

Сифианские имена в магических текстах: Протофанес и Мейротеос*

Эйнар Томассен

В сифианских текстах содержится множество мифологических персонажей, чьи имена и происхождение не поддаются историческому или филологическому объяснению. Нам, например, всё ещё неизвестно происхождение таких знаковых фигур, как Барбело и Ялдаваоф, хотя в прошлом и было предпринято несколько блестящих попыток разрешить загадку этих имён. В данной статье мы сосредоточимся на двух менее видных представителях сифианского пантеона, надеясь, что их историческое происхождение может быть найдено в нескольких магических текстах, где присутствуют их имена. С удовольствием посвящаю данную работу моему другу Д. Тёрнеру, чья революционная работа на тему сифианства в течение долгих лет столь многому нас научила.

1. Протофанес

Напомним, что имя Протофанес появляется в четырёх «платонизирующих сифианских трактатах» (*Зостриан, Аллоген, Три стелы Сифа, Марсан*), в которых эон Барбело разделяется на три уровня или три субэона: Калиптос, Протофанес и Аутоген. Данные уровням имена предполагают, что такая необычная структура эона Барбело имеет более динамическое происхождение, согласно этой теории Барбело появляется от Невидимого Духа и отделяется от него через три этапа: изначально существуя как первоначальный принцип Калиптос, далее манифестируясь в Протофанесе. Всё, сокрытое в Калиптосе, раскрывается как единое множество перед тем, как процесс эманации остановится на Аутогене, ставшем воплощением независимого и личного существования. Он ориентируется на источник своего происхождения, тем самым обретая единство, но состоя при этом из отдельных духовных форм, способных взаимодействовать с низшими и

телесными уровнями существования в последующем процессе творения.¹

Мы видим явное сходство этой схемы с неоплатонической моделью эманации через «*proodos*» и «*epistrophē*», а задумывалась она, без сомнения, для решения той же онтологической проблемы, а именно: как единство может дать начало множеству, и как множество может зависеть от единства. Эти философские вопросы и витиеватые исторические отношения между сифианской и неоплатонической схемами онтогенеза не будут рассматриваться в данной статье. Вместо этого я предлагаю взглянуть на самого Протофанеса и интригующее появление его имени в двух магических текстах, которые мы сейчас и обсудим.

Однако перед этим необходимо заметить, что ранее уже задумывались о связи сифианского Протофанеса и орфического Фанета, мифологической фигуры, которую изображали рождающимся первым из первоначального космического яйца. Таким образом, Джон Тёрнер заявляет, что имя Протофанес «было вдохновлено орфической доктриной о Фанете (или Эросе, Метисе или *Erekepaios*), который ‘появился первым’ из космического яйца».² Тёрнер ссылается на *Argonautica Orphica*, строки 14-16, замечая далее, что не только роль Фанета, как первоявленного, но и такие его характеристики, как «всегда двухформенный» и «смотрящий в обе стороны», находят отражение в посреднической роли сифианского Протофанеса. Честно говоря, имя Протофанес не встречается в сохранившихся фрагментах *Orphica*; хотя в эпических песнях в качестве второго имени Фанета используется Протогонос (связь с именем Протофанес не подтверждена). С другой стороны, Фанета описывают как «Πρωτόγονος φαῖθων» – «сияющий Протогонос»,³ и тому факту, что он наделён двумя именами, даётся следующее объяснение: «он – первоявленный, кто появился в эфире» (πρῶτος ἐν Αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο).⁴ Эта фраза находит отражение в *Argonautica Orphica* 16: πρῶτος γὰρ ἐφάνθη. Эту фразу и использование имени Протофанес для обозначения древней орфической фигуры разделяет маленький шаг; этот шаг могли сделать в рамках орфической литературной тра-

диции до того, как имя стали использовать платонизирующие сифиане.⁵ Отрывок из *Синезия*, Гимн 2.87–89, на который также ссылается Тёрнер (ὄμνῳ δὲ ὄνον τὸν πρῶτόγονον καὶ πρῶτοφαῖ) тоже на это указывает.

Занятный факт, что имя, или как минимум определение, Протофанес, встречается в двух разделах *Большого парижского папируса* (PGM IV). Первый раз – в строках 939-948, в гимне, вызывающем к помощи божества солнца, как часть лихномантического ритуала (гадания по светильнику,⁶ во время которого практик направляет свой взгляд на огонь светильника).

*Радуйтесь, змей и цветущий лев, физические начала огня, радуйтесь, белая вода, и высоколиственное дерево, и медовый лотос, источающий золотой киамон, и ты, который изрыгает из чистых уст дневную пену, канфар, ведущий круг сеятельного огня, самородный, ибо ты – двусложный, АЭ, и ты – первоявленный, склонись ко мне, молю, ибо я изрекаю мистические символы: эо ай у амерр оуот; июиоз; Мармарауот; Лаилам; сумарта; помилуй меня, праотец, и сам дай мне в спутники могущество. Будь со мной, господи, и прислушайся ко мне через ту аутопсию, которую я совершаю в сей день, и открой мне о вещах, о которых прошу тебя, через аутоптическую лихномантию. через ту, которую я совершаю в сей день, я, такой-то, ию суэ оо аеэ иаеэ айаэ; е ай су эие ооооо еу эо иаоай. (ēō ai ou amerr ooiōth iuiōē marmarauōth lailam soumarta).*⁷ (перевод. А.В. Петров)

Гимн является прекрасным примером синкретизма: в первых двух строчках намекает на изменяющего форму божества Протея, которого Менеалос захватывает и вынуждает помочь в IV книге *Одиссеи*,⁸ далее сцена меняется, и призывается ребёнок Гора, появляющийся из цветка лотоса и вызывающий выход Нила из берегов.⁹ Наконец к пятой и шестой строке мы приходим к египетской теологии (943-944), имеющей особый интерес для нашей статьи:

κάνθαρε, κύκλον ἄγων σπορίμου πυρός, αὐτογένεθλε, ὅστε
δισύλαβος εἶ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανής εἶ

Скарабей – это, конечно же, Хепри, египетский бог восходящего солнца, символом которого является катящийся шарик навозный жук. Через этимологию имени Хепри мы видим, что он олицетворяет саму идею появления на свет; люди верили, что скарабеи появлялись сами собой из песка. Отсюда и эпитет «αὐτογένεθλος» – «саморождающийся», который перекликается с концепцией «hpr-ds.f» (саморождение – прим. перев.), часто присущей примитивным божествам в египетских текстах, а особенно Хепри.¹⁰ Таким образом, очевиден египетский контекст этого эпитета, однако стоит заметить, что язык божественного самозарождения часто встречается в позднеантичных греко-римских текстах, а особенно в текстах оракулов.¹¹ В прагматичных рамках нынешней практики гадания божество, обладающее высшей способностью появления по своей собственной воле, по-видимому, особенно привлекательно как союзник, чья сила может быть использована магическим заклинанием.

Помимо свойства саморождения, бога описывают как πρωτοφανής. Как нам объяснить этот термин в современном контексте? Орфический Фанет к этому практически никак не относится. Египетская мифология объясняет происхождение и этого термина. Хепри – это восходящее солнце, а т. к. восход в египетской религии является центральным понятием космогонии и первопринципа, эпитет «перворождённый» как бы связывает его с Первоначальным богом, с сиянием появившимся из (или в качестве) первобытного кургана. Хепри в такой роли смешивается с Атумом – наиболее частым олицетворением примордиального бога солнца в египетской мифологии.¹² Отрывок из *Текстов Саркофагов*, в дальнейшем встречающийся в *Книге Мёртвых*, проливает свет на текущий текст. В *Тексте Саркофагов 335 (Книга мёртвых 17)*, умерший идентифицирует себя с Атумом, восклицая:

*Я был Rē в его первых появлениях, я Великий, самосозданный.*¹³

Бог солнца в «его первых появлениях» прекрасно соотносится с πρωτοφανής из нашего магического гимна.¹⁴ Кроме того, эпитет «самосозданный» (hpr ds.f) совпадает с αὐτογένεθλε из гимна. Наконец, «Великий» даёт объяснение таинственному «δισύλαβος εἶ, ΑΗ» которого до текущего момента как раз не хватало: «Великий» в египетском – это «ʔ», и, вероятно, две греческие гласные выражают как раз это значение.¹⁵ Наличие соответствий между двумя текстами свидетельствует о возможности того, что автор магического гимна при его составлении думал о семнадцатом заклинании из *Книги Мёртвых* – распространённого и известного текста.

О чём это говорит в отношении платонизирующих сифиан, которые дают зону Барбело развиться из своей скрытой формы Калиптоса сначала в виде Протофанеса, а далее как Аутогена? Сходство случайно? Скорее всего, да. Тем не менее, интересно, что для описания первобытного онтогенеза сифиане использовали такие слова, которые распознал бы египтянин, знакомый с традиционной мифологией творения и культом солнца. Вполне вероятно, что сифиане, перенявшие эту лексику, имели египетское происхождение, а египтяне, переводившие сифианские тексты, возможно, видели связь с темами, традиционными для их религии. Наконец, прорицатель, смотрящий на огонь лампы дабы установить контакт с «первоявленным» и «саморождённым» первобытным существом, никак не связан с религиозной практикой сифиан, которые надеялись с помощью ритуала вознестись в высшие божественные сферы. Сходство словаря, пусть даже «случайное», указывает на связь мировоззрения и стремлений «мага» и философствующих гностиков-сифиан.¹⁶

Второй текст также встречается в PGM IV. Это ритуал любовной магии, заставляющий женщину чувствовать непреодолимое эротическое желание по отношению к совершающему

обряд. Он называется «меч Дарданоса» и включает несколько процедур и заклинаний, направленных на вызов силы Эроса (строки 1716-1870). Обряд сам по себе привлекал внимание учёных,¹⁷ как и аллюзии на миф Эроса и Психеи.¹⁸ Однако нас интересует похожее на гимн заклинание, где Эрос вызывается в качестве первобытного всемогущего божества:

Призываю тебя, родоначальника [1750] всякого рождения, распростершего свои крылья на весь космос, тебя, недоступного и огромного, вдохнувшего во все души жизнедательное [1755] рассуждение, приведшего все [вещи] в гармонию своей силой, перворожденного, все стяжавшего, златокрылого, сияющего черным светом, который смущает разумные [1760] рассуждения и выдыхает темного овода [страсти], скрыто и в тайне обременяющего все души; ты родил незримый огонь [1765], чтобы он нес все одушевленные [существа] и не уставал их мучить, но они с удовольствием переносят эту скорбь, из него все вещи составились. Случается, что ты [1770] несешь и п-чаль, иногда разумно, иногда неразумно, из-за чего, сверх насущного дерзая, люди прибегают к тебе, черным светом сияющему [1775]. Юнейший, беззаконный, немилостивый, неошибающийся, невидимый, бестелесный, родитель овода [страсти], лучник, лампадоносец, всякого духовного [1780] чувства, всех скрытых владыка, казначей забвения, родоначальник молчания, через которого свет [возник] и в которого свет удаляется, младенец, когда ты рождаешься в сердце, [1785] старец, когда с тобой сталкиваешься; призываю тебя, недоступный, великим твоим именем: [магические слова], обрати душу такой-то ко мне, такому-то, чтобы меня любила, чтобы ко мне возжелала, чтобы дала мне то, что в руках [1810] ее.²⁰

(перев. А. В. Петров)

Тот первобытный, космический Эрос, что вызывается в данном обряде, имеет черты, общие с орфическим Фанетом. Он перворождённый, «πρωτόγονος», создатель всего, наделённый золотыми, всё охватывающими крыльями, несущий свет, одновременно и скрытый, и проявленный, сочетающий противоположности. Вспоминаются не только фрагменты Гимнов (*Rhapsodies*), описывающие Фанета-Протогоноса, но и шестой орфический гимн Протогоносу²¹ и космический Фанет со знаменитого моденского рельефа.²² Без сомнений, орфическая фигура Фанета-Протогоноса-Эроса служит прототипом для Эроса, вызываемого в данном ритуале. Среди имён, используемых для его призыва, следующие:

πρωτοφάνῃ, νυκτιφάνῃ, νυκτιχαρῃ, νυκτιγενέτωρ, ἐπλήκοε
[магические слова] *βύθιε* [магические слова] *πελάγιε*
μερμερῶου κρύφιε καὶ πρεσβύτατε

Обращение «πρωτοφάνης» в контексте предыдущего описания можно рассматривать как аллюзию на «первоявленного» Фанета Протогоноса орфической теогонии. Кроме того, подходит и упоминание «ночи»: сияющее рождение Фанета (из яйца) происходит на фоне первоначальной пустоты; Ночь – его мать.²³ Эпитет «*νυκτιφάνῃ*», «сияющий во тьме» относится к моменту его рождения, как рассказывается в орфическом мифе. Далее, эпитеты «*νυκτιχαρῃ*» – «радующийся ночи» и «*νυκτιγενέτωρ*» – «ночорождённый» являются *hara* *legomena*, то есть, используются лишь один раз. Но можно предположить, что оба намекают на дальнейшую связь Фанета с Ночью, упоминающуюся в теогонии гимнов. Там Ночь не только является матерью Фанета, но и его сексуальным партнёром, и дочерью.²⁴ Конечно, Эрос по своей природе связан с ночью, что делает его причастным к любовной магии.

Этот текст показывает, что имя Протофанес могло использоваться для называния орфического Фанета-Протогоноса-Эроса, или по крайней мере для обозначения вдохновлённой им фигуры. Прольёт ли этот текст свет на сифианского Протофанеса?²⁵ Сифианские трактаты не слишком охотно говорят о мифологии,

которая могла послужить основой для фигуры Протофанеса. Он уже стал неотъемлемым компонентом схоластической терминологии, и его стереотипно называют «великим невидимым совершенным мужем-умом» – как он встречается и в *Зостриане*, и в *Аллогене*.²⁶ Детали относительно его «первоавления» из Калиптоса отсутствуют.²⁷ Наиболее многообещающий в этом отношении отрывок о Протофанесе находится в *Трёх стелах Сифа*, в тексте, описывающем проявление эона Барбело начиная от скрытого единства на уровне Калиптоса и до проявленной множественности в виде Протофанеса.

*Ты разделяешься среди них, и ты – Первое Проявление (πρωτοφάνης – Протофанес), великий Муж-Ум (νοῦς). (Ο), Бог Отец, (ο) Бог-Дитя! Исчисляющий согласно разделению всех истинно (ὄντως)-сущих.*²⁸

(перев. Егоренков И. С.)

Определённое мифологическое происхождение этих идей изображения фигуры Фанета-Протогоноса-Эроса можно разглядеть в том, как Протофанеса изображают как божественное дитя. В то же время его называют «Богом-отцом» (πνοῦτε παῖσσι), то есть, высказывают идею *pater senex*, что присутствует и в магическом тексте, где Эроса призывают со словами «νῆδιε» (ο, дитя) и «πρεσβύτατε» (ο, старейший). Эта дуальность, в свою очередь, является аспектом более широкой точки зрения: что это первоавленное существо сочетает в себе противоположное, потому как включает в себя всё и охватывает множественность творения. В отличие от орфической фигуры, сифианский Протофанес не андрогинен, он именно мужчина;²⁹ скорее всего, имел место тщательный пересмотр мифологической модели сифианским автором. В любом случае, сифианский ум-Протофанес предполагает маскулинность, т.к. разум считается мужской сущностью.

Сочетая противоположности и олицетворяя онтогенетический переход от скрытого к проявленному, Протофанес, как ни парадоксально, является одновременно и скрытым, и видимым – «великим невидимым совершенным мужем-умом», как его не раз

называют в *Зостриане* и *Аллогене*. Этот двойственный персонаж есть и в магическом тексте, подчёркивающим тот факт, что Эрос – скрытый и тёмный, равно как светлый и огненный; антонимичные свойства соединяются в оксюморонном эпитете «μελαμφής» – (светящийся в темноте). Он не только «πρωτοφανής», но и «κρύφιος», «βύθιος» и «κρύφιος» (тайный, глубокий и сокрытый). Даже если в данном тексте эти эпитеты использовались для описания неконтролируемой, всепроникающей силы Любви, создаётся впечатление, что лексику позаимствовали из другого мифологического контекста.

Всеобъемлющий Протофанес оказывает своё влияние и на каждое явленное им существо. «Ты явился к ним, как разумный принцип», говорится в *Трёх стелах Сифа*³⁰. Согласно *Аллогену*, эон Барбело через «образ» Протофанеса «действует внутри личности либо хитростью, либо умением, либо инстинктом» (НС IX 51.19–25). Другими словами, любая человеческая деятельность, связанная с разумом, происходит от Протофанеса, который сам является разумным принципом – и как его ипостась, и как отдельный дар.³¹ Проходит ещё одна параллель с Эросом из магического текста, которого призывают, как «тот, что вдыхает в каждую душу живительное размышление» (εἰς τὰς ψυχὰς πάσας ζωογόνον ἐμπνέοντα λογισμόν).³² Содержание этой фразы, упоминание разума, всё это не связано с любовной магией – то есть, с назначением заклинания.³³ Напротив, указывается на уже существующую философскую интерпретацию орфического Фанета, схожую с более поздними идеями неоплатоников, и Фанет предстаёт как открывающий разумную реальность,³⁴ но ранее не упоминаемый – за исключением сифианской фигуры Протофанеса. Такое философское толкование орфической теогонии, кто бы ни был его создателем, являлось, вероятно, общим источником как для философствующих сифиан, так и для автора любовного заклинания.

2. Мейротеос

В гимне, открывающем *Три стелы Сифа*, небесный Сиф славит своего отца, божественного Адама: «Ты Миротеас (Mirotheas), ты мой Миротеос (Mirotheos)» (ННС VII 119.11–13). Это же имя во втором гимне относится к отцу Адама, Аутогену: «Ты – Миротеос» (120.15). В корпусе сифианских текстов это звание встречается не раз. В *Евангелии египтян* говорится о «Матери святых и неподкупных, великой силе Миротеа» (ННС III 49.3–4), которая является матерью небесного Адама. Эта материнская фигура трижды встречается в *Зостриане* (ННС VIII 6.30; 30.14; 51.13 [восстановлено]), также Мейротеа упоминается дважды в *Троевидной Протенойе* – как имя первой мысли Барбело, в контексте, подчёркивающим её материнскую роль (ННС XIII 38.15; 45.9–10).

Были предложены различные объяснения имени. Некоторые учёные считают, что часть миро-/мейро- произошла от «μοῖρα», и в таком случае, Мейротеа/ос означает «божество судьбы», другие предлагают отнести это к «μέρος/μεῖρομα», тогда перевод звучит как «божественная часть», или же к «μύρον» – тогда это означает «божественно помазанный».³⁵ Согласия достичь не удалось. Да и в сифианских текстах объяснение отсутствует, т. к. имя, похоже, было широко распространено и понятно, пояснять его этимологию не требовалось. Кроме того, до сегодняшнего дня имя за пределами сифианских текстов не встречается.

Однако если принимать во внимание следующее свидетельство, с последним утверждением можно поспорить. Это серебряный амулет с выгравированной надписью на арамейском, найденный в Турции и впервые обнародованный Андре Дюпонном-Соммером в 1951.³⁶ Позже об этом амулете активно дискутировал Гершом Шолем,³⁷ и недавно был переиздан труд Джозефа Наве и Шауля Шакеда (Joseph Naveh, Shaul Shaked) в сборнике позднеантичных арамейских заклинаний с амулетов и чаш.³⁸

Молите о пощаде за šwnh.³⁹ Во имя Михаила, Рафаила, Азазеля, Азриела, Ариела, великой власти (?), вы, святые ангелы (5) пред троном Великого Бога. Да потухнет злой дух и дух-тень, и демон, муж ли или женщина, от šwnh сына Деметриона. Во имя ... ššqwpwt wsmrwṭwš 'qrmkmry (10) swsgwn brprwngs 'sṭr и ... под yhwḥ. Во имя тебя, священный Бог, да потухнет злой дух и демон и дух-тень, и мучитель, и разрушитель. Во имя тебя, Бог Израиля, да поднимутся к небу слова, к трону великого, грозного, священного, превозносимого, восхваляемого и возвышенного Бога. Те трое: один, что голоден, но не есть, один, что жаждет, но не пьёт, и один, что засыпающий, но не спящий. Я говорю голодному: Почему ты голоден, но не ешь? (Я говорю) жаждущему: Почему ты жаждешь, но не пьёшь? (Я говорю) засыпающему: Почему ты засыпаешь, но не спишь? Трое ответили и сказ-али: d'n.

В тексте есть несколько проблем толкования, о которых я буду говорить позже. В нашем контексте главный интерес представляет список имён и слов в заклинании, которые Наве и Шакед, следуя Шолему, транскрибируют следующим образом:

בשו רטסא סגנורפרב ןוגסוס ירמכמרקע שוטורמסו תופוקש

В центральной части этой линии различимы знакомые из других заклинаний слова: akramachamarei sesengen barpharanges.⁴⁰ Остальная часть остаётся необъяснённой. Однако я предлагаю в начале строки разделить слова таким образом: שוטורמ ששוקשש – тогда вторым словом в формуле является М(е)йротесос. (Первое имя, также имеющее греческие корни, я разгадать не смог. Сископотос?).

Далее стоит заметить,⁴¹ что имя Sesengenbarpharanges встречается в Священной книге Наг-Хаммади (ННС III 64.18/IV 76.9), как имя божества, отвечающего за крещение, а имя Barpharanges есть в *Зостриане* (VIII 6.12) – двух источниках, где также присутствует и имя Мейротеа.⁴² Можно предположить, что оба

этих имени были заимствованы сифианами из одного источника, а именно из словаря магических формул.

Можно пойти дальше и ответить на вопрос, почему Мейротеоса призывают именно таким заклинанием? В строке 8, где Наве и Шакед читают בְּרִיטְמַרְרָב , переводимое как «сын Деметриона», Дюпон-Соммер читает בְּרִיטְמַרְרָב – «*Bénis une matrice*» («Будь благословенно лоно»).³ Шолем, в свою очередь, в первом издании своего труда, прочёл в этом «Благословенен будь Мета(т?)рон», но в приложении уже изменил своё мнение, поддерживая интерпретацию Дюпона-Соммера.⁴⁴ Интересно, что Наве и Шакед в своём издании текста, кажется, проглядели, примечание, добавленное Шолемом в издании 1965 г. Тот даёт объяснения о трёх демонессах, описанных в последней части заклинания. Шолем обращается к магической формуле на латыни, призванной защитить лоно беременной, дабы отогнать «сестёр».⁴⁵ Вот типичная версия: «*Tres sorores ambulabant, unaolvebat, alia cernebat, tertia solvebat*» (Три сестры идут, одна возвращается, другая отделяется, третья отвязывается).⁴⁶ Этот мотив также присутствует и в германском фольклоре – мотив трёх «*Värmutter*» – «медведиц-матерей».⁴⁷ Три демонессы, властвующие над беременностью и рождением, – очевидно, три Судьбы, Мойры, имеющие власть над нерождённым ребёнком, которых нужно либо отвести, либо задобрить.⁴⁸ При таком толковании заклинание предназначается для защиты лона.⁴⁹ Кроме того, это толкование чудесным образом объясняет призыв Мейротеос в заклинании: в таком случае Мейротеос может являться божеством или ангелом, главенствующим над Судьбами (Мойрами) и Судьбой. Такая интерпретация подкрепляет гипотезу о том, что имя Мейротеос происходит от מֵיִרָא – Мойра.⁵⁰ Более того, связь этого божества с лонем, по-видимому, сохранилась в некоторых сифианских текстах: «она, называемая Мейротеа, непостижимое лоно» (*Троевидная Протенойя* 38.14–15).

Какой бы привлекательной ни была эта теория, нельзя не обратить внимание на аргументы против такой интерпретации заклинания. Во-первых, прочтение בְּרִיטְמַרְרָב как «будь благо-

словенно лоно» не точно. И в прочтении «בן דמטריון» Наве и Шакедом как «сын Деметриона» тоже есть свои нюансы: правильной формой имени является Деметриос, а не Деметрион, и, как отмечают оба автора, на амулетах обычно указывается имя матери субъекта, а не отчество.⁵¹ Трудностей толкования было бы меньше, если бы стоящее перед этим слово *šwnh* можно было с точностью идентифицировать как имя собственное, но и это не удаётся.⁵² Палеографически, буквы «7» и «7» едва различимы.⁵³ В общем, существует вероятность, что в тексте говорится о «בן דמטריון» – «лоне».

Второй аргумент против теории с Мойрами заключается в том, что три зловещих демонессы не могут являться тремя Судьбами латинского заклинания, которое в качестве параллели приводит Шолем. Скорее они относятся к более общей категории демонов, типичных для арамейских заклинаний. Так, на нескольких чашках из Месопотамии содержится заклинание, в котором к демонессам обращаются с крыши дома: «Если вы голодны, приходите и ешьте! Если вы жаждете, приходите и пейте! Если вы иссушены, приходите и умаслитесь! Но если вы не голодны, не жаждете и не иссушены, возвращайтесь, откуда пришли, вернитесь в дом, из которого вышли».⁵⁴ Этот текст гораздо более схож с нашим заклинанием. Суть заклинания в том, что, проявляя к демонессам гостеприимство, экзорцист их отгоняет и нейтрализует. Не идёт речи о защите лона, и к демонессам не обращаются как «Мойраи» (Мойры). Конечно, это не исключает возможности того, что автор заклинания, используя такую формулу, поменял обращение, подстраивая формулу для защиты лона беременной. Естественно, это предположение останется гипотетическим.

Как бы то ни было, мы видим, что некое сверхсущество, именуемое Мейротеосом, призывается в данном заклинании, что в очередной раз свидетельствует о том, что сифианская терминология пересекается с лексиконом магических заклинаний поздней Античности.

Перевод с английского выполнен Лихачёвой П.И. по изданию: Einar Thomassen. *Sethian Names in Magical Texts: Protophanes and Meirotheos* // Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus, eds. *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, Leiden, Boston: Brill, 2013.

Примечания

* Я хотел бы поблагодарить всех участников семинара по античности Университета Бергена за ценные замечания к предыдущему варианту этого эссе, в особенности, Hege Bakke-Alisøy, Christian H. Bull, Pål Steiner и Ingvild S. Gilhus.

1. Краткое изложение см. Turner 2001, 531–547; 2012, 180–181.
2. Turner 2001, 540–541n37; см. также Turner 1980, 340.
3. Отр. 125 Bernabé = 73 Kern.
4. Отр. 126 Bernabé = 75 Kern.
5. Abramowski 1983, 119
6. О таких ритуалах наиболее свежее см. Zografou 2010.
7. Перевод (слегка изменённый) O’Neil в Betz 1992, 56–57. Комментарии см. Merkelbach и Totti 1990, 2–8. Также комментарии к гимну от Dieterich (1891, 51–56, 96–101). Dieterich упустил из виду египетское происхождение идей гимна.
8. Текст напрямую говорит об *Одиссее* 4.456–458; Eitrem 1926, 43–45.
9. R.K. Ritner в примечании объясняет, что бобы относятся к «египетским бобам кувшинки, упомянутой PGM IV.1110» (Betz 1992, 57n133). Merkelbach and Totti переводят третью строку: “Lotosblüte, die aufsprusst aus dem goldenen Blütenfeld” («Цветок лотоса, что прорастает из золотого цветочного поля») (1990, 5–6).
10. См. Assmann 1975.
11. На эту тему см. три статьи J. Whittaker (1970, особенно с. 246–251; 1975; 1980).

12. Assmann (1975, 934) видит контраст между двумя богами, т. к. Хепри символизирует вечное цикличное обновление, а Атум – главным образом олицетворяет Первоначального Бога. Он также замечает: “Wo C. dennoch Beiworte des Urgottes erhält, sind sie komplementär zu verstehen, als Bezeichnung der komplexen, Urbeginn und Gegenwart umfassenden Gottesgestalt oder als Gleichsetzung von Kosmogonie und Sonnenaufgang, Schöpfung und zyklischer Erneuerung, Urzeit und Gegenwart, oder äg. gesprochen, ‘Erstem Mal’ und ‘Tag für Tag’.” (Когда С. рассматривает эпитеты Первоначального Бога, их следует понимать как дополнительные, как обозначения сложной формы Бога, включающей начало и настоящее, или как уравнения космогонии и восхода, создания и циклического обновления, первобытного и настоящего, или тому подобное, иначе говоря «первый раз» и «день за днём».)
13. Перев. Faulkner 1973, 260. Я благодарен Полу Стейнеру (Pål Steiner), который натолкнул меня на этот текст. Комментарии см. Rössler-Köhler 1979; Allen 1988, 31–35.
14. На египетском Текстов Саркофагов это $jnk R' m h'j=f tpyw$; в Книге мёртвых – $jnk R' m h'w=f m šš'=f$.
15. Этим наблюдением я вновь обязан Полу Стейнеру (Pål Steiner).
16. О близкой связи таких магических ритуалов с теургическими практиками, см. примечания Zografou 2010, 282.
17. Во время творения заклинания необходимо подложить под язык «магнитный камень» с выгравированными изображениями Афродиты, Психеи и Эроса и магическими формулами. Магические геммы, подходящие под описание, были найдены; см. Mouterde 1930, особенно 3–14; примечания Mariangela Monaca в Mastrocinque 2003, 340–341 (с дальнейшей библиографией).
18. Reitzenstein 1912, 80–83 (переиздание Binder и Merkelbach 1968, 150–154); Merkelbach 1968, 433–434; Edwards 1992.
19. Вероятно, наиболее правильный перевод « $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\alpha\tau\epsilon$ » – «старейший»; см. ниже.
20. Перевод E.N. O’Neil в Betz 1992, 70. Мною были добавлены номера строк.
21. Гимн 6, а не Гимн 58 к Эросу, на который ссылается в примечании 222Betz 1992. (Великолепные комментарии относительно этого гимна: Ricciardelli 2000.)

22. См. Fauth 1995, 20–21. О моденском рельефе см. Brisson 1985a, 45–46.
23. Отрывки 106, 107, 112 Bernabé = 67, 65, 106 Kern.
24. Отр. 148 Bernabé = 98 Kern. См. Brisson 1985b, 393; 1987, 58.
25. Lütge 2010, 147–149 уже указывал на возможную связь между магическими текстами и фигурой Протофанеса в Зостриане.
26. Зостриан ННС VIII 13.3–4; 18.5–7; см. 19.21–22; 40.7–9; 41.3–4; 44.27–29; 124.21–22; 129.4–6; Аллоген ННС IX 45.33–35; 46.23–25; 51.19–20; 58.16–18. То же и о трёх упоминаниях имени в *Трактате без названия* Кодекса Брюса.
27. Эту ситуацию можно объяснить тем, что это – «восходящие трактаты» (Тёрнер), описывающие последующие уровни, с которыми сталкивается восходящий провидец, соответственно, в этих трактатах не объясняется, как эти уровни появились.
28. Три стелы Сифа ННС VII 123.4–11; перев. англ. John D. Turner, в Meyer 2007, 531.
29. Упоминает Lütge (2010, 148).
30. Три стелы Сифа 123.10–11: ἀκοῦσῶντῶν ἐβολὴν καὶ τῆροῦ νόου φαῖε. Тёрнер настаивает, что φαῖε – это перевод λόγος. νόου φαῖе может быть также и дополнением (“он явил им разум-но”), но в данном контексте разница не важна, т.к. Протофанес сам и есть то, что он являет.
31. Протофанес-ум, см. Brankaer 2008.
32. Упоминает Lütge 2010, 148.
33. Что, вероятно, не относится к следующему заявлению в строках 1762–1764: «[ты] ... скрытый, тайно обитающий в каждой душе».
34. Proclus, в Tim. 1.429–430 Diehl.
35. См. Poirier 2006, 239–241; и примечания John Turner в Meyer 2007, 527n5.
36. Dupont-Sommer 1950–1951, 201–217.
37. Scholem 1965, Приложение А (pp. 84–93).
38. Наве и Шакед 1985, Амулет 7 (pp. 68–77, с Пластиной б).
39. Я модифицирую перевод этого предложения (и последнего) в соответствии с Приложением Наве и Шакеда 1985, 76.
40. Scholem посвящает Приложение В своей книги (1965, 94–100) изучению этих формул.
41. О чём мне настойчиво напоминали редакторы этого издания.

42. Имя Varpharanges появляется и в сифианском *Трактате без названия* кодекса Брюса 51 (263 Schmidt).
43. Dupont-Sommer 1950–1951, 203, 206. Арамейское слово (mīṭrīn) произошло от греческого μήτρα.
44. Scholem 1965, 134–135.
45. Heim 1892, 496–497, 559.
46. Heim 1892, 559.
47. Heim 1892, 497.
48. Heim (1892, 496) замечает, что “hae tres virgines certe deae fortunae vel Fatae, Μοῖραι vel Parcae iam ab Iacobo Grimm agnitae sunt” (рассматриваемые Якобом Гриммом три девы – несомненно богини удачи или рока, называемые Мойрами или Парками).
49. Об этой особой разновидности защитной магии см. в особенности Aubert 1989.
50. Первым это предложил Böhlig 1967, 19; см. также Böhlig и Wisse 1975, 176.
51. Наве и Шакед 1985, 74.
52. Наве и Шакед (1985, 72) безрезультатно рассуждают о возможности того, что это Σαλων (женщина), Сильван, в еврейском Шаллум.
53. См. ךַּ в ךַּשׁמךַ в строке 11 (фотография, Пластина 6 у Наве и Шакеда 1985).
54. Gordon 1978, 234, 236–237. Параллель с пластинкой Дюпона-Соммера проводит Levine 1970, 360–361. Levine так же обратил внимание приложение Шолема во втором издании «Jewish Gnosticism» (1965). См. Наве и Шакед 1985, 75–76, чей перевод двух текстов Гордона (Музей Ирака № 9731) цитируется здесь.

Библиография

- Abramowski, Luise. 1983. "Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 74:108–128.
- Allen, James P. 1988. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. Yale Egyptological Studies 2. New Haven, Conn.: Yale Egyptological Seminar.
- Assmann, Jan. 1975. "Chepre." *Lexikon der Ägyptologie* 1:934–940.
- Aubert, Jean-Jacques. 1989. "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30:421–449.
- Bernabé, Alberto. 2004–2007. *Poetae Epici Graeci: Testimonia et fragmenta, Pars II*. Bibliotheca Teubneriana. Fasc. 1–2 Munich and Leipzig: Saur 2004, 2005; Fasc. 3 Berlin: de Gruyter 2007.
- Betz, Hans Dieter, ed. 1992. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Second edition. Chicago and London: Chicago University Press.
- Binder, Gerhard, and Reinhold Merkelbach, eds. 1968. *Amor und Psyche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Böhlig, Alexander. 1967. "Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi." *Le Muséon* 80:5–25, 365–377.
- Böhlig, Alexander, and Frederik Wisse. 1975. *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians*. Nag Hammadi Studies 4. Leiden: Brill.
- Brankaer, Johanna. 2008. "The Concept of $\nu\omicron\delta\zeta$ in the 'Sethian Platonizing Treatises' of Nag Hammadi." *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12:59–80.
- Brisson, Luc. 1985a. "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens." Pages 37–58 in *Mythes et représentations du temps*. Edited by Dorian Tiffeneau. Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- . 1985b. "Les théogonies Orphiques et le papyrus de Derveni." *Revue de l'Histoire des Religions* 202:389–420.
- . 1987. "Proclus et l'orphisme." Pages 43–103 in *Proclus: Lecteur et interprète des Anciens*. Edited by Jean Pépin and Henri Dominique Saffrey. Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- Dieterich, Albrecht. 1891. *Abraxas*. Leipzig: Teubner.
- Dupont-Sommer, André. 1950–1951. "Deux lamelles d'argent à inscription hébréoaraméenne trouvées à Ağabeyli (Turquie)." *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 1:201–217.
- Edwards, Mark. 1992. "The Tale of Cupid and Psyche." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 94:77–94. 76 inar thomassen
- Eitrem, Samson. 1926. "Die vier Elemente in der Mysterienweihe." *Symbolae Osloenses* 4:39–59.

- Faulkner, Raymond O. 1973. *The Ancient Egyptian Coffin Texts: Volume I: Spells 1–354*. Warminster: Aris & Phillips.
- Fauth, Wolfgang. 1995. *Helios Megistos: Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*. Religions in the Graeco-Roman World 125. Leiden: Brill.
- Gordon, Cyrus H. 1978. “Two Aramaic Incantations.” Pages 231–244 in *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of W.S. LaSor*. Edited by Gary A. Tuttle. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Heim, Richard. 1892. *Incantamenta magica graeca latina*. Jahrbücher für classische Philologie, Suppl. 19. Leipzig: Teubner.
- Kern, Otto. 1922. *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- Levine, Baruch A. 1970. “Appendix: The Language of the Magical Bowls.” Pages 343–375 in *A History of the Jews in Mesopotamia: Part 5: Later Sasanian Times*. Edited by Jacob Neusner. Studia Post-Biblica 15. Leiden: Brill.
- Lütge, Michael. 2010. *Iranische Spuren im Zostrianos von Nag Hammadi*. Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 16. Frankfurt: Lang.
- Mastrocinque, Attilio, ed. 2003, 2007. *Sylloge Gemmarum Gnosticarum. Bollettino di Numismatica*, Monografia 8.2. I–II. Rome: Istituto poligrafico E Zecca dello stato.
- Merkelbach, Reinhold. 1968. “Das Schwert des Dardanos.” Pages 433–434 in *Amor und Psyche*. Edited by Gerhard Binder and Reinhold Merkelbach. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Merkelbach, Reinhold, and Maria Totti. 1990. *Abrasax: Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts: Volume 1*. Papyrologica Coloniensia 17.1. Opladen: Westdeutscher.
- Meyer, Marvin, ed. 2007. *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*. New York: HarperOne.
- Mouterde, René. 1930. *Le glaive de Dardanos*. Mélanges de l’Université Saint-Joseph 15.3. Beirut: Imprimerie catholique.
- Naveh, Joseph, and Shaul Shaked. 1985. *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes.
- Poirier, Paul-Hubert. 2006. *La pensée première à la triple forme*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section: “Textes” 32. Québec: Les Presses de l’Université Laval; Louvain: Peeters.
- Preisendanz, Karl. 1973–1974. *Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri*. 2 volumes. Second edition. Stuttgart: Henrichs.
- Reitzenstein, Richard. 1912. *Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius*. Leipzig: Teubner.
- Ricciardelli, Gabriella. 2000. *Inni orfici*. Scrittori greci e latini. Rome: Mondadori.

- Rössler-Köhler, Ursula. 1979. *Kapitel 17 des Ägyptischen Totenbuches*. Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten 10. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmidt, Carl, and Violet MacDermot. 1978. *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Nag Hammadi Studies 13. Leiden: Brill.
- Scholem, Gershom G. 1965. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. Second edition. New York: The Jewish Theological Seminary of America.
- Sfameni Gasparro, Giulia. 2003. “Le gemme magiche come oggetto d’indagine sto- sethian names in magical texts 77 rico-religiosa.” Pages 11–47 in *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Edited by Attilio Mastrocinque. Bollettino di *Numismatica*, Monografia 8.2.I–II; Rome: Istituto poligrafico E Zecca dello stato.
- Turner, John D. 1980. “The Gnostic Threefold Path to Enlightenment.” *Novum Testamentum* 22:324–351.
- . 2001. *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*. Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section: “Études” 6. Québec: Les Presses de l’Université Laval; Leuven: Peeters.
- . 2012. “I Tell You a Mystery: From Hidden to Revealed in Sethian Revelation, Ritual, and Protology.” Pages 161–201 in *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices: Studies for Einar Thomassen at Sixty*. Edited by Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, and John D. Turner. Nag Hammadi and Manichaean Studies 76. Leiden: Brill.
- Whittaker, John. 1970. “A Hellenistic Context for John 10,29.” *Vigiliae Christianae* 24:241–260.
- . 1975. “The Historical Background of Proclus’ Doctrine of the αὐθιπόστατα.” Pages 193–237 in *De Jamblique à Proclus*. Edited by Heinrich Dörrie. Entretiens sur l’antiquité classique 21. Vandoeuvres-Geneva: Hardt.
- . 1980. “Self-generating principles in Second-Century Gnostic Systems.” Pages 176–189 in *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978: Volume 1: The School of Valentinus*. Edited by Bentley Layton. Studies in the History of Religions 41 (Supplements to Numen). Leiden: Brill.
- Zografou, Athanassia. 2010. “Magical Lamps, Luminous Dreams: Lamps in PGM Recipes.” Pages 276–294 in *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*. Edited by Menelaos Christopoulos et al. Plymouth: Lexington.