

Разногласия между гностицизмом и раннеегипетским христианством, отраженные в христианских копто-арабских манускриптах

Самиха абд аль Сахид

Библиотека Наг Хаммади, почти несомненно, использовалась монахами, жившими в пещерах, вырытых со стороны Гебель эль Тарифа, в 3,3 милях от Хенобоскиона, где располагался третий монастырь пахомиан. Некоторые из них, вероятно, были монахами в монастыре Пахомия вплоть до того времени, пока их религиозная мысль не удалилась от основного течения официального христианства и монашеской дисциплины и не побудила их отойти от церкви или сформировать свою собственную общину.

Радикальный разрыв с церковью и ее иерархией отражен в Апокалипсисе Петра (Наг Хаммади, VII, 3, 79): «...Другие же из них, которые не принадлежат к нашему числу, называют себя (или) епископом или же дьяконами, как если бы они получили свою власть от Бога. Они стремятся к первым местам[1]. (Однако) они – (лишь) каналы безводные[2]»[3].

Хорошо известно, как отцы ортодоксального мейнстрима, начиная со второго века, противостояли гностическим идеям и отрицали их. В четвертом веке Епифаний, епископ Кипрский, который мог прочесть часть литературы, представленной в Библиотеке Наг Хаммади, продолжил эту ересиологическую традицию. Среди ересей, которые он и другие христианские авторы приписывали различным гностическим группам, были докетические и спиритуализированные идеи инкарнации, распятия и воскресения.

Эти тенденции, фактически, и были представлены в Библиотеке Наг Хаммади. Сифианская идея, переданная Епифанием (Против ересей 39.3.5), согласно которой Сиф явился к людям под видом Иисуса, пространно изложена в Евангелии Египтян (Наг Хаммади, III, 2 и IV,2), в котором Великий Сиф сходит с небес, облачается в Иисуса словно в одеяние и выполняет его работу по спасению. Простой разрыв между Христом и телом его очевиден в Письме Петра Филиппу. В этом трактате Христос часто говорит о своей инкарнации во фразах типа «Я был послан в теле» (VIII, 2, 136,18) или «когда я пребывал в теле» (VIII, 2, 138,2).

Прямолинейный докетизм проглядывает в Апокалипсисе Петра, в Кодексе VII:

«Тот, которого ты видишь у креста, радостного и улыбающегося, есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка, которая (всего лишь) отражение. Они предают позору то, что является его подобием...»[4]

В этом трактате радикальное различие между духом и плотью, божеским и человеческим, страдание Христа сводится к простой видимости, значимой в мифологическом смысле и указующей на состояние человека в мире сем, но, несомненно, менее реальной, чем улыбающийся, духовный Христос.

Простое спиритуализированное понимание применено к воскресению Христа в Трактате о Воскресении в Кодексе I: Спаситель, как сказано там, поглотил видимое невидимым и преобразился в нетленный эон (Наг Хаммади, I, 45,15-24). Этот трактат подтверждает слова апостола (Рим. 8, 17; Ефес. 2, 5-6): «С ним страдаем, и возвысились с ним, и взошли на небеса с ним», однако рассматривает страдание как иллюзию. Воскрешение – ничто, но благодаря этой иллюзии взошла истина, когда сама иллюзия рассеялась (Наг Хаммади, I, 48, 5-29). Так, воскресение человека, соучаствующего в воскресении Христа так же, как лучи являются частью солнца, является духовным актом, поглощающим психическое и плотское (Наг Хаммади, I, 45,

40). В Апокалипсисе Петра истолкование чисто докетического воскресения как воссоединения духовного тела Христа с интеллектуальным светом небесной Плеромы (Наг Хаммади, VII, 83, 5-15) можно, пожалуй, истолковать как пример обычных духовных практик.

Именно в борьбе против подобных «одухотворяющих» тенденций международный ортодоксальный христианский мейнстрим и утвердился в своей самоидентификации. Однако как же реагировала на эти тенденции ранняя Египетская Церковь? Возможно ли на более локальной египетской основе более точно идентифицировать и охарактеризовать догматические разногласия, которые, после всего прочего, должны были привести к захоронению Библиотеки Наг Хаммади в пустыне, в трех милях от монастыря Пахомия, который, кажется, предостерегал своих собственных монахов от чтения подобных книг?

Коптский музей в Каире располагает рядом коптских и арабских манускриптов, которые, по крайней мере, могли бы помочь нам представить себе эти разногласия между владельцами Библиотеки Наг Хаммади и ранней Коптской Церковью. Теологический эстаблишмент, выступивший против спиритуализированной христологии Библиотеки Наг Хаммади, мог в очень большой степени опираться на писания архиепископа Афанасия, направленные против ариан. Его отказ признать, что «Бог пребывал в человеке, чье имя было – Иисус» относится также и к гностическим идеям инкарнации, поясненным выше. В этой связи, вероятно, стоит процитировать *in extenso* один из его аргументов из другого арабского манускрипта, Исповедания Отцов Коптской Церкви (издание 1544 г.):

«Св. Афанасий также говорил в гомилии, написанной им о вере: “Эти последние начали быть среди этих маловеров из-за их вопроса: по чьему подобию или по чьему образу Бог стал человеком? И вместо (бого)воплощения они изобрели себе доктрину, будто бы Господь поселился в человеке, и будто бы вместилище союза и связи между ними – человеческая деятельность. А вместо одной ипостаси Христа они верили в две ипостаси и личности. И вместо необходимого исповедания Святой Троицы они веровали в Четверицу и в деятельность ее. В этом заключается противоречие без пользы или согласия, ибо они привязывали человека к Богу, и связывали раба с Господом, и считали тварей вместе с нетварными сущностями. И в духе противоречия добавили они к Троице четвертую, странную личность, лучшую из всех разумных духов, что и сподвигло их вместо Троицы поклоняться четвертому лику”».

Опять же, вера, которую он отвергает как дополнение к вере в Троицу, могла быть как арианской, так и гностической идеей инкарнации. «Человеческая деятельность», являющаяся вместилищем союза божественного и человеческого, может указывать на арианского Христа как на пример моральных усилий, а также на некоего гностического Христа как на образчик духовных опытов.

Афанасий позитивно утверждал собственную веру в инкарнацию как союз Бога и человека в том смысле, что Дева Мария, по закону благодати, зачала и родила сына, чье имя было Иисус, чтобы он мог привлечь к себе тех, кто находился под игом Закона. Так Бог сделался явлением во плоти и оправданием в Духе, как и проповедовали апостолы (1 Тим. 3,16). Афанасий настаивал на библейском повествовании как на наиболее адекватном выражении осязаемой реальности инкарнации. Схожим образом говорил он и о распятии, обращаясь как к арианской христологии, так и к докетическим интерпретациям, например, к цитированному выше Апокалипсису Петра:

«Они, воистину, распяли тело Сына, неразделенного с Отцом и Святым Духом, или преобразовавшегося в незримого. Христос же был распят и поправ смерть победою (1 Кор. 15, 54), и дьявола превозмог, подвергнув себя кресту, дабы искупить грех мира сего (Ин. 1, 29) ради жизни мира сего (Ин. 6, 51)».

Афанасий также настаивал на чудесах, сообщенных Матфеем (Мф. 37, 51-53) и Лукой (Лк. 23, 44-45). Он рассматривал их как реальные случаи и осязаемые знамения с определенным влиянием на историю спасения, но не как образцы духовных опытов.

Дальнейшее свидетельство ортодоксальных коптских реакций, направленных против таких спиритуализирующих тенденций – включение в уже упоминаемые Исповедания Отцов Коптской Церкви ряда пассажей из Епифания, настаивавшего на осязаемой реальности воскресения: Христос восстал в нетленности, не покидая тела, а видимое не поглощает невидимого (как и в цитированном выше Трактате о Воскресении). В общем, он стоял среди учеников и показывал им свои руки и свои ноги, и он ел перед ними, – всё во исполнение Писания.

В Коптской Церкви визави арианских и гностических воззрений из века в век именно так и настаивали на реальных, исторических событиях и осязаемых знамениях. Манускрипт семнадцатого века сохранил для нас комментарий на Матфея шейха Абу аль Фараг Абдаллы. В его интерпретации слов распятого Христа мы опять-таки можем проследить эти древние разногласия: там «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты меня оставил?» (Мф. 27, 46) толкуется как выражение жестокости, которой подвергся Христос, но также и как подтверждение его человеческой природы (поскольку чудеса, происходившие во время распятия, порождали неясности насчет его природы). Говоря «Боже мой», но не «Отче мой», он свидетельствовал о своей человеческой природе. Далее комментарий продолжает толковать последний плач (Мф. 27, 50) как характеризующий его смерть, «которая была реальной, а не иллюзорной». В резком контрасте с цитированным выше текстом Трактат о Воскресении из Наг Хаммади, тот же автор приводит очень четкое и конкретное толкование, касающееся воскресения мертвых: души праведников будут покоиться в Раю в ожидании воскресения Судного Дня. Затем они будут возвращены в свои тела и предстанут пред Иисусом во славе Его (Мф. 24, 30 и 25, 31-34), в соответствии с идеей, что Дух Спасителя нашего оставался в Раю три дня вплоть до времени воскрешения своего. Шейх Абу аль Фараг описывал Рай как обитель праведных духов, проводящих время в ожидании воскрешения и суда, тогда как души неправедные ожидают вонне, вплоть до Судного Дня охраняемые ангелами. Царствие Небесное вместе с Престолом славы Его посещалось мириадами ангелов. Праведников же допустят туда после воскресения.

Столь краткое представление выдержек из коптских и арабских манускриптов Каира не является полномасштабным исследованием разногласий между гностицизмом и ранним христианством в Египте. Скорее, оно послужит разжиганию вашего аппетита к дальнейшим исследованиям и, особенно, к обращению вашего взора на релевантность арабских манускриптов. Очевидные факты, рассмотренные нами, указывают, однако, на некую возможность того, что разногласия между ортодоксальным настоянием на осязаемой реальности и историческом значении повествований Нового Завета с одной стороны и спиритуализирующих интерпретаций учений гностиков с другой являлись частным основанием для расхождения или разлада между пользователями Библиотеки Наг-Хаммади. Мы, таким образом, приобретаем возможность, по крайней мере, представления на более конкретной основе античного религиозного и догматического сценария, исследуемого с момента открытия около полувека назад^[5] в пустынной и заброшенной местности Библиотеки Наг-Хаммади.

Библиография

Layton, Bentley. The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Yale, 1979.

Munier, H. Catalogue General des Antiquites Egyptiennes du Musee du Caire. Manuscrits Coptes. Le Caire, 1916.

Robinson, James M. (ed.). The Nag Hammadi Library in English. Leiden, 1977.

Simaika Pasha, Marcus. Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt. Vols. I-II. Cairo, 1939-42.

Пер. с англ. – Алекс Мома. Источник: The Nag Hammadi texts in the history of religions: Proceedings of the International conference at the Royal Academy of the Sciences and letters in Copenhagen, Sept. 19-24, 1995. On the occasion of the 50-th anniversary of the Nag Hammadi discovery. Ed. by Soren Giversen et al. Copenhagen, 2002.

[1] Ср. Мф. 23.6, Мк. 12.39. Здесь и далее – примечание переводчика.

[2] Ср. 2 Петр 2.17, Иуд. 1.12.

[3] Здесь и далее Апокалипсис Петра я цитирую в переводе с коптского по изданию: А.Л. Хосроев. Из истории раннего христианства в Египте на материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М., «Присцельс», 1997.

[4] Наг Хаммади, VII, 81,15-24.

[5] Напомню, что доклад был написан летом 1995 года.