶσαι ср. Аксиох, 365 E: ἰδρωθείσης, о душе) ведущее начало (τὸ ἡγεμονικόν) ... поэтому и произошел человек по образу и подобию" (II. Strom. V.94, 3–4; с. 388, 9 и сл.). Выражение "по образу Бога" не может относиться к телу ("ибо не подобает, чтобы смертное было уподоблено бессмертному", II. Strom. VI.136, 3; с. 500, 32), но только к уму: "ибо образ Бога — божественный и царственный Разум, бесстрастный (ἀπαθής) человек, а образ образа — человеческий ум (νοῦς)" (II. Strom. V.94, 5; с. 388, 15–16, ср. "а образ Разума — истинный человек, ум в человеке, который по образу Бога и по подобию", I. Protr. 98, 4; с. 71, 24–27). Уму в человеке принадлежит главное место, потому что τὸ... εἶδος ἐκάστου ὁ νοῦς ᾧ χαρακτῆριζόμεθα (II. Strom. VI.72, 2; с. 468, 7).

⁶⁴ Этот идущий из стоицизма термин встречаем и в ПС, где ум также назван "ведущим началом" (85.1; 87.12).

⁶⁵ У Филона ум может быть назван κνεύμα θεῶν (Reg. Div. Her. 55), отсюда и глагол κατακνεύω.

⁶⁶ Об этой общей для культуры первых веков новой эры теме см. ниже, гл. V.

Оценка тела у Климента двоякая и отличается от безоговорочно негативной в ПС. Отрицание плоти у него относится не к телу как таковому, но к греху: плотский (σαρκικός) человек (ср. I Кор. 3:3) — это человек, пребывающий в грехе. "Душа лучше, чем тело, — говорит Климент, — но ни она не хороша по природе (φύσει), ни тело не плохо по природе" (II. Strom. IV.164, 3; с. 321, 16–18). Таким образом, и душа, и тело морально нейтральны: они — некая середина (μεσότητές τινες), и хотя человек состоит из различных сущностей (ἐκ διαφόρων), но не из противоположностей (ἐξ ἐναντίων) — тела и души. Тело же, ставшее вместилищем греха, является оковами для души (II. Strom. IV.12, 5; с. 254, 3), могилой (τάφος, II. Strom. III.77, 3; с. 230, 25). В антропологии Климента нет отчетливо выраженного трехчастного деления человеческой природы, нет у него и учения о трех типах людей⁶⁷.

В русле этой же традиции стоит Ориген (правда, в своих построениях он выходит далеко за рамки библейского текста), постоянно подчеркивающий принципиальное различие между ποιησις и πλάσις⁶⁸. "Сказал Бог: „Сделаем человека по образу и подобию"⁶⁹ нашему"; не сказал: „Вылепим" (πλάσωμεν). Но когда он взял прах от земли, то не сделал (πεποίηκε) человека, но вылепил (ἐπλασε) человека" (III. Hom. Jer. I.10; с. 9, 1 и сл.)⁷⁰. Для Оригена ум создан по образу Творца (II. Cels. VII, 33; с. 184, 3–4), и только он в состоянии созерцать Бога (I. Mart. 47; с. 43, 7). Человеческая душа — также по образу Бога (I, Cels. IV.83; с. 354, 16–17), но только душа первого человека, но всякого (III. Hom. Jer. II, 1; с. 17, 8); тело же — "образ перстного" (τὴν εἰκόνα τοῦ χοίμου) — является результатом падения⁷¹. Однако материя и тело —

⁶⁷ Климент не оставил нам систематического изложения своего учения и многие вопросы, в том числе и антропологию, едва затронул в своих трудах.

⁶⁸ Как пример отличающегося от александрийской школы истолкования библейского текста можно привести рассуждения Ишполита Римского (по поводу Быт. 2:7): "И вылепил Бог человека, прах от земли. Что это означает? Разве мы говорим, по аллегорическому толкованию некоторых, что были созданы три человека, один духовный, один душевный и один перстный? Не так обстоит дело, но весь рассказ об одном человеке" (Fr. Gen. III, с. 52, 5 и сл., Achelis).

⁶⁹ История толкования сочетания хат' оμοίωσιν интересна сама по себе, но поскольку отправной точкой для нас служит текст ПС, а там эта реальность отсутствует, оставляем вопрос в стороне; для Оригена см. [Crouzel, 1956, с. 217 и сл.].

⁷⁰ Здесь отправной точкой рассуждений Оригена служит Иер. 1:5, где πλάσσω также передает חָצַב еврейского оригинала.

⁷¹ По Оригену, во (вневременном) начале Бог создал мир умопостигаемых сущностей (νόες), обладавших свободой воли (τὸ αὐτεξούσιον). Это приводит их к падению, превращению в души ψυχαί и заключению в тело (ἐνοσημάτωσις). Степень падения различна, отсюда и различны в каждом человеке умственные и духовные способности. Паден-

не зло, поскольку их творец — Бог, а он не может быть причиной зла в мире (I. Cels. IV, 66; с. 336, 25 и сл.). Материальный мир создан в наказание за грех как средство божественного воспитания (παίδευσις). Посредник между Богом и тварным миром — божественный Разум (λόγος, I, Cels. III, 34; с. 231, 7 и сл.), поэтому все люди содержат в себе его часть (IV. Joh. II.37; с. 47, 29 и сл.). Разум — это наставник и его цель привести души к утерянному первоначальному единству с Богом (II. Cels. VI.68; с. 138, 6–7). Душа, бывшая некогда (до падения) умом, находится между плотью и духом, и, если она склоняется к плоти, она становится с ней единым телом, а если она склоняется к духу, становится с ним единым духом (Rom. I.18; PG 14. col.866 B); в ней две части: одна создана по образу и подобию, другая, вследствие падения, — по-друга материи (De Princ. II.10, 7; PG 11, col. 239 C — 240 A)⁷². Апеллируя, как и автор ПС, к образу скотины, Ориген делит людей на три класса: живущие, строго следуя установлениям своей религии (истинные христиане), чистые животные (просто верующие) и нечистые (грешники) (Hom. Lev. III, 3; с. 305, 4 и сл.).

В антропологических построениях названных александрийских авторов мы видим безусловное родство: они устанавливают различие между ποιησις и πλάσις (соответственно между ποιησις и πλάσις), ум, душа и тело составляют природу человека; ум, как созданный по образу Бога, выше всего, душа занимает промежуточное положение и имеет смешанную природу, тело, созданное из материальной (земной) сущности и подверженное греху, оценивается отрицательно.

Между тем ни Филон, ни Климент, ни Ориген не вводят в свои построения разделения на три природы: духовную, душевную и плотскую. Источник этой терминологии в антропологии ПС иной.

Согласно Цельсу⁷³, среди современных ему христиан некоторые утверждали, что и у иудеев, и у христиан (речь идет о церковных христианах) один и тот же бог; другие различали двух богов, иудейского и христианского, от последнего и пришел Сын (речь идет об иудео-христианских дуалистических учениях); третьи "называют одних душевными (ψυχικοί), других⁷⁴ духовными (πνευματικοί)". На это Ориген возражает следующим образом: "Я же думаю, что он говорит о последователях Валентина; и какое это

ние влечет за собой создание материального мира, восхождение же к первоначальному единству с Богом — это процесс дематериализации (νοῦς, id est mens corrueus, facta est anima ... anima instructa virtutibus mens fiet, см. у Иеронима, Epist. ad. Avit., 6). Этот круг повторяется.

⁷² Ср. пассаж из ПС (93.28–33).

⁷³ Ср. выше гл. I, примеч. 166–168.

⁷⁴ Конъектура А.Хильгенфельда: вместо ἐτέρους — "других" ἑαυτοῦς — "себя" может дать лучший смысл.

имеет отношение к нам, принадлежащим Церкви и обвиняющим тех, кто вводит (различные) природы (человека), спасаемые или гибнущие (только) вследствие (своего) устройства?" (II. Cels. V, 61; с. 64, 22–26). Оригену достаточно указания на учение о различных природах человека, чтобы утверждать, что Цельс имеет в виду валентиниан.

Свою антропологию Валентин выводил из уже известных нам рассказов Писания о создании первого человека. До нас дошел один фрагмент из трудов этого знаменитого ересиарха (Clem. II. Strom. II. 36, 2–4; с. 132, 6 и сл.), из которого мы узнаем, что человек (Быт. 2:7) был выпелен (πλασθεΐς, поэтому он — πλάσμα) враждебными ему ангелами, не знающими, что Бог дал ему семя высшей сущности (τῆς ἀνώθεν οὐσίας), во имя предвечного Человека (προόντος Ἀνθρώπου). В рассказе о создании земного человека по образу Человека предвечного Валентин находится вполне в русле александрийского, восходящего к Филону⁷⁵ толкования.

Значительно лучше мы осведомлены об антропологических представлениях его учеников, которые восходят в конечном счете все к тем же ветхозаветным пассажиам. Климент сохранил нам отрывки из валентинианских сочинений, содержащие рассказ о создании человека: "Взяв прах от земли, не часть (μέρος) суши (ἔρηδος, ср. Быт. 1:9), но (часть) многообразной и различной материи (ὄλης), создал земную (γεώδη) и материальную душу, неразумную (ἄλογον) и единую сущность зверям. Этот человек „по образу“..." (III. Eхс. Theod. 50, 1; с. 123, 9 и сл.). Сходное изложение у Иринея: "После того как он (Демииург. — А.Х.) создал мир, сделал он и человека перстного (χοῦμόν), взяв не от этой сухой земли, но от невидимой сущности (οὐσίας), от текущей и переменчивой материи, и в него решили поместить душевного человека (τὸν ψυχικόν). И он был создан по образу и подобию. По образу — это материальный человек, близкий, но не подобный Богу. А по подобию — душевный". Затем, без ведома Демииурга, в душевного человека премудростью "был посеян" (συγκатаσπαρεΐς) духовный человек (πνευματικός). "Таким образом, — заключает Иринея, — они считают, что душу имеют от Демииурга, тело (σῶμα) же от праха и плотское (σαρκικόν) от материи, а духовного человека от матери Ахамоф"⁷⁶ (Adv. Haer. I. 5, 5; ср. Tert. Adv. Val. 24).

Отсюда вытекает распространенное среди последователей Валентина учение о трех природах в человеке: "А от Адама рождаются три природы (φύσεις): первая — неразумная (ἄλογος)... вторая — разумная (λογική) и праведная... третья же духовная (πνευματική). ...Перстный — по образу, душев-

⁷⁵ Ср. выше, гл. II и гл. III, примеч. 11.

⁷⁶ Ср.: "Премудрость (σοφία) называют духом (πνεῦμα), Демииурга — душой", а тела для душ "из материальной и дьявольской сущности сделал Демииург" (Hipp. Philos. VI, 34). Ахамоф (т.е. "помышление (ἐνθύμησις) высшей Премудрости", Iren. Adv. Haer. I.3, 6) = евр. חַכְמָה —

ный — по подобию Бога, а духовный особо (ματ' ὁδίαυ)" (III. Exc. Theod. 54, 1–2; с. 124. 28 и сл.). Клименту вторит Ириней: "Есть три рода (γένη) людей: духовный, перстный и душевный..." (Adv. Haer. I.7, 5)⁷⁷.

Для валентиниан спасение доступно не всем, но обусловлено принадлежностью к тому или иному роду: "Ибо перстное отправляется в тлен, душевное, если примет лучшее, упокоится в середине, а если худшее — отправится к подобному (т.е. перстному. — А.Х.), духовное же, которое сеет Ахамов с тех пор и поныне в праведные души ... достигнув совершенства, будет дано, как невесты ангелам Спасителя" (т.е. получит спасение, Iren. Adv. Haer. I.7, 5). Об этом же говорит Климент: "Мало же духовных. Итак, духовное спасается по природе, душевное же, будучи надевлено свободой воли (αὐτεξούσιον), имеет способность, с одной стороны, к вере⁷⁸ и нетлению, с другой — к неверию и тлену по собственному выбору, а материальное гибнет по природе" (III. Exc. Theod. 56, 3; с. 125, 18–21)⁷⁹. Гераклеон, судя по фрагментам, сохранившимся у Оригена, считал, что духовные единородны по природе (ὁμοουσίους... φύσει) Богу (IV. Joh. XIII, 25; с. 249, 4–7), а материальные — от дьявола (IV. Joh. XX (18), с. 352, 33–34). Таким образом, душа (душевное) занимает промежуточную позицию (ср. ПС 93.28 и сл. о душе, находящейся между Богом и плотью; эксплицитную формулировку этой концепции в "Апокрифе Иакова" (I, 2)⁸⁰: "Без души тело не грешит, так же как и душа не спасается без духа... поскольку дух оживляет душу, а тело убивает ее, т.е. она сама убивает себя" 11.37–12.9)⁸¹.

Кому же и как достается духовное начало? Продолжим словами Ириней: "Души бывают по природе хорошие (ἀγαθαί) и бывают дурные (πονηραί). Хорошие в состоянии принять (духовное) семя, а дурные по природе никогда его не примут" (Adv. Haer. I.7, 5; ср. там же: это семя получают только "праведные души"). Хотя Адам имеет в себе духовное семя, к воспроизведению способно только его матери-

греч. σοφία; см. TDNT, vol. 7, с. 512. У Климента (III. Exc. Theod. 53, 5; с. 124, 25 и сл.) духовное начало дает Премудрость.

⁷⁷ Прообразы этих трех родов людей валентиниане видели в Сифе, Канне и Авеле.

⁷⁸ Ср. гл. II, примеч. 143.

⁷⁹ Понятие "спасаемый по природе" (σωζόμενος φύσει) Климент не раз отвергал в полемике с гностиками (II. Strom; II. 10, 2; III.3, 3; V, 3, 3).

⁸⁰ Документ египетского христианского гнозиса, антропология которого является явным отголоском валентинианского учения, см. [Williams, 1985, vol. 1, с. 22].

⁸¹ Рукописи из Наг Хаммади дали богатый материал по этой теме: антропологическую трихотомию и соответственно существование трех родов людей, кроме только что процитированного отрывка, находим в "Апокрифе Иоанна" (II, 1, 25.17–27), "Ипостаси архонтов" (II, 4, 144.17–27), "Трехчастном трактате" (I, 5, 106, 5 и сл.) и т.д.

альное начало (τὸ ὑλικόν). Ссылаясь на слова апостола Павла о том, что "первый человек из земли — перстный" (I Кор. 15:47)⁸², валентиниане учили: "Если бы он (т.е. Адам. — А.Х.) сеял и от душевной сущности (ἐκ ψυχικοῦ), и от духовной (ἐκ πνευματικοῦ), так же как и от материальной, все бы мы были равными и праведными... Поэтому многие материальные, немногие душевные (т.е. те, кто направляет свою душу к хорошему. — А.Х.), но мало духовных" (III. Clem. Ex. Theod. 56, 1—2; с. 125, 14—18; ср. ПС 93.22—24: "Трудно найти душевного, насколько (труднее) найти господи"⁸³).

Но если в человеке тело и душа, наделенная свободой воли, являются неотъемлемыми составляющими его природы, то духовное начало присутствует далеко не в каждом: обладание им, считали валентиниане, возможно лишь по милости Бога. Об этом свидетельствует Тертуллиан: "Они (т.е. валентиниане. — А.Х.) добавляют, что духовное начало (spiritalis = греч. πνευματικόν), которое символизирует Сиф, оказывается в человеке уже не по природе (iam non naturam), а по милости (indulgentiam)"; Adv. Val. 29⁸⁴. Итак, духовный род людей имеет в себе все три начала, душевный только два, но он в состоянии принять духовное и спастись, в материальном роде плотское начало полностью подчиняет себе душевное.

Таким образом, аллегорическое толкование библейских рассказов о создании первого человека было краеугольным камнем александрийской антропологии — иудейской, церковнохристианской, гностической. Тем не менее лишь валентиниане (шире — гностики) выводили отсюда учение о трех родах людей: духовных, душевных и плотских. Употребление автором ПС такого же деления ясно указывает на источник, откуда он черпал подобную терминологию. Безусловно, автор ПС был знаком с учением валентиниан. Однако суть антропологической трихотомии у гностиков и в ПС различна. Для первых спасение доступно лишь избранным, тем, на ком лежит особая печать Бога, для ПС — спасение доступно всем ("Живи с Христом, и он спасет тебя... так как Христос просвещает каждый ум (воῦς) и (каждое) сердце"; 98.26—28); для гностиков — разные источники человеческой природы (верховный Бог, Премудрость, Демиург), для ПС — один Бог, творец всего. В словах: "Пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо нечестиво помещать творца всякого творения в незнание" (116.6—10) — следует видеть резкое возражение гностикам⁸⁵.

⁸² Язык Павла оказал бесспорное влияние на становление гностической терминологии; об отношении гностиков к посланиям Павла см. Iren. Adv. Haer. I.8, 3; Harvey, с. 72.

⁸³ Не может ли слово "господин" служить в данном контексте обоим значениям "духовного" человека — господина над прочими родами людей? Тогда перед нами была бы очень интересная параллель.

⁸⁴ Это место прокомментировал [Quispel, 1973, с. 50] (перепечатка статьи 1947 г.).

⁸⁵ фраза: "Мой сын, вернись к своему первому Отцу, Богу, и к

Для валентиниан тело произошло "по образу", душа "по подобию", а ум/духовное начало — особо (κατ' ὅμοιον)⁸⁶, таким образом, творение "по образу" относится к низшему порядку. Для ПС, наоборот, "по образу" произошел ум как вершина человеческой природы, и здесь мысль автора полностью совпадает с мыслью Климента.

Для валентиниан духовная, душевная и плотская природа человека соответствуют мужскому, женскому и скотскому началам. Так, в валентинианском Ев. Фил. (ср. выше, гл. I) читаем: "Чертог брачный не для животных и не для рабов, и не для женщин оскверненных. Но он для мужей свободных и дев" (II, 69.1–4, log. 73)⁸⁷. Вне этого тройного деления — мужженское, лишенное различия полов, состояние первого человека, состояние, которое является конечной целью гностики и которое он обретает в Плероме. "Когда Ева была в Адаме, не было смерти, после того как она отделилась от него, появилась смерть. Если она снова войдет в него и он ее примет, смерти больше не будет" (Ев. Фил. 68.22–26, log. 71; ср. 70.9–17, log. 78)⁸⁸. Это предствление, уходящее своими корнями в библейскую экзегезу (все тот же пассаж из Быт. 1:27) позднего иудаизма и раннего христианства⁸⁹, было заимствовано валентинианами у апостола Павла⁹⁰, для которого создание "нового" человека было связано прежде всего с упразднением разделения полов (ср., например, Гал. 3:28).

Однако автор ПС не знает "мужженского" состояния как конечной цели: у него иная ценностная иерархия. Ум, т.е. духовное в человеке, ассоциируется с мужским началом ("сущность ума" — это "мужское"; копт. ⲡⲣⲟⲟⲩⲧ = греч. ἀρρεν, ἀρρενικός — 93.9–12). Тот, кто не делает ум един-

Премудрости, своей матери" (ПС 91.14–17) — не предполагает гностического мифа о Софии как матери духовного начала в человеке, но является отголоском темы, хорошо известной библейской литературе премудрости (ср., например: Сирах. 15:2).

⁸⁶ Хотя наряду с чтением κατ' ὅμοιον следует считаться с возможностью чтения κατ' ὅμοιον — "согласно идее", которое применительно к созданию человека находим в II. Strom. IV. 150, 2; с. 315.1.

⁸⁷ Здесь животные и рабы ассоциируются с плотским, оскверненные женщины — с душевным, свободные мужчины и девы — с духовным. Аналогичную оценку мужского и женского см. у Филона (Quest. Ex. I, 8), где женское причисто материальному, порочному и т.д., а мужское — разумно (ῥησιμότης = λογικός), бестелесно, родственно уму (ἄψυχον = νοῦς); текст сохранился в древнеармянском переводе: Philo Judaea Paralipomena Armena. Ed. Aucher. Venetiis, 1826, с. 453.

⁸⁸ То, что восстановление первоначального мужженского единства достигалось; по учению валентиниан, через таинство "духовного брака", — особая тема, которой мы не будем здесь касаться; об этом см., например, [Grant, 1960, с. 129–140].

⁸⁹ Обширное собрание примеров см. [Meeks, 1974, с. 165–208].

⁹⁰ Ср. валентинианскую традицию о том, что учителем Валентина был некий Феода, бывший в близких отношениях с Павлом; см. Clem.III. Strom. VII.106, 4; с. 75, 17–18.

ственным критерием своего поведения, превращается в андрогина (копт. $\rho\omicron\omicron\tau\tau\sigma\tau\epsilon$ = греч. $\alpha\upsilon\delta\rho\omicron\gamma\upsilon\nu\omicron\varsigma$, $\alpha\rho\rho\epsilon\nu\theta\eta\lambda\omicron\varsigma$); тот, кто "отбросил ум", становится душевным и обращается к женскому (93.12–15), и, наконец, отказавшийся полностью от ума приобретает подобие скота и становится плотским (93.15–20). Здесь перед нами рассказ, скорее созвучный мифу Платона о трех родах людей: мужском, женском и мужеженском ($\alpha\rho\rho\epsilon\nu$ καὶ $\theta\eta\lambda\upsilon\ldots$ $\alpha\upsilon\delta\rho\omicron\gamma\upsilon\nu\omicron\nu\omicron\nu$, Symp. 189 D–E). Мужское начало выше остальных (см. об Афродите Урании, причастной только мужскому – $\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma$ $\mu\omicron\nu\nu\omicron\nu$) и непременно связано с умом: те, кем овладел Эрот Афродиты Урании, обращаются к мужскому ($\epsilon\pi\iota$ τὸ $\alpha\rho\rho\epsilon\nu$ $\tau\rho\epsilon\pi\omicron\nu\tau\alpha\iota$), которое наделено большим умом (τὸ... $\nu\omicron\upsilon\nu$ $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ $\epsilon\chi\omicron\nu$, Symp. 181 C); те же, кем овладел Эрот Афродиты Пандемос, способны и на хорошее, и на дурное, поскольку сама Афродита причастна и мужскому, и женскому ($\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\upsilon\omicron\sigma\eta\varsigma\ldots$ καὶ $\theta\eta\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ καὶ $\alpha\rho\rho\epsilon\nu\omicron\varsigma$, Symp. 181 B); женское начало оценивается отрицательно⁹¹.

Таким образом, следуя платонической, а не библейской (Павел, валентиниане) традиции, хотя и используя валентинианское учение о трех природах в человеке, но по-иному его истолковывая, автор ПС и здесь полемизирует с гностиками. Под углом зрения этой полемики следует рассматривать и призыв к самопознанию, с которого начинается приведенный антропологический пассаж текста. Совсем в духе известного валентинианского фрагмента (III. Clem. Ex. Theod. 78, 2), автор пытается понять свое место в мире и проблему спасения, но, задавая тот же вопрос, дает на него другой ответ.

После сопоставления богословия ПС с богословием Филона, Климента и Оригена можно утверждать, что мысль автора нашего текста параллельна воззрениям названных александрийских авторов; его антропологическое учение питается из нескольких источников, но также во многом обязано Филону, Клименту, Оригену и валентинианам; мораль ПС не может быть названа христианской в строгом смысле слова, поскольку в ней отсутствуют важнейшие реалии христианской этики, и остается в общем и целом стоической: христианизация стоической этики, которую последовательно проводил Климент, чужда автору ПС.

Можем ли мы ответить на вопрос, кто такой Силуан? Ведь из истории александрийского христианства это имя нам не известно. Безоговорочное утверждение, что какой-то александрийский автор назвался именем известного спутника апостола Павла ($\Sigma\iota\lambda\alpha\varsigma/\Sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha\nu\omicron\upsilon\varsigma$, Деян. 15:22; I Петр.

⁹¹ Об отношении к женщине (женскому началу) свидетельствует изречение, которое приписывали Платону (Lact. Div. Inst. 3.19): следует благодарить судьбу за то, что ты родился человеком, а не животным, мужчиной, а не женщиной, эллином, а не варваром. Впрочем, сентенция имела широкое хождение (вплоть до талмудической литературы) и присваивалась различным авторам, подробнее см. [Meeks, 1974, с. 167–168].

5:12; ср. выше, с. 94), также не исчерпывает проблему, поскольку есть сомнения, что это авторство было первоначальным.

В начале века среди рукописей Британского музея Крам отметил пергаменный лист, содержащий текст каких-то поучений, автором которых был назван *απα αλεξανδρου*, "отец Антоний", т.е. известный египетский анахорет Антоний Великий. После того как среди рукописей из Наг Хаммади были обнаружены ПС, стало очевидным, что перед нами варианты одного и того же текста. Из их сопоставления отчетливо видно, что оба коптских текста — независимые друг от друга переводы одного греческого оригинала⁹². Встает вопрос, какое же авторство первично? Если отождествлять автора текста со спутником Павла, то перед нами псевдоэпиграф (совершенно ясно, что этот Силуан не мог быть знаком со стоическим платонизмом), но и в случае с именем Антоний мы также имеем псевдоэпиграф (хотя бы потому, что Антоний был египтянином, не знавшим греческого)⁹³.

Но если Антонию (сер. III в. — 356 г.) авторство было усвоено спустя не менее чем через полтора столетия после возникновения трактата скорее всего в монашеской среде, где (возможно, первоначально анонимный⁹⁴) текст рассматривался во многом созвучным монашеской этике⁹⁵, то, думаем, и Силуану сочинение приписали не сразу. Рукописи из Наг Хаммади, кажется, связаны с монастырями Пахомия (см. Введение, с. 5): здесь они переписывались, переплетались и имели хождение. Из различных вариантов жития Пахомия, ранние из которых возникли примерно в то же время, что и рукописи из Наг Хаммади⁹⁶, мы знаем подвижника Силуана (Vit. Pachom. I, 104–105; с. 68–69; Paral. 2 (О Силуане), с. 124, 12–128, 2); смирение которого Пахомий ставил всем прочим ученикам в пример и после смерти которого "святые ангелы с великой радостью и псалмопением взяли его душу как избранную жертву" (Paral. 2,

⁹² Подробнее см. [Funk, 1976, с. 8–21], где издан отрывок из Британского музея.

⁹³ То, что *ὑπαπαντα* *ἡν* *ἰδῶν* (Athan., Vit. Ant. 72; ср. 1) относится только к греческой культуре, а не к неграмотности Антония, см. подробно [Garitte, 1939, с. 11–17]. Заметим, что под именем Антония известно несколько посланий (вопрос об их подлинности остается открытым), написанных на коптском и рано переведенных на другие языки (греческий, латинский, сирийский, грузинский).

⁹⁴ См. [Funk, 1976, с. 19].

⁹⁵ См., например: "Доверяйся только Богу, как отцу и как другу... Вся земля наполнена страданиями и печалью: в них нет пользы. Если ты хочешь прожить свою жизнь спокойно, не общайся ни с кем... Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком" (ПС 98.5–20); ср. [Janseens, 1981, с. 352–361], где автор старалась показать, что Антоний и Пахомий могли знать и пользоваться ПС, ср. [Veilleux, 1986, с. 298–299] и выше, примеч. 54.

⁹⁶ Подробнее см. [Vergote, 1977, с. 175–186; Goehring, 1982, с. 241–261].

с. 127, 28–128, 1). Ему, рано ставшему героем монашеского фольклора, вполне (по тем же причинам, что и Антонию) мог быть усвоен этот текст.

Несмотря на тесное родство ПС с Климентом и Оригеном, автор нашего трактата по своему образовательному цензу стоит на порядок ниже⁹⁷. Если Климент и Ориген прекрасно знают античную философскую и литературную традиции и постоянно к ним апеллируют (вспомним, о скольких памятниках греческой культуры мы ничего не знали бы, не окажись они в извлечениях, иногда достаточно пространных, в трудах Климента), то автор ПС цитирует лишь библейские сочинения, а греческую философскую традицию знает лишь на уровне общих мест.

Все это делает невозможным достаточно надежно датировать сочинение. Ибо если об авторах элиты мы располагаем конкретной информацией (время жизни, преемственность, круг чтения и пр.) и в связи с этим можно говорить о некоем поступательном развитии христианского учения, то применительно к авторам "средней" литературы, которая практически полностью вторична, такой подход непригоден. Так, если та или иная христианская концепция отсутствует у автора ПС, это вовсе не значит, что он был предшественником Климента, у которого эта концепция встречается: перед нами два уровня культуры, которые не обязательно (даже учитывая зависимость одного от другого) должны дублировать друг друга. Уровень мировоззрения автора обусловлен его культурой и возможностями понимания и адаптации христианства, и, конечно, для него не существовало вопроса о непоследовательности его учения (вполне ортодоксальная христология, валентинианская антропология и стоическая этика). Он культивирует доступные ему концепции и многое из того, что разрабатывала элитарная культура, мог оставлять без внимания, а зачастую просто не понимать.

Отталкиваясь от надежно датированных трудов Климента и Оригена, нельзя датировать ПС: трудно сказать, был ли создан этот трактат позднее или, наоборот, им предшествует (ведь он мог быть обусловлен не только учениями Климента или Оригена, но и предшествующим Клименту христианством, о котором мы мало что знаем). Поэтому, утверждая, что ПС является документом александрийского христи-

⁹⁷ Именно это обстоятельство заставляет отказаться от предложенного ранее [Хосроев, 1985, с. 144–149] толкования имени автора в коптском отрывке из Британского музея *απα αμαθιως* как испорченного в рукописной традиции первоначального *απα πανταλως*, "отец Пантен": ПС вышли из-под пера среднего автора, а Пантен принадлежал к высокообразованной элите (см. Euseb. H.E. VI.19, 13). Ср. предостережения, высказанные Я.Зандее в письме (15.09.84) к автору данной книги о среднем уровне культуры создателя ПС и ставшую доступной позднее книгу [Zandee, 1977]. Ср. также предположение, что автором "Послания к Диогнету" мог быть Пантен [Magrou, 1951, с. 263–268].

анства, родственного христианству Климента и Оригена, оставляем датировку текста приблизительной: середина II — первая половина III в. (ср. гл. IV).

Сами труды александрийских интеллектуалов вряд ли были известны автору ПС из первых рук; скорее, они становились доступными ему в некоей упрощенной форме. Но можем ли мы определить какие-либо источники трактата, соизмеримые с культурой нашего автора? Для этого обратимся еще к одному александрийскому сочинению, также оказавшемуся среди рукописей из Наг Хаммади, а именно к "Изречениям Секста" (далее — ИС)⁹⁸.

"Изречения Секста" — сборник коротких изречений (всего 451) — были необычайно популярны во всех раннехристианских литературах, о чем свидетельствуют многочисленные переводы: сирийский, древнеармянский, латинский (сделанный в конце IV в. Руфином), эфиопский, грузинский, коптский (самый древний). Под этим названием сборник возник в конце II в. в Александрии в эллинизированной христианской среде, однако изречения, составившие основу этого сборника, являются более древними. Целый ряд рукописных свидетельств и ссылки у таких авторов, как Порфирий и Стобей, позволяют утверждать, что Секст (о нем самом мы ничего не знаем) обработал в христианском духе собрание "Изречений пифагорейцев" (αἱ ὑψίσται τῶν πυθαγορείων). Оба сборника — первоначальный и переработанный Секстом — продолжали жить независимо друг от друга: первый среди язычников, второй среди христиан.

Чтобы понять, как Секст изменял бывший в его распоряжении текст, приведем несколько примеров. "Бог не нуждается ни в чем, а верующий (πίστως) только в Боге (нуждается)", — читаем в ИС (№ 49, с. 18)⁹⁹. Здесь "πίστως" вместо "σοφός" (мудрец) в "Изречениях пифагорейцев" (№ 39, с. 87; далее — ИП). "Никакое притворство не может долго быть тайным", — говорится в ИП (№ 47, с. 88); в ИС к этому добавлено: "а более всего в вере" (№ 325, с. 48). "Жизнь неверующих (ἀπίστων) людей — поношение" (ИС, № 400, с. 58), где стоит ἀπίστων вместо ἀπίστων (невежественных) в ИП (№ 35, с. 87). "Помышление благочестивого — это святой храм" (ИС, № 146а, с. 16), ср.: νεῶς θεοῦ σοφός νοῦς (ИП, № 66, с. 89), и т.д.¹⁰⁰.

Однако Секст не только обрабатывал, но и дополнял собрание своими изречениями, являющимися либо расхожим местом христианской морали (например, "Верующий человек, устремляясь к Богу, всегда находится в страхе", № 434, с. 63), либо взятыми из библейских сочинений (например,

⁹⁸ Издание коптского текста, комментарий и индексы см. [Poirier, 1983, с. 12—24].

⁹⁹ Издание греческого текста ИС (с латинским переводом Руфина) и "Изречений пифагорейцев", блестящее исследование всего комплекса проблем, связанных с ними, см. [Chadwick, 1959]. Первая цифра в скобках — номер изречения, вторая — страница издания.

¹⁰⁰ Подробнее см. [Chadwick, 1959, с. 139—140].

"Многословие не избежит греха", № 155, с. 30, ср. Притч. 10:19; "Трудно богатому спастись", № 193, с. 34; ср. Мф. 19:23).

У Секста практически нет точных цитат из Писания: он не довольствуется христианизацией языческих изречений и стремится эллинизировать библейскую мысль. "Всякий член тела, склоняющий тебя не быть благоразумным, вырви: ибо лучше жить благоразумно без этого члена, чем с этим членом (жить) для гибели" (ИС, № 13, с. 12), ср. Мф. 5:29 и сл.; *οκαυβαλίσειν* ("искусать") евангельского текста заменено на *ἀναπειθῶν ἢ σφραγισθεῖν* (*quod suadet ... contra pudicitiam agere* в переводе Руфина)¹⁰¹.

Вместе с тем ряд изречений оригинала Секст оставил нетронутыми: они находятся как в ИП, так и в ИС. "Тот, кто не делает недостойного Бога, — достоин Бога" (ИС, № 4, с. 12; ср. ИП № 40, с. 87); "Лучше без пользы бросать камень, чем слово" (ИС, № 152, с. 30; см. ИП, № 7, с. 84 и т.д.)¹⁰².

Единственная тема ИС — это путь к достижению морального и духовного совершенства. Душа должна стремиться к Богу (стать подобной Богу, ср. *ὁμοίωσα θεοῦ*, № 44, с. 16) и искоренять в себе страсти ("Всякая страсть души враждебна разуму", № 205, с. 34). Все изречения обращены к верующему, которым можно стать, лишь освободившись от страстей (№ 209, с. 36); только для него возможна праведная жизнь ("Невозможно жить хорошо, искренне не уверовав", № 196, с. 34); восхождение к Богу начинается с веры ("Вера ведет душу от земли к Богу", № 402, с. 58), а это невозможно без праведного образа жизни ("Невозможно жить по Богу, если не поступать разумно, хорошо и праведно", № 399, с. 58). Первый шаг на пути познания Бога — самопознание ("После того как ты узнал, для чего ты родился, познай себя", № 398, с. 58: ... *γνώσθη σαυτοῦ*). Главное препятствие на этом пути — плоть ("Пока тело пребывает в страстях и желаниях, душа не может познать Бога"; № 136, с. 28), поэтому необходимо воздержание ("Основа благочестия — воздержание" (*ἐγκράτεια*, № 86а, с. 22) и т.д.)¹⁰³.

Бог абсолютно трансцендентен, понятие о нем не может быть выражено человеческой речью, к нему не применимо никакое имя (№ 28, с. 14), он бестелесен (№ 25, с. 14), ни в чем не нуждается (№ 49, с. 18). Подобное учение (этика и богословие) мы находим в документах александрийского христианства, и это позволяет присвоить ИС александрийское происхождение¹⁰⁴.

Однако нельзя не отметить и некоторые особенности ИС. Автор ни разу не обращается к именам Христа и апостолов¹⁰⁵,

¹⁰¹ Другие примеры см. [Delling, 1961, с. 208–241].

¹⁰² Список одинаковых изречений см. [Chadwick, 1959, с. 144–146].

¹⁰³ Подробнее об этике ИС см. [Chadwick, 1959, с. 97].

¹⁰⁴ См. [Chadwick, 1959, с. 159–161; Poirier, 1983, с. 18–20].

¹⁰⁵ За это Секста не признавал уже Иероним: "человек без Христа

многие богословские постулаты христианства отсутствуют в тексте (в ритуальном аспекте — крещение, в богословии — например, учение о Святом Духе). Секст выражает свои мысли в понятиях платоновско-стоической философии своего времени и, скорее всего, преследует ту же цель (правда, на более доступном уровне), что и Климент в своем "Протрептике" — обратить (а точнее — привлечь) в христианскую веру языческую аудиторию: говоря с ней на ее языке, он сознательно избегает чуждых ей реалий.

В то же время "Изречения пифагорейцев" продолжали свою жизнь и были широко популярны в языческих кругах. Достаточно вспомнить неоплатоника Порфирия, который в письме к своей жене Марцелле постоянно ссылается на изречения из этого сборника; Стобея, включившего в свою антологию ряд афоризмов из этого собрания; сборник, составленный на основе ИП, авторство которого приписывалось Клитарху, и, наконец, сирийский перевод ИП. Думаем, что ИП охотно читались и христианами, и Секст, предпринимая обработку текста, ориентировался не только на языческую аудиторию, но и стремился сделать сборник более удобным для христиан.

Для ПС мы не располагаем таким множеством вспомогательных свидетельств, как в случае с ИС: все, что мы можем сказать об этом тексте, извлекается из него самого. Так, специфика перевода с греческого на коптский, когда философско-богословская терминология, как правило, не переводилась, позволяет достаточно точно реконструировать характер утерянного греческого подлинника и утверждать, что оригинал ПС (так же как и ИС) является документом александрийского христианства, современного Клименту и Оригену. Но источники ИС хорошо известны, а вот источники ПС могут быть восстановлены лишь гипотетически.

Оба сочинения принадлежат жанру литературы премудрости, но если ИС по своей форме восходят к чисто греческой традиции — это собрание кратких изречений (*Spruchweisheit*), то ПС (пространные поучения отца сыну) безусловно обязаны библейской (шире — восточной) традиции. В обоих случаях исконная форма сочинения испытала влияние извне: в ИС мы видим христианизацию нехристианского (небиблейского) жанра, в ПС — эллинизацию библейского жанра литературы премудрости. И в том и в другом случае, мы имеем дело с христианским эллинистическим документом, который использует понятия современной ему платоновско (богословие) — стоической (этика) философии, а также определенные христианские реалии.

Тем не менее между ИС и ПС существуют различия. Секст стремится передать свои этические представления понятиями, почерпнутыми из новозаветной литературы (ключевая оппозиция *πλοῦς-ἀπλοῦς; ὑγάπη*), автор ПС, наоборот, как будто сознательно избегает их и апеллирует только к

и язычник" (Ер. 133, 3); в его сочинении "нет ни Христа, ни Святого Духа, ни Бога Отца ... ни апостолов" (Сочин. in Jerem. IV, 41).

терминам стоической этики (опозиция σοφός — φαβλος, отсутствуют понятия ἀγάπη, πίστις и т.п.). В то же время Секст ни разу не упоминает Христа, а для автора ПС без Христа немисливо постижение Бога и спасение. Таким образом, в этическом учении Секст в большей степени оказывается христианином, чем автор ПС, в богословии мы видим обратную картину.

Сходство мировоззренческих (нравственных) позиций обоих авторов легко объяснимо: они принадлежали одному культурному кругу — александрийскому христианству — и скорее всего были современниками. И ИС и ПС — произведения той атмосферы, того духовного климата, который сложился в Александрии в первые века новой эры; здесь практически на одном и том же языке и об одном и том же (разумеется, с разными целями и результатами) говорили и автор герметических текстов, и философ-платоник, и эллинизированный иудей, и церковный христианин, и гностик. Более того, если в тексте нет каких-то отличительных черт, свойственных только определенной идеологии (например, христианских реалий или гностических мифологических построений), зачастую установить его принадлежность тому или иному идеологическому движению невозможно¹⁰⁶. Александрийские христиане, конечно, читали сочинения языческой философской мудрости и активно их использовали: во всяком случае, терминологический аппарат идет именно из этого источника. Но если высокообразованная элита (например, Климент и Ориген) обращалась, как правило, к трудам выдающихся мыслителей (ср. слова Порфирия о круге чтения Оригена, Euseb. H.E. VI, 19, 8), то такие авторы, как "Силуан" или "Секст", представляющие средний (социо-) культурный слой, черпали из популярной и доступной их пониманию литературы.

С учетом этого небезосновательно будет следующее предположение. Мы не знаем, какой из двух памятников возник раньше; но даже если бы мы и могли ответить на этот вопрос, то для Александрии, где к этому времени сложилось то, что можно назвать богословско-этическим койне, на основании родства (пусть даже весьма близкого) двух сочинений говорить о том, что один автор заимствовал у другого, едва ли возможно. Однако, будучи христианином, автор ПС был начитан и в определенной эллинистической философской литературе. Хотя он свободно ориентируется в библейских сочинениях, не к ним восходит его понятийный аппарат. Νοῦς, ψυχή, ἡγεμονικόν, πάθος, φύσις, οὐσία и т.п. — понятия, на которых он строит свое учение, — обязаны греческой философской традиции. Он обращается к тем, кто знал и понимал эту традицию, и имел в виду, конечно, не профессиональных философов, а рядового читателя, получившего расхожее для того времени философское образование, не из первоисточников, а из различных антологий и

¹⁰⁶ Прекрасным примером может служить трактат "Подлинное учение" (Наг Хаммади VI, 4), см. ниже, гл. V.

сборников (εἰσαγωγή, ¹⁰⁷ Florilegia, Testimonia)¹⁰⁸, имевших тогда широкое хождение. Рассчитывая на такую аудиторию, автор должен был применяться к ее вкусам и знаниям.

К таким сборникам, содержащим мысли философов (какой-то одной или разных школ, анонимные или авторские), относятся и ИП, послужившие основой сочинения "Секста". И язычники, и христиане находили здесь ответы на волновавшие их вопросы: что есть Бог? что человек? как жить? как спастись? и т.д. Автор ПС, как принадлежащий к александрийской культуре, вполне мог читать ИП (не обязательно ad hoc) и, желая облечь свои мысли в форму поучения, обращался к ИП, находя их во многом близкими своему мировоззрению. Под этим углом зрения сравним несколько пассажей обоих текстов.

Для автора ПС идеал человека — это мудрец (σοφός), которому противопоставляется глупец (копт. **ατρητ** = греч. ἀνόητος, ср. φαῦλος, 93.31): "Ибо только глупый человек идет к своей гибели, а мудрец знает свой путь" (97.7–10). Эта оппозиция — достаточно неожиданная для христианского поучения, где более привычным было бы противопоставление верующего неверующему, — идет не из христианской традиции, а из греческой философской культуры (повсюду у стоиков σοφός — φαῦλος)¹⁰⁹. Так, для автора ИП мудрец — это совершенный человек (§ 4, с. 84; № 92, с. 91) в противоположность глупцу (§ 35, с. 87: ἀνόητος № 82, с. 90; № 111, с. 93: φαῦλος); это же находим и в "Изречениях Клитарха", сборнике, основой которому также послужили ИП: σοφός — φαῦλος (§ 64, с. 79). Секст, перерабатывая языческий текст, последовательно заменил эту оппозицию на πιστός — ἀπιστός, т.е. перевел образ идеального человека из интеллектуального (в данном случае языческого) плана в моральный (христианский).

Мудрец — это тот, кто руководствуется умом. "Живи, следуя уму (κατὰ νοῦς)", — говорит автор ПС (93.3–4). Глупец находится во тьме, забвении и т.п. "Прерви сон, который давит на тебя. Беги от забвения, которое наполняет тебя тьмой" (ПС 88.24–27). Подобный призыв, обращенный к мудрецу, находим в ИП: "Будь бодрствующим умом (κατὰ νοῦς), ибо сродни настоящей смерти сон ума" (§ 5, с. 84). Как в ПС, так и в ИП ум — это предводитель (νοῦς ἡγούμενος, ПС 85.25; νοῦς ἀρχων, ИП, № 13, с. 85). Мудрец строит свою жизнь sub specie Бога. "Будь угоден Богу, и ты не будешь нуждаться ни в ком" (ПС 98.18–20). С этим согласен и автор ИП: "Мудрец нуждается только в Боге" (§ 39, с. 87). Мудрец — это тот, кто победил в себе страсти — основу всякого зла в человеке. "Усиль войну против всякого безумия страстей" — так начинается ПС (84.19–20), а для этого необходимо воспитание (παιδεία 87.4 и сл.). Для ИП отсутствие воспитания (ἀπαιδευσία) —

¹⁰⁷ См. выше, гл. II.

¹⁰⁸ О подобных сборниках см. ниже, гл. IV.

¹⁰⁹ Для примеров см. статью σοφία в TDNT, vol. VI, с. 472–474.

это мать всех страстей (πάθος); получить воспитание — значит освободиться от страстей (№ 2, с. 84). В ПС человек, одержимый страстями, назван рабом (копт. ρμραλ — греч. δοῦλος, 88.7); искоренивший их получает свободу (ἐλευθερία, 105.21). Автор ИП говорит: "Невозможно быть свободным (ἐλευθερός), находясь в рабстве (βουλεύειν) у страстей" (№ 23, с. 86). Человек должен стремиться стать воздержанным (ἐγκρατής) в душе и в теле (92.4—6, ПС), но этот термин стоической этики (правда, прочно усвоенный позднее христианством) хорошо известен и ИП: "Приобрести воздержание (ἐγκράτεια) (значит, приобрести) великую силу и богатство" (№ 89, с. 91; ср. "Изречение Клитарха" № 13, с. 76; ИС № 86а, с. 22). Отсюда — отрицательное отношение к телу, плоти. "Не думай о плотском (— σαρῆ)", — читаем в ПС (93.4—5). "Если ты (душа. — А.Х.) будешь жить в теле (σῶμα), ты будешь жить в грубости (94.23—24). "Не подчинив плоть, ты похоронишь душу в плоти", — говорится в ИП (№ 108, с. 93); невозможно любить тело и Бога (№ 110, с. 93).

Первый шаг на пути к мудрости и постижению Бога — познать себя. Это очевидно и для автора ПС (см. выше), и для автора ИП ("поскольку ты не знаешь себя, ты охвачен безумием", № 27, с. 86; ср. ὑπόβι σαυτὸν в "Изречениях Клитарха", № 2, с. 76). У обоих авторов встречается один и тот же образ: душа является женой ума (ПС 92.30—31; ИП № 118, с. 94). В ПС ум назван предводителем (ἡγουμένως), разум (λόγος) учителем (копт. саз — греч. διδάσκαλος). В ИП находим то же сравнение (только vice versa): λόγος — ἡγεμών (№ 57, с. 88), νοῦς — διδάσκαλος (№ 67, с. 89).

Думаем, что указанное сходство позволяет видеть в ИП одно из тех (многочисленных) сочинений, которые составляли круг чтения автора ПС и формировали его мысль: именно стоическая этика ИП (а не христианизированная этика ИС) наиболее близка моральному учению ПС.

ИП, пройдя христианскую обработку (в сторону более сурового аскетизма), обрели новую жизнь в ИС примерно в то же время, когда возникли ПС, т.е. в конце II в. И спустя почти 200 лет, уже на коптской почве, "Изречения Секста" и "Поучения Силуана" — два документа александрийского христианства — снова оказались вместе в составе библиотеки из Наг-Хаммади благодаря своему строгому моральному учению. Именно оно в конечном счете служило тем организующим началом, на основе которого столь разнородные по своей природе тексты были объединены в библиотеку.

Итак, ПС — памятник александрийского христианства среднего социокультурного слоя, и было бы неоправданно ожидать, что это сочинение могло оказать влияние на александрийскую авторскую литературу: ибо последняя создавалась людьми значительно более высокой, чем у автора ПС, культуры¹¹⁰. В то же время, если ПС рано оказа-

¹¹⁰

Хотя эти авторы и могли ссылаться для иллюстрации своих

лись в кругу монашеского чтения, вполне можно допустить наличие следов знакомства с нашим текстом в более поздней аскетической литературе: ведь именно произведения такого рода, как ПС, а не богословско-моральные трактаты христианской элиты, перегруженные философскими спекуляциями и практически непонятные неподготовленному читателю, были доступным чтением для рядового монаха.

Многовековая традиция жанра литературы премудрости, к которому принадлежат ПС, привела к тому, что "мудрость" стала не просто некоей литературной формой, стереотипом, а, скорее, образом мышления: благочестивый человек мыслит категориями, вряд ли сильно отличавшимися от тех, которые были зафиксированы в литературных документах; точнее, в письменных памятниках находил выражение тип религиозно-нравственного мышления, характерный для культуры того времени. Поэтому присутствие в двух разных текстах даже тождественных пассажей, содержащих расхожую мудрость, еще не может свидетельствовать в пользу зависимости одного текста от другого. Для доказательства подобного предположения следует искать более надежные критерии.

Хорошо известно, что литература премудрости была особенно популярна в среде египетского монашества¹¹¹, где на начальном этапе его существования не столько ортодоксия, сколько ортопраксия определяла в основном характер монашеского движения¹¹². Именно здесь возникает такая разновидность литературы премудрости, как "Изречения отцов" (Aporhēgmata patrū), получившая впоследствии широкое хождение на всем христианском Ближнем Востоке (коптский, сирийский, армянский, грузинский переводы). Это анонимно составленное собрание изречений известных египетских подвижников не имело строго фиксированного состава и могло пополняться (и пополнялось) новым материалом¹¹³. В данном случае перед нами то, что можно назвать записанным монашеским фольклором, и об авторстве сборника не может быть и речи. Вместе с тем в этой среде были распространены поучения, которые являются произ-

мыслей на "среднюю" литературу, говорить о том, что она оказывала на них какое-то влияние, у нас нет никаких оснований. "Средняя" литература всегда вторична по отношению к авторской.

¹¹¹ Очень интересен и мало исследован вопрос о традиции, питавшей эту монашескую литературу. Здесь скорее всего сливались два течения: устная традиция, восходящая еще к древнеегипетской учительной литературе (поскольку основная языковая среда монашества — коптская), и письменная традиция Библии; см. [Brunner-Traut, 1979, с. 174—216; Lefort, 1927, с. 65—74].

¹¹² См., например, [Wisse, 1978, с. 68—81].

¹¹³ Сборник редактировался и подвергался цензуре: так, например, после осуждения оригенизма имя известного последователя Оригена Евгария Понтика было изъято из текста и его высказывания стали анонимными (τις εἶπεν); подробнее см. [Guillaumont, 1962, с. 53, примеч. 20; с. 165—166].

ведениями авторской литературы: здесь налицо определенный замысел, композиция, система мысли автора и т.д. И если коптский перевод ПС был в ходу в коптской языковой среде, то мы вправе думать, что у грекоязычных монахов Египта¹¹⁴ не дошедший до нас греческий оригинал сочинения был не менее популярен¹¹⁵.

Под этим углом зрения обратимся к "Аскетическому слову" (Λόγος ἀσκητικός) Стефана Фиванского, текст которого дошел до нас как в греческом оригинале¹¹⁶, так и в грузинском и арабском переводах¹¹⁷. Оставляя в стороне историю развития текста¹¹⁸ и вопрос о личности его автора, о котором, кроме того, что он был фиванским монахом¹¹⁹ и автором еще двух сочинений (Διάταξις, т.е. "Наставление", и Ἐντολαί, "Заповеди"), мы ничего не знаем, сопоставим греческий текст "Аскетического слова" (далее — АС) с коптским текстом ПС.

АС — сочинение жанра литературы премудрости. Автор обращается к своему духовному сыну с поучениями, как достичь морального совершенства; это основная тема и ПС. Однако если ПС создавались в эллинизированной среде александрийского христианства задолго до возникновения монашества и лишь позднее были им присвоены, то АС писалось в монастыре для монашеской аудитории и поэтою избилует реалиями монашеского быта (так, например, ряд поучений вводится словами: "когда ты находишься в келье", μαθεῖς ὁμοίως ἐν τῷ κελίῳ). Если терминология ПС в основном заимствована из позднеантичной философско-богословской культуры, то лексика АС — это в первую очередь лексика Септуагинты и Нового Завета: большая часть сочинения

¹¹⁴ Как свидетельствуют документы времени первых монастырей Пахомия, грекоязычные монахи жили в одном монастыре с коптами и, не понимая друг друга, постоянно прибегали к помощи переводчика; см. [Lefort, 1943, с. 156]. Однако при определенных трудностях устного общения между ними вполне мог существовать обмен литературой для перевода (по крайней мере от греков к коптам).

¹¹⁵ Разумеется, следы знакомства с некоторыми документами из Наг Хаммади могли остаться в позднейшей литературе, и в этом направлении уже сделаны некоторые шаги: надежно установлено, что сирийский мистик Макарий (IV в.) знал и использовал Ев. Ф. [Quispel, 1964, с. 226–35], а в трудах классика коптской литературы Шенуте (IV–V вв.) были обнаружены отголоски его знакомства с Ев. Ф. и Ев. Фил. [Young, 1970, с. 127–137].

¹¹⁶ См. [Des Places, 1969, с. 35–59].

¹¹⁷ См. [Sauget, 1964, с. 367–406].

¹¹⁸ Вопрос интересен сам по себе: даже при беглом сличении греческого и арабского текстов (не зная арабского, мы пользовались французским переводом) можно заметить, что перед арабским переводчиком находился греческий текст другой редакции, нежели тот, которым мы теперь располагаем.

¹¹⁹ Т.е. из Фиваиды, области Верхнего Египта, в которой находились и монастыри Пахомия (совр. район Наг Хаммади); поэтому Стефан вполне мог быть монахом одного из монастырей Пахомия.

состоит из явных и скрытых библейских цитат¹²⁰, иллюстрирующих или провоцирующих мысль автора. Но при таком отличии, которое обусловлено временем и средой создания этих памятников, оба они зачастую апеллируют к одним и тем же библейским заповедям: "Возложи свою заботу на одного Бога" (ПС 89.16; АС 91; ср. Пс 54:22), "Не будь сребролюбив" (ПС 89.17–18; АС 11, ср. I Тим. 6:10). Оба автора прибегают к одной и той же цитате из Притчей (6:4–5): "Не давай сна своим глазам, не давай дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как птица от силка" (ПС 113.34–114.1; АС 70).

Список библейских аллюзий, общих для ПС и АС, может быть продолжен, но обращение к одним и тем же местам из Писания само по себе недостаточно, чтобы делать вывод о зависимости одного автора от другого: подобная подборка вполне могла быть обусловлена жанром памятника; к тому же задача автора, которому хотелось *ad hoc* подобрать библейский текст, значительно облегчалась тем, что в широком употреблении были тематические сборники извлечений из Писания¹²¹. Если же в разных текстах мы встречаем одинаковые образы, которые отсутствуют в Библии и не являются общим местом жанра литературы премудрости, тогда мы вправе думать, что в одном документе заимствование из другого¹²². Так, в АС есть несколько коротких пассажей, которые, возможно, свидетельствуют о знакомстве Стефана с ПС.

В ПС, обращаясь к душе, автор говорит: "Ты была храмом (см. I Кор. 3:16), а сделала себя могилой (*τάφος*). Перестань быть могилой и стань храмом, чтобы праведность и божество могли пребывать в тебе" (106.9–14). Так же и Стефан, обращаясь к духовному сыну, говорит: "Не будь, как могила (*τάφος*), но будь, как трапезная, полная золота и имеющая стражей и день и ночь. А стражи — это силы Бога, охраняющие твое ведущее начало (*τὸ ἡγεμονικόν*), т.е. знание, веру, долготерпение" (АС 37). Здесь, помимо отсутствующего в Библии сравнения с могилой, примечателен термин *ἡγεμονικόν*, понятие, идущее от стоиков, усвоенное средним платонизмом и отсюда александрийским христианством (Климент, Ориген). В ПС мы также находим *ἡγεμονικόν*, т.е. ум (*νοῦς*), которому должен следовать человек, чтобы достичь мира в душе (85.1; 86.15–16). Но для автора АС, говорящего на языке греческой Библии и не знакомого с греческой философской традицией¹²³, употребление этого чуждого для его лексики термина (всего

¹²⁰ Издатель греческого текста АС не отметил ряд библейских цитат памятника, например *βασιλεὺς καθῶν... εὐσεβῆς λογισμὸς* (45), см. IV Мак. 1:7, или *κροκῆτις ἐν λόγῳ* (34), см. Сирах. 9:18.

¹²¹ Например, та же цитата (Притч. 6:4–5) встречается у Пахомия, подробнее [Yanssens, 1981, с. 359] (см. также гл. IV).

¹²² В нашем случае нет необходимости предполагать существование третьего текста, общего источника для ПС и АС.

¹²³ Постоянное употребление термина *λογισμὸς* не свидетельствует

один раз) требует объяснения. Если же допустить знакомство Стефана с ПС, источник этого заимствования станет понятен.

Развивая дальше свою мысль, Стефан прибегает к "военной" метафоре: чтобы успешно воевать (ἐν πολέμῳ) и одолеть укрепления (παρεμβολαί) врагов, т.е. дурные помышления, человек должен быть во всеоружии (πανοπλία) (АС 37). Но и автор ПС, побуждая усилить войну (πόλεμος) против страстей, пользуется теми же образами (δπλον, παρεμβολή).

"Будь, как искусный кормчий (κυβερνήτης), — продолжает Стефан, — управляющий своим кораблем и наблюдающий, откуда дует ветер, благоприятный или несущий бурю" (АС 38). Это сравнение также может быть навеяно текстом ПС, где говорится, что человек, лишенный ума — кормчего, подобен кораблю, "который ветер швыряет из стороны в сторону" (90.13–15).

Для автора ПС человек, подверженный страстям, подобен скоту, поэтому: "Не становись скотом, причем люди погоняют тебя, но стань человеком, который гонит дурных зверей (θηρία)" (86.1–4). И Стефан, призывая к трезвости, говорит: "Не будь, как скот, который погоняют, но будь, как человек, который погоняет скот!" (43, μή γίνου ὡς περ κτήνος ἐλαυνόμενον, ἀλλὰ γίνου ὡς περ ἄνθρωπος ἐλαύνων κτήνος)¹²⁴.

Приведенные соответствия, кажется, позволяют предположить, что при составлении своего "Аскетического слова" Стефан имел перед глазами "Поучения Силуана", и поэтому можно думать, что греческий текст ПС (так же как и коптский) был еще распространен в среде египетского монашества спустя несколько сот лет после своего возникновения.

о прямом знакомстве Стефана со стоическими источниками, а восходит скорее всего к IV книге Маккавеев (ср. примеч. 120).

¹²⁴ Это сравнение в несколько видоизмененной форме Стефан повторяет еще раз (§ 104).

"ТОЛКОВАНИЕ О ДУШЕ" (II, 6)

Шестое сочинение рукописи II¹ "Толкование о душе" (*τηδεγενεσις εἰς τὴν ψυχὴν* , 127.18–137.27; далее ТоД)², утерянный оригинал которого был написан по-гречески³, содержит метафорический рассказ о судьбе души, которая, пребывая у Отца, имела мужественскую природу, а упав в тело, потеряла первоначальное единство, стала женщиной и блудницей. Когда она раскаялась, Отец послал ей небесного жениха — ее утраченную при падении мужскую половину, — и через соединение с ним в таинстве брака душа, обретя утерянную целостность, спасается и возвращается к небесному Отцу.

Несмотря на то что текст уже долгое время является объектом пристального внимания исследователей, в ответе на вопрос о его природе нет единогласия. Один из первых исследователей текстов Наг Хаммади Ж.Доресс в фундаментальном для своего времени, но теперь основательно устаревшем труде называет ТоД гностическим сочинением, в которое составитель рукописи добавил различные глоссы⁴. Эта предварительная характеристика французского ученого поставила два основных вопроса — о природе памятника и о его возможных редакциях, на которых сосредоточились все последующие исследователи. Так, первый издатель текста М.Краузе причисляет ТоД к христианско-гностическим сочинениям, поскольку трактат наряду с гностическими чертами содержит и обилие христианских⁵; вместе с тем он убежден в единстве текста, относя его к группе "исходительно" христианских сочинений⁶. У.Робинсон, напротив,

¹ Эта рукопись содержит семь сочинений; см. Список сокращений: I. Источники, с. 234–235.

² Ср. [Трофимова, 1979, с. 188–193].

³ См. [Nagel, 1974, с. 249–269], где автор показал, что ветхозаветные цитаты трактата следуют тексту Септуагинты; ср. [Sevrin, 1983, с. 56; Guillaumont, 1975, с. 36].

⁴ См. [Doresse, 1960, с. 190–192]; ср. замечания [Wisse, 1975b, с. 78–79]. Пишш отказался определить характер сочинения, но считал, что здесь мы имеем дело со спекуляциями на тему души, родственными построениям наасенов (или гностиков) в рассказе Иполита (Philos. V.7, 9) [Puech, 1950, с. 123].

⁵ См. [Krause, 1975a, с. 47; 1981, с. 52–53]. Во введении к немецкому переводу текста Краузе относит ТоД к одной из валентинианских школ конца II в. [Krause, 1971, с. 125–126].

⁶ См. [Krause, 1975b, с. 86–87; 1978, с. 239] (ср. гл. I).

утверждает, что цитаты из Писания, встречающиеся в тексте, не являются составной частью рассказа, а включены в него во время последующего редактирования. В результате нехристианский текст, первоначальное ядро которого содержало пространную аллегорию о судьбе души, имеющую близкое родство с пифагорейско-платоновским мифом, стал христианско-гностическим⁷. Выводы Робинсона принял А.Беллиг, причисляя ТоД к христианизированным (первоначально до- или нехристианским) текстам⁸. Р.Вильсон, полемизируя с Робинсоном, видит в сочинении "гностическое понимание эллинистического мифа о падении души" и, подчеркивая родство с Ев. Фил., называет ТоД документом христианского гностицизма⁹. Ж.Менар, также сопоставляя ТоД с Ев. Фил., называет трактат, без какой бы то ни было конкретизации, гностическим¹⁰. По мнению Х.Бетге, мы имеем дело с гностическим (симонианским) текстом, который с точки зрения формы представляет "литературное единство"¹¹. Не останавливаясь на вопросе о литературной судьбе сочинения, к симонианам относит ТоД и Г.М.Шенке¹². Для К.Рудольфа остается неясным, к какой гностической школе принадлежит документ, однако, считает он, можно думать о симонианах или валентинианах¹³. С.Араи видит в ТоД сочинение симонианского гносиса и, отказываясь от ранее принимаемой им точки зрения Робинсона, в конечном счете признает, что в основе трактата лежит орфико-пифагорейский миф о душе, гностически интерпретированный¹⁴.

Берлинская группа по исследованию текстов из Наг Хаммади различает в формировании этого симонианского сочинения несколько стадий, древнейшая из которых досимонианская (*vorsimonianisch*)¹⁵. Ф.Виссе рассматривает ТоД как христианское сочинение, отвергая тезис Робинсона о христианизации первоначально дохристианского текста¹⁶. Также и Д.У.Мак Рей отказывается видеть в трактате сочинение, порожденное гностическим мировоззрением¹⁷. С дву-

⁷ См. [Robinson, 1970, с. 102–117]; здесь автор видит тесную связь ТоД со взглядами наасенов (с. 116), ср. примеч. 4; [NHLE, с. 180].

⁸ См. [Böhlig, 1972, с. 396–397].

⁹ См. [Wilson, 1975a, с. 217–224, с. 223].

¹⁰ См. [Ménard, 1975, с. 67] ("un traité gnostique"); тем не менее он вслед за Робинсоном (см. примеч. 7) отмечает родство со взглядами наасенов (Hipp. Philos. V. 6–8).

¹¹ См. [Bethge, 1976, с. 93–97].

¹² См. [Schenke, 1977, с. 218].

¹³ См. [Rudolph, 1977, с. 127]. Однако на с. 262 и 315 автор склоняется к симонианскому происхождению памятника. Ср. [Dillon, 1980, с. 363]: "Probably Valentinian Exegesis on the Soul..."

¹⁴ [Arai, 1977, с. 185–203]; особенно с. 196, примеч. 53, с. 201–203; [1981, с. 4, примеч. 4].

¹⁵ См. [Tröger, 1973, с. 36–39].

¹⁶ См. [Wisse, 1975b, с. 68–81].

¹⁷ См. [MacRae, 1978, с. 152 (essentially non-Gnostic); 1972, с. 479].

мя последними исследователями согласен и Я.Зандее, который убежден, что мы имеем дело с документом не гностического, а эллинизированного христианства¹⁸. Автор последнего издания текста, Ж.-М.Севрен, делая ряд осторожных замечаний, все же настаивает на гностическом (возможно, довалентинианском) характере текста¹⁹.

При всей разнице подходов ни у кого из названных ученых не вызвала сомнения христианская (отвлекаясь на время от вопроса, какого толка это христианство) природа сочинения. В самом деле, в рассказе мы встречаем постоянный призыв к покаянию (128.7.30; 131.18; 137.10); не только отдельная душа (ψυχή) должна покаяться, но и люди, чтобы Бог их спас (135.8; 137.23). Покаяние (μετάνοια) — это начало спасения, поэтому до пришествия (παρουσία) Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение (βάπτισμα) покаяния (135.21 и сл.). Спасение последует тогда, когда Бог смилостивится (129.4; 131.19). Бог называется здесь добрым человеколюбом, который слышит душу, взывающую к нему, и посылает ей свет во спасение (135.26 и сл.). Мужская половина души, ее брат и жених, не сама отправляется для воссоединения с отпавшей женской половиной, но послана Отцом (132.7). Возвращение к первоначальному единству, обновление души, ее возрождение и воскресение — это крещение. Семя (σπέρμα), которое павшая душа получила от общения со своей мужской половиной, названо животворящим духом (πνεῦμα, 134.2). Возрождение — это благодать (χάρις) и дар Господа человеку (134.32 и сл.). При рассуждении о покаянии, крещении, обновлении автор трактата постоянно ссылается на книги Нового Завета: около десяти пассажей текста иллюстрируются цитатами или парафразами из евангелий, деяний апостолов, посланий Павла. Значительную часть текста занимают ветхозаветные цитаты (вместе с новозаветными они составляют почти треть сочинения)²⁰.

Однако назвать это сочинение только "христианским" крайне недостаточно, чтобы определить его место в контексте современного ему христианства, которое, как мы видели, было далеко не однородным явлением. Между тем аргументы, приводимые теми, кто отстаивает принадлежность трактата к той или иной гностической школе, не могут быть признаны решающими хотя бы потому, что все они покоятся на различного рода допущениях, отбросив которые, мы увидим, что учение о душе в ТоД не имеет никаких строгих аналогий ни с одной из известных нам систем гностической мысли.

Так, например, сторонники симонианского происхождения трактата, отталкиваясь от упоминания имени Елены (136.35)²¹, которую автор отождествляет с душой, основывают

¹⁸ См. [Zandee, 1978, с. 6].

¹⁹ См. [Sevrin, 1983, с. 39–41].

²⁰ Подробнее см. [Kause, 1975a, с. 50].

²¹ Хотя само слово "Елена" из-за лакуны в тексте не читается,

свои доказательства на ересиологической традиции (Just. I Apol. 26, 3; Iren. Adv. Haer. I, 23, 1 и сл.; Hipp. Philos. VI, 19 и сл.; Eriph. Pan. 21), согласно которой Симона²² сопровождала некая Елена (ср. выше, гл. I). В прошлом блудница, она, по учению симониан, была "первой мыслью" Симона (ἐννοια πρώτη, Just. I Apol. 26, 3; ср. "prima mentis eius [т.е. Симона] conceptio" в латинском переводе Ириней: Adv. Haer. I.23, 2; ср. iniectio sua prima, Tert. De Anima, 34; ἐπίνοια, Hipp. Philos. VI, 19), воплощенной, среди многочисленных своих воплощений, и в той Елене, из-за которой началась Троянская война; странствуя из одного тела в другое и постоянно терпя от него поругания, в конце концов она оказалась в доме терпимости (in fornice prostitisse, Iren. Adv. Haer. I, 23, 2).

Действительно, симонианский миф в изложении ересиологов напоминает миф ТоД, но сходство оказывается лишь внешним. Главное действующее лицо ТоД — душа, которую автор сравнивает то с Еленой, то с Одиссеем. Судьба души, которая, безусловно, является прообразом судьбы отдельного человека, представляет собой самодовлекщее целое и как бы замкнутый круг: после потери первоначального мужеженского единства — через разделение и падение, через покаяние и возрождение для новой жизни — душа вновь обретает целостность и спасается. Главный же персонаж мифологизированного учения симониан — "первая мысль", исхождение которой от Отца (т.е. Симона)²³ имело целью создание мира низших божественных сущностей — ангелов и архангелов²⁴, поэтому она и названа "мать всего" (mater omnium, Iren. Adv. Haer. I, 23, 2).

Таким образом, даже если отождествить "душу" в ТоД и "первую мысль" у симониан²⁵, коренное различие двух мифов — немотивированное падение души (может быть, как следствие свободы выбора, ср. ниже) в трактате и отделение "первой мысли" от Отца как космологический акт — остается необъясненным. Далее, у симониан для спасения

однако реконструируется с большей долей вероятия; см. примеч. 33 к переводу.

²² О том, что учение симониан необязательно восходит к Симону Магу (Деян. 8:9 и сл.), что с легкой руки первых ересиологов стало общим местом, см. подробнее [Faue, 1925, с. 431]; о том, что учение самого Симона не имело ничего общего с гностицизмом, см. [Arai, 1977, с. 187–196].

²³ Ср.: "И учил, что он тот самый, кто иудеям явился как Сын, в Самарию спустился как Отец, а к прочим народам явился как Святой Дух" (Iren. Adv. Haer. I. 23, 1; ср.: "et se quidem fingit summum patrem", Tert. De Anima. 34).

²⁴ В свою очередь они и сотворили этот мир (Iren. Adv. Haer. I, 23, 2).

²⁵ Что и приходится делать сторонникам симонианского происхождения ТоД, например: "Das Schicksal der Ennoia bei den Simonianern entspricht also dem der Seele in der ExAn" [Arai, 1977, с. 198].

"первой мысли", которой овладели силы, ею же созданные, и которую заключили в женское тело, спускается сам Отец, а в ТоД небесный Отец посылает душе утраченную мужскую половину, ее брата и жениха²⁶. Учение симониан, основанное на сложной многоступенчатой космологии — Отец, промежуточные сущности, мир, — в основе своей дуалистическое²⁷; рассказ ТоД не знает подобной иерархии и покоится на монистическом мировоззрении...

С подобными трудностями сталкиваются и те, кто стремится видеть в ТоД валентинианский текст. Потеря души при отпадении от Отца первоначального единства, последующее его восстановление в таинстве брака с небесным посланцем-женихом и возвращение к Отцу как спасение — все это напоминает валентинианский гностический миф. Однако при ближайшем рассмотрении становятся очевидными существенные расхождения между двумя рассказами. Так, в учении валентиниан падение из Плеромы последнего зона, Софии, происшедшее вследствие незнания (*ἄγνοια*), служит началом многоступенчатого космогонического процесса, а в ТоД падение души происходит в уже созданный мир. Дуалистическое валентинианство покоится на противопоставлении "небесного Отца" "Демииургу", ТоД основывается на прочной монистической позиции²⁸. Восстановления целостности и возвращения в Плерому София достигает через знание (*γνώσις*), а ТоД не знает ключевой для валентиниан оппозиции "знание — незнание". Обретя знание, София поднимается в Плерому и там в брачном чертоге соединяется с женихом-Спасителем²⁹, в ТоД жених, посланный Отцом, спускается в нижний мир для спасения души и соединяется с ней в брачном чертоге. Нет в тексте и деления на три рода людей: духовных (*πνευματικοί*), которые спасутся по своей природе; душевных (*ψυχικοί*), чье спасение зависит от свободы выбора; плотских (*σαρκικοί*) или материальных (*ὕλικοί*); по мысли автора трактата, спасение доступно

²⁶ Это затруднение сторонники симонианской природы сочинения преодолевают предположением, что Симон идентифицировал себя со спускающимся Сыном [Tröger, 1973, с. 38] или что автор ТоД, будучи не в состоянии представить себе Отца, спускающегося в нижний мир, заставил спуститься туда не Отца, а его первородного Сына [Arai, 1977, с. 199].

²⁷ Тем, кто утверждает, что ТоД является документом симонианского гносиса, приходится отождествлять "разбойников" и "наглецов" (ТоД 127.27–28) с архонтами или "ангелами и силами" (ср. Iren. Adv. Haer. I, 23, 2), см. [Arai, 1977, с. 199].

²⁸ Нет никаких оснований в противопоставлении "земного Отца" "небесному" (133.25–28) видеть "раскол в божестве, который характеризует гностический дуализм" [Sevrin, 1983, с. 106]: ведь упоминание "земного отца" не является частью богословия автора трактата, а лишь продолжает метафору псалма (133.16–20).

²⁹ "Тогда ... Ахамоф ... войдет в Плерому и примет жениха своего Спасителя... И это — жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома" (Iren. Adv. Haer. I, 6, 4; ср. Tert. Adv. Val. 31).

любому (135.26 и сл.). Наконец, свидетельство Ипполита (Philos. VI, 34, 1) о том, что в учении валентиниан "София называется духом (πνεῦμα), а Демург душой (ψυχή)", не позволяет отождествлять Софию с душой³⁰.

Ряд возражений можно привести и против сближения ТоД с учением наасенов. Эти гностики, хотя и обращали пристальное внимание на проблему души ("откуда она и какой природы", Hipp. Philos. V, 7, 4), утверждали, что первый человек был андрогином (Philos. V, 7, 7-15), называли этот мир "грязным творением" (πλάσμα τὸ πηλινόν, Philos. V.7) и считали Гомера своим пророком (Philos. V.8, 1 — параллели всему этому легко можно найти в нашем трактате), тем не менее были, в отличие от автора ТоД, дуалистами. Трактат не знает гностической терминологии. Ни Плеромы (πλήρωμα), ни эонов (αἰῶνες), ни Софии (Σοφία), ни Демурга (δημιουργός), ни архонтов (ἀρχόντες), т.е. понятий, которые в гностических системах играли главную роль, мы в тексте не найдем. Кроме того, рассказ ТоД крайне прост и не отягощен многочисленными мифологическими реалиями и причудливыми построениями, которые характерны как раз для тех гностиков³¹, которые использовали подобный миф.

Поэтому встает вопрос, имеем ли мы достаточно оснований, чтобы говорить о гностической природе трактата? Можно ли найти во взглядах автора тот "новый ментальный фокус" (см. гл. I, примеч. 198), который характеризует гностическое мировоззрение? Была ли, наконец, сама эта тема прерогативой только гностиков?

Миф о падении души из верхнего мира (места ее происхождения) в нижний и, как результат, заключение ее в тело, воплощение (ἐνσωμάτωσις), известен различным культурам³². В античности существовало два различных, нашедших свое выражение уже у Платона подходы к проблеме. Один — пессимистический, согласно которому мир умопостигаемый противопоставлен миру чувственному; душа, или по причине свободы своего выбора, или терпя наказание за какой-то грех, падает в тело, которое становится для нее могилой; чтобы вернуться на свою небесную родину, она должна полностью освободиться от тела (Phaed. 66B-67B; Phaedr. 246C-249B; Krat. 400 C); другой — оптимистический, харак-

³⁰ Ср.: "А от первого ангела, — говорят, — произошел Святой Дух, которого называют Софией..." (Iren. Adv. Haer. I, 29, 4 — о гностиках-барбеллиотах).

³¹ Ж.-М. Севрен, отмечая эту "простоту" мифа и сходство по ряду признаков с валентинианством, задает вопрос, имеем ли мы дело с мифом, который лег в основу развитого позднее в школе Валентина учения о Софии, или перед нами демифологизация (философское очищение) уже существовавшей софиологии валентиниан, — в конечном счете склоняясь к положительному ответу на первое предположение, см. [Sevrin, 1983, с. 41].

³² Обзор проблемы можно найти в работе [Colpe, 1967, с. 429-445].

терный для позднего Платона, согласно которому мир хорош и пронизан божественным; человек—венец творения, и без него мир был бы несовершенен (Tim. 30A—B; 41A—C)³³.

В среднем платонизме³⁴, который интересует нас в первую очередь, поскольку именно он питал эллинистическое христианство первых веков, на вопрос о "вплочении" души также существовало два ответа. Так, например, школа Тавра, где учили, что души посланы на землю богами (причем одна часть учеников, следуя "Тимеем", утверждала, что это сделано с целью "приведения вселенной в совершенство", εἰς τελεῖωσιν τοῦ παντός, Stob. Eccl. I. 39; [Meineke, vol. 1, с. 275, 27—32]; другая — с целью "доказательства существования божественной жизни", εἰς θεῖας ζωῆς ἐπίδειξιν), — представляла оптимистическое направление в платонизме³⁵. Альбин же считал, что падение души произошло в результате "ошибочного решения (ее) свободной воли" (ἡ τοῦ αὐτεξουσίου διηρατημένη κρίσις, Stob. Eccl. I. 37; [Meineke, vol. 1, с. 272, 24—26])³⁶, и тем самым разделял пессимистический взгляд.

Последний был господствующим во II в.³⁷ и помимо философских систем являлся неотъемлемой частью гностической мысли и ряда герметических текстов, находим мы его и в ТоД (ср. ниже, гл. V о ПУ).

Помимо общей канвы мифа о душе целый ряд концепций и реминисценций трактата заставляет думать о том, что автор был знаком с платоническим учением. Так, утверждение, что "душа движется сама" (134.8—9), восходит к Платону, у которого душа — это "движение, могущее двигать само себя" (Leg. 896A; ср. Phaedr. 245C—E), концепция, ставшая позднее общим местом у платонических (например, Alb. Didasc. XXV. Neumann, с. 178.12 и сл.: αὐτοκίνητον δὲ ἡ ψυχὴ) и платонизирующих философов³⁸.

³³ Это противоречие мысли Платона отмечал Плотин, подчеркивая различие между "Федром" и "Тимеем". "Очевидно, что он не всегда говорит одно и то же" (Enn. IV.8, 1; [Bréhier, с. 217, 6]).

³⁴ Подробнее см. [Witt, 1937]; ср. [Dillon, 1980], где хронологические рамки явления вынесены в заглавие книги (80 г. до н.э. — 220 г. н.э.).

³⁵ Свидетельства об этих платониках (как и о Нумении, Аттике, Плутархе, гностиках) вошли в трактат Ямвлиха "О душе", который сохранился лишь в пространных извлечениях у Стобая; подробнее см. [Dadds, 1965, с. 21 и сл.; Dillon, 1980, с. 357—364].

³⁶ В своем "Учебнике платоновской философии" (ошибочно приписанном в рукописной традиции Алкиною, см. [Freudenthal, 1879, с. 241 и сл.], однако ср. [Whittaker, 1974, с. 320—354, 450—456] об авторстве Алкиноя) Альбин дает обзор возможных причин падения души в тело (Didasc. XXV), однако утверждения, приведенного у Ямвлиха, там нет.

³⁷ Изменение в сторону более позитивной оценки ("towards a much more positive and world-accepting attitude") начинается в III в. с Плотина, подробнее см. [Armstrong, 1978, с. 109 и сл.; зд. с. 110].

³⁸ Подробнее см. [Scopello, 1985, с. 147—148].

Рассуждения автора ТоД о том, что душа, находясь у Отца, была девой и андрогином, а для возвращения к своему утерянному состоянию она нуждается в том, чтобы Отец повернул ее чрево от внешней стороны внутрь (131.19–27), вполне могли иметь своим источником платоновский миф об андрогине, правда переосмысленный в новом контексте. Согласно этому мифу, кроме мужского и женского, некогда существовал род андрогинов, посягнувший в своей силе на богов. Зевс избавился от него, разрезав каждого андрогина пополам и развернув их лица в сторону, которая была внутренней до разделения — неперемное условие их последнего соединения. Разъятые на две части, отныне они ищут воссоединения со своей второй утраченной половиной (Symp. 189D–191E; ср. гл. III).

Употребление в тексте глагола $\tau\omicron\lambda\upsilon\omega$ заставляет вспомнить концепцию (вероятно, пифагорейскую по происхождению), хорошо известную платоникам, герметистам, гностикам: души отпадают от высшего мира вследствие их "дерзости" ($\tau\omicron\lambda\upsilon\alpha$)³⁹. Не предполагает ли фраза ТоД: "из-за стыда она (душа) — А.Х. — больше не дерзает ($\tau\omicron\lambda\upsilon\omega$) оставить их" (128.12–13) и причину (эксплицитно не объясненную автором) падения души: она отпала от Бога вследствие своей $\tau\omicron\lambda\upsilon\alpha$, а теперь не осмеливается оставить материю⁴⁰.

Платонические темы в ТоД (кроме основного мифа), можно сказать, случайны и не претендуют на какую-то систему, да и сам текст менее всего стремится быть философским трактатом⁴¹; автор никогда не ссылается на кого-нибудь из философов⁴². Безусловно, его знакомство с платонизмом не было систематическим (он никоим образом не может быть назван философом-платоником, обращенным в христианство) и шло не из первых рук, а из таких же по своему характеру

³⁹ Ср. у Плотина: "Как в самом деле случилось, что души забыли Отца Бога... Так вот, начало зла для них — это $\tau\omicron\lambda\upsilon\alpha$ " — Enn. V.I, 1; [Bréhier, с. 15, 3 и сл.]; подробнее см. [Dodds, 1965, с. 22 и сл.; Baladi, 1971, с. 89–99].

⁴⁰ О некоторых других, более очевидных платонических темах см. [Layton, 1978, с. 163], где автор, считающий текст гностическим, говорит, что "the intellectual background of this tractate ... somewhat half derives from Plato".

⁴¹ Жанр сочинения довольно трудно определить каким-то традиционным термином. Наверное, следует говорить о толковании с элементами парнезы (лейтмотив — призыв к покаянию). Ср. [Scorcello, 1985], где автор говорит — и с этим трудно согласиться — о влиянии на жанр ТоД, с одной стороны, эллинистического, с другой — иудейского "романа", главным персонажем которого была женщина (часто грешница), например Эсфирь, Руфь, с. 51–55 ("вне сомнения, автор ТоД должен был черпать из них определенную романную структуру, которую он переплавил в свой гностический рассказ", с. 50, и в результате перед нами *conte romanesque*, с. 48).

⁴² Начальная фраза трактата "Мудрецы, которые были до нас..." (127.19) имеет в виду, конечно, не философов, а Гомера и пророков, на которых автор часто ссылается.

ру источников, как и его литературная культура, на которой теперь остановимся.

Миф о душе автор постоянно подкрепляет цитатами из Писания, которые толкуются аллегорически; выше уже говорилось, что этот метод широко применялся александрийскими богословами. Так, сравнение грешной души с блудницей — один из основных образов ТоД (128.1 и сл.) — мы находим у Филона (I. Cher. 14, с. 182–183), у Климента (I. Paed. I. 81, 1; с. 137.13 и сл.) и у Оригена (Hom. Ex. 8, 5; PG 12, col. 357A)⁴³; страсти (πάθος) — это плотские (σαρκικός) и чувственные (αισθητός) сыны Египта (ТоД 130.21–23)⁴⁴; подобное есть у Филона: символом чувства (αισθητός), страсти (πάθος) или тела (σῶμα) является Египет (II. Migr. Abr. 77; с. 283, 15–16); у Климента: Египет — это символ страстей и пороков (παθῶν καὶ κακῶν, II. Strom. II.47, 1; с. 138, 1), и у Оригена (Hom. Ex. 5.5, PG 12, col. 331); возвращение души к Отцу — выход еврейского народа "из земли египетской, из дома рабства" (Исх. 20:1 — ТоД 137.9–13) — также хорошо известно Филону (II. Conf. Ling. 77–78; с. 244, 7 и сл.) и т.д.

Но родство ТоД с александрийскими авторами простирается дальше этого общего языка и метода толкования. Все они, рассказывая историю души, привлекают для иллюстрации одни и те же ветхозаветные тексты, более того — одни и те же отрывки из них⁴⁵.

В самом деле, говоря о блуде (πορνεία) души, все они обращаются к пассажию (3.1–4) из Иеремии (Philo. I. Cher. 49; с. 182, 7–8; Clem. I. Paed. I.80, 3; с. 137, 14–16; Orig. Hom. Ex. 8, 5; PG 12), эти же стихи привлекает и автор ТоД (129.8–21). Прообраз темы "возвращение души в дом Отца" (ТоД 133.16–31) автор видит в двух библейских цитатах (Пс. 44.11–12 и Быт. 12.1); сочетание этих же двух отрывков из Писания находим у Оригена (Sel. Ex.126–127; PG 12, col. 292A). Покаяние (μετάνοια) души⁴⁶ (ТоД

⁴³ Ср. также: душа, оставленная Богом, — вдова (χήρα, ТоД 128.18), образ известный Филону (III. Fug. 114; с. 134, 11 и сл.), герметическим текстам (трактат из Наг Хаммади "О восьмерке и девятке, 59.15–17; [Mahé, 1978, с. 78]) и Клименту (I. Paed. I.80, 3; с.137, 8–12). У последнего ссыла на Плач Иеремии (1.1–2), который цитирует и автор ТоД (128.16–18).

⁴⁴ Видеть в σαρκικός и αισθητός termini technici валентинианского гносиса, противопоставленные "духовному" (чего, кстати, нет в тексте), как делает [Scorello, 1985, с. 131], нет никаких оснований.

⁴⁵ Работа по выявлению источников ТоД (Ветхий Завет и Гомер) проделана Мадаленой Скопелло, и сказанное ниже об этом — в основном изложение результатов ее изысканий [Scorello, 1977a, с. 159–171; 1977b, с. 3–12; 1985, с. 17–44].

⁴⁶ Тема, имеющая как христианское, так и вполне платоническое содержание; ср., например, у Альбина: "...а душу мира, вечно сущую, Бог не создает, но только приводит в порядок, а тем самым, пожалуй, и создает, побуждая и обращая к себе и ум ее, и ее саму как бы от

135.30—136.16) также было предсказано пророками (ссылки на Апокриф Иезикииля⁴⁷ и Ис. 30:15 и 30:19—20); Ориген также объединяет эти две цитаты (Ном. Ех. 6, 9; PG 12, col. 338).

Сказанное позволяет думать, что автор ТоД, как и alexсандрийские авторы, пользовался одним из бывших тогда в обиходе сборников (Testimonia, Florilegia), составленным из ветхозаветных отрывков, расположенных по темам (πορνεῖα, μετάνοια и пр.).

Изображение мытарств и тоски души по небесной родине автор видит и в "Одиссее" Гомера. Душа, тоскующая по Отцу, сравнивается то с Одиссеем, живущим в плену у Калипсо и рвущимся на Итаку (136.29—35, ср. Од. 1.48—59; 5.219—220), то с Еленой, страдающей без дочери и Менелая (136.36—137.5, ср. Од. 4.260—264). Поэмы Гомера, преимущественно "Одиссею", философы уже с древних времен сделали предметом аллегорического толкования (ср. гл. II, примеч. 53); во II в. интерес к символическому осмыслению "Одиссеи" как поэмы, повествующей об истории души, становится почти всеобщим и к ней охотно обращаются исповедующие различные учения и религии. Так, Нумений, стремившийся соединить греческую философию с религиозными учениями Востока (Euseb. Praep. Ev. IX, 7; Mras, с. 494, 3—7), видел в "Одиссее" историю души, павшей в материю и должествующей восстановить свое первоначальное состояние (Porph. De Antro Nym. 34; Leemans, Test. 45, с. 103). Подобное отождествление Одиссея с душой критиковал Климент Александрийский (I. Protr. IX, 86, 2; с. 64, 29—31: ὁ Ἰθακῆσιος γέρων οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος... ἀλλὰ τοῦ κακνοῦ), но это представление, общее для среднего платонизма (возможно, идущее из школы Антиоха из Аскалона)⁴⁸, было известно уже Филону (II. Agr. 65; с. 108.16—18: τῷ γάρ οὐτι πάσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε καὶ νομίζει τὸν μὲν σοφίας οἶκον ἰδίου, τὸν δὲ σώματος ὄθνετον), который также доказывал необходимость аллегорического понимания Гомера (De Providentia II; Aucher, с. 75—76).

Использовали Гомера для иллюстрации своих построений и гностики (Hipp. Philos. V, 7, 11; V, 20, 10), но "давняя место в своих мифах некоторым гомеровским темам... просто следовали моде своего времени"⁴⁹.

В русле этой традиции находится и автор ТоД. Однако встает вопрос, в каком виде был доступен ему Гомер: предполагал ли он оригинальным текстом или пользовался какой-то антологией? Поскольку в коптском тексте употреблены греческие слова (λυπεῖν, ἀπάτη, ἐπιθυμεῖν, ἀπατᾶν), кото-

некоего тяжелого сна, чтобы она, глядя на его умопостигаемое, приняла виды и формы, стремясь к его помышлениям" (Didasc. XIV, Hermann, с. 169, 30—35).

⁴⁷ Об этом тексте см. примеч. 30 к переводу.

⁴⁸ См. [Boyancé, 1967, с. 170—173]; ср. выше, гл. II.

⁴⁹ См. [Doresse, 1960, с. 192].

рых нет в соответствующих местах "Одиссеи", можно думать, что греческий оригинал ТоД содержал не стихи Гомера, а их прозаическую передачу: будь в оригинале стихотворные цитаты, гомеровские слова попали бы в коптский текст. Следовательно, перед автором трактата находился какой-то сборник (*Florilegium*) отрывков из языческих авторов, где материал был сгруппирован, как и в библейских *Testimonia*, по темам⁵⁰.

Антологии издавна были известны греческому миру (см., например, *Plato. Leg. 611A*), а по мере угасания античной культуры как творческого начала они приобретают все большую популярность. Появляются всевозможные собрания изречений и коротких назидательных историй (либо авторских, либо анонимных)⁵¹, возникновение которых было продиктовано сначала нуждами воспитания и школы, т.е. стремлением дать своего рода хрестоматию (крайне простую для усвоения)⁵² античной мудрости, а позднее к этому прибавилось еще и желание спасти от забвения умирающую — перед лицом наступающего христианства — древнюю культуру. Впрочем, сами христиане быстро поняли все преимущества подобного жанра и стали охотно им пользоваться (ср. выше, гл. III, об "Изречениях Секста").

Помимо кратких изречений сборники могли содержать и пространные выдержки из поэтов, подобранные для иллюстрации той или иной философской темы⁵³. Так, пифагорейские философы, кажется, пользовались такими антологиями из поэм Гомера и Гесиода, где были подобраны стихи, спо-

⁵⁰ См. [Scopello, 1985, с. 27–33]. Однако нельзя полностью исключать и возможность того, что автор ТоД мог сослаться на Гомера по памяти.

⁵¹ Авторскими подобными сборниками могут быть названы лишь формально, поскольку авторство большинства изречений, входящих в сборник, было фиктивным. Так, например, из 877 изречений, приписанных Менаандру и имевших хождение в различных собраниях, самому Менаандру принадлежало едва ли около 50 (*Menandri Sententia*, [Jaekel, 1964, с. 28]), остальные, содержащие расхожую мудрость, могли приписываться различным авторам. В большинстве случаев проблема подлинного авторства сейчас неразрешима. Помимо сборников, где все изречения "принадлежали" одному автору (Менаандру, Эпикуру и пр.), существовали своего рода *miscellanea*, содержащие изречения нескольких (например, изречения Демокрита, Эпиктета и Исократ) или множества авторов.

⁵² Ср. у Сенеки о том, что поучения из подобных сборников оказывали сильное воздействие даже на малообразованных людей (Ер. 94.43).

⁵³ О том, что культурный уровень тех, у кого в ходу были подобные сборники, был значительно ниже уровня подлинного философа, см. у Секста Эмпирика: "...позитическими свидетельствами пользуются не те, кто философствует в подлинном смысле (у этих достаточным для убеждения является рассуждение), но те, кто морочит многочисленную чернь на базаре" (*Adv. Math. I, 280*).

составляющие "очищению души от страстей"⁵⁴. Существовал также и другой тип сборников извлечений из Гомера, где отдельные стихи из разных песен составляли связный рассказ, объединенный какой-то общей темой⁵⁵.

Одним из путей освоения языческой мудрости эллинистическими христианами⁵⁶ было чтение "смешанных" сборников, состоявших из библейского и языческого материала, как правило, поделенного на главы, содержание которых стремилось охватить все многообразие моральных и социальных категорий (например, об истине, о храбрости и силе, о пьянстве, о врачах и т.д.). Подобная композиция, правда, была уже в языческих собраниях, но, добавляя в них библейский материал, христианские авторы смещали центр тяжести, и греческая мудрость стала занимать второстепенное место, оттесненная изречениями из Писания. Тем не менее сборники сохраняли в основном структуру своих языческих архетипов⁵⁷. Поэтому, помня о том, сколь широкое хождение имели такие сборники "смешанного" состава, есть все основания считать, что источником библейских и гомеровских цитат для автора ТоД послужил один из таких сборников⁵⁸.

⁵⁴ Подробнее [Chadwick, 1968, с. 1141] со ссылками на Iambli. Vit. Pyth. 111, 164; Porph. Vit. Pyth. 32.

⁵⁵ Интересный образец подобного творчества сохранил Ириней (Adv. Haer. I, 9, 40); он сравнивает здесь валентиниан, подгоняющих к своему учению отдельные слова и выражения Писания, вырванные из контекста, с теми, кто сначала "предлагает свои мнения, а затем пытаясь их подкрепить (μελετᾶν, meditari в лат. переводе) стихами из поэм Гомера", имея, вероятно, в виду тот культурный (околофилософский) круг, о котором говорил Секст Эмпирик (ср. примеч. 53).

⁵⁶ Впрочем, подобные сборники возникли значительно раньше в среде эллинизированных иудеев, которые, часто обращаясь к греческой литературе, настолько ее знали, что сами создавали стихи, выдавая их за изречения Гомера, Гесиода, Эврипида и пр.; содержание этих "подделок", вероятно объединенных в сборники, должно было иллюстрировать утверждение, что греки черпали свою мудрость от иудеев (ср. гл. II, примеч. 56; большое собрание примеров см. Clem. II. Strom. V, 81 и сл.; подробнее [Denis, 1970, с. 223–238]). Но если такие авторы, как Аристобул или Филон, наряду с антологиями вполне могли пользоваться и текстами из первых рук, то у автора "Премудрости Соломона", не выходящего за пределы "вульгарной" философии своего времени, знание Платона (см., например, 9:15, где явная аллюзия к Phaed. 81C), безусловно, основывается на чтении какого-то сборника.

⁵⁷ Ср., например, название глав (всего 126) в "Антологии" Стобея и в "Богословских главах" (всего 71), приписываемых Максиму Исповеднику: у Стобея 1-я и 2-я главы называются соответственно "περὶ ἀρετῆς" и "περὶ κακίας", у Максима 1-я глава — "περὶ βίου ἀρετῆς καὶ κακίας", у Стобея главы 11 и 12 — "περὶ ἀληθείας" "περὶ φεύδους", у Максима глава 35 — "περὶ ἀληθείας καὶ φεύδους" и т.д. Некоторые главы Стобея, посвященные слишком частным вопросам (например, "φύσος τυραννίδος"), не находят аналогий у Максима, как, впрочем, и наоборот: "περὶ κίστεως" Максимова сборника нет у Стобея.

⁵⁸ Ср. [Scorello, 1985, с. 33]; однако утверждение, что автор

Именно к подобному источнику, скорее всего, восходит и знание автором платонического мифа о душе. Хотя до нас не дошло ни одного сборника извлечений из Платона, иллюстрирующих основные темы его учения (о Боге, о душе и пр.), их существование можно реконструировать из языческих и христианских трудов первых веков новой эры с достаточной степенью вероятности. Так, многочисленные извлечения из Платона, предназначенные подтвердить, что последний зависел от Ветхого Завета ($\sigma\upsilon\mu\phi\omega\nu\sigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \text{'E}\beta\text{-}\rho\alpha\iota\omega\nu\ \dots\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$, Euseb., Praer. Ev. XI.38, 1; с. 78, 19), приведенные Евсевием, восходят к одному из таких сборников⁵⁹. Все это позволяет видеть в авторе ТоД носителя "средней" культуры, философское и литературное образование которого зиждется не на знании оригинальных текстов⁶⁰, а на чтении различного рода антологий.

Выше уже говорилось о том, что отождествление основной мысли трактата с той или иной гностической школой грешит многочисленными натяжками. Между тем, если опираться только на данные текста и не вносить в него отсутствующие там концепции, мы увидим перед собой сочинение, в основе которого лежит не гностический миф, а аллегорическое осмысление основной христианской идеи грехопадения и искупления (в одежде платонического мифа). В самом деле, пребывая у Отца, первый человек (душа = любой человек) был безгрешен и андрогин⁶¹; нарушив заповедь, он отпал от Бога, подвергся дурным страстям и стал вместилищем порока. Чтобы человек смог искупить свои грехи, Отец посылает Спасителя, который должен возвратить человека в первоначальное, безгреховное состояние, примирить его с Отцом. Необходимое для этого условие — по-

этой антологии черпал из "двойного наследия, библейского и классического" под углом зрения гносиса (с. 34), никоим образом не следует из текста ТоД.

⁵⁹ Подробнее см. [Chadwick, 1968, с. 1143], ср. также [Places, 1962, с. 473—479]. Находящийся в VI рукописи из Наг Хаммади отрывок из "Государства" Платона, скорее всего, восходит к такой антологии; ибо этот пассаж часто цитируют как языческие, так и христианские авторы; подробнее см. [Painchaud, 1983, с. 116—117; Brashler, 1979, с. 325—326].

⁶⁰ Разумеется, помимо того что он пользовался антологиями, которые своим содержанием направляли ход его рассказа, автор ТоД, как и всякий грамотный христианин, читал Писание. Однако в каком виде христианин того времени имел перед собой библейский текст — располагал ли он несколькими сочинениями (или книгами, например, собранием посланий Павла, см. гл. I) или единым кодексом (самые ранние кодексы, содержащие Ветхий и Новый Заветы, дошли лишь от IV в.), состав которого, когда еще не сформировался канон, мог значительно варьировать, — мы не знаем.

⁶¹ Андрогинность человека (души) — это указание на его непричастность полу, целостность и догреховное состояние; см. Philo. I. Op. Mund. 134; с. 46, 20: человек создан "...ἀσώματος, οὐτε ἄρρεν, οὐτε θῆλυ, ἀφάρτῳ φύσει".

каяние и крещение: "Ибо начало спасения — покаяние. Поэтому до пришествия Христа пришел Иоанн и проповедовал крещение покаяния" (135.22–24). Кстати сказать, многие образы сочинения восходят к Новому Завету и через него известны патристической литературе (например, Спаситель-жених⁶², брак Христа с душой⁶³ и пр.).

Итак, знакомство автора трактата с аллегорическим методом толкования, соединение платонизма (вульгарного в данном случае) с христианским учением, наконец, обращение к тем же сборникам (Testimonia), к которым обращались Климент и Ориген, — т.е. то, что характеризует александрийскую культуру и, более конкретно, обязанное ей александрийское христианство, — позволяет заключить, что сочинение возникло в Александрии⁶⁴.

Гораздо сложнее обстоит дело с вопросом о датировке памятника. Ведь к ТоД (так же как и к ПС, ср. гл. III) нельзя подходить с мерками высокой (авторской) литературы, а к его автору как к профессионально образованному философу и литератору. Трактат не принадлежит к авторской литературе, а является анонимным произведением, которое по своим задачам и возможностям, как порожденное иным, нежели авторское произведение, уровнем культуры, принципиально отличается от нее.

Более того, даже на одном и том же уровне, к которому принадлежат и ПС, и ТоД, мы видим различную степень проникновения в суть христианского учения. Если автор ПС, несмотря на нежелание христианизировать свою этику и явное влияние на него валентинианской антропологии, смог все же достаточно адекватно понять смысл основных догматов, бывших краеугольными именно для церковного христианства (может быть, именно в силу того, что был эллинистическим иудеем), смог даже уловить дух и направления церковной полемики (против валентинианского дуализма, против стоического понимания Бога), то христианство автора ТоД достаточно поверхностно: в самом деле, если убрать из текста библейские цитаты, то в нем вообще трудно будет распознать христианское сочинение⁶⁵. Безусловно, автор хорошо владел методом символического толкования, имевшим широкое хождение и у язычников, и у

⁶² См. Мк. 2:19, где Иисус сам называет себя женихом (νυμφός), а Ин. 3:29 говорит о Христе как о женихе, имеющем невесту; ср. [PGL, νυμφός, с. 929(D)].

⁶³ Например, притча о десяти девах (Мф. 25:1–13); ср. [PGL, γάμος, с. 308(B)].

⁶⁴ Александрийское происхождение ТоД признает Севрен [Sevrin, 1983, с. 59–60] (в среде зарождающегося гностицизма валентинианского толка) и Скопелло [Scopello, 1985, с. 100] (в среде, где иудаизм был "реинтерпретирован в свете новой идеологии — гносиса").

⁶⁵ Но на основании этого нельзя утверждать, что библейский материал был вторичным добавлением (ср. примеч. 7); ведь автор ТоД был компилятором, а в любой работе подобного рода неизбежно видны "швы".

иудеев, и у христиан, но сознательно ли в основной части рассказа он скрывал за аллегориями христианское содержание трактата или это было обусловлено его культурным уровнем и степенью понимания им христианства? Думаем, следует предпочесть второе. Трудно видеть в нем человека, получившего с ранних лет систематическое христианское образование; скорее всего, перед нами — новообращенный (возможно, из язычников), отсюда, с одной стороны, его страстность в призыве к покаянию⁶⁶, с другой — полная неспособность переплавить в единую систему то, что он черпнул из философии и христианского учения, и предложить свое собственное осмысление усвоенного.

О подобных сочинениях, не поднявшихся до уровня подлинной культуры и поэтому не представлявших, с точки зрения современных им историков церкви, никакого интереса, не сохранилось никаких свидетельств; данные же самого текста не содержат никаких указаний (например, отсутствие цитат из надежно датированных источников, как *terminus ante quem* по, отсутствие упоминаний каких-либо исторических реалий и пр.) для их надежной датировки. Несмотря на родство с идеями великих alexandрийских богословов, автор ТоД мог и не быть их современником: он мог обратиться к их сочинениям спустя много лет после того, как они были написаны, более того, мог вовсе не знать их. Он — вторичное явление культуры элиты, с одинаковой вероятностью мог быть и предшественником Климента, и современником Оригена, и поэтому можно говорить лишь о том, что его появление было обусловлено самим фактом существования alexandрийской культуры, в многообразном взаимодействии с которой формировалось (достаточно долго и неравномерно) alexandрийское христианство⁶⁷. Таким образом, останавливаемся на более осторожной датировке: середина II — первая половина III в.

Если у таких интеллектуалов, как Климент и Ориген, строгое противопоставление церковного (формируемого ими самими) понимания христианства проявлялось в резкой полемике со всеми прочими, то авторы вроде нашего были

⁶⁶ Связанный, впрочем, с другим мотивом — мотивом "обращения" (здесь копт. *мто* = греч. *ἐκστροφή* = лат. *conversio*), хорошо известным греческим философам (обращение от несправедности к благочестию как результат воздействия философии), подробнее [Nock, 1934, с. 179 и сл.]. В ТоД этот мотив выражен языком, почерпнутым из библейских книг, и нет никакой необходимости видеть здесь свидетельство влияния на автора еврейской апокрифической традиции (как [Scorello, 1985, с. 83—93]). Впрочем, автор ТоД вполне мог читать "Пастырь" Гермь (ср., например, Mand. IV о покаянии), который рано проник в Египет (ср. P. Mich, 130 — 3-я четверть II в.) и стал там необычайно популярным; подробнее [Roberts, 1979, с. 14, 22].

⁶⁷ Севрен [Sevrin, 1983, с. 59—60], не принимая во внимание эту сторону дела, на основании того, что видит здесь "примитивный гностический миф" (ср. примеч. 31), датирует текст второй четвертью II в.

просто не в состоянии увидеть крошечные зачастую в тонкостях богословия разногласия между различными течениями внутри христианства. Правда, когда мы находим отголоски этой полемики в подобных текстах (например, ПС), даже если они обязаны не внутреннему убеждению автора, к которому он пришел в результате богословского поиска, а представляют собой простое повторение некоего ставшего общим местом постулата, мы вправе утверждать, что автор такого текста принадлежал к кругу, где эта полемика культивировалась (в данном случае — церковное христианство). Но когда нет твердой уверенности в том, что сам автор четко определял (если вообще задавался этой целью) свое место внутри христианства (например, ТоД)⁶⁸, отстаивать принадлежность этого текста церковному христианству только на том основании, что там нет характерных для гностицизма концепций, было бы слишком рискованным хотя бы потому, что такая бинарная оппозиция (церковное — гностическое) далеко не исчерпывает всего многообразия alexandрийского христианства. Поэтому можно лишь характеризовать ТоД как документ alexandрийского эллинистического христианства негностического толка.

То обстоятельство, что ряд концепций выражен в ТоД не эксплицитно, делало (и продолжает делать) текст открытым для множества пониманий. Пока документ функционировал в породившей его среде, он, вероятно, воспринимался адекватно своей природе, но, выпав из своего культурного контекста (либо с течением времени, либо оказавшись в иной культурной среде) и потеряв с ним связь, мог по-новому толковаться и христианами, и гностиками, и герметистами и т.д.

⁶⁸ Вспомним такой документ популярной философской культуры (I в. до н.э. — I в. н.э.), как *Tabula Cebetis*. Вряд ли его автор, скрывшийся за именем пифагорейца Кебета, принадлежал к какой-то конкретной философской школе; исследователи причисляли текст и к платонической, и стоической, и кинической, и неопифагорейской традициям (различные комбинации — стоико-кинической и пр.); подробнее см. [Fitzgerald-White, 1983, с. 20–27].

"ПОДЛИННОЕ УЧЕНИЕ" (VI, 3)

Несмотря на то что как вся библиотека из Наг Хаммади в целом, так и составляющие ее сочинения на протяжении нескольких десятилетий являются объектом пристального внимания исследователей, остаются еще сочинения, природа которых до конца не выяснена. В ряде случаев такие документы могут быть лишь соотнесены (и то с известными оговорками) с определенным религиозным движением (христианство, герметизм, гностицизм), и определение более строгих рамок, в которые следует поместить тот или иной текст, — дело дальнейших исследований. К таким памятникам принадлежит и третье сочинение рукописи VI из Наг Хаммади¹ — "Подлинное учение" (далее — ПУ)².

Благодаря различным вспомогательным свидетельствам (палеография, документы картонажа переплетов) время написания рукописей может быть определено с достаточной точностью. Но если документы картонажа рукописи VII содержат тексты с точными датировками (подробнее см. Введение, с. 4–5) и таким образом мы знаем *terminus post quem* возникновения как переплета, так и самой рукописи, то применительно к рукописи VI основанием для более или менее точной датировки (помимо палеографии) может служить упоминание в четвертом трактате (40.5–9) ереси аномеяев (ἀνομειοί, т.е. не признающие подобия Сына Богу Отцу, см. *Ephr. Pap.* 76). Безусловно, это дает *terminus post quem* возникновения не греческого оригинала трактата³, а его коптского перевода. Глосса принадлежит переводчику (или копиисту): практика достаточно обычная, когда при переводе или переписывании текста какое-то событие, с течением времени переставшее быть актуальным,

¹ В рукописи VI содержится восемь сочинений, достаточно разнообразных по своему происхождению и содержанию; см. Список сокращений: I. Источники, с. 236.

² Определенные трудности вызывает перевод названия ἀθεετικὸς λόγος, которое сохранилось в конце текста (35.23–24). Первые издатели трактата перевели его как "Die ursprüngliche Lehre", см. [Krause-Labib, 1971, с. 133 и сл.]; один из первых исследователей памятника предложил "Authoritative Teaching", считая, что слово λόγος может иметь здесь значение "teaching, doctrine, discourse" или даже "tractate", см. [MacRae, 1972, с. 471–479]; ср. также "Discours authentique (ou souverain)" [Puech, 1950, с. 109] и фактически оставленный без перевода "L'Authentikos Logos" [Ménard, 1977].

³ Как считает Виссе [Wisse, 1971, с. 208, примеч. 16], ср. замечания [Mahé, 1978, с. 11–12].

заменялось другим, злободневным. В этом случае такая правка могла произойти не ранее середины IV в. во время активизации ереси.

Анализ коптского текста герметических трактатов рукописи (6-го, 7-го и 8-го) показал, что шестое и седьмое сочинения перевел один и тот же переводчик, восьмое сочинение — другой, а весь кодекс уже позднее собрал из разных рукописей и переписал, добавив свой колофон, третий; следовательно, коптские переводы сочинений, входящих в эту рукопись (по крайней мере 6-й, 7-й, 8-й), возникли до появления рукописи (возможно, в конце III — начале IV в.) и были перед переписчиком уже в готовом виде⁴. Возможно, что и остальные сочинения этой рукописи также были переведены до написания кодекса (в этом случае "аномейи" были упомянуты самим переписчиком). Однако все это касается проблемы бытования текстов на коптской почве и не приближает нас к ответу на вопрос о происхождении греческого оригинала памятника. Прежде чем отвечать на вопрос, остановимся на содержании и композиции памятника.

Текст занимает 14 страниц рукописи VI (22—35), и хотя лакуны в верхней части первых семи страниц (22—28, где иногда не читается до 10 строк, см. примечания к переводу) затрудняют понимание смысла, содержание сочинения может быть сведено к следующему.

Душа (ψυχή) праведности (δικαιοσύνη 22.14), или духовная (πνευματική) Душа (23.12—13), возникшая в невидимых и невыразимых мирах (κόσμος), упала в материальный мир. По своему происхождению она остается причастной духу (πνεῦμα), а по своему нынешнему состоянию она становится причастной телу (σῶμα). Чтобы вернуть знание о своем происхождении, которое она забыла под влиянием материи, и обрести первоизданную целостность ("чтобы она смогла прозреть своим умом", οὐς, 22, 28), ей необходим Логос (λόγος). Это начало конфликта.

Душа, брошенная в тело, становится братом⁵ желания (ἐπιθυμία) и прочих пороков, т.е. материальной (ὀλική) Душой (23.11—18). Страсти (πάθος, 23.31) же, сопутствующие Душе, произошли из материальной сущности (ὀλική οὐσία, 23.20), которая ассоциируется с женским (низшим) началом, в то время как духовная Душа — порождение мужского (высшего) начала (23.24—27). Общение Души со страстями — пребывание в доме терпимости (πορνείον) — это то, что она выбрала сама, поскольку Отец, извечно существующий, по воле которого все возникло (25.27—26.19), дал ей полную свободу выбора ("смерть и жизнь находятся перед каждым, и то, что они пожелают из этих двух, они выберут себе", 24.10—13). Всякое общение с материей оскверняет

⁴ Подробнее [Mahé, 1982, с. 459—468].

⁵ Именно так в коптском тексте, что связано, возможно, с искажением первоначального ἀδελφῆ на ἀδελφός в греческом оригинале; ср. [Van den Broek, 1979, с. 282, примеч. 5].

Душу (25.12–26); пространная метафора о пшенице и соломе.

С этого момента в рассказ начинают вторгаться пассажи от первого лица. Автор обращается к себе и своим единомышленникам, которые обладают знанием недостижимого (Бога), презирают мир и отвращаются от всего преходящего; чтобы освободиться от болезни, т.е. от связи с телом, которое названо "домом нищеты" (27.27), их души также устремляются за Логосом и пользуются им как лекарством (27.30–32).

Затем рассказ опять возвращается к Душе (28.10–29.3). Она, вооруженная Логосом, постоянно воюет со страстями ("чтобы она смогла прозреть", 28.13) — "врагами", которых в конечном счете побеждает и, освободившись от них, устремляется к небу, где обитает ее ум.

Но таков же путь и человека, стремящегося к освобождению от тленного. Рассказ о нем (опять от первого лица) — это пространная метафора (29.3–31.7) о кознях рыбака-дьявола против рыб-душ, которых он пытается завлечь в свои сети, используя многочисленные приманки — страсти (перечень: 30.28–31.7). Чтобы избежать этого и не лишиться свободы (— ἐλευθερος), человек должен все время бодрствовать ("поэтому мы теперь не спим", 29.3–4).

И опять повествование возвращается к Душе, и продолжается метафора о рыбаке (31.8 и сл.). Душа, испробовав всю горечь сполна и получив знание о эле (μαλα), постигает, наконец, свою глубину (βαθος) и, возвратив тело торговцам (πραγματευτης), т.е. страстям, устремляется к своей родине.

Так и люди, не стремящиеся познать Бога, пребывают в скотстве и хуже язычников (33.3–34.32); разумная (λογικη) душа (= разумный человек), будучи несчастной в теле, искала Бога и в конце концов получила знание о нем ("направляя свои шаги за евангелистами", 35.4–5), обретя успокоение в брачном чертоге (34.32–35.22).

Композиция трактата логически обусловлена и подчинена главной мысли автора: история падения и восстановления Души — прообраз пути человека (конкретной души) к спасению; как не все души возвращаются к своему первоначальному состоянию, а только те, которые полностью отрешались от материального мира, так и не все люди спасаются, а лишь избравшие путь спасения (которых автор отождествляет с группой своих единомышленников), победившие телесные страсти и обретшие знание Бога⁶. Можем ли мы, исходя из данных текста, определить принадлежность автора какому-то конкретному религиозно-философскому учению и, следовательно, установить природу и характер ПУ?

Ж. Доресс считал, что в ПУ мы имеем дело с учением,

⁶ Поэтому трудно согласиться с Мак Рэем, который видит в трактате собрание нескольких толкований о судьбе души, см. [MacRae, 1972, с. 472; 1979, с. 257–258].

"средним между гностицизмом и герметизмом"⁷. М.Краузе и П.Лабиб издали текст среди гностических и герметических сочинений библиотеки⁸. Краузе отмечал, что по содержанию трактат можно причислить как к гностическим, так и к герметическим документам⁹. Д.Мак Рэй отказывался видеть в ПУ гностический текст, указывая на его родство с такими сочинениями из Наг Хаммади, как "Поучения Силуана", "Толкование о душе", "Книга Фомы Атлета" (II, 7). По его мнению, памятник принадлежит к "(не христианской) литературе о душе раннехристианского периода, возможно...к вульгарной форме герметической традиции"¹⁰. В.К.Ван Унник, опираясь на выводы Мак Рэя, выражает сомнение относительно гностической природы произведения¹¹. Ж.-Е.Менар, хотя и указывая на сходство (по некоторым параметрам) с ПС, ТоД и "Книгой Фомы Атлета", настаивает на гностическом (валентинианском) характере сочинения¹². Гностическим считают трактат В.П.Функ¹³ и К.Рудольф¹⁴. Р.Ван ден Брук относит ПУ к документам христианского платонизма¹⁵. По мнению К.Косорке, за рассказом о судьбе души в тексте кроется "специфический опыт некоей определенной группы", а именно гностических христиан: исследователь видит здесь полемику гностиков против церковного христианства¹⁶. Эту точку зрения разделила и Э.Пэгелс, которая видит в трактате "яростную атаку (гностиков) на церковное христианство"¹⁷. Г.М.Шенке характеризует ПУ как гностическое сочинение с легким христианским уклоном¹⁸.

Ф.Виссе, анализируя текст ТоД, сблизил его, вслед за Мак Рэем, с ПС и ПУ; он характеризовал последний как "гомилию о судьбе души в этом мире", отметив, что трактат во многих отношениях является уникальным в раннехристианской литературе¹⁹. Я.Зандее в критическом разборе

⁷ См. [Doresse, 1960, с. 241]. Однако см. с. 242, где автор неверно читает название трактата: "Authentic Discourse of Hermes to Tat"; ср. [Puech, 1950, с. 109].

⁸ См. [Krause-Labib, 1971, с. 133-149].

⁹ См. [Krause, 1967, с. 81].

¹⁰ См. [MacRae, 1972, с. 479]; ср. [он же, 1979, с. 258].

¹¹ См. [Van Unnik, 1978, с. 72].

¹² См. [Ménard, 1977, с. 4-6].

¹³ См. [Funk, 1973, с. 253-254].

¹⁴ См. [Rudolph, 1977, с. 132, 157-158].

¹⁵ См. [Van den Broek, 1979, с. 260-286]; ср. [он же, 1981, с. 379].

¹⁶ См. [Koschorke, 1978, с. 198-200].

¹⁷ См. [Pagels, 1979, с. 111]; ср. [Quispel, 1980, с. 101] (полемика с Пэгелс): ПУ — "not gnostic but a document of incipient Alexandrian Catholicism which was an ally, not enemy, of the gnostics"¹⁸

¹⁸ См. [Schenke, 1974, с. 232]: сочинение "predigt gnostische Ethik, auf dem Hintergrund des gnostischen Seelenmythus".

См. [Wisse, 1975b, с. 69].

работы Менара (см. примеч. 12) настаивает на невозможности видеть в ПУ гностическое сочинение; он считает, что этот памятник, так же как ПС и ТоД, является документом эллинистического христианства²⁰.

Различные, подчас взаимоисключающие ответы на вопрос о характере сочинения объясняются тем, что здесь мы не находим специфических, свойственных только какому-то конкретному религиозно-философскому учению черт: в трактате нет ничего похожего на учение о Софии, Демииурге и пр., как в большинстве мифологизированных гностических систем²¹; ничего не говорится об Иисусе Христе как сыне и спасителе, отсутствуют важнейшие реалии собственно христианской этики: вера, любовь и т.п.; нет никаких формальных указаний на принадлежность ПУ к герметическим сочинениям (например, отсутствует диалог между Гермесом и одним из его учеников). Хотя перед нами, безусловно, не философский трактат — по жанру сочинение ближе всего к гомилии²², — тем не менее греческий пласт лексики — это преимущественно философско-богословские понятия, которые мы встречаем и в эллинистическом иудаизме Филона, и у александрийских христианских авторов Климента и Оригена, и в герметических текстах, и в гностических построениях — одним словом, в памятниках позднантичной религиозно-философской культуры, выработавшей свой общий язык (по меткому определению Фестьежера, "философское койне эпохи").

Главная тема трактата — судьба души: ее происхождение, падение и победа над материальным миром как спасение. Отбросив из рассказа ПУ все метафорические детали, привнесенные из различных традиций, питавших мысль автора, и оставив костяк, увидим, что перед нами не что иное, как платоновский миф о душе²³. По образу вселенской души (ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ, Tim. 41D), предназначенной по своей природе быть повелительницей тела (Tim. 34E), созданы отдельные души. Они по необходимости (ἐξ ἀνάγκης) помещены в тела (Tim. 42A). Как следствие пребывания в теле в душе возникают страсти — эрос, удовольствие (ἡδονή), печаль (λύπη), страх (φόβος), гнев (ἔμωος) и пр. Если душа в состоянии воздерживаться от этих страстей, она будет жить праведно (δίκην), но если страсти овладеют ею, она окажется в нечестии (ἀδικία, Tim. 42A–B). Душа оказалась в теле в результате своего падения (Phaedr. 246C). Тело —

²⁰ См. [Zandee, 1978, с. 3–21].

²¹ Текст ПУ не дает никаких оснований видеть в истории души историю гностической Софии (как, например, [Ménard, 1977, с. 5, 47]), а тем более видеть в "незнавших" (33.4–5) авхонтов гностической мифологии (см. же, с. 6, 60; ср. выше, с. 136).

²² [Funk, 1973, с. 251; Ménard, 1977, с. 2; Wisse, 1975b, с. 69].

²³ Точнее, совмещение двух мифов: одного — пессимистического, идущего от орфической традиции (Федр, Федон), другого — оптимистического (Тимей, "Законы"); ср. выше, гл. IV, о ТоД.

это могила души (Gorg. 439A; Crat. 400C) и ее оковы (Phaed. 671), поэтому достижение истины возможно лишь при полном освобождении души от тела; поскольку при жизни это полностью недостижимо, следует, насколько это возможно, ограничивать свою связь с телом (Phaed. 66B–67C). Душа, избегавшая общения с телом, обретает блаженство в божественном, а душе, угождавшей телу и страстям, это недоступно (Phaed. 81A–D).

Между нашим трактатом и Платоном пролегло по меньшей мере пятьсот лет, и автор ПУ знал учение великого философа не из первых рук. Ко II в. н.э. платонизм, претерпев долгую эволюцию, оставался единственной "еще живой и способной к дальнейшему развитию силой"²⁴, питая, правда уже обогащенный стоической этикой и аристотелевской логикой (эклектический платонизм), различные религиозно-философские учения: эллинистический иудаизм, церковное и гностическое христианство, герметизм. В ходе своего развития платонизм все более тяготел к тому, чтобы стать религией²⁵, сосредоточиваясь преимущественно на вопросах богословия и морали. Поэтому учение Платона в первые века новой эры было предметом пристального интереса далеко не в полном объеме. Постепенно складывался определенный набор тем, перекочевавших в учебники ("введения", εἰσαγωγή), а это, в свою очередь, способствовало тому, что философия, хотя и в вульгарной форме, становилась достоянием не только профессионального философа, но и всякого причастного греческой παιδεία²⁶. "Природа и судьба души" — одна из неперенных тем этой философской культуры, тема, к которой постоянно обращались не только философы²⁷, но и те, чья идеология отталкивалась от иных традиций. Так, у Филона душа, "оставив небесное место, пришла в тела, как на чужбину" (III, Somn. I.181; с. 242. 22–24)²⁸ и должна, как Израиль из Египта, вернуться на родину (например, II. Conf. Long. 77–78; с. 244.7 и сл.). Для автора герметического трактата за падением души, имеющей небесное происхождение, следует восхождение (например, СН. X, 12 и сл.; N.F. с. 10, 15). Гностические учения постоянно апеллируют к этому сюжету: достаточно вспомнить валентинианские построения или *symploche* гностиков, четко сформулированное Плотинином ("Ибо они говорят, что душа и некая премудрость (σοφία) спустились вниз —

²⁴ См. [Waszink, 1965, с. 133–134].

²⁵ Ср. выше, гл. II, примеч. 80; ср. [Witt, 1937, с. 123] со ссылкой на герметический трактат "Асклепий": "Sola (sc. philosophia) est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio" (С.Н. Ascl. 12; N.F., 2, с. 311.18–20).

²⁶ См. [Waszink, 1957, с. 147], где автор говорит о существовании в это время своего рода канона сочинений Платона, сосредоточенного вокруг нескольких тем — природа высшего существа, его отношение к идеям, функция разума, судьба души и пр.

²⁷ Подробнее см. гл. IV.

²⁸ Об этой теме у Филона подробнее см. [Harl, 1966, с. 103–129].

либо сама душа или премудрость были причиной этому, либо и душа, и премудрость — это одно и то же. Они говорят, что вместе (с ними) спустились и другие души и что они, будучи членами (μέλη) премудрости, надели тела" — Enn. II.9, 10; [Bréhier, II, с. 125.19 и сл.]²⁹. Подобная история души — один из краеугольных камней в учении Оригена³⁰; эту же тему в метафорической форме встречаем и в Тод.

С этим последним, как и с ПС, анализируемый трактат, как не раз было отмечено исследователями, находится в определенном родстве. Но может ли сопоставление с этими текстами пролить свет на вопрос о природе ПУ?

Прежде всего ПУ не содержит развитого учения о Боге (а именно это позволяет определить христианское происхождение ПС): единственный богословский постулат трактата это — Бог, Отец всего (33.30), предвечно существующий (25.27–30), по воле которого все возникло (26.6–7). Однако подобное положение — общее место для самых различных религиозно-философских учений первых веков новой эры и не более чем отправная точка для каждого богословия в отдельности. Мы находим его в эллинистическом иудаизме (у Филона Бог — ποιητής καὶ πατήρ τοῦ παντός, II. Post. Cain. 175; с. 39, 3; ἁώνιος, II. Plant. 89; с. 150, 27), и в герметических текстах ("Бог — Отец всего, без воли которого ничего не может ни существовать, ни произойти", СН. X.2; Н.Ф. I, с. 113, 13–114,5), и у гностиков ("Отец был до того, как всё другое, нежели он, возникло", Трас. Tri. 51, 7 и сл.), и у платонических философов ("Он же Отец, так как является причиной всего... ибо по своей воле наполнит все собой", Alb., Didasc. X, Hermann, с. 164.35 и сл.), и повсюду у церковных христианских авторов.

Автор ПУ утверждает, что неразумный (ἀνόητος) человек впадает в скотство (24.22–24), "лишенные знания ... ходят в скотстве" (33.4–9). Так же и в ПС мудрый человек — это тот, кто руководствуется умом (νοῦς) и разумом (λόγος), иначе "ты принял мысль и подобие скотины ... ты принял скотскую природу" (93.18–21), поэтому "вверь себя разуму и удали от себя скотство" (107.18–19). Подобную метафору встречаем и в других христианских текстах (у Климента: βλοῦος... εἰκάζεται κτήνῃσιν, I. Paed. 101, 3; с. 151.6–7), а еще раньше у Филона (κτῆνη... εἰσιν βλοῦοι ἀσθησεῖς, II. Post. Cain. 98; с. 21.10; ср. гл. III, с. 95–96). Знаком этот образ и герметическим текстам, где души, лишенные ума, также сравниваются со скотом (СН X. 24; Н.Ф. I, с. 125, 10–12). Противопоставление человека скотине — обычно для стоической этики: человек от-

²⁹ Многочисленные ссылки на гностические тексты см. [Rudolph, 1977, с. 184 и сл.].

³⁰ Отголоски этих представлений встречаем и у Климента, хотя его позиция в вопросе о падении души принципиально иная; см. [Chadwick, 1970, с. 171–172].

личается от животного разумом³¹. Душа, находясь в теле, подвержена страстям, которые определяются как "пьянство и распутство", и, как следствие, она "оставляет знание" (ПУ 24.15–16, 19). С этим согласен и автор ПС: "о душа... отрезвей и сбрось с себя опьянение, которое является действием незнания" (94.19–23). Но "пьянство" как состояние души, которая лишена знания, можно встретить и у Филона (III. Somn. II, 101 и сл.; с. 275.10 и сл.), и в гностических текстах (Ев. ист. 22.16–19), и в герметизме (СН. VII, 1; N.F. I, с. 81, 3)³².

Точно так же обозначение "незнания" как "слепота, сон, тьма, смерть" (ср. ПУ 28.5, 13: "незнание – слепота") мы находим не только в христианских текстах ("Что есть дурная смерть, как не отсутствие знания? Что есть дурная тьма, как не забвение познания?", ПС 89.14–16; другие примеры см. выше, гл. III), но и у Филона (τὸ ἀγνοῦν... σκότος, II. Agr. 162; с. 128.7), и у гностиков (Ев. ист. 24.31 и сл.; Трас. Tri. 105.28), и в герметических текстах ("незнание – тьма", СН. VII, 2; N.F. I, с. 81, 14; "незнание – слепота", СН. X, 8; N.F. I, с. 117, 5–6), и в "Изречениях пифагорейцев" (№ 5, см. [Chadwick, с. 84]).

Незнание лишает человека свободы и ввергает в рабство. Так, в ПУ противник (ἀντικείμενος, 30.6; там же: δικάβολος, 30, 27–28) тянет душу в незнание, соблазняя ее страстями, чтобы "вырвать нас из свободы (ἐλευθερία) и забрать нас в рабство" (30.19–20). Эта метафора хорошо известна и христианским авторам (ср. гл. III), и герметическим текстам ("незная душа подвержена страстям и находится в рабстве у тела", СН. X, 8; N.F. I, с. 117, 7), и гностикам (Ев. Фил. 84.10: "незнание – это рабство, знание делает свободным"), и "Изречениям пифагорейцев" (№ 23 [Chadwick, с. 86]).

Основной миф трактата – падение души в тело – уже предполагает отрицательную оценку последнего. Тело, в котором вынуждена находиться душа, это зло. "Тело (σῶμα) вышло из страстного желания (ἐπιθυμία)"; духовная душа, попав в тело, становится материальной (ПУ 23.13–19), она несчастна в теле (35.3–4) и больна (27.25–27). Но и в Тод душа, оказавшаяся в теле, попадает в "руки многих разбойников" (ληστῆς)³³, которые ее оскверняют (127.25 и сл., ср. гл. III). Но подобное отношение к телу – общее место в различных учениях того времени: мы встречаем его в герметизме (тело – это оковы, смерть, могила, которую мы несем с собой, | СН. VII, 2; N.F. I, с. 81.18 и сл.), и в различных гностических построениях, где тело является препятствием на пути спасения (например, Ев. Ф.: "увы душе, которая зависит от плоти", Log. 112) и в таком документе эллинистического христианства конца

³¹ Подробнее см. [Zandee, 1975/76, с. 627–628].

³² Подробнее см. [Ménard, 1972, с. 108].

³³ Об употреблении слова ληστῆς в аллегорической экзегезе александрийских авторов см. [Bartelink, 1967, с. 14–15].

II в., как "Изречения Секста" (№ 317 [Chadwick, с. 48]). Здесь же следует вспомнить и Филона (I. Leg. All. III, 69; с. 127.29–32), и платоников (например, Порфирий говорит о Плотине, что тот стыдился жить в теле, Vita Plot. 1) и т.д.³⁴. Таким образом, эта мысль ПУ может свидетельствовать лишь об аскетической направленности трактата, но не может указывать (как и все предыдущие примеры) на его принадлежность к определенному религиозно-философскому учению.

Душа, "будучи причастной и телу, и духу (πνεῦμα)", занимает среднюю позицию (ПУ 22.15–17). Но такое трехчастное деление, бывшее во II в. н.э. трикизмом, встречаем повсюду и у христианских авторов (см. выше, гл. III), и у философов (M. Ant. III.16.1; Plut. De Animaе Progr. 27 и сл., 1026 и сл.), и у гностиков (Апокр. Иак. 12:5 и сл. — πνεῦμα/ψυχῆ/σῶμα³⁵ или Iren. Adv. Haer. I.6), и у герметистов.

В иерархии νοῦς/ψυχῆ/σῶμα ум занимает ведущее положение. Отказ от тела и устремление к небу, где обитает ее ум³⁶, — цель души, которой она может достичь лишь при посредстве разума (λόγος), пользуясь им как пищей и лекарством (ПУ 22.20 и сл., 28.10 и сл.). Так же и в ПС душа, чтобы избавиться от гибели, т.е. тела, должна положиться на своего руководителя — ум и учителя — λόγος (85.23 и сл.), пользуясь последним как факелом ума (86.20–22). Но и у Филона ум — правитель души и тела (I, Leg. All. III, 80; с. 130, 10 и сл.), несмешанная часть души, посланная с неба (Rev. Div. Her., 184; с. 42, 11 и сл.), Логос — спасительное лекарство (φάρμακον) от страстей души (III. Somn. I.112; с. 229, 2 и сл.). Для авторов герметических текстов душа без ума ничего не может (СН. X.24; N.F. I, с. 125.7 и сл.); ум — одной сущности (οὐσία) с Богом (СН. XII.1; N.F. I, с. 174.3–4), и только через ум возможно созерцание Бога (СН.V.10; N.F. I, с. 64.4–5); Логос находится в уме (СН. XII, 13, с. 179.14). Подобное находим и у платонических философов³⁷, и в гностических системах, и у христианских писателей.

³⁴ Об отрицательном отношении к телу в различных религиозно-философских системах того времени см. подробнее [Dodds, 1965, с. 29 и сл.]. Тем не менее существовал и противоположный взгляд на тело как на "храм Святого Духа" (I Кор. 6:19–20), нашедший свое отражение у Климента (I. Paed. II.101, 1; с. 217.25).

³⁵ О взаимоотношении понятий νοῦς/πνεῦμα см. [TDNT, vol. V, с. 337–338].

³⁶ Эксплицитно речь идет о восстановлении предшествующей Души в своем первоначальном состоянии у Отца, имплицитно — о том, что воплощенная в теле душа (человек) должна следовать уму; ср.: "Такова всякая душа, не только мировая, но и человеческая, поскольку обе они созданы из одной смеси" (Alb., Didasc. XXXV, Hermann, с. 176, 15–17).

³⁷ Подробнее см. [Dörrie, 1965, с. 167–170].

Такие же параллели можно привести и для понятий "знание" (копт. *soʿm* = греч. *γνῶσις*) и "самопознание", как первого шага на пути к нему (ср. гл. III), и для "каталога страстей", и оппозиции "мужское — женское" (ср. гл. III), и к таким категориям, как *ἀγὼν*, *νυμφίος*, *ἀναπαύσις*, и т.п. Все это — общие представления, которые не являются достоянием какого-то определенного учения, а принадлежат всей греческой религиозно-философской культуре первых веков новой эры.

Но в трактате встречается несколько понятий и реалий, которые заставляют нас обратиться к определенной культурной среде, а именно иудейской (или христианской). Как возможный источник пространной метафоры о дьяволе-рыбаке, который использует страсти как приманку, Мак Рэй отмечает пассаж о халдеях из книги пророка Аввакума (I. 13–17)³⁸. Ван ден Брук находит в сочинении несколько аллюзий (и ни одной цитаты) к новозаветным книгам. Он считает, что словосочетание "богатство и слава" (ПУ 26.9–10), несмотря на то что оно не раз встречается в Ветхом Завете, восходит к языку апостола Павла (например, Римл. 9:23 и Кол. 1:27); другое сочетание — *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* (ПУ 25.33–34) — имеет тот же, что и у Павла (I Кор. 15:24; Эф. 1:21), порядок слов³⁹, пассаж о неразумных (они названы "дети дьявола" — 33.26), которые хуже, чем язычники, *ἔθνος* — 33, 9–11), — аллюзия к Мф. 5:47, где также есть сравнение маловеера с язычником; пассаж, завершающийся словом *ἑλπίς* (ПУ 34.1–10), — аллюзия к рассказу о самаритянке из Ин. 4:20; и, наконец, максима: "В то время как враги взирают на нее, она устремляется к небу, в свою сокровищницу, в которой обитает ее ум (*νοῦς*), и в свое надежное хранилище (*ἀποθήκη*, ПУ 28.22–27)" — почти цитата из Мф. 6:21⁴⁰.

Однако, даже если перед нами примеры обращения автора ПУ к Новому Завету (что, впрочем, необязательно следует из указанного сходства, поскольку в современной ПУ литературе, которая дошла до нас крайне фрагментарно, вполне могли встречаться те же образы), проясняют ли они христианское мировоззрение автора? Стремится ли он, апеллируя к священным книгам христиан, дать какое-то особое, отличное от расхожего учение? Наконец, содержат ли сами новозаветные тексты, к которым обращался автор ПУ, что-либо специфически христианское? На эти вопросы приходится ответить отрицательно. Правда, автор противопоставляет себя и своих единомышленников каким-то противникам

³⁸ См. [MacRae, 1972, с. 474]; однако автор осторожен и на основе этого сходства не решается атрибутировать ПУ иудаизму или христианству; ср., однако, [Van den Broek, 1979, с. 266] о возможном платоновском происхождении этого сравнения.

³⁹ См. [Van den Broek, 1979, с. 269]; ср. [MacRae, 1972, с. 476, примеч. 1].

⁴⁰ См. [Van den Broek, 1979, с. 271–275].

(27.6–25), которые хуже язычников⁴¹, но, как бы ни заманчиво было видеть здесь аллюзию к словам апостола Павла (I Кор. 4:9–13) или к пассажу из Послания к Диогнету (гл. V), ничего не говорит нам о том, что здесь имеется в виду оппозиция "христиане-нехристиане"⁴². Автор герметического текста также обособляет себя и своих единомышленников, как имеющих знание, от всех прочих, знания лишенных: "Поэтому пребывающие в знании не нравятся многим, а многие не нравятся им; о них думают, что они сумасшедшие, и они подвергаются насмешкам, ненавидимые, презираемые и даже убиваемые" (СН. IX, 4; N.F. I, с. 98, 1–4; с. 103, примеч. 14). Здесь перед нами тема непонимания толпой философа, восходящая к Платону (например, Phaedr. 249D). В случае с нашим текстом, где противники, не названные по имени, еще хуже язычников, можно говорить лишь о контаминации платоновской и библейской тем.

Я.Зандее подчеркнул, что автор ПУ, вероятно, имел какие-то причины явно не говорить о своем христианстве, может быть приспосабливаясь к вкусам своих эллинистических читателей⁴³. Но если это так, то подобное "приспособление" привело автора ПУ к тому, что не только нынешние исследователи, но и его современники, эллинистические читатели, вряд ли могли понять, что перед ними именно христианский трактат. Разумеется, нельзя найти в отдельном сочинении (тем более небольшом по объему, как ПУ) полного изложения всего христианского учения. Чаще всего христианский автор того времени, раскрывая свое понимание христианства, преследовал конкретную цель; более того, по ряду причин (например, недостаток образования) он мог не понимать (или не принимать) всего учения, а культивировал наиболее понятные и близкие ему положения. Но как бы то ни было, автор только тогда может быть назван христианином, когда в его произведении присутствуют четкие маркирующие признаки, позволяющие бесспорно атрибутировать его христианству. Так, христианский автор "Изречений Секста", переработав находившийся перед ним языческий сборник "Изречений пифагорейцев" и не пожелав прямо заявить о своей христианской принадлежности, маркирующим признаком своего произведения сделал понятие "вера" (πίστις)⁴⁴: для него, как и для его современников и компатриотов Климента и Оригена (Strom. II.31.1; с. 129.16–17; Cels. I.11; с. 63.14 и сл.), вера — это

⁴¹ Ср. ветхозаветное противопоставление избранного народа (пу, LXX: λαός) прочим народам (εθνη, язычники), подробнее см. [Opelt, 1965, с. 1–22].

⁴² А тем более оппозиция — "гностицистические христиане — церковные христиане", как делает Кошорке, см. [Koschorke, 1978, с. 198–200].

⁴³ См. [Zandee, 1978, с. 21]; ср. [Van den Broek, 1979, с. 276].

⁴⁴ Ср. планомерную замену σοφός "Изречений пифагорейцев" на ποστός. Заметим, что степень раскрытия тем в изложении христианского учения автором ИС была в значительной мере предопределена характером лежащего в основе языческого оригинала.

отправная точка христианского мировоззрения⁴⁵. При отсутствии маркирующих признаков само по себе обращение автора к ветхо- или новозаветным текстам не может свидетельствовать в пользу христианской принадлежности памятника и быть доказательством того, что автор осознавал себя христианином. В то время знакомство людей различных культурных традиций с библейским материалом не было необычным. Так, например, следы знакомства с Ветхим Заветом находим в герметических сочинениях (СН. I, 3 и т.д.)⁴⁶, а неопифагорейский философ Нумений хорошо знал не только ветхозаветные книги⁴⁷, но и объяснял аллегорически историю Иисуса, не называя его по имени (Orig., Cels. IV.51; с. 324.18–25), что свидетельствует о его знании Нового Завета и о его, по словам Оригена, расположенности к христианству. Здесь можно вспомнить и рассказ Оригена о том, как привлеченные его познаниями к нему приходили языческие ученые и философы, и мы вправе думать, что это общение не только стимулировало Оригена к более глубокому изучению языческой мудрости (Euseb. H.E. VI.19, 2), но и язычников делало причастными к христианской традиции⁴⁸.

Соединение в мысли автора нескольких традиций (по крайней мере двух — платонической и иудейской), а также близкое родство тематики и языка трактата с александрийскими учениями, питающимися от платонизма (Филон, герметизм, христианские эллинистические авторы) позволяют утверждать, что ПУ — явление александрийской культуры. Точная датировка текста (как и датировка ПС и ТоД) вызывает трудности. Ван ден Брук, анализируя трактат в одном ряду с сочинениями авторской философской литературы, на основании того, что мысль Плотина не оказала на автора ПУ никакого влияния, возможной датой возникновения текста считает конец II в.⁴⁹ Однако аргументы, пригодные для датировки авторской литературы, оказываются несостоятельными, когда речь идет о "средней", качественно

⁴⁵ Но тем не менее христианская принадлежность сочинения, не вызывающая сомнений у исследователей нового времени, была не столь очевидной для христианина, живущего спустя всего полтора века; ср. гл. III, примеч. 105.

⁴⁶ Рейтценштейн, например, считал, что автором первого сочинения герметического корпуса ("Poimandres") был иудей, см. [Reitzenstein-Schaefer, 1926, с. 31].

⁴⁷ Этот факт побудил даже такого проницательного исследователя, как Пюш, видеть в Нумении иудея, см. [Puech, 1934, с. 749–754] и возражения [Dodds, 1957, с. 6].

⁴⁸ Заметим, что и апостол Павел около двух лет проповедовал в Эфесе в училище некоего Тиранна, где его слушателями были и иудеи и эллины (Деян. 19:9–10), причем не все его слушатели обязательно обращались в христианство, но многое из проповеди апостола могли усвоить.

⁴⁹ См. [Van den Broek, 1979, с. 278].

иной литературе (см. выше, гл. III)⁵⁰. Поэтому мы не идем дальше приблизительной датировки и помещаем трактат в те же хронологические рамки, что ПС и ТоД.

Сказанное выше не проливает света на религиозно-философскую природу, если пытаться объяснять ее в таких терминах, как "христианство", "гностицизм", "герметизм" и т.п. Первые века новой эры — это время напряженных идейных и религиозных исканий, "когда идея красоты небес и мира вышла из моды и ее заменила идея Бесконечного"⁵¹, когда религия становится все более личным делом, когда тяготение к монотеизму является характерной чертой почти всех учений. При этом становление различных систем мысли было долгим и сложным, и каждая из них развивалась не в вакууме, а в постоянном взаимодействии друг с другом. Повсюду в Римской империи (и в первую очередь в таких больших городах, как Александрия) мы сталкиваемся с интенсивной религиозно-философской пропагандой, которая письменно⁵² и в значительно большей мере устно велась представителями различных школ, и это способствовало распространению религиозно-философских идей среди самых различных культурных и социальных слоев, т.е. скорее вширь, а не вглубь. Из оказавшихся в сфере такого разностороннего влияния, разумеется, далеко не каждый становился адептом какого-то конкретного учения, и не все принадлежали к какой-то определенной конфессии. И если выдающиеся умы, прекрасно понимая, к какой традиции они принадлежат, прокладывали магистральные пути, определяя дальнейшее развитие мысли, то рядовые носители религиозного чувства, для которых не было единого авторитета, за которыми не стояло прочной традиции и которые не были ограничены в устном общении и выборе чтения⁵³, протаптывали свои тропы. Религиозные или философские представления такого человека — это мозаика, он не стремился (да и не мог) создать какой-то своей системы мысли и вряд ли причислял себя к определенной конфессии. Подобное явление можно назвать средней городской культурой непрофессиональных философов и богословов. Думаем, что ПУ вышло из-под пера именно такого автора.

Сказанное выше вполне применимо и к некоторым другим сочинениям из Наг Хаммади. Так, например, "Гром. Совер-

⁵⁰ По этой причине нельзя согласиться с утверждением Ван ден Брука [Van den Broek, 1979, с. 281—282] о том, что ПУ (из-за неразработанности в нем ряда концепций, которые есть у Климента), предшествует Клименту.

⁵¹ См. [Bidez, 1938, с. 629].

⁵² См. [Jaeger, 1963, с. 4—5].

⁵³ Человек, прочно стоящий на позициях определенной философской или религиозной школы, мог обращаться к другим учениям и заимствовать из них, но это явление другого порядка: речь идет о влиянии одной системы мысли (одной традиции) на другую.

шенный ум" (VI.2), — несмотря на то, что сочинение в ряде пассажей имеет бесспорное родство с некоторыми христианско-гностическими текстами (ср. VI.2:13, 15–22 и "Ипостась архонтов" (II.4:89, 11–17) или VI.2:13, 19–14, 8 и "О происхождении мира" (II.5:114, 4–15⁵⁴) и т.п.), — не содержит каких-либо отчетливо выраженных христианских, иудейских или гностических аллюзий и, кажется, не подразумевает какого-то особого гностического мифа⁵⁵.

⁵⁴ Подробнее см. [Layton, 1986, с. 37–54].

⁵⁵ [MacRae, 1979b, с. 232] О нехристианском происхождении ПУ (что, конечно, не исключает возможности последующего его включения в христианский контекст) косвенно может свидетельствовать и то обстоятельство, что рукопись VI содержит преимущественно нехристианские сочинения (за исключением № 1 и № 4, см. гл. I, примеч. 93 и 133). Это позволяет предполагать, что основной состав рукописи мог быть сформирован на греческой почве в нехристианской среде.

"СВИДЕТЕЛЬСТВО ИСТИНЫ" (IX, 3)

Третье сочинение рукописи IX из Наг Хаммади поднимает множество вопросов, однозначные ответы на которые вряд ли возможны в настоящее время. Первой причиной этого является крайне плохая сохранность текста, утерянный оригинал которого был написан по-гречески; любая реконструкция — там, где она возможна, — не может быть признана окончательной и бесспорной. Вторая причина в том, что нам крайне мало известно о том слое раннехристианской литературы, к которой принадлежит памятник: поэтому его датировка и помещение в конкретную историко-культурную среду не более чем гипотеза. В связи с этой задачей исследования будет попытка на основании материала самого текста, а также релевантных источников вписать трактат в определенное время и определенную среду. Безусловно, дальнейшие разыскания как в области текстов из Наг Хаммади, так и раннехристианской литературы вообще прольют дополнительный свет на природу этого интереснейшего, но пока во многом непонятого документа.

Рукопись IX из Наг Хаммади содержит помимо интересующего нас текста еще два, из которых первый ("Мельхиседек") также изрядно разрушен¹. Анализ почерка показал, что переписчик этой рукописи не может быть одним лицом с переписчиком IV, V, VI и VIII рукописей, как считалось раньше²; IX рукопись переписана другой рукой³. Анализ ошибок в тексте и их исправлений позволяет утверждать, что перед переписчиком был уже готовый коптский текст, с которого он копировал свой экземпляр⁴. В то время как рукопись датируется примерно серединой IV в.⁵, можно заключить, что перевод на коптский был сделан раньше. По всей вероятности, переводы всех трех трактатов, составляющих рукопись, были сделаны разными переводчиками, о чем сви-

¹ См. гл. I, примеч. 228; ср. предварительные замечания Пюэша, который насчитывал в рукописи четыре сочинения (рукопись X, по его классификации), см. [Puech, 1950, с. 108], ср. также [Doresse, 1960, с. 142-143].

² См. [Krause, 1963, с. 110].

³ См. [Robinson, 1975b, с. 18]; ср. [NHC, IX-X, с. 14].

⁴ См. [NHC, IX-X, с. 13-14].

⁵ Картонаж переплета рукописи сохранил несколько крошечных греческих папирусных фрагментов, датированных по письму концом III — началом IV в.; подробнее см. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 103-104]. О датировке рукописей и времени их погребения см. Введение.

детельствует различная орфография⁶. Язык рукописи — саидский, но с сильным влиянием субахмимского диалекта, что, кажется, позволяет видеть в переводчиках носителей последнего; тот факт, что текст переводился не на родной язык, может свидетельствовать в пользу того, что саидский диалект уже в это время являлся основным литературным языком Верхнего Египта⁷.

Однако все это относится к вторичному бытованию текста на коптской почве. Обратимся теперь к вопросу о характере и природе его несохранившегося греческого оригинала.

Перед нами, безусловно, христианский памятник: его автор хорошо знает как Ветхий, так и Новый Заветы; его христология во многом обязана "Евангелию от Иоанна"⁸. Вместе с тем автору Св. ист. также хорошо известен и неканонический библейский материал. Так, он знаком с еврейским аггадическим сказанием о Соломоне, построившем Иерусалимский храм (в тексте — Иерусалим) с помощью демонов (70.5—23)⁹. Хотя сюжет о необычайной мудрости этого царя, которой подчинялись даже бесы (дальнейшее развитие библейского рассказа о мудрости, дарованной Богом Соломону: III Цар. 2:35, а-в; о построении храма: III Цар. 6:1 и сл.), возникший, вероятно, в арамеоязычном иудаизме, заимствован неоднократно в талмудической литературе, его знание автором трактата происходит не из этого источника. Эта легенда, как и многие другие, возникавшие вокруг имени Соломона, быстро проникла в грекоязычную иудейскую, а затем и христианскую среду и получила здесь широкое хождение. Достаточно вспомнить такое популярное среди христиан сочинение, как "Завещание Соломона" (*Testamentum Solomonis*), — собрание разнородного по происхождению материала, сведенное воедино христианским автором¹⁰. Именно к подобному, неизвестному теперь греческому оригиналу восходит и отрывок из апокрифа на коптском языке, где этот сюжет обогащен новыми фантастическими деталями¹¹. Из такого же греческого сочинения черпал и автор Св. ист.

Можно привести еще один пример материала, заимствованного не из самой Библии, а из какого-то толкования биб-

⁶ См. [НМС, IX-X, с. 17—18].

⁷ См. [Layton, 1974, с. 374]; ср. [НМС, IX-X, с. 16—17].

⁸ См. [Koschorke, 1978, с. 98—99; Pearson-Giversen, 1981c, с. 110].

⁹ Источником этого сюжета, вероятно, послужило толкование одного темного места из Эккл. 2:8, где сочетание נִתְּוִי הַזָּבִי еврейского текста уже в древности вызвало затруднения переводчиков и комментаторов (ср. $\text{οὐνοχοῶν καὶ οὐνοχοῶς}$ в LXX; *scythos et urceos in ministerio ad vina fundenda* в Vulg.). Автор же талмудического трактата Гиттин (68a) толкует "шидда — шиддот" как "демоны и демонши"; подробнее см. [Giversen, 1972, с. 16—21].

¹⁰ Подробнее см. [Denis, 1970, с. 67—69], где указаны многочисленные христианские редакции и переводы сочинения.

¹¹ См. [Crum, 1909, с. 41—42, № 85].

лейского рассказа — это пассаж 45.23 и сл. о змее-искусителе (Быт. 3:1 и сл.): здесь мудрый змей, в противоположность традиционному еврейскому и христианскому пониманию этого персонажа, оценивается положительно, а Бог, как завистливый и лишенный предвидения, отрицательно. Встает вопрос, какой традицией пользовался автор трактата? Можно согласиться с Биргером Пирсоном, что в руках автора оказалось сочинение, содержащее подобное толкование, и он включил его в свой текст, но совсем не обязательно считать, что этот источник, как не отражающий христианского влияния, происходил из еврейской (может быть, дохристианской) среды¹²; нет также оснований рассматривать ссылку на Христа и его отождествление с "медным змеем", сделанным Моисеем в пустыне (Числ. 21:9), авторским добавлением к первоначальному дохристианскому мидрашу¹³. Отождествление змея с Христом (как отмечает сам Пирсон в более ранней статье¹⁴) практиковалось различными христианскими гностиками (Hipp. Philos. V.16.9–10; 17.8; Ps. Tert. Adv. Omn. Naer. 2; Eriph. Pan. 37.2, 6), и поэтому принимать подобное отождествление за вторичное добавление автора трактата — значит предполагать, что и во всех гностических системах мы имеем дело с "христианизацией" дохристианского материала. Подобное доказать пока невозможно. В то же время утверждение, что Бог, создавший Адама, был завистливым, злым и т.д., вполне могло возникнуть и у христиан, которым трудно было примирить в своем сознании многочисленные свидетельства зла и мстительности ветхозаветного Бога со спасительной миссией посланного небесным Отцом Христа и моралью, которую он проповедовал¹⁵. Именно в такой христианской среде, где уже произошел разрыв с иудейской религией и были переосмыслены, попав на новую почву, многие ветхозаветные представления, следует искать истоки того, что мы называем "гностическим дуализмом". Автор Св. ист. пользовался христианским (а не христианизированным им самим) гностическим толкованием, которое имело широкое хождение. Так, подобный текст был перед Юлианом Отступником, когда он писал свой полемический (κατὰ Γαλιλαίων) трактат: перечисляемые им качества христианского Бога (ἀγνοια, φθόνος, βασκανία, см.

¹² "...a very early (pre-Christian?) form of Ophite Gnosis" [Pearson, 1972, с. 469]; ср. [Pearson-Giversen, 1981, с. 106].

¹³ "...reference to Christ is part of the editorial framework" [Pearson, 1972, с. 469; Pearson-Giversen, 1981c, с. 106].

¹⁴ [Pearson, 1967, с. 301–305].

¹⁵ Слова, вложенные в уста Иисуса автором "Евангелия от Иоанна": "Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины" (8:44), — вполне могли восприниматься некоторыми как противопоставление Бога иудеев (здесь дьявола) Богу, который послал Иисуса Христа. Ведь там, где произошел разрыв с традиционной религией, Бог старой, уже не действующей веры мог восприниматься как "дурной", "злой" и пр.

75А–94А) совпадают с характеристикой, которую дает богу автор нашего трактата¹⁶.

Среди используемых автором Св. ист. ветхозаветных апокрифов следует отметить и хорошо известное раннехристианской литературе (возможно, Евр. 11:37; Just. Dial. 120; Orig. Comm. Matth. 13:57 и т.д.) сочинение "Вознесение Исайи" (см. примеч. 18 к переводу).

Дошедший в довольно поврежденном состоянии, хотя и реконструируемый с достаточной степенью достоверности, пассаж 69.1–4 весьма близок по смыслу сохранившемуся у Климента Александрийского отрывку из "Евангелия от евреев" ("Не останавливается идущий, пока не обретет, обретя же, будет поражен, а поразившись, будет царствовать и, воцарившись, найдет успокоение" – Strom. V.96.3; с. 389, 14–16; ср. Strom. II.45.5; с. 136, 5–6). Хотя нельзя утверждать, что перед автором Св. ист. был именно этот текст, тем не менее очевидно, что он имел дело с какой-то традицией (родственной той, которая отражена в Ев. евр.), не нашедшей места в канонических сочинениях¹⁷.

Само по себе использование различных библейских сочинений, как канонических, так и не вошедших в канон, не позволяет сделать каких-либо основательных выводов: до того времени, пока не сформировался канон Писания (см. выше, гл. I), у христианских писателей мы часто встречаем ссылки на всевозможный "неканонический" материал. Однако по крайней мере один из источников, используемых в трактате, – имеется в виду рассказ о змее-искусителе – недвусмысленно говорит о типе христианства, которое исповедовал автор трактата. Это дуалистический гностицизм, с которым не уставали сражаться церковные ересиологи. Так, дуалистическое богословие лежало в основе системы Маркиона, "отважившегося нечестивее всех клеветать на Бога", согласно которому "Бог, возведенный законом и пророками, виновник зла... Иисус же произошел от того Отца, который выше Бога, создателя мира" (Iren. Adv. Haer. I.27, 2). Подобное учение проповедовал и Сатурнил: "Христос пришел для уничтожения иудейского Бога и для спасения верующих в него (Христа. – А.Х.)" (Iren. Adv. Haer. I.24, 2). Именно к этому направлению принадлежит и автор Св. ист.: у него ветхозаветному Богу, злому завистнику, противостоит Христос (Сын Человека), уничтоживший своим явлением дела мироправителей тьмы (здесь – ветхозаветного Бога и его ангелов, 33.2–4) и открывший людям слово истины (31.6–8). Однако только на основе подобных богословских взглядов¹⁸,

¹⁶ Подробнее см. [Koschorke, 1978, с. 150–151].

¹⁷ [Pearson-Giversen, 1981c, с. 113]. Однако нет никаких оснований видеть в крайне разрушенном пассаже (60.12–13, где из двух строк читается лишь девять букв) "возможное использование 23-го речения из Евангелия от Фомы", как предполагает этот исследователь [Pearson-Giversen, 1981c, с. 114].

¹⁸ Многочисленные образцы дуалистического богословия находим в рукописях из Наг Хаммади: "Апокриф Иоанна" (II, 1; III, 1; IV, 1);

которые практиковались различными христианскими сектами (ср. выше, примеч. 15), невозможно определить ни время, ни место создания Св. ист.¹⁹. Посмотрим, есть ли более надежные критерии.

Автор трактата не просто проповедует свою веру, он отстаивает ее в полемике с различными христианскими учениями (валентинианами, последователями Василида, возможно, симонианами). Основной же мишенью его довольно иронической критики являются церковные христиане²⁰. Сохранившиеся части текста позволяют выделить несколько вопросов, на которых автор сосредоточивает свою полемику: отношение к мученичеству, воскресению, крещению, Ветхому Завету. Остановимся на каждом из них.

Автор утверждает, что принадлежащие к Церкви и думающие, что для спасения достаточно назвать себя христианином и с готовностью идти на мученичество, — глупцы (31. 22 и сл.): рассуждая таким образом, одержимые страстью и находясь в заблуждении, они тем самым предполагают, что Богу угодны человеческие жертвы (32.19—22); подобное их убеждение основано на том, что они неверно понимают смысл искупительной жертвы Христа (32.1—2). Из свидетельств церковных ересиологов хорошо известно, что гностические христиане различных толков отвергали мученическую смерть как исповедание своей веры. "Некоторые дошли до такой дерзости, — говорит Ириней, — что презирают мучеников и поносят убиваемых за исповедание Господа" (Adv. Haer. III.18, 5). "Но некоторые еретики, — вторит ему Климент, — превратно поняв Господа... и усиленно цепляясь за жизнь, говорят, что истинным мученичеством является познание сущего Бога (это, впрочем, исповедуем и мы), и называют самоубийцей исповедавшего (Бога) через смерть, приводя в доказательство и другие подобные софизмы трусости" (Strom. IV.16, 3; с. 256.6—10). Конечно, не трусость, как в пылу полемики утверждали ересиологи, была этому причиной, а та особенность учения гностиков, которая состояла в том, что сам Христос принял не настоящую смерть, а лишь мнимую (Iren. Adv. Haer. III.18, 5), поэтому и мученичество для тех, кто следует его учению, лишено смысла.

Однако были среди гностиков и такие, которые, ставя во главу угла другой аспект догмы, придерживались противоположных взглядов. О них также рассказывает Климент: "Ведь есть некоторые не наши (т.е. не принадлежащие Цер-

"Трактат без названия" (II, 5; ср. примеч. 144 к гл. I), "Ипостась архонтов" (II, 4) и т.д.

¹⁹ Так, например, Сатурнил жил в Антиохии (Iren. Adv. Haer. I.24, 1); Маркион, который был родом из Понта и учил в Риме, привлек к себе "не только жителей Самарии, но и другие народы" (Iust., I Apol. 26, 3); греческий же оригинал "Трактата без названия" возник, вероятнее всего, в Александрии.

²⁰ Следует напомнить, что рукописи из Наг Хаммади дали несколько интереснейших образцов такой, ранее не известной полемической литературы, направленной против церковных христиан (см. гл. I).

кви. — А.Х.), имеющие с нами лишь общее имя (называющие себя христианами. — А.Х.), которые спешат предать себя смерти из-за ненависти к Демииургу (гностики — дуалисты. — А.Х.), несчастные... они, не познав сущего Бога, отдают себя напрасной смерти" (Strom. IV.17, 1-2; с. 256.11-17).

Эти и другие свидетельства церковных авторов об отношении гностиков к мученичеству (например, Eus. Н.Е. V.16, 20-21) подтверждаются теперь гностическими текстами из Наг Хаммади. Так, например, в "Апокрифе Иакова" (I, 2) читаем: "Никто из тех, кто боится смерти, не спасется, ибо Царствие принадлежит тем, кто отдает себя на смерть" (6.16-19); из "Второго трактата великого Сифа" (VII, 2) мы узнаем, что гностиков преследовали не только языческие власти, но и сами церковные христиане, которых автор сравнивает с неразумными скотами (59.22-30)²¹. Более умеренную позицию (близкую к позиции автора Св. ист.) занимал, например, известный последователь Валентина Гераклеон: "Итак, исповедание (ὁμολογία) на словах, — говорит он, — может происходить и в присутствии властей; оно, как многие (возможно, он имеет в виду церковных христиан. — А.Х.) неразумно считают, является единственным; однако такое исповедание могут совершать и лицемеры... Исповедание на словах не полное (καθολική), но частичное. Полное же... исповедание — делами и поступками, соответствующими вере в него (Господа. — А.Х.). Ибо тот, кто сначала верно исповедовал в образе жизни, будет исповедовать и словом" (Слем. Strom. IV.71.1-4; с. 240.10-24). Несмотря на то что Гераклеон не отвергает мученичества, принятого за веру, ему он отводит подчиненное по сравнению с праведной жизнью (как истинным исповеданием) место. Автор Св. ист. более радикален, но, безоговорочно отрицая мученическую смерть как способ исповедания²², также высшим мерилом истинного христианина считает непорочную и аскетическую жизнь. Видимо, и Гераклеон, и наш автор считали смерть меньшим подвигом²³, чем каждодневное доказательство веры строгим поведением.

Неприемлемость мученичества для автора Св. ист. не в последнюю очередь обусловлена тем, что он отвергает телесное воскресение. "Не уповайте поэтому, — читаем в тексте, — на телесное воскресение (σαρκική ἀνάστασις), кото-

²¹ Сообщение Иустина (1 Apol. 26, 7) о том, что власти "не гонят и не убивают" гностиков, вряд ли следует принимать всерьез. С одной стороны, язычники, конечно, не вникали в различия между церковным и гностическим христианством, с другой, — если христианин соглашался принести жертвы языческим богам, его отпускали, однако это могли делать (и, конечно, делали по малодушию) как гностические, так и церковные христиане.

²² Ср. с Гераклеоном его высказывание о том, что церковные христиане исповедуют свою веру "только на словах, но не в силе, отдавая себя не знанию, а физической смерти..." (31.24-29).

²³ Ибо они не могли не знать, что исповедание на словах себя христианином неизбежно влекло за собой мученическую смерть.

рое (является) разрушением..." (36.27-38.1)²⁴; истинное воскресение — духовное, и получают его те, кто, познав Христа, достигают знания (γνῶσις, 36.1-7); таким образом, претендующий быть гностиком уже в этой жизни обретает воскресение.

Здесь опять явная полемика с церковным христианством, которую, правда с позиций последнего, можно найти уже в новозаветных сочинениях. Автор "Второго послания к Тимофею"²⁵ осуждает неких Именея и Филита, "которые отступили от истины, говоря, что воскресение уже было" (2.17-18). Позиция Павла (например, I Кор. 15:12 и сл.) и литература его круга²⁶ определила отношение к воскресению у церковных христиан, правда подменивших позднее веру апостола в "трансформацию" воскресшего тела ("сеется тело душевное, восстает тело духовное", I Кор. 15:44) верой в его "реанимацию" (т.е. воскресение в том же теле)²⁷. Утверждение Татиана ("даже если огонь уничтожит мою плоть, мир примет испаренную материю, даже если я полностью исчезну в реках или морях, даже если я буду растерзан зверями, я (все равно) сберегаюсь в кладовых богатого Господа. Это ведь нищий и безбожник не знает, что сохраняемо, а Бог, который царствует, когда пожелает, восстановит в прежнее состояние сущность, видимую только ему", Orat. 6) подписали бы многие церковные авторы (см., например, Iust. 1 Apol. 19; Athen. De Res. 3 et passim; Iren Adv. Haer. V.13.1; Tert. De res. carn. 1 и сл.).

Гностические христиане в учении о воскресении также опирались на апостола Павла, высоко ставя его авторитет ("апостол воскресения", по выражению валентиниан, Clem. Ex. Theod. 23, 2; с. 114, 21-22), однако полное отсутствие оригинальной литературы многих гностических школ и лишь беглое упоминание об их учении в трудах ересиологов не позволяють воссоздать надежную картину понимания ими этого вопроса²⁸. Пожалуй, только для валентиниан концепция воскресения более или менее удовлетворительно доку-

²⁴ Далее текст сильно поврежден; ср. различные реконструкции [Koschorke, 1978, с. 119; Pearson-Giversen, 1981c, с. 136, 138].

²⁵ Об авторстве и датировке пастырских посланий см. выше, гл. I, примеч. 177.

²⁶ Вера в воскресение мертвых хорошо известна иудаизму новозаветного времени (например, фарисеи, чьим воспитанником был Павел; многочисленные примеры см. [Schürer, 1979, с. 539-544]), но непонятна язычникам: ср. их реакцию на проповедь Павла (Деян. 17:32); для платоника Цельса это учение "отвратительное и невозможное" (Orig. Cels. V.14; с. 15, 9).

²⁷ Доходившую до парадоксов вроде утверждения Киприана о том, что женщины не должны пользоваться косметикой, иначе Бог не узнает их во время воскресения (De virg. 17); подробнее см. [Barnard, 1972, с. 127-128], где приведен этот и ряд других примеров; см. также [Trésomontant, 1961, с. 613-639].

²⁸ Так, например, немного можно сказать о последователях Менаандра, которые "получают воскресение через крещение в него (Менаандра.—

ментирована. Последователи Валентина признавали воскресение, но не "в этой плоти", как буквально понимали его церковные христиане, а духовное, и считали, что вера в "телесное воскресение" — это удел простых верующих (т.е. принадлежащих Церкви, см.: Orig. Com. 1 Cor.; JTS, vol. 10, с. 46—47); воскресение же для совершенных (т.е. "духовных", которые в валентинианской трехчастной антропологии занимали высшее место) — это получение "знания Бога", "незнание его — смерть". Их кредо, четко сформулированное Тертуллианом ("Некоторые (валентиниане. — А.Х.)... также и воскресение мертвых, явно возведенное, обращают в кажущееся, утверждая, что даже саму смерть следует понимать духовно. Ибо на самом деле она является не разделением плоти и души, но незнанием Бога, через которое тот, кто мертв для Бога, оказывается в заблуждении, как в могиле. Таким образом, заявляют они, и воскресение — это при помощи чего человек, достигнув истины, воскрешен и оживлен для Бога, после того как уничтожена смерть незнания... Получив через веру воскресение, они пребывают с Господом, так как облачились в него при крещении", De res. carn. 19, 2—6), теперь находит близкую параллель в валентинианском трактате "Послание к Регину" (о воскресении, I, 4), где воскресение также понимается "духовно" (πνευματικὴ ἀνάστασις 45.40) и достигается уже в этой жизни праведным ("не по плоти") поведением (49.9—16)²⁹. Автор Св. ист. в этом вопросе весьма близок к валентинианам.

У автора Св. ист. также и свое отношение к крещению, отличное от церковного христианства. Он противопоставляет тех, кто, "принимая (водное) крещение, имеет его как надежду на спасение" (69.8—10), т.е. в первую очередь церковных христиан, тем, кто через отказ от мира (ἀποταγή) получает истинное крещение (69.22—24), т.е. истинным гностикам. Возникает вопрос, полностью ли отрицает автор обряд крещения, как он был принят у христиан, или он только отказывается признавать его достаточным для того, чтобы получить спасение? Вне церковного христианства существовали различные понимания этого важнейшего в жизни верующего события. Одни, основываясь на том, что сам Иисус никого не крестил (Ин. 4:2), считали крещение недействительным и ненужным³⁰, другие (к ним принадлежат и

А.Х.) и больше не могут умереть, но пребывают нестареекими и бессмертными" (Iren. Adv. Haer. I.23, 5; ср. Tert. De anim. 50).

²⁹ Подробно о понимании валентинианами воскресения см. [Maliniņe, 1963, с. X—XIII].

³⁰ "Некая гадюка Гаевой ереси, отвергающая прежде всего крещение, — свидетельствует Тертуллиан, — своим ядовитейшим учением захватила многих" (De Bapt. I, 1). Если "Gaiana haeresis" пассажа имеет отношение к валентинианину Гаю (Tert. Adv. Val. 32), тогда перед нами одна из валентинианских школ (подробнее см. [Koschorke, 1978, с. 145]); ср. у Ириния о том, что некоторые из последователей валентинианина Марка отвергали крещение на том основании, что "не

валентиниане; об их практике крещения мы располагаем довольно хорошей информацией) толковали обряд символически, а при таком подходе различные гностические школы понимали этот обряд по-разному как во внешне-ритуальном, так и в богословском аспектах³¹. Для них подлинное крещение — это не столько внешний ритуал (хотя и он имеет место), сколько полное внутреннее изменение индивида: это отчетливо выражено в валентинианском "Евангелии от Филиппа" (Log. 59): "Если кто-нибудь спускается в воду, а восстает из нее, ничего не получив, и говорит: „Я — христианин", он взял имя в долг. Но если он получил Святой Дух, он имеет имя как дар. Тот, кто получил дар, не должен возвращать его, но плата стребуется с того, кто взял его в долг". В другом валентинианском сочинении (Наг Хаммади XI, 2, — "Валентинианское учение") говорится о двух крещениях, первое из которых лишь отпускает грехи (40.37 и сл.), второе же преображает душу (42.28 и сл., правда, текст имеет здесь значительные лакуны)³². Автор Св. ист., утверждая духовное понимание крещения ("крещение истины иное", 69.22–23), вполне согласен с валентинианами. Но он отрицал водное крещение, практикуемое и церковными христианами, и самими валентинианами (ср. 55.8–9, где, несмотря на плохую сохранность текста, можно понять, что он полемизирует именно с последними по поводу их отношения к крещению), ссылаясь при этом на то, что сам Иисус никого не крестил (69.15–17) и должен быть отнесен к тому "духовному" течению в христианстве, с которым, правда, не называя его по имени, полемизировали Тертуллиан (см. выше, примеч. 30) и Ориген³³.

должно таинство невыразимой и невидимой силы совершать посредством видимых и подверженных тлению творений... а совершенное искупление — это познание невыразимого величия" (Adv. Naer. I.21, 3).

³¹ Их учение о крещении, говорит Ириней, "нельзя выразить просто и одним словом, потому что каждый из них передает его, как пожелает: ибо сколько посвященных в таинство этого учения, столько и искуплений" (Adv. Naer. I.21, 1).

³² О том, что валентиниане практиковали два крещения — первое простое, второе духовное, называемое "искуплением" (ἀκούρωσις), — говорит Ириней: "Они утверждают, что оно (искупление) необходимо тем, кто получил совершенное знание, чтобы они смогли возродиться в силу, которая превышает всего: ведь по-другому невозможно войти в Плерому. Ибо крещение ...Иисуса — в отпущение грехов, а искупление сошедшего в него Христа — в совершенство: одно душевное, другое духовное. Крещение (βάπτισμα) было возведено Иоанном в покаяние, а искупление... принесено Иисусом в совершенство" (Adv. Naer. I.21, 2; ср. Hippol. Philog. VI.42).

³³ Их, "отбрасывающих полностью (из богослужебной практики. — А.Х.) доступное чувствам (τὰ αἰσθητά, т.е. ритуал), не пользующихся ни крещением, ни евхаристией, клеветующих на Писание, будто оно... учит чему-то другому" (Orig. Or. 5; с. 308, 19–22), может быть, следует отождествить с последователями гностика Продика, о которых как не признающих молитву говорит Климент (Strom. VII.41, 1; с. 31, 1 и сл.).

К сказанному можно добавить, что, разъясняя свое понимание этой проблемы, автор Св. ист., возможно, отталкивался от пассажа I Кор. 10, символически его толкуя (ср. выше о подобном толковании воскресения, основанном на I Кор. 15). Павел, видя в ветхозаветной истории назидательные "образы для нас, чтобы мы не были похотливы на злое, как они" (ст. 6), говорит, что, хотя все иудеи в пустыне, по выходе из Египта, крестились в Моисея, не все были спасены, а лишь те, которые своей праведной жизнью заслужили это. Так же и автор трактата думает, что водное крещение в Иисуса само по себе не может спасти, но лишь в сочетании с праведной жизнью, т.е. прежде всего с отречением от мира (см. ниже). Подчеркивая, что внешнего крещения явно недостаточно для спасения, апостол предупреждает паству "убегать идолослужения" (ст. 7-14) и "не быть в общении с демонами" (ст. 20-21). Но так же и наш автор, завершая свои рассуждения о крещении, говорит о тех, кто, довольствуясь водным крещением, "отпадают [к служению] идолам", и о других, которые "имеют демонов, обитающих с ними, как [имел] царь Давид" (69.32-70.4).

Выше уже говорилось, что богословие автора Св. ист. покоится на противопоставлении завистливого Бога иудеев Богу истины, от которого в этот мир явился Сын Человека. Всякое создание дурного Бога и Закон, установленный им, — плохи, и только Сын Человека, посланный Отцом истины, может упразднить это несовершенство и освободить людей от Закона. Согласно этой модели, "роду Адама", порожденному "Отцом сонтия" (68.8), противостоит "род Сына Человека" (68.10-11): первый подчиняется Закону, второй, презирующий Закон, — Истине; но познать Бога Истины (а следовательно, стать членом рода Сына Человека) может лишь тот, "кто оставит все дела мира (живущего по Закону. — А.Х.), отрешившись (ἀποτάσσω) от всего" (41.4-9). Так, Закон освятил совокупление и деторождение (Быт. 22:17), следовательно, гностик не должен в этом участвовать, поскольку не может "помогать этому миру и [отвращаться] от света" (30.2-14).

Стимул к подобным рассуждениям гностические авторы также находили у апостола Павла, у которого читаем, что "все, которые от дел Закона, находятся под проклятием"; а "Христос искупил нас от проклятия Закона" (Гал. 3:10, 13); Закон принадлежит делам плоти, "а те, которые принадлежат Христу Иисусу, распяли плоть со страстями и похотями" (Гал. 5:24), ибо "нельзя жить одновременно по плоти и по духу" (Гал. 5:17). Однако у Павла противопоставление Закона и благодати, данной Христом, не заходит так далеко, как позднее у гностических христиан: ибо апостол, убежденный в том, что, "прежде чем придти к вере, мы были заключены под стражей Закона... так что Закон стал для нас детоводителем ко Христу, чтобы нам быть оправданными верой" (Гал. 3:23-24), примиряет Закон и Христа, которые от одного и того же Бога. Гностики же, отказываю-

дися совмещать в своем сознании несовершенство Закона с благостью Бога, пославшего Христа, радикально решили проблему теодицеи, устранив противоречие признанием двух Богов — одного, ответственного за все зло в мире, и другого, к этому злу непричастного. Именно на этом дуализме покоится их аскетическая мораль, основанная, впрочем, на иных, нежели церковнохристианская, принципах: если для церковных христиан принимать аскезу, которая позволяла стать как можно ближе к Богу, или вести жизнь в миру — это акт свободного выбора, где каждый определял сам, что считать достаточным для спасения, то для гностика-дуалиста энкратизм, т.е. воздержание от всего, что связывает с этим ущербным миром, соприкосновение с которым делает спасение невозможным, — категорический императив³⁴. Таким образом, аскетическая природа трактата может быть объяснена гностическим (дуалистическим) мировоззрением его автора, но сама по себе не проясняет вопроса о конкретной культурно-исторической принадлежности сочинения.

Существуют различные предположения о месте и времени возникновения текста и о его авторе. Остановимся на каждом из них.

Справедливо отмечая, что первоначальное египетское монашество в действительности мало походило на то, каким оно стало (оплотом православия)³⁵ в трудах последующих церковных авторов, Фредерик Виссе обращает внимание на современника Пахомия Гиеракаса из Леонтополя (за которым, как сообщает Епифаний, "последовали многие из египетских аскетов", Рап. 67, 1), чье учение имеет много общего с тем, что мы читаем в Св. ист. В самом деле, 1) оба, и Гиеракас, и автор трактата, отрицают воскресение плоти (проповедуя духовное воскресение); 2) и тот, и другой отвергают брак, утверждая, что это порождение Ветхого

³⁴ Однако не все гностики, провозглашая свободу от Закона, придерживались строгой морали; были и такие (насколько можно судить по свидетельствам церковных авторов; заметим, что все сочинения из Наг Хаммади проповедуют строгий аскетизм), для которых эта свобода выливалась во вседозволенность. Так, Климент делит все ереси на две группы: "Одни учат жить безразлично (к добру и злу. — А.Х.), другие из-за своего безбожия и ненависти (к тому, что создано несовершенным Богом. — А.Х.) чрезмерно восхваляют воздержание (ἐγκράτεια, Strom. III.40, 2; с. 214, 10–13). В конечном счете и то, и другое мотивировано протестом против этого не принимаемого ими мира. Прекрасное исследование проблемы различия между христианской аскезой и гностическим энкратизмом см. [Stroumsa, 1981, с. 557–573].

³⁵ Оно не могло быть таким хотя бы потому, что монахи, стекавшиеся в монастыри Пахомия, в массе своей были египетскими простолюдинами, не знавшими греческого языка и далекими от греческой культуры, т.е. от той среды, где происходила борьба за "чистоту" христианского учения. О том, что рукописи из Наг Хаммади, вероятно, принадлежали монастырской общине см. Введение.

Завета упразднено Христом (энкратизм); 3) оба пользуются апокрифическим сочинением "Вознесение Исайи" (см. выше, гл. I, примеч. 48) как священным текстом. Указанные соответствия приводят Виссе к заключению, что трактат "возможно, был написан самим Гиеракасом или одним из его ближайших последователей"³⁶. Однако подобная атрибуция вызывает ряд возражений: 1) Епифаний нигде не называет Гиеракаса гностиком, не говорит, что тот признавал двух Богов — Бога Ветхого Завета и того, от которого пришел Сын³⁷; автор же Св. ист., безусловно, был гностикум-дуалистом. 2) Деятельность Гиеракаса, прожившего долгую жизнь (90 лет, по свидетельству Епифания, Рап. 67, 3), приходится на конец III — первую половину IV в., однако все еретики, против которых выступает автор Св. ист. (Валентин и его последователи, Василий и его сын Исидор, возможно, симониане, см. 55.1 и сл.), учили в середине II в. Если бы Гиеракас, человек весьма разносторонний и прекрасный знаток как греческой, так и египетской культуры (Рап. 67, 1), был автором трактата, мы были бы вправе ожидать в перечне опровергаемых им еретиков современные ему имена: ведь полемика спустя полтора столетия становится неактуальной³⁸.

Другую гипотезу предложил Клаус Кошорке. Ересь архонтиков, против которой выступал тот же Епифаний (Рап. 40), также во многом сходна с учением Св. ист.: 1) в обоих случаях мы имеем дело со строгой аскетической практикой (ср. Рап. 40.1, 4; 2, 4)³⁹; 2) и архонтики, и автор трактата отвергали крещение (Рап. 40.2, 6; 8; 9); 3) называют Саваофа богом иудеев и Церкви (Рап. 40.2, 8; ср. Св. ист. 70.30) и отличают его от "непостыжимого Отца" (Рап. 40.5, 1); 4) полностью отрицают Закон (Рап. 40.7, 8); 5) отрицают плотское воскресение (Рап. 40.8, 1). Сходство, действительно, поразительное, однако сам Кошорке весьма осторожен и не решает признаться Св. ист. происходящим из среды архонтиков на том основании, что 1) ересь была современной самому Епифанию (ср. его свидетельство о предании им анафеме ее основателя Петра, Рап. 40.1, 6)⁴⁰;

³⁶ См. [Wisse, 1978, с. 439—440].

³⁷ Епифаний прежде всего осуждает мораль Гиеракаса: "Он был, вне всякого сомнения, христианином, но вел нехристианский образ жизни" (Рап. 67.1).

³⁸ Так, уже в середине III в. число симониан, говорит Ориген, вряд ли превышало несколько десятков, "и то только в Палестине, а в остальной части мира ...уже забыли его имя" (Cels. I.57; с. 109, 6—11).

³⁹ Впрочем, некоторые из них, замечает Епифаний, "оскверняют себя телесным распутством" (Рап. 40.2, 4); ср. примеч. 34.

⁴⁰ Напомним, что деятельность Епифания приходится на вторую половину IV в. (стал епископом на Кипре не ранее 367 г.); см. выше о датировке текстов из Наг Хаммади, и в частности рукописи IX.

2) автор Св. ист. выступает против тех, кто стремится к мученичеству, однако такая полемика могла иметь место лишь до 313 г., поскольку после Миланского эдикта христиане гонениям не подвергались⁴¹. Подобная хронологическая неувязка делает ненужными другие аргументы⁴² против гипотезы о принадлежности текста ереси архонтиков.

Наконец, еще одно предположение, представляющееся наиболее интересным, выдвигает Биргер Пирсон. На основании отчетливого сходства Св. ист. с иудейской эллинистической мыслью, засвидетельствованной Филоном, он отстаивает александрийское происхождение трактата. Так, в обычном для Филона (да и всей платонической традиции, к которой принадлежит и он, и валентиниане, и александрийские церковные авторы; см. выше, гл. II) трехчастном делении человека ум, занимающий в иерархии ведущее положение, ассоциируется с мужским началом, а чувство ($\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) и все, что относится к телесному, — с женским (Leg. All. II.38; I, с. 98, 4–6); когда в человеке преобладает чувственное, ум спит ("разве бодрствование чувств не является сном ума, а бодрствование ума не бездействие ли чувств?", Leg. All. II.30; с. 96, 21–22), поэтому ум стремится освободиться от всего, что затрудняет его работу и препятствует спасению (Leg. All. III.71; с. 128, 8–11), т.е. изгнать страсти ($\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$), достичь "не умеренности в страстях ($\mu\epsilon\tau\rho\upsilon\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$), но полного бесстрастия" ($\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, Leg. All. III.129; с. 141, 22–23). Однако вытекающее из этого негативное отношение к телу (душа обитает в теле, как в могиле, Leg. All. I.108; с. 89, 8–11, подробнее см. гл. V) не приводит Филона к крайнему аскетизму, поскольку он как правоверный иудей, хотя и широко использовал аллегорические толкования Пятикнижия, все практические предписания Закона понимал буквально: поэтому он признает брак и деторождение ("ибо родители причастны как божественной, так и человеческой природе", Spes. Leg. II. 225; V, с. 141, 25–26). Однако за буквой библейского повествования чаще всего скрывается тайный смысл ("ибо почти все или большая часть Закона толкуется алле-

⁴¹ См. [Koschorke, 1978, с. 108–109]; упоминание Исидора (Св. ист. 57.6), который, как замечает автор, нигде, кроме Александрии, не проповедовал, может свидетельствовать, по его мнению, в пользу египетского происхождения текста (с. 109). Однако приводимый им отрывок из Климента (Strom. VI.53, 4) ни слова не говорит о месте проповеди Исидора (как, впрочем, мне не удалось найти такой информации и у других ересиологов), тем не менее Пирсон [Pearson, 1981с, с. 118] в подтверждение своей гипотезы об александрийском происхождении трактата (см. ниже) ссылается на это замечание Косорке.

⁴² Так, например, архонтики учили, что дьявол — сын иудейского Бога Саваофа — пришел к Еве под видом мужа, и она родила Каина и Авеля (Rap. 40.5, 1–4), а в Св. ист., где подробно изложена история грехопадения, змей выступает лишь искушителем (45.31 и сл.).

горически", Jos. 28; IV, с. 67, 12–13), доступный далеко не каждому (те, кто не способен подняться до истин, скрываемых за символами, должен придерживаться буквального толкования, Somn. I. 231 и сл.; III, с. 254, 8 и сл.). Так, например, толкуя рассказ Быт. 32:1 и сл., Филон говорит: "Иордан же истолковывается как спуск (κατάβασις), а относящееся к нему — зло и страсть — принадлежит низкой, земной и тленной природе" (Leg. All. II.89; с. 108, 19–21)⁴³.

Этим примерам, взятым из Филона⁴⁴, находим параллели в Св. ист. Ум здесь также уподобляется мужскому началу (44.2–3) и, занимая в трехступенчатой иерархии (41.13 и сл.) главное место, противопоставит всему, что имеет отношение к телу: чувствам (αἰσθησις) и удовольствиям (ἡδονή, 30.30–31.1); задача гностика — бороться против страстей (πάθος, 42.28, ср. 30.5–8), чтобы достичь истины (43.12). Хотя автор отвергает Закон, как данный дурным Богом, однако "тем, кто может слышать... ушами сердца" (29.6–9), дано постичь тайны, в которые не смогли проникнуть толковавшие его буквально. Так, например, пила, которой был распилен пророк Исайя (см. примеч. 18 к переводу), — это слово Сына Человека, "отделяющее нас от заблуждения ангелов" (40.1–4); медный змей, водруженный Моисеем на столп (Числ. 21:9), — прообраз Христа (48.26 и сл., ср. Ин. 5. 46–47); также и за рассказом о Давиде и Соломоне, о строительстве и падении храма (70.1 и сл.)⁴⁵ скрыт тайный смысл (какой именно, остается неясным из-за большой лакуны в тексте) и т.д. Как и у Филона, Иордан толкуется аллегорически, как "сила тела", т.е. "чувств (αἰσθησις) и удовольствий (ἡδονή, 30.30–31.1)⁴⁶.

Связи автора с александрийской культурой можно проследить и дальше: его мысль находит много точек соприкосно-

⁴³ Толкование основано на ложном отождествлении названия реки с еврейским глаголом ירד = греч. καταβαίνω ("спускаюсь").

⁴⁴ Ср. примеры, приводимые Пирсоном [Pearson, 1981с, с. 117], не отмечающим, однако, сходства в толковании Писания.

⁴⁵ Вероятно, подобное гностическое толкование имел в виду Иринея, когда полемизировал с теми гностиками, которые "о Иерусалиме и храме дерзают говорить, что если бы это был «город великого царя», (Мф. 5:35), то он не был бы покинут" (Adv. Haer. IV.4, 1).

⁴⁶ Конечно, богословие Филона принципиально иное (монистическое), нежели у автора Св. ист., однако именно Филон один из первых сделал шаг в сторону тех спекуляций, которые нашли свое завершение в христианских гностических системах II в. Так, толкуя библейский рассказ о создании человека (мн. ч. в κοίτησιν ἀνδρῶν... Быт. 1:26), Филон признает участие в этом и ангелов, совершенная (по сравнению с Богом) природа которых явилась причиной существования несовершенства в мире (например, I. Op. Mund. 75; с. 25, 13 и сл.; ср. Plat., Tim. 41 В и сл.).

вения не только с эллинистическим иудаизмом, но и с александрийским христианством, которое во многом покоилось на филоновской традиции (платоническая онтология, стоицеская этика, аллегорическое толкование Писания)⁴⁷. Так, например, Климент, хотя и настроенный более умеренно, чем автор Св. ист., признавая брак с целью продолжения рода (например, Strom. II.137, 1; с. 188, 26–27) или богатство (Qds., повсюду)⁴⁸, при условии, что и тем и другим следует пользоваться без страсти (ἀπροσπαθάς) видит, тем не менее в теле "оковы для души" (Strom. IV.12, 5; с. 254, 2–3) и препятствие на пути к постижению Бога (Strom. I.94, 6; с. 60, 26–27). Для него необходимое условие достижения познания (γνώσις) Бога — бесстрастие (ἀπάθεια); избавиться же от страстей человек может, лишь вооружившись умом (νοῦς, III. fr. 44; с. 221.22; см. также гл. III).

Таковыми же понятиями мыслит и Ориген, и авторы александрийских христианских сочинений "Поучения Силуана" и "Изречения Секста". Так, автор последнего сочинения постоянно призывает к борьбе со страстями (πάθος, например, № 75а: "страшнее всего быть рабом страстей" [Chadwick, 1959, с. 20]) и со всем, что принадлежит телу (σῶμα, № 71а: "побеждай тело во всем", с. 20); первый шаг на пути к этому — "познать себя" (№ 398, с. 58), и тогда "возделения (ἐπιδορία) тела" будут побеждены (№ 448, с. 62); познание себя неразрывно связано с познанием Бога (№ 446, с. 62: "созерцай Бога, увидишь себя"; ср. Св. ист. 45.1–4: "Когда человек познает себя самого и Бога, который выше истины, он будет спасен"), всего этого можно достичь воздержанием (ἐγκράτεια, № 86, с. 22) и т.д. Как видим, автор Св. ист. говорит на языке, который был общим для всей александрийской христианской культуры⁴⁹.

Итак, александрийское происхождение Св. ист., выдвинутое Пирсоном, можно признать более чем вероятным⁵⁰; сле-

⁴⁷ Пирсон [Reardon, 1981с, с. 117], доказывая принадлежность Св. ист. к александрийской культуре, ограничивается только примером Филона.

⁴⁸ Ср. резко отрицательное отношение к богатству у автора Св. ист. (68.1 и сл.), особенно отождествление "отца богатства" с "отцом соития" (68.6–8).

⁴⁹ Вспомним, что мы очень мало знаем о первых шагах христианства в Александрии, однако знание более чем в столетие, отделяющее предтечу александрийского христианства Филона от первого александрийского христианина, чьи труды дошли до нас, Климента, не может свидетельствовать о разрыве традиции (она, безусловно, не прерывалась; например, Валентин, двумя поколениями старше Климента, принадлежал к той же, что и Филон, традиции библейского платонизма), а лишь о крайне неудовлетворительном состоянии наших источников.

⁵⁰ То, что автор Св. ист. знает такое александрийское сочинение, как "Физиолог" (см. 71.26–29 о саламандре), которым часто пользова-

дует также согласиться и с тем, что трактат отражает богословскую борьбу между сторонниками церковного христианства епископа Деметрия (о нем см.: Eus. Н.Е. V.22; VI.26 и гл. II) и Климента и гностическими христианами, различные школы которых в это время были весьма сильны в Александрии⁵¹. Однако ответ Пирсона на вопрос, к какой же именно гностической школе принадлежит трактат (исследователь доказывает, что автором Св. ист. был "сам Юлий Кассиан или по крайней мере один из его ближайших последователей"⁵²), следует признать неубедительным: хотя многое из того, что мы знаем о Кассиане (основной источник информации — Климент), очень напоминает Св. ист., подобное отождествление вызывает серьезные возражения. Действительно, Юлий Кассиан в не дошедшей до нас книге "О воздержании или о скопчестве" (περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας) полемизирует с утверждением о том, что Бог создал мужчину и женщину для деторождения: ибо, говорит он, не сделал бы тогда Бог евнухов блаженными (Strom. III.91, 1; 238, 10–18); он противопоставляет истинных христиан, чье жителство на небесах, откуда они ожидают Спасителя (Фил. 3:20), тем, которые, живя по Закону, "будучи управляемы земными вещами, рожают и сами являются плодом (телесного) рождения" (Strom. III.95, 2; с. 240, 4–5). В этом Кассиан вполне согласен с автором Св. ист. (ср. 38.27 и сл.). Однако ряд других фактов заставляет более осторожно относиться к предположениям Пирсона. Пирсон принимает как постулат то, что Кассиан жил в Александрии в конце II — начале III в., но обратим внимание на следующее: 1. Климент нигде не говорит о том, что его оппонент учил в Александрии. Правда, то небольшое, что удается извлечь из фрагментов сочинений Кассиана, не противоречит его принадлежности александрийской культуре: а) он цитирует "Евангелие от египтян", возникшее в Египте и имевшее там широкое хождение (см., например, частые ссылки на этот текст у самого Климента)⁵³; б) как у Филона (арм.: մաշկոտայ պատմութեան ի մարթ մարմինս, Gen. I.53; Aucher, с. 36) и Оригена (в передаче Епифания, Haeg. 64, 4), так и у Кассиана "кожаные одежды" (χιτῶνες δερσίνωνι), которые Бог сделал для Адама и Евы (Быт. 3:21), — это тело (Strom. III.95, 2; с. 239, 26); в) Кассиан учил "весьма сходно с платониками, что душа, божественная по происхождению, уподобившись из-за вожделения (ἐπιδορία) женщине, спустилась сверху в этот мир рождения и гибели" (Strom. III.93,

лись и Климент и Ориген (см. [Lauchert, 1889, с. 69–72]), также может служить косвенным свидетельством в пользу александрийского происхождения трактата.

⁵¹ [Pearson-Giversen, 1981c, с. 118].

⁵² [Pearson-Giversen, 1981c, с. 120].

⁵³ Впрочем, это сочинение знали и не египетские авторы, например Hippol., Philos. V.7, 8.

3; с. 239, 5–7); подобное платоническое учение мы встречаем и у Филона, и у Оригена, и в александрийских трактатах "Толкование о душе"⁵⁴ и "Подлинное учение", и повсюду в александрийской культуре (см. выше, гл. V). Однако, несмотря на подобное сходство, принадлежность Кассиана Александрии не более чем гипотеза. 2. О времени жизни Кассиана также ничего не известно, но то, что Климент называет его ὁ τῆς δομῆσεως ἐξάρχων ("родоначальник докетизма"⁵⁵, Strom. III.91, 1; с. 238, 9), позволяет видеть в нем скорее современника Василида и Валентина (время становления и активизации христианских гностических школ), нежели Климента⁵⁶. 3. У нас нет никаких свидетельств того, что Кассиан признавал двух богов: если бы он был дуалистом, Климент обязательно отметил бы это⁵⁷; автор же Св. ист. — гностик-дуалист. 4. Свидетельство Климента: (Кассиан) "τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ κατὰ τοῦτο δογματίζων. ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου σχολῆς ἐξεφοίτησε. διὰ τοῦτο τοῖ ὁ Κασσιανός φησί... (Strom. III.92, 1; с. 238, 21–23) нельзя понимать как содержащее указание на то, что Кассиан "вышел из школы Валентина"⁵⁸; фразу ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς следует рассматривать как пояснение Климента к личности Татиана, а не Кассиана:

⁵⁴ Г. Квиспел (на основе сюжета трактата и его строгой аскетической направленности) считает, что "Толкование о душе" весьма близко ко взглядам Юлия Кассиана [Quispel, 1980a, с. 122]; интересное свидетельство того, как мало мы знаем об учении последнего: различные системы мысли (дуалистическая гностическая в Св. ист. и моноистическая в Тод) разными исследователями присваиваются одному автору.

⁵⁵ Пирсон вскользь замечает, что Климент ошибочно (erroneously) дает Кассиану такой титул [Pearson, 1981c, с. 118].

⁵⁶ Пирсон считает его современником Климента и время его деятельности относит к концу II — рубежу III в. [Pearson, 1981c, с. 118].

Кожорке, возражая против отождествления Кассиана и автора Св. ист., как единственный аргумент приводит то, что Климент ничего не говорит об особом, отличающемся от церковного понимании Кассианом крещения и мученичества: следовательно, заключает он, учение Кассиана не отличалось в этом вопросе от церковного и он не мог быть автором Св. ист. [Koschorke, 1978, с. 108].

⁵⁸ Пирсон указывает на совмещение в Св. ист. энкратизма и отдельных валентинианских концепций и видит в этом, основываясь на неверном толковании свидетельства Климента, один из аргументов в пользу авторства Кассиана. К сказанному можно добавить, что глагол ἐκφοίτῳ (здесь аорист ἐξεφοίτησε) не означает "оставляю, отпадаю", как переводит Пирсон ("отпал от школы Валентина", с. 119: "departed from the school of Valentinus", где ошибочная сноска на Strom. III. 93 вместо правильного III.92), а "выхожу", поэтому здесь "вышел из школы Валентина" в смысле "был последователем учения Валентина". Заметим, что и Кожорке видит в Кассиане бывшего ученика Валентина (с. 153, примеч. 2; с. 163).

(Кассиан) "учит сходно с Татианом (а он [имеется в виду Татиан. — А.Х.] вышел из школы Валентина)⁵⁹, поэтому-то Кассиан говорит..." (далее следует цитата из "Евангелия от египтян"). Наконец, 5. Тексты, составившие библиотеку из Наг Хаммади, принадлежат не авторской литературе — это либо сочинения, авторство которых приписано библейским и другим персонажам (Сиф, Сим, Гермес, Марсан и т.д. и т.п.), либо просто анонимные. Здесь иной, нежели в авторской литературе, уровень культуры: перед нами переосмысление и упрощенное переложение (правда, в тех же философских понятиях, которые стали достоянием самого широкого круга людей, причастных греческой образованности) того, что разрабатывалось и было сформулировано авторской литературой.

"Свидетельство истины" принадлежит к такой популярной религиозной литературе, где наглядность, — т.е. постоянное обращение автора для иллюстрации сказанного к текстам, имеющим для него авторитет и вместе с тем хорошо знакомым кругу его читателей (в данном случае канонические и апокрифические ветхо- и новозаветные сочинения и толкования, "Физиолог"), — превалирует над собственными рассуждениями и философской аргументацией. Философское и религиозное образование такого автора покоилось не на оригинальных текстах (для христианина исключением, пожалуй, является Священное Писание, хотя были в широком ходу и всевозможные библейские антологии, см. гл. IV), а на знакомстве с антологиями, философскими "введениями"⁶⁰, доксографиями и каталогами, которые способствовали распространению расхожей религиозно-философской культуры и различных знаний. Вероятно, одним из таких каталогов воспользовался автор Св. ист. и оттуда почерпнул свою информацию о еретиках⁶¹.

⁵⁹ Иринея сообщает, что Татиан, бывший вначале учеником Иустина, отпал от Церкви и стал учить сходно с валентинианами (Adv. Haer. I. 28, 1); ср. Hippol. Philos. VIII.16.

⁶⁰ Подобный жанр (εἰσαγωγή) представлен и среди текстов из Наг Хаммади ("Послание к Регину", I, 4): см. прекрасную статью Бенгли Лейтона [Layton, 1981, с. 190–217], где подчеркивается важность атрибуции текста конкретному жанру и литературно-социальной среде (с. 199, примеч. 36).

⁶¹ Предположение выдвинуто Ф. Виссе [Wisse, 1971, с. 208], который, правда, замечает, что автор Св. ист. взял этот материал из церковной ересиологической работы. Однако мы знаем, что гностики полемизировали не только с церковными христианами, но и между собой (даже внутри одной школы; см., например, свидетельство Иринея о маркозианах, Adv. Haer. I.21, 4); интересный образец такой полемики содержит сохранившийся Епифанием текст "Послания Птолемея к Флоре" (Pap. 33.3; ср. также [Koschorke, 1978, с. 157–158]). Поэтому, так же как и у церковных авторов, у каждой гностической школы могла быть своя полемическая литература. Пирсон считает, что автор Св. ист. доста-

То или иное религиозное учение, распространяясь, неизбежно вульгаризировалось, и его новые реципиенты, имея минимальный дар слова, в свою очередь, сами могли становиться популярными проповедниками, а некоторые из них даже доверять свои мысли бумаге. Аудитория этих основных распространителей учения была шире и многообразней аудитории элитарных мыслителей, а их литературная продукция имела более широкое хождение, нежели авторская литература. Эти вульгаризаторы не имели серьезного "литературного" образования, поэтому их сочинения пестрят стилиевыми, композиционными и смысловыми противоречиями, которые объяснены характеру использованных источников; часто их трудно отнести к какому-то определенному жанру (это можно показать на примере многих сочинений из Наг Хаммади). Именно такие "вульгарные" сочинения (а не труды "отцов" гностицизма, предназначенные скорее для "внутреннего" пользования и лишь случайно ставшие доступными непосвященным) чаще всего попадали в руки церковных ересиологов. Именно к такой литературе, думаем, и принадлежит Св. ист.⁶².

Время возникновения подобных сочинений, всегда анонимных или псевдоэпиграфических (свое неизвестное имя автор предпочитал скрывать за авторитетом какого-нибудь библейского персонажа), из-за отсутствия в тексте значимых для датировки реалий точно определить невозможно. Так, Св. ист. содержит характеристики, специфические для александрийской культуры, но является ли это сочинение более поздним по отношению к датированным сочинениям авторской литературы или современно им, сказать трудно.⁶³ В данном случае *terminus post quem* для возникновения трактата — это упоминание Василида и Валентина (30–40-е годы II в.); *terminus ante quem* — Миланский эдикт (313 г.), снявший проблему христианского мученичества, столь важную для автора Св. ист.

точно хорошо осведомлен (возможно, из первых рук — он имеет здесь в виду свою гипотезу об авторстве Кассиана) об учении и практике различных гностических школ [Pearson, 1981c, с. 108].

⁶² Кошорке отмечает, что "ясная линия (повествования), кажется, полностью отсутствует в трактате" по той причине, что автор "использует ряд различных строительных камней (Bausteine) различного происхождения" (т.е. различных источников); противоречия же в богословии (например, "Сын Человека [вышел] из нетленности", 30.18–19, и вместе с этим "Христос был рожден Словом через деву Марию", 45.9–11) он объясняет тем, что для автора важнее было "духовное" толкование события, а не реальное его содержание [Koschorke, 1978, с. 92]. Пирсон предполагает две редакции текста: первоначальный вариант, заканчивавшийся на 45.6, был позднее (может быть, тем же автором) дополнен материалом смешанного содержания [Pearson, 1981c, с. 102].

⁶³ О трудностях, связанных с точной датировкой текстов, находящихся в собрании из Наг Хаммади, см. гл. III и IV.

Таким образом, можно утверждать, что трактат возник в Александрии во второй половине II – III в. среди христианских гностиков-дуалистов, придерживавшихся строгой аскетической практики и отграничивавших себя как от церковных христиан, так и от других известных нам гностических школ. От дальнейших уточнений, из-за крайне недостаточного знания ситуации внутри александрийского христианства этого времени, приходится пока отказаться. Тем не менее материал, содержащийся в Св. ист., позволяет сделать еще один шаг к реконструкции этого культурного феномена.

Итак, в работе была сделана попытка вписать некоторые тексты из Наг Хаммади в контекст современного им христианства (шире — духовной жизни Александрии первых веков новой эры). Мы видели, что наиболее полно документирована духовная жизнь представителей образованной элиты, т.е. тех, кто был в состоянии оригинально мыслить и письменно фиксировать — в истории, философских сочинениях, полемических трактатах и т.п. — интересующие их явления. Все несоизмеримое с культурой, носителями которой они являлись, представлялось им малоинтересным и не заслуживающим внимания, и поэтому наша информация, скажем, о массовой культуре всегда случайна и скудна. Но даже при таком положении дел можно говорить об удивительном разномыслии, царившем в обществе, в которое постепенно, но неуклонно входило христианство.

Как часть современной ей духовной жизни эта религия, проникавшая в различные культурные слои, сама долгое время была далека от того, чтобы создать некую единую систему мысли и практики. И хотя позднейшие историки Церкви (после официального признания христианства) старались иначе представить дело, свидетельства о первых шагах христианства в Египте, по крупницам собираемые нынешними исследователями, позволяют со всей уверенностью утверждать, что с момента своего появления в Александрии (как, впрочем, и повсюду) движение было далеко не однородным и монолитным. Уже в начале II в. в городе существовала иудео-христианская община, твердым доказательством чего может служить то обстоятельство, что практика написания *попи́на са́са* в раннехристианских папирусах могла быть принесена сюда только из Палестины (см. выше, гл. II, примеч. 114). Позднее полемика Оригена с теми христианами, которые опирались на Писание в утверждении, что Бог является телом (*conabuntur quidam etiam secundum Scripturas nostras dicere Deum corpus esse*, Princ. I.1, 1; PG 11, col. 121A), скорее всего также направлена против иудео-христиан, культивировавших подобные представления о Боге¹. В то же время христианство, рано проникнув в языческую среду, породило в ней замешанные на вульгарном платонизме такие

¹ Подробнее [Quispel, 1974, с. 31] со ссылкой на спекуляции еврейских мистиков того времени, занимавшихся проблемой измерения тела Бога, и на такой иудео-христианский документ начала III в., как Ном. Слем. (17.7), где также встречаем эту тему. Вспомним полемику александрийских христианских авторов против стоического учения о Боге как теле (см. выше, гл. III, с. 100).

противоположные друг другу явления, как церковное христианство Климента и валентинианство. Наконец, — достаточно умозрительно, поскольку нет прямых свидетельств, но совершенно очевидно — иным было христианство обращенного эллинистического иудея или герметиста и т.п.

Рассмотренные выше сочинения, введение которых в научный оборот обогатило весьма скромный репертуар александрийских христианских текстов, не первый год, и каждое в отдельности, и в связи друг с другом², являются предметом пристального внимания исследователей. Однако, помещаемые в контекст александрийского христианства, они не были рассмотрены как явление, принципиально отличное от христианства александрийской элиты³, и поэтому задачей работы было показать не только то, что эти документы были порождены александрийской культурой, но и то, что они дают нам иной срез александрийского христианства, тот его пласт, вторичный по отношению к культуре элиты, который до находки текстов из Наг Хаммади практически не был документирован. И речь здесь идет не о какой-то ереси или секте внутри христианства, а о понимании одной и той же религии людьми, по-разному подготовленными к ее восприятию.

Хотя "иное понимание" христианства в то время, когда уже существует общепринятая, обязательная для всех догма, и могло в конечном счете выливаться в ересь (т.е. такая "вторая" культура, сама по себе не претендующая на борьбу, могла, будучи поставлена вне закона, обращаться в контркультуру), однако в момент создания интересующих нас текстов, когда границы ортодоксии были еще достаточно размыты и едва начинали обозначаться в мысли культурной элиты Церкви, вряд ли этот вопрос мог серьезно занимать авторов того среднего культурного слоя, к которому принадлежали и создатели наших текстов.

Последние — в отличие от авторов элиты (Климент, Ориген), которые знали греческую культуру в полном объеме и пользовались ею из первых рук, — не выходят за рамки "средней школы", и их знание не идет дальше знания расхожих учебных текстов. Так, например, утверждение ПС о том, что Бог непознаваем, покоится на хорошо известном постулате среднего платонизма (например, *Alb.*, *Didasc. X*) и подчерпнуто автором из какого-то философского "введения"; миф о падении души, лежащий в основе ПУ, восходит к аналогичному источнику; также и знание Гомера автором Тод основано не на чтении "Илиады" и "Одиссеи", а на знакомстве с антологиями и т.п. В области христианской теории (но не практики, см. ниже) подобного рода сочинения оказывались практически бесплодными (как вторичные) и не много переживали время, их породившее. Так, например,

² Особенно [Zandee, 1981c, с. 515–531].

³ Хотя см. [Zandee, 1977, с. 2], который подчеркивал, что автор ПС, в отличие от Климента, "was a popular preacher"; ср. гл. III, примеч. 97.

когда автор ПС полемизирует (заметим, со слабой философской аргументацией) с гностическим учением или со стоическим пониманием бога, перед нами всего лишь отголосок полемики — между прочим, крайне интересный, ибо он свидетельствует о направлении христианства, в орбите которого находился этот автор, — идущей на верхних этажах христианской культуры.

Хотя по образовательному цензу авторы представленных выше сочинений находятся на одинаковом уровне, мы сталкиваемся здесь с различным отношением и степенями приближения их к христианству. Правда, эти произведения относятся к различным жанрам (поучение, толкование, гомилия), и поэтому задачи, стоявшие перед каждым автором, были различными, тем не менее между эксплицитным выражением своей веры у автора ПС и робким прикосновением к христианской проблематике у автора ПУ огромное расстояние. Если первый имел безусловно христианское самосознание (и здесь неважно, что его этические представления ближе к расхожим философским, нежели к новозаветным), то говорить о христианском самосознании у автора ПУ было бы крайне неосторожно. В то же время между христианством ПС и дуалистическим гностическим христианством Св. ист., несмотря на то что оба автора принадлежат к одной культуре, целая пропасть.

Источники, из которых питалась эта литература, были того же культурного порядка, что и она сама. Если наряду с хорошим знанием шедевров греческой литературы и философии (Гомер, Платон и т.д.) александрийские интеллектуалы не пренебрегали и "расхожей" литературой (например, Ориген часто обращался к "Изречениям Секста", как, впрочем, и Порфирий — к "Изречениям пифагорейцев"), то трудно сказать, насколько авторы ПС и ПУ могли знать из первых рук творения своих великих современников. Безусловно, они могли посещать какую-то христианскую школу (например, огласительное училище) и слушать устные проповеди, но в том, что эти авторы тесно сплели в своей мысли христианскую и языческую традиции, совсем не обязательно видеть результат проповеди, например, Климента (хотя, конечно, мы не можем полностью исключить эту возможность) с ее постоянным призывом не бояться античной культуры⁴.

Сама александрийская атмосфера — и, разумеется, тот факт, что христиане долгое время не имели своих школ и получали образование в языческих, — порождала широкий спектр эллинистического христианства. И хотя отдельные богословские и этические максимы, выраженные языком греческой философской культуры, без труда можно обнаружить

⁴ См., например, полемику Климента с теми христианами, которые боялись, что приобщение к философии повредит их вере; но "если такова у них вера (ибо не буду говорить — знание, / γνῶσις/), что может быть упразднена философским аргументом (κλιβαλολογία), то пусть будет упразднена: этим они всего более подтверждают, что не овладеют истинной" (II. Strom. VI.80, 5—81, 1; с. 472, 1—5).

у любого христианского мыслителя II в. — ведь все они так или иначе обязаны традиционному греческому воспитанию — полную параллель всему комплексу понятий и идей, которые содержат подвергнутые исследованию сочинения, мы можем найти только у александрийских (будь то христиане самых различных толков, философы, эллинистические иудеи или герметисты) авторов. Ибо все они ставили одни и те же вопросы, все они говорили на одном и том же языке (и поэтому легко понимали друг друга), а то, что ответы на один и тот же вопрос были различными, и делает александрийскую культуру первых веков новой эры бесспорным единством в невероятном многообразии его проявлений.

И последнее. Оставив александрийские тексты, взглянем еще раз на все собрание из Наг Хаммади в целом. Тексты, его составляющие, возникшие в разное время и в разных странах, имеющие различный характер и природу, будучи переведенными на коптский язык, оказались перенесенными в другую эпоху (о датировке рукописей см. Введение) и в другую культуру. К этому времени многое из того, что вызвало к жизни эти сочинения, либо уже перестало быть актуальным, либо прекратило свое существование и было забыто; казалось бы, и сами тексты, потеряв почву под ногами, должны были бы уйти в небытие. Но этого не произошло. Наоборот, они были тщательно собраны, правда, уже под иным углом зрения. Все эти христианские, гностические, герметические и прочие тексты содержат строгую аскетическую мораль, которая настолько созвучна идеалу монашеского образа жизни, что многие пассажи из текстов Наг Хаммади могли бы служить мотто к египетским монашеским сочинениям. Именно этим и объясняется принадлежность собрания монастырской общине (или монаху); более того, вопрос, откуда в сочинения египетских монахов, людей, в массе своей далеких от греческой философской культуры, проникали понятия, бытовавшие в последней, находит ответ: именно из подобной, составлявшей круг монашеского чтения литературы. Но это уже новая тема.

П р и л о ж е н и е

**ПЕРЕВОДЫ
КОПТСКИХ ТЕКСТОВ**

ПОУЧЕНИЯ СИЛУАНА
(VII. 84.15—118.9)

Расстанься со всяким детским возрастом (ἡλικία) и обрети себе крепость ума (νοῦς)* и души (ψυχή). Усиль войну (πόλεμος) против (20) всякого безумия страстей (πάθος), эроса (ἔρωσ), дурной злобы (пovηρία), любви к славе, любви к раздорам, мучительной зависти, негодования, (25) гнева (ὀργή), жажды (ἐπιθυμία), стяжательства (-χορήμα). Охраняйте свою крепость (παρεμβολή) оружием (ἔπλον) и копьями! Вооружись всеми воинами (30), т.е. словами (λόγος), начальниками (ἄρχων), т.е. советами и своим (85. 1) умом (νοῦς) как руководящим принципом (ἡγεμονικόν).

Мой сын, прогоняй всякого разбойника (ληστής) от своих ворот (пύλη). Охраняй (τηρέω) все свои ворота (пύλη) факелами (φάνος) (5), т.е. словами (λόγος), и ты обретешь всем этим спокойную жизнь (βίος). А (δέ) тот, кто не будет их защищать, станет как пустынный (ἔρημος) город (πόλις), который захватили (10). Все дикие звери (θηρίον) попрали (καταπάτω) его. Ибо (γάρ) недобрые мысли — это дурные звери (θηρίον). И твой город (πόλις) наполнится разбойниками (ληστής), и ты (15) не сможешь обрести себе мира (εἰρήνη), но обретешь только всех диких (ἄγριον) зверей (θηρίον). Презренный (φαῦλος), который является тираном (τύραννος), — господин над ними; направляя это, он пребывает в великой (20) грязи (βόρβωρος). Весь город (πόλις) погибнет, т.е. твоя душа (ψυχή).

Удали все это, несчастная (ταλαίπωρος) душа (ψυχή)! Положись на своего предводителя (ἡγούμενος) (25) (и) своего учителя. Ум (νοῦς) — это предводитель (ἡγούμενός μεν), а (δέ) Логос (λόγος) — учитель: и они выведут тебя из гибели и опасности (κίνδυνος).

Мой сын, послушайся моего совета (συμβουλία)**. Не показывай своим врагам свою спину, пускайся в бегство, но (ἀλλά) лучше (μᾶλλον) преследуй их, как (ὡς) [силь]ный (86. 1). Не становись скотом, причем люди погоняют тебя, но (ἀλλά) стань человеком, который гонит дурных зверей (θηρίον), чтобы не (μήπως) (5) одолели они тебя и не попрали (καταπάτω) тебя, как (ὡς) труп, и не погиб бы ты через их злодеяние. О несчастный человек (ταλαίπωρος)! Что ты (10) будешь делать, если попадешь в их руки? Бе-

* 4 Мак. 5:11.

** Сирах 6:22.

регись (τηρέω), чтобы не (μήποτε) оказался ты в руках своих врагов. Вверься этой упряжке двух друзей: Логосу (λόγος) и (15) уму (νοῦς) — никто не победит тебя. Пусть Бог обитает в твоей крепости (παρεμβολή) и Дух (πνεῦμα) его защищает твои ворота (πύλη)! Ум (νοῦς) божества (20) пусть защищает стены. Святой Логос (λόγος) пусть станет факелом (φανάριον) твоего ума (νοῦς), сжигающим дерево, т.е. весь грех.

Если же (δέ) ты сделаешь это, о мой сын, (25) ты победишь всех своих врагов и они не смогут воевать (πόλεμος) против тебя, не (οὐδέ) смогут восстать, не (οὐδέ) смогут ступить на твой путь. Ибо (γάρ) если ты (30) обрешь это, ты будешь презирать (καταφρονέω) их как отрицателей истины¹. Они будут говорить с тобой, [большая]² тебя и завлекающая, [бо]ясь (87.1) не тебя, но (ἀλλά) боясь тех, кто обитает в тебе, т.е. стражей божества и учения.

Мой сын (5), возьми себе (за основу) воспитание (παιδεία)* и учение³. Не беги от воспитания (παιδεία) и учения, но (ἀλλά), если тебя учат, воспринимай с радостью, и если тебя наставляют (παιδεύω), в любом деле становись делающим (только) хорошее, (тогда) ты сплетишь венок воспитания (παιδεία) своему руководящему принципу (ἡγεμονικόν). Надень на себя непорочное учение, как (ὡς) одежду (στολή). Стань (15) благородным (εὐγενής), ведя хорошую жизнь (политεία). Прибери себе строгость (στυφή) благонравия (-εὐτακτος). Суди (κρίνω) сам себя, как (ὡς) мудрый (σοφός) судья. Не отступай от моего учения (20) и не приобретай неучености, чтобы не (μήπως) ввести в заблуждение свой народ (λαός)**. Не беги от божественного (θεῖον) и учения, которые в тебе. Ибо (γάρ) тот, кто учит тебя, (25) любит тебя очень. Ибо (γάρ) он даст тебе достойную строгость (στυφή). Отбрось от себя скотскую природу (φύσις), которая внутри тебя, и не держи дурного (φαῦλος) помышления (λογισμός) (30) в себе. Ведь подобало бы, чтобы ты знал, каким образом я тебя учу⁴. Если хорошо править (ἄρχω) не [многими]⁵, как ты это видишь, то [на]сколько (ἴσως μάλλον) лучше (88.1) править⁶ (ἄρχω) каждым, господствуя над любым собранием и любым народом (λαός), и во всех отношениях (ты) возвышен божественным (θεῖος) Логосом (λόγος)⁷, после того как ты (5) стал господином над любой силой (δύναμις), убивающей душу (ψυχή). Мой сын, разве (μή) желает (-ἐπιθυμία) кто-нибудь быть рабом? Зачем (πῶς) ты (так) сильно (κακῶς) волнуешься?

Мой сын, не (10) бойся никого, кроме (εἰμήτι) одного Бога, который возвышен. Отбрось от себя козни (-πανουργος) дьявола (διάβολος). Возьми свет для своих глаз и отбрось (15) от себя тьму. Живи (политеύω) во Христе, и ты обрешь себе сокровища на небе***. Не становись вместилищем (μονοθυλός)⁸ многих вещей, которые не содержат в се-

* Сирах 6:17.

** Сирах 10:1.

*** Мф. 6:20.

бе пользы, и не (20) будь проводником своего незнания, которое слепо.

Мой сын, слушай мое доброе поучение, которое полезно (χρηστός)⁹, и прерви сон, который (25) давит на тебя. Беги от забвения, которое наполняет тебя тьмой. Если бы у тебя не было силы делать всякое дело, я не говорил бы тебе это. Христос же (δέ) пришел, чтобы дать тебе (30) этот дар (δωρεά). Почему ты следуешь за тьмой, когда свет находится в твоём распоряжении? Почему ты пьешь плохую воду, когда у тебя есть хорошая вода? [Со]фия (σοφία) призывает [тебя] (89.1), а ты стремишься к глупости. Не по своему желанию ты делаешь это, но (ἀλλά) скотская природа (φύσις), которая в тебе, именно она делает это. (5) Премудрость (σοφία) призывает (παρακαλέω) тебя в своей благодати (-χρηστός)¹⁰, говоря тебе: "Придите ко мне все вы, о глупые, и вы получите в дар (δωρεά) понимание (10), доброе и драгоценное*. Я даю тебе архиерейскую (ἀρχιερεῦς) одежду (σχημα), сотканную из всякой мудрости (σοφία)".

Что есть дурная смерть, как не (εἰμήτι) незнание? Что есть (15) дурная тьма, как не (εἰμήτι) забвение познания?¹¹ Возложи свою заботу на одного Бога**. Не становись любящим золото и серебро, которые не содержат в себе пользы***, но (ἀλλά) (20) облачи себя в мудрость (σοφία), как в одежду (στολή), и возложи на себя знание, как венок****, сядь на трон (θρόνος) понимания (αἰσθησις)*****, так как они твои¹² (25), (и) ты получишь их снова сверху¹³. Ибо (γάρ) глупый человек одевается в глупость, как в одежду, (στολή) и как в траурную (πένθος) одежду (30) облачается в позор, и венчает себя незнанием, и садится на трон (θρόνος) не [понимания]¹⁴. Ибо, (γάρ) будучи [неразумным] ([ἄλογος]¹⁵ (90.1), он сам заблуждается. Ведь (γάρ) им руководит незнание, и он идет дорогами желания (ἐπιθυμία), всяких страстей (πάθος). (5) Он плавал в желаниях (ἐπιθυμία) жизни (βίος) и пошел ко дну. А (μέν) он-то думает, что извлекает пользу, делая все то, что не содержит в себе пользы. (10) Несчастный (ταλαίπωρος) человек, который идет через все это, умрет, потому что у него нет ума (νοῦς) руководителя. Но (ἀλλά) он подобен кораблю, который ветер швыряет (15) из стороны в сторону, и подобен вырвавшейся лошади, у которой нет возницы (ἡνίοχος). Ведь (γάρ) он нуждался в вознице (ἡνίοχος), т.е. в разуме (λόγος). Ведь (γάρ) несчастный (ταλαίπωρος) впал в заблуждение. (20), так как он не пожелал совета (συμβουλία). Эти три дурные вещи бросали его из стороны в сторону. Он приобрел себе смерть, как отца, и незнание (25), как мать, и дурные советы

* Сирах 24:18.

** I Петр. 5:7.

*** Сирах 34:5.

**** Сирах 6:30.

***** Притч. 12:23.

(συμβουλίᾳ) приобрел, как друзей и братьев. (Я сказал все это)¹⁶, чтобы ты, глупец, оплакал себя.

Отныне, мой сын, обратись (30) к своей божественности. Этих дурных друзей, [обманщиков]¹⁷, прогони от [себя. Возьми се]бе Христа [милосердного]¹⁸, (91.1) как доброго учителя. Отбрось от себя смерть, которая стала тебе отцом. Ибо (γάρ) смерть не существует и не (5) будет существовать в конце. Но (ἀλλά) когда (ἐπέλεθ) ты отбросил от себя Бога, святого отца, истинную (ἀληθῆρινον) жизнь, источник (πηγή) жизни*, то из-за этого ты (10) получил (κλήρω) смерть, как отца себе, а незнание приобрел себе, как мать. Они лишили (ἀποστρέψ) тебя истинного знания.

Мой сын, вернись же (δέ) к своему (15) первому отцу, Богу, и мудрости (σοφία) своей матери, той, из которой ты произошел от начала, чтобы ты сражался против всех своих врагов — сил (δύναμις) (20) противника (ἀντικείμενος). Слушай, мой сын, мои советы (συμβουλίᾳ). Не будь высокомерным к любому доброму совету (γνώμη), но (ἀλλά) возьми себе сторону¹⁹ (25) божества разума (λόγος). Соблюдай святые заповеди (ἐντολή) Иисуса Христа, и ты будешь царем над всяким местом (τόπος) земли и ты станешь почитаем ангелами (ἄγγελος) (30) и архангелами (ἀρχάγγελος). Ты же (δέ) обретешь их себе, как друзей и слуг. Ты же (δέ) обретешь [себе] место (τόπος) на [небесах]²⁰. Божественное (θεῖον), которое (92.1) пребывает в тебе, не печаль (-λύπη) его и не беспокой, но (ἀλλά) когда ты будешь лелеять (θάλλω) его, молить его, чтобы ты оставался чистым и чтобы ты стал (5) воздержанным (ἐγκρατής) в своей душе (ψυχή) и своем теле, ты станешь тронем (θρόνος) мудрости (σοφία) и домочадцем у Бога**. Он даст тебе великий свет (10) через нее.

Но (ἀλλά) прежде всего познай свое рождение. Познай себя, что ты есть, из какой ты сущности (οὐσία), или из какого рода (γένος), или из какого колена (φύλη). (15) Знай, что ты произошел из трех родов (γένος): из земли, из сформированного (πλάσμα) и из созданного. Тело (σῶμα) произошло из (20) земли, из земной сущности (οὐσία), а (δέ) сформированное (πλάσμα) произошло ради души (ψυχή) из божественной (θεός) мысли. Созданное же (δέ) — это ум (νοῦς), который произошел по образу (κατά εἰκῶν) (25) Бога. Божественный (θεός) ум (νοῦς) имеет сущность (οὐσία) от божественного (θεῖον). А (δέ) душа (ψυχή) это то, что он сформировал (πλάσσω) в их собственных сердцах (?)²¹. Ибо (γάρ) я думаю, (30) что она является женой того, кто произошел по образу (κατά εἰκῶν). А (δέ) тело (σῶμα), которое произошло из [зем]ли, его сущность (οὐσία) — материя (ὕλη). [Если] ты смешаешься, ты обретешь [себе] (93.1) три части (μέρος), поскольку ты упал из добродетели (ἀρετή) в неполноценность.

* Пс. 35:10.

** Ср.: Прем. Сол. 8:21—9:4.

Живи (-πολιτεύω), следуя (κατά) уму (νοῦς). Не думай о (5) плотском (-σάρξ). Приобретай себе силу, так как ум (νοῦς) — это сила. Если ты отпал от нее²², ты стал андрогином. Сущность (οὐσία) же (δέ) ума (νοῦς), (10) т.е. мышление, (νόησις) если ты отбросил ее от себя, ты отрезал мужское и обратился к женскому. Ты стал душевным (ψυχικός), так как ты принял сущность (οὐσία) (15) сформированного (πλάσμα). Если ты отбросил еще малость этого, так что (ὥστε) ты не приобрел себе какой-либо человеческой части (μέρος), но (ἀλλά) взял себе мысль и подобие скота, (20) ты стал плотским (σαρκικός), так как ты принял скотскую природу (φύσις). Ибо (γάρ) трудно найти душевного (ψυχικός), насколько (πόσω μάλλον) труднее найти Господа.

Я же (δέ) сказал, что (25) Бог духовный (πνευματικός). Человек принял образ (μορφή) от сущности (οὐσία) Бога. Божественная (θεῖος) душа (ψυχή) имеет общение (κοινωνέω) частью (μέρος) с ним; с другой стороны (πάλιν), (30) душа (ψυχή) имеет общение (κοινωνέω) частью (μέρος) с плотью (σάρξ). Глупая (φαῦλος) душа (ψυχή) обычно шатается из стороны в сторону, ... и это²³ она считает (δοκέω) истинной (ἀλήθεια).

[Лучше]²⁴ тебе, о человек, (94.1) обратиться к человеку, чем к скотской природе (φύσις), я имею в виду плотскую (σαρκική). Ты примешь подобие той стороны, куда ты обратишься. (5) Еще я скажу тебе нечто. Снова (πάλιν), для чего ты будешь усердствовать? Ты пожелала^{24а} стать скотом, когда ты оказалась именно в этой природе²⁵ (φύσις). (10) Лучше же (μάλλον δέ) общайся (κοινωνέω)²⁶ с истинной природой (φύσις) жизни. Скотство (+μέν) будет направлять тебя в род (γένος) земли, а (δέ) умная (νοερός) природа (φύσις) (15) будет направлять тебя к умным (νοερός) образам. Обратись к умной (νοερός) природе (φύσις) и отбрось от себя рожденную землей природу (φύσις). О упрямец (-ὕπομεῖνω) душа (ψυχή), (20) отрезвей (νήφω) и сбрось опьянение свое, которое является действием незнания. Если ты будешь упорствовать (ὕπομεῖνω) и жить (πολιτεύω) в теле (σῶμα), ты будешь жить в грубости (-ἄγροικος) (25). Когда ты вошла в телесное (σωματικός) рождение, ты была рождена. Ты оказалась внутри брачного чертога (νυμφών) и осветилась умом (νοῦς)²⁷.

Мой сын, не (30) плавай в любой воде и не позволяй, чтобы тебя окверняли чуждыми знаниями (γνώσις). Разве (μή) ты не знаешь, [что] (95.1) замыслы (ἐπίνοια) противника (ἀντικείμενος) немалые и колдовские средства (μάγανον), которые у него есть, различны. Даже (?) (μάλιστα) много (ποητός) человека...²⁸ (5) они лишили (ἀποστέρω) мудрости змея. Ведь (γάρ) подобает тебе быть в согласии с мудростью этих двух: с (10) мудростью змея и невинностью голубя*, чтобы не (μήπως) вошел он к тебе в образе льстеца, как (ὧς) истинный друг, говоря: (15) "Я сове-

* Мф. 10:16.

тую (συμβουλεύω) тебе то, что хорошо". А (δέ) ты не узнал его коварства (-πανούργος), когда принял его к себе как истинного друга. (20) Ведь (γάρ) он бросает дурные мысли в твое сердце как (ὡς) добрые — и лицемерие (ὑπόκρισις) в образе незыблемой мудрости, и (25) жадность (-χρήμα) в образе спасительной бережливости (οἰκονομία), и тщеславие в образе того, что прекрасно, и хвастовство (ἀλαζών), и (30) высокомерие в образе великой строгости (στυφή), и безбожие как [великое]²⁹ благочестие. (96.1) Ибо (γάρ) тот, кто говорит: "У меня много богов", — безбожник, и ложное знание (γνώσις) бросает он в твое (5) сердце в образе тайных (μυστήριον) речей (λόγος). Кто сможет понять его мысли и его различные уловки? (Его), являющегося великим умом (νοῦς) для тех, кто (10) желает принять его себе как царя.

Мой сын, как ты сможешь постичь его мысли или (ἦ) его намерение, убивающее душу (ψυχή)? Ибо (γάρ) его уловки и (15) замыслы (ἐπινοία) его злобы (πονηρία) многочисленны. И думай (νοέω) о его воротах (πύλη), т.е. о том, как он войдет в твою душу (ψυχή) и в какой одежде он войдет к тебе. Возьми (20) себе Христа, который может освободить тебя, который взял на себя козни того, чтобы через это сокрушить (καταλύω) его в (его) обмане. (25) Ибо (γάρ) он — царь, который есть у тебя, непобедимый вовеки: против него никто не сможет сражаться или сказать слово ему. Он (30) твой царь и твой отец. Ибо (γάρ) нет никого, равного ему. Божественный (θεός) [учитель]³⁰ находится в тебе (97.1) постоянно³¹. Он заступник (βοηθός), он же (δέ) спешит тебе на помощь из-за добра, которое в тебе.

Не держи дурного (πονηρία) слова в своем суждении (γνώμη), (5) ибо (γάρ) всякий дурной (πονηρός) человек вредит (βλάπτω) своему сердцу. Ведь (γάρ) только глупый человек идет к своей гибели, а³² (δέ) мудрый (σόφος) человек знает (10) свой путь. Глупый же (δέ) человек не остерегается говорить сокровенное (μυστήριον), мудрый (σόφος) человек не бросает любое слово, но (ἀλλά) становится созерцателем (-θεωρέω) (15) того, что слышит. Не бросай каждое слово в присутствии тех, кого ты не знаешь. Имей множество друзей, но (ἀλλά) не советников*. Сначала (20) испытай (δοκιμάζω) своего советника. Ибо (γάρ) всякий человек, который льстит, — не почитай его. Их речь (+μέν) сладка, как мед, а (δέ) их сердце полно³³ (25) чемрицы (έλλέβορος). Ибо (γάρ) когда (ὅταν) они³³ подумают, что стали надежным другом, тогда (τότε) они лживо обратятся к тебе и сбросят тебя в грязь (βόρβωρος). Не доверяйся никому как другу. Ведь (γάρ) весь этот мир (κόσμος) произошел обманно, и каждый [человек] волнуется (35) [напрасно]³⁴. Все вещи (98.1) мира (κόσμος) бесполезны, но (ἀλλά) они существуют всуе. Нет никого, даже брата³⁵: каждый ищет (5) выгоду для себя**.

* Сирах 6:5; 37:8.

** Эккл. 4:8.

Мой сын, не бери себе всякого человека как (ὧς) друга. А (δέ) если ты приобрел его, не доверяйся ему. Доверяйся только Богу как (ὧς) отцу (10) и как (ὧς) другу. Ибо (γάρ) всякий человек ходит во лжи. Вся земля наполнена страданиями и печалью: в них нет пользы. Если ты хочешь прожить свою (15) жизнь спокойно, не общайся ни с кем. Даже если (καὶ) ты общаешься с ними, будь, как если бы ты не общался. Будь угоден Богу, и ты (20) не будешь нуждаться (-χρεῖα) ни в ком.

Живи (πολιτεύω) с Христом, и он спасет тебя. Ибо (γάρ) он истинный свет* и солнце жизни. Ведь (γάρ) как солнце является (25), чтобы давать свет глазам плоти (σάρξ), так и Христос просвещает всякий ум (νοῦς) и сердце**. Ибо (γάρ) больной (πονηρός) телесно (σῶμα) — это злая смерть, насколько больше (πῶσω μάλλον) тот подвержен смерти, у кого слепой ум (νοῦς). Ведь (γάρ) (как) всякий слепой [не может]³⁶ видеть его, [так и] (99.1) тот, у кого нет здорового ума (νοῦς), лишен удовольствия (ἡδύνη) приобрести себе свет Христа, т.е. разум (λόγος).

(5) Ибо (γάρ) все явное является образом (τύπος) тайного. Ведь (γάρ) как огонь, горящий в некоем месте (τόπος), не ограничивается (этим) местом (τόπος), так и (10) солнце на небе: все его лучи (ἀκτῖς) достигают мест (τόπος), которые на земле. Так и Христос имеет только одну сущность (ὑπόστασις), а (15) просвещает каждое место (τόπος). Точно так же он говорит о нашем уме, (νοῦς) как о светильнике, который горит и освещает место (τόπος): (находясь в одной) части (μέρος) души (ψυχή), (20) он освещает все (ее) части (μέρος).

Теперь (πάλιν) я скажу о том, что более возвышенно, чем это. Ум (νοῦς), по (κατά) сущности (ὑπόστασις), находится в некоем месте (τόπος), т.е. в теле (σῶμα), (25) а по отношению к (κατά) мысли (ἐπινοία) ум (νοῦς) не (имеет) места (τόπος). Ибо (γάρ) как (ὧς) он может пребывать в (определенном) месте (τόπος), когда (ὅποτε) он созерцает (θεωρέω) всякое место (τόπος)? Однако (δέ) мы можем сказать (30) еще более возвышенное, чем это. Ведь (γάρ) не думай в своем сердце, что Бог обитает в [некоем месте]. Если ты помещаешь Γ[оспода всего]³⁷ (100.1) в некое место (τόπος), тогда тебе надлежит говорить, что это место (τόπος) более возвышенно, чем тот, который обитает в этом месте (τόπος). Ибо (γάρ) то, что содержит, более велико, чем то, что в нем содержится. (5) Ибо (γάρ) нет места (τόπος), которое называли бы бестелесным (-σῶμα). Ведь (γάρ) несправедливо (δύμαλον), чтобы мы говорили, что Бог есть тело (σῶμα). Ибо (γάρ) следствием (ἀκολούθια) было бы то, что мы даем (10) этому телу (σῶμα) рост и убывание. И тот (+δέ), кто претерпевает это, не (может) оставаться непреходящим.

Нетрудно (+μὲν) узнать творца всякого творения, (15)

* Иоанн 1:9.

** Эф. 1:18.

но (δέ) невозможно постичь образ его. Ибо (γάρ) не только людям трудно постичь Бога, но (ἀλλά) трудно (и) любой божественной (θεῖος) природе (φύσις): (20) ангелам (ἀγγελος) и архангелам (ἀρχάγγελος). Необходимо (ἀναγκαῖον) познавать Бога, как он есть. Невозможно тебе никак познать Бога (25), кроме как (εἰμήτι) через Христа, того, который имеет образ (εἰκων) Отца*. Ибо (γάρ) этот образ (εἰκων) являет истинное подобие по отношению к (κατά) тому, кто являет . (30) Царя обычно не знают без (χωρίς) образа (εἰκων).

Думай (νοέω) о Боге то, что он пребывает в каждом месте (τόπος) и вместе с тем (πάλιν) — он [ни] в [каком] месте (τόπος). [По силе]³, (101.1) (+μέν) — он во всяком месте (τόπος), а (δέ) по (κατά) божественности — он не в (каком-то определенном) месте (τόπος). Ибо (γάρ) (только) таким образом можно немного узнать Бога. (5) По (κατά) его силе он наполняет каждое место, а (δέ) по величию его божественности ничто не вмещает его. Все находится в Боге, (10) Бог же (δέ) (не вмещается) ни в чем. Что же (δέ) такое познать Бога? Все (+δέ), что пребывает в истине, есть Бог**. Однако (δέ) невозможно смотреть (θεωρέω) на Христа, как (невозможно смотреть) (15) на солнце. Бог видит всякого, (но) никто не смотрит (θεωρέω) на него***. Христос же (δέ) без всякой зависти (φθονέω) берет и дает. Он (+δέ) — свет Отца, (20) дающий свет без зависти (-φθονέω). Таким образом, он освещает каждое место (τόπος). И все (+δέ) есть Христос — тот, который унаследовал (κληρόω) все от Существоющего. (25) Ибо (γάρ) Христос есть — все, иначе (?χωρίς)⁴⁰ — нетленность. Ибо (γάρ) если ты подумаешь (νοέω) о грехе, он не реальность (οὐσία). Ведь (γάρ) Христос — это постижение (νόησις) нетленности и свет, (30) который светит, не будучи запятнанным. Ибо (γάρ) солнце (светит) во всяком нечистом (ἀκάθαρτον) месте (τόπος) и не оскверняется. Так и Христос, даже если [он пребывает в] недостатке, однако (ἀλλά) он без недостатка, (даже) если [он был рожден]⁴¹, (102.1) он не рожденный. Так и Христос, (даже) если он постижим (+μέν), то (δέ) по своей сущности (ὕποστασις) он непостижим⁴². (5) Христос есть все. Тот, у кого нет всего, не может познать Христа.

Мой сын, не дерзай (τολμάω) говорить слова о нем и не ограничивай для себя Бога всего (10) умственными образами⁴³. Ибо (γάρ) тот, кто судит (κατακρίνω)⁴⁴, не может быть судим (κρίνω) тем, кто судит (κατακρίνω)⁴⁴. Хорошо (+μέν) спрашивать и узнавать, кто (15) есть Бог. Логос (λόγος) и ум (νοῦς) — это мужские имена. Тот, кто желает (+μέν) знать об этом, пусть ищет спокойно и благоговейно. Ибо (γάρ) существует немалая опасность (κίνδυνος) (20) говорить об этих (предметах), поскольку ты знаешь, что

* Кол. 1:15.

** Иоанн 14:6.

*** I Тим. 6:16.

ты будешь судим за все то, что ты скажешь. Пойми это, что тот, кто во тьме, не сможет увидеть ничего, (25) не взяв света для своих глаз^{4 5}. Испытай (δοκιμάζω) себя, имеешь ли ты действительно (δλως) свет, чтобы, поскольку ты спрашиваешь об этом, ты понял, (30) как избежать ее (т.е. тьму). Ибо (γάρ) многие ищут во тьме, и, желая узнать, идут наощупь, поскольку нет для них света.

Мой (103.1) сын, не позволяй своему уму (νοῦς) смотреть вниз, но (ἀλλά) лучше пусть он взглянет вверх при помощи света. (5) Ибо (γάρ) свет постоянно будет идти сверху. Даже (καὶ) если он (т.е. ум) на земле, пусть он стремится следовать за теми, кто наверху. Просвети свой ум (νοῦς) светом неба, (10) чтобы ты смог отправиться к свету неба. Не уставай стучать в дверь разума (λόγος) и не прекращай ходить по пути (15) Христа. Ходи по нему для того, чтобы ты смог получить отдых от своих мучений. Если ты ходишь по какому-то другому (пути), (то) путь, который ты будешь совершать, не имеет пользы. Даже (καὶ γάρ) у тех, кто (20) ходит по широкой дороге, в конце (будет то, что) они спустятся к погибели грязи (βόρβωρος). Ибо (γάρ) преисподняя простирается перед душой (ψυχή) и место (τόπος) погибели (25) широко. Возьми себе Христа — тесный путь*. Ибо (γάρ) он страдает (θλίβω) и несет наказание за твой грех.

О упорствующая (-ὀπομείνω) душа (ψυχή), в каком пребываешь ты (30) незнании! Ибо (γάρ) кто твой проводник во тьме? Как много образов принял Христос ради тебя! Будучи Богом, он (104.1) находился⁶ среди людей, как (ὧς) человек**. Он спустился в преисподнюю и освободил детей смерти. Они были в родовых муках, как (5) сказала Писание Бога. И он запечатал (σφραγίζω) сердце в ней (т.е. преисподней). И он сломал напрочь ее мощные своды. И когда все силы (δύναμις) увидели (10) его, они побежали, так что он смог вывести тебя, несчастный (ταλαίπωρος), из бездны и умереть за тебя, как жертва за твой грех***.

Он спас тебя от мощной руки преисподней.

(15) А (δέ) ты с трудом (μόγεις) отдаешь свой выбор (προαίρεσις) ему, шагая (ἔχωνς) ему встречу для того, чтобы он принял тебя с радостью. А (δέ) свободный выбор (προαίρεσις), т.е. смирение сердца, — это дар (δῶρον) Христа. (20) Кающееся сердце — достойная принятия жертва (θυσία). Если ты себя смиришь, ты будешь весьма возвышен, а если ты себя возвысишь, ты будешь унижен.

Мой сын, (25) береги себя от зла (πονηρία) и духа (πνεῦμα) зла (πονηρία), не позволяй ему, чтобы он сбросил тебя в бездну. Ибо (γάρ) он безумный и жестокий. Он уязвен и бросает (30) всякого в яму грязи (βόρβωρος). Великое и доброе дело не любить нечестие (πορνεία) и даже не вспоминать о (нем) жалком (ταλαίπωρος) совсем: ибо

* Мф. 7:13—14.

** Фил. 2:7.

*** Мф. 20:28; I Тим. 2:6.

(γάρ) (105.1) вспоминать о нем — это смерть. А (δέ) любому человеку подпасть смерти — лишено пользы. Ибо (γάρ) душа (ψυχή), которая подпала (5) смерти, оказывается лишенной разума (ἄλογος). Ибо (γάρ) лучше не жить совсем, чем обрести жизнь скота. Остерегайся (τηρέω), как бы не (μήπως) сгорел ты в огне нечестия (πορνεία). Есть (10) ведь (γάρ) много погруженных в огонь⁷, которые являются его слугами (ὑπηρέτης). Они, которых ты не знаешь, — твои враги.

Мой сын, сбрось с себя одежду нечестия (πορνεία) и (15) оденься в одежду, которая чиста и светла, чтобы быть в ней прекрасным. Имея же (δέ) на себе эту одежду, тщательно (καλῶς) береги (τηρέω) ее. Освободись (20) от всяких оков, чтобы обрести себе свободу (—ἐλεύθερος). Если ты отбросишь от себя желание (ἐπιθυμία), коварства которого многочисленны, то (25) освободишься от грехов удовольствия (ἡδονή)^{4 8}.

Слушай, душа (ψυχή), мои советы (συμβουλία) и не станешь ни норой лисиц и змей, ни пещерой драконов (δράκων) и (30) ехидн, ни местом обитания львов или прибежищем василиска. Если это случится, о душа (ψυχή), что ты будешь делать? Ибо (γάρ) это (106.1) — силы (δύναμις) противника (ἀντικείμενος). Все мертвое войдет в тебя через них: ибо (γάρ) их пища — всякая мертвечина (5) и всякая нечистота (ἀκαθαρσία)*. Ведь (γάρ) пока они находятся внутри тебя, что живое войдет в тебя? Живые ангелы (ἄγγελος) будут ненавидеть тебя! Ты была (10) храмом**, а сделала себя могилой (τάφος). Перестань быть могилой (τάφος) и стань храмом, чтобы праведность и божество могли пребывать в тебе! Свет, который в тебе, зажги (15) и не гаси его! Ибо (γάρ) никто не зажигает светильника для диких зверей (θηρίων) и их детенышей. Покойников^{4 9}, которые умерли, воскреси. Ибо (γάρ) они жили и умерли из-за тебя. (20) Дай им жизнь, и они снова будут жить. Ибо (γάρ) древо жизни — Христос. Он — мудрость (σοφία)***. Ибо (γάρ) он — мудрость (σοφία). Он также Логос (λόγος). Он (25) — жизнь, сила (δύναμις) и дверь. Он — свет, вестник (ἄγγελος) и добрый пастырь. Вверь себя тому, кто стал (30) всем ради тебя. Стучись в себя самого, как в дверь, и ходи внутри себя, как (ὡς) по прямой дороге. Ибо (γάρ) если ты ходишь по дороге, ты не можешь заблудиться (πλανᾶω). (107.1) И если ты будешь стучаться с ней (т.е. с мудростью), ты поступишь в спрятанные сокровища. Ибо (γάρ) если он — мудрость (σοφία), он делает глупого мудрым (σοφός). Она (5) — святое царство и сияющая одежда (στολή). Ибо (γάρ) она — множество золота, которое дает тебе великую честь. Ради тебя мудрость (σοφία) Бога (10) стала образом (τύπος) глупости, чтобы тебя, глупого, вознести и сделать мудрым****. И жизнь умерла ради тебя, когда (ἀπό-

* Мф. 23:27.

** I Кор. 3:16, ср. 6:19.

*** Притч. 3:18.

**** I Кор. 3:18.

те) он был бессильным, (15) чтобы через свою смерть он смог дать тебе, который умер, жизнь*. Вверх себя Логосу (λόγος) и удали от себя скотство. Ибо (γάρ) животное (20) являет то, что не имеет разума (λόγος). Ведь (γάρ) многие думают, что у них есть разум (λόγος), но (ἀλλά) если ты посмотришь на них внимательно, их (25) речь оканчивается скотством.

Дай себе радость от истинной виноградной лозы Христа**. Довольствуйся истинным (ἀλήθινος) вином, от которого нет ни пьянства, (30) ни заблуждения: ибо (γάρ) в нем конец пьянству, поскольку оно имеет (силу) давать радость душе (ψυχή) и уму (νοῦς) в Духе (πνεῦμα) Бога. (108.1) Но (δέ) сначала воспитай свои помышления (λογισμός), перед тем как пить от него. Не пронзай себя мечом греха. Не сжигай себя, (5) о несчастный (ταλαίπωρος), в огне удовольствия (ἡδονή). Не вверяй себя варварам (βάρβαρος), как пленник (αἰχμαλώτος), ни диким (ἀγρίον) зверям (θηρίον), которые хотят (10) попать тебя (καταπατέω). Ибо (γάρ) они, как львы, которые громко рычат. Не будь мертвецом, чтобы не (μήποτε) поспали (καταπατέω) они тебя. Будь человеком! (15) Твоя сила в помышлении (λογισμός), и (этим) ты победишь их.

А (δέ) человек, который ничего не делает, не достоин (называться) разумным (λογικός) человеком. Разумный (λογικός) человек — это тот, кто боится (20) Бога. А (δέ) тот, кто боится Бога, не делает никакого безрассудства (τολμηρία). Тот же (δέ), кто оберегает (τηρέω) себя от того, чтобы совершать безрассудство (τολμηρία), — оберегает свой руководящий принцип (ἡγεμονισμόν). (25) Хотя он человек, обитающий на земле, он уподобляет себя Богу. А (δέ) тот, кто уподобляет себя Богу, не сделает ничего, не достойного Бога, (30) по (κατά) изречению Павла, который стал подобен Христу. Ибо (γάρ) кто почитает (σέβεται) Бога, не желая делать того, что приятно (35) Богу? Ибо (γάρ) почитание Бога — это то, (109.1) что от сердца, а (δέ) почитание Бога от сердца — (свойство) любой души (ψυχή), которая близка к Богу. Душа (ψυχή) же (δέ), которая является (5) родственницей Бога, сохранена чистой. А (δέ) душа, которая облачилась в Христа, чиста, и она не может согрешить. Место (10) же (δέ), в котором Христос, — там грех бездействует***. Пусть один Христос войдет в твой мир (κόσμος), и пусть он искоренит все силы (δύναμις), которые сошли на тебя. (15) Пусть он войдет в храм, который внутри тебя, чтобы изгнать всех торговцев****. Пусть он воссядет в храме, который внутри тебя, и ты станешь (20) для него жрецом и левитом (λευεΐτης), входящим в очищение. Блаженна ты, душа (ψυχή), если ты обрешь это в своем храме. Блаженна же (δέ) ты еще больше, если

* I Фес. 5:9—10.

** Ин. 15:1.

*** Римл. 8:10.

**** Ин. 2:14—15.

будешь ему (25) служить. А (δέ) того, кто будет осквернять храм Бога, Бог погубит*. Ибо (γάρ) ты, о человек, беззащитен, если удалишь его из своего (30) храма. Ведь (γάρ) когда (δταν) враги не увидят Христа в тебе, тогда они войдут в тебя вооруженные, чтобы сокрушить тебя.

О мой сын, я заповедовал (35) тебе много раз относительно этих (вещей), (110.1) чтобы ты постоянно оберегал свою душу (ψυχή). Не ты отбросишь его от себя, но он (т.е. Христос) отбросит тебя. Ибо (γάρ) ты, (5) если ты победишь от него, окажешься в великом грехе. (И) опять, если ты устремись от него, ты станешь добычей своих врагов. Ибо (γάρ) все слабые бегут от своего (10) господина, а (δέ) слабый в добродетели (ἀρετή) и мудрости (σοφία) бежит от Христа. Ведь (γάρ) всякий человек, если он один, попадает в лапы диких зверей (θηρίων). Познай, кто есть Христос (15) и обрети его себе как друга, ибо (γάρ) он — верный друг. Еще он — Бог и учитель. Будучи Богом, он стал человеком ради тебя**. Он тот, (20) кто сломал железные засовы (μοχλός) преисподней и медные ворота***. Он тот, кто сверг всех высокомерных тиранов (τύραννος), тот кто (25) сбросил с себя оковы, которыми был скован. Он вывел наверх нищих из бездны и страдающих из преисподней. Он тот, кто смирил (30) высокомерные силы (δύναμις), тот, кто устыдил высокомерие посредством смирения, тот, кто сбросил вниз сильного и хвастуна посредством слабости, тот, кто в своем презрении презрел то, что (111.1) считают славой, чтобы смирение ради Бога особенно возвысить. Он тот, кто принял вид человека, (5) и божественный (θεϊός) Логос (λόγος) — это Бог. Он тот, кто всегда терпеливо относится к человеку, и он пожелал породить смирение в высокомерном. Он тот, кто возвысил человека, и тот стал подобен (10) Богу, не для того чтобы свести Бога вниз к человеку, но (ἀλλά) чтобы человек стал подобен Богу. О великая благодать (-χρηστός) Бога! (15) О Христос — царь, который явил людям великое божество! Царь всякой добродетели (ἀρετή) и царь жизни! Царь веков (ἑών)**** и владыка небес! Услышь мои слова (20) и прости меня!

Снова (πάλιν) он явил великое усердие к божеству⁵⁰. Где мудрец (σοφός) или (ἦ) могущий (δύνατος) понимать, или (ἦ) человек, чьи искания многочисленны, (25) поскольку он знает мудрость (σοφία)?*****. Пусть он говорит о мудрости (σοφία). Пусть он обнаружит великую гордыню. Ибо (γάρ) всякий человек стал глупым и сказал от своего знания. Ибо (γάρ) он (т.е. Христос) отверг (30) советы коварных и превзошел мудрецов в их уме. Ибо (γάρ) кто сможет раскрыть совет Вседержителя (παντοκράτωρ), или

* I Кор. 3:17.

** Фил. 2:7.

*** Пс. 106:16 (LXX); Ис. 45:2.

**** I Тим. 1:17.

***** I Кор. 1:20-21.

(η) говорить о (35) божестве, или (η) правильно его выразить? (112.1) Если мы не смогли даже понять советов наших друзей, кто сможет постичь Божество или (η) божества на небесах? (5) Если мы с трудом (μόγυς) находим то, что на земле, кто будет искать то, что на небе?*. Великая сила и (10) великая слава явилась миру (κόσμος), и жизнь неба желает все обновить⁵¹, чтобы выбросить все слабое и всякую черную одежду (σχημα), чтобы каждый мог явиться в (15) небесных одеждах, сияя, чтобы явить повеление Отца и чтобы он увенчал тех, кто желает ревностно (μαλώς) бороться, причем Христос является устройтелем состязания (ἀγωνοθέτης), (20) тем, кто увенчал каждого, уча каждого бороться**. Он тот, кто боролся и первый получил венок, стал владыкой и явился, давая свет (25) каждому. Все же (δέ) было обновлено через святого Духа (πνεύμα) и ум (νοῦς).

Господь Вседержитель (παντοκράτωρ), как много славы я воздам тебе! Никто же (δέ) не смог (30) прославить Бога, как подобает. Ты тот, кто прославил свое Слово (λόγος), чтобы спасти каждого, о милостивый Боже! Тот, кто вышел из твоих уст и поднялся из (35) твоего сердца, — Первородный, Мудрость (σοφία), Первообраз (-τύπος), Первый свет. Ибо (γάρ) он — свет от (113.1) силы Бога. И он — истечение чистой славы Вседержителя (παντοκράτωρ), и он ясное отражение действия (ἐνέργεια) (5) Бога и образ (εἰκων) его благодати (-ἀγαθός). Ибо (καὶ γάρ) он свет вечного света***, он зрение (ὄρασις), которое смотрит на невидимого Отца, постоянно служа (διακονέω) (10) и творя по воле Отца. Он тот, кто один был рожден по благоволению Отца. Ибо (γάρ) он — непостижимое Слово (λόγος), и мудрость (σοφία), и (15) жизнь. Он дает жизнь и питает все живое (ζῶον) и силы. Как (κατά) душа (ψυχή) дает жизнь всем членам (μέλος), (так) и он господствует надо всем (20) в силе и дает им жизнь. Ибо (γάρ) он — начало и конец всего****. Он наблюдает за всем и заключает их (в себе). Он же (δέ) заботится о каждом, и радуется, (25) и печалится также. С одной стороны (μέν), он печалится за тех, кто унаследовал (κληρόν) место (τόπος) наказания (κόλασις), а с другой (δέ) — он заботится о всяком, кого он с трудом ведет к учению. (30) Он же (δέ) радуется о всяком, находящемся в чистоте.

Берегись также, чтобы ты не (μήπως) попал в руки разбойников (ληστών), и не давай сна своим глазам, не давай (35) дремать своим векам, чтобы ты мог спастись, как лань от западни и как (114.1) птица от силка*****. Сражайся в великом состязании (ἀγών), пока (ἕως) состязание (ἀγών) продолжается, поскольку все силы (δύναμις) пристально

* Прем. 9:16.

** II Тим. 4:7-8.

*** Прем. 7:26.

**** Откр. 21:6, 22:13.

***** Притч. 6:4-5.

смотрят на тебя: не только же (δέ) святые (силы), (5) но (ἀλλά) и все силы (δύναμις) противника (ἀντικείμενος). Горе тебе, если они победят тебя среди всех тех, кто пристально смотрит на тебя. Если ты будешь сражаться в состязании (δύων) и (10) победишь силы (δύναμις), которые сражались против тебя, ты доставишь великую радость каждому святому и учинишь великую скорбь своим врагам. Твой устроитель состязания (δύωνοθέτης) весь помогает (тебе), (15) желая, чтобы ты победил.

Слушай, мой сын, и не будь медленным своими ушами*. Восстань, поскольку ты оставил своего ветхого человека, как орел (ἀετός)**. Бойся (20) Бога во всех своих делах (πράξις) и прославляй Бога через доброе дело, зная, что всякий человек, который не угоден Богу, сын погибели. (25) Он войдет в преисподнюю ада. О долготерпение Бога, которое поддерживает (ἀνέχω) каждого, (то), которое желает, чтобы всякий, ставший грешником, был спасен. (30) Но (ἀλλά) никто не помешает (μολύω) ему делать то, что он желает. Ибо (γάρ) кто сильнее его, чтобы воспрепятствовать ему? Так как он тот, кто касается земли, (35) заставляя ее дрожать и заставляя горы дымиться (-καπνός)***. Он тот, кто собрал как в меха (ἀσμός) великое море (θάλασσα) (115.1) и измерил всю воду на своих весах****⁵². И одна рука Господа создала все это*****. Ибо (γάρ) эта рука Отца — Христос, и она создает все. Через нее все произошло, поскольку она стала матерью всего. Ибо (γάρ) он всегда (10) сын Отца. Думай (νοέω) это о Боге Вседержителе (παντοκράτωρ), который всегда существует. Он не был бы всегда царем, если бы не (μήπωρς) (15) принес в жертву божественного (θεῖος) Сына. Ибо (γάρ) все обитает в Боге, что возникло через Слово***** (λόγος), т.е. Сына, как образ (εἰκὼν) Отца. (20) Ибо (γάρ) Бог близок, и он не далеко*****. Всякий предел божественного (θεῖος) — это домочадцы у Бога (?⁵³). Если божественное (θεῖον) согласно с тобой в чем-нибудь частично (μέρος), (25) знай, что все божественное (θεῖον) согласно с тобой. Однако (δέ) это божественное не согласно ни с чем дурным (πονηρός). Ибо (γάρ) именно оно учит всякого человека тому, что (30) хорошо. Это то, что Бог дал роду (γένος) людей, чтобы по этой причине всякий человек мог стать избранным перед лицом всех ангелов (ἀγγελος) (35) и архангелов (ἀρχάγγελος). Ибо (γάρ) Бог не нуждается в том, чтобы кого-нибудь испытывать (δοκιμάζω). (116.1) Он знает все до того, как это произошло, и он знает тайное сердца*****. Все же (δέ) они (тайные помыслы) явны и

* Сирах 5:11.

** Пс. 102:5 (LXX).

*** Пс. 103:32.

**** Ис. 40:12.

***** Ис. 66:2. Прем. 11:17.

***** Прем. 9:1.

***** Иер. 23:23.

***** I Иоанн 3:20.

(5) ничтожны перед ним. Пусть никто не говорит, что Бог незнающий! Ибо (γάρ) нечестиво (-δίκαιον) помещать творца (δημιουργός) всякого творения в незнание. (10) Ибо даже (καί γάρ) то, что находится во тьме, перед ним как в свете. Итак, ведь (γάρ) нет ничего скрытого, кроме (εἰμῆτι) одного Бога. А (δέ) он является каждому и (вместе с тем) скрыт (15) весьма. Но (δέ) он открывается, так как Бог знает все⁵⁴. Даже если (καὶν) они не хотят сказать это, они будут уличены своим сердцем. Он же (δέ) скрыт из-за того, (20) что никто не понимает принадлежащего Богу. Ведь (γάρ) непонятно и непостижимо знать помыслы Бога. Напротив (πάλιν), трудно постичь его и трудно (25) обрести Христа. Ибо (γάρ) он тот, кто обитает во всяком месте (τόπος) и в то же время — ни в каком месте (τοπος). Ведь (γάρ) никто, кто хочет, не сможет познать Бога, как он существует, (30) ни Христа, ни Духа (πνεῦμα), ни хора (χορός) ангелов (ἄγγελος), ни архангелов (ἀρχάγγελος) (117.1) и тронов (θρόνος) духов (πνεῦμα), ни возвышенные господства, ни великий ум (νοῦς). Если ты не познаешь себя, ты не сможешь (5) познать их всех. Открой себе дверь, чтобы ты смог познать то, что происходит. Стучись в себя самого, чтобы Слово (λόγος) открыло тебе. Ибо (γάρ) оно (10) — царь веры (πίστις) и острый меч, ставший всем для каждого из-за того, что он желает сострадать каждому.

Мой сын, готовь себя уйти от (15) правителя мира (κοσμοκράτωρ) тьмы и от такого воздуха (ἀήρ), который полон сил (δύναμις). А (δέ) если у тебя есть Христос, ты победишь весь этот мир (κόσμος). То, что ты откроешь (20) для себя, ты откроешь. То, куда ты будешь стучать для себя, ты будешь стучать, принося себе пользу (ὠφελέω). Приноси себе пользу, мой сын, не ходи по тем (путям), (25) где нет пользы.

Мой сын, очисти себя сначала от внешней жизни (πολίτευτα), чтобы ты смог очистить (свое) внутреннее. И не будь, как торговцы, (30) Словом Бога. Испытай (δοκιμάζω) сначала каждое слово, прежде чем ты его произнесешь. Не стремись сначала каждое слово, прежде чем ты его произнесешь. Не стремись приобретать почести, которые не имеют силы, и (118.1) высокомерие, которое ведет тебя к гибели.

Возьми себе мудрость (σοφία) Христа, долготерпеливую и кроткую, и оберегай (5) ее. О мой сын, знающий, что путь Бога всегда полезен.

(Колофон:) Ихтјос (ἰχθύς)⁵⁵. Чудо (θαῦμα) неизъяснимое (ἀμήχανον).

П р и м е ч а н и я

ПС написаны на сайдском диалекте коптского языка — диалекте Южного Египта, однако в тексте встречается множество ахимских, субахимских и архаических форм. См. подробнее [Zandee, 1976, с. 367–381].

Транслитерация коптского текста в наших примечаниях дается по грамматике Тилля, см. [Till, 1955, с. 40].

Критическое издание ПС в настоящее время готовит известный коптолог и историк религий Ян Зандее (Голландия). Наш перевод выполнен по факсимильному изданию рукописи (Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden, Brill, 1972).

¹ *Отрицателей истини* — *salme*. Объяснение этого сочетания см. [Zandee, 1976, с. 378]. В нем. пер. Функа стоит "Mükken", см. [Funk, 1975a, с. 12].

² [обольщая] — *eu [kō] rš erok* — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 11]. В англ. пер.: *sajoling*, см. [NHLE, 1977, с. 348]. В факсимильном издании ξ не видно (с. 92).

³ *Учение* — *tesbō*, то же слово, что и в названии сочинения *ḡsbou ḡsilouanos*; греч. *διδασκαλία* или *δίδαχῆ*.

⁴ *Ведь подобало би, чтобы ты знал, каким образом я тебя учу.* — *Eneou rḡh gar eksoouḡ ḡthe etiti sbō nak*. Функ перевел: "... denn es ist gut, dahin zu gelangen, dass du so erkennst, wie ich dich lehre" [Funk 1975a, с. 12]. Зандее предположил порчу текста [Zandee, 1976, с. 380–381], ср. "For ... you know the way which I teach" [NHLE, 1977, с. 348].

Позднее Зандее еще раз вернулся к этому пассажи и, предложив другое деление на слова, по-новому понял отрывок (*ene souḡh ...* [Zandee, 1981b, с. 79–80]). Мы следуем этой поправке Зандее.

⁵ *Правильно видимым* — *earchei enho [ra]ton* — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 12]. Однако в факсимильном издании "ГО" не читается (с. 93). Кажется лучше: [e]nho [ein]e — "немногими" как противопоставление следующему: [et]rekarchei ouon nim... — "правильно каждым" (т.е. всеми). В англ. пер. [few] [NHLE, 1977, с. 348], где, вероятно, имелась в виду такая реконструкция.

⁶ Начало и конец строки испорчены. Вероятно, следует: [hos]ḡ mallon fsotḡ [et]rekarchei...

⁷ *И во всех отношениях (ты) возвышен божественным Логосом.* — "*auo ḡḡise ḡmine nim ḡḡoulogos ḡtheios*". Функ дополнил *n<g>ḡḡise* и перевел: "Und dass du dich erhebst in jeder Hinsicht kraft eines gottlichen Logos" [Funk, 1975a, с. 12]. Однако, кажется, нет необходимости в этом добавлении, поскольку *ḡḡise* относится к предыдущему качественному "о" в сочетании *ekoḡḡos*: тогда и далее следует понимать (*eko*)*ḡḡise*. Функ перевел *ḡḡ* инструментально, а в английском переводе *ḡḡ* понято как союз "и", что дает выражению другой смысл: "you ... (are) prominent in every respect, and (are) divine reason, having become master over every power..." [NHLE, 1977, с. 348].

⁸ *Вместилищем* — *monthulos* — это слово не засвидетельствовано греческими текстами, однако значение его понятно, ср. (μ)ουθυλεύσις. См. замечание Шенке [Schenke, 1975b, с. 136].

⁹ Слово *χρητός* записано как *pothen sacrum*: *χрс* — вследствие смешения двух понятий *χριστός* и *χρητός*, которое было достаточно обычным в греческих текстах византийского периода. Подобная ошибка встречается и в коптских текстах: *χριστος* или *χс* для *χρητός*, см. [Barns, Browne, Shelton, 1981, с. 62–63].

¹⁰ *ΜΝΤΧС* — опять *pothen sacrum*, но выше в тексте (см. 88, 16:88,

29) стяжением $\overline{\chi\varsigma}$ обозначалось слово $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$. Здесь через $\overline{\chi\varsigma}$ передано $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$: $\overline{\text{MNTX}} = \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\tau\eta\varsigma$, см. [Vöhlig, 1958, с. 96–97].

¹¹ *познание забвения* – $\rho\omega\omicron\upsilon\upsilon\text{ n}\overline{\text{t}}\overline{\text{b}}\overline{\text{b}}\overline{\text{e}}$. Функ предложил исправить на "забвение познания", считая, что копт-переводчик не понял греческую конструкцию [Funk, 1975b, с. 286]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349] текст оставлен без исправления: "familiarity with forgetfulness...".

¹² Т.е. мудрость, знание, понимание.

¹³ Сочетание $\overline{\text{p}}\overline{\text{r}}\overline{\text{a}}\overline{\text{h}}\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}$, как считает Функ [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 15], возникло из неправильного перевода греческого $\acute{\alpha}\nu\omega\theta\epsilon\nu$ "снова", а $\overline{\text{p}}$ кевор могло быть глагольной приставкой в $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\alpha\upsilon\beta\acute{\alpha}\nu\omega$ греческого оригинала или наречием $\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\nu$.

¹⁴ *трон не [понимания]* – $\overline{\text{o}}\overline{\text{u}}\overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{r}}\overline{\text{o}}\overline{\text{n}}\overline{\text{s}}$ [eime]: реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 16]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349]: "a throne of [nescience]"; вероятно, имеется в виду $\overline{\text{m}}\overline{\text{t}}\overline{\text{a}}\overline{\text{t}}$ – $[\overline{\text{w}}\overline{\text{o}}\overline{\text{o}}\overline{\text{u}}\overline{\text{p}}]$. Однако ср. 89.23–24, где в коптском тексте $\overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{r}}\overline{\text{o}}\overline{\text{n}}\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{p}}\overline{\text{a}}\overline{\text{i}}\overline{\text{s}}\overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}\overline{\text{s}}$, а не $\overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{r}}\overline{\text{o}}\overline{\text{n}}\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{p}}\overline{\text{h}}\overline{\text{n}}\overline{\text{o}}\overline{\text{s}}$.

¹⁵ Функ, ссылаясь на Зандея, читает $\overline{\text{p}}[\overline{\text{a}}\overline{\text{l}}\overline{\text{o}}]\overline{\text{g}}\overline{\text{o}}\overline{\text{s}}$ и переводит: [ohne Logos] [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 17]. Однако в факсимильном издании (с. 95) три последние буквы не читаются, хотя могут быть предположены $\overline{\text{p}}[\dots]\overline{\text{g}}\overline{\text{o}}\overline{\text{s}}$. Ср. англ. пер. [NHLE, 1977, с. 349]: "[without reason]".

¹⁶ Слова в скобках – пояснение, предложенное Функом [Funk, 1975a, с. 13].

¹⁷ *обманщик* – $\overline{\text{g}}\overline{\text{m}}\overline{\text{k}}$ [ro]f – реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 19]. Ср., однако, англ. пер. [NHLE, с. 349], где не отмечено, что в тексте была лагуна: "deceiving friends".

¹⁸ [çi ero]k $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{e}}\overline{\text{s}}\overline{\text{p}}\overline{\text{a}}$ [n]š [ānhtēf]: "[Nimm] den ba[r]mherzigen Christus" – реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 13, примеч. 20]. В англ. пер. [NHLE, с. 349–350]: "[Accept] Christ, [this true friend]", вероятно, имеется в виду $\overline{\text{n}}[\overline{\text{s}}]$ [ber mme].

¹⁹ Ср., однако, нем. пер. [Funk, 1975a, с. 13, 23, примеч. 22], где Функ предложил дополнить: $\overline{\text{p}}\overline{\text{s}}\overline{\text{a}}$ "сторона" в $\overline{\text{p}}\overline{\text{s}}\overline{\text{a}}\overline{\text{c}}\overline{\text{h}}\overline{\text{d}}$, т.е. "учитель", и перевел: "...nimm den Lehrer der Frömmigkeit".

²⁰ $\overline{\text{k}}\overline{\text{n}}\overline{\text{a}}\overline{\text{p}}\overline{\text{o}}$ de $\overline{\text{n}}[\overline{\text{a}}\overline{\text{k}}\overline{\text{n}}]\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}\overline{\text{n}}\overline{\text{t}}\overline{\text{o}}\overline{\text{p}}\overline{\text{o}}\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{h}}\overline{\text{n}}$ t [pe nsat]pe – "du wirst dir Ehrenplätze ob[en] im[Himmel] erwerben" – реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 13, 23, примеч. 23]. Ср. англ. пер. "...you will acquire places in [Heaven above]" [NHLE, 1977, с. 350].

²¹ $\overline{\text{t}}\overline{\text{p}}\overline{\text{s}}\overline{\text{y}}\overline{\text{c}}\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}$ de $\overline{\text{p}}\overline{\text{e}}\overline{\text{n}}\overline{\text{t}}\overline{\text{a}}\overline{\text{f}}\overline{\text{r}}\overline{\text{p}}\overline{\text{l}}\overline{\text{a}}\overline{\text{s}}\overline{\text{s}}\overline{\text{e}}$ $\overline{\text{p}}\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}\overline{\text{u}}\overline{\text{h}}\overline{\text{e}}\overline{\text{t}}$ $\overline{\text{o}}\overline{\text{u}}\overline{\text{a}}\overline{\text{u}}$ – смысл этой фразы непонятен. Ср. нем. пер. [Funk, 1975a, с. 14]: "die Seele dagegen ist es, was in ihnen selbst "gebildet" wurde..." и англ. пер. [NHLE, 1977, с. 350]: "But the soul is that which he (God) has formed for their own hearts".

²² Т.е. добродетели, ср. нем. пер. [Funk, 1975a, с. 14].

²³ $\overline{\text{a}}[\overline{\text{s}}\overline{\text{p}}]\overline{\text{e}}\overline{\text{t}}\overline{\text{s}}\overline{\text{r}}\overline{\text{d}}\overline{\text{o}}\overline{\text{c}}\overline{\text{i}}$ $\overline{\text{p}}\overline{\text{t}}\overline{\text{a}}\overline{\text{l}}\overline{\text{e}}\overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{i}}\overline{\text{a}}$ – "Was meint (nun) Wahrheit?" – реконструкция и перевод Функа [Funk, 1975a, с. 14, 23, примеч. 27], ср. [Funk, 1975b, с. 287–288]. Мы оставили это место вслед за английскими переводчиками без перевода, ср.: "The base soul is wont to turn from side to side [...] which it imagines the truth" [NHLE, 1977, с. 351].

²⁴ *Лучше* – [na]p[us], ср. [Funk, 1975a, с. 14, 23, примеч. 28 и NHLE, 1977, с. 351].

^{24a} Местоимение ж.р., т.е. душа.

²⁵ *Ты пожелала стать скотом, когда ты оказалась в этой приро-*

de... — areouōð eartbnē ntarešōpe hñ teiphysis... Зандее видит в n̄tare — темпоралис (AA²), см. [Zandee, 1976, с. 370], и переводит: "You (fem. sing.) wished to become animal, when you had come into this kind of nature" [NHLE, 1977, с. 351]. Функ понял n̄tare как перфект 2: Willst du (о Seele) etwa zum Tier werden und daraufhin in der nämlichen Natur existieren" [Funk, 1975a, с. 14].

²⁶ mallon de arkoinōni e... — Зандее [Zandee, 1976, с. 378] считает, что ar- — императив от eire и поэтому: "But rather share in a true nature of life" [NHLE, 1977, с. 351]. Функ ([Funk, 1975a, с. 14]: "Lieber doch teilhalten an einer wahren Lebensnatur"), вероятно, рассматривал rkoīnōni как инфинитив, а "a" как AA², вариант форманта "e" перед инфинитивом.

²⁷ Место не совсем ясное, поэтому Функ перед началом предложения вынужден был дополнить: <Als du wiedergeboren wurdest> [Funk, 1975a, с. 14].

²⁸ Функ [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 31] предложил исправить pnoētos "умный" на p<a>noētos "неразумный" и перевел: "Der <un> verständige Mensch ...".

²⁹ Функ читает: o[uno]c [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 32], однако в факсимильном издании не читается ни одной буквы (с. 102).

³⁰ [учитель] — psah. У Функа [Funk, 1975a, с. 15] и в англ. пер. (с. 352) не указано, что слово испорчено. В факсимильном издании (с. 102) читается только pš [ah].

³¹ *Находится в тебе постоянно* — fhat [ĕk no]uoēið nim — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 15, 23, примеч. 33].

³² Коптский текст на пергамене (X–XI вв.), хранящийся в Британском музее (Or. 6003), как теперь стало ясно, содержит отрывок из "Поучений Сильвана" (правда, автором здесь назван апа Антоний). Хотя этот перевод независим от найденного в Наг Хаммади (но оба выполнены с одного греческого оригинала), в ряде мест он помогает восстанавливать лакуны последнего. Отрывок (соответствует 97.4–98.22 ПС) издан и прокомментирован Функом, см. [Funk, 1976, с. 8–21].

³³ *Ибо когда они подумают* — hotan gar eušanmeeue. Здесь, возможно, ошибка переписчика — вместо ekšanmeeue — "когда ты думаешь", что лучше по смыслу.

³⁴ *И каждый человек волнуется напрасно* — au[o rom]e nim eštŕ-[t]ō[r] eṛčīnčē. Лакуна восстанавливается на основе отрывка из Британского музея, см. [Funk, 1976, с. 116].

³⁵ *Нет никого, даже брата...* — m̄plaau oude m̄nson. Функ на основе отрывка из Британского музея дополнил: "Es gibt keinen Freund <ñšbēr> und gibt keinen Bruder" [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 36]. Ср. англ. пер. [NHLE, 1977, с. 353]: "There is no one, not even a brother (who is trustworthy)..."

³⁶ f[men ačn com] enau erof — реконструкция Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 37]: "Denn jeder Blinde ist auf [Dauer] un[fähig] (?) sie (sc. die Sonne) zu sehen". Англ. пер.: "For every blind man [goes along in such way] that he (?) is seen just" [NHLE, 1977, с. 353], вероятно, основан на такой реконструкции: f[moōhe hi hiē] enau erof [ndikaiois].

³⁷ Γ[оспода всего] — pč[oeis m̄pt]ērf. См. [Funk, 1975a, с. 23, примеч. 40].

³⁸ Ср. [NHLE, с. 353]: "For this image reveals the true likeness in correspondance to that which is revealed" и [Funk, 1975a, с. 16]: "Denn dieses Abbild offenbart die wahre Gestalt auf sichtbare Weise".

³⁹ ka[ta tcom] — см. [Funk, 1975a, с. 16]: "[Gemäss der Kraft]" и [NHLE, с. 353]: "[With respect to power]".

⁴⁰ Это место вызывает затруднения, ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "Denn das All ist Christus — abgesehen von der Unvergänglichkeit (Christi?)" и [NHLE, 1977, с. 354]: "For Christ is all, apart from (his) incorruptibility". Если, однако, слово chōris понимать не как предлог со значением "без", а как наречие со значением "иначе", смысл фразы станет понятен.

⁴¹ πταυ [tprof] — конъектура Функа [Funk, 1975a, с. 23, примеч.42], ср. [NHLE, 1977, с. 354]: "[he has been begotten]".

⁴² Подробно об этом пассаже см. [Funk, 1976, с. 289–290].

⁴³ Так, [NHLE, 1977, с. 354]: "Do not confine the God of all to mental images", ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "Und mach dir keine inneren Bilder vom Gott des Alls!"

⁴⁴ Смысл фразы станет хорошо понятен, если принять пояснение [NHLE, с. 354]: "For he (God), who condemns may not be condemned by the one who condemns". Зандее не исключает возможности видеть в форме EVA — (A²) (=EVNA=) futurum I, хотя подобная форма встречается в тексте только в этом месте [1976, с. 377]. [Funk, 1975a, с. 17]: "Wird seinerseits beurteilt werden..." — не учитывает отрицания.

⁴⁵ nfnabal — спорное место. В [NHLE, 1977, с. 354] оставлено без перевода. Ср. [Funk, 1975a, с. 17]: "...es sei denn, dass er das Licht bekommt und durch es sehend wird". Зандее, [Zandee, 1976, с. 381] предложил: nnefbal — "его глаза"; наш перевод следует этой конъектуре.

⁴⁶ *находился* — a[u]ci[ne], см. [Funk, 1975a, с. 17, 23, примеч. 43] и [NHLE, с. 355]: "he [was found]".

⁴⁷ *погруженный в огонь* — refčalk sote, см. Зандее [Zandee, 1976, с. 380] и [NHLE, 1977, с. 355]: "who are submerged in fire". Ср., однако, перевод Функа — "Pfeilschutzen", который в sote видит не "огонь", а τόξον, т.е. "лук".

⁴⁸ Фраза, кажется, не имеет завершения. Функ вынужден был добавить <dann wirst de ...> и оборвать фразу [Funk, 1975a, с. 18]. В англ. пер. [NHLE, 1977, с. 355] эта фраза понята как продолжение предыдущей.

⁴⁹ *покойников* — nekrefmoout — Функ поясняет: "d.e. deine lebendigen Glieder" [Funk, 1975a, с. 18].

⁵⁰ Функ считает, что речь идет об апостоле Павле [Funk, 1975a, с. 20].

⁵¹ Ср., однако, [Funk, 1975a, с. 20]: "Der Welt ist erschienen grosse Macht und grosse Herrlichkeit und das himmlischen Leben in der Absicht, das All zu erneuern...".

⁵² hñhe, эд. "весь", см. Зандее [Zandee, 1976, с. 381]. Ср. [Funk, 1975a, с. 21]: "mit seiner hohlen Hand".

⁵³ arečf nim ðhelos ne ðrmhfeei ðpnoute. Англ. пер. [NHLE, 1977, с. 360]: "All divine limits are those which belong to God's household". Ср., однако, [Funk, 1975, с. 22]: "Wer ist seine Grenze? Die gottlichen Wesen sind Verwandte Gottes".

⁵⁴ Смысловая связь между частями предложения не совсем ясна. Функ предположил, что в греческом оригинале была пассивная форма глагола σοοῖν, и, исходя из этого, перевел: "Weil Gott am All erkannt wird" [Funk, 1975a, с. 22].

⁵⁵ Иχθῦς (ἰχθύς) — Иисус, Христос, Бог (θεός), Сын (υἱός), Спаситель (σωτήρ).

ТОЛКОВАНИЕ О ДУШЕ
(II. 127.18-137.27)

Мудрецы (σοφός), которые были до нас, (20) назвали (ὀνομασία) душу (ψυχή) женским именем. И действительно (ὄντως), она женщина по своей природе (φύσις), имеющая даже свое чрево (μήτρα). До тех пор пока (ἕως+μέν)¹ она находилась у Отца одна, была она девой (παρθένος) и андрогинном (25) по своему виду, а (δέ) когда (ὅταν) упала в тело (σῶμα) и вошла в эту жизнь (βίος), тогда (τότε) оказалась в руках многочисленных разбойников (ληστής); и наглецы (? ὄβριστης)² перебрасывали ее друг другу и [осквернили] ее. Одни пользовались (χράω) (30) ею [на- сильно (βία)]³, другие же (δέ) убеждали (πείθω) ее лож- ным (ἀπάτη) даром (δῶρον). Одним словом (ἀπαξ ἀπῶς), они оскверняли ее. Она [потеряла свою?]⁴ (128.1) девст- венность (-παρθένος) и стала блудодействовать (порνεῶ) своим телом (σῶμα) и отдавалась каждому, думая о каждом, кто соединится с ней, что это ее муж. Когда (ὅποτε)⁵ она отдалась (5) наглым (ὄβριστήс) и неверным (ἀπιστος) пре- любодеем (μοιχός), чтобы они воспользовались (χράω) ею, тогда (τότε) она стала тяжело вздыхать и каяться (μετα- νοέω). (И) снова (πάλιν), когда она отворачивает свое ли- цо от этих прелюбодеев (μοιχός), она спешит к другим, и они вынуждают ее (10) быть с ними и служить им, как гос- подам, на их ложе. Из-за (+δέ) стыда она не смеет (τολ- μάω) больше (οὐκέτι) их оставить, а (δέ) они обманывают (ἀπατάω) ее долгое время (χρόνος), как будто они (15) очень ценят (τιμάω) ее, как мужья верные и истинные; по- сле всего этого они оставляют ее и уходят, она же (δέ) становится бедной и оставленной (ἔρημος) вдовой (χήρα)*, не имеющей помощи (βοήθεια), ни даже (οὐδέ) (20) крупницы (пропитания?)⁶ в своей скорби. Ибо (γάρ) ничего не полу- чила она от них, кроме (εἰμήτι) осквернений, которые они причинили ей, когда обцались (κοινωνέω) с ней, и те, ко- го она родила от прелюбодеев (μοιχός), — глухие (κωφός), (25) слепые и больные, их ум поврежден.

Когда (ὅταν) же (δέ) Отец, который на небе, обратит на нее внимание, взглянет вниз на нее и увидит ее возды- хающую в своих страданиях (πάθος) и позоре (αἰσχημοσύνη) (30) и кающуюся (μετανοέω) в своем блуде (порνεία), кото- рый она совершила, и начинающую (ἄρχω) призывать (ἐπικα- λέω) его имя, чтобы он пришел к ней на помощь (βοήθεια),

* Ср. Плач. Иер. 1.1-2.

[воздыхающую] всем сердцем своим и говорящую: "Спаси меня, мой Отец, вот я исповедуюсь (-λόγος) [тебе, что покинула] мой дом и (129.1) бежала из моего девичьего покоя (παρθενών); снова (πάλιν) возврати меня к себе". Когда (ὅταν) он увидит ее в таком положении, тогда (τότε) он решит (κρίνω) сделать ее достойной (δξιος) своей милости⁷, потому что много мучений (5) свалилось на нее из-за того, что она оставила свой дом. Между тем о блуде (πορνεία) души (ψυχή) пророчествует (προφητεύω) во многих местах Святой Дух (πνεύμα). Ведь (γάρ) сказал он через пророка (προφήτης) Иеремию: "Если муж отпустит свою жену и она (10) пойдет и возьмет другого, разве (μή) сможет она возвратиться к нему отныне! Разве не (μή) осквернилась осквернением эта женщина! И ты блудодействовала (πορνεύω) со многими пастырями и обратилась ко мне! — сказал Господь: „Подними свои глаза (15) на правое (дело)⁸ и посмотри, где ты блудодействовала. Разве не (μή) сидела ты у дорог, оскверняя землю блудом (πορνεία) и пороками своими (κακία), и разве не принимала многих пастырей для преткновения? Ты была бесстыдна со (20) всяким, ты не позвала меня, как хозяина дома или (ή) как Отца, или (ή) как источник (ἀρχηγός) твоего девства (-παρθένος)“⁹”.

Еще (πάλιν) написано через пророка (προφήτης) Осию: "Ступайте, судитесь с вашей матерью, так как не станет она женою мне (25) и я не стану ей мужем. Я удалю ее блуд (πορνεία) от лица моего и удалю ее прелюбодеяние (μοιχεία) от грудей ее; я оставлю ее нагой, как в день, когда она родилась, и (30) сделаю ее опустошенной (ερημος), как землю без [водную], и [жаждой] сделаю ее бездетной⁹. Я не смилуюсь над ее детьми, потому что они — дети блуда (πορνεία), потому что их мать блудила и [опозорила своих детей]¹⁰, (130.1) потому она сказала: „Я буду блудить (πορνεύω) с теми, кто меня любит, с теми, кто давал мне мой хлеб и мою воду, и облачения мои, и мои облачения, и мое вино, и мой елей, и все, (5) что мне нужно". Поэтому (διὰ τοῦτο), вот я удержу их, чтобы она не могла бежать за своими любовниками, и когда она будет искать их и не найдет их, она скажет: „Возвращусь я к своему первому мужу, потому что (10) в те дни мне было лучше, чем теперь“¹¹”.

Еще сказал он через Иезекииля: "После многих злодеяний (κακία)¹², — сказал Господь, — ты построила себе блудилище (πορνείον) и приготовила себе красивое место (τόπος) (15) на площадях (πλατεία), и построила себе блудилища (πορνείον) у каждой дороги, и погубила свою красоту, и раскидывала ноги на каждой дороге, и умножила свой блуд (πορνεία). Ты блудодействовала (πορνεύω) с сынами Египта, (20) теми, которые твои соседи, толстомясые (мужланы)¹³”. Но кто же эти дети Египта толстомясые, как

* Иер. 3:1-4.

** Ос. 11:4-9.

*** Иезек. 16:23:26.

не (εἰμήτι) плотские (σαρκικόν) и чувственные (αἰσθητόν) и дела земли; те, через кого душа (ψυχή) осквернила себя в этих местах, принимая хлеб (25) от них, принимая вино, принимая елей, принимая одежду и прочее преходящее (φλύαρως) и внешнее, касающееся (только) тела (σῶμα), — то, что, как она думает, (порнеῖα) полезно ей.

Об этом блуде (порнеῖα) возвестили (παραγγέλλω) апостолы (ἀπόστολος) Спасителя (σωτήρ): (30) "Берегитесь его, очиститесь от него"*; говоря не только о блуде (порнеῖα) тела (σῶμα), но еще больше (о блуде) души (ψυχή). Поэтому пишут апостолы (ἀπόστολος) [церкви]¹⁴ Бога, чтобы подобное не (35) происходило в [ней]. Но (ἀλλά) великая [брань] происходит из-за блуда (порнеῖα) (131.1) души (ψυχή). Из-за него происходит также и блуд (порнеῖα) тела (σῶμα). Поэтому Павел, когда он писал коринфянам, сказал: "Я написал вам в письме, не общайтесь с блудниками (πορνός): (5) ни вообще (οὐ πάντως) с блудниками (πορνός) этого мира (κόσμος), или (ἢ) лихоимцами (πλεονέκτης), или (ἢ) грабителями, или (ἢ) идолослужителями (-εἰδωλον), — поскольку (ἐπεὶ) иначе (ἄρα) надлежало бы вам выйти из мира (κόσμος)"**. Так говорит он духовно (πνευματικῶς): "Наша брань (ἀγών) (10) не против плоти (σάρξ) и крови, — как он сказал, — но (ἀλλά) против мироправителей (κοσμοκράτωρ) этой тьмы и духов (πνευματικόν) злобы (πονηρία)***. Пока же (+μέν) душа (ψυχή) мечется туда и сюда, общаясь (κοινωνέω) с тем, кого она (15) встретит, оскверняясь и пребывая в страдании (πάσχα)¹⁵ от того, что она заслуживает получить. Когда (δταν) же (δέ) она почувствует (αἰσθάνω) мучения, в которых она пребывает, восплачет к Отцу и покается (μετανοέω), тогда (τότε) Отец смилостивится над ней и отвратит (20) ее чрево (μήτρα) от внешней стороны и снова (πάλιν) повернет его внутрь, так что душа обретет свое (первоначальное) состояние (μερικόν)¹⁶. Ибо (γάρ) они (души) — не как женщины: ведь (γάρ) чрево (μήτρα) тела (σῶμα) находится внутри тела (σῶμα), как и прочие внутренности. Чрево (μήτρα) (25) же (δέ) души (ψυχή) повернуто наружу, как и естество (φυσικόν) мужчины, которое находится снаружи. Но когда чрево (μήτρα) души (ψυχή) по воле Отца обратится внутрь, оно получит крещение (-βάπτισμα) и немедленно (30) очистится от внешней скверны, которая была запечатлена на ней: как и [одежды, если]¹⁷ они грязные, кладут в [воду и]¹⁸ поворачивают до тех пор, пока грязь с них не будет убрана и они не очистятся.

Очищение (35) же души состоит в том, чтобы она обновила (132.1) свое первоначальное естество (φυσικόν) и снова обратилась к себе самой. Это — ее крещение (βάπτισμα). Тогда (τότε) начнет (ἄρχω) она напрягаться, как роженицы в мом нт рождения ребенка (5) корчатся в потугах. Но (ἀλ-

* Ср. II Кор. 7:1; I Фес. 4:3.

** I Кор. 5:9—10.

*** Эф. 6:12.

λά) поскольку (ἐπεὶ) она женщина, она одна не может родить ребенка. (Поэтому) послал ей Отец с неба ее мужа, который (и) брат ее первородный. Спустился тогда (τότε) жених (10) к невесте. Оставила (+μέν) она свой прежний блуд (πορνεία), очистилась от осквернений любовников и (δέ) обновилась для брака. Очистила она себя в брачном чертоге, наполнила его благовониями и села внутри него, высматривая (15) жениха истинного. Больше не (οὐκέτι) спешит она на площадь, чтобы соединиться (κοινωνῶ) с тем, кого пожелает, но (ἀλλά) осталась, высматривая его, когда он придет, и боясь его: ведь не знала его образа и больше не (οὐκέτι) (20) помнит его с того времени, как отпала от дома Отца своего¹⁹. Но (δέ) по воле Отца...²⁰. Она же грезит о нем, как жены, которые любят своих мужей. Тогда (τότε) жених по (κατά) воле Отца (25) спустился к ней в приготовленный брачный чертог и (δέ) украсил (κοσμέω) брачный чертог (νυμφών)²¹. Ибо (γάρ) этот брак (γάμος) происходит не как плотский (σαρκικός) брак (γάμος): соединяющиеся (κοινωνῶ) друг с другом наполнены (30) этим соединением (κοινωνία), и как ношу они оставляют бремя (ἐνόχλησις) страсти (ἐπιθυμία) и не [отделяются]²² один от другого, но (ἀλλά) это [...] ²³ этот брак (γάμος), но когда они [достигают]²⁴ соединения [друг с другом], они становятся одной жизнью. (133.1) Поэтому сказал пророк (προφήτης) о первом мужчине и первой женщине: "Станут они единой плотью (σάρξ)"*. Ибо (γάρ) сначала у Отца были они соединены друг с другом, (5) пока женщина не совратила мужчину, который и брат ее. А этот брак (γάμος) связал их снова (πάλιν) друг с другом, и душа соединилась со своим истинным возлюбленным, своим естественным (φυσικός) господином в соответствии с тем, как написано: (10) "Ибо (γάρ) господин жены — муж ее"**. Но (δέ) она познала его мало-помалу и опять стала радоваться, плача перед ним, вспоминая свой позор (αἰσχρημοσύνη) своего прежнего вдовства (-χήρα). И еще больше украсила (κοσμέω) себя, чтобы (ἵνα) (15) ему было приятно находиться возле нее. Сказал же (δέ) пророк (προφήτης) в псалмах (ψαλμός): "Послушай, дочь моя, посмотри и склони ухо свое и забудь свой народ (λαός) и дом отца своего; так как царь пожелал (ἐπιθυμῶ) твою (20) красоту, потому что он твой господин"***.

Ведь (γάρ) он требует (ἀξιῶ) от нее, чтобы она отвернула свое лицо от своего народа (λαός) и от толпы прелюбодеев (μοιχός), тех, среди которых прежде находилась, и устремилась к своему царю единственному, своему естественному (φυσικός) (25) господину, и забыла дом земного отца, у которого ей было плохо (κακός), а вспомнила бы своего небесного Отца. Так было сказано и Аврааму: "Выйди из своей (30) земли, и от своих родственников (συγγένηα),

* Быт. 2:24.

** Ср. Быт. 3:16; I Кор. 11:3,

*** Пс. 44:11-12.

и их дома своего отца**». Когда подобным образом душа (ψυχή) [украшила] ([μοσμέω]) себя в своей красоте, [снова] ([πάλιν])²⁵ она встретила своего возлюбленного и [он также] полюбил ее. (35) И когда она соединилась (μοιωνέω) с ним, получила она (134.1) семья (σπέρμα) от него, т.е. Дух (πνεῦμα) животворящий, чтобы при его участии смогла родить добрых детей и вскормить их. Ибо (γάρ) это великое и совершенное (τέλειον) чудо (θαῦμα) (5) рождения, так как (ὥστε) этот брак (γάμος) совершается по воле Отца.

Но (δέ) следует, чтобы душа родилась сама и оказалась в своем первоначальном положении. Душа (ψυχή) же двигается сама и получила от Отца божественное (θεῖον) (начало), (10) чтобы обновиться, и чтобы быть принятой в место, в котором была сначала. Это воскресение (ἀνάστασις) из мертвых; это спасение от плена (αἰχμαλωσία); это восхождение (ἀνάβασις) на небо; это (15) путь (ὁδός) к Отцу. Поэтому (διὰ τοῦτο) сказал пророк (προφήτης): "Благослови (εὐλογέω), душа моя, Господа, и все мои внутренности (благословите) святое имя его. Благослови (εὐλογέω), душа моя, Бога, который отпустил (20) все твои беззакония (ἀνομίαι), который излечил все твои болезни, который вырвал твою жизнь у смерти, который увенчал тебя милостью, который наполнил твое желание (ἐπιθυμία) благом (ἀγαθόν), (и) твоя юность будет (25) обновлена, подобно орлу (ἀετός)***. И теперь, когда она будет обновлена, она поднимется, благословляя Отца и брата своего, того, посредством которого была спасена. Вот так душа (ψυχή) будет спасена через возрождение. Но (δέ) это (30) происходит не с помощью заученных (δωκησις) слов, не (οὐδέ) с помощью навыков (τέχνη) и (οὐδέ) записанных учений, но (ἀλλά) это благодать (χάρις [ς]) [Отца]²⁶, но (ἀλλά) это духовный (πν [ευματική]) дар (δωρεά) [истины]²⁷. Ибо (γάρ) это дело — (дело) [Духа]²⁸. (35) Поэтому (διὰ τοῦτο) возгласил Спаситель (σωτήρ): (135.1) "Никто не может прийти ко мне, если не (εἰμήτι) привлечет его мой Отец и не поставит ко мне, и я воскрешу его в последний день"****.

Теперь нужно молиться Отцу и взывать к нему (5) всей душой (ψυχή) не внешними устами, но (ἀλλά) внутренним духом (πνεῦμα), который выходит из глубины (βάθος), вздыхать и раскаиваться (μετανοέω) о жизни (βίος), которую мы вели, исповедовать (ἐξομολογέω) (10) грехи, почуствовать (αἰσθάνω) пустое заблуждение (ἀπάτη), в котором мы находились, и пустое стремление (σπουδή), оплакать то, как мы находились во тьме и буре, скорбеть (πενθῶ) о себе самих, чтобы Он смилостивился к нам, ненавидеть (15) себя такими, какими мы теперь являемся. Еще (πάλιν) сказал Спаситель (σωτήρ): "Блаженны (μακάριοι) алчущие, ибо они насытятся"****. И еще (πάλιν) сказал он: (20) "Кто

* Быт. 12:1.

** Пс. 102:1-5.

*** Ин 6:44.

**** Мф. 5:4, 6; Лк. 6:21.

не возненавидит свою душу (ψυχή), не сможет следовать за мной** . Ибо (γάρ) начало (ἀρχή) спасения — покаяние (μετάνοια). Поэтому (διὰ τοῦτο) до пришествия (παρουσία) Христа²⁹ пришел Иоанн, проповедующий (κηρύσσω) крещение (βάπτισμα) покаяния (μετάνοια). (25) А (δέ) покаяние (μετάνοια) происходит в печали (λύπη) и скорби сердца. Отец же (δέ) — человеколюбец добрый (ἀγαθός), и он слышит душу (ψυχή), которая призывает (ἐπικαλέω) его и посылает ей свет спасения. (30) Поэтому (διὰ τοῦτο) сказал он через Духа (πνεῦμα) — пророка (προφήτης): "Скажи сынам моего народа (λαός): когда ваши грехи распространятся от [земли до] неба и станут [красными], как плоды гранатового дерева (κόκκος), и чернее, чем власяница, и когда (136.1) вы обратитесь ко мне всей вашей душой (ψυχή) и скажете мне: „Отец мой“, — услышу я вас, как святой народ”***³⁰.

Еще (πάλιν) в другом месте: "Так говорит (5) Господь, святой Израиля: „Когда (ὅταν) ты обратишься и станешь вздыхать, тогда (τότε) ты спасешься и поймешь, где ты был в дни, когда ты надеялся на суетное”***. Еще (πάλιν) он сказал в другом месте: "Иерусалим (10) восплакал плачем: „Помилуй меня"; он смилостивится от звука твоего плача. И, увидев, он послушал тебя³¹. И даст Господь вам хлеб скорби (θλίψις) и воду скудную. С этого времени не приблизятся к тебе³¹ (15) обманывающие тебя, (так как) твои глаза увидят обманывающих тебя”****. Так что (ὥστε) следует молиться (προσεύχομαι) Богу ночь и день, простирая наши руки к нему, как пловущие (πλέω) среди моря молясь Богу (20) вsem их сердцем без лицемерия (ὑπόκρισις). Ибо молящиеся (προσεύχομαι) лицемерно (ὑπόκρισις) обманывают (ἀπατάω) себя самих. Ведь (γάρ) Бог видит (даже) внутренности и постигает глубину сердца, (25) чтобы узнать достойного (ἄξιος) спасения. Ведь (γάρ) тот, кто еще (ἐτι) любит место (τόπος) заблуждения (πλάνη), недостойн (ἄξιος) спасения. Поэтому (διὰ τοῦτο) написано у поэта (ποιητής): "Одиссей сидел на острове, плача, печалься (λυπέω) и отворачивая (30) свое лицо от речей Калипсо и ее обманов (ἀπάτη), страстно желая (ἐπιθυμέω) увидеть свою деревню и дым (καπνός), идущий от нее. И [если бы он не получил] помощь (βοήθεια) с неба, [он не вернулся бы]³² в свою (35) деревню”*****. Так же еще (πάλιν) говорит [Елена]³³: ["Мое сердце]³⁴ отвернулось от меня (137.1), и я хочу вернуться опять (πάλιν) в мой дом”*****. Ведь (γάρ) она вздыхала, говоря: "Афродита обманула (ἀπατάω) меня и увела меня из моего дома. Я оставила свою еди-

* Ср. Лк. 14:26.

** Апокр. Иез., ср. I Клем. 8:3.

*** Ис. 30:15.

**** Ис. 30:19—20.

***** Од. I:48—59.

***** Од. IV:260—261.

народную дочь и своего мужа (5) доброго, умного и красивого**.

Ибо (γάρ) когда (ὅταν) душа (ψυχή) оставит своего совершенного (τέλειος) мужа из-за обмана (ἀπάτη) Афродиты, который заключается в рождении здесь³⁵, она потерпит ущерб (βλάβη). Но (δέ) если она будет вздыхать (10) и покается (μετανοέω), она будет возвращена в свой дом. Ведь даже (καὶ γάρ) на Израиль не было сначала обращено внимание (Бога), чтобы вывести его из земли Египта, из дома рабства**, пока не (εἰρήνη) стал он вздыхать к Богу и не заплакал о горести (15) своих дел. Еще (πάλιν) написано в псалмах (ψαλμός): "Очень устал я от моего стеснения; буду омыwać я ложе мое и мою постель по (κατά) ночам слезами моими; состарился я среди всех врагов моих. Отступитесь от меня (20) все совершающие дело беззакония (ἀνομία). Ибо вот Господь услышал крик плача моего и услышал Господь мою молитву"****. (Итак), если мы воистину покаемся (μετανοέω), услышит нас Бог, долготерпимый и великомилостивый, (25) которому слава во веки веков. Аминь.

Толкование (Ἑξηγήσις) о душе (ψυχή).

П р и м е ч а н и я

Несмотря на то что текст уже переводился на русский язык [Тронова, 1979, с. 188–193], мы сочли необходимым еще раз обратиться к этому памятнику, поскольку не согласны как с общей концепцией М.К.Трофимовой о природе сочинения, так и с рядом частных в ее переводе (см. [Хосроев, 1986, с. 203–209]). Тем не менее последний был во многом полезен в данной работе.

Сочинение написано на сайдском диалекте, однако в тексте встречается ряд ахмимских и субахмимских орм (подробнее [Krause-Labib, 1971, с. 26–31]). Перевод выполнен по the Faksimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex II. Leiden, Brill, 1974, с. 139–149 и сверен по изданиям [Krause-Labib, 1971, с. 68–87] (с нем. пер.); [Sevrin, 1983, с. 61–83] (с франц. пер.) и [NHLE, с. 180–187] (W.C.Robinson).

¹ Ср. [Layton, 1975, с. 65–66].

² Краузе восстановил: hu[rpēr]etēs; [Sevrin, 1983, с. 62]: hu[bri]-stēs; ср. это слово ниже в тексте (128.5).

³ Реконструкция предложена Краузе (h[n oubi]a) и принята всеми: [Sevrin, 1983, с. 62; NHLE, с. 181 (by force)]; незначительную поправку, не меняющую смысла, см. [Layton, 1975, с. 66].

⁴ ...она [потеряла свою] девственность – as[tioub ptesm]tparthenos – предложено Краузе и поддержано Севреном. Ср., однако, замечания Лейтона (1975, с. 66–67) о том, что подобная конъектура окажется "бохайризмом" в тексте, написанном на сайдском, и поэтому невозможна; он оставляет текст без реконструкции, ему следует [NHLE, с. 181].

⁵ Ср. [Layton, 1975, с. 67].

* Од. IV:261–264.

** Исх. 20:1.

*** Пс. 6:7–10.

⁶ Ни даже крутица (пропитания?) — oude žaumaāse m̄tasf ebol h̄m res̄ñkah; Краузе перевел: "Sie hat auch kein Anhören in ihrem Leid", понимая "мааše" как "ухо", отсюда "слушатель" [Crum, 212b]; ср. также Шенке [Schenke, 1975, с. 6]: "nicht einmal einen, der ihr sein Ohr öffnet"; однако Лейтон [Layton, 1975, с. 67–68 и 72–73] предлагает видеть в "мааše" эквивалент греч. μάτρον ("малая мера", [Crum, 213a]); ср. [NHLE, с. 181] (a measure of food) и Севрен [Sevrin, 1983, с. 65]: "une once (de nourriture)" и комментарий к этому месту [он же, с. 89].

⁷ Ср. [Schenke, 1975, с. 6; Layton, 1975, с. 68].

⁸ ehrai ersooutn = греч. εὖς εὐθεῖαν (Иер. 3:2, LXX), ср. лат. in directum и славянск. "на правоту"; ср. [Sevrin, 1983, с. 65]: "sur ce qui est droit"; [NHLE, с. 181]: "take an honest look"; Краузе ("zur Höhe") и Трофимова (1979, с. 189) ("на высоту") следуют чтению еврейского текста, где עַרְוֹת לֵו (синодальный перевод "на высоту"); ср. [Schenke, 1975, с. 6].

⁹ [жардой] сделаю ее бездетной — tinaas p̄atšēre h̄ñp [ueibe... расходитсЯ с чтением Ос. 2:5 (LXX): ἀκοτενῶ αὐτὴν ἐν δὲψει. Возможно, автор ТоД (или переводчик) имел (или неправильно прочитал) в греческом тексте: ἀτεκνῶ/ἀκοτεκνῶσθ, см. [Guillaumont, 1975, с. 36; Wisse, 1975, с. 71].

¹⁰ [опозорила своих детей] — astšipe[ñnesšē]rē, реконструкция Краузе, принята всеми; ср. [Wisse, 1975, с. 71].

¹¹ Деление на главы в Септуагинте иное, нежели в еврейском тексте, где 1-й и 2-й стихи являются последними стихами I главы, ср. [Трофимова, 1979, с. 214] и англ. пер. [NHLE, с. 182], которые следуют нумерации еврейского текста (Ос. 2:2–7).

¹² Букв. "случилось после всех злодеяний... что ты построила".

¹³ Коптское papinos p̄warks = греч. μεγαλόσωμος = евр. מְגָדִים לְבָשָׁה; "великорослые" в синодальном переводе (Иез. 16:26), которому следует Трофимова (1979, с. 189), лишено негативной оценки, которая отчетливо присутствует в еврейском тексте. Предлагаемое "толстомясые" точнее передает смысл библейского текста.

¹⁴ Краузе не восстановил лакуну; Шенке предложил: eushai [t̄ñsops] šr̄noute "мы просим Бога" [Schenke, 1975, с. 6]; Виссе [Wisse, 1975, с. 72] и Браун [Browne, 1975, с. 1–2], кажется, независимо друг от друга восстановили: eushai [ntekklēsia] šr̄noute — "пишут [Церкви] Бога..."; ср. [Se rin, 1983, с. 68, 96–97].

¹⁵ Перевод сочетания ha rasha вызывает трудности, ср. [Wisse, 1975, с. 73, примеч. 16; Schenke, 1975, с. 6–7]. Существительное ср. р. k̄as̄xa (евр. פָּרָא, ср. [PGL, с. 1046–47] и [Sevrin, 1983, с. 98]) употребляется лишь в ед. ч. для обозначения праздника Пасхи. Скорее всего, автор ТоД следовал широко распространенной в раннем христианстве этимологии k̄as̄xa от k̄as̄xw (например, Iren. Adv. Haer. IV.10, 1), и тогда это слово в нашем тексте имеет значение "страдание" или "страдания".

¹⁶ Состояние — цери́ков, ср. [Wisse, 1975, с. 73, примеч. 17].

¹⁷ Как и [одежды] — ðhe ðniš[ten] — реконструкция Краузе; ср. [Layton, 1978, с. 155; Wisse, 1975, с. 73].

¹⁸ В [воду и] — ер[шооч] — реконструкция Краузе; великолепный анализ всего пассажа см. [Layton, 1978, с. 155–169], где автор рассматривает возможность иной реконструкции: ер[plunion]... — "в [ломать для стирки]"; ср. Виссе [Wisse, 1975, с. 73]: ер[ōne] (?)..

"на [камень]" (с пояснением, что намоченное белье терли о камень).
¹⁹ Пассаж, начиная со слов "и боясь его...", — непонятен. Виссе [Wisse, 1975, с. 74] объясняет это тем, что коптский переводчик не понял смысла греческого текста.

²⁰ но по воле Отца — Nm̄ rouōbe de špreiōt — не может быть отнесено ни к предыдущей фразе, ни к последующей из-за двух δέ подряд: таким образом, сочетание повисает в воздухе; ср. [Wisse, 1975, с. 74]: {And by the Father's will...}; [NHLE, с. 184]: "But by the will of the Father <...>". Однако Севрен [Sevren, 1983, с. 73] относит сочетание к последующему предложению: "Mais (δέ) par la volonté du Père elle a gēve (удё) de lui..."; ср. у него же (с. 103), где издатель предлагает убрать одно δέ (sous reine d'anacoluthie).

²¹ В предыдущем предложении, как и выше (132.13), "брачный чертот" передается коптским rma šeleet, здесь греч. υμφίλον.

²² Принимаем конъектуру Виссе [Wisse, 1975, с. 75]: nset [špor-šou eb]o| "и не [отделяются]"; ср. [Sevren, 1983, с. 72; NHLE, с. 184] (separate from). Реконструкция Краузе — nset [maeio p̄serh̄mh̄]q̄, как утверждает Виссе [Wisse, 1975, с. 75], невозможна, поскольку надстрочная черта над h̄mh̄al должна быть видна; однако, судя по тексту факсимильного издания (с. 144), лакуна плотную подводит к верхней строке и не оставляет места для надстрочной черты. Шенке восстановил: [nset mhotru name]m̄... — "oh[ne sich in Wahrheit mi]teinander zu verbinden". Проблема в том, о каком браке (плотском или небесном) идет речь в этом пассаже. Краузе и Шенке видят здесь первое, Виссе и Севрен — второе, что принимаем и мы.

²³ alla reei [smot] an re — реконструкция Краузе, которой следует Трофимова (1979, с. 190): "Но не этого рода брак сей" (не отмечая, что в тексте лакуна). Однако для подобной реконструкции лакуна слишком велика: пропущено 7–8 букв, см. факсимильное издание, с. 144. Лакуну не восстанавливают: [Sevren, 1983, с. 72; Wisse, 1975, с. 75; NHLE, с. 184].

²⁴ [достигают] соединения — euša [pōh] nhōt̄. Так у [Wisse, 1975, с. 75, примеч. 23] (где в коптском слове опечатка: ša [roh] вместо ša [roh]) и [Sevren, 1983, с. 72]. Ср. euša [ei] anhōt̄ — "приходят к соединению" у Краузе и Брауна [Browne, 1975, с. 3], что не меняет смысла.

²⁵ Различные реконструкции этой лакуны: on [palin asti] meete [Wisse, 1975, с. 76] или on [tōs on as] meete [Browne, 1975, с. 4] — практически имеют одинаковый смысл.

²⁶ благодать [Отца] — harī [s] šp [e]i [ōt t]e — подробнее см. [Layton, 1975, с. 70].

²⁷ духовный дар истины — tdōrea m̄pn [eumatikē n̄t] ŋe — реконструкция Шенке (1975, с. 8); возможно и tdōrea šp [noute te šp̄ro]ŋe — "дар Бога человеку" — реконструкция Краузе, которой следует Трофимова (1979, с. 191). Эта и предыдущая лакуны в англ. пер. [NHLE, с. 185] остаются незаполненными.

²⁸ Духа — [репа], см. [Sevren, 1983, с. 76]; ср. [Layton, 1975, с. 71]: m̄ [p̄va] ūt̄pe — "heavenly thing". Этой конъектуре следует англ. пер. [NHLE, с. 185].

²⁹ Имя написано как помен sacrum — XPC, форма, которую, исследуя помина sacra, не отмечает Робертс [Roberts, 1979, с. 37–38].

³⁰ Лакуны восстановлены Краузе на основании греческого текста I.Clem. 8:3, где встречается та же цитата. Некоторые уточнения, не

изменяющие смысла текста, см. [Browne, 1975, с. 4–5]. Краузе отождествил этот пассаж как цитату из I.Clem. 8:3 [Краузе, 1967, с. 72, примеч. 10]. Однако Гийомон показал, что здесь мы имеем дело с цитатой из утерянного "Апокрифа Иезекииля", хорошо известного раннехристианской литературе [Guillaumont, 1975, с. 35–39]; подробнее об "Апокрифе Иезекииля" [Denis, 1970, с. 187–191].

³¹ В тексте местоимение жен. р.

³² Краузе заполнил лакуну: auo sabe[1 pkapnos ou]boētheia ebol ꞑꞑ tre – "und ausser [Rauch] Hilfe vom Himmel", продолжая предыдущую фразу; Шенке читает: auo sabē[1 se neuentaf] boētheia ebol ꞑꞑ tre ꞑ[efnasto ā] ereftime – "Und wenn [er] kei [ne] Hilfe vom Himmel gehabt hätte, wā[re er nicht] zu seiner Stadt zurückgekehrt" [Schenke, 1975, с. 8]. Несколько иную реконструкцию, но с тем же смыслом, дают [Wisse, 1975, с. 78; Layton, 1975, с. 71–72; Browne, 1975, с. 6].

³³ palin tke [psy]hē esčo – реконструкция Краузе, которой следует Трофимова (1979, с. 192): "И еще [душа] говорит..."; однако Шенке [Schenke, 1975, с. 8] (ср. [Schenke, 1977, с. 217] и Браун [Browne, 1975, с. 7–8] (последний на основе того, что в факсимильном издании (с. 148) после tke видны следы h, чего нам обнаружить не удалось, ср. [Arai, 1977, с. 200]) исправили на palin tkeḥ[ele]ḥē... "Также еще говорит [Елена]", ср. [Sevrin, 1983, с. 80].

³⁴ Краузе восстановил: [pahoou]t – "мой муж". Однако лакуна мала для подобной реконструкции, и Браун [Browne, 1975, с. 7], привлекая греческий текст Одиссея (IV.259: ποῦ κραδίη τέτρατο), восстановил [pah]et: "мое сердце"; ср. [Wisse, 1975, с. 78; Sevrin, 1983, с. 80].

³⁵ etbe taratē p̄taphrodite taei etšoor h̄m p̄čro p̄reeima... – где вызывает затруднение указательное местоимение жен. р. taei: относится ли оно к Афродите (как в [NHLE, с. 187]: "...the treachery of Aphrodite, who exists here in the act of begetting") или к ἀπάτη (как у [Wisse, 1975, с. 78]: "because of the guile of Aphrodite which consists in the wordly begetting..."); ср. [Schenke, 1975, с. 8]. Последнее чтение явно указывает на отрицательную оценку брака и деторождения, свойственную энкратизму; отголосок этого учения мы и находим в разбираемом пассаже, см. [Wisse, 1975, с. 78].

ПОДЛИННОЕ УЧЕНИЕ
(VI, 22.1-35.24)

... (6) ... на небе ... в нем ... каждый является ... скрытые небеса ... (10) явиться¹, и [до того как] явились невидимые (ἀόρατος), невыразимые миры (κόσμος). Невидимая (ἀόρατος) душа (ψυχή) праведности (δικαιοσύνη) вышла из них, становясь (15) причастной (-μέλος) и телу (σῶμα), и духу (πνεῦμα). Находится ли она внизу (κατάβασις), или в плероме (πλήρωμα), (20) она от них неотделима, но (ἀλλά) они видят ее, и она смотрит на них в невидимом (ἀόρατος) Логосе (λόγος)². Ее жених (νυμφίος) тайно принес его и дал ей (25), чтобы она ела его, как пишу (τροφή), и он дал Логос (λόγος)² ее глазам, как лекарство, чтобы она прозрела своим умом (νοῦς) и постигла (νοέω) своих родственников (συγγενής) (30) и получила знание о своем происхождении с тем, чтобы она прилепилась к своей ветви (κλάδος), из которой она вышла сначала, чтобы она получила то, что ей принадлежит, и оставила материю (ὕλην).

23. ... (5) ... причем он [находится] ... имея ;³ сыновья. Сыновья ... воистину те, которые [произошли] из его семени (σπέρμα), (10) называют сыновей женщины "наши братья". Таким образом и (δέ) духовная (πνευματική) душа (ψυχή), когда была брошена в тело (σῶμα), стала (15) братом⁴ желания (ἐπιθυμία), ненависти и зависти и материальной (ὕλική) душой (ψυχή), так как (ὥστε) ведь тело (σῶμα) вышло из желания (ἐπιθυμία), а желание (ἐπιθυμία) (20) произошло из материальной (ὕλική) сущности (οὐσία). Поэтому душа (ψυχή) стала для них братом⁴. И хотя (καίτοιγε) они внешние дети⁵, не имеющие силы унаследовать (κληρονομέω) от мужского, (25) они (+ἀλλά) смогут унаследовать только от своей матери. Ибо когда (ὅταν) душа (ψυχή) пожелает унаследовать (κληρονομέω) с внешними детьми (30) — ибо (γάρ) имущество (χρῆμα) этих внешних детей — это страсти (πάθος) гордые, удовольствия (ἡδονή) жизни (βίος), ненавистная зависть, тщеславие (πέρπερος)⁶, пустословие (φλύαρος) обвинения (κατηγορία)

24. ... (6) ... ей ... он отвергает ... [и бросает] ее в дом блуда (πορνεῖον) ... ибо (γάρ) ей [распутство] [и она оставила]⁷ (10) умеренность. Ибо (γάρ) смерть и жизнь находятся перед каждым: ведь (γάρ) то, что они пожелают из этих двух, то они и выберут себе. Что касается ее, она теперь окажется (15) в пьянстве и распутстве. Ибо (γάρ) вино — это распутство. Поэтому она не вспоминает своих братьев и своего отца, ведь (γάρ) удовольствие

(ἡδονή) и сладкие выгоды (20) обманывают (ἀπατάω) ее. Так как она оставила знание, она оказалась в скотстве. Ибо (γάρ) неразумный (ἀνόητος) пребывает в скотстве, не зная, что (25) подобает говорить, а что говорить не подобает. Благоразумный же (δέ) сын наследует (κληρονομεῶ) от своего отца с удовольствием, а его отец радуется на него, (30) потому что через него он получает почет от каждого, в то время как тот (сын) ищет способ удвоить то, что он получил⁸. Ибо (γάρ) внешние дети

25. ... (5) ... смешать с ... ибо (γάρ) мысль желания (ἐπιθυμία)⁹, если входит в девственного (παρθένος), человека, он [уже] осквернился. И их (10) обжорство не может соединяться с умеренностью (-μέτριος). Ибо (γάρ) если солома смешана с пшеницей, не солома осквернится, но (ἀλλά) пшеница, (15) ибо (γάρ), поскольку они смешаны друг с другом, никто не купит [ее]¹⁰ пшеницу, поскольку она стала нечистой. Но (δέ) они будут прельщать его: "Отдай нам эту солому", видя пшеницу, смешанную (20) с ней; до тех пор, пока они не возьмут ее и не бросят ее со всякой другой соломой, и эта солома смешается со всеми прочими отходами (ὄλη). А чистое семя (σπέρμα) (25) сберегается в надежных закромах (ἀποθήκη). Итак, мы сказали все это. И прежде всего, пока еще ничего не было, был один Отец, который существовал (30) до того, как миры (κόσμος), которые на небесах, явились, (когда еще не было) ни (οὐτε) мира (κόσμος), который на земле, ни (οὐτε) начальства (ἀρχή)¹¹, ни (οὐτε) власти (ἐξουσία), ни силы (δύναμις)

26. ... (4) ... явиться ... (6) ...¹² Ничто не возникло помимо его воли. Итак, он Отец, желающий явить свое (10) богатство и свою славу. Он устроил это великое состязание (ἀγών) в этом мире (κόσμος), желая, чтобы явились участники состязания (ἀγωνιστής), чтобы все сражающиеся (15) оставили то, что возникло (во времени), и стали презирать (καταφρονέω) это в возвышенном, недостижимом знании и устремились к тому, который существует (вечно)¹³. (20) И те, которые сражаются с нами, будучи противниками (ἀντικείμενος), сражаясь против нас, мы побеждаем их незнание нашим знанием, поскольку мы уже узнали (25) недостижимого, от которого мы вышли. У нас нет ничего в этом мире (κόσμος), чтобы не (μήπως) удержала (κατέχω) нас власть (ἐξουσία) мира (κόσμος), возникшая (30) в мирах (κόσμος), которые на небе. В них существует всеобщая (καθόλικον) смерть, причем отдельные (μερικώς) ... окружают ее.

27. ... (5) ...¹⁴ относящиеся к миру (κοσμικός) ... [мы] стыдимся ... мир (κόσμος), не обращая внимания (μέλει) на них, когда они ругают нас, и пропускаем мимо ушей, когда они поносят (10) нас, стыдя нас в лицо, — мы смотрим на них и не говорим. Ибо (γάρ) они делают свое дело (ἐργασία). А (δέ) мы идем в голоде и (15) жажде, устремляя взор на наше место обитания, место, которого взыскует наш образ жизни (πολιτεία) и наша совесть (συ-

νείδησις), причем мы не прилепляемся к тому (20), что произошло, но (ἀλλά) отвращаемся от этого, и наши сердца покоятся на том, что существует, и хотя мы больны, немощны и утруждены, но (δέ) великая сила скрыта (25) в нас. Наша душа (ψυχή + μέν) больна, так как она находится в доме нищеты (т.е. теле), причем материя (ὄλη) ранит ее глаза, желая сделать ее слепой. (30) Поэтому (διὰ τοῦτο) она устремляется за логосом (λόγος) и дает его своим глазам, как целебное средство, открывая¹⁵ их и отбрасывая прочь.

28. ... (5) ... слепо [та] в ... после этого, [если] этот пребывает в незнании, он весь — темнота¹⁶ и материальный (ὀλικός). (10) Так и душа (ψυχή) [принимает]¹⁷ логос (λόγος) каждый час, чтобы дать его своим глазам, как целебное средство, чтобы она смогла прозреть и чтобы ее свет сокрыл врагов¹⁸ (15), которые воюют (πολεμέω) с ней, и чтобы она сделала их слепыми своим светом и заперла их своим присутствием (παρουσία) и вовлекла их в бесоницу (20) и чтобы она уверенно действовала (παρησιάζομαι) своей силой (κράτος) и своим скипетром. В то время как ее враги взирают, устыженные, на нее, она устремляется к небу, в свою сокровищницу (25), в которой обитает ее ум (νοῦς), и в свое надежное хранилище (ἀποθήκη), поскольку ничто, из того, что произошло, не захватило ее, и она не (οὐδέ) взяла (30) чужого в свой дом. Ибо (γάρ) многочисленны рожденные в ее доме, сражающиеся против нее и день и ночь, не зная отдыха

29. ни днем, ни (οὐτε) ночью¹⁹, так как (γάρ) их желание (ἐπιθυμία) мучает их. Поэтому мы теперь не спим и не (οὐδέ) забываем (5) о сетях, которые скрыто распростерты, готовые схватить нас. Ибо (γάρ) если нас поймут в одну сеть, она затянет нас в свою пасть, причем вода польется на нас, устремляясь нам в лицо, и мы будем взяты неведом вниз и не сможем вырваться из него, потому что над нами много воды, истекающей сверху вниз²⁰, (15) погружая наше сердце в яму грязи. И мы не сможем освободиться от них: ибо (γάρ) те, кто схватит нас и проглотит, — людоеды, радующиеся (20), как рыбак (ἀλιεύς), бросающий в воду крючок. Ибо (γάρ) он бросает разные приманки (τροφή) в воду, так как ведь (γάρ) каждая рыба имеет свою пищу (τροφή). (25) Когда она учует ее, она устремляется на ее запах. А когда (ὅταν) она начинает есть ее, крючок, скрытый внутри приманки (τροφή), хватает ее (30) и с силой (βία) выносит из глубины: ведь ни одному человеку невозможно схватить эту рыбу на глубине

30. кроме как (εἰ μὴτι) хитростью, которую применил рыбак (ἀλιεύς): при помощи приманки (τροφή) он подцепил рыбу на крючок. Точно также и (5) мы пребываем в этом мире (κόσμος) как рыбы. А (δέ) противник (ἀντικείμενος) бодрствует, (замышляя) против нас, ища нас, как рыбак (ἀλιεύς), желая поймать нас и радуясь, (10) что может нас проглотить. Ибо (γάρ) он приносит²¹ перед нашими глазами множество пищи (τροφή), принадлежащей этому миру (κόσμος),

и хочет, чтобы мы возжелали (ἐπιθυμέω) одну из них, (15) и попробовали только немного, чтобы он схватил нас при помощи своего скрытого зелья и вырвал нас из свободы (-ἐλευθερος) и забрал нас в (20) рабство. Ибо (γάρ) если он схватит нас какой-то одной приманкой (τροφή), ведь (γάρ) неизбежно (ἀνάγκη), чтобы он пожелал (ἐπιθυμέω) и остальное. Таким образом, наконец, это (25) становится пищей (τροφή) смерти. Но это — приманки (τροφή), на которые дьявол (διάβολος) ловит нас. Сначала (+μέν) он рождает печаль (λύπη) в твое (30) сердце до тех пор, пока ты не начнешь мучиться какой-нибудь мелочью этой жизни (βίος) и пока он не схватит нас своим зельем, а после этого |внушит| страстное стремление (ἐπιθυμία) к одежде, чтобы ты гордился

31. собой в ней, и любовь к деньгам, гордость, высокомерие, зависть, которая завидует другой зависти, красоте тела (σῶμα), мошенничество, а более всего этого — незнание и беспечность. Эти все (приманки) противник (ἀντικείμενος) таким образом (10) искусно (καλῶς) подготавливает и раскладывает перед телом (σῶμα), желая, чтобы сердце души (ψυχή) обратилось к одной из них, и (наконец) топит ее (душу). Как крючком (15), он насильно (βίαι) тянет ее в незнание, обманывая (ἀπατάω) ее до тех пор, пока она не забеременеет злом (κακόν) и не породит плоды (καρπός) материи (ὄλη) и не будет жить (πολιτεύομαι) (20) в скверне, устремляясь за многими желаниями (ἐπιθυμία) и корыстями, причем плотская (σαρκικόν) сладость влечет ее в незнание. А (δέ) душа (ψυχή) (25), которая попробовала это, поняла, что сладкие страсти (πάθος) — скоротечны (πρός+). Она получила знание о зле (κακία). Она удалась от них и (30) стала жить (πολιτεία) по-новому. После этого она презирает (καταφρονέω) эту жизнь (βίος), поскольку она переходяща (πρός+), и взыскует пищи (τροφή), которая (35) возьмет ее в жизнь,

32. и оставляет она ложную пищу (τροφή) и получает знание своего света. Она шествует, снимая с себя этот мир (κόσμος), а ее истинная одежда (5) облачает ее изнутри, причем ее брачное одеяние надето на нее в красоте сердца, а не в гордости плоти (σάρξ). И она познает свою глубину (βάθος) и (10) устремляется к своему двору (αὐλή), причем ее пастырь (ποιμήν) стоит у двери. За все посрамления и удары, которые она получила в этом мире (κόσμος) взамен получает она (15) десять тысяч раз благодать (χάρις) и славу. Она дала тело (σῶμα) тем, которые дали его ей, и они были устыжены, причем торговцы (πραγματευτής) тел (σῶμα) сидят и плачут, (20) потому что не смогли пустить в оборот (πραγματεύομαι) это тело (σῶμα) и не (обте) наши взамен этого никакого товара. Они переносили великие мучения, пока (25) создавали (πλάσσω) тело (σῶμα) этой души (ψυχή), желая бросить вниз невидимую (ἀόρατος) душу (ψυχή), и теперь они устыдились своего деяния. Они потеряли того (30), для кого они претерпевали мучения. Они не поняли, что у нее духовное (πνευματικόν), невиди-

мое (ἀόρατον) тело (σῶμα), думая: "Мы ее пастырь (ποιμήν), который пасет ее". Но (δέ) они не поняли, что она знает

33. другой путь, который скрыт от них, тот, которому научил ее пастырь (ποιμήν) ее истинный (ἀληθινός) в знании. А (δέ) те, которые являются незнающими, (5) не ищут Бога, не (οὐδέ) стремятся узнать свое место обитания, которое находится в покое (ἀνάπαυσις), но (ἀλλά) пребывают в скотстве. Они (10) хуже язычников (ἔθνος) прежде всего потому, что не стремятся узнать о Боге, ибо их жестокосердие — это то, что вынуждает их (15) совершать жестокость. И опять, если они находят еще кого-нибудь, который ищет свое спасение, их жестокосердие направляется (ἐνεργέω) на (20) этого человека. Но (δέ) если он не перестает искать, они убивают его своей жестокостью, думая, что совершили для себя (25) доброе дело (ἀγαθόν). Однако (καίτοι γέ) они — дети дьявола (διάβολος). Ибо (γάρ) даже язычники (ἔθνος) совершают милосердие и знают, что Бог, который на небесах (30) пребывает, Отец всего, причем он выше их идолов (εἰδωλον), которых они почитают.

34. Но (δέ) они не услышали слово (λόγος), чтобы они стали стремиться узнать его пути. Точно также неразумный (ἀνόητος) человек слышит (+μέν) призыв, (5) но (δέ) не знает места, откуда его позвали. И он не спрашивал во время проповеди: "В каком месте храм, в который мне нужно идти, чтобы (10) поклоняться в нем моей надежде (ἐλπίζ)?" Из-за своего неразумия (-ἀνόητος) он хуже, чем язычник (ἔθνος), ибо (γάρ) язычники (ἔθνος) знают путь, чтобы идти к своему каменному храму, (15) который погибнет, и они почитают своего кумира (εἰδωλον), причем их сердце обращено к нему, так как он — их надежда (ἐλπίζ). А (δέ) этому неразумному (ἀνόητος) было возведено слово (λόγος), (20) наставляющее его: "Ищи и стремись узнать пути, по которым тебе следует идти, ибо нет ничего лучше этого", (было возведено), чтобы (ἵνα)²² сущность (οὐσία) жестокосердия (25) поразила его ум (νοῦς) вместе с действием (ἐνεργεία) незнания и демоном (δαίμονιον) заблуждения (πλάνη). Они не дают его уму (νοῦς) (30) подняться наверх, чтобы он мучился, ища свою надежду (ἐλπίζ) и узнавая о ней. А (δέ) душа (ψυχή)

35. разумная (λογική) мучилась, ища, и получила знание Бога. Она трудилась, стремясь узнать, будучи несчастной (ταλαιπωρέω) в теле (σῶμα), направляя (5) свои шаги за евангелистами (εὐαγγελιστής), получая знание о Недостижимом. Она обрела свое восхождение (ἀνατολή) и успокоилась в том, который (сам) находится в покое. Она простерлась в брачном чертоге. Она вкусила от пиршества (δειπνον), которого алкала. Она взяла бессмертной пищи (τροφή) (15). Она нашла то, что искала. Она получила отдых от своих трудов, причем свет, который светит на нее, не переходя, тот, которому принадлежит слава, (20) сила и откровение во веки веков. Аминь.

Подлинное (αὐθεντικός) учение (λόγος)

Для перевода текста использовалось факсимильное издание (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VI. Leiden, Brill, 1972), а также [Krause-Labib, 1971] (с нем. пер.), [Ménard, 1977] (с франц. пер.) [MacRae, 1979] (с англ. пер.).

¹ В тексте читается; стк. 4: ... aaf pah ...; Менар реконструирует как ... pah[ɣ]ratos] = греч. ὄρατος [Ménard, 1977, с. 8]; стк. 5: ... p efmoʃ ...; Краузе читает здесь: efmoʃ[ɲ mmof] и переводит: "indem er ruh/t" [Krause-Labib, 1971, с. 133]; Шенке: pfe-mou[ɲ ... т.е. "er blie[b...nicht]" [Schenke, 1974b, с. 233]; Мак Рэй [MacRae, 1979, с. 260] и Менар [Ménard, 1977, с. 8] следуют за Краузе; стк. 6: ... hñ tpe pa .r.; Краузе (с. 133) и Шенке [Schenke, 1974b, с. 233] восстанавливают ...hñ tpe na[ho]r[atos] — "im un-[sic]ht[baren] Himmel". Менар: ...hñ tpe naph[thartos] — "dans le ciel im[mortel]" [Ménard, 1977, с. 8]; стк. 8: ...aaou ouonh ...; Краузе читает: ... oʃ auoʊonh (с. 133), в дальнейшем строю на основе "oʃ" пространную реконструкцию. Однако в факсимильном издании видно, что то, что немецкий издатель принимал за "s" — это нижний хвостик от буквы "a", и тогда следует иначе разбить отрывок на слова ...[1]aaou ouonh, т.е. "каждый является". Так у Шенке [Schenke, 1974b, с. 233], Мак Рэя [MacRae, 1979, с. 260] и Менара [Ménard, 1977, с. 8].

² Вряд ли здесь следует переводить λόγος как "Word" [MacRae, с. 261] или "Wort" [Krause-Labib, 1971, с. 133]; Шенке [Schenke, с. 233] и Функ [Funk, 1973, с. 255] оставляют без перевода; Менар (с. 9) в первом случае — "Logos", во втором — "logos", не комментируя различия. Действительно, часто трудно распознать, какой смысл вложил автор в том или ином случае в это понятие; думаем, что здесь λόγος тождественно "разум" (ср. гл. V).

Стк. 5 (по факсимильному изданию): ... eafhmo ...; Краузе реконструирует ... eafhmo[os] ... — "Als er sass" (с. 134); ср. Шенке [Schenke, 1974b, с. 233], Мак Рэй [MacRae, 1979, с. 262] и Менар [Ménard, 1977, с. 10]; стк. 6: ... eunta...; Краузе: ... euntaʃ ... "причем он имеет..." (с. 134); Шенке: ... euntaʃ ... "она имеет..." (с. 233); Мак Рэй следует за Краузе (с. 262), Менар за Шенке (с. 10). В факсимильном издании последняя буква неразличима. Стк. 7: ... šē-ge p̄ber[e] ... т.е. "сыновья. Сыновья..."; стк. 8-9: ... nape nai ntau[ei de]ebol p̄n p̄f̄s̄p̄eʃ̄ma — реконструкция Краузе (с. 134); [šō-pe]ebol с тем же значением Шенке (с. 233), Менар (с. 10) и Мак Рэй (с. 262).

⁴ Ср. гл. V, примеч. 5.

⁵ henš̄ p̄rol, вариант š̄p̄rol (23.30); Краузе, ссылаясь на Lev. 18:9, переводит: "ausserhalb (des Hauses) Geborene" (с. 135); Функ (с. 255) — "Stiefkinder", "пасынки"; Менар (с. 11) — "enfants adoptifs", Мак Рэй (с. 262-263, где комментарий) — "outsiders", как варианты — "bastards" или "orphans"; ср. [Crum, 35a]. В любом случае речь идет о детях, лишенных права наследства.

⁶ k̄r̄k̄eros = k̄r̄ker̄ēia.

⁷ Стк. 5: ... apoueieʃ̄ ... оставляем без перевода; ср. далеко идущие реконструкции Менара (с. 12) и Шенке (с. 234). Стк. 7-8:

["и бросает"] — [nfnočs], реконструкция Краузе (с. 135), также Шенке (с. 234), Менар (с. 12), Мак Рэй (с. 264); стк. 9: "[распут]-ство" — [m̄tš[na], реконструкция Шенке (с. 234); Менар (с. 12) (ср. [Zandee, 1978, с. 5]) и Мак Рэй (с. 264) [debauchery] читают: [m̄tšp[а]; (в факсимильном издании буква п не видна); Краузе (с. 135) восстанавливает [m̄tš[au] — Sittsamkeit, так же и Функ (с. 255); ["и она оставила"] — [askō] nsōs — реконструкция Краузе (с. 135), которую приняли все издатели.

⁸ Ср. различное деление на слова у Краузе (с. 136) и прочих издателей, что, впрочем, не меняет смысла.

⁹ Стк. 6–7: ... o]ušeue ga[r ne]p[ri] [tħ]u[m]ia e[š]anei e[ho]un, см. Краузе (с. 136) — чтение, принятое всеми издателями.

¹⁰ p̄soue — "ее пшеницу" лишено в данном контексте смысла. Возможно, ss = s, т.е. psoue — "пшеница", см. [Zandee, 1978, с. 5]; Мак Рэй (с. 267) — "her wheat"; Менар (с. 15) — "le grain".

¹¹ ἀρχή — "начальство", так в синодальном переводе Нового Завета, ср. I Кор. 15:24 и Эф. 6:12, см. также гл. V, с. 156.

¹² Стк. 4–5 по-разному реконструированы Краузе (с. 137) и Менаром (с. 16). Шенке опускает анализ этой страницы текста, Мак Рэй (с. 268) не восстанавливает лакуну.

¹³ Атрибут Отца — p̄etšoor (греч. θυτης ὄν) — "сущий" противопоставляется тому, что возникает во времени и подвержено изменению (šōpe), см. [Funk, 1973, с. 253–254; Zandee, 1978, с. 5].

¹⁴ Ср. различные реконструкции стк. 4–5 у Шенке (с. 234) и Менара (с. 18); Краузе (с. 138) и Мак Рэй (с. 270) не восстанавливают лакуну.

¹⁵ В тексте: esouon [m̄]ouo — "поедая их", что лишено всякого смысла (ср., однако, Краузе (с. 139): "indem sie sie (pl.) (oder Wasser) (ver)schluckt", и Менар (с. 18–19): "absorbant les eaux"). Однако незначительное исправление — esouon [m̄]ouo "открывая их" — дает лучший смысл, ср. [Zandee, 1978, с. 5, MacRae, 1979, с. 272]: "<opening> them".

¹⁶ Стк. 4: m]eue pou ... "думать о" ... [Krause-Labib, 1971, с. 140], совершенно иначе Шенке: seka]aš euepou [se ... [Schenke, с. 235]; Мак Рэй [MacRae, с. 272–273]: ŋeue pou... "thought of a...". Однако в факсимильном издании надежно можно прочитать лишь четыре буквы ... euen ...; оставляем без перевода. Стк. 5: ... b̄ile hrai...; Краузе (с. 140): [m̄t]b̄ile — "слепота", а также и Мак Рэй (с. 272). Ср. различные реконструкции стк. 4–5 у Шенке (с. 235) и Менара (с. 20). Стк. 8–9: ouka ..f̄f pe. Краузе (с. 240): ouka[ke tē]f̄f pe — "ist er ganz fin[ster]"; Шенке: ouka[kos tē]f̄f pe — "[ganz u]nd gar schle[cht]" (с. 235); Мак Рэй (с. 272): "he is completely [darkened]"¹⁷, так же и Менар (с. 20).

¹⁷ [č]i — "принимает, берет" — конъектура Краузе (с. 140), так же и Шенке (с. 235), и Менар (с. 20); Мак Рэй (с. 272) не восстанавливает лакуну.

¹⁸ В тексте p̄rolemos, что дает плохой смысл; Краузе (с. 140) исправил на p̄rolemios "враги", ср. Менар (с. 20): "polem<i>os"; Мак Рэй (с. 272), оставляя p̄rolemos, переводит "the hostile forces".

¹⁹ Краузе (с. 141); p̄reho]ou o]ute teu[š]ē; ср. Менар (с. 22) и Мак Рэй (с. 274). Однако в факсимильном издании удается прочитать лишь ... teteu.ē.

²⁰ εὐθόου ᾤν τρε ἕαρίπ̄ Краузе переводит: "wenn sie vom Himmel herabregnen" (с. 141); однако ᾤн τρε в данном контексте означает просто "сверху" (см. [Crum, 259b], "from above"); ср. Мак Рэй (с. 274): "flowing from above downward"; Менар (с. 23): "se déversant de haut en bas".

²¹ ḥ[afe]iṇ[e – "приносит" – реконструкция Краузе (с. 142); ср. Менар (с. 24). Мак Рэй (с. 276): ḥ[af]ṛo[use – "he places", что не меняет смысла.

²² ḡina ḥe – сочетание греческого и коптского союзов в этой фразе вызвало у переводчиков затруднения; так, Менар (с. 32) переводит "puisque"; Мак Рэй (с. 287): "The result is that"; Занде (с. 6): damit ("чтобы") и разъясняет смысл пассажа: проповедь вызывает у неразумного человека ожесточение.

СВИДЕТЕЛЬСТВО ИСТИНЫ
(IX, 29.6-75/76)

(29.6.) Я же (δέ) буду говорить тем, которые могут слышать не ушами тела (σῶμα), а (ἀλλά) ушами ума. Ибо (γάρ) многие искали (10) истину (ἀλήθεια) и не смогли обрести ее, потому что старая закваска фарисеев* и зна-токов (γραμματεῦς) (15) закона (νόμος) прочно держала их. Закваска же (δέ) — это ведущее к заблуждению (πλάνη) вожде-ление (ἐπιθυμία) ангелов (ἄγγελος), демонов (δαίμων) и светил. А (δέ) фарисеи (φαρισαῖος) и книжники (γραμμα-τεῦς)¹ это те, (20) кто принадлежит архонтам (ἀρχων), обладающим властью (ἐξουσία) над [ними]². Ибо (γάρ) ни-кто, находящийся под знаком (νόμος)**, не может взгля-нуть на истину, ибо (γάρ) не могут (25) они служить двум господам***; ведь (γάρ) осквернение (от) закона (νόμος) очевидно, (30.1) а (δέ) неосквернение принадлежит свету. Закон (νόμος+μέν) повелевает (κελεύω) брать мужа, брать жену и рожать, становиться многочисленными, как морской (θάλασσα) песок****, (5) страсть (πάθος) же (δέ), кото-рая приводит их в восторг, удерживает (κατέχω) души (ψυχή) тех, кто рождены в этом месте, и тех, кто осквер-няет, и тех, кого оскверняют, — (10) чтобы закон (νόμος) был оправдан через них. И становится ясным, что они помо-гают (βοηθέω) миру (κόσμος) и от [вращаются] от света, (15) они, которые не в состоянии миновать (παράγω) архон-тов (ἀρχων) [тьмы] до тех пор, пока не заплатят последне-го гроша (κοδράντης)*****. А (δέ) Сын Человека [вышел] из нетленности, (20) [будучи] чужд осквернения. Он явил-ся в мир (κόσμος) на реке Иордан, и тотчас Иордан [повер-нул] вспять*****. А (δέ) Иоанн свидетельствовал о (25) схождении ([κατ]άβα[σις]) Иисуса. Ибо (γάρ) он один уви-дел силу (δύ[ναμις]), которая сошла на реку Иордан*****, ведь (γάρ) он понял, что закончилось царство (30) плот-ского (σάρξ)⁴ рождения. Река же (δέ) Иордан является си-лой (δύναμις) тела (σῶμα), т.е. чувств (αἰσθησις) (31.1), удовольствий (ἡδονή), а (δέ) вода Иордана является вожде-

* Ср. I Кор. 5:7; Лк. 12:1.

** Ср. Рим. 6:14; I Кор. 9:20.

*** Мф. 6:24 и парал.

**** Быт. 22:17.

***** Мф. 5:26.

***** Пс. 113:3 (LXX).

***** Ин. 1:32.

лением (ἐπιθυμία) к совокуплению, Иоанн же (δέ) является архонтом (ἀρχων) (5) чрева.

Вот то, что открывает нам Сын Человека: "Подобает вам получить слово (λόγος) истины*; но если один, (пребывая) в совершенстве (-τέλειος), получит его, то (δέ) другому, находящемуся в незнании, трудно перестать творить дела [тьмы]⁵. Но те, кто познал нетленность, получили возможность бороться против...⁶ (15-я и половина 16-й строки — лакуна). Я сказал [вам]: "Не стройте (и) [не] собирайте для себя в место, (20) куда разбойники (ληστές) врываю**⁷, но несите плод (καρπός) на [небо] к Отцу. Глупцы — думающие в своем сердце, что если они исповедуют (ὁμολογέω): "Мы (25) христиане (χρηστῶντες)"⁷ только словом, а не на деле; отдающие себя незнанию, физической⁸ смерти, не знаящие, куда они идут (32.1), не знаящие (+οὐ έ), кто Христос, думающие, что они будут жить, в то время как (ὁπότε) они заблуждаются (πλανῶμαι), — следуют (βιῶνω) за начальствами (ἀρχή) (5) и за властями (ἐξουσία)***; они же (δέ) и попадают в руки последних из-за незнания, которое в них. Ибо (γάρ) если бы только слова, которые (10) свидетельствуют, спасали, (тогда) весь мир (κόσμος) уповал (ὑπομένω) бы на это [и] был бы спасен. [Но] (ἀλλά) именно таким образом они [навлекли] на себя самих заблуждение (πλάνη)... (15—17-е строки совершенно не читаются)... [Они] не [знают], что [уничтожают]⁹ себя. Если бы [Отец]¹⁰ (20) хотел человеческой жертвы (θυσία), он оказался бы тщеславным (με- [νόδ]φος). Ведь (γάρ) Сын Человека облачился в их первенца (ἀπαρχή)****, спустился в (25) преисподнюю и совершил множество чудес, воскресив мертвых, (пребывающих) там. И позавидовали ему мироправители (κοσμοκράτωρ) (33.1) тьмы*****, поскольку не нашли в нем греха. Но (ἀλλά) он уничтожил также их дела среди людей*****, так что (οἶον) (5) хромым, слепым, расслабленным, немым и одержимым демонами (δαίμων) дал (χαρίζομαι) излечение*****. И он ходил по водам моря (θάλασσα)*****. (10) Из-за этого он [погубил] свою плоть (σάρξ) ... (строки 12—21 лакуна)¹¹... Они вошли в лодку и [в тридцати] стадиях (от берега) [увидели Иисуса, идущего] по мо[рю] (θάλασσα)¹². Они (ученики) — свидетели (μαρτυροῦ) [путь, свидетельствующие только [себе] самим. Итак (καίτοι), они слабы и не в состоянии подняться. (34.1) Но (δέ) когда (ὅταν) они исполняют свою страсть (πάθος)^{12a}, вот какую мысль они имеют в себе: "Если (5) мы предадим (παραδίδωμι) себя смерти во имя (Господа), мы будем спасены". Однако

* Эф. 1:13; II Кор. 6:7.

** Мф. 6:19 и пар.

*** Эф. 6:12; Кол. 2:15.

**** Ср. I Кор. 15:20, 23.

***** Эф. 6:12.

***** Ср. I Ин. 3:8.

***** Лк. 7:21—22.

***** Мф. 14:25 и парал.

(δέ) все это обстоит не таким образом. Но (ἀλλά) под воздействием блуждающих (πλανῶ) звезд (ἀστῆρ) они говорят, (10) что завершили свой пустой путь... (строки 12–24 – лакуна, где сохранились лишь отдельные слова)¹³... Они не имеют (25) слова (λόγος), которое дает [жизнь]. [И] некоторые говорят: "В последний день мы безуслвно (καλῶς) восстановим (35.1) в воскресении ([ἀν]ᾶστασις)". Но (δέ) они не знают, [что] они говорят, ибо (γάρ) последний день... (строки 4–22, где уцелели лишь отдельные слова, не читаются)¹⁴... Они спрашивали, [к чему] они привязаны [и каким] образом можно освободиться. И [они узнали] о себе, [кто они], или (ἢ) даже где они [теперь] и что за место, (36.1) [в] котором они упокоятся от своего неразумия, [достигнув] знания (γνώσις). Их [же] Христос перенесет в [места] (5) возвышенные, поскольку (ὥς) они [отвергли] неразумие и устремились к знанию (γνώσις)... (строки 8–26 сохранили лишь отдельные слова)¹⁵... (27–28) [не упо]вайте поэтому на плотское (σαρκικῆ) воскресение ([ἀνάσ]τασις), (37.1) которое [является] разрушением... (далее страницы 37–38.21 практически не читаются)¹⁶... (38.22), а (δέ) [те, которые принимают его] для себя [в прямоте], [силе] и всяком знании (γνώσις), [их] перенесет он [на места] возвышенные, в жизнь вечную. [А] те, которые принимают его для себя в незнании, оскверняющие удовольствия (ἡδονή) (39.1) господствуют над теми. Они обычно говорят: "Бог создал [члены] для нашей пользы (χρεία), чтобы мы [размножились в] (5) осквернении, чтобы [мы могли] наслаждаться (ἀπολαύω). И они заставляют Бога участвовать (-μέτοχος) с ними [в] делах такого [рода]... (со строки 9 лакуна увеличивается и практически не поддается реконструкции; со строки 26 до конца страницы – пассаж, где говорится о сошествии Святого Духа в виде голубя на Иисуса, о том, что он был рожден от девы /παρθένος/ и "принял плоть" /σάρξ/) ¹⁷. (40.1) получи [в] силу. Разве (μήτι) были [мы сами] рождены из девственного (παρθένων) состояния ([σ]ύστασις) [или] зачаты словом?... (до конца страницы текст очень сильно разрушен)¹⁸... является знаком (τύπος) (41.1) тела (σῶμα). Пила же (δέ), которая отделяет нас от заблуждения (πλάνη) ангелов (ἄγγελος), – это слово (λόγος) Сына Человека. Но (δέ) никто не (5) знает Бога истины, кроме (εἰμήτι) того человека, который оставит все дела мира (κόσμος), отрешившись (ἀποτάσσω) от всего* и (10) схватив край его одежды. Он воздвигся, как [сила], и покориł всякое вожделение (ἐπιθυμία) в себе... (строки 14–27 сохранили лишь отдельные слова, из которых можно понять, что речь идет о тройном делении человеческой природы: ум (νοῦς), душа (ψυχή), плоть (σάρξ))¹⁹... (41.27) И кто тот, который связал его? Или (ἢ) кто тот, кто его освободит? И что (+δέ) есть свет? Или (ἢ) что есть тьма? (30) Кто же (δέ) тот, кто создал [землю]? Или (ἢ) кто есть Бог? [А кто] (42.1) ангел (ἄγγελος)? Или (ἢ) что такое душа (ψυχή)? И что такое дух (πνεῦμα)? Или (ἢ) где голос? А (δέ) кто тот, который говорит? Или

* Лк. 14:33.

(ἦ) кто тот, который слышит? Кто тот, который наказывает? (5) Или (ἦ) кто тот, который страдает? И кто тот, который породил подверженную гибели плоть (σάρξ) и како-во устройство (οἰκονομία)? И почему некоторые (+μεν) хро-мые, а (δέ) некоторые (10) [сле]пые; и некоторые лишены разума, а некоторые [мудрые] ([σοφ]ός)?²⁰ И некоторые богатые, [а] некоторые бедные? И почему (15) некоторые [бессильны], [некоторые] разбойники (ληστ[ής])?... (в стро-ках 17–24 читаются лишь отдельные слова)²¹... сражаясь против мыслей архонтов (ἀρχων) (25) и властей (ἐξουσία) и демо-нов (δαίμων). Он не дал им како́го-либо места (τόπος), в котором они бы упокоились, [но] воевал против их стра-тей (πάθος) ... и презрел (καταγινώσκω) (43.1) их заблуж-дение (πλάνη). Он очистил свою душу от ошибок (παράπτω-μα), которые он совершил чужой рукой. Он встал, распрям-ляясь (5) внутри себя, потому что он находится в каждом и потому что он имеет смерть и жизнь в себе, находится же (δέ) посреди этих двух. (10) Когда же (δέ) он получил силу (δύναμις), он обратился к частям (μέρος), принадле-жащим правому и вошел в истину, отказавшись от всех (час-тей), принадлежащих левому, и наполнившись мудростью (σο-φία), (15) советом, пониманием, разумением и вечной си-лой (δύναμις). [И] он разомкнул оковы²². [Тех, которые] образовали (τυπώω) все, он (20) осудил ([κατὰ] κρίνω) их... (строки 21–25 сильно повреждены).²³ (6) Отец истины [от-носительно] нерожденных эонов (αἰών) и относительно девы (παρθένος), которая породила свет. И он думает (30) о си-ле (δύναμις), которая истекает на всё (44.1) и которая имеет власть над ним. И он – ученик (μαθητής) его ума (νοῦς), который является мужским (началом). Он начал (ἀρ-χομαι) молчать внутри себя (5) самого до того дня, когда станет достойным, чтобы быть взятым наверх. Он отвергает многословие и словопрения и терпеливо переносит (υπομένω) (10) любые обстоятельства, и он противостоит им и сносит (ἀνέχομαι) все дурное, и он терпелив с каждым, равняет себя с каждым и вместе с тем отделяет себя от них. И то, что тот желает, [он предоставляет] ему, [чтобы] тот стал совершенным (τέλει[ος]) и [свя]тым ... (строки 20–23 почти не читаются)²⁴ ... он свидетельств[вовал] об истине ... и во-шел в нетленность, – место, откуда он произошел, – оста-вив мир (κόσμος), который имеет подобие [ночи], и тех, кто вращает в нем звезды. Поэтому это является (45.1) истинным свидетельством (μαρτυρία). Когда (ὅταν) человек познает себя самого и Бога, который выше истины, он (+δέ) будет спасен. И он (5) увенчается (στεφανῶω) венком не-увядаемым. Иоанн был рожден словом через женщину, Елиза-вету, и Христос был рожден (10) словом через деву (παρθέ-νος) Марию. В чем же состоит это таинство? Иоанн был рож-ден через чрево, причем оно претерпело мучение и стало старым, а (δέ) Христос (15) прошел через чрево девствен-ное (παρθένος). А (δέ) после того, как она зачала, она родила Спасителя (σωτήρ). И все равно она осталась девой (παρθένος). Почему же вы [заблуждаетесь] (20) и не спра-

шиваете об этих таинствах (μυστήριον), которые были предначертаны (τυπώω) ради нас? Написано в законе (νόμος) об этом, когда Бог заповедал (25) Адаму: "Со всякого [дерева] ты можешь есть, но (δέ) с дерева, которое посреди рая (παράδεισος), не ешь, так как в день, в который ты съешь (30) с него, умрешь смертью". А змей был мудрее, (46.1) чем (παρά) все звери, которые в раю (παράδεισος), и он убедил (πειθω) Еву, говоря: "В день, когда вы съедите с древа, которое находится посреди рая (παράδεισος), откроются глаза вашего ума". Ева же (δέ) послушалась (πειθω) и протянула свою руку, (10) взяла с древа, съела и дала также своему мужу, [чтобы он ел] с ней. И тотчас они поняли, что они наги, и взяли они фиговые листья (15) и надели на себя пояса. А (δέ) Бог пришел в [вечерний] час, прогуливаясь посреди рая (παράδεισος). Но (δέ) когда Адам увидел его, он спрятался. (20) И сказал (Бог): "Адам, где ты?" Тот же (δέ) ответил и сказал: "Я зашел под фиговое дерево". И тотчас Бог узнал, что он (25) съел с древа, про которое он заповедал: "Не ешь с него". И сказал ему: "Кто тот, (47.1) который научил тебя?" Адам же (δέ) ответил: "Женщина, которую ты дал мне". И женщина сказала: "Змей, он научил меня". (5) И он проклял змея и назвал его дьяволом (διάβολος). И сказал: "Вот Адам стал, как один из нас, знающий зло и (10) добро". Затем сказал: "Давайте прогоним его из рая (παράδεισος), чтобы не (μήποτε) взял он с древа жизни и не съел и не стал жить вечно". Какой же он, (15) этот Бог? Во-первых (+μέν), он позавидовал (φθονέω) Адаму (и не захотел), чтобы он съел с древа познания (γνώσις)²⁵, и, во-вторых, он сказал: "Адам, где ты?" (20) Бог же (δέ) не имел предвидения (πρόγνωσις), т.е. сначала он не знал этого. [И] после этого он сказал: "Давайте прогоним его из (25) этого места, чтобы не съел он с древа жизни и не стал жить вечно". Если же (δέ) он показал себя злым (βάσκανος) завистником (-φθονέω), то (48.1) что же это за Бог? Ибо (γάρ) велика слепота тех, которые зывают (к нему) и не познали его²⁶. И он сказал: "Я (5) — Бог ревнитель; я передам грехи отцов на сыновей до третьего (и) четвертого поколения (γένος)"**. И он сказал: "Я сделаю, чтобы их сердце огрубело*** и (10) их ум (νοῦς) ослеп****, чтобы они не смогли ни мыслить (νοέω), ни (οὐδέ) постигать (καταλαμβάνω) то, что говорится". Но (ἀλλά) это он сказал тем, которые верят (πιστεύω) в него (15) и служат ему. И пишет [в] одном месте Моисей: "[Он] сделал дьявола (διάβολος) змеем для [тех], которые есть у него в его рождении"²⁷. В другой книге, которую называют "Исход" (ἔξοδος), написано таким образом: "Он состязался с [магами] (μαγῶς), в то время как под действием (κατά) их злополучного искусства

* Быт. 3:1 и сл.

** Исх. 20:5.

*** Исх. 6:10.

**** Ср. II Кор. 4:4.

(καίῃα) место, (в котором они находились) было наполнено змеями, и [посох] в руке Моисея (25) стал змеем, и проглотил змеев магов (μάγος). Снова (πάλιν) написано: "Он сделал змея из меди и водрузил на столп*... (49-я страница сильно повреждена, читаются лишь отдельные слова; здесь Христос отождествляется с медным змеем, ср. Ин. 3:14²⁸; 50-я страница также сохранила лишь отдельные слова²⁹; страницы 51-54 содержат лишь несколько букв). (55.1) ... Огдоада (οὐδοάς), т.е. восмерица, и чтобы мы получили это [место] спасения. [Они же] не знают, что есть спа[сение], (5) но (ἀλλά) входят в [несчастье]...³⁰ (далее читаются лишь отдельные слова)³¹. (56.1) он завершил путь Валентина. Он сам говорит об Огдоаде (δὲδοάς), а (δέ) его ученики ([μαθ]ητήс) напоминают (5) учеников ([μα]θητήс) Валентина. Они сами... оставляют благо (ἀγαθόν) ... (далее читаются лишь отдельные слова)³². (57.1) ... [они] явля[ют] себя из заблуждения, в котором они пребывают в обмане ([ἀ]πάτη) мира (κόσμος). Ибо (γάρ) [они] идут в это место (5) со своим знанием, которое суетно. Также и Исидор, [его сын], походил³³ [на Василида]... (далее практически вся страница разрушена)³³. (58.1) Они [не] согласны (συμφωνέω) друг с другом. Ибо (γάρ) си[мо]ниане берут [жен] и рожают детей, а (δέ) ...³⁴ (5) воздерживаются (ἐγκρατεύω)...³⁵ (далее — отдельные слова; страницы 59-62 практически не читаются; страницы 63-64 отсутствуют; на страницах 65-66 сохранились лишь отдельные слова). (67.1) ... ни (οὐδέ) любое из [удовольствий] (ἡδονή), ни (οὐδέ) вожделение (ἐπιθυμία) не (οὐδέ) [могут они] сдерживать (κατέχω) их. Подобаet им стать неоскверненными, (5) чтобы они явили каждому, что они [из рода] (γ[ενεά]) Сына Человека. О них свидетельствовал Спаситель (σωτήρ)... (далее до 29-й строки читаются лишь отдельные слова)³⁶ ... (29) ... [в] день, когда они родят (30) [детей]; не только (οὐ μόνον) это, но (ἀλλά) они соединяются (κοινωνέω), когда они кормят грудью. (68.1) А (δέ) другие захвачены смертью ... Они [влекутся] куда угодно и наслаждаются (ἡδύνω) не [праведным] (ἀδίκος) богатством³⁷, дают деньги [под проценты]^{***}, проводят время (δία [τρέβω]) и не работают. Но (δέ) [тот, кто] является [от]цом богатства, и отец соития (συν[ου]σία). А (δέ) тот, кто имеет силу отвергнуть (ἀποτάσσω) их, (10) свидетельствует, [что] он происходит из рода (γ[εν]εά) Сына Человека, имея силу обвинять ([и]ατηγόρεω) их ... (в строках 13-26 — отдельные слова) ... (27) и удалившись ([ἀ]ναχωρέω)... он замолчал, оставив многословие и словопрения. (69.1) А (δέ) [тот, кто] нашел [животворящее слово] [и тот], кто познал [Отца истины], [упокоился] и перестал ис[кать], [обретя]; когда же (δέ) он нашел, он замолчал. (5) Но (δέ) немного он обычно говорит и тем, кто ... в их умном (νοερός) сердце... Некоторые приходят к вере (πίστις), [прини]мая крещение (βάп-

* Числ. 21:9.

** Ср. Лк. 16:9.

*** Ср. Лк. 6:34.

τισμα), имея его как надежду (ἐλπίς) (10) спасения, то, что они называют ["печать"] ([σφραγίς]). При этом они не знают, что [отцы] мира (κόσμος) являются в этом [месте], [но] он сам [знает], что на него поставлена печать (σφραγίζω). (15) Ибо (γάρ) Сын Человека не крестил (βαπτίζω) ни одного из своих учеников ([μαθητής]*... А (δέ) если те, которые крещены (βαπτίζω), получили жизнь, то мир (κόσμος) оказывается (20) ненужным, а отцы крещения (βάπτισμα) осквернились³⁸.

Но (δέ) крещение (βάπτισμα) истины другое. Оно обретается через отказ (ἀποτα[γ]ή) от мира (κόσμος). [Но те, которые] (25) только говорят, [что они] отвергают его, [лгут] и идут в [место] страха. Кроме того (πάλιν), они унижены в нем. (Ведь по (κατά) образу тех, которые дали им (крещение), причем они (уже) осуждены (καταγινώσκω), получат (и) эти³⁹. Они отвратительны в своем занятии (πράξις). Но (δέ) некоторые из них отпадают (70.1) [к служению] идолам (εἰδωλον), [а другие] имеют [демонов], обитающих с ними, как царь Давид. Он — это тот, который (5) положил основание Иерусалиму, и его сын Соломон, тот, которого он родил в [прелюбодеянии]**, построил Иерусалим при помощи демонов (δαίμων), потому что он получил [силу]***. Когда же (δέ) он (10) закончил [строить], он запер демонов (δαίμων) [в храме]. Он [поместил их] в семь сосудов (ὑδρία); (и) [они находились] долгое время [в сосудах (ὑδρία)], оставленные здесь. Когда римляне [пришли] (15) в Иерусалим, они открыли сосуды (ὑδρία), [и тотчас] демоны (δαίμων) устремились из сосудов (ὑδρία) как те, которые освобождаются из тюрьмы. И (20) сосуды (ὑδρία) остались чистыми. И с этих дней [они обитают] с людьми, которые пребывают в незнании, и [они остались] на земле. Итак, кто (25) Давид? Или (ή) кто Соломон? Или (ή) что такое основание? Или (ή) что такое стена, которая окружает Иерусалим? Кто (+ή) такие демоны (δαίμων)? И (ή) что такое сосуды (ὑδρία)? И (ή) кто римляне? Но (δέ) это таинства (μυστήριον)... (на 71-й странице связно читаются лишь три последние строки — 27-29)⁴⁰... саламандра. [Она] входит в огненную печь, которая сильно пылаёт, и врывается в ... (на странице 72 связный текст лишь в трех последних строках (25-27)⁴¹... [Сын] Человека и [он] явился через кипящий источник (πηγή) [бес]смертия (страницы 73.1-17 почти не читаются)⁴²... (18) Они говорят: "Даже если (идв) ангел (ἀγγελος) спустится с неба и будет проповедовать (20) вам сверх (παρά) того, что мы проповедовали вам, пусть будет ему анафема!"****. Они не позволяют... души (р.п. ψυχή), которая ... свобода (ἐλευθερία) ... так как они еще незрелые ... они не могут [соблюдать] (τ[ηρέω]) закон (νόμος), тот, который действует (ἐνεργέω) посредст-

* Ин. 4:1-2.

** Ср. II Цар. 11:29 и сл.

*** Ср. III Цар. 6:1.

**** Гал. 1:8.

вом этих ересей (αἵρεσις); но (δέ) это не они, а (ἀλλά) силы (δύναμις) Саваофа ... (страницы 74.1—19 читаются лишь отдельные слова)^{4,3} ... (20) он крестил (βαπτίζω) его и ... он стал Богом; он поднялся, и они не захватили его ... (26) каждый... причем они хватают его [в] незнании, направляя (προσέχω) к тем, которые учат по углам посредством амулетов (?)⁴ и искусных (τέχνη) уловок. (30) Они не смогут... (здесь текст обрывается).

П р и м е ч а н и я

Предлагаемый вниманию трактат IX рукописи из Наг Хаммади дошел, к сожалению, в весьма фрагментарном состоянии (полностью утеряна почти половина из 46—47 страниц первоначального текста), что делает многие реконструкции практически невозможными. Название сочинения не сохранилось, а было дано на основе словосочетаний "слово истины" (31.8) и "истинное свидетельство" (45.1) современными исследователями [Koschorke, 1978, с. 91, примеч. 1; Pearson, 1972, с. 458, примеч. 3].

Перевод выполнен по единственному изданию: [Pearson—Giversen, 1981, с. 101—203].

¹ В тексте; pharissaios, ср. 29.13, где правильное написание; греч. γραμματεὺς и здесь, и выше (29.14) передано как grammateos.

² Здесь и далее (если особо не оговаривается) все реконструкции предложены издателем.

³ оправдан — букв. "спасен".

⁴ Здесь и повсюду греч. σάρξ передается как saraks; ср. [Pearson, 1981, с. 48—49, примеч.].

⁵ Букв. "Если кто-нибудь получит его (слово. — А.Х.) в совершенстве; а кто-нибудь, пребывая в незнании, трудно ему уменьшить свои дела [тьмы], которые он совершил". Фраза, либо не понятая переводчиком, либо являющаяся результатом порчи греческого текста, вызывает затруднения; ср. [Pearson, 1981, с. 126, примеч.], где издатель предполагает "анаколуф, или утрату части текста, в 10-й строке". Мы пытались придать фразе, при минимальном насилии над текстом, более понятный смысл.

⁶ Пирсон [Pearson, 1981, с. 126]: "against [passions] (πάθος)", "против [страстей]" — реконструкция не обязательная. Учитывая, что язык автора находится под явным влиянием языка посланий апостола Павла, вполне возможно дополнить: hen]p[neuma ntronegia... см. Эф. 6:12;

⁷ Такое написание, вместо правильного χριστιανός, обычно в коптских текстах вследствие одинакового звучания в то время "η" и "ι", см. [Böhlig, 1958, с. 96—97].

⁸ Физической — букв. "человеческой".

⁹ Реконструкция Кожорке [Koschorke, 1978, с. 127—128], поддержанная Пирсоном [Pearson, 1981, с. 128—129].

¹⁰ Пирсон реконструирует: rei]o[t "отец" [Pearson, 1981, с. 128]; ср. Кожорке: dieser (=Gott) [Koschorke, 1978, с. 128].

¹¹ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 130, 132].

¹² Лакуна на основе рассказа Ин. 6:16–19 восстанавливается достаточно надежно; см. [Pearson, 1981, с. 132].

^{12a} Т.е. когда осуществляется их страстное желание к мученичеству. По-инному понимает это место Кошорке: "Wenn sie aber ihr (Leben voller) Leidenschaft vollenden..." [Koschorke, 1978, с. 128].

¹³ Пирсон не решается восстанавливать текст, см. [Pearson, 1981, с. 132, 134].

¹⁴ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 134].

¹⁵ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 136].

¹⁶ См., однако, пространные реконструкции Пирсона и обширный комментарий к ним [Pearson, 1981, с. 138, 140].

¹⁷ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 142].

¹⁸ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 144]. Однако с 40.21 по 40.30, на основе следующей далее (41.1–4) аллюзии к "Вознесению Исаяи" (гл. 5), реконструкция Пирсона весьма вероятна: "[Как Исаяя, который был] расп[лен пилой] на две части (букв. "стал двумя"), [таким же образом разделяет нас Сын Челов]ека при помощи [слова]-креста (σταυρός). Он отде[ляет день] от ночи и [свет] от тьмы, и [тленное] от нетленного; он [отделяет] мужчину от женщины. [Исаяя] же является знаком (τύπος) (41.1) тела... (с. 144, 146).

¹⁹ Частичные реконструкции и комментарий к ним см. [Pearson, 1981, с. 146–148].

²⁰ Пирсон не восстанавливает лакуны (1981, с. 148), однако вполне возможно [παθητ] — "лишены разума" и π[σοφ]ος — "мудрые".

²¹ Пирсон не реконструирует, см. [Pearson, 1981, с. 148, 150].

²² В рукописи πεφμεγε, обязанное, возможно, ошибочной метатезе (из πεφμεγε); подробнее см. [Pearson, 1981, с. 152] и примечания.

²³ Частичные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 152].

²⁴ Частичную реконструкцию см. [Pearson, 1981, с. 154]; Кошорке (1978, с. 166) не восстанавливает текст.

²⁵ Здесь "зависть" — чувство, которое испытывает тот, кто обладает чем-то, но не хочет, чтобы этим обладал кто-то другой; подробнее см. [Van Unnik, 1972, с. 120–132].

²⁶ Пирсон переводит: "For great is the blindness of those who read, and they did not know it" [Pearson, 1981, с. 165], поясняя, что речь идет о чтении Ветхого Завета. Хотя глагол "βῆ" допускает такое понимание, однако контекст, думаем, говорит в пользу нашего перевода; также и Кошорке: "Gross ist also die Blindheit derer, die (zu ihm) rufen: nicht haben sie ihn erkannt" (1978, с. 149).

²⁷ Начало строки повреждено; реконструируя ее, Пирсон вынужден предложить небольшое дополнение: <n>[ne]te οὐπατασε ημ περερο (1981, с. 166). Однако смысл фразы по-прежнему остается темным; ср. [Pearson, 1972, с. 462], где дается несколько иная реконструкция.

²⁸ Отдельные реконструкции см. [Pearson, 1981, 1981, с. 166, 168] и подстрочные примечания.

²⁹ Отдельные реконструкции см. [Pearson, 1981, с. 168, 170].

³⁰ Кошорке предлагает [verderb]en, "погибель" (копт. [pτε]κρο), см. [Koschorke, 1978, с. 152]; ср. [Pearson, 1981, с. 170]: [etboo]ne, "misfortune", утверждая, что "...ne" отчетливо читается в рукописи

³¹ Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 152; Pearson, 1981, с. 170, 172].

³² Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 152–153; Pearson, 1981, с. 172].

³³ Частичные реконструкции см. [Koschorke, 1978, с. 154; Pearson, 1981, с. 174].

³⁴ От названия сохранилось лишь окончание (...anos), не позволяющее идентифицировать секту.

³⁵ См. [Koschorke, 1978, с. 155; Pearson, 1981, с. 176].

³⁶ Пирсон оставляет лакуны без реконструкции [Pearson, 1981, с. 184].

³⁷ Форма *amponas* (так в рукописи) для греч. *αμμωνας* не необычна для коптских текстов; см. [Pearson, 1981, с. 186, примеч.].

³⁸ Пирсон, отмечая, что смысл фразы труден для понимания, предлагает такое толкование: если бы крещение было действительным, каждый крестился бы и мир избавился бы от своих пленников [Pearson, 1981, с. 190]; ср. перевод Коскорке: "[wurden] aber (δέ) [die, die] sich taufen (βαπτίζω) lassen, zum Leben gelangen, so hätte die Welt (κόσμος) (20) Grund zu einer eitlen Hoffnung (oder: würde die Welt (bald) leer werden), und die Väter der Taufe (βαπτισμα) könnten (weiterhin) beflec[ken]" (1978, с. 138). Оба исследователя отождествляют "отцов мира" (см. 69.12) и "отцов крещения". Однако, кажется, лучше видеть в "отцах крещения" священников, принадлежащих Церкви, против которой так резко выступает автор трактата. Тогда смысл пассажа заключается в том, что спасение не приходит через простые слова (ср. 32.8–12; возможно, крещальные формулы) или через погружение в воду; ведь если бы это спасало, тогда для чего создан мир, который служит препятствием на пути спасения и делает последнее крайне трудным и доступным далеко не каждому. Гностик должен преодолеть этот мир (отречься от него) сам — в этом случае, по мысли автора, священники абсолютно не нужны.

³⁹ Смысл фразы не совсем ясен; вероятно, речь идет о том, что подобное крещение не способствует спасению, а лишь затрудняет его, и принявшие крещение последуют за теми, кто дал это крещение (т.е. священниками); ср. [Koschorke, 1978, с. 138 и Pearson, 1981, с. 191], понимающие под "отцами крещения" "отцов мира" (см. примеч. 38).

⁴⁰ Пирсон не реконструирует текст (1981, с. 194).

⁴¹ Пирсон не реконструирует текст (1981, с. 196).

⁴² Пирсон восстанавливает лишь отдельные слова (1981, с. 198).

⁴³ Пирсон восстанавливает лишь отдельные слова (1981, с. 200).

⁴⁴ *амулетов* — букв. "резных вещей".

I. Источники

а) Основные греческие тексты

- CH — Corpus Hermeticum.. Texte établi par A.D.Nock et traduit par A.-J.Festugière. T. I.IV, P., Les Belles Lettres, 1980.
- Clem. — Clemens Alexandrinus. Hrsg. von O.Stählin. Bd. I, Lpz., J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1936; Bd. 2. B., Akad.-Verlag, 1960; Bd. 3, B., Akad.-Verlag, 1980.
- Euseb. — Eusebius Kirchengeschichte. Hrsg. von E.Schwartz, Kleine Ausgabe, 5 Aufl., B., Akad.-Verlag, 1955; Eusebius. Die Praeparatio Evangelica. Hrsg. von K.Mras. I T., B., Akad.-Verlag, 1954; 2 T., B., Akad.-Verlag, 1956 (GCS, Bd. 43, 1-2).
- Iren. — Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Haereses. Ed. W.W.Harvey. T. 1-2. Cantabrigiae, Typis Academicis, 1857.
- Orig. — Origenes Werke. Bd. 1-2. Hrsg. von P.Koetschau, Lpz., J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899; Bd. 3. Hrsg. von E.Klostermann, Lpz., J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901; Bd. 4. Hrsg. von E.Preuschen, Lpz., 1903.
- Philo. — Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed. L.Cohn et P.Wendland. Vol. 1-6. Berolini, Typis Georgii Reimeri, 1896-1915.
- PGM — Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri. Hrsg. von K.Preisdanz. Bd. 1, 2. Lpz., Teubner, 1928, 1931.

б) Тексты из Наг Хаммади

C o d e x I

I,1

Kasser, 1975. — Oratio Pauli Apostoli. — Tractatus Tripartitus. Ed. R.Kasser, M.Malinine, H.Ch.Puech, G.Quispel, J.Zandee. Pt.II-III. Bern, Francke Verlag, 1975, c. 245-285.

Mueller, 1985. — Prayer of the Apostle Paul. Ed. D.Mueller. — NHC, I, vol. 1, c. 5-11; vol. 2, c. 1-5.

I,2

Malinine, 1968. — Epistula Jacobi apocrypha. Ed. M.Malinine, H.Ch.Puech, G.Quispel, W.Till, R.Kasser. Zürich, Rascher Verlag, 1968.

Williams, 1985. — The Apocryphon of James. Ed. Fr.E.Williams. — NHC, I, vol. 1, c. 13-53; vol. 2, c. 7-37.

I,3-XII,2

Malinine, 1956. — Evangelium Veritatis. Ed. M.Malinine, H.Ch.Puech, G.Quispel. Zürich, Rascher Verlag, 1956; Evangelium Veritatis (Supplementum). Zürich-Stuttgart, Rascher, 1961.

Attridge-MacRae, 1985. — The Gospel of Truth. Ed. H.W.Attridge and G.W.MacRae. — NHC, I, vol. 1, c. 55–122; vol. 2, c. 39–135.

I,4

Malinine, 1963. — De Resurrectione (Epistula ad Rheginum). Ed. M.Malinine, H.Ch.Puech, G.Quispel, W.Till. Zürich-Stuttgart, Rascher Verlag, 1963.

Peel, 1985. — The Treatise on the Resurrection. Ed. M.L.Peel. — NHC, I, vol. 1, c. 123–157; vol. 2, c. 137–215.

I,5

Kasser, 1975. — Tractatus Tripartitus. Ed. R.Kasser, M.Malinine, H.Ch.Puech, G.Quispel, J.Zandee. Pt. I. Bern, Francke Verlag, 1973; Pt. II–III, 1975.

Attridge-Pagels, 1985. — The Tripartite Tractate. Ed. by H.W.Attridge and E.H.Pagels. — NHC, I, vol. 1, c. 159–337; vol. 2, c.217–497.

C o d e x II

II,1–III,1–IV,1

Krause-Labib, 1962. — *M.Krause–P.Labib*. Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes. Wiesbaden, 1962.

Giversen, 1963. — *S.Giversen*. Apokryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introd. and Comment. Copenhagen, 1963 (ATD, vol.5).

II,2

Guillaumont, 1959. — Evangelium nach Thomas. Koptischer Text hrsg. und übers. von A.Guillaumont, H.Ch.Puech, G.Quispel... Leiden, Brill, 1959.

II,3

Till, 1963. — Das Evangelium nach Philippus. Hrsg. und übers. von W.Till. B., Walter de Gruyter, 1963 (PTS, Bd.2).

II,4

Bullard, 1970. — *R.A.Bullard*. The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Comment. with a Contribution by M.Krause. B., Walter de Gruyter, 1970 (PTS, Bd.10).

Layton, 1974/1976. — *B.Layton*. The Hypostasis of the Archons or the Reality of the Rulers. Newly edited from the Cairo Manuscript with a Preface, English Translation, Notes and Indexes. — HTR, vol.67, 1974, c. 351–425; vol.69, 1976, c. 31–101.

Barc, 1980. — L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH, II,4) par Bernard Barc, suivi de Noréa (NH, IX,2) par Michel Roberge. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1980 (BCNH. ST, vol.5).

II,5–XIII,2

Böhlig-Labib, 1962. — *A.Böhlig–P.Labib*. Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. B., 1962 (DAWB, IFO, 58).

II,6

Krause-Labib, 1971. — *M.Krause–P.Labib*. Gnostische und hermetische Schriften in Codex II und Codex VI. Glückstadt, 1971, c. 68–87 (ADAIK, Kopt. R. Bd.2).

Sevrin, 1983. — L'Exègèse de l'âme (NH, II, 6). Texte établi et présenté par Jean-Marie Sevrin. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. ST, vol.9).

II,7

Krause-Labib. — см. II,6, с. 88-106.

C o d e x III

III,1 — см. II,1.

III,2=IV,2

Böhlig-Wisse. — Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit). Ed. with Translation and Comment. by Alexander Böhlig and Frederick Wisse in coop. with P.Labib. Leiden, Brill, 1975 (NHS, vol.4).

III,5

Emmel, Koester, Pagels, 1984. — Nag Hammadi Codex III,5. The Dialogue of the Savior. Contributors Stephen Emmel, Helmut Koester, Elaine Pagels. Volume Editor S.Emmel. Leiden, Brill, 1984 (NHS, 26).

C o d e x IV

IV,1 — см. II,1; III,1.

IV,2 — см. III,2.

C o d e x V

V,2-V,5

Böhlig-Labib, 1963. — Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi. Hrsg., übers. und bearb. von A.Böhlig und P.Labib. Halle-Wittenberg, 1963.

V,2

Murdock-MacRae, 1979. — The Apococalypse of Paul. Ed. by W.R.Murdock and G.W.MacRae. NHC, V-VI, с. 47-63.

V,3

Schoedel, 1979. — The (First) Apocalypses of James. Ed. by W.R.Schoedel. NHC, V-VI, с. 65-103.

V,4

Funk, 1976. — Die zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag Hammadi Codex V. Neu hrsg., übers. und erklärt von W.P.Funk. B., 1976 (TU, Bd.119).

Hedrick, 1979. — The (second) Apocalypse of James. Ed. by Ch.W.Hedrick. NHC, V-VI, с. 105-149.

V,5

MacRae, 1979a. — The Apocalypse of Adam. Ed. by G.W.MacRae. NHC, V-VI, с. 151-195.

C o d e x VI

VI,1

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; с. 107-121 (Die Akten des Petrus und der 12 Apostel).

Wilson-Parrott, 1979. — The Acts of Peter and the Twelve Apostles. Ed. by R.McL.Wilson and D.M.Parrot. NHC, V-VI, c. 97-229.

VI,2

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 122-132 (Der Donner, der vollkommene Nus).

MacRae, 1979b. — The Thunder: Perfect Mind. Ed. by G.W.MacRae. NHC, V-VI, c. 231-255.

VI,3

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 133-149 (Die ursprüngliche Lehre).

Ménard, 1977a. — L'Authentikos Logos. Texte établi et présenté par J.-E.Ménard. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1977 (BCNH, ST, vol.2).

MacRae, 1979c. — Authoritative Teaching. Ed. by G.W.MacRae. NHC, V-VI, c. 257-289.

VI,4

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 150-165 (Die Erfahrungsgesinnung.— Der Gedanke der grossen Kraft).

Wisse-Williams, 1979. — The Concept of our Great Power. Ed. by F.Wisse and F.E.Williams. NHC, V-VI, c. 291-323.

VI,5

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 166-169 (Titellose Schrift).

Brashler, 1979. — Plato. Republic 588B - 589B. Ed. by J.Brashler. NHC, V-VI, c. 325-339.

Painchaud, 1983. — Les Sentences de Sextus (NH, XII,1). Fragments (NH, XII,3) par P.H.Poirier. Fragmente de la République de Platon (NH, VI,5) par L.Painchaud. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1983, c. 111-154 (BCNH, ST, vol.II).

VI,6-VI,8

Mahé, 1978. — Hermès en Haute-Égypte. Les Textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs paralleles Grecs et Latin. T. I par J.-P.Mahé. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1978 (BCNH, ST, vol. 3).

Mahé, 1982. — T. 2: Le fragment du Discourse Parfait et les Définitions Hermétiques Arméniennes (NH, VI,8.8a). Québec, 1982 (BCNH, ST, vol.7).

VI,6

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 170-184 (Hermetische Schrift, deren Titel nicht erhalten ist).

Dirkse-Brashler-Parrott, 1979. — The Discourse on the Eighth and Ninth. NHC, V-VI, c. 341-373.

VI,7

Krause-Labib, 1971. — см. II,6; c. 185-186 (Das Gebet, das sie sprachen).

Dirkse-Brashler, 1979. — The Prayer of Thanksgiving. Ed. by P.A.Dirkse and J.Brashler. NHC, V-VI, c. 375-387.

VI,8

Krause-Labib. — см. II,6; c. 187-206 (Asklepius).

Dirkse-Parrott, 1979. — Asclepius, 21-29. Ed. by P.A.Dirkse and D.M.Parrott. — NHC, V-VI, c. 395-452.

C o d e x VII

VII,1

Krause, 1973. — Die Paraphrase des Seem. Hrsg. und Übers. von M.Krause. — *F.Altheim-R.Stiehl*. Christentum am Roten Meer. Bd.2. B.-N.Y., 1973, c. 2–105.

VII,2

Painchaud, 1982. — Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH, VII,2). Texte établi et présenté par L.Painchaud. Québec, Press. de l'Univ. Laval, 1982 (BCNH. ST, vol.6).

VII,3

Krause-Girgis, 1973. — *M.Krause-V.Girgis*. Die Petrusapokalypse. — *F.Altheim und R.Stiehl*. Christentum am Roten Meer, Bd.2, B., 1973, c. 152–179.

VII,4

Janssens, 1983. — Les Leçons de Silvanos (NH, VII,4). Texte établi et présenté par Y.Janssens. Québec, Press. de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. ST, vol.13).

VII,5

Claude, 1983. — Les trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH, VII,5) par P.Claude. Québec, Press. de l'Univ. Laval, 1983 (BCNH. ST, vol.8).

C o d e x VIII

VIII,1 — Zostrianos. — NHLE, c. 368–393 (Transl. and Comment. J.Sieber).

VIII,2

Ménard, 1977b. — La Lettre de Pierre à Philippe. Texte établi et présenté par J.E.Ménard. Québec, Press. de l'Univ. Laval, 1977 (BCNH. ST, vol.1).

C o d e x IX

IX,1

Pearson-Giversen, 1981a. — Melchizedek. Introduction and Notes by B.A.Pearson. Transcription and Translation by S.Giversen and B.A.Pearson. NHC, IX-X, c. 19–85.

IX,2

Pearson-Giversen, 1981b. — The Thought of Norea. Introduction and Notes by B.A.Pearson. Transcription and Translation by S.Giversen and B.A.Pearson. NHC, IX-X, c. 87–99.
Roberge, 1980. — см. II, 4, Barc, 1980.

IX,3

Pearson-Giversen, 1981c. — The Testimony of Truth. Introduction and Translation by S.Giversen and B.A.Pearson. NHC, IX-X, c. 101–203.

C o d e x X

X,1

Pearson, 1981. — Marsanes. Ed. by B.A.Pearson. NHC, IX-X, c. 229–347.

C o d e x XI

- XI,1 — NHLE, c. 427—434 (Transl. and Comment. E.H.Pagels—J.D.Turner).
XI,2
Ménard, 1985. — L'Exposé valentinien. Les Fragments sur le Baptême
et sur l'Eucharistie (NH, XI,2). Texte établi et présenté par
J.E.Ménard. Québec, Press. de l'Univ. Laval, 1985 (BCNH. ST, vol.
14).
XI,3 — Aliogenes. — NHLE, c. 443—452 (Transl. and Comment. A.C.Wire,
J.D.Turner, O.S.Wintermute).
XI,4 — Hypsiphronne. — NHLE, c. 453 (Transl. and Comment. J.D.Turner).

C o d e x XII

- XII,1
Poirier, 1983. — см. VI,5, Painchaud, 1983.

C o d e x XIII

- XIII,1
Janssens, 1978. — La Prōtennoia Trimorphe (NH, XIII,1).

C o d e x - B r u c i a n u s

- Schmidt—MacDermot, 1978. — The Books of Jeu and the United Text in
the Bruce Codex. Text ed. by C.Schmidt. Translation and Notes by
V.MacDermot. Leiden Brill, 1978 (NHS, 13).

C o d e x B e r o l i n e n s i s

- Till, 1955. — *W.C.Till*. Die Gnostischen Schriften des Koptischen Pa-
pyrus Berolinensic 8502, B., Akad.-Verlag., 1955 (TU, 60).

II. Периодические издания и сборники

- ППИПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов
Востока
ПС — Палестинский сборник. М.—Л.
ADAIK — Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
AGJU — Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums
Alexandrien — Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im
Schmelztiegel einer mediterranen Grosstadt. Hrsg... von Norbert
Hinske. Mainz am Rhein, Verl. Philipp von Zabern, 1981 (AT, Bd. I)
ANRW — Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
APAW — Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften.
Phil.-hist. Klasse. B.
APF — Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete
AT — Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen
Ägypten
ATD — Acta Theologica Danica
BA — Biblical Archaeology
BASP — The Bulletin of the American Society of Papyrologists
BCNH.SÉ — Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section "Études"

- BCNH.ST — Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section "Textes"
 Bibl.Muséon — Bibliothèque du Muséon
 BIFAO — Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du
 Caire
 BJRL — Bulletin of John Rylands Library
 BO — Bibliotheca Orientalis
 CAH — Cambridge Ancient History
 ChH — Church History
 CHLGP — The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval
 Philosophy. Ed. by A.H.Armstrong. Cambridge Univ.Press, 1970
 CITNH — Colloque international sur les textes de Nag Hammadi. Qué-
 bec 22-25 août 1978. Ed. par B.Barc. Québec-Louvain, 1983 (BCNH.
 SÉ, I)
 Crum — *W.E.Crum*. A Coptic Dictionary. Oxf., Clarendon Press, 1962
 DAWB, IFO — Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Insti-
 tut für Orientforschung
 EAC — Entretiens sur l'antiquité classique
 EPRO — Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire
 romain
 Essays Böhlig — Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexan-
 der Böhlig. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1972 (NHS, vol.3)
 Essays Grant — Early Christian Literature and the Classical Intel-
 lectual Tradition in Honour of Robert M.Grant. Ed. by W.R.Schoedel,
 R.L.Wilken. Paris, Ed. Beauchesne, 1979
 Essays Labib — Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor
 Labib. Ed. by Martin Krause. Leiden, Brill, 1975 (NHS, vol. 6)
 Essays Wilson — New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert
 McL. Wilson. Ed. by A.H.B.Logan and A.J.M.Wedderburn. Edinburg,
 Clark Ltd., 1983
 Festschrift Jonas — Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von
 Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978
 GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei
 Jahrhunderte
 GGA — Göttinger Gelehrter Anzeiger
 GM — Göttinger Miscellen
 Gnosis/Gnosticism 1 — Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Se-
 venth International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sep-
 tember 8th-13th 1975). Ed. by M.Krause. Leiden, Brill, 1977 (NHS,
 vol.8)
 Gnosis/Gnosticism 2 — Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the
 Eight International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sep-
 tember 3rd-8th 1979). Ed. by M.Krause. Leiden, Brill, 1981 (NHS,
 vol.17).
 GO — Göttinger Orientforschungen
 Hennecke — *Hennecke E.* Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Über-
 setzung; 3. völlig neubearbeitete Auflage hrsg. von M.Schneemel-
 cher. Bd.1. Evangelien, 1968 (4. Aufl.). Bd.2. Apostolisches Apo-
 kalypsen und Verwandtes. Tübingen, Mohr, 1964 (3. Aufl.)
 HR — History of Religions
 HTR — Harvard Theological Review
 HZ — Historische Zeitschrift
 JBL — Journal of Biblical Literature
 JEA — The Journal of Egyptian Archaeology

- JHS - The Journal of Hellenic Studies
 JJS - The Journal of Jewish Studies
 JR - The Journal of Religion
 JRS - The Journal of Roman Studies
 JTS - The Journal of Theological Studies
 MDAIK - Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo
 Mélanges Puech - Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech. P., 1974
 Muséon - Le Muséon. Revue d'études orientales
 NAWG - Nachrichten von der Akademie des Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse
 NHC, I - Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex). I. Introductions, texts, translations, indices. Volume editor H.W. Attridge. Leiden, Brill, 1985 (NHS, 22); II. Notes. Volume editor H.W. Attridge. Leiden, Brill, 1985 (NHS, 23)
 NHC, V-VI - Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. Volume editor D.M. Parrott. Leiden, Brill, 1979 (NHS, 11)
 NHC, IX-X - Nag Hammadi Codices IX and X. Volume editor B. Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15)
 NHLE - The Nag Hammadi Library in English. Ed. J.M. Robinson. Leiden, Brill, 1977
 NHS - Nag Hammadi Studies
 NT - Novum Testamentum
 NTS - New Testament Studies
 Numen - Numen. International Review for the History of Religions
 OG - Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966. Testi e discussioni. Ed. Ugo Bianchi. Leiden, Brill, 1967 (Suppl. Numen, vol. 12)
 OLP - Orientalia Lovaniensia Periodica
 OLZ - Orientalische Literaturzeitung
 PG - Patrologia Graeca. Ed. J.-P. Migne
 PGL - A Patristic Greek Lexicon. Ed. G.W.H. Lampe. Oxf., Clarendon Press, 1972
 PICG - Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20-25, 1973. Ed. Geo Widengren. Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1977
 PS - Patristica Sorbonensia
 PTS - Patristische Texte und Studien
 RAC - Reallexikon für Antike und Christentum
 RE - Pauly-Wissowa. Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften
 RG - The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. Vol. 1: The School of Valentinus; Vol. 2: Sethian Gnosticism. Ed. Bentley Layton. Leiden, Brill, 1980-1981 (Suppl. Numen, vols. 40-41)
 RHPhR - Revue d'histoire et de philosophie religieuses
 RHR - Revue de l'histoire des religions
 Roots - The Roots of Egyptian Christianity. Ed. by Birger A. Pearson and James E. Goehring. Philadelphia, Fortress Press, 1986
 RSR - Revue des sciences religieuses
 SBL - Society of Biblical Literature

- SILA — Studies in Judaism in Late Antiquity
 Studia Widengren — Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren oblata.
 Pt. 1–2. Leiden, Brill, 1972 (Suppl. Numen, vols. 21–22)
 Studies Quispel — Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions
 presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday.
 Ed. by R. van den Broek and M.J. Vermaseren. Leiden, Brill, 1981
 (EPRO, vol. 91)
 Studies Smith — Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults.
 Studies for Morton Smith at Sixty. Ed. by J. Neusner. Pt. 2:
 Early Christianity. Leiden, Brill, 1975 (SILA, vol. 12)
 SUNT — Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
 Suppl. Numen — Studies in the History of Religions (Supplements to
 Numen)
 TDNT — *G. Kittel—G. Friedrich* (eds.) Theological Dictionary of the
 New Testament. 10 vols. Transl. and ed. by G.W. Bromiley, Grand
 Rapids, W.B. Eerdmans, 1964–1976
 Textes — Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'histoire
 des religions (Strassbourg, 23–25 oct. 1974). Ed. J.-E. Ménard.
 Leiden, Brill, 1975 (NHS, vol. 7)
 TH — Theologie Historique
 TLZ — Theologische Literaturzeitung
 TS — Texts and Studies
 TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Li-
 teratur
 TZ — Theologische Zeitschrift
 VC — Vigiliae Christianae
 WUNT — Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
 ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
 ZKG — Zeitschrift für Kirchengeschichte
 ZNW — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
 ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

III. Литература

- Вельгус, 1978. — *Вельгус В.А.* Известия о странах и народах Африки и морские связи в бассейнах Тихого и Индийского океанов (китайские источники ранее XI в.). М., 1978.
 Зайцев, 1985. — *Зайцев А.И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н.э. Л., 1985.
 Мещерский, 1986. — *Мещерский Н.А.* К датировке заключительного зачала Евангелия от Марка. — ПС, вып. 28 (91), 1986.
 Трофимова, 1979. — *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг-Хаммади, II, сочинения 2, 3, 6, 7). М., 1979.
 Фихман, 1976. — *Фихман И.Ф.* Оксиринх — город папирусов. М., 1976.
 Хосроев, 1985. — *Хосроев А.Л.* "Поучения Силуана" и грекоязычная литературная традиция диаспоры. — ПШПИКНВ, 18-я сессия. Ч. I. М., 1985, с. 221–225.
 Хосроев, 1986. — *Хосроев А.Л.* Кто был автором "Поучений Силуана?" — ПШПИКНВ, 19-я сессия. Ч. I. М., 1986, с. 144–149.
 Хосроев-Четверухин, 1986. — *Хосроев А.Л., Четверухин А.С.* Вводная статья. — *П.В. Ернштедт.* Исследования по грамматике коптского языка. М., 1986, с. 3–51.

- Abbot, 1938. — *Abbot K.M.* Φιλολογος. — RE, Bd. 19, 2, 1938, col. 2510–2514.
- Aland, 1978. — *Aland B.* Gnosis und Kirchenväter. — Festschrift Jonas, c. 158–215.
- Andresen, 1955. — *Andresen C.* Logos und Nomos. Die Polemik des Kel-
sos wider das Christentum. B., 1955.
- Andresen, 1979. — *Andresen C.* "Siegreiche Kirche" im Aufstieg des
Christentums: Untersuchungen zu Eusebius von Caesarea und Dyoni-
sios von Alexandria. — ANRW, II, 1979, 23.1, c. 387–459.
- Arai, 1977. — *Arai S.* Simonianische Gnosis und die "Exegese über
die Seele". — Gnosis/Gnosticism, 1, c. 185–203.
- Arai, 1981. — *Arai S.* Zum "Simonianischen" in "Authentikos Logos"
und "Bronte". — Gnosis/Gnosticism, 2, c. 3–15.
- Armstrong, 1978. — *Armstrong A.H.* Gnosis and Greek Philosophy. —
Festschrift Jonas, c. 87–124.
- Armstrong, 1984. — *Armstrong A.H.* Dualism Platonic, Gnostic and
Christian. — Plotinus amid Gnostics and Christians. Ed. by
D.T. Runia. Amsterdam, VU Uitgeverij/Free Univ. Press, 1984,
c. 29–52.
- Attridge, 1975. — *Attridge H.W.*, *Oxy P.* 1081 and the Sophia Jesu
Christi. — Enchoria. Vol. 5, 1975, c. 1–8.
- Aune, 1980. — *Aune D.E.* Magic in Early Christianity. — ANRW, II,
1980, 23, 2, c. 1507–1557.
- Bagnall, 1982. — *Bagnall R.S.* Religious Conversion and Onomastic
Change in Early Byzantine Egypt. — BASP. Vol. 19, 1982, c. 105–
124.
- Baladi, 1971. — *Baladi N.* Origine et signification de l'audace chez
Plotine. — Le Néoplatonisme. Colloque International, Royaumont,
9–13 juin, 1969. P., 1971, c. 89–99.
- Barb, 1963. — *Barb A.A.* The Survival of Magic Arts. — The Conflict
between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Ed. by
Arnaldo Momigliano, Oxf., Clarendon Press, 1963, c. 100–125.
- Bardy, 1937. — *Bardy G.* Aux origines de l'école d'Alexandrie. — RSR.
Vol. 27, 1937, c. 65–90.
- Bardy, 1949. — *Bardy G.* La conversion au christianisme durant les
premiers siècles. Aubier, 1949.
- Barnard, 1958. — *Barnard L.W.* The Date of the Epistle of Barnabas —
a Document of Early Egyptian Christianity. — JEA, vol. 44, 1958,
c. 101–107.
- Barnard, 1968. — *Barnard L.W.* The Origin and Emergence of the Church
in Edessa during the First Two Centuries A.D. — VC., vol. 22,
1968, N. 3, c. 161–175.
- Barnard, 1972. — *Barnard L.W.* Athenagoras. A Study in Second Century
Christian Apologetic. P., Beauchesne, 1972 (TH, vol. 18).
- Barns, 1975. — *Barns J.W.B.* Greek and Coptic Papyri from the Covers
of the Nag Hammadi Codices. A Preliminary Report. — Essays Labib,
c. 9–17.
- Barns, Browne, Shelton, 1981. — Greek and Coptic Papyri from the
Cartonage of the Covers. Ed. by J.W.B. Barns, G.M. Browne and
J.C. Shelton. Leiden, Brill, 1981 (NHS, vol. 16).
- Barr, 1970. — *Barr J.* Which Language did Jesus Speak? — BJRL, vol.
53, 1970/1971, N. 1, c. 9–29.
- Barr, 1973. — *Barr J.* Reading the Bible as Literature. — BJRL, vol.
56, 1973, N. 1, c. 10–33.

- Bartelink, 1967. — *Bartelink G.J.M.* Les Démons comme brigands. — VC, vol. 21, 1967, N. 1, c. 12–24.
- Bauer, 1934. — *Bauer W.* Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, Mohr, 1934.
- Bell, 1953. — *Bell H.I.* Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1953.
- Best, 1979. — *Best E.* Scripture, Tradition and the Canon of the New Testament. — BJRL. Vol. 61, 1979, N. 2, c. 258–289.
- Bethge, 1976. — *Bethge H.* Die Exegese über die Seele. — TLZ, 101 Jhr., 1976, N. 2, c. 93–104.
- Betz, 1970. — *Betz H.D.* The Delphic Maxim "γινώσκου σαυτόν" in Hermetic Interpretation. — HTR. Vol. 63, 1970, N. 4, c. 465–484.
- Betz, 1981. — *Betz H.D.* The Delphic Maxim "Know Yourself" in the Greek Magical Papyri. — HR. Vol. 21, 1981, c. 156–171.
- Betz, 1982. — *Betz H.D.* The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri. — Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 3; Self-Definition in the Graeco-Roman World. Ed. by Ben F. Meyer and E.P. Sanders. Philadelphia, Fortress Press, 1982, c. 161–170 (примеч. на с. 236–238).
- Betz, 1986. — *Betz H.D.* The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells. Ed. by Hans Dieter Betz. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1986.
- Bidez, 1938. — *Bidez J.* Literature and Philosophy in the Eastern Part of Empire. — CAH. Vol. 12, 1938.
- Black, 1959. — *Black M.* The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism. — BJRL. Vol. 41, 1959, c. 285–303.
- Black, 1967. — *Black M.* An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. 3-ed., L., 1967.
- Böhlig, 1958. — *Böhlig A.* Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament. 2.Aufl. München, Verl. Robert Lerche, 1958.
- Böhlig, 1972. — *Böhlig A.* Zur Frage nach den Typen des Gnosticismus und seines Schriftums. — Studia Widengren, pt. I, c. 389–400.
- Bousset, 1903. — *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. B., 1903.
- Bousset, 1914. — *Bousset W.* [Рец. на:] *J.Kroll.* Die Lehren des Hermes Trismegistos. Münster, 1914. — GGA, Bd. 176, 1914.
- Boyancé, 1967. — *Boyancé P.* Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philo. — Philon d'Alexandrie. Ed. par R. Arnaldez et C. Mondésert. P., 1967, c. 169–188.
- Brown, 1971. — *Brown P.* The Making of Late Antiquity. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1978.
- Browne, 1975. — *Browne G.M.* Textual Notes on the "Exegesis on the Soul". — BASP. Vol. 13, 1975, N. 1, c. 1–8.
- Brownlee, 1957. — *Brownlee W.H.* John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls. — The Scrolls and the New Testament. Ed. K. Stendahl. N.Y., 1957, c. 33–35.
- Bruce, 1963. — *Bruce F.F.* When is a Gospel not a Gospel. — BJRL. Vol. 45, 1963, N. 2, c. 329–339.
- Bruce, 1971. — *Bruce F.F.* The Galatian Problem. 3. The "Other Gospel". — BJRL. Vol. 53, 1971, N. 2, c. 253–271.
- Brunner-Traut, 1979. — *Brunner-Traut E.* Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophtegmata am Beispiel

- des Schweigen. — Studien zu altägyptischen Lebenslehren. Hrsg. von E.Hornung und O.Keel. Göttingen, 1979, c. 174–216.
- Buffiere, 1956. — *Buffiere F.* Les Mythes d'Homère et la pensée grecque. P., 1956.
- Bultmann, 1956. — *Bultmann R.* Theology of the New Testament. Vol. 1–2, L., 1956.
- Burke, 1985. — *Burke G.T.* Celsus and Justin. Carl Andresen Revisited. — ZNW. Bd. 76, 1985, c. 107–116.
- Campanha, 1966. — *Campanha H.F. von.* Marcion et les origines du Canon néotestamentaire. — RHPH. Vol. 46, 1966, N. 3, c. 213–226.
- Chadwick, 1953. — Origen. Contra Celsum. Translation with an Introduction by H.Chadwick. L., 1953.
- Chadwick, 1959. — *Chadwick H.* The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, Univ. Press, 1959.
- Chadwick, 1960. — *Chadwick H.* Enkrateia. — RAC. Bd. V, 1960, c. 343–365.
- Chadwick, 1966. — *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen. Oxf., Clarendon Press, 1966.
- Chadwick, 1968. — *Chadwick H.* Florilegium. — RAC, Bd. VII, 1968, c. 1131–1159.
- Chadwick, 1970a. — *Chadwick H.* Philo. — CHLGP, c. 137–157.
- Chadwick, 1970b. — *Chadwick H.* Clement of Alexandria. — CHLGP, c. 168–181.
- Charles, 1973. — The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. Vol. 1–2. Ed. R.H.Charles. Oxf., Univ. Press, 1973.
- Claude, 1981. — *Claude P.* Approche de la structure des Trois Stèles de Seth. — CITNH, c. 362–373.
- Colpe, 1967. — *Colpe C.* Die "Himmelreise der Seele". Ausserhalb und innerhalb der Gnosis. — OG, c. 429–445.
- Courcelle, 1971a. — *Courcelle P.* Le "connais-toi toi-même" chez les Néo-Platoniciens Grecs. — Le Néoplatonisme. Colloque Internationale, Royaumont, 9–13 juin, 1969. P., 1971, c. 153–166.
- Courcelle, 1971b. — *Courcelle P.* Philo d'Alexandrie et le précepte Delphique. — Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan. Ed. by R.B.Palmer and R.Hammerton-Kelly. The Hague, Martin Nijhoff, 1971, c. 245–250.
- Cribbs, 1970. — *Cribbs F.L.* A Reassessment of the Date of the Origin and the Destination of the Gospel of John. — JBL. Vol. 89, 1970, pt. I, c. 38–55.
- Crouzel, 1956. — *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Aubier, Ed. Montaigne, 1956.
- Crum, 1909. — Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester. Ed. by W.E.Crum, Manchester, 1909.
- Daniélou, 1958. — *Daniélou J.* Théologie du Judéo-Christianisme. Tourmai, 1958.
- Daniélou-Marro, 1962. — *Daniélou J., Marrou H.* Nouvelle Histoire de l'Église. I: Des Origènes à Saint Grégoire le Grand. P., 1962.
- Daniélou, 1973. — *Daniélou J.* Gospel Message and Hellenistic Culture. London-Philadelphia, 1973.

- Deichgräber, 1967. — *Deichgräber R.* Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1967.
- Deissmann, 1909. — *Deissmann A.* Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen, Mohr, 1909.
- Delling, 1961. — *Delling G.* Zur Hellenisierung des Christentums in den "Spruchen des Sextus". — Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. H., Akad.-Verlag, 1961 (TU, Bd. 77), c. 208–241.
- Denandschutter, 1979. — *Denandschutter B.* L'Apocryphe d'Ezéchiel, source de l'Exégèse sur l'âme? — OLP. Vol. 10, 1979, c. 227–235.
- Denis, 1970. — *Denis A.-M.* Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancient Testament. Leiden, Brill, 1970.
- Dillmann, 1877. — *Ascensio Isaiæ. Acthiopice et latine.* Ed. A. Dillmann, Lipsiae, 1877.
- Dillon, 1977. — *Dillon J.* The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220. L., Duckworth, 1977.
- Dillon, 1980. — *Dillon J.* The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory. — RG. Vol. I, c. 357–364.
- Döbschütz, 1912. — *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis.* Hrg. von E. von Döbschütz. B., 1912 (TU, Bd. 38, 4).
- Dodd, 1936. — *Dodd C.H.* A New Gospel. — BJRL. Vol. 20, 1936, N. I, c. 56–92.
- Dodds, 1960. — *Dodds E.R.* Numenius and Ammonius. — Les Sources de Plotin. Genève, 1957, c. 1–32 (EAC, V).
- Dodds, 1965. — *Dodds E.R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. Cambridge, Univ. Press, 1965.
- Dodge, 1970. — *The Fihrist of al-Nadim.* Ed. and Transl. by Bayard Dodge, vol. 2. New York–London, Columbia Univ. Press, 1970.
- Doresse, 1960. — *Doresse J.* The Secret Books of the Egyptian Gnostics. London–New York, 1960.
- Dörrie, 1944. — *Dörrie H.* Der Platoniker Eudoros von Alexandria. — *Hermes*, Bd. 79, 1944, H. 1/2, c. 25–39.
- Dörrie, 1965. — *Dörrie H.* Die Lehre von der Seele. — *Porphyre.* Genève, 1965, c. 167–187 (EAC, XII).
- Drijvers, 1970. — *Drijvers H.J.W.* Edessa und das jüdische Christentum. — VC. Vol. 24, 1970, N. I, c. 4–33.
- Drijvers, 1975. — *Drijvers H.J.W.* Die Ursprünge des Gnosticismus als religionsgeschichtliches Problem. — *Gnosis und Gnosticismus*, hrg. von K. Rudolph. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (Wege des Forschung, Bd. 262), c. 798–841.
- Duensing, 1964. — *Duensing H.* Apokalypse des Paulus. — *Hennecke*, 1964, Bd. 2, c. 536–567.
- Duensing, 1968. — *Duensing H.* Epistula apostolorum. — *Hennecke*, 1968, Bd. I, c. 126–155.
- Dunn, 1977. — *Dunn J.D.G.* Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. Philadelphia, Westminster Press, 1977.
- Eissfeldt, 1964. — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1964.
- Faye, 1925. — *Faye E. de.* Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétienne aux II et III siècles. P., 1925.

- Festugière, 1942, 1949, 1953. — *Festugière A.-J.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. 1-4. P., 1942, 1949, 1953.
- Festugière, 1960. — *Festugière A.-J.* Personal Religion among the Greeks. Berkeley-Los Angeles, 1960.
- Fitzgerald-White, 1983. — *Fitzgerald J.T., White L.W.* The Tabula of Cebes. Chico, Scholars Press, 1983 (SBL, Texts and Translations, 24; Graeco-Roman Religious, Series 7).
- Fraser, 1972. — *Fraser P.M.* Ptolemaic Alexandria, Vol. 1-3. Oxf., Clarendon Press, 1972.
- Frend, 1972. — *Frend W.C.H.* Heresy and Schism as Social and National Movements. — Schism, Heresy and Religious Protest. Ed. by Derek Baker, Cambridge, Univ. Press, 1972.
- Freudenthal, 1879. — *Freudenthal J.* Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinos. — Hellenistische Studien, H. 3, B., 1879, c.241-302.
- Funk, 1973. — *Funk W.P.* "Authentikos Logos". Die dritte Schrift aus Nag Hammadi-Codex VI (eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften). — TLZ, 98, 1973, N. 4, c. 251-259.
- Funk, 1975a. — *Funk W.P.* "Die Lehren des Silvanus". Die vierte Schrift aus Nag Hammadi-Codex VII. Eingeleitet und übersetzt von Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften. — TLZ, 100, 1975, N. 1, c. 7-23.
- Funk, 1975b. — *Funk W.P.* Bemerkungen zu den Lehren des Silvanus. — Essays Labib, c. 286-290.
- Funk, 1976. — *Funk W.P.* Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit. — ZAS. Bd. 103, 1976, H.1, c. 8-21.
- Garitte, 1939. — *Garitte G.* À propos des lettres de S. Antoine l'ére-mite. — Muséon. T. 52, 1939, c. 11-31.
- Gerhardsson, 1961. — *Gerhardsson B.* Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. Uppsala, 1961.
- Giversen, 1972. — *Giversen S.* Solomon und die Dämonen. — Essays Böhlig, c. 16-21.
- Goehring, 1982. — *Goehring J.E.* Pachomius' Vision of Heresy: the Development of a Pachomian Tradition. Muséon. T. 95, 1985, fasc. 3-4, c. 241-261.
- Goehring, 1986. — *Goehring J.E.* New Frontiers in Pachomian Studies.— Roots, c. 236-257.
- Goodenough, 1940. — *Goodenough E.R.* An Introduction to Philo Judaeus. New Haven, Yale Univ. Press, 1940.
- Grant, 1961. — *Grant R.M.* The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip. — VC. Vol. 15, 1961, c. 129-140.
- Grant, 1966. — *Grant R.M.* Gnosticism and Early Christianity. 2 ed. New York-London, Columbia Univ. Press, 1966.
- Grant, 1971. — *Grant R.M.* Early Alexandrian Christianity. — ChH. Vol. 40, 1971, c. 133-144.
- Grant, 1981. — *Grant R.M.* Charges of "Immorality" against Various Groups in Antiquity. — Studies Quispel, c. 161-170.
- Grant, 1986. — *Grant R.M.* Theological Education at Alexandria. — Roots, c. 178-189.
- Guillaumont, 1962. — *Guillaumont A.* Les "Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les grecs et chez les Syriens. P., 1962 (PS, 5).

- Guillaumont, 1975. — *Guillaumont A.* Une citation de l'Apocryphe d'Ézéchiél dans l'Exégèse au sujet de l'âme. — *Essays Labib*, c. 35–39.
- Gundry, 1964. — *Gundry R.H.* The Language Milieu of First Century of Palestine. — *JBL*. Vol. 83, 1964, c. 404–408.
- Harl, 1966. — *Philo d'Alexandrie*. Quis rerum divinarum heres sit. Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl. P., Ed. du Cerf, 1966.
- Harnack, 1893. — *Harnack A. von.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I T.: Überlieferung und Bestand. Lpz., J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1893.
- Harnack, 1894. — *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Freiburg–Leipzig, 1894.
- Harnack, 1916. — *Porphyrius*. "Gegen Christen" 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate. Hrg. von A.Harnack. Berlin, 1916 (AKPAW, Ph.-hist. Kl., Jhg. 1916, N. 1).
- Harnack, 1924. — *Harnack A. von.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4 Aufl., Bd. 1–2. Lpz., J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1924.
- Hedrick, 1980. — *Hedrick C.W.* Gnostic Proclivities in the Greek Life of Pachomius and the Sitz im Leben of the Nag Hammadi Library. — *NT*. Vol. 22, 1980, c. 78–94.
- Hengel, 1969. — *Hengel M.* Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. Tübingen, Mohr, 1969.
- Hengel, 1971. — *Hengel M.* Die Ursprünge der christliche Mission. — *NTS*. Vol. 18, 1971, N. 1, c. 15–38.
- Hengel, 1984. — *Hengel M.* Die Evangelienüberschriften. — Heidelberg, Carl Winter: Universitätsverlag, 1984.
- Hoffmann, 1966. — *Hoffmann M.* Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte. B., 1966 (TU, Bd. 96).
- Hornschuh, 1960. — *Hornschuh M.* Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. — *ZKG*. Bd. 71, 1960, H. 1–2, c. 1–25; H. 3–4, c. 193–214.
- Hornschuh, 1965. — *Hornschuh M.* Studien zur Epistula Apostolorum, B., Walter de Gruyter, 1965 (PTS. Bd. 5).
- Jaeger, 1963. — *Jaeger W.* Das Frühe Christentum und die griechische Bildung. B., Walter de Gruyter, 1963.
- James, 1905. — *James W.* The Varieties of Religious Experience. L., Longmans, Green and Co, 1905.
- Janssens, 1981. — *Janssens Y.* "Les Leçons de Silvanos" et la monachisme. — *CITNH*, c. 352–361.
- Jeremias, 1968a. — *Jeremias J.* Unbekanntes Evangelium synoptischen Stils (Pap. Ox. 840). — *Hennecke*, Bd. I, 1968, c. 57–58.
- Jeremias, 1968b. — *Jeremias J.* Unbekanntes Evangelium mit johanneischen Einschlägen (Pap. Egerton 2). — *Hennecke*, Bd. I, 1968, c. 58–61.
- Jonas, 1958. — *Jonas H.* The Gnostic Religion. Boston, Beacon Press, 1958.
- Jones, 1963. — *Jones A.H.M.* The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity. — The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Ed. by A.Momigliano. Oxf., Clarendon Press, 1963.

- Jülicher, 1901. — *Jülicher A.* Einleitung in das Neue Testament. 3/4 Aufl. Tübingen-Leipzig, Mohr, 1901.
- Kahn, 1973. — *Kahn J.-G.* "Cannais-toi toi-même" à la manière de Philo. — RHPH. Vol. 53, 1973, N. 3-4, c. 293-307.
- Kasser, 1972. — *Kasser R.* Fragments du livre Biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un Codex gnostique. — Muséon. T. 85, 1972, fasc. 1-2, c. 65-89.
- Klijn, 1962. — *Klijn A.F.J.* Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum. — VC. Vol. 16, 1962, N. 2, c. 146-159.
- Klijn, 1963. — *Klijn A.F.J.* The Apocryphal Correspondence between Paul and the Corinthians. — VC. Vol. 17, 1963, N. 1, c. 2-23.
- Klijn, 1974. — *Klijn A.F.J.* The Study of Jewish Christianity. — NTS. Vol. 20, 1974, N. 4, c. 419-431.
- Klijn, 1977. — *Klijn A.F.J.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden, Brill, 1977.
- Klijn, 1980. — *Klijn A.F.J.* An Introduction to the New Testament. Leiden, Brill, 1980.
- Klijn, 1986. — *Klijn A.F.J.* Jewish Christianity in Egypt. — Roots, c. 161-175.
- Koch, 1932. — *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1932.
- Koester, 1980. — *Koester H.* Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition. — RG. Vol. 1, c. 238-256.
- Koschorke, 1978. — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchlichen Christentum. Leiden, Brill, 1978 (NHS. Vol. 12).
- Koschorke, 1981. — *Koschorke K.* Gnostic Instructions on the Organisation of the Congregation. — RG. Vol. 2, c. 757-769.
- Kraft, 1972. — *Kraft R.A.* In Search of "Jewish Christianity" and its "Theology". Problems of Definition and Methodology. — RSR. Vol. 60, 1972, N. 1, c. 81-92.
- Krause, 1962. — *Krause M.* Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi. — MDAIK. Bd. 18, 1962, c. 121-132.
- Krause, 1963. — *Krause M.* Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi. — MDAIK. Bd. 19, 1963, c. 106-113.
- Krause, 1964. — *Krause M.* Das literaturische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi. — Mullus. Festschrift für Theodor Klauser. Münster, 1964, c. 215-223.
- Krause, 1966. — [Рец. на:] *Krause M.* Koptische Paläographie. Wiesbaden, 1964. — BO. 23, 1966, N. 5-6.
- Krause, 1967. — *Krause M.* Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi Texte. — OG, c. 61-88.
- Krause, 1971. — *Krause M.* "Die Exegese über die Seele". — Die Gnosis. Bd. 2. Zürich-Stuttgart, 1971, c. 127-135.
- Krause, 1975a. — *Krause M.* Die Sacramente in der "Exegese über die Seele". — Textes, c. 47-55.
- Krause, 1975b. — *Krause M.* Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi. — Essays Labib, c. 65-89.
- Krause, 1977a. — *Krause M.* Der "Dialog des Soter" in Codex III von Nag Hammadi. — Gnosis/Gnosticism, I, c. 13-34.
- Krause, 1977b. — *Krause M.* Die Paraphrase des Sēm und der Bericht Hippolyts. — PICG, c. 101-110.
- Krause, 1978. — *Krause M.* Die Texte von Nag Hammadi. — Festschrift Jonas, c. 216-243.

- Krause, 1981. — *Krause M.* Das christliche Alexandria und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten. — Alexandria, c. 53–62.
- Kremer, 1981. — *Kremer K.* Alexandria — Wiege der neuplatonischen Philosophie. — Alexandria, c. 37–52.
- Kropp, 1930–1931. — *Kropp A.M.* Ausgewählte Koptische Zaubertexte, Bd. 1–3. Brussels, 1930–1931.
- Kysar, 1985. — *Kysar R.* The Fourth Gospel. A Report on Recent Research. — ANRW. II, B.25, Th. 3, 1985, c. 2389–2480.
- Langerbeck, 1957. — *Langerbeck H.* The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein. — JHS, Vol. 77, 1957, pt. 1, c. 67–74.
- Lauchert, 1889. — *Lauchert F.* Geschichte des Physiologus. Strassburg, Verlag Karl J. Trübner, 1889.
- Layton, 1974, 1976. — *Layton B.* "The Hypostasis of the Archons, or the Reality of the Rulers". Newly edited from the Cairo Manuscript with a Preface, English Translation, Notes and Indexes. — HTR. Vol. 67, 1974, c. 351–425; vol. 69, 1976, c. 31–101.
- Layton, 1977. — *Layton B.* Editorial Notes on the "Expository Treatise concerning the Soul" (Tractate II,6 from Nag Hammadi). — BASP, vol. 14, 1977.
- Layton, 1978. — *Layton B.* The Soul as a Dirty Garment (Nag Hammadi Codex II, tractate 6, 131.27–31). — Muséon. T. 91, 1978, c. 155–169.
- Layton, 1981. — *Layton B.* Vision and Revision. A Gnostic View of Resurrection. — CITNH, c. 190–217.
- Lefort, 1910. — *Lefort L.Th.* Théodore de Tabennési et la Lettre Pascale de St. Athanase sur le Canon de la Bible. — Muséon, Vol. II, 1910, c. 205–216.
- Lefort, 1927. — *Lefort L.Th.* S. Pachôme et Amen-em-ope. — Muséon. T. 40, 1927, c. 65–74.
- Lefort, 1943. — *Lefort L.Th.* Les Vies Coptes de S. Pachôme et de ses premiers successeurs. Louvain, 1943 (Bibl. Muséon, 16).
- Lieberman, 1950. — *Lieberman S.* Hellenism in Jewish Palestine, N.Y., 1950.
- Lietzmann, 1921. — *Lietzmann H.* Das Muratorische Fragment. — Kleine Texte, 1. Bonn, 1921, c. 10.
- Lifschitz, 1962. — *Lifschitz B.* L'origine du nom des Chrétiens. — VC. Vol. 16, 1962, N. 2, c. 65–70.
- Lipsius, 1883, 1890. — *Lipsius R.A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig, Bd. 1, 1883; Bd. 2, 1890.
- Lipsius-Bonnet, 1891, 1898, 1903. — *Lipsius R.A., Bonnet A.* Acta apostolorum apocrypha. Lpz. Vol. I, 1891; vol. II, 1, 1898; vol. II, 2, 1903.
- MacKenzie, 1967. — *MacKenzie J.L.* Reflections on Wisdom. — JBL. Vol. 86, 1967, pt. 1, c. 1–30.
- MacMullen, 1974. — *MacMullen R.* Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284. New Haven-London, Yale Univ. Press, 1974.
- MacMullen, 1981. — *MacMullen R.* Paganism in the Roman Empire, New Haven-London, Yale Univ. Press, 1981.
- MacMullen, 1984. — *MacMullen R.* Christianising the Roman Empire (A.D. 100–400). New Haven-London, Yale Univ. Press, 1984.
- MacRae, 1972. — *MacRae G.W.* A Nag Hammadi Tractate on the Soul. — Studia Widengren. Pt. 1, c. 471–479.

- MacRae, 1977. — *MacRae G.W.* Discourses of the Gnostic Revealer. — PICG, c. 111–122.
- MacRae, 1978. — *MacRae G.W.* Nag Hammadi and the New Testament. — Festschrift Jonas, c. 144–157.
- Malherbe, 1983. — *Malherbe A.* Social Aspects of Early Christianity. Philadelphia, Fortress Press, 2 ed., 1983.
- Marrou, 1956. — *Marrou H.I.* A History of Education in Antiquity. N.Y., Sheed and Ward, 1956.
- Maurer, 1964. — *Maurer Ch.* Offenbarung des Petrus. — Hennecke, Bd. 2, 1964, c. 468–472.
- Meeks, 1974. — *Meeks W.A.* The Image of the Androgyne: some Uses of a Symbol in Earliest Christianity. — HR.Vol.13, 1974, c.165–208.
- Meeks, 1983. — *Meeks W.A.* The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven–London, Yale Univ. Press, 1983.
- Ménard, 1968. — *Ménard J.-E.* Le milieu syriaque de l'évangile selon Thomas et de l'évangile selon Philippe. — RSR, vol.42, 1968, c. 261–266.
- Ménard, 1972. — *Ménard J.-E.* L'évangile de Vérité. Leiden, Brill, 1972 (NHS, vol. 2).
- Ménard, 1975. — *Ménard J.-E.* L'évangile selon Philippe et l'Exégèse de l'âme. — Textes, c. 56–67.
- Ménard, 1978. — *Ménard J.-E.* La lettre de Pierre à Philippe. — Festschrift Jonas, c. 449–463.
- Meredith, 1979. — *Meredith A.* Porphyrius and Julianus against the Christians. — ANRW, II, B. 23, Th. 2, 1979, c. 1119–1149.
- Metzger, 1972. — *Metzger B.M.* Literary Forgeries and Canonical Pseudoepigrapha. — JBL. Vol. 91, 1972, pt. 1, c. 3–24.
- Morard, 1981. — *Morard F.* Thématique de l'Apocalypse d'Amad du Codex V de Nag Hammadi. — CITNH, 288–294.
- Musurillo, 1954. — The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum. Ed. with Commentary by H.A.Musurillo. Oxf., Clarendon Press, 1954.
- Nagel, 1974. — *Nagel P.* Die Septuaginta Zitate in der koptisch-gnostischen "Exegese über die Seele" (Nag Hammadi Codex II). — APF, 22/23, 1974, c. 249–269.
- Nagel, 1983. — *Nagel P.* Eine Verkannte koptische Präposition (zu Nag Hammadi Codex II,6: c. 128.19–20). — Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 5, 1983, c. 89–98.
- Nilsson, 1963. — *Nilsson M.P.* The High God and the Mediator. — HTR. Vol. 56, 1963, N. 2.
- Nock, 1925. — *Nock A.D.* Studies in the Graeco-Roman Beliefs of the Empire. — *Nock A.D.* Essays on Religion and the Ancient World, Selected and edited ... by Zeph Stewart. Vol. 1. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972, c. 33–48.
- Nock, 1936. — *Nock A.D.* The Milieu of Gnosticism. — Review of H.Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Gnomon, 12, 1936. — *ibid.*, vol. 1, c. 444–451.
- Nock, 1933. — *Nock A.D.* Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo. Oxf., Clarendon Press, 1933.
- Nock, 1964. — *Nock A.D.* Gnosticism (HTR, vol. 57, 1964). = *Nock.* Essays, vol. 2, c. 940–959.
- Nock, Roberts, Skeat, 1936. — *Nock A.D., Roberts C.H., Skeat Th.C.*

- The Gild of Zeus Hypsistos (NTR, vol. 29, 1936). = *Nook. Essays*, vol. 1, c. 414-443.
- Norden, 1913. — *Norden E.* Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen Geschichte religiöser Rede. Lpz.—B., Teubner, 1913.
- Opelt, 1965. — *Opelt I.* Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen: ein terminologischer Versuch. — VC. Vol. 19, 1965, N. 1, c. 1-22.
- Osborn, 1957. — *Osborn E.F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, Univ. Press, 1957.
- Overbeck, 1882. — *Overbeck Fr.* Über Anfänge der patristischen Literatur. — HZ, Bd. 48, 1882, c. 22-77.
- Pagels, 1979. — *Pagels E.* The Gnostic Gospels, N.Y., Random House, 1979.
- Pagels, 1980. — *Pagels E.* Gnostic and Orthodox Views of Christian Passion: Paradigms for the Christians Response to Persecution? — RG, vol. 1, c. 262-283.
- Parrott, 1975. — *Parrott D.M.* Evidence of Religious Syncretism in Gnostic Texts from Nag Hammadi. — Religious Syncretism in Antiquity. Ed. by B.A. Pearson, Missoula, Montana: Scholar Press, 1975, c. 173-182.
- Pearson, 1967. — *Pearson B.A.* Did the Gnostics Curse Jesus? — JBL. Vol. 86, 1967, pt. 2, c. 301-305.
- Pearson, 1972. — *Pearson B.A.* Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CG IX, 3). — Studia Widengren, pt. 1, c. 457-470.
- Pearson, 1975. — *Pearson B.A.* Anti-heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi. — Essays Labib, c. 145-154.
- Pearson, 1978. — *Pearson B.A.* The Tractate Marsanes (NHC, X) and the Platonic Tradition. — Festschrift Jonas, c. 373-384.
- Pearson, 1981a. — *Pearson B.A.* Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres). — Studies Quispel, c. 336-348.
- Pearson, 1981b. — *Pearson B.A.* The Figure of Seth in Gnostic Literature. — RG, vol. 2, c. 472-504.
- Pearson, 1983. — *Pearson B.A.* Philo, Gnosis and New Testament. — Essays Wilson, c. 73-89.
- Pearson, 1984. — *Pearson B.A.* Gnosticism as Platonism: with Special Reference to Marsanes (NHC, X, 1). — HTR, vol. 77, 1984, N. 1, c. 55-72.
- Pearson, 1986a. — *Pearson B.A.* Earliest Christianity in Egypt: Some Observations. — Roots, c. 132-157.
- Pearson, 1986b. — *Pearson B.A.* Christians and Jewish in First Century Alexandria. — HTR, vol. 79, 1986, N. 1-3, c. 206-216.
- Peel, 1979. — *Peel Mc.L.* The "Descensus ad inferos" in "The Teachings of Silvanus" (CG VII, 4). — Numen, vol. 26, 1979, N. 1, c. 23-49.
- Peel-Zandee, 1972. — *Peel Mc.L., Zandee J.* "The Teachings of Silvanus" from the Library of Nag Hammadi. — NT. Vol. 14, 1972, c. 294-311.
- Pépin, 1958. — *Pépin J.* Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. P., 1958.
- Perkins, 1980. — *Perkins Ph.* The Gnostic Dialogue; The Early Church and the Crisis of Gnosticism. N.Y., Paulist Press, 1980.
- Pétrément, 1966. — *Pétrément S.* Valentin est-il l'auteur de l'Épître à Diognète. — RHPH. Vol. 46, 1966, N. 1, c. 34-62.

- Places, 1962. — *Places É. des.* La Tradition indirecte des Lois de Platon (livres VII–XII). — *Studia Patristica*. Vol. 5. Berlin, Akad.-Verl., 1962, c. 473–479 (TU, Bd. 80).
- Places, 1969. — *Places É. des.* Le "Discours Ascéétique" d'Étienne de Thèbes. Texte Grec inédit et traduction. — *Muséon* 82, 1969, c. 35–59.
- Pohlenz, 1942. — *Pohlenz M.* Philon von Alexandrien. — *NAWG*, 1942, H. 5, c. 409–487.
- Pohlenz, 1943. — *Pohlenz M.* Klemens von Alexandria und sein hellenistisches Christentum. — *NAWG*, Philol. hist. Kl., 1943, H. 3, c. 103–180.
- Puech, 1934. — *Puech H.Ch.* Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle. — *Mélanges Bidez*. Bruxelles, 1934, c.745–778.
- Puech, 1950. — *Puech H.Ch.* Les nouveaux Écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte. Premier inventaire et essai d'identification. — *Coptic Studies in Honour of Walter Ewing Crum*. Boston, 1950, c. 91–154.
- Puech, Quispel, van Unnik. — *Puech H.Ch., Quispel G., van Unnik W.C.* The Yung Codex. Ed. F. Cross, L., 1955.
- Puech, Quispel, 1955. — *Puech H.Ch., Quispel G.* Le Quatrième Ecrit du Codex Jung. — *VC*, 1955, vol. 9, N. 2, c. 65–102.
- Puech, 1957. — *Puech H.Ch.* Plotin et les gnostiques. — *Les sources de Plotin*. Genève, 1957, c. 161–174 (EAC, T. 5).
- Puech, 1968a. — *Puech H.Ch.* Das Thomas-Evangelium. — *Hennecke*, Bd.I, c. 199–223.
- Puech, 1968b. — *Puech H.Ch.* Das Evangelium der Wahrheit. — *Hennecke*, Bd. I, c. 160–166.
- Quispel, 1949. — *Quispel G.* Philo und die altchristliche Häresie. — *TZ*, Bd. 5, 1949, c. 429–436.
- Quispel, 1947. — *Quispel G.* La Conception de l'homme dans la gnose valentinienne (*Eranos-Jahrbuch*, 15, 1947). — *Quispel G.* *Gnostic Studies*, vol. 1, Istanbul–Leiden, 1974, c. 37–57 (Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul, XXXIV, 1).
- Quispel, 1964. — *Quispel G.* Thomas and Syrian Macarius. — *VC*. Vol. 18, 1964, c. 226–235.
- Quispel, 1965. — *Quispel G.* Gnosticism and the New Testament. — *VC*. Vol. 19, 1965, N. 2, c. 65–85.
- Quispel, 1965/1966. — *Quispel G.* The Gospel of Thomas and the Gospel of the Hebrews. — *NTS*. Vol. 12, 1965/1966.
- Quispel, 1972. — *Quispel G.* Gnosis als Weltreligion, 2 Aufl., Zürich, Origo Verl., 1972.
- Quispel, 1974. — *Quispel G.* Origen and the Valentinian Gnosis. — *VC*. Vol. 28, 1974, N. 1, c. 29–42.
- Quispel, 1975. — *Quispel G.* Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism. Some Reflections on the Writing Bronte. — *Textes*, c. 82–122.
- Quispel, 1980a. — *Quispel G.* Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John. — *RG*. Vol. 1, c. 118–127.
- Quispel, 1980b. — *Quispel G.* [Рец. на:] *Elaine Pagels*, *The Gnostic Gospels*. N.Y., 1979. — *VC*. Vol. 34, 1980, N. 2, c. 99–101.
- Quispel, 1981. — *Quispel G.* The Gospel Thomas Revisited. — *CITNH*, c. 218–266.

- Reitzenstein, 1904. — *Reitzenstein R.* Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Lpz., 1904.
- Reitzenstein-Schaeder, 1926. — *Reitzenstein R., Schaeder H.H.* Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Lpz.-B., 1926.
- Remondon, 1952. — *Remondon R.* L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V-VII-e siècles). — BIFAO, T. 51, 1952, c. 63-78.
- Roberts, 1936. — *Roberts C.H.* An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library. — BJRL. Vol. 20, 1936, N. 1, c. 45-55.
- Roberts, 1979. — *Roberts C.H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt. L., Oxford Univ. Press, 1979.
- Robinson, 1972. — *Robinson J.M.* Inside the Front Cover of Codex VI. — Essays Böhlig, c. 74-87.
- Robinson, 1975a. — *Robinson J.M.* The Construction of the Nag Hammadi Codices. — Essays Labib, c. 170-190.
- Robinson, 1975b. — *Robinson J.M.* On the Codicology of the Nag Hammadi Codices. — Textes, c. 15-31.
- Robinson, 1976. — *Robinson J.M.* The First Season of the Nag Hammadi Excavation 27 November — 19 December 1975. — GM, H. 22, 1976, c. 71-79.
- Robinson, 1977a. — *Robinson J.M.* Introduction. — NHLE, c. 1-25.
- Robinson, 1977b. — *Robinson J.M.* The Three Steles of Seth and the Gnostics of Plotinus. — PICG, c. 132-142.
- Robinson, 1981. — *Robinson J.M.* From the Cliff to Cairo. The Story of the Discoverers and the Middlemen of the Nag Hammadi Codices. — CITNH, c. 21-58.
- Robinson, 1896. — *Robinson R.* Coptic Apocryphal Gospels with an English Translation. Cambridge, 1896 (TS, 4, 2).
- Rostovtzeff, 1941. — *Rostovtzeff M.* The Social and Economic History of the Hellenistic World. Oxf., Clarendon Press, 1941.
- Rowley, 1957. — *Rowley H.H.* Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls. London, Univ. of London, Athlone Press, 1957.
- Rudolph, 1968. — *Rudolph K.* Der gnostische "Dialog" als literarisches Genus. — Probleme der koptischen Literatur, bearb. von P.Nagel. Halle-Wittenberg, 1968, c. 85-107.
- Rudolph, 1977. — *Rudolph K.* Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz., Koehler und Amelang, 1977.
- Rudolph, 1981. — *Rudolph K.* Die "Sethianische" Gnosis — eine häresiologische Fiktion? — RG. Vol. 2, c. 577-587.
- Sagnard, 1947. — *Sagnard Fr.* La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée. P., 1947.
- San Nicoló, 1913-1915. — *San Nicoló M.* Ägyptisches Vereiswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer, Bd. 1-2, 1. München, 1913-1915.
- Sauget, 1964. — *Sauget J.-M.* Une version arabe du "Sermon ascétique" d'Étienne le Thébain. — Muséon. T. 77, 1964, c. 367-406.
- Säve-Söderbergh, 1967. — *Säve-Söderbergh T.* Gnostic and Canonical Gospel Traditions. — OG, c. 552-562.
- Säve-Söderbergh, 1975. — *Säve-Söderbergh T.* Holy Scriptures or Apologetic Documentations? — The "Sitz im Leben" of the Nag Hammadi Library. — Textes, c. 3-14.
- Schenke, 1974a. — *Schenke H.-M.* Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. — Studia Coptica, hrsg. von P.Nagel, B., 1974, c. 165-173 (BBA, 45).

- Schenke, 1974b. — *Schenke H.-M.* Zur Facsimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Nag-Hammadi-Codex VI. — OLZ, T. 69, 1974.
- Schenke, 1975a. — *Schenke H.-M.* Sprachliche und exegetische Probleme in den beiden letzten Schriften des Codex II von Nag Hammadi. — OLZ. Vol. 70, 1975, c. 5–13.
- Schenke, 1975b. — *Schenke H.-M.* Zur Facsimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Die Schriften des Codex VII. — ZAS, Bd. 102, 1975, c. 123–138.
- Schenke, 1977. — *Schenke H.-M.* Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte. — Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft. Hrsg. von I. Irmscher und K. Treu. B., Akad.-Verlag, 1977 (TU. Bd. 120).
- Schenke, 1981. — *Schenke H.-M.* The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. — RG. Vol. 2, c. 588–616.
- Schneemelcher, 1968a. — *Schneemelcher W.* Hauptleitung. — Hennecke, Bd. I, c. 1–38.
- Schneemelcher, 1968b. — *Schneemelcher W.* Zur Entstehung der Evangelien. — Hennecke, Evangelien, c. 39–51.
- Schoedel, 1972. — *Schoedel W.R.* "Topological" Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism. — Essays Böhlig, c. 88–108.
- Schoedel, 1980. — *Schoedel W.R.* Gnostic Monism and the Gospel of Truth. — RG. Vol. I, c. 379–390.
- Scholem, 1960. — *Scholem G.* Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism and Talmudic Tradition. N.Y., 1960.
- Schürer, 1973, 1979. — *Schürer E.* The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135). A New English Version revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Edinburgh. Vol. 1, 1973; vol. 2, 1979.
- Schürer, 1898. — *Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. 3, Lpz., 1898.
- Schwartz, 1973. — *Schwartz J.* Celsus Redivivus. — RHPhR. Vol. 53, 1973, N. 3–4.
- Scopello, 1977a. — *Scopello M.* Les "Testimonia" dans le traité de "L'exégèse de l'âme". — RHR. Vol. 191, 1977, fasc. 2, c. 159–171.
- Scopello, 1977b. — *Scopello M.* Les citations d'Homère dans le traité de "L'exégèse de l'âme". Gnosis/Gnosticism I, c. 3–12.
- Scopello, 1981. — *Scopello M.* Youèl et Barbélo dans le Traité de l'Allogène. — CITNH, c. 374–382.
- Scopello, 1985. — L'exégèse de l'âme. Nag Hammadi Codex II,6. Introduction, traduction et commentaire par M. Scopello. Leiden, Brill, 1985 (NHS, vol. 25).
- Scott, 1924, 1925, 1926. — Hermetica, ed. with English Translation and Notes by Walter Scott. Vol. 1–3. Oxf., Clarendon Press, 1924–1926.
- Scroggs, 1975. — *Scroggs R.* The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement. — Studies Smith. Pt. 2, c. 1–23.
- Sevrin, 1979. — *Sevrin J.-M.* La rédaction de l'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II,6). — Muséon. T. 92, 1979, c. 237–271.
- Simon, 1960. — *Simon M.* Les sectes juives au temps de Jésus. P., Presses Universitaires de France, 1960.
- Simon, 1979. — *Simon M.* From Greek "Hairesis" to Christian Heresy. — Essays Grant, c. 101–116.

- Smith, 1963. — *Smith M.* A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition. — JBL. Vol. 82, 1963, pt. 2, c. 169–177.
- Smith, 1971. — *Smith M.* Prolegomena to a Discussion of Aretologies, Divine Man, the Gospels and Jesus. — JBL. Vol. 90, 1971, pt. 2, c. 174–199.
- Smith, 1973. — *Smith M.* Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1975.
- Smith, 1981. — *Smith M.* The History of the Term Gnosticos. — RG. Vol. 2, c. 796–807.
- Speyer, 1971. — *Speyer W.* Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. München, C.H.Beck, 1971.
- Stanton, 1985. — *Stanton C.* The Origin and Purpose of Mathew's Gospel. Matthaean Scholarship from 1945 to 1980. — ANRW, II, 25.3, 1985, c. 1889–1951.
- Stein, 1969. — *Stein R.H.* What is Redaktionsgeschichte? — JBL. Vol. 88, 1969, pt. 1, c. 45–56.
- Stern, 1976. — Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Ed. with Introd., Transl. and Comment. by Menahem Stern. Vol. I. Jerusalem, 1976.
- Sundbach, 1936. — *Sundbach F.H.* Greek Literature, Philosophy and Science. — CAH. Vol. 11, 1936.
- Sundberg, 1973. — *Sundberg A.C.* Canon Muratori: a Fourth Century List. — HTR. Vol. 66, 1973, N. 1, c. 1–41.
- Susemihl, 1892. — *Susemihl F.* Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandriner Zeit. Bd. 2. Leipzig, Teubner, 1892.
- Swete, 1893. — *Swete H.B.* The Akhmim Fragment of the Apocryphal Gospel of St. Peter. L., 1893.
- Talbert, 1972. — *Talbert H., McKnight E.V.* Can the Griesbach Hypothesis be Falsified? — JBL. Vol. 91, 1972, N. 3, c. 338–368.
- Tardieu, 1977. — *Tardieu M.* Les livres mis sous le nom de Seth et les Sethiens de l'hérésiologie. — Gnosis/Gnosticism, c. 204–210.
- Tcherikover, 1957. — *Tcherikover V.* Jewish Apologetic Literature Reconsidered. — Eos, XLVIII, 3, 1957, c. 169–193.
- Tcherikover, 1959. — *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, Fortress Press, 1959.
- Tcherikover, 1963. — *Tcherikover V.A.* The Decline of the Jewish Diaspora in Egypt in the Roman Period. — JJS. Vol. 14, 1963, c. 1–32.
- Tcherikover–Fuks, 1957. — Corpus Papyrorum Judaicarum. Ed. by V.A.Tcherikover and A.Fuks. Vol. 1–3. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1957.
- Teéple, 1970. — *Teéple H.M.* The Oral Tradition that Never Existed. — JBL. Vol. 89, 1970, pt. 1, c. 56–69.
- Theiler, 1960. — *Theiler W.* Plotin zwischen Plato und Stoa. — Les Sources de Plotin. Genève, 1960 (EAC. V).
- Till, 1955. — *Till W.C.* Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt). Lpz., 1955.
- Tischendorf, 1853. — *Tischendorf K.* Evangelia apocrypha. Lpz., 1853.
- Tröger, 1971. — *Tröger K.-W.* Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII. B., Akad.-Verlag, 1971 (TU, Bd. 110).
- Tröger, 1973. — Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Hrsg. von K.-W.Tröger. B., 1973.
- Tröger, 1981. — *Tröger K.-W.* The Attitude of the Gnostic Religion

- towards Judaism as Viewed in a Variety of Perspectives. — CITNH, c. 86–98.
- Überweg, 1926. — *Überweg Fr.* Die Philosophie des Altertums, 12 Aufl. Hrsg. von K.Praechter. B., 1926.
- Van den Broek, 1979. — *Van den Broek R.* The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism. — VC. Vol. 33, 1979, c. 260–286.
- Van den Broek, 1981. — *Van den Broek R.* Frühchristliche Religion. — Die orientalischen Religionen im Römerreich, hrsg. von M.J.Ver-masseren. Leiden, Brill, 1981, c. 363–381 (OPRO, T. 93).
- Van den Broek, 1983. — *Van den Broek R.* The Present State of Gnostic Studies. — VC. Vol. 37, 1983, c. 41–71.
- Van Elderen, 1979. — *Van Elderen B.* The Nag Hammadi Excavation. — BA, Vol. 42, 1979, c. 225–231.
- Van Elderen—Robinson, 1977. — *Van Elderen B., Robinson J.M.* The Second Season of the Nag Hammadi Excavation 22 November — 29 December 1976. — GM, H. 24, 1977, c. 57–72.
- Van Unnik, 1960. — *Van Unnik W.K.* Evangelien aus dem Nilsand, ... mit einem Nachwort "Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi" von W.C.Till. Frankfurt am Mein, Heinrich Scheffer, 1960.
- Van Unnik, 1972. — *Van Unnik W.C.* Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten. — Essays Böhlig, c. 120–132.
- Van Unnik, 1978. — *Van Unnik W.C.* Gnosis und Judentum. — Festschrift Jonas, c. 65–86.
- Veilleux, 1986. — *Veilleux A.* Monasticism and Gnosis in Egypt. — Roots, c. 271–306.
- Vergote, 1977. — *Vergote J.* La valeur des Vies greques et coptes de S.Pahōme. — OLP. Vol. 8, 1977, c. 175–186.
- Vermes, 1973. — *Vermes G.* Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospel. L., 1973.
- Vielhauer, 1964. — *Vielhauer Ph.* Die Apokalyptik. — Hennecke, Bd. 2, c. 408–422.
- Vielhauer, 1968. — *Vielhauer Ph.* Judenchristliche Evangelien. — Hennecke, Bd. 1, c. 75–109.
- Vielhauer, 1975. — *Vielhauer Ph.* Geschichte der urchristlichen Literatur. B.-N.-Y., W. de Gruyter, 1975.
- Walzer, 1949. — *Walzer R.* Galen on Jews and Christians. Oxf., Univ. Press, 1949.
- Waszink, 1957. — *Waszink J.H.* Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt. — Recherches sur la tradition Platonicienne. Genève, 1957, c. 137–174 (EAC, 3).
- Waszink, 1965. — *Waszink J.H.* Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum. — VC. Vol. 19, 1965, c. 129–162.
- Wendland, 1900. — *Wendland P.* Aristeeae ad Plulocratem Epistula. Lpz., Teubner, 1900.
- Wendel, 1949. — *Wendel C.* Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients. Halle, M.Niemeyer Verl., 1949.
- Wendland, 1907. — *Wendland P.* Die hellenistisch-römische Kultur, Tübingen, Mohr, 1907.
- Whittaker, 1974. — *Whittaker J.* Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus. — Phoenix, 1974, vol. 28, N. 3–4.

- Whittaker, 1956. — *Whittaker J.* Die Apostolischen Väter 1. Der Hirt des Hermes. Berlin, Akad.-Verlag, 1956 (GCS, Bd. 48).
- Widengren, 1963. — *Widengren G.* Tradition and Literature in Early Judaism and in the Early Church. — *Numen*. Vol. 10, 1963, fasc. 1, c. 42–83.
- Wilken, 1984. — *Wilken R.L.* The Christians as the Romans saw them. London, 1984.
- Williams, 1959. — *Williams R.R.* The Gospel-Epistle Relationship in Canon and Liturgy. — *Studia Evangelica*, ed. by K.Aland. Berlin, Akad.-Verlag, 1959, c. 676–686 (TU, Bd. 73).
- Wilson, 1957. — *Wilson R.McL.* The Early History of the Exegesis of Gen I.26. — *Studia Patristica*, vol. I, 1957, c. 420–437.
- Wilson, 1967. — *Wilson R.McL.* Gnosis, Gnosticism and the New Testament. — *OG*, c. 511–526.
- Wilson, 1968. — *Wilson R.McL.* Gnosis and the New Testament. Oxford, Basil Blackwell, 1968.
- Wilson, 1972. — *Wilson R.McL.* Jewish Christianity and Gnosticism. — *RSR*. Vol. 60, 1972, c. 261–272.
- Wilson, 1975a. — *Wilson R.McL.* Old Testament Exegesis in the Gnostic "Exegesis on the Soul". — *Essays Labib*, c. 217–224.
- Wilson, 1975b. — *Wilson R.McL.* The Trials of a Translator. Some Translation Problems in the Nag Hammadi Texts. — *Textes*, c. 32–40.
- Wilson, 1976. — *Wilson R.McL.* The Gospel of Egyptians. — *Studia Patristica*. Vol. 14, ed. by E.A.Livingstone. B., Akad.-Verlag, 1976, c. 243–250 (TU, Bd. 117).
- Wilson, 1980. — *Wilson R.McL.* Valentinianism and the Gospel of Truth. — *RG*. Vol. 1, c. 131–141.
- Wisse, 1971. — *Wisse Fr.* The Nag Hammadi Library and Heresiologists. — *VC*. Vol. 25, 1971, c. 205–223.
- Wisse, 1975a. — *Wisse Fr.* Die Sextus Sprüche und das Problem der gnostischen Ethik. — *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*. Wiesbaden, 1975, c. 55–86 (GO VI, Bd. 2).
- Wisse, 1975b. — *Wisse Fr.* On Exegeting the "Exegesis on the Soul". — *Textes*, c. 68–81.
- Wisse, 1978. — *Wisse Fr.* Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. — *Festschrift Jonas*, c. 431–440.
- Wisse, 1981. — *Wisse Fr.* Stalking those Elusive Sethians. — *RG*. Vol. 2, c. 563–576.
- Witt, 1937. — *Witt R.E.* Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge, Univ. Press, 1937.
- Zandee, 1972. — *Zandee J.* Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche. — *Essays Böhlig*, c. 144–155.
- Zandee, 1974. — *Zandee J.* "Les Enseignements de Silvanos" et Philon d'Alexandrie. — *Mélanges Puech*, c. 337–345.
- Zandee, 1975. — *Zandee J.* "Les Enseignements de Silvanos" et le platonisme. — *Textes*, c. 158–179.
- Zandee, 1975/1976. — *Zandee J.* La morale des "Enseignements de Silvanus". — *OLP*, 6/7, 1975/1976, c. 615–630.
- Zandee, 1976. — *Zandee J.* Deviations from Standardized Sahidic in "The Teachings of Silvanus". — *Muséon*, T. 89, 1976, c. 367–381.
- Zandee, 1977. — *Zandee J.* "The Teachings of Silvanus" and Clement of Alexandria. A New Document of Alexandrian Theology. Leiden, Ex Oriente Lux, 1977.

- Zandee, 1978. — *Zandee J.* [Рец. на:] "L'Authentikos Logos". Texte établi et présenté par J.-E.Ménard, Québec, 1977. — BO, T. 35, 1978, c. 3-21.
- Zandee, 1981a. — *Zandee J.* "The Teachings of Silvanus" (NHC, VII,4) and Jewish Christianity. — *Studies Quispel*, c. 498-584.
- Zandee, 1981b. — *Zandee J.* Eine Crux Interpretum in den "Lehren des Silvanus" (Nag Hammadi Codex VII,4: 87.31-32). — GM, H. 44, 1981, c. 79-80.
- Zandee, 1981c. — *Zandee J.* "Die Lehren des Silvanus" und drei andere Schriften von Nag Hammadi (Nag Hammadi-Codices VII,4 und II,6; II,7; VI,3). — MDAIK. Bd. 37, 1981, c. 513-531.
- Zeller, 1903. — *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4. Aufl., 3. Th., 2. Abt., Lpz., O.R.Reisland, 1903.
- Young, 1970. — *Young D.W.* The Millieu of Nag Hammadi: Some Historical Considerations. — VC. Vol. 24, 1970, c. 127-127.

1. Ветхозаветная литература

Быт. 1:9 — 114	Пс. 54:22 — 129	Иер. 1:5 — 112
Быт. 1:26 — 110, 111, 174	Пс. 106:16 — 93	Иер. 3:1—4 — 139
Быт. 1:27 — 109, 111	Притч. 6:4—5 — 93, 129	Иер. 12:1 — 47
Быт. 2:7 — 109, 111, 112, 114	Притч. 10:19 — 122	Иер. 31:31—34 — 24
Быт. 3:1 — 163	Эккл. 2:8 — 162	Иоиль 2:28—3:8 — 20
Быт. 3:21 — 176	Эккл. 4:8 — 93	Авв. 1:13—17 — 156
Быт. 12:1 — 139	Ис. 24:27 — 20	Зах. 9:14 — 20
Быт. 22:17 — 170	Ис. 30:15 — 139	Прем. Сол. 7:25—26 — 93
Быт. 32:1 и сл. — 174	Ис. 30:19—20 — 139	Прем. Сол. 9:15 — 76, 142
Исх. 3:2 — 43	Ис. 40:9 — 15	Прем. Сол. 9:16 — 93
Исх. 20:1 — 139	Ис. 45:2 — 93	Сирах 6:30 — 93
Числ. 21:9 — 163	Ис. 45:5 — 54	Сирах 9:18 — 129
Числ. 29:9 — 174	Ис. 46:9 — 54	Сирах 15:2 — 117
Пс. 44:11—12 — 139	Ис. 52:7 — 15	IV Мак. 1:17 — 129
	Ис. 54:1 — 22	IV Мак. 1:32 — 109
	Ис. 60:6 — 15	IV Мак. 3:1 — 109
	Ис. 61:1 — 15	

2. Новый Завет

Мф. 3:7—12 — 20	Мф. 26:73 — 10, 22	Ин. 4:20 — 156
Мф. 4:18—22 — 11	Мф. 27:32 — 54	Ин. 5:46—47 — 174
Мф. 5:14 — 97	Мк. 1:15 — 20	Ин. 8:42 — 92
Мф. 5:29 — 122	Мк. 1:16—19 — 11	Ин. 8:44 — 163
Мф. 5:35 — 174	Мк. 2:19 — 144	Ин. 10:36 — 92
Мф. 5:38 сл. — 58	Мк. 4:34 — 14	Ин. 12:20 — 10
Мф. 5:47 — 156	Мк. 14:70 — 10	Ин. 14:6—7 — 101
Мф. 6:21 — 156	Мк. 15:21 — 54	Ин. 20:30 — 21
Мф. 9:13 — 22	Мк. 16:9—20 — 14	Ин. 21:25 — 21
Мф. 10:5—6 — 10	Мк. 16:14 — 14	Деян. 1:15—26 — 17
Мф. 10:16 — 93	Лк. 1:1 — 21	Деян. 4:13 — 11, 58
Мф. 11:27 — 101	Лк. 2:41—52 — 15	Деян. 7:1 и сл. — 35
Мф. 12:8 — 43	Лк. 3:7—9 — 20	Деян. 8:9 — 134
Мф. 15:24 — 10	Лк. 22:17—20 — 24	Деян. 10:1 — 10
Мф. 19:12 — 85	Ин. 1:1 — 92	Деян. 10:2 — 10
Мф. 19:23 — 122	Ин. 1:18 — 92	Деян. 10:22 — 10
Мф. 21:12 — 93	Ин. 2:14—15 — 93	Деян. 11:19—20 — 35
Мф. 23:15 — 10	Ин. 3:29 — 144	Деян. 11:26 — 35
Мф. 25:1—13 — 144	Ин. 4:2 — 168	Деян. 15:22 — 94, 118

Деян. 17:4 — 10	I Кор. 3:16—17 — 93, 129	II Кор. 12:2—4 — 31, 60
Деян. 17:17 — 10	I Кор. 4:9—13 — 157	Гал. 1:6 — 15, 36
Деян. 18:24—26 — 79	I Кор. 6:19—20 — 155	Гал. 2:11—15 — 36
Деян. 19:9—10 — 158	I Кор. 10:6 — 170	Гал. 2:19—20 — 59
Деян. 21:20 — 36	I Кор. 10:7—14 — 170	Гал. 3:10 — 170
I Петр. 1:1 — 35	I Кор. 10:20—21 — 170	Гал. 3:23—24 — 170
I Петр. 2:5 — 110	I Кор. 11:19 — 36, 38	Гал. 3:28 — 117
I Петр. 2:11 — 110	I Кор. 11:25 — 24	Гал. 5:17 — 170
I Петр. 5:12 — 94, 118	I Кор. 13:9 — 84	Гал. 5:24 — 170
I Ин. 3:20 — 101	I Кор. 13:13 — 105	Эф. 1:21 — 156
Иак. 1:1 — 35	I Кор. 15:1 и сл. — 15	Кол. 1:15 — 92, 93
Иак. 2:14—26 — 36	I Кор. 15:3—4 — 37	Кол. 1:27 — 156
Иуд. 19 — 110	I Кор. 15:7 — 14	I Фес. 4:15—17 — 13
Римл. 1:1 и сл. — 15	I Кор. 15:12 и сл. — 167	II Фес. 1:7 и сл. — 13
Римл. 1:5 — 10	I Кор. 15:24 — 156	II Фес. 2:2 — 19
Римл. 2:5 — 13	I Кор. 15:42 — 88	I Тим. 1:4 — 41
Римл. 2:16 — 15	I Кор. 15:44 — 110, 167	I Тим. 2:4 — 92
Римл. 3:28 — 36	I Кор. 15:45 — 110	I Тим. 3:15 — 22
Римл. 8:34 — 37	I Кор. 15:47 — 110, 116	I Тим. 6:10 — 129
Римл. 9:23 — 156	II Кор. 4:4 — 92	I Тим. 6:16 — 101
Римл. 10:9 — 104	II Кор. 5:15 — 37	I Тим. 6:20 — 41
Римл. 10:14 — 104		I Тим. 12:14 — 104
Римл. 11:13 — 35		II Тим. 1:4 — 165
Римл. 13:8—10 — 104		II Тим. 2:8 — 15
I Кор. 1:12 — 36		II Тим. 2:17—18 — 167
I Кор. 1:23 — 36		II Тим. 3:15 — 92
I Кор. 2:14 — 110		Евр. 10:1 — 84
I Кор. 3:1 — 110		Евр. 11:37 — 164
I Кор. 3:3 — 112		Фил. 3:20 — 176

3. Тексты из Наг Хаммади

"Апокриф Иакова" (I, 2) 4.38 и сл. — 89 6.16—19 — 166 11.37—12.9 — 115 12:5 — 155	"Трехчастный трактат" (I, 5) 51.7 и сл. — 153 54.15 и сл. — 101 105.28 — 154 106.5 и сл. — 115	"Евангелие от Филиппа" (Ев. Фил., II, 3) Log. 59 — 169 Log. 71 — 117 Log. 73 — 117 Log. 78 — 117
"Евангелие истины" (Ев. ист., I, 3) 17.7—8 — 101 22.16—19 — 108, 154 24.31 и сл. — 154	"Апокриф Иоанна" (II, 1) 11.20—21 — 54 25.17—27 — 115	"Ипостась архонтов" (II, 4) 86.30—31 — 54 89.11—17 — 160
"Послание к Регину" (I, 4) 45.40 — 168 49.9—16 — 168	"Евангелие от Фомы" (Ев. Ф., II, 2) Log. 3 — 108 Log. 112 — 154	"Трактат без названия" (II, 5) 103.12—13 — 54 114.4—15 — 160

- "Толкование о душе"
 (Тод, II, 6)
 127.19 — 138
 127.25 — 154
 127.27—28 — 135
 128.1 — 139
 128.7 — 133
 128.12—13 — 138
 128.16—18 — 139
 128.30 — 133
 129.4 — 133
 129.8—21 — 139
 130.21—23 — 139
 131.18 — 133
 131.19 — 133
 132.7 — 133
 133.16—20 — 135
 133.25—28 — 135
 133.16—31 — 139
 134.2 — 133
 134.8—9 — 137
 134.32 и сл. — 133
 135.8 — 133
 135.21 — 133
 135.22—24 — 144
 135.26 и сл. — 133,
 136
 135.30—136.16 — 140
 136.29—35 — 140
 136.36—137.5 — 140
 137.10 — 133
 137.9—13 — 139
 137.23 — 133
- "Гром. Совершенный
 Ум" (VI, 2)
 13.15—22 — 160
 13.19—14.8 — 160
- "Подлинное учение"
 (Пу, VI, 3)
 22.4 — 148
 22.15—17 — 155
 22.20 — 155
 22.28 — 148
 23.12—13 — 148
 23.13—19 — 154
 23.20 — 148
 23.24—27 — 148
 23.31 — 148
 24.10—13 — 148
 24.22—24 — 153
 25.12—26 — 148
- 25.27—26.19 — 148
 25.27—30 — 153
 25.33—34 — 156
 26.6—7 — 153
 26.9—10 — 156
 27.25—27 — 154
 27.27 — 149
 27.30—32 — 149
 28.5 — 154
 28.10 — 155
 28.10—29.3 — 149
 28.13 — 149, 154
 28.22—27 — 156
 29.3—4 — 149
 29.3—31.7 — 149
 30.6 — 154
 30.19—20 — 154
 30.27—28 — 154
 30.28—31.7 — 149
 31.8 и сл. — 149
 33.3—34.32 — 149
 33.4—5 — 151
 33.4—9 — 153
 33.9—10 — 156
 33.26 — 156
 33.30 — 153
 34.1—10 — 156
 34.32—35.22 — 149
 35.3—4 — 154
 35.4—5 — 149
- "Мысль нашей вели-
 кой силы" (VI, 4)
 40.5—9 — 147
- "Парафраз Симы"
 (VII, 1)
 8.24—25 — 55
- "Второй трактат ве-
 ликого Сифа" (VII,
 2)
 53.30—31 — 54
 59.22—31 — 54, 166
 60.20—22 — 54
 61.21—24 — 54
 64.19—21 — 54
- "Апокалипсис Петра"
 (VII, 3)
 74.14—15 — 54
 79.9—10 — 54
 79.24—28 — 54
- "Поучения Силуана"
 (ПС, VII, 4)
 84.19—20 — 95, 97,
 103, 125
 85.1 — 111, 129
 85.4 — 97
 85.6 — 103
 85.9 — 97
 85.11—12 — 95
 85.18 — 97
 85.20—21 — 95
 85.23 — 102, 155
 85.25 — 125
 85.22—26 — 95
 86.1—4 — 130
 86.13—17 — 103
 86.15—16 — 103, 129
 86.20—22 — 155
 87.4—6 — 95, 125
 87.12 — 111
 88.7—9 — 97
 88.16 — 105
 88.24—27 — 125
 89.14—16 — 154
 89.17—18 — 129
 89.20—22 — 93
 90.10 и сл. — 95
 90.13—15 — 130
 90.33 — 98
 91.14—17 — 97, 117
 92.4—6 — 125
 92.10—15 — 107
 92.30—31 — 126
 93.3—4 — 125
 93.4—5 — 126
 93.12—15 — 118
 93.15—20 — 118
 93.18—21 — 153
 93.22—24 — 116
 93.31 — 125
 93.34—94.2 — 96
 94.17—18 — 96
 94.19—23 — 154
 94.23—24 — 126
 95.7—11 — 93
 96.1—3 — 102
 97.7—10 — 125
 97.30—98.5 — 93
 97.30—98.20 — 108
 98.5—20 — 119
 98.10—11 — 103
 98.18—20 — 125
 98.25—30 — 97, 116

100.6-12 — 100	115.17-20 — 92	43.12 — 174
100.13-14 — 92	115.19 — 93	44.2-3 — 174
100.18-19 — 92	116.1-6 — 101	45.1-4 — 55, 108, 175
100.13-23 — 100	116.6-10 — 102, 116	45.6 — 179
100.24-26 — 92, 101	116.13-24 — 101	45.9-11 — 179
100.27 — 93	116.28-117.9 — 102	45.23 и сл. — 163
100.32-101.11 — 98	117.5-7 — 107	45.31 и сл. — 173
101.15-16 — 101	117.10 — 104	48.26 — 174
102.8-10 — 100		55.1 и сл. — 172
103.22 — 97	"Мельхиседек" (IX, 1)	55.1-56.9 — 55
103.25-28 — 92	5.2-11 — 89	55.8-9 — 169
103.32-104.2 — 92		57.6 — 173
105.19-21 — 97, 126	"Свидетельство истины" (Св. ист., IX.3)	57.1-15 — 55
105.19-26 — 103	29.6-9 — 88, 174	58.1 и сл. — 55
106.9-14 — 129	29.19-21 — 55	68.1 — 175
106.23 — 107	30.2-14 — 170	68.6-8 — 175
106.24 — 92	30.5-8 — 174	68.8 — 170
106.27 — 106	30.18-19 — 179	68.10-11 — 170
107.15-17 — 92	30.30-31.1 — 174	69.1-4 — 164
107.18-19 — 153	31.6-8 — 164	69.8-10 — 168
108.4-5 — 103	31.22 и сл. — 90, 165	69.15-17 — 169
108.15-17 — 104	31.4-29 — 166	69.22-24 — 168, 169
108.27-30 — 93	32.1-12 — 165	69.32-70.4 — 170
109.15-18 — 93	32.19-22 — 165	70.1 и сл. — 174
110.19-22 — 93	33.2-4 — 164	70.5-23 — 162
111.5 — 92	36.1-7 — 167	70.30 — 172
111.15-16 — 101	36.27-38.1 — 167	"Марсан" (X, 1)
111.17 — 98	36.28-37.8 — 55, 89	9.8-12 — 108
112.1-8 — 93	38.27 и сл. — 176	
113.3-7 — 93	40.1-4 — 174	"Валентинианское учение" (XI, 2)
113.34-114.1 — 93, 129	41.4-9 — 170	40.37 и сл. — 169
114.1-15 — 97	41.12 и сл. — 174	42.28 и сл. — 169
115.12-13 — 92	42.28 — 174	
115.15 — 92		

4. Христианские авторы

Арнобий	Герма	III.25, 6 — 18
Adversus Nationes	Mandata Pastoris	III.29, 1 — 39
I.52 — 31	I.1 — 99	III.36, 1 — 25
		III.39, 4 — 11
Афинагор	Евсевий (Кесарийский)	III.39, 15-16 — 22
De Resurrectione	Historia Ecclesiastica	III.39, 16 — 11
Mortuorum	II.4, 3 — 71	IV.7, 6-7 — 41
3 — 167	II.16, 1 — 79	IV.7, 7 — 81
	II.23, 25 — 24	IV.7, 9 — 43
Legatio pro Christianis	III.15, 24 — 25	IV.7, 13 — 35
6 — 106	III.25, 2 — 24	IV.25 — 41
11 — 58	III.25, 5 — 23	IV.26, 4 — 21
28 — 76		IV.28 — 41
		IV.30, 3 — 44

V.10, 1 — 82, 95
V.11 — 82
V.11, 2 — 82
V.13, 1 — 41
V.16, 20—21 — 166
V.20, 6—7 — 12
V.22 — 175
VI.1 — 85
VI.2, 15 — 85
VI.3, 1 — 85
VI.3, 9 — 85
VI.6 — 82
VI.6, 13 — 82
VI.8, 1 — 85
VI.8, 4 — 86
VI.12, 3—6 — 23
VI.13 — 82
VI.13, 2 — 82
VI.14, 1 — 20
VI.16 — 86
VI.19, 2 — 158
VI.19, 6 — 81
VI.19, 7 — 82, 85
VI.19, 8 — 86, 96,
124
VI.19, 13 — 120
VI.19, 16 — 90
VI.25, 1—2 — 21
VI.25, 7—10 — 24
VI.25, 14 — 24
VI.26 — 175
VI.42, 2 — 24
VII.25, 6 и сл. — 24
X.4, 16 — 39

Præparatio Evangelica

VII.13, 7 — 68
IX.7 — 140
XI.38, 1 — 143
XIII.12, 4 — 68
XIII.12, 13 — 68

Епифаний (Кипрский)

**Panarion (Adversus
LXXX hæreses)**
24.1, 1 — 81
26.2, 5 — 17
26.8, 1 — 52
26.13, 2—3 — 17
30.1, 1 — 40
30.18, 6 — 37
30.25, 1—3 — 37

31,2 — 49
31.2—4 — 49
33.3 — 178
36.3, 1—6 — 51
37.2, 6 — 163
39.1, 3 — 52
39.5, 1 — 52
40.1, 4 — 172
40.1, 5 — 55
40.1, 6 — 172
40.2, 4 — 172
40.2, 6 — 172
40.2, 8 — 172
40.5, 1 — 172
40.5, 1—4 — 173
40.7, 1 — 52
40.7, 1—3 — 52
40.7, 2 — 31
40.7, 6 — 32
40.8, 1 — 172
64.4 — 176
64.14 — 89
64.63, 6 — 86
67.1 — 171, 172
67.3 — 172

De mensuris et ponderibus
9 — 66

Игнатий

**Epistula ad Tral-
lianos**
3.1 — 55

Изречения Секста

N 4—122
N 13—122
N 25—122
N 28—122
N 44—122
N 49—121, 122
N 71a—175
N 75a—175
N 86—175
N 86a—122, 126
N 136—122
N 146a—121
N 152—122
N 155—122
N 193—122
N 196—122
N 205—122
N 209—122

N 317—155
N 325—121
N 398—122, 175
N 399—122
N 400—121
N 402—122
N 434—121
N 446—175
N 448—175

Ипполит (Римский)

**Refutatio Omnium
Hæresium (Philoso-
phumena)**

V.2, 11 — 43
V.6—8 — 132
V.7, 4 — 136
V.7, 7—15 — 136
V.7, 8 — 176
V.7, 9 — 131
V.7, 11 — 140
V.8, 1 — 136
V.16, 9—10 — 163
V.19—21 — 52
V.20, 10 — 140
V.22 — 52, 53
VI.19 — 134
VI.21—29 — 81
VI.33 — 49, 102
VI.34 — 114
VI.34, 1 — 136
VI.35, 5—7 — 49
VI.42 — 169
VII.20—27 — 44
VII.20, 1 — 17
VII.31 — 44
VIII.16 — 177

**Fragmenta in Genesis
III — 112**

Traditio Apostolica
15 — 59

Ириней (Лионский)

Adversus Hæreses

I.3, 6 — 114
I.5, 5 — 102, 114
I.6, 4 — 135
I.7, 5 — 52, 115
I.8, 3 — 116
I.9, 1 — 46
I.9, 4 — 142

I.11, 1 — 43	2 — 83	92, 4 — 97
I.13, 1 и сл. — 79	103, 8 — 22	98, 4 — 111
I.18, 1 и сл. — 47	120 — 164	106, 5 — 104
I.20, 1 — 14		
I.21, 1 — 169	Афанасий	Quis dives salvetur
I.21, 2 — 169	Житие Антония	7, 3 — 98
I.21, 3 — 169	72 — 119	
I.21, 4 — 178		Stromateis
I.21, 5 — 51	Житие Пахома	I.11, 2 — 83
I.23, 1 — 134	Vita Pachomii	I.50, 1 — 84
I.23, 2 — 134, 135	I.5 — 5	I.69, 6 — 14
I.23, 5 — 168	I.78 — 5	I.72, 4 — 68, 71
I.24, 1 — 164	I.104—105 — 119	I.87, 2 — 83
I.24, 2 — 164		I.94, 2—4 — 83
I.24, 4 — 54	Климент (Александрийский)	I.94, 6 — 175
I.25, 5 — 43	Eclogae ex Scripturis Propheticis	I.150, 4 — 69
I.25, 6 — 41	21 — 101	II.6, 2 — 98
I.26, 2 — 36		II.10, 2 — 59, 115
I.27, 2 — 164	Excerpta ex Theodoto	II.11, 2 — 84
I.28, 1 — 44, 177	23, 2 — 167	II.31, 1 — 104, 157
I.29, 4 — 54, 136	49, 1 — 102	II.36, 2—4 — 49, 114
I.30, 9 — 52	50, 1 — 114	II.45, 4 — 17
I.31, 1 — 17	53, 5 — 115	II.45, 5 — 164
II.14, 3—4 — 81	54, 1—2 — 115	II.47, 1 — 139
III.2, 2 — 40	56, 1—2 — 116	II.53, 5 — 84
III.3, 3 — 25	56, 3 — 115	II.114, 2 — 81
III.3, 4 — 25	68, 2 — 108	II.114, 3—6 — 49
III.9, 8 — 22	78, 2 — 118	II.137, 1 — 175
III.11, 9 — 17, 50		II.144, 3 — 97
III.13, 3 — 17	Fragmenta	III.3, 3 — 115
III.16, 6 — 50	44 — 103, 175	III.5, 3 — 50
III.18, 5 — 89, 165		III.30, 1 — 43
IV.4, 1 — 174	Paedagogus	III.40, 2 — 171
IV.26, 2 — 55	(I) 1, 1—102	III.59, 3 — 49
IV.33, 3 — 50	1, 2 — 103	III.66, 3—67, 1 — 88
IV.33, 9 — 55, 89	3, 1 — 107	III.77, 3 — 112
V.13, 1 — 167	9, 1 — 103	III.91, 1—2 — 176, 177
	58, 3 — 103	III.92, 1 — 177
Иустин (Мученик)	74, 1 — 84	III.93, 1 — 23
1 Apologia	80, 1 — 98	III.93, 3 — 176
19 — 167	80, 3 — 139	III.95, 2 — 176
26, 3 — 134, 165	81, 1 — 139	III.99, 1 — 88
26, 7 — 166	101, 1 — 155	IV.4, 1 и сл. — 83
	101, 3 — 153	IV.12, 5 — 112, 175
2 Apologia		IV.14, 3 — 89
10, 6 — 106	Protrepiticus	IV.16, 3 — 55, 89, 165
13, 2 — 99	7, 5 — 97	IV.17, 1—2 — 166
28, 1 — 22	10, 3 — 101	IV.71, 1—4 — 166
66, 3 — 22	23, 1 — 102	IV.81, 1 и сл. — 44, 81
29, 2—3 — 85	68, 1 — 106	IV.89, 2—4 — 49
Dialogus cum Triphtone Judaeo	86, 2 — 140	IV.89, 4 — 84
1, 3 — 74		

- IV.89, 4-5 - 50
 IV.150, 2 - 117
 IV.164, 3 - 112
 V.1, 4 - 101
 V.3, 1-4 - 84
 V.3, 3 - 115
 V.7, 8 - 97
 V.10, 1-2 - 83
 V.17, 3 - 98
 V.23, 1 - 107
 V.63, 8 - 98
 V.42, 2 - 101
 V.71, 5 - 98
 V.78, 3 - 101
 V.82, 4 - 101
 V.89, 2 - 100
 V.94, 3-4 - 111
 V.94, 5 - 111
 V.96, 3 - 164
 V.97, 7 - 68
 V.103, 2-3 - 31
 VI.53, 4 - 173
 VI.54, 1 - 84
 VI.72, 1 - 85
 VI.72, 2 - 111
 VI.74, 1 - 103
 VI.75, 3 - 85
 VI.80, 5-81, 1 - 182
 VI.136, 3 - 111
 VI.146, 2 - 97
 VII.20, 3 - 97
 VII.21, 7 - 97
 VII.41, 1 - 169
 VII.55, 1-2 - 84
 VII.55, 2 - 84
 VII.55, 5 - 84
 VII.57, 3 - 85
 VII.57, 4 - 85
 VII.106, 4 - 44, 81, 117
 VII.107, 2-3 - 39
 VII.108, 1-2 - 44
 VIII.22, 1 - 83

 (Псевдо) Климент
 Homiliae Clementinae
 17.7 - 180

 Ориген
 Contra Celsum
 I.9 - 86

 I.11 - 157
 I.21 - 100
 I.62 - 86
 II.27 - 40
 III.10 - 38
 III.11 - 38, 40
 III.12 - 38, 40
 III.13 - 38
 III.34 - 113
 III.51 - 59, 105
 III.58 - 86
 III.73 - 102
 III.75 - 100
 IV.48 - 96
 IV.49 и сл. - 87
 IV.51 - 158
 IV.66 - 87, 113
 IV.72 - 87
 IV.83 - 112
 V.14 - 167
 V.39 - 98
 V.41 - 74
 V.61 - 39, 40, 42, 47, 114
 V.61-62 - 42
 V.62 - 39
 VI.13 - 86
 VI.28 - 39
 VI.68 - 113
 VII.33 - 112
 VII.34 - 98
 VII.38 - 101
 VII.42 - 106
 VIII.38 - 100

 De Principiis
 I.1,1 - 180
 I.1,6 - 100
 I.2,6 - 101
 II.10,7 - 113
 III.1,13 - 102

 Homiliae in Exodum
 5,5 - 139
 6,9 - 140
 8,5 - 139
 Selecta in Exodum
 126 - 127 - 139

 Homiliae in Leviticum
 III, 3 - 113
 Selecta in Psalmos
 13 - 98

 Homiliae in Jeremiam
 1,1 - 112
 2,1 - 112
 6,16 - 97
 8,1 - 97

 Commentarii in Mattheam
 XIII.57 - 164
 XV.3 - 88

 Homiliae in Lucam
 I.2 - 17

 Commentarii in Ioannem
 I.25 - 97
 II.37 - 113
 II.115 - 104
 VI.7 - 23
 VI.35 - 92
 XIII.25 - 115
 XII.44 - 40
 XIX.16 - 59
 XIX.56 - 101

 Fragmenta in Ioannem
 III - 98
 XIII - 100
 XVII - 98

 Exhortatio ad martyrium
 28 - 89
 32 - 102
 47 - 112

 De Oratione
 5, 3 - 101
 11, 1 - 105
 23, 3 - 100

 Послание к Диогнету
 V.1-17 - 36

 Сократ
 Historia Ecclesiastica
 VII.27 - 82

 Татиан
 Oratio ad Graecos
 6 - 167

Тертуллиан
Adversus Marcionem
I, 3 — 84
V — 23

Adversus Valentinianos
4 — 49
24 — 114
29 — 116
31 — 135
32 — 168

De Anima
33 — 76
34 — 134
50 — 168

De Baptismo
I, 1 — 168

De Praescriptione
Haereticorum
7 — 81
30 — 41
33 — 41

De Pudicitia
10, 12 — 14
20 — 24

De Resurrectione
Carnis
1 и сл. — 167
19, 2-6 — 168

Scorpiace
1 — 43
15 — 43

(Псевдо) Тертуллиан
Adversus omnes haereses
2 — 163

Феодорит
Haereticarum
Fabularum
Compendium
I.14 — 52

Фотий
Bibliothecae codices
35 — 82

5. Еврейские авторы

Филон (Александрийский)
De Abrahamo
98 — 70

De Aeternitate
Mund.
18-19 — 70
52 — 70

De Agricultura
30 — 96
65 — 140
162 — 154

De Cherubim
14 — 139
49 — 139

De Confusione Linguarum
77-78 — 139, 152
129 — 67

De Fuga et Inventionem
114 — 139

De Josepho
28 — 173

De Migratione Abrahami

77 — 139
93 — 70

De Mutatione Nominum
15 — 101

De Opificio Mundi
69 — 111
73 — 103
75 — 174
134 — 110, 143

De Plantatione
89 — 153

De Posteritate Caini
98 — 153
175 — 153

De Providentia
(арм.)
II — 140

De Somniis
I.112 — 155
I.181 — 152
II.101 и сл. — 154
I.60 — 107
I.205 — 70
I.231 — 174
I.240 — 106

De Specialibus Legibus
I.263 — 107
II.225 — 173
III.207 — 111

De Vita Contemplativa
28 — 70

In Flaccum
43 — 62
55 — 62

Legum Allegoriae
I.31 — 110
I.32 — 110
I.39 — 111
I.65 — 107
I.88 — 110
I.108 — 70, 111, 173
II.30 — 173
II.38 — 173
II.85 — 70
II.89 — 174
II.90 — 95, 103
II.91 — 95
III.6 — 98
III.43 — 95
III.69 — 111, 155
III.71 — 111, 173
III.80 — 155

III.113 — 95, 103	(арм.)	56 — 111
III.116 — 103	I.53 — 176	184 — 155
III.129 — 173		Quod omnis probus li-
III.224 — 95	Quis Rerum Divinarum	ber sit
Quaestiones et Solu-	Heres sit	13 — 70
tiones in Genesis	55 — 111	57 — 70

6. Классические авторы

Альбин (Алкиной?)	21 (Проем.) — 72	Марк Аврелий
Didascalicus	IV.1 — 65	Ad se ipsum
III — 74	V.39 — 65	III.16, 1 — 155
X — 99, 153, 181	V.51 — 65	IV.3, 2 — 108
XIV — 140	V.75 — 65	VIII.52 — 108
XXV — 137	VII.110 — 103	Павсаний
XXVII — 106	Дион Хризостом	Descriptio Graeciae
XXVIII — 74	Orationes	I.30, 2 — 65
XXXV — 155	XXXI — 73	Платон
Аммиан Марцеллин	XXXII — 62	Alcibiades I
Historia	Изречения Клитарха	128E—135E — 108
XXII.16, 20 — 61	N 2 — 126	130A и сл. — 77
Аристотель	N 13 — 126	Ахиохус
Politica	N 64 — 125	365E — 111
VII.132b — 62	Изречения пифаго-	Gorgias
Арриан	репейцев	439A — 152
Anabasis	N 2 — 126	Cratylus
III.2, 1—2 — 61	N 4 — 125	400C — 136, 152
Геллий Авл	N 5 — 125, 154	Leges
Noctes Atticae	N 7 — 122	737D—738E — 62
VI.17 — 66	N 13 — 125	811A — 141
Геродот	N 23 — 126, 154	896A — 137
Historia	N 27 — 126	Parmenides
II.15 — 60	N 35 — 121, 125	142A — 101
Гомер	N 39 — 121, 125	Phaedo
Odyssee	N 40 — 122	66B—67B — 136, 152
1.48—59 — 140	N 47 — 121	81A—D — 152
4.260—264 — 140	N 57 — 126	81C — 76, 142
5.219—220 — 140	N 66 — 121	Phaedrus
Диодор (Сицилийский)	N 67 — 126	229E — 108
Bibliotheca	N 82 — 125	245C—E — 137
XVII.52, 5 — 61	N 89 — 121, 126	246C—249B — 136, 151
XVII.52, 6 — 62	N 92 — 125	249D — 157
Диоген (Лаэртский)	N 108 — 126	253C—D — 95
Vitae philosophorum	N 111 — 125	
	N 118 — 126	
	Максим Тирский	
	Dissertatio	
	XI.5 — 73	

Philebus 48C-E - 108	Плутарх Alexander 26 - 61	Сенека Epistula 10, 1 - 108 64, 8 - 75 94, 43 - 141
Politicus 272E - 95	De Animaе procrea- tione in Timaeo 27 и сл. - 155	Стобей Eclogae I. 37 - 137 I. 39 - 137 II. 5 - 72
Respublica 588B-589B - 56 614B - 31	De Iside et Osiride 67 - 74	
Symposium 181B - 118 181C - 118 189D-E - 118 189D-191E - 138	Порфирий De Abstinencia II. 26 - 68	Страбон Geographia XII. 1, 54 (608-609) 66 XVII. 1, 6 (792) - 61 XVII. 1, 8 (793-794) 64 XVII. 1, 12 (797) - 62
Theaetetus 176B - 74	De Antro Nympharum 34 - 140	
Timaeus 30A-B - 137 34E - 151 41A-C - 137 41D - 151 42A-B - 151	Vita Plotini 1 - 155 3 - 81, 86 14 - 86 16 - 42 17 - 74 20 - 82, 86	Тацит Annales 15. 44 - 38
Плиний Epistula I. 10 - 75 X. 96, 8-10 - 38	Светоний Claudius 42 - 67 Domitianus 20 - 67	Academica Posteriora 17, 34 - 72 Academica Priora II. 11 - 72 II. 12 - 72
Плотин Enneades II. 9, 6 - 42 II. 9, 9 - 43 II. 9, 10 - 153 II. 9, 15 - 42 IV. 8, 1 - 137 V. 1, 1 - 138 V. 5, 8 - 99	Меро 16, 2 - 38 Секст (Эмпирик) Adversus Mathematicos I. 280 - 141 Pyrroneioi Hypoty- piseis I. 235 - 72	Пруденс De Natura Deorum II. 72 - 75 Pro Flaccum 28 - 10 Эпиктет Enchiridion II. 10 - 108

7. Герметические тексты

Corpus Hermeticum I. 3 - 158 I. 18 - 77 IV. 4 - 100, 108 V. 10 - 155 VII. 1 - 77, 154	VII. 2 - 154 IX. 4 - 157 X. 2 - 153 X. 8 - 154 X. 9 - 77 X. 12 и сл. - 152	X. 24 - 153, 155 XII. 1 - 155 Asclepius 12 - 152
--	---	---

8. Папирусы

Pap. Egerton 2 — 14, 22

Pap. Ox. 1 — 27

Pap. Ox. 654 — 27

Pap. Ox. 655 — 27

Pap. Ox. 840 — 14, 22

Pap. Ox. 1081 — 29

The Coptic manuscripts from Nag Hammadi (all of them are translations from Greek originals, mostly lost) open up new possibilities for studying the Greek religious culture of the first centuries A.D. This Coptic library, being a collection of heterogeneous texts, reflects the complicated spiritual atmosphere in the contemporary Roman Empire. It includes Gnostic texts, both monistic and dualistic, Christian as well as non-(pre-?) Christian, Hermetic writings, Christian works, both those belonging to the main stream of Church tradition and those defying any strict classifications. Different approaches are possible to find adequate ways in this diversity and to be able to determine, after all, the nature of each text.

The four texts under consideration seem to have a common provenance: all of them came into being within Alexandrian culture which had an influence, in different ways and degrees, on Alexandrian Christianity. In chapter I all the texts of the library were treated within the context of contemporary Christianity (the Greek originals were written during II-III centuries A.D. and some of them perhaps even earlier). To conceive the milieu and the conditions under which these texts had appeared, chapter II was focused on the Alexandrian culture. It was important to emphasize here that early Alexandrian Christianity is documented rather unilaterally: the main sources of our information where we seem to be on firm ground are the works by the authors of Church elite, while Christianity of other schools and strata is poorly represented (of course, it is characteristic not only of Alexandria).

The above-mentioned texts, composed in different genres and reflecting various grades of understanding of Christian doctrine, cast new light upon the character of Alexandrian Christianity as a whole and the milieu into which it penetrated.

"The Teachings of Silvanus" (Teach. Silv.) dealt with in chapter III has an obvious Christian nature. Meanwhile, though the author, who hid under the name of "Silvanus", knew the Scripture very well, his main concepts are not linked with the Biblical tradition. The theology of Teach. Silv. is expressed in Platonic language and in this aspect the author is close to Philo and such Christian thinkers of Alexandria as Clement and Origen. So, according to Teach. Silv., God is transcendent: "He fills every place but ... nothing contains him; everything is in God, but God is not in anything" (101.6-10; cf. Philo, Leg. All. III,6; Clem., Strom. V.11; Orig., Cat. Jer. 23, 24); God is bodiless: "It is not right ... to say that God is a body" (100.6-12; cf. Clem., Strom. V.13; Orig., Or. 23, 3, where we see a polemic with Stoics); God is inexpressible and unknown (100.13 sq.; cf. Clem., Strom. V.78, 3;

Orig.; Cels. VII, 38), etc. Similar theology employed one and the same metaphors: Wisdom — the mother, Christ — the sun, ignorance — death and darkness, etc.

Moral problems, that the author of Teach. Silv. was posing, were nearly the same ones as in Philo and Clement, who owed their ethics to Stoicism in many respects. Passions are the cause of evil in man (Teach. Silv. 84.19—20; Philo, Leg. All. III, 113; Clem., Paed. I, 2); the ideal goal is to abstain from passions and this state can be obtained by casting away desire and pleasure (105.19—26; Philo, Leg. All. III, 113; Clem., Paed. II.9, 1); to get rid of passions one must take the "mind as a guiding principle" (85.1; Philo, Leg. All. III, 116; Clem., fr. 44), etc.

The evident similarities between all these authors allows one to assume Teach. Silv. to be also a product of Alexandrian culture. The expansion of the latter, of course, was not confined to the elite: this culture affected to a different extent all those who had come into contact with Greek education. Such persons were not only in Alexandria itself but, of course, in a wider region of Egypt (at least, of Low Egypt), where Greek influence had penetrated. As a result, the thought of such different people, brought up in various religious traditions, moved along the same channels (Platonic ontology and Stoic ethic, as was typical of philosophical and semi-philosophical mood of that time) and all of them used a similar language: on the one hand there were such thinkers of the elite as Philo and Clement, on the other — such unknown men belonging to the middle cultural strata of the society as the author of Hellenistic-Jewish "Wisdom of Solomon", the author of (pagan)-Christian "The Sentences of Sextus" or the authors of Greek-(Egyptian) Hermetic texts. The author of Teach. Silv. not being an original thinker may also be placed among such representatives of this common culture: one cannot find in his work anything except *l o c i c o m m u n i* inherent to other Alexandrian writers. His thought was nourished not by studying the original philosophical works, but through acquaintance with philosophical textbooks and anthologies of every kind which, being very widely read in that time, facilitated the approach to philosophy for rather wide strata of society. Having such an unsystematic education he was rather inconsistent and tended to borrow, not always very critically, from different Christian traditions. Though in his treatise one can find the concepts which would be quite in accordance with the Church tradition: polemics against pagan polytheism (96.1—3), Stoic concept of God (100.6—12), dualistic Gnosticism (116.6—10), he can hardly be called a Church Christian as his great compatriots Clement and Origen. While his work lacks any teaching about Church, he absorbed some concepts which had been repudiated by Church authors. So, the tripartite division (mind, soul, body) of man, typical of the anthropology of Valentinians, occupied an important place in his thought (92, 15 sq.; though the author's conclusion differed in principle from Valentinians' ideas; according to him any person is able to obtain salvation, not only those who are determined to by their nature).

But while the theology of Teach. Silv. was Christian, its ethic on the whole remained Stoic and was not christianized, as we see in Clement. In this respect it is not without interest to compare

Teach. Silv. with two other Alexandrian compositions — Christian "The Sentences of Sextus" (Sent. Sext.) and pagan "The Pythagorean Sentences" (Sent. Pyth.). In the late second century (according to H. Chadwick) an unknown Alexandrian Christian, who had called himself by the name "Sextus" rewrote the collection of pagan sentences having supplemented them with popular Christian ones. As a result, the Stoic moral of Sent. Pyth. turned into Christian one in Sent. Sext. But Christian ethic of Sent. Sext. deals with the concepts which are absent in Teach. Silv. (e.g. pistis, agape, etc), while the ethic of Sent. Pyth. has striking and numerous parallels in Teach. Silv. So, for both authors a sage, being a perfect man, is opposite to a fool (Teach. Silv. 97.7–10; Sent. Pyth. N. 4, 35, 92; this opposition is replaced by "p i s t o s — a p i s t o s" in Sent. Sext.); the sage follows the mind (Teach. Silv. 93.3–4; Sent. Pyth. N. 5) and needs only God (Teach. Silv. 98.18–20; Sent. Pyth. N. 39); both authors use one and the same metaphor: the soul is the wife of the mind (Teach. Silv. 92.30–31; Sent. Pyth. N. 118) etc. All this allows to assume Sent. Pyth. to be one of the writings which could form the thought of Teach. Silv.'s author. His quite Stoic ethic is hardly indebted to a Christian source.

The author's understanding and adoption of Christian doctrine is determined by his culture. The problem of inconsistencies in his teaching (quite orthodox theology, Stoic ethic, Valentinian concepts in anthropology) hardly troubled him. Though there may be different answers to the question who had been the author, the most probable seems to be the following: this man knows the Scripture well, makes use of the genre typical of Jewish tradition (Wisdom literature); vast number of his concepts can be drawn from Hellenistic Judaism — all this enables one to see in him a Hellenistic Jew converted into Christianity. There are no reasons to assert that the author has read the works by Clement or Origen. Moreover, on the basis of his cultural level, we can scarcely decide whether he was their contemporary, predecessor or lived later: only approximate date is possible — from the middle of the second century A.D. to the middle of the third.

Though the Christian character of "The Exegesis on the Soul" (Ex. Soul), considered in chapter IV, is quite evident, the disputes about what school within Christianity the text belongs to, still go on. However, the arguments of those who try to attribute the treatise to one or other Gnostic school (Naasens, Valentinians, Basilidians) cannot be considered well-founded, as far as they rest on different assumptions having not sufficient confirmation in the text itself. The myth of the soul's fall from Heaven into this world, the main topic of the treatise, is well known to Middle Platonism which had a strong influence upon the character of Alexandrian culture. In the second and third centuries A.D. there were, due to different Platonic schools, two solutions of the question about descent of the soul: the optimistic one according to which souls are sent into this world for its completion (the conception adopted by Church Christianity) and the pessimistic one according to which the soul's fall happened owing to an erroneous choice of her free will (the conception shared by various Gnostic schools). But Ex. Soul never speaks about the cause of the fall, and one can

only guess why it has happened. So, we see here only Middle Platonic conception of the soul's fall, no more. Ex. Soul does not use any specific Gnostic terminology and, perhaps, one must suppose here a metaphorical understanding of the main Christian idea of the fall and redemption. A number of other concepts of the text also give evidence of the author's Platonism.

The author of Ex. Soul constantly illustrates his thought by references to the Scripture, explaining it allegorically, and such a treatment of the Biblical lore has numerous parallels in Philo and Alexandrian Christian writers (e.g. the passions are sensible and carnal sons of Egypt, Ex. Soul. 130, 21-23; Philo, Migr. Abr. 77; Clem., Strom. II.47, 1). But this kinship is evident not only in the method of interpretation: Ex. Soul and Alexandrian authors, talking about the soul's fall, refer to one and the same passages of the Old Testament (noted by M.Scopello), and this fact allows one to assert that the author had used a collection consisting of Biblical quotations classified by specific items (Testimonia). From such a collection he had drawn also his knowledge of Homer, the interest to whom as to the person allegorically interpreting in his "Odyssey" the history of the soul's fall, was in that time almost universal. However, there were mixed collections, having contained both pagan and Biblical wisdom and, perhaps, the author of Ex. Soul used one of such collections. His knowledge of Platonic myth about the soul's fate originates also from a collection of main Platonic topics. All this enables one to think that the author was a man of common culture, whose philosophical and literary education had been based not on original texts but, as in the case of Teach. Silv., on various anthologies. The author's acquaintance with the allegorical interpretation, the connection of (vulgar) Platonism with Christian dogma and, at least, borrowing from the same collections which Clement and Origen used, lead us to the conclusion that Ex. Soul is Alexandrian text, too. Its author belonged to the same cultural level as the author of Teach. Silv., but even on the same level we can see different understanding and degrees of penetration into the essence of Christian doctrine. Unlike the author of Teach. Silv. who had been able to comprehend quite correctly the sense of the principal Christian dogmas and to catch the main directions of Christian polemics, the Christianity of Ex. Soul's author (though one must remember that in Nag Hammadi texts we constantly deal with different genres and each of them has different possibilities for exposition of the author's teaching) is rather superficial: if the Biblical quotations were removed from the text, it would be difficult to recognize a product of Christian mentality in this treatise. Therefore, one must not think the author to be a man who has got from his childhood Christian upbringing and education, most probably he was a newly converted (perhaps, from paganism). This might have been the cause of his passionate call for repentance and his incapacity to smelt into harmonious system all that he had borrowed from pagan philosophical and Christian lore. The date of Ex. Soul, taken on the basis of the inner data of the text, can be determined only approximately: the middle of the second-third centuries A.D.

Scholars still have no accord on the character and origin of "The Authoritative Teaching" (Auth: Teach.), one of the most puzzling

texts from Nag Hammadi, considered in chapter V. This text is a story of the soul's fall but, unlike Ex. Soul which is quite Christian (though its author's Christianity is not deeply rooted), Auth. Teach. lacks any specific traits peculiar to one or other clearly defined religious dogma. Though one can be certain that it is not a philosophical treatise (it may be ranked among works of homiletical genre), nevertheless the Greek vocabulary of the text abounds with philosophical and theological concepts of the kind found in the Hellenistic Judaism of Philo, in the works by Clement and Origen, in Hermetic texts, in Gnostic speculations, in other words, in the documents of philosophical culture of Late Antiquity that created a specific common language. Also the theme of the treatise having its origin in (vulgar) Platonism, which in that time was growing into a kind of religion and was spreading among the people whose beliefs had been rooted in other than Greek philosophy and traditions, was very popular within this culture. We could consider this text a Platonic work without reserve, if some concepts did not indicate another cultural environment — namely Judaic (or Christian). Though we discern some probable allusions to the Biblical lore, they do not reveal any specific beliefs of the author: applying to Biblical tradition is rather typical of different authors of that period and does not prove whether such an author was a Jew or a Christian. The author of Auth. Teach. appealing to this tradition did not try to distinguish his own teaching from ethical commonplaces of the age, and, as a result, there are no distinctive traits in the text for understanding of its religious provenance. The connection of several traditions (at least, Platonic and Jewish ones) and close kinship of the main themes and language of the text with documents of Alexandrian culture, fed on Platonism (Philo, Hermeticism, Christianity) allows one to consider Auth. Teach. to be a product of this culture. The strict dating of this writing, as well as of any text of anonymous literature, is not possible (approximately II–III centuries A.D.). We deal here with the author who was a vulgar religious thinker having found himself in the sphere of influence of different religious and philosophical doctrines with which Alexandria abounded. He did not become an adept of any specific confession and his religious notions, owing to his rather superficial education, were confused. Therefore, in this text one should assume a kind of an extra-confessional religiosity: such a phenomenon can be called a common urban culture of non-professional philosophers and theologians.

Though bad condition of the manuscript containing the text of the treatise "The Testimony of Truth" (Test. Tr.), considered in chapter VI, makes its adequate understanding quite difficult, some conclusions on its character and provenance are possible. We deal with the work by a Christian Gnostic whose main purpose was to polemicize with his opponents: Church Christians, Valentians, Basilidians and others. The author of Test. Tr. refutes those who believe in the resurrection of a body (the resurrection, in his opinion, can be only spiritual, not carnal), that is why he blames the Christians confessing martyrdom; being a dualist (he opposes God of the Law to God of truth) and adhering to the highly ascetic moral, he rejects the Old Testament so far as it sanctions marriage

and procreation; he does not admit water baptism either. The kinship (language, a number of common concepts and themes) with Philo and Clement allows one to assume the author of Test. Tr. to belong to Alexandrian culture. Different attempts to attribute the authorship of the treatise to the concrete person (e.g. Hierakas [as Wisse], or Julius Cassianus [as Pearson]) cannot be accepted as a success. It seems to be hardly possible to ascertain the author's name. Being the most broad-minded among the above-mentioned authors and adequately realizing his place within complicated debates of contemporary Christianity, the author of Test. Tr., however, was not an original thinker (there is a number of contradictory concepts in the text, rather untidy compilation of material, etc.) and belonged to the same middle cultural level. Therefore, one can propose only approximate date for the origin of the text: it appeared no later than Milan edict.

To sum up. We suppose that these texts are to be regarded as quite typical samples of common literature which arose as a result of vulgarization of thought and literature of higher standards. Such texts had a wide circulation among the persons whose intellectual demands were rather modest.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I	
Состав библиотеки в контексте раннего христианства	9
Глава II	
Александрийская культура первых веков новой эры	57
Глава III	
Поучения Силуана (VII, 4)	92
Глава IV	
Толкование о душе (II, 6)	131
Глава V	
Подлинное учение (VI, 3)	147
Глава VI	
Свидетельство истины (IX, 3)	161
Заключение	181
Приложение. Переводы коптских текстов	185
Поучения Силуана	186
Толкование о душе	205
Подлинное учение	215
Свидетельство истины	223
Список сокращений	233
Указатели источников	259
Summary	270

Научное издание
ХОСРОЕВ Александр Леонович

АЛЕКСАНДРИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО
ПО ДАННЫМ ТЕКСТОВ ИЗ НАГ ХАММАДИ
(II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3)

Утверждено к печати Институтом востоковедения АН СССР

Заведующий редакцией *С.С.Цельникер*. Редактор *Т.М.Швецова*
Младший редактор *И.М.Гриднева*. Художник *С.Ю.Арахангельский*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*. Технический редактор *О.В.Власова*
Корректор *Г.П.Каткова*

ИБ № 16827

Сдано в набор 17.09.90. Подписано к печати 13.05.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага
офсетная № 1. Печать офсетная. Усл. п.л. 17,25. Усл. кр.-отт. 17,5
Уч.-изд.л. 20,1. Тираж 5000 экз. Изд. № 7020. Зак. № 287. Цена 3 р. 20 к.

Издательство "Наука". Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука". 107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

