

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2017

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 14, № 2

ЛЕТО
2017

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 29

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Москва, изд-во «Наука — Восточная литература»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хуньинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- «Второе слово великого Сифа» (*NHC VII. 2*).
Перевод, введение и примечания *А.Л. Хосроева* **5**

ИССЛЕДОВАНИЯ

- О.В. Лундышева, А.А. Туранская*. Ксилографическое издание *Uṣṇīṣavijayā dhāraṇī*
из Хара-Хото и его место в буддийской традиции **47**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- «Коран Мусайлимы ал-Каззāба». Предисловие, перевод и комментарии *Ф.О. Нофала* **67**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Елисеев С.Г.* Идеалистический пейзаж в Японии и Сэсю.
Предисловие, подготовка к публикации и комментарии *С.И. Марахоновой* **76**

- Письма Дэниела Райта к И.П. Минаеву.
Предисловие, подготовка к публикации, перевод с английского
и примечания *Т.В. Ермаковой* **97**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- И.Ф. Попова*. Международная научная конференция «Письменное наследие Дуньхуана.
К 90-летию со дня рождения Л.Н. Меньшикова (1926–2005) и Л.И. Чугуевского (1926–2002)»
(Санкт-Петербург, 1–3 сентября 2016 г.) **111**

- Т.В. Ермакова, Е.П. Островская*. Десятые Всероссийские востоковедные чтения
памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 28–29 ноября 2016 г.) **119**

- В.П. Иванов*. Лекторий ИВР РАН в 2016 году **125**

РЕЦЕНЗИИ

- Повесть о раджах Пасея / Пер. с малайского, исследование, примеч. и прилож. Л.В. Горяевой. —
М.: Наука; Восточная литература, 2015. — 190 с. (*М.Ю. Ульянов*) **129**

- Eugenia Zuroski Jenkins*. A Taste for China. English Subjectivity and the Prehistory of Orientalism.
New York: Oxford University Press, 2013 (Global Asias). — 304 pp. (*Т.И. Виноградова*) **134**

IN MEMORIAM

- О.П. Щеглова (*Ю.А. Иоаннесян*) **140**

На четвертой стороне обложки:

Икона (*цакли*) с изображением Падма-Махешвары (одной из форм буддийского божества Хаягривы).
Шифр АВ ИВР РАН, ф. 145, оп. 1, № 192:2

«Второе слово великого Сифа» (*ННС VII. 2*)

Перевод, введение и примечания

А.Л. Хосроева

Институт восточных рукописей РАН

Впервые переводимое на русский язык «Второе слово великого Сифа» — одно из самых загадочных сочинений, дошедших по-коптски в составе так называемой библиотеки из Наг Хаммади. Переведенный в первой половине IV в. с греческого непрофессиональным переводчиком и поэтому содержащий целый ряд темных (зачастую пока необъяснимых) мест, текст представляет собой образчик того пласта раннехристианской культуры, в котором границы между различными течениями уже размыты. Дуалистическое христианство сочинения, которое автор исповедует в полемике с церковным христианством, — это (непрочный) сплав представлений, восходящих к различным направлениям в гностицизме (валентинианство, мифологический гностицизм и василидианство).

Ключевые слова: раннее христианство, мифологический гностицизм, древняя переводная литература.

Статья поступила в редакцию 07.11.2016.

Хосроев Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (akhos@mail.ru).

© Хосроев А.Л., 2017

Введение

Если пользоваться классификацией «гностических» ересей, которой, начиная с Иринейя, придерживались церковные ересиологи, то второе сочинение кодекса VII из Наг Хаммади¹, а именно «Второе слово великого Сифа»², невозможно отнести

¹ Эта коптская рукопись, которую следует датировать временем не ранее, чем третья четверть IV в. (подробнее см.: Хосроев 1997: 13–43), дошедшая в полной сохранности (за исключением крошечных лакун, не препятствующих пониманию текста), содержит пять сочинений: *ПарСим* (1.1–49.9); *2СлСиф* (49.10–70.12); *АпокПетр* (70.13–84.14); *ПСил* (85.15–118.9); *СтелСиф* (118.10–127.27) + колофон (127.28–32). Весь кодекс переписан одним переписчиком, руке которого принадлежат и два последних сочинения кодекса XI (подробнее см.: Хосроев 1997: 211–229). Из особенностей его почерка отмечу лишь важнейшую: буква τ имеет с правой стороны переключательный росчерк назад (7) в следующих случаях: 1) в относительном местоимении ετ и в отрицательном префиксе ατ-, кроме тех случаев, когда за τ следует гласная, ρ или π (π); 2) в префиксе нπτ-, кроме случаев, когда за ним следует π, н, ρ; 3) когда слово заканчивается на τ. Все сочинения были переведены на коптский (возможно, еще в начале IV в.) с ныне утерянных греческих оригиналов, время возникновения которых может быть установлено лишь приблизительно: 2-я половина II в. — первая половина III в. Подробнее о составе коптской библиотеки из Наг Хаммади см.: Хосроев 1991: 3–56; Хосроев 2016.

² Оставленное без перевода название ΛΕΥΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΝΕΓΓΑΛΟΥ ΣΗΘ (= δευτερος λογος του μεγαλου Σηθ) находится в конце сочинения (70.11–12). Факсимильное издание текста вышло в 1972 г.

к какому-то определенному направлению в гностицизме³. Мы не найдем здесь последовательного изложения гностического мифа, которое позволило бы установить принадлежность трактата тому или иному течению в гностицизме: это ни *валентинианство*, ни *василидианство*, ни *мифологический гностицизм*⁴, ни тому подобное. Вместе с тем отчетливо дуалистическое богословие, противопоставляющее «вечного и непостижимого Отца» (59.7–8), от которого в мир был послан «Христос, Сын Человека» (65.18–19; 69.21–22), низшему несовершенному богу (53.13–14) и «его творению» (50.3–4), предстает перед нами в виде весьма причудливой мозаики из вполне валентинианских понятий (Плерома, Огдоада, духовный брак и т.п.), персонажей мифологического гностицизма (Иалдабаоф, Адонай) и василидианства (Симон из Кирены)⁵; вторым лейтмотивом сочинения является полемика с церковным христианством, «поддельной» и «достойной смеха» Церкви которого (59.25–26; 60.1; 60.20 сл. и т.д.) противопоставлена «совершенная» Церковь гностиков (60.3–12; 67.34 сл.), подвергающаяся постоянным преследованиям (59.19–26)⁶.

(Facsimile VII). Существует несколько изданий коптского текста: Gibbons (по копии, хранящейся в Институте античности и христианства в Клермоне, англ. перевод и комментарий); Krause, 106–151 (с нем. переводом, без комментария); Painchaud 1982 (с франц. переводом и пространным комментарием); Charron, 729–736 (текст следует после подробнейшего «конкорданса» ко всем сочинениям кодекса VII); Riley, 129–200 (с англ. переводом, введением и подстрочным комментарием). Есть и переводы с комментарием разной степени подробности: Bethge 1975; Gibbons–Bullard (в основу положен: Gibbons 1972); Pellegrini 2003; Meyer 2003; 2007 (частично исправленный); Painchaud 2007 (во многих местах исправленный по сравнению с 1982). Все эти работы в той или иной мере учитывались в моем переводе и комментарии. Далее, если цитируется одна работа автора, я указывал только фамилию, если две или более, то фамилию и год.

³ Едва ли можно пойти дальше определения, которое дал трактату Карл Вольфганг Трёгер: «Diese gnostische (aber nicht sethianische!) Schrift...» (Tröger 1977: 50). Та же сложность возникает и при попытке классифицировать большинство сочинений рукописи (за исключением *ПСул*, которое является документом негностического «александрийского» христианства вполне «ортодоксального» толка; см.: Хосроев 1991: 92–130; 186–204); и пользуясь «графаретом», который оставили нам ересиологи (см. ниже: прим. 5), мы недалеко продвинемся в определении религиозной природы *ПарСим*, *АнокПемр* и *СтелСиф*.

⁴ Луи Пеншо (Painchaud 1982: 21) сначала отставил принадлежность *2СлСиф* «сифианству» (по моей терминологии — «мифологическому гностицизму»: см. работу, указанную в след. прим.), но затем отказался от этой идеи («Sans être 'séthien'...»: id. 2007: 1115).

⁵ При этом не забудем то немаловажное обстоятельство, что ни одно из перечисленных направлений религиозной мысли не создало (по крайней мере таковой до нас не дошло) своей «канонической», не допускающей в дальнейшем никаких изменений богословской системы. Более того, с течением времени границы между этими системами (особенно на периферии их бытования) становились все более размытыми, и мифологемы из одной легко перетекали в другую. Говоря о принадлежности того или иного (всегда анонимного) гностического сочинения, например *валентинианству* и т.п., нам приходится опираться прежде всего на свидетельства ранних церковных ересиологов, которые, приведя имена своих оппонентов и их последователей (Ὀυαλεντινιανοί, Βασιλειδιανοί и т.п.), время их жизни и основное содержание их учений, создали для нас своего рода (возможно, уже изначально дефектный из-за полемически пристрастного изложения) «скелет», который современные исследователи, опираясь на данные подлинных гностических текстов, пытаются наполнить плотью и кровью. Данные эти (взять хотя бы сочинения из Наг Хаммади — бесценное свидетельство многообразия религиозной мысли II–III вв.), иногда противоречащие свидетельству ересиологов, подчас ставят исследователя в затруднительное положение, делая очевидным, что восстанавливаемый на их основе «организм» оказывается гораздо более сложным и многообразным, чем представлялся ранее. Подробно о *гностицизме* различных толков и о гностицизирующих ересях см.: Хосроев 2016.

⁶ Полемическая заостренность трактата ранее не раз уже была отмечена: Gibbons 1972: 21–22, 41–42; Koschorke, 47–48; Painchaud 1982: 5–6.

Жанр *2СлСиф* можно определить как *монолог-откровение* небесного Христа⁷, в котором он рассказывает о своем сохождении в этот мир (в тело Иисуса)⁸, мнимой крестной смерти и возвращении в Плерому, давая этой истории толкование, скрытое от непосвященных. Сама эта «история» является прообразом будущей судьбы единомышленников анонимного автора, т.е. гностиков, которых он называет «нашими товарищами» (49.19), «товарищами по духу» (50.23–24; 70.8–9), «моими товарищами по роду» (63.9), «детьми Света» (60.19).

Имя «Сиф» нигде, кроме стоящего в конце сочинения названия, не встречается, но можно думать, что, приписав ему авторство⁹, анонимный автор *2СлСиф* исходил из веры в то, что Иисус Христос является ипостасью небесного Сифа, прародителя «избранного» и «чистого» рода людей¹⁰. То обстоятельство, что автор не выказывает никакого намерения подробно изложить свою космологическую, богословскую и антропологическую концепцию, хотя постоянно вводит в свой рассказ такие мифологические персонажи, как Отец, Мать, Сын, София, Плерома, Иалдабаоф и его архонты, Гебдомада,

⁷ Ср.: «GrSeth is a hortatory teaching» (Gibbons 1972: 7); «Erlöserlieder in der 1. Pers.» (Tröger, 60); «le discours de revelation» (Painchaud 1982: 8); «*Treat. Seth* is formally a speech given in the first person by the ascended Christ to his followers» (Riley, 138); *2СлСиф* «is a gnostic meditation, presented as a revelation of Christ» (Meyer 2003: 465) и т.п.

⁸ При этом, иногда безо всяких объяснений, откровение вкладывается уже не в уста «небесного Христа», а в уста «земного Иисуса» (см. комм. к 52.29–30; 55.16–17).

⁹ Епифаний не раз говорит о том, что у различных еретиков были в ходу книги, авторство которых было приписано Сифу; так, собственно *гностики* (Γνωστικοί) пустили в широкий оборот «многочисленные книги под именем Сифа» (εις ὄνομα τε τοῦ Σῆθ πολλὰ βιβλία ὑποτίθενται: *Pan.* 26.8.1); *сифиане* (Σηθιανοί) «пишут книги от имени великих мужей и говорят, что существует семь книг под именем Сифа» (...ἐξ ὀνόματος μὲν Σῆθ ἑπτὰ λέγουσιν εἶναι βιβλους: *ibid.* 39.5.1); *архонтики* (Ἀρχοντικοί) «составили несколько книг, написанных от имени самого Сифа, утверждая, что эти книги дал им он сам» (βιβλους τινὰς ἐξετύλωσαν εἰς ὄνομα αὐτοῦ τοῦ Σῆθ γεγραμμένας, παρ' αὐτοῦ αὐτὰς δεδόσθαι λέγοντες: *ibid.* 40.7.4); ср. утверждение Ипполита о том, что «учение сифиан (ἡ τῶν Σηθιανῶν γνώμη)» было подробно изложено в «книге, называемой „Парафраз Сифа“ (Παράφρασις Σῆθ)» (*Ref.* V.22.1).

¹⁰ «Они (т.е. гностики) говорят, что Сиф является некоей божественной силой» (τὸν Σῆθ θεῖαν τινὰ δύναμιν εἶναι φασί: *Theod., Haer. fab.* 1.14); ср.: «Сиф, отец неколебимого [рода]» (*Зосим* 51.15–16); Адам «породил подобие (εἶνε = ὁμοίωσις, εἶδος) Сына Человека и назвал его Сиф» (*АнИн* 24.36 сл. /*ННС* II.1/). Развернутое объяснение мифологемы находим у Епифания в рассказе о еретиках, которых он называет «сифианами» (в главе: κατὰ Σηθιανῶν): они считают, что происходят от Сифа, и даже «называют его Христом (Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι) и утверждают, что он и есть Иисус» (καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαίουσιν); после убийства Авеля «высшая сила, которую они называют Матерью и Женщиной» (τὴν ἄνω δύναμιν, ἣν Μητέρα φάσκουσι καὶ Θήλειαν), произвела «Сифа и вложила в него свою силу <...> и искру» (τὸν Σῆθ καὶ ἐν τούτῳ ἔθετο τὴν αὐτῆς δύναμιν <...> καὶ τὸν σπινθήρα); «от Сифа <...> пришел Христос, он же Иисус, явившись в мире не рождением, но чудесным образом, который тогда был Сифом, а теперь как Христос пришел к роду человеческому, посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ Σῆθ ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχὶ κατὰ γέννησιν ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνός, ὃς ἐστὶν αὐτὸς ὁ Σῆθ ὁ τότε καὶ [Χριστὸς] νῦν ἐπιφοιτήσας τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων, ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39.1.3 сл.); см. также: *Ps.-Tert., Adv. omn. haer.* 2 (Kroymann, 218.21–22) и *Filastr., Haer.* 3 (Marx, 3.6–9), где оба утверждают, что сифиане (haeresis <...> Sethoitarum) отождествляли Сифа с Христом. О том, что «великий Сиф надел на себя живого Иисуса» (ἸΗΣ ΠΕΤΩΝΗ ΝΨ ΠΕΝΤΑϞϜ ΠΝΟΥ ϞΙΩΩϞ ΠΚΙ ΠΝΟΣ ΠΣΝΘ), т.е. «живой Иисус» (= небесный Христос) стал одной из ипостасей Сифа, см.: *ЕвЕг* 64.1–3 (*ННС* III.2). О том, что Мать создала «род Сифа» для того, «чтобы в мире остался лишь один чистый и праведный род» (ἵνα δῆθεν τὸ καθαρὸν γένος τὸ ἀπὸ τοῦ Σῆθ καὶ δίκαιον μείνῃ ἐν κόσμῳ), см.: *Eriph., Pan.* 39.3.1. Об обозначениях «семя великого Сифа», «семя великого рода» и т.п. см.: ΠΕΣΠΕΡΜΑ ΠΣΝΘ: (*АнИн* 13.21 /*ННС* III.1/), τσπορα πῖνος πσнθ (ЕвЕг 54.10–11 /*ННС* III.2/); †σπορα <...> †πнос πгенεα)» (*АнокАдам* 65.8). Очевидно, что точкой отсчета для этого представления служили библейские слова о том, что Бог в Сифе дал Еве «другое семя (σπέρμα ἕτερον) вместо Авеля, которого убил Каин» (*Быт* 4.25); в новозаветных сочинениях, однако, Сиф не играет никакой роли и лишь однажды вскользь упоминается в родословии Иисуса (*Лк* 3.38). О Сифе в гностической литературе см. подробно: *Klijn* 1977: 81–117.

Огдоада и т.п., как если бы его читатели уже хорошо знали, о чем идет речь¹¹, можно, кажется, объяснить из самого названия сочинения «*Второе слово...*», свидетельствующего, вероятно, о том, что было и «*Первое слово...*», в котором все эти сюжеты были уже рассмотрены. Употребление частицы δέ, довольно неожиданное в самом начале повествования¹², подкрепляет это предположение и позволяет думать, что в греческом оригинале начальной фразе «*пребывает же в покое...*» предшествовал еще какой-то рассказ, который вполне мог находиться в этом утерянном «*Первом слове...*»¹³.

Поэтому вполне можно допустить, что оба трактата первоначально составляли единое целое¹⁴: в первом рассказывалось о мироздании и о всем том, что относится к высшему Богу и устройству Плеромы (**1СлСиф*), а во втором речь идет преимущественно о христологии и о связанных с нею проблемах (нынешнее *2СлСиф*)¹⁵. В ходе рукописной передачи (на греческой ли еще почве или уже на коптской, установить теперь невозможно) эти тексты оказались разъединенными, и в результате в составе кодекса VII до нас дошла только вторая часть этой диалогии¹⁶.

¹¹ Грегори Райли, обратив на это внимание, пишет: «One must conclude that the audience was familiar with much of the background of these figures and required no further explanation...» (Riley, 134). При этом не вызывает сомнения то, что читатели греческого оригинала *2СлСиф* должны были быть знакомы с ветхозаветными и новозаветными книгами, о чем свидетельствует обращение автора ex abrupto к библейским событиям, связанным с Авраамом, Исааком, Иаковом, Моисеем, Давидом, Соломоном, Иоанном Крестителем, Симоном из Кирены.

¹² Частица предполагает если не противопоставление тому, о чем было сказано раньше, то в любом случае продолжение рассказа («ó δέ <...> meistens aber kopulativ gebraucht, um den Fortschritt in der Erzählung zu bezeichnen»: Blass–Debrunner, § 447e).

¹³ Райли рассматривал эту возможность, но, исходя a priori из того, что название «*Второе Слово...*» является не первоначальным («*Treat. Seth is unlikely to have been originally composed as a 'Second Treatise' of Seth*»), а вторичным («the title is secondary»), считал, что наличие δέ может служить лишь «the barest support for such a thesis», остановившись в конечном счете на том, что «δέ may be used to begin a story, which exactly its function in *Treat. Seth*» (Riley, 133, прим. 7; курсив — *А.Х.*); ср. также утверждения без объяснений: «Der (offenbar sekundäre) griechische Untertitel...» (Tröger, 60); «a probably secondary title» (Pearson, 74); «der Titel mit dem irreführenden Namen Seth ist sekundär» (Pellegrini 2003: 572); «l'existence d'un 'Premier Traité du Grand Seth' demeure donc hypothétique» (Painchaud 1982: 2).

¹⁴ Впрочем, нельзя исключить и того, что существовали не два самостоятельных сочинения, а одно, составленное из «первой» (ныне утерянной) и «второй» частей, каждая со своим названием, как это мы видим, например, в трактате *СмелСиф*, состоящем из трех частей, названных «Первая стела Сифа» (†ϣϠϣϣ Πϣϣϣϣ Πϣϣϣϣ Πϣϣϣϣ = *ή πρώτη στήλη τοῦ Σήθ: 121.16–17), «Вторая стела Сифа» (†ϣϣϣϣϣϣ Πϣϣϣϣ Πϣϣϣϣ = *ή δευτέρα στήλη τοῦ Σήθ: 124.14–15) и т.д.; см. также: *Прот* (НХС XIII.1) — сочинение, состоящее из трех частей, каждая со своим названием.

¹⁵ Пеншо (вслед за Гиббонсом: Gibbons 1972: 210–211) допускал, что Епифаний, описывая учение василидиан о «мнимой» смерти Иисуса, мог использовать как источник *2СлСиф*; намек на это он видел в том, что ересиолог называет Василида ó δευτερος μυθολογος, т.е. «второй сочинитель вызывающих смех небылиц», и это обозначение «pourrait bien être une allusion ironique de 'Ériphane au 'λεγυτερος λογος'» (Painchaud 1982: 2–3, прим. 11; ср.: Pellegrini 2003: 572, где исследовательница разделяет гипотезу Пеншо). Это предположение не имеет под собой серьезного основания, поскольку Епифаний, вслед за Иринеем (*Adv. haer.* I.24.1), утверждал, что Саторнил и Василид были «соучениками» (συσχολασταί: *Pan.* 23.1.2) и, называя Василида δευτερος μυθολογος (ibid. 24.3.2), он имел в виду лишь то, что πρώτος μυθολογος был Саторнил, о котором он говорил в предыдущей главе. Источником же Епифания при описании докетического учения Василида, совершенно очевидно, был Ириней, свидетельство которого он подробно пересказал; против предположения Пеншо см.: Williams 1985: 177; Pourkier 1992: 231.

¹⁶ Райли предположил, что *2СлСиф*, изначально не имевшее названия, но на какой-то (еще греческой) стадии своего бытования оказавшееся в одной из рукописей на *втором* месте после трактата *ПарСим* (ср. выше: прим. 1), получило свое нынешнее название *2СлСиф* из-за того, что составитель рукописи рассматривал и Дердекию (носителя откровения в *ПарСим*), и Христа (носителя откровения в *2СлСиф*) в качестве «avatars of Seth» (Riley, 133; ср. выше: прим. 10). Такое сложное умозаключение не убеждает хотя бы потому, что эти два сочинения были переведены на саидский диалект разными переводчиками, возможно даже в разных диалектных средах (особенности языка ясно об этом свидетельствуют; подробнее о бохайрском колорите *2СлСиф*,

Время возникновения греческого оригинала можно установить лишь весьма приблизительно: я склоняюсь к первой половине или даже середине III в.¹⁷ Место его возникновения остается для меня неясным¹⁸.

Коптский язык перевода далек от стандартизации¹⁹, и в тексте, наряду с разнообразием в написании одного и того же форманта или слова²⁰, встречается целый ряд диалек-

АпокПетр и *СтелСиф* и субахимском /ликополитанском/ влияния в *ПарСим* и *ПСил* см.: Хосроев 1997: 55–57), и, следовательно, едва ли можно допустить, что стоявшие рядом в одной греческой рукописи сочинения, переведенные затем на коптский в разных языковых средах, вновь оказались соседями в кодексе VII. Нет нужды подробно говорить о том, что состав той или иной рукописи не всегда точь-в-точь повторял свой протограф; при копировании переписчик мог иметь под руками не одну, а две или несколько рукописей, из которых он мог выбирать то, что находил для себя нужным, и составить новый сборник; кроме того, на этот выбор могли влиять и другие побочные обстоятельства; например, то или иное сочинение протографа было повреждено и не могло быть переписано без потери части текста, чистая рукопись была больше (или меньше) протографа по количеству страниц, и т.п. Вместе с тем причины подбора сочинений в рукописи зачастую нам совершенно не ясны; вспомним хотя бы необычный состав одной из древнейших коптских рукописей (MS. Or. 7594; Британская б-ка; начало IV в.): «Второзаконие», «Иона» и «Деяния апостолов»; не забудем, наконец, и нашу рукопись, в которую посреди гностических текстов затесалось и вполне «ортодоксальное» сочинение, а именно *ПСил* (см. выше: прим. 3). Попытка найти некий замысел в формировании состава кодекса VII представляется мне слишком умозрительной и не имеющей под собой твердой почвы (Williams 1996: 250, 252).

¹⁷ Скажем, поколением-двумя позже, чем предложил Райли, который, считая, что один пассаж, кажется, свидетельствует (seems to indicate), что «the ‘orthodox’ opponents» были в меньшинстве (εΥΣΟΒΚ̅: 60.30; ср. ниже: комм. ad loc.), пишет: «In that case, it (т.е. греческий оригинал) should be dated in the latter half of the second century, before the rise of developing orthodoxy into majority power and the subsequent decline of all of the great gnostic schools» (Riley, 142); столь ранней датировке противоречит, с одной стороны, то обстоятельство, что церковные оппоненты выступают в *2СлСиф* уже как консолидированная сила (см.: 61.11–14 и комм. ad loc.), представляющая для гностических маргиналов серьезную угрозу, а это едва ли было возможным «во второй половине II в.» (ср. также: Fallon, 122); с другой стороны, столь причудливый сплав мифологем, происходящих из различных гностических учений, говорит в пользу более позднего происхождения сочинения (ср. прим. 5); датировка Пеншо «au début du III^e siècle» представляется более отвечающей существу дела (Painchaud 1982: 6); ср.: «Der terminus a quo kann nicht vor dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Gesetzt werden» (Pellegrini, 573); «um 200 n. Chr.?» (Bethge 1979: 164).

¹⁸ Вслед за Пеншо («...il a pu être composé à Alexandrie»: Painchaud 1982: 6) и другие говорят об Александрии как о родине *2СлСиф* (Riley, 142; Pellegrini, 573), однако я не нахожу никаких серьезных аргументов в пользу александрийского происхождения сочинения; утверждения, что границы между христианством и гностиками разных толков долгое время были в Египте (и в Александрии) размыты (например: «Dieser Text <...> ist in gewisser Weise ein Spiegelbild der Situation des damaligen Christentums in Alexandria»: Pellegrini, ibid.) или что в трактате мы находим отголоски представлений «александрийского гетеродоксального иудаизма», и все это нашло отражение в *2СлСиф*, с таким же успехом можно применить и к состоянию христианских общин в любом другом городе Империи того времени.

¹⁹ Эта особенность, характерная для всех (саидских) сочинений библиотеки, объясняется помимо прочего еще и тем, что прежде, чем попасть в район Наг Хаммади, эти тексты уже проделали долгий путь, как географический (т.е. проходя через разные диалектные среды), так и редакционно-издательский (по выражению *Вольф-Питера Функа*: «traveller aspect» их бытования), и на каждой остановке, попадая ли в новую диалектную среду или в руки носителя иной языковой нормы, текст претерпевал языковую (а может быть, и редакторскую) правку; подробнее см.: Khosroyev 1995: 23–60; Funk 1995, особенно: 145–146.

²⁰ Вот некоторые примеры: опред. арт. м.р. выступает то Π (ΠΝΕΓΕΘΟΣ: 50.9); nomen sacrum для «Христос» то ΧС (49.27), то ΧРС (65.18, 69.21); εΙΩΤ (49.22; 56.6) и ΙΩΤ (49.34; 50.11); αφαῖ (51.25) и αφαῖ (50.8); τελεῖος (60.25; 61.35) и τελιος (49.16; 57.18); нормативное κωρς (67.17) наряду с χωρς (67.26) и χωρх (66.8) и т.п. Употребление формы греческого прилагательного иногда отстывает от нормы; так, в сочетании τῆπτεῖωτ <...> πτελειος λω παρριτον (61.34–36) τελειος имеет форму м.р. вместо нормативного τελειον в ср.р., как в следующем сразу же ἄρριτον (так же и в 69.25–26); μερικος — как относящееся к πεῖλαιον — должно бы было иметь форму μερικον, как и стоящее за ним καθολικον (57.22–26); в другом же месте καθολικον (62.26) стоит в ср.р. вместо нормативного καθολικος в м.р., как относящегося к человеку или Богу. Вместе с тем переводчик старался разнообразить свой язык синонимами, очевидно, передававшими одно и то же слово оригинала: μέγεθος и πῆγνιος, ἄρριτον и ατσαξε ερωц; τελειος и ετхнк, τόπος и на и т.д.

тизмов²¹. Но, разумеется, не это создает трудности для понимания текста. Они заключаются в самом языке сочинения, синтаксическая неординарность (а точнее, неправильность) которого²², с одной стороны, была, возможно, вызвана особенностями языка оригинала, с другой стороны, эти особенности лежали на совести переводчика, не владевшего, очевидно, всеми правилами коптской грамматики, которая присутствует в оформившемся виде в переводах новозаветных текстов IV–V вв. Наш переводчик вполне мог быть как *двуязычным греком* с недостаточным знанием коптского языка — отсюда и синтаксические несуразности, так и *двуязычным коптом* с несовершенным знанием греческого языка и правил коптской грамматики²³ — отсюда корявость и невразумительность целого ряда синтаксических оборотов²⁴.

²¹ Одни формы выдают влияние (суб)ахмимского (A_1 , A_2) диалекта: так, в м. нормативного саид. префикса отрицательного Praes. consuetudinis $\text{ME}\psi\text{-}$ и $\text{MEY}\text{-}$ встречаем $\text{M}\psi\psi\text{-}$ (57.16, 22) и $\text{M}\psi\text{Y}\text{-}$ (61.11, 30); в м. саид. префикса отрицательного fut. III $\text{ΠN}\psi\psi\text{-}$ и $\text{ΠNE}\psi\text{-}$ находим $\text{ME}\psi\psi\text{-}$ (53.25; 55.6), $\text{MEY}\text{-}$ (53.17; 55.29) и $\text{MEY}\psi\text{-}$ (55.19); в м. саид. $\text{P}\bar{\text{Π}}\text{THY}\bar{\text{P}}\bar{\text{Π}}$, «в вас», видим $\text{P}\bar{\text{Π}}\text{TH}\bar{\text{N}}\bar{\text{E}}$ (49.32–33; 65.20); формант $\lambda\text{-}$ (49.21) в м. $\epsilon\text{-}$; предлог $\lambda\text{X}\bar{\text{Π}}$ (58.1) в м. $\epsilon\text{X}\bar{\text{Π}}$ (58.5, 1; 60.10); $\delta\alpha\text{N}$ (51.28; 58.3, 20) в м. δON (52.16; 56.20); $\text{ΠN}\bar{\text{N}}\text{Y}$ (52.7; 56.21) в м. $\text{N}\bar{\text{N}}\text{Y}$; форма квалитатива ϵ (53.20; 61.19; 63.2) наряду с нормативной формой \circ (57.19 и т.д.). Другие формы указывают на северные (бохайрский и фаюмский) диалекты: $\text{Π}\bar{\text{N}}\text{OY}\text{-}$ (62.7; *BF*) в м. $\text{ΠN}\bar{\text{E}}\psi\text{-}$; квалитатив $\text{TAKN}\bar{\text{OY}}\bar{\text{T}}$ (69.18; *B*) в м. $\text{TAKN}\bar{\text{Y}}\bar{\text{T}}$; мн.ч. $\text{CIN}\bar{\text{N}}\text{Y}$ (62.2) наряду с $\text{CIN}\bar{\text{OY}}$ (64.1, 27–28; *BF*); притяжательное $\text{Π}\bar{\text{T}}\bar{\text{A}}\bar{\text{A}}\bar{\text{A}}$, стоящее после имени: $\text{ΠC}\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}\bar{\text{T}}$ $\epsilon\bar{\text{T}}\bar{\text{T}}\bar{\text{T}}\bar{\text{A}}\bar{\text{A}}\bar{\text{A}}$ (50.3–4; *B*) в м. $\text{P}\bar{\text{E}}\psi\psi\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}\bar{\text{T}}$; конструкция ΠN (TH , IN) $\epsilon\bar{\text{T}}$ (*passim*; *B*) в м. $\text{P}\bar{\text{E}}\bar{\text{T}}$; формант род. пад. встречаем то в форме $\bar{\text{Π}}$ ($\text{ΠC}\bar{\text{H}}\bar{\text{R}}\bar{\text{E}}$ $\text{Π}\bar{\text{T}}\bar{\text{P}}\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}\bar{\text{E}}$: 69.21–2), то в форме $\text{Π}\bar{\text{T}}\bar{\text{E}}$ ($\text{ΠC}\bar{\text{H}}\bar{\text{R}}\bar{\text{E}}$ $\text{Π}\bar{\text{T}}\bar{\text{E}}$ $\text{P}\bar{\text{R}}\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}\bar{\text{E}}$: 65.18–19; *B*); бож. форма глагола $\text{X}\bar{\text{O}}\bar{\text{P}}\bar{\text{X}}$ (66/8) наряду с саид. $\delta\bar{\text{O}}\bar{\text{P}}\bar{\text{B}}$ (67.17) и т.д. Отклонением от нормативного саидского (в сторону всех остальных диалектов) является постоянное использование $\bar{\text{P}}$ - перед греческими глаголами: например, $\lambda\bar{\text{Y}}\bar{\text{P}}$ $\lambda\bar{\text{O}}\bar{\text{G}}\bar{\text{N}}\bar{\text{A}}\bar{\text{T}}\bar{\text{I}}\bar{\text{Z}}\bar{\text{E}}$ (50.20–21; 69.27) в м. $\lambda\bar{\text{Y}}\bar{\text{A}}\bar{\text{O}}\bar{\text{G}}\bar{\text{N}}\bar{\text{A}}\bar{\text{T}}\bar{\text{I}}\bar{\text{Z}}\bar{\text{E}}$ и т.д.

²² Ср.: «...une syntaxe assez originale, qui demanderait à elle seule une étude détaillée» (Painchaud 1982: 3); «Der überlieferte koptische Text des *2LogSeth* ist aber <...> sprachlich so ungewöhnlich und schwierig, daß er eine eingehendere philologische Bearbeitung erfordert» (Quecke 1985: 452); «Because of its apparent disjointedness, and the ambiguity of many verbs and pronouns, *GrSeth* presents many translation problems» (Williams 1985: 177). Однако утверждать, что текст не был таким изначально, а просто во многих местах испорчен в ходе рукописной передачи («an auffallend vielen Stellen korrump») и поэтому часто нуждается в реконструкциях («so daß es sich relativ oft als notwendig erwies, Konjekturen vorzunehmen»): Bethge 1975: 100), у нас нет оснований. К таким необычным синтаксическим особенностям прежде следует отнести употребление частицы $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$, которая, по правилам грамматики, вводит подлежащее, если оно стоит после сказуемого; так, наряду с нормативным $\epsilon\psi\bar{\text{O}}\bar{\text{T}}\bar{\text{Π}}\bar{\text{A}}$ $\bar{\text{E}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{N}}\bar{\text{E}}\bar{\text{G}}\bar{\text{E}}\bar{\text{O}}\bar{\text{C}}$ $\epsilon\bar{\text{T}}\bar{\text{X}}\bar{\text{N}}\bar{\text{K}}$..., «покоится же совершенное Величие...» (49.10–11), встречаем такую конструкцию: $\epsilon\lambda\bar{\text{Y}}\bar{\text{P}}\bar{\text{H}}\bar{\text{T}}$ $\bar{\text{P}}\bar{\text{C}}\bar{\text{A}}\bar{\text{V}}\bar{\text{O}}\bar{\text{A}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{K}}\bar{\text{P}}\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}$..., букв. «когда побежали они от него, от огня...» (58.17–18), где $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ вводит дополнение (в м. привычной $\text{Π}\bar{\text{O}}\bar{\text{T}}$ $\bar{\text{P}}\bar{\text{C}}\bar{\text{A}}\bar{\text{V}}\bar{\text{O}}\bar{\text{A}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{K}}\bar{\text{P}}\bar{\text{O}}\bar{\text{N}}$); ср.: Stern, § 482 с определением таких случаев как «missbräuchlich»; анализ употребления $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ в нашем тексте см.: Quecke 1985: 451; ср. при этом бож. колорит в $\text{Π}\bar{\text{O}}\bar{\text{T}}$ $\bar{\text{P}}\bar{\text{C}}\bar{\text{A}}\bar{\text{V}}\bar{\text{O}}\bar{\text{A}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ - в м. саид. $\text{Π}\bar{\text{O}}\bar{\text{T}}$ $\epsilon\bar{\text{B}}\bar{\text{O}}\bar{\text{A}}$ $\bar{\text{Π}}\bar{\text{B}}$ - (*IKop* 6.18; *2Temp* 1.4). Беспорядочное использование артиклей сплошь и рядом также вызывает недоумение. Во многих случаях природа колоны, которым переписчик охотно пользуется, остается мне непонятной.

²³ На вопросе о том, кем были переводчики и читатели текстов из Наг Хаммади, я подробно остановился ранее (Khosroyev 1995): по моему убеждению, это были средние слои городского (двуязычного, т.е. могущего понимать и греческий, и коптский) населения, которые в той или иной степени были причастны греческой культуре; в любом случае, это не были монахи пахомиевых монастырей, как до этого считали многие исследователи. К этой теме я больше не возвращался, но только что мне в руки попала книга двух ученых (Lundhaug–Jenott 2015), в которой авторы, приведя, правда, целый список исследователей, принявших мою точку зрения (из него я с удовольствием узнал, что таких оказывается если не большинство, то много), оспаривают мои выводы, снова пытаясь обосновать принадлежность текстов именно этим монастырям; я не буду сейчас останавливаться на их аргументации, насколько не убедившей, а скорее, разочаровавшей, не добавившей ничего нового к моему знанию и оставившей меня на прежней точке зрения (см. ниже: прим. 27).

²⁴ «[A] translation that, at times, shows misunderstandings of the Greek» (Gibbons 1972: 5); «[M]isunderstanding and mistranslations of the underlying Greek text are to be suspected in several passages» (Riley, 130); к этому добавлю, что при попытке понять то или иное головоломное место (а их не «several», а «many») у меня часто просто опускались руки. Иногда создается впечатление, что какие-то куски текста, не понятые переводчиком, были им просто опущены, и в результате мы имеем нестыковку отдельных частей текста между собой и т.п.

Так или иначе, перед нами не литературный шедевр, а продукт творчества вполне заурядного, но страстного автора, экстатическая мысль которого (далекая от стремления — а точнее, к этому неспособная — привести излагаемое в некую систему)²⁵, часто повторяясь, перескакивала с одного на другое²⁶ и повествование которого было к тому же существенно затемнено непрофессиональным коптским переводом²⁷.

Я не ставил задачи сделать язык перевода изящным и полностью понятным, поэтому не сглаживал темных мест, оставляя их, как они есть, заботясь более о выявлении первоначального смысла текста²⁸. Попытку сделать эти пассажи более прозрачными (с привлечением ли параллелей, или на основе грамматических наблюдений и т.п.), хотя далеко не везде мне это удалось, читатель найдет в комментариях к переводу, которые, правда, пришлось значительно сократить, чтобы уместить статью в допустимый для журнала объем²⁹.

²⁵ Райли, справедливо утверждая, что в сочинении нет ничего, что позволило бы нам хотя бы приблизительно отождествить автора («No indication <...> of the identity of the author»), далее все же говорит: «...the social standing of the author is that of a prophetic figure, a leader and teacher, who is able to write in the name of the living Christ. <...> Thus the author may have been a leader in a gnostic conventicle in Alexandria» (Riley, 142–143; курсив — А.Х.); в ответ на это смелое предположение можно спросить: неужели и в любом другом гностическом авторе, который брал на себя смелость говорить от имени Христа или апостолов, мы непременно должны видеть «лидера гностической общины»?

²⁶ Принимая во внимание вышесказанное, я не вижу в самом тексте никаких надежных оснований для предположения о том, что автор сделал компиляцию из разных источников, оставив «незаделанными швы» между ними (Gibbons 1972: 29–38); «...[is] filled with doublets and contradictions» (Wisse, 219–220); см. также: «Mann könnte die Schrift eher als ein Kompendium oder eine Auswahl wichtiger gnostischer Gedanken bezeichnen. Dabei ist offenbar verschiedenes Material verarbeitet...» (Bethge 1975: 97); ср.: Tröger, 60. Меньше всего можно видеть в авторе человека, который, обложившись книгами, составлял неумелую компиляцию, и я вполне согласен с Пеншо, который рассматривает сочинение как изначально единое целое («sa composition est d'une grande cohérence»: Painchaud 1995: 68), все повторы и отступления которого обусловлены самим жанром сочинения (id. 1982: 8–11; хотя и он считает, что по крайней мере в двух случаях можно допустить, что автор *2СлСуф* цитировал какие-то предшествующие сочинения: 56.14–13 и 67.27–63.25); резюмируя Пеншо, Райли пишет о характере сочинения: «...it is a religious speech with a controversial message and doctrine, containing explanatory digressions, resumptive summaries, asides and occasional direct address to both partisans and opponents for encouragement and rebuke» (Riley, 139).

²⁷ В то время как переводы библейских сочинений к IV в. выполнялись (уже под присмотром Церкви) профессиональными коллективами переводчиков-справщиков, которые среди прочего проверяли переведенные тексты на предмет их соответствия оригиналу (отсюда и удивительное единообразие текста в различных рукописях); такие нежелательные (или даже неприемлемые) для церковных христиан сочинения, как те, что сохранили нам рукописи из Наг Хаммади, переводились, скорее всего, одиночками-энтузиастами, которых никто не мог проверить и исправить и за которыми, в лучшем случае, стояла небольшая община единомышленников-маргиналов. Разумеется, *2СлСуф* не является исключением в ряду подобных дилетантских работ; достаточно вспомнить варварский перевод отрывка из «Государства» (*ННС VI.5; 588В–589В*), который обнаруживает полную неспособность переводчика адекватно передать (а возможно, и понять) мысль Платона. Между тем вопрос о том, кто были эти люди (если все же не считать их *пахоманами*) и какими были их мотивации для перевода этих текстов на коптский, остается одним из самых непростых; см., например, размышления Стивена Еммеля, который, упомянув такие сочинения из Наг Хаммади, как *ЕвИст*, *ТрехГр*, *СтелСуф*, *Зостр*, говорит: «it is nearly impossible for me to imagine that the 'market' for Coptic translations of such works was non-Greek-speaking Coptophones, nor even Coptophones who were trying to learn Greek» (Emmel 2008: 45); ср. выше: прим. 23.

²⁸ Вспомнив к случаю слова Гертруды: «More matter, less with art» (*Hamlet*, act. 2, sc. 2).

²⁹ Поэтому предложенный вариант можно считать лишь первым подступом к этому сочинению. Подробный (около 10 авторских листов) комментарий, в котором детально рассматриваются языковые и богословские проблемы сочинения, между тем уже готов и ждет публикации в отдельной книге.

Перевод и комментарий³⁰

[49] (10) Покоится же (δέ)³¹ совершенное Величие (μέγεθος)³² в свете невыразимом³³ в Истине³⁴ Матери этих всех³⁵. И вы (15) все приходите ко мне из-за этого слова, потому что только я являюсь совершенным (τέλειος)³⁶: ибо (γάρ) именно я пребываю со всем величием Духа (πνεύμα)³⁷, который является товарищем для нас и в равной степени (для наших) товарищей (20) подобной природы³⁸.

³⁰ В квадратных скобках указана страница рукописи, в круглых — номер строки, кратный пяти; так же в круглых скобках, следуя обычной практике перевода коптских текстов на современные языки, помещены греческие слова, оставленные в коптском без перевода, и слова, вставленные мной для пояснения.

³¹ εϛμΟΤΠ ΔΕ ΠΝΟϛ... О частице δέ в этой фразе см. выше: прим. 12–13. ΠΓΟΝ = *ἀναλαύεται — обычный глагол для обозначения состояния Бога, который ни в чем не нуждается и пребывает в абсолютном покое (ср. ниже: 54.16–17); ср.: Бог «не смешивается ни с чем, но пребывает сам в себе, покоясь (εϛμΟΤΠ ΠΝΟϛ) в своей безграничной границе» (*Зосим* 118.1–5 /*ННС* VIII.1/). Этим же глаголом, вложенным в уста Христа, *2СлСиф* и завершается: «Итак, обретите покой вместе со мной (ΠΓΟΝ ΚΕ ΠΠΜΔΙ), мои товарищи по Духу...» (70.8–9).

³² Греч. сущ. с опред. арт. ΠΝΕΓΕΘΟΣ, часто заменяемое коптским синонимом ΠΠΠΓΝΟБ (см. ниже: 61.1), в гностических текстах разных толков обозначает или высшего Бога, или его Плерому.

³³ О том, что совершенный Отец неразрывно связан со светом, см., например, пересказ Иринеем мифа анонимных гностиков: «...они утверждают, что в силе Глубины (= Отца) существует первый свет, блаженный, нетленный и не имеющий предела (primum lumen in virtute Bythi, beatum et incorruptibile et interminatum)», и «этот свет является Отцом всего» (*Adv. haer.* I.30.1); ср. также: «Отец Всего <...>, свет, податель света, <...> неизмеримый свет (ΠΕΙΩΤ ΠΠΠΓΡϛ <...> ΡΟΥΟΙΗ ΠΡΕϛϛϛΟΥΟΙΗ <...> ΡΟΥΟΙΗ ΝΑΤΩΠϛ: *АпИн* 22.20; 25.14–15, 22 /*ВГ* 2/).

³⁴ Неопред. арт. перед ΠΠΠΓΝΕ удивляет в контексте фразы: ведь, если речь идет об одной из ипостасей высшего мира, следовало бы ожидать опред. арт., как выше в случае с «Величием» (ΠΝΕΓΕΘΟΣ = ό μέγεθος) или «светом» (ΠΡΟΥΟΕΙΗ = τὸ φῶς), однако, может быть, в греческом оригинале ἀλήθεια не имела при себе артикля (как это видим в пересказе валентинианского мифа: Σιγή <...> ἀποκυήσαι Νοῦν <...> συμπροβεβλήσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθεια, т.е. «Молчание <...> родило Ум <...> а с ним вместе была произведена Истина»: Iren., *Adv. haer.* I.1.1 = Eriph., *Pan.* 31.10.8), и в случае отсутствия артикля коптские переводчики использовали, как правило, неопред. арт. (ср., например, *Ин* 1.16: χάρις ἀντὶ χάριτος и ΟΥΧΑΡΙC ΕΠΙΝΑ ΠΟΥΧΑΡΙC).

³⁵ Во фразе ΠΡΑΧΙ ΖΠ ΟΥΠΠΠΓΝΕ ΠΠΠΓΕ ΤΗΛΑϛ ΠΠΠΓΕ ΝΑΙ ΤΗΡΟΥ было предложено (Riley 1996: 146, comm. ad loc.) род. пад., вводимый первым ΠΠΠΓΕ, рассматривать как результат неверного понимания переводчиком оригинала, в котором «мать» являлась грамматическим приложением к «истине», т.е. «в Истине, Матери всех», со ссылкой на практику маркосиан при крещении говорить: «Во имя неведомого Отца всего, в Истину, Мать всех...» (...εις Ἀλήθειαν, Μητέρα τῶν πάντων...: Iren., *Adv. haer.* I.21.3 = Eriph., *Pan.* 34.20.2); но в оригинале должно было бы стоять *ἐν ἀληθεία, τῇ μητρί..., и остается непонятным появление род. пад. в коптском тексте; вместе с тем сочетание *ἐν ἀληθεία τῆς μητρός на коптский можно было передать только как ΖΠ ΟΥΠΠΠΓΝΕ ΠΠΠΓΕ ΤΗΛΑϛ. Учитывая, что в 70.7–8 те, кто составляет Плерому, названы «сынами Истины и Величия» (ΠΠΠΡΕ ΠΠΠΓΕ ΠΠΠΠΓΝΕ ΛΥΩ ΠΠΠΠΓΝΟБ), можно думать, что «Мать всех» отождествлялась с «Истиной», не забывая при этом постоянный терминологический разнобой у автора нашего сочинения.

³⁶ Ср. призыв Спасителя, обращенный к Петру: «Стань совершенным (τέλος) вместе со мной» (*Апок-Петр* 71.16–17), т.е. «стань таким же совершенным, как и я». Оставленное без перевода прилагательное τέλειος как определение всего, что относится к высшему миру и к происходящим из него гностикам, далее не раз встречается в *2СлСиф*: 57.17–18; 60.25; 62.6; 66.19–21 и т.д.

³⁷ «Дух» отождествляется с «совершенным Величием», т.е. с «Отцом»; ср.: «великий, невидимый Дух, Отец» (ΠΠΠΟБ ΝΑΤΗΛϛ ΕΡ[Οϛ ΠΠΠΠΧ ΠΕΙ]ΩΤ: *ЕвЕг* 40.13–14 /*ННС* III.2/ и пар.); «Бог и Отец Всего <...>, он Дух» (ΠΠΟΥ[ΤΕ ΠΕ ΛΥΩ] ΠΕΙΩΤ ΠΠΠΠΡϛ <...> ΠΤΟϛ ΠΕΠΠΠΧ: *АпИн* 22.19 сл. /*ВГ* 2/ и пар.).

³⁸ Очевидно, что под «нашими товарищами» (ΠΠΠΠΡ ΠΠΠΠΠ) Христос имеет в виду своих «товарищей» по Плероме; «товарищи подобной природы» (ΖΕΠΩΠΠΡ ΠΠΠΩБ), букв. «посаженные вместе» (= σύμφοτοι: *Римл* 6.5), — это гностики.

Поскольку я уже принес слово во славу нашего Отца³⁹ через его благодать (-χρηστός) и непрестанную мысль — и слово это (25) находится в нем, — (то после этого) рабством (окажется утверждать), что мы умрем вместе с Христом (χριστός)⁴⁰, с мыслью непрестанной и неомрачаемой⁴¹. Достоинство удивления и непостижимо!⁴² Писание (30) бессловесной воды!⁴³. (А теперь) о нем от нас слово⁴⁴:

«„Я⁴⁵ тот, который в вас, и вы пребываете во мне⁴⁶, как и (35) Отец находится во мне <и в> вас в [50] простоте (-κακία)⁴⁷. Давайте созовем Собрание (ἐκκλη-

³⁹ Перфект δῆμιενε «я принес», показывает, что это «слово» уже стало достоянием читателя, т.е. автор ссылается на то, о чем он раньше уже написал (о невыразимой природе Отца и т.п.; ср. выше: прим. 12–13); но употребление здесь неопред. арт. (οὐψαλλε) остается неясным.

⁴⁰ Утверждение является очевидной полемикой с мыслью апостола Павла: «...зная то, что ветхий наш человек распят с ним, чтобы упразднено было тело греховное, чтобы нам не быть уже рабами греха. <...> Если же мы умерли с Христом (εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ = εψαλλε λιπνοῦ δε νῆ πεχс), то веруем, что и жить будем с ним (Римл 6.6, 8). Ср также в учении Василида: «И если кто-нибудь признаёт распятого, то он еще раб и находится под властью тех, которые создали тела (adhuc hic servus est et sub potestate eorum qui corpora fecerunt); тот же, кто не признаёт, свободен от них, он знает домостроительство нерожденного Отца» (Iren., *Adv. haer.* I.24.4); см. также ниже: прим. 136.

⁴¹ Смысл фразы, видимо, таков: вера церковных христиан покоится на том, что они «умрут вместе с Христом», и с этой мысли их ничем нельзя сбить; это, по убеждению автора, их *idée fixe*.

⁴² Букв. «чудо непостижимое» (οὐψπнρε πατταρος); как понимать это высказывание в контексте, остается для меня непонятным: хотел ли автор этим подчеркнуть, что такая вера церковных христиан «непостижима (для гностика) и достойна удивления»? Заметим, что другое сочинение рукописи, а именно *ПСил*, заканчивается колофоном, в котором то же сочетание (но употребленное уже не саркастически, а с высоким пиететом) оставлено без перевода: θάῦμα ἀμήχανον (117.7–8).

⁴³ Понимание этой фразы (πιστάι πτε πιноου παψαλλε ετвннтц) вызывает серьезные трудности. Прежде всего возникает вопрос, относится ли εтвннтц к аψαλλε (в пользу этого, на первый взгляд, говорит колон после εтвннтц, хотя переписчик мог не понять эту невразумительную фразу и поставить колон не в том месте; см. след. прим.), или его нужно рассматривать отдельно. аψαλλε является синонимом ἄρητον (дважды находим в сочинении как определение к μυστήριον: 61.36 и 69.26), но в тех случаях, когда аψαλλε бесспорно соответствует этому греческому понятию, в *2СлСиф* всегда используется сочетание аψαλλε πιно (49.12; 51.16; 60.12, 16–17; 65.32–33; 66.4–5, 20–21); там, где аψαλλε употреблено без подхватывающего местоимения, слово имеет значение «бессловесный», т.е. «немой» = ἄφωνος, ἄλαλος (πρεнтπноуε παψαλλε, т.е. «бессловесные животные»: 59.30; ср. *2Терп* 2.16); поэтому переводы «das unbeschreibliche Wasser» (Krause 1973: 107), «das Wasser, über das man nicht reden kann» (Bethge 1973: 100), «the ineffable water» (Gibbons 1972: 98; Riley, 149 = Meyer 2003: 467), «l'eau indicible» (Painchaud 1982: 25), «das unaussprechliche Wasser» (Pellegrini 2003: 580), в которых говорится о «невыразимой воде», нельзя признать верными. Скорее всего, эта неуклюжая коптская фраза (очевидно, не понятая переводчиком) в греческом оригинале отсылала читателя к разговорному «писанию на воде» в смысле «делания бессмысленного дела» (где обыгрывалось сочетание: ἐς ὕδωρ γράφειν и γράφῃ, «Писание»; ср.: ἐς ὕδωρ γράφειν ἐπὶ τῶν ἀχρηστων καὶ ὧν οὐκ ἔστι φροντίς), т.е. автор хотел сказать, что утверждение, что «мы умираем с Христом», а значит, Христос умирает (о чем говорили уже ветхозаветные пророки; см. Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς: *1Кор* 15.3; *Исаия* 53.8), является просто *non sensom*: (небесный) Христос не мог умереть, и к этому вопросу автор настойчиво будет возвращаться в дальнейшем.

⁴⁴ Букв.: «о нем, которое от нас есть слово»; за этой построенной вопреки нормам грамматики фразой (εтвннтц ете εвод пнон пе пψαλλε), возможно, стоял устойчивый греческий оборот περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος (ἡμῶν) ἔστι, т.е. «о чем (о ком) мы теперь говорим (будем говорить)».

⁴⁵ Следующие далее слова Спасителя от 1 л. ед.ч. не согласуются с предыдущим: «от нас». Можно думать, что эти слова, сначала приписанные на полях одним из переписчиков, который хотел подчеркнуть, что с этого места начнется рассказ о подлинном учении, последующим писцом были вставлены в основной текст; ср. такую же вставку в *АнокТерп* 75.16–17 и 80.1, где в речь Спасителя от 1 л. ед.ч. вторгаются слова «по нашему убеждению» (πῆναρρην).

⁴⁶ Ср.: *Ин* 17.23; 14.20; утверждение повторяется ниже: 65.18–20; ср. также: 51.19–20 и слова Спасителя, обращенные к гностикам в *АнИак* 9.1–4: «Ибо я сошел вниз (αἰεῖε γαρ ἀπὸ τῆ; ср. ниже: 50.16–18), чтобы быть с вами, чтобы и вы были со мной».

⁴⁷ За понятием «простота» (πῆτατκακία = ἀκακία) стоит целый спектр значений, характеризующих «чистоту» и т.п. не только высшего Бога, но и гностиков; см. ниже: 60.8–10 и т.д.

ησία)⁴⁸, давайте разумаем, как обстоят дела с этим его творением⁴⁹, давайте пошлем кого-нибудь (5) в него⁵⁰, <чтобы> он разузнал о мыслях (ἔννοια) нижних областей (μέρος)⁵¹».

Сказал же (δέ) я это всей полноте многочисленного Собрания (ἐκκλησία) Величия, (10) пребывающего в веселии. Веселился⁵² весь дом Отца истины⁵³. Так как я (один) из них, (то) я вспомнил о тех мыслях (ἔννοια), которые вышли (15) из⁵⁴ неоскверняе-

⁴⁸ Зд. и далее перевожу ἐκκλησία как «Собрание» (небесных существей или совершенных гностиков), чтобы отличить его от земной «Церкви» церковных христиан, против которых и направлено 2*СлСиф*.

⁴⁹ То, что при «творении» стоит опред. арт. (ΠΙΣΩΝΙΤ = ἡ κτίσις, τὸ κτίσμα), да еще слово снабжено определением «его», хотя ранее ни сам творец (т.е. Иалдабаоф; см. ниже: 53.12–14), ни его творение не упоминались, свидетельствует, возможно, в пользу того, что об этих реалиях уже говорилось в утерянной части (см. выше: прим. 13); речь о них будет и далее.

⁵⁰ «В него» (ΠΙΣΩΝΙΤ), т.е. в нижнее творение, а не «от него» (ср. «von ihm /Gott»): Bethge 1975: 100; Pellegrini 2003: 580).

⁵¹ Проблема в том, что Πῶς ΠΙΣΩΝΙΤ... по правилам грамматики, не может означать ни «in order that he may visit» (Gibbons 1972: 99), ни «afin qu' il sépare...», «чтобы он отделил...» (Painchaud 1982: 29), ни «so he may visit...» (Riley, 149). Придаточное зд. не целевое, а сравнительное (!), и в этом случае фраза означает: этот «кто-то», т.е. один из будущих посланцев Плеромы в нижний мир, должен поступить так же, «как и (Πῶς = ὡς) он» (кто этот «он», фраза не раскрывает), который (ранее: ΠΙΣΩΝΙΤ — perf. 2) уже посетил эти места. Но, скорее всего, прав все-таки Гиббонс (ibid.: 155), поддержанный Пеншо (ibid.: 79, прим. 15), предположивший, что переводчик принял целевое ὡς (= ὅπως, ἵνα) с конъюнктивом аориста (в этом случае в оригинале было *ὡς ἐρευνῆσθαι, «чтобы он разузнал») за ὡς сравнительное, сделав тем самым придаточное сравнительным.

⁵² О том, что состояние веселия и радости присуще всем, кто так или иначе принадлежит высшему Богу и Плероме, см. ниже: 56.13–15; 66.34.

⁵³ «Весь дом» — это Плерома; ср.: «дом непознаваемого света» (πνι ΠΡΟΥΟΕΙΝΕ ΠΑΤΣΟΟΥΝΕ: *Прот* 40.21). Имеется ли здесь в виду «Истина» как самостоятельная ипостась или только то, что Отец является носителем несказанной истины, сказать трудно.

⁵⁴ Возможно, переосмысленный в иных терминах (ἔννοια) отголосок гностической мифологии об отпадении из совершенной области Света одного из онов (Премудрости–Софии); см., например, одну из разновидностей мифа (Iren., *Adv. haer.* I.30.3): силу, которая (после появления Христа, принадлежавшего правой стороне /dextrum/) излилась из Матери, гностики называютевой, Пруник и Премудростью (Sinistrum et Prunikon et Sophiam); спустилась она на воды (descendentem <...> in aquas; ср. ниже: 50.16–18), получила от них тело (adsumpsisse ex eis corpus), и если бы она не содержала в себе света, то была бы поглощена материей (a materia); осознав тяжесть своего положения, попыталась она убежать от вод и подняться к Матери (conatam esse fugere aquas et ascendere ad matrem), но, не преуспев в этом, она смогла по крайней мере скрыть от низших элементов (inferioribus elementis) тот свет (lumen), который был в ней, и получила она силу от этого света (virtutem acciperisset). В нашем рассказе речь, однако, идет не о каком-то одном эоне, а об ἔννοιαι во мн.ч., и поэтому более надежным кажется предположение, что речь идет о «sparks of light, the 'thoughts of the Father' (= the gnostics, by a process of synecdoche)» (Gibbons, 156); ближе всего к этой идее стоит представление об «искре жизни», засвидетельствованное для учения Саторнилы (scintilla vitae: Iren. *Adv. haer.* I.24.1; scintillula vitae: Tert., *De anima* 23.1; = σπινθήρ τῆς ζωῆς: Hippol., *Ref.* VII. 28.3; Theod., *Haer. fab.* I.3 /348A/; по убеждению Саторнилы, эта «искра» и есть душа человека /τὸν σπινθήρα ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν: Eriph., *Pan.* 23.1.8/); Христос пришел уничтожить плохих людей и спасти хороших, т.е. только тех, кто в него верит и имеет в себе «искру жизни» (qui habent scintillam vitae: Iren. I.24.2). Как terminus technicus σπινθήρ встречается и у валентиниан, у которых это слово было синонимом «духовного (или избранного) семени» (τὸ πνευματικὸν /ἐκλεκτόν/ σπέρμα: Clem., *Exc. Theod.* I.1, 3); душа Адама пребывала во сне, и «Спаситель, придя, пробудил душу и зажег искру» (...Σωτὴρ τὴν ψυχὴν ἐξύπνισεν, ἐξήγειρεν δὲ τὸν σπινθήρα: ibid. 3.1). Также и в учении мифологического гностицизма: «Те, в которых входит дух (πνεῦμα) жизни (очевидно, = σπινθήρα τῆς ζωῆς), будут спасены; они удаляются от зла (κακία)...» (*AnIn* 34.4–9 /NHC III.1/ = 67.1–7 /BG 2/); согласно учению *сифиан*, высшая Мать породила Сифа и в него вложила свою силу, а в эту силу вбросила еще и семя высшей силы и искру, посланную свыше (σπέρμα τῆς ἀνωθεν δυνάμεως καὶ τὸν σπινθήρα τὸν ἀνωθεν πεμφθέντα), поэтому и является род Сифа избранным и отличным от другого рода (τὸ γένος τοῦ Σῆθ <...> ἐκλογῆς ὄν καὶ διακεκρμένον τοῦ ἄλλου γένος: *Pan.* 39.2.4, 6; ср. ibid. 39.6.3–4: миф *офитов*) и т.п.; см. также ниже: 54.18–23. Подробнее об «искре жизни» в контексте религиозной культуры того времени см.: Tardieu 1975: 227–242.

мого Духа⁵⁵, о схождении (их) на воду, т.е. в нижние области (μέρος)⁵⁶. И одна мысль (ἔννοια) была у них всех, (20) происходящая из одного⁵⁷.

Они дали мне наказ (δογματίζω), хотя я и (сам этого) хотел, (и) я вышел (из Плеромы), чтобы явить славу⁵⁸ моим сородичам и духовным (-πνεύμα) товарищам. (25) Ведь (γάρ) были готовы (к этому) те, которые пребывали в мире (κόσμος)⁵⁹ по воле

⁵⁵ «Неоскверняемый Дух» (πῑπῑλῑ ἡλτχωῑπῑ = *τὸ πνεῦμα ἄχραντον); ср. подобные обозначения Бога: πειῑνα ἡλῑοραῑτον, «Дух невидимый» (*AnIn* 2.33 /*NHC* II.1); οὔπῑλῑ ηῑαῑηαῑ εῑροῑ λῑω ηῑα[τ]πωφεῑ ηῑαῑγοεῑηης, «невидимый Дух, неделимый и самородный» (*Зосим* 2.27–28 et passim /*NHC* VIII.1) и т.д. Но возникает вопрос, почему от высшего Бога, никак не связанного с этим миром, что-то попадает «в нижние области»? Уже Гиббонс сомневался в надежности отождествления «неоскверняемого Духа» с Отцом: «probably the Father, although possibly Sophia» (Gibbons 1972: 158), приводя цитату из *Прот* 40.8–18, где Протенойя (т.е. ипостась небесного Спасителя) говорит: «...я иду в мир (κόσμος) смертных из-за моей части (μέρος), которая находится в нем с того дня, когда была осилена Премудрость (σοφία), не имеющая зла, та, которая сошла вниз (ἵτῑασει ἀπῑτῑ), чтобы я смогла воспрепятствовать их (т.е. злых сил) задаче, поставленной тем (т.е. Архонтом), который явился через нее (т.е. через Премудрость)»; речь идет здесь о том, что «частица» света, оставленная Премудростью в мире (см. пред. прим.), будет спасена, несмотря на цель Архонта ее уничтожить; качество Софии ΔΤΠΕΘΟΟΥ (= *ἄκακος), т.е. «не имеющая в себе зла, простая», передано как ηῑτῑαῑκαῑα (= *ἄκακία) в нашем сочинении; см. ниже: 50.28–29. Соотнесение Премудрости с Духом известно библейским текстам, так, в Премудрости, «искуснице во всем» (ἡ γάρ πάντων τεχνίτις <...> σοφία), находится «дух умный, святой...» (πνεῦμα σοφόν, ἄγιον...: *Прем* 7.21–23); см. ниже: 50.27 сл.; подробнее о Премудрости-Софии в представлении гностиков см.: MacRae.

⁵⁶ В ряде гностических текстов «схождение на воду» (вода часто ассоциируется с тьмой; ηοοῑ ῑ καῑε: *ПрМир* 100.32; ηηοοῑ ἡῑῑτε, «устрашающая вода»: *ПарСим* 37.9–10; и т.п.) символизирует схождение или в еще не созданный мир (см. ниже: комм. к 50.27–28 о Премудрости: *descendentem in aquas*), или в мир, созданный несовершенным Архонтом; см., например, рефрен: λῑεῑ εῑηῑ ηηηοοῑ, «он сошел на воду» (*АпокАдам* 78.5, 17, 26; 79.18–19, 27; 80.8–9 и т.д.), для обозначения появления человека в этом мире; ср. также о Иисусе, «который сошел на (εῑ εῑπῑτῑ εῑηῑ) Иордан»: «Река Иордан — это мощь (δύναμις) тела (σῑμα), т.е. чувства (αῑσθησις) и удовольствия (ἡδονή); вода же Иордана — это вождение (ἐπιθῑαῑ) к соитию (συνουσία)» (*Селст* 30.27 сл.; перевод текста и комментарий см.: Хосроев 1991: 161–180, 223–232).

⁵⁷ Что это за «некая единственная мысль» (οὔεῑηηοῑα ἡοῑηт), которая была у всех обитателей Плеромы? Ясно, что ἔννοια (мн.ч.) в предыдущей фразе не имеет отношения к ἔννοια (ед.ч. с неопр. арт.) в этой. По всей видимости, переводчик неуклюже передал простую мысль оригинала, а именно: «все обитатели Плеромы пребывали вместе в единости», поэтому за οὔεῑηηοῑα ἡοῑηт вполне могло стоять или греч. ἰδίονα («единомыслие»), или ἰδιονῑαδῑн («единодушно»), и т.п.; при этом заметим, что «пребывание в единости» коптам так и не удалось адекватно передать на своем языке: во фразе (πάντες ἦσαν) *πρoσκαρτεροῑντες ἰδιονῑαδῑн*, «все они единодушно пребывали» (*Деян* 1.14 и 2.46), в саид. переводе в первом случае ἰδιονῑαδῑн просто опущено, а во втором снабжено невыразительным ῑ οὔσοῑ, т.е. «пребывали вместе»; в бох. переводе в первом случае сказано «они пребывали вместе» (εῑηῑηηῑ εῑησοῑ), во втором — слово опущено; также и в *Деян* 5.12 в обеих версиях слово опущено. Во второй части фразы (εῑσῑοοῑ εῑολῑ ῑῑ οῑα) едва ли имеется в виду Бог и т.п. как источник, из которого это «единомыслие» происходит (ср.: «die aus Einem /т.е. Бога/ stammт»: Bethge 1975: 101; «weil sie aus einem Einigen stammт»: Pellegrini, 581), поскольку неопред. местоимение οῑα означает здесь даже не «один», а скорее, «какой-то»; поэтому мы должны и здесь считаться с неудачей переводчика при передаче смысла фразы оригинала.

⁵⁸ Не сказано, чья это «слава» (ηῑεοοῑ, с опред. арт.); ср. выше: 49.20–22, где сказано о «славе (с неопред. арт.) нашего Отца». Возможно, Христос подразумевает здесь «свою славу», но, также возможно, и «славу Отца».

⁵⁹ Речь идет о том, что только «духовные товарищи» Спасителя, оказавшиеся в мире, готовы принять спасение, но этому препятствуют до поры до времени Архонт и его силы; ср. слова Спасителя в другом сочинении: «Потому они (т.е. силы) вас удерживают, что вы являетесь моими (ηῑωῑηη ηεῑε ηοῑεῑ; об этом сочетании ср. ниже: 59.9–10). <...> Вы должны будете сражаться с силами, потому что нет у них покоя по отношению к вам, ибо не хотят они, чтобы вы спаслись» (*ПослПетр* 137.4–13 /*NHC* VIII.2/; перевод и комментарий см.: Хосроев, 2014а).

Премудрости (σοφία), нашей сестры⁶⁰, которая является Пруник (προ<υ>νικος)⁶¹ из-за (своей) простоты (-κακία)⁶² — (30) не послали ее (вниз), ни (οὐτε) сама она не

⁶⁰ Премудрость-София (σοφία) будет еще несколько раз упомянута (51.13; 52.21; 68.31; 70.4), причем всякий раз с опред. арт. †, как если бы речь шла не столько об имени собственном, сколько о персонификации «премудрости» (как это видим и в библейских текстах: ἐγὼ ἡ σοφία...//*Притч* 8.12; ср.: *Прем* 6.12; *Сир* 24.1/), но никакого развернутого рассказа о ней в *2СлСиф* мы не найдем. Вложенное в уста Христа определение «наша сестра» (τῆςσωφίης) указывает на то, что она, как и он, принадлежит Плероме, в которой все являются братьями и сестрами; ср. ниже: «но я один являюсь другом Софии» (70.3–5), а также: «наша подруга-сестра София» (τῆςσωφίης τῆςσοφίας: *АнИн* 36.16 /*BG* 2/); о том, что Премудрость «подобна своему брату (πῆσσοῦν) и своему супругу (πῆσσηγυζήτος)» (т.е. Бессмертному Человеку), женской ипостасью которого она является, см.: *БлЕвг* 77.5–6 (*NHC* III.3).

⁶¹ τῆςεἰς προυνοικος τῆς; природа форманта и перед словом непонятна. Пеншо склоняется к тому, чтобы видеть во фразе глоссу, «from gappeler ce titre donné à Sophia dans d'autres textes» (Painchaud 1982: 82, прим. 20), я же не вижу для этого никакого основания. Ириной свидетельствует, что, согласно учению гностиков (офитов), Силу (virtus), которая имеет в себе частицу света (habentem humectationem luminis) и которая излилась из святого Духа, он(а) же Мать живущих (mater viventium), и спустилась вниз (decedisse deorsum) в воды (descendentem <...> in aquas), бывшие неподвижными, но приведенные ею в движение, «называют Левой, Пруник, Премудростью и Муже-женщиной» (Sinistram et Prunikon et Sophiam et Masculo-feminam vocant: *Adv. haer.* I.30.1–3); в другой гностической системе речь идет о «Духе святом, которого называют и Софией, и Прунику» (Spiritus sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant: *ibid.* I.29.4). Ориген, описывая диаграмму офитов, говорит о «некоей силе, истекающей из девы Пруник» (Προυνοικῶς τινος ῥέουσαν δύναντιν παρθένου: *Cels.* VI.34), но далее объясняет, что не офиты, а «валентиниане называют Софию какой-то Пруникой» (Προυνοικὸν δὲ τινὰ σοφίαν οἱ ἄλλοι Οὐαλεντινῶσι ὀνομάζουσι *ibid.* VI.35); другие свидетельства не подтверждают слов Оригена, и Пруник появляется только в сочинениях мифологического гностицизма; см., например: «из-за Пруник, которая в ней (т.е. в Премудрости)» (εἴς τῆς προυνοικος εἴς τῆς προυνοικῆς: *АнИн* 37.10–12 /*BG* 2/), или παρῶν πῆς προυνοικος (*ibid.* 51.3–4), где чтению «архонт вожделения», думаю, следует предпочесть чтение другой рукописи, а именно: ...παρῶν πῆς προυνοικῆς, т.е. (...София передала силу) «Архонту в некоем (своем) вожделении», т.е. «в желании произвести» (*АнИн* 23.21–22 /*NHC* III.1/). Слово προυνοικος, букв. «носильщик» (очевидно, из про + ἵνεκα, аог. от φέρω), получило в гностических текстах (причем непременно в связи с Софией) новое значение, эволюцию которого (как, впрочем, и оттенки значения) трудно проследить. Епифаний в рассказе о ереси *николаитов* так объясняет суть: «Ибо всякое проуникеύμενον (т.е. «подверженное воздействию проунокос» или «относящееся к проунокос»; глагол проуникеύωμαι, засвидетельствованный только в этом месте, ересиолог, возможно, изобрел сам) является равнозначным похоти (λαγνή), и греческое выражение ἐπρουικεύετε τῆνδε применяется к тем, кто «лишил кого-то девства», поэтому, когда говорили об особом рода (физического) красоте, ее называли «совращающая красота» (κάλλος проунокос: *Pan.* 25.4.1–2). Натуралистическое объяснение Епифания, вызванное его агрессивно-полюемическим запалом (и, вероятно, созвучием проунокос с πόρνη), но задавшее тон негативному толкованию понятия исследователями нового времени, едва ли имеет под собой твердую почву, и, как отметил уже Август Неандер, речь в гностических текстах шла, скорее всего, о страсти Премудрости-Софии, о ее тяге к «материи» (ῥλη), одним словом, о том, что называется «духовным блудом (πορνεία)» (цитату см.: Harvey 1857: 225, прим. 1); Симона Петреман, заметив, что толкование Епифания идет вразрез с тем, что о Пруник сказано в оригинальных гностических текстах, недоумевает, как возможно, что о Премудрости, названной во *2СлСиф* «a whore» (так, например, в переводе Гиббонса для про<υ>νικος), тут же говорится, что она обладает «the innocence» (см. след прим.); глагол профέρω, продолжает она, «peut signifier produire, et par conséquent générer, enfantier»; поэтому нейтральное слово проунокос вполне могло означать «le pouvoir d'engendrer» и т.п. (Pétrement 1984: 144–146). После всестороннего анализа слова в греческой литературе Мартин Пирсон Нильсон заключил: «Das Wort hat an sich keine obszöne Bedeutung»; оно, принадлежа к разговорному языку, означает просто «носильщик» и хорошо подходит для обозначения женского эона, который что-то переносит из божественного мира в материальный; а его побочное и маргинальное значение (lasziv) пришлось по вкусу церковным борцам с гностицизмом (Nilsson 1960: 126–127); см. также: Pasquier 1988. Поэтому лучше воздержаться от переводов вроде: «she who is a whore» (Gibbons 1972: 100; с пояснением: «...a whore because she begot without her consort»: *ibid.* 160; ср.: Pellegrini, 581, прим. 47; Dahl, 706: «the Lewd One»), что, впрочем, и делает большинство исследователей, оставляя Prounikos без перевода.

⁶² Ср.: Iren., *Adv. haer.* I.29.4, где речь идет о том, что София Пруник, подвигнутая «простотой и добротой» (simplicitate et benignitate acta) породила Первого Архонта (Protarchontem); ср.: «наша же сестра София, та, которая сошла вниз в простоте» (τῆςσωφίης δὲ τῆςσοφίας <...> πῆς οὐκ ἴτ' ἀκακος: *АнИн* 23.20–22 /*NHC* II.1/).

попросила (αἰτέω) ничего у Всего⁶³, (т.е.) у Величия Собрания (ἐκκλησία) и Плеромы (πλήρωμα)⁶⁴, когда она выступила вперед⁶⁵, [51] чтобы приготовить обиталища (μονή) и места (τόπος)⁶⁶ Сыну Света⁶⁷. И соратников взяла она из (5) частиц (στοιχείων) внизу⁶⁸ для построения телесных (σωματικόν) домов через них. Они же (δέ), быв тщеславными⁶⁹, завершили дело (10) погибелью.

⁶³ О том, что Премудрость-София творила «без благоволения Отца» (sine bona voluntate Patris) и «без участия супруга» (sine coniugatione), см.: Iren., *Adv. haer.* I.29.4; sua voluntate (ibid. I.30.3); ср.: «без благоволения Духа <...> из-за Пруник, который был в ней» (ἐκτὴν τε γλοκία πνεῖπνᾶ <...> ἐτῶε πειπρογνικον /m.p./ ἐτῆρηнтс: *AnIn* 37.8–11 /BG 2/); о том, что в результате «непослушания» (ἠῖτᾱτс:ωτῖ) Матери (т.е. Софии), действовавшей «без приказа Великого» (ср. «Величия Отца» в пар. версии), возник «недостаток», см.: *ПослПетр* 135.8–14 (*NHC* VIII.2; ср.: 3.16–20 /*CodTch* 1/). «Своеволие» гностической Премудрости является переосмыслением (эллинистическо-) иудейского представления о том, что она является «орудием» Бога; она — «дыхание (ἀτμίς) силы Бога и чистое истечение славы Вседержителя», она «чистое зеркало действия Бога (τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) и образ его благодати» (*Прем* 7.25–26).

⁶⁴ Субстантивированное с опред. арт. ΠΓНРῶ (букв. «весь»), передающее греч. τὸ πᾶν (sing.), τὰ πάντα или τὰ ὅλα (plur.), является обычным обозначением Плеромы в гностических текстах. «Величие Собрания» ср. ниже: 51.17–18 и выше: «Собрание Величия» в 50.8–9; «Плерома» — зд. синоним «Величию Собрания»; этот термин, идущий, скорее, из валентинианской мифологии, встречается в *2СлСиф* только здесь; в текстах мифологического гностицизма πλήρωμα хотя иногда и встречается, но далеко не всегда как terminus technicus, а просто как обозначение «полноты».

⁶⁵ Т.е. вышла из Плеромы и спустилась в этот мир (ср. выше: 50.21–22 о Спасителе); ῖωρῖ часто передает приставку про- греческих глаголов; зд., очевидно, для передачи προέρχομαι.

⁶⁶ Ср. *In* 14.2, где Иисус говорит: «В доме моего Отца есть много обитателей (μοναί) <...> я иду приготовить место (τόπος) для вас»; в бож. переводе μὴνн оставлено без перевода, в саид.: ма ῖωρῖε. Рассказ о том, как «Мать» (т.е. Премудрость-София) участвует в «подготовке» творения, находим в *AnIn* 25.2 сл. (*NHC* II.1): «Мать послала вниз свой дух своего подобия и копию (ἀντίτυπον) того, что находится в Плероме, чтобы она смогла приготовить место обитания (χε σῖασортε ποῦμα ῖωρῖε) для эонов, которые сойдут вниз...». Мотив участия Софии в творении является переосмысленным отголоском сказанного, например, в *Притч* 8.22 сл., где София говорит о себе, что Бог создал ее от начала, т.е. еще до творения видимого мира, и она была ему помощником при создании земли (... ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν: ibid. 3.19); подробнее см.: MacRae.

⁶⁷ πῖнре ῖпоуоεиπ, очевидно, небесный Христос; отсюда и гностики получают название «дети Света» (ῖωнре ῖте поуоεиπ; см. ниже: 60.19); ср. также *АнокПем* 78.25; *InApx* 97.13–14. Очевидно, речь идет о том, что София должна подготовить (не создать тела!) какие-то условия для прихода Спасителя (Сына Света) в этот мир, а также для создания «телесных домов», в которых во время земной жизни будут обитать и гностики.

⁶⁸ Букв.: «взяла их от них, (т.е. от) этих частиц внизу»; видимо, речь идет о том, что «соратники» — это Архонт и его окружение; «взяла из частиц», т.е. «создала из частиц». Зд. мы видим отголосок широко распространенного и идущего от Платона представления о том, что бесформенная и неустроенная материя (ἄμορφον <...> καὶ ἄμοιον καὶ ἀνείδεον: Alc., *Didasc.* 8.2; в нашем случае: στοιχείων, материальный «элемент») изначально существовала с Демиургом (σύμμορον τῷ θεῷ), и тот лишь привел ее в порядок (εἰς τάξιιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: Plat., *Tim.* 30A); даже воспитанный на Библии Филон, отдавая дань философской традиции, высказывался в пользу того, что Бог творил из уже существующей неупорядоченной материи, которую Филон называл τὸ παθητόν, т.е. «страдательным (началом)», противопоставляя его Богу, которого он называл τὸ δραστήριον αἴτιον, т.е. «действующей причиной» (*Opif. mund.* 8); также и платонизирующий христианин Иустин считал, что Бог все «создал из безобразной материи» (ἐξ ἀμόρφου ὕλης: *Dial.* 10.1).

⁶⁹ Букв.: «они же, поскольку были в пустой славе»; ῖπ оуеооу εсωоуеит, очевидно, перевод греч. ἐν κενοδοξία, что в копт. *H3* передано иными средствами: саид. кага оуῖпῖωоуоу, бож. џен оуῖнаиоу εсωоуит (= κατὰ κενοδοξίαν: *Phi* 2.3); ср.: ῖωоуоу и џен оуῖнетнаиоу εсωоуит (= κενοδοξοί: *Gal* 5.26). Эти «они» может относиться и к «соратникам», т.е. к Архонту и его окружению, о «тщеславии» которых будет не раз говориться далее (53.33–34; 56.17–18; 64.31–32, 35–37), и к самим несовершенным телам, что менее вероятно; см. Bethge 1975: 101: «Sie (die Häuser) aber...».

В этих домах, в которых они оказались, будучи подготовлены Премудростью (σοφία), они находятся в готовности, чтобы получить для себя (15) спасительное слово⁷⁰ о невыразимой Монаде (μονάς)⁷¹ и о Величии Собрания всех тех, которые ожидают {, и} тех, которые находятся (20) во мне⁷².

Я посетил телесный (σωματικόν) дом⁷³ (и) выбросил то, что было в нем раньше⁷⁴. И вошел я внутрь. И (25) пришло в волнение все множество архонтов (ἄρχων). И вся

⁷⁰ Мысль автора, начиная со слов «в этих домах...», перескакивает на тех, кто, хотя и находится в теле, получил от Софии возможность принять и понять «спасительное слово».

⁷¹ τῆνοαϛ πῆατψαχε πῆνοϛ (51.15–16; ср. ниже: 66.14) = *ἡ μονάς ἄρρητος; «невыразимая Монада» как одно из определений высшего Бога — термин, хорошо известный гностическим учениям разных толков; так, вне времени существует Верховное Начало, Монада (μονάς), «о котором нельзя думать, что это Бог или что-то ему подобное, потому что оно больше, чем Бог...»; ср.: μονάς применительно к Отцу в *ВалУч* 23.20; подробнее см.: Хосроев 2015: 327–328, прим. 3.

⁷² τῆπῆτοκ πῆε τῆκκλανϛιῶ· πῆε αἰ εἰτῶψτῆ εῶολ· {м}πῆн εἰτῶοοπ πῆнт. Глагол ῶψτῆ εῶол передает, по всей видимости, ἀλεκδέχομαι, προσδέχομαι и т.п. в значении «ожидать, терпеть»; ср.: «those who persevere» (Gibbons, 101); «those who wait expectantly» (Riley, 153); но перевод «who still are in waiting» (Meyer 2007: 478) вносит отсутствующий смысл; также и перевод «seux qui me voient» (Painchaud 1982: 29) неверно (несмотря на подробный комментарий в защиту значения voir: ibid. 84, прим. 26) исходит из глагола ῶψτῆ (а не ῶψτῆ εῶол). Фраза мне не понятна. Кого или что ожидают пребывающие в Собрании? Спасительного слова? Что это за собрание «тех, которые ожидают, и тех, которые находятся во мне»? Очевидно, текст неисправен, но его можно сделать более понятным, исправив союз πῆ, «и», на формант прямого дополнения π, т.е. убрать и; тогда смысл фразы становится простым: все члены Собрания ждут к себе тех, кто пребывает с Христом, т.е. гностиков, хотя и пребывающих еще в этом мире, но уже подготовленных Премудростью к принятию подлинного учения (см. выше: 50.24–27); правда, следует заметить что нормативной формой для передачи ἀλεκδέχομαι, «ожидая», в саид. является ῶψτῆ εῶол ρнтῆ π-, где подхватывающее местоимение при ρнтῆ соответствует роду и числу прямого дополнения, и в нашем случае должно бы было быть ῶψτῆ εῶол <ρнтῆου> πῆн..., но, принимая во внимания многочисленные отклонения от нормы в языке *2СлСуф*, подобная аномалия не должна удивлять. О «тех, которые во мне», ср. выше: 49.32–34.

⁷³ Очевидно, небесный Христос говорит о том, что он, спустившись в этот мир, лишь на время принял телесную оболочку Иисуса; зд. начинается тема, к которой автор не раз будет возвращаться, а именно: мнимое «вочеловечивание» Христа (см. ниже: 53.24–25 и комм. ad loc.). Против этой веры, распространенной у гностиков разных толков, без устали выступали ересиологи; так, Ириней пишет: «Одни (т.е. еретики) говорят, что Иисус был вместилищем (recetasulum = ἐκδοχεῖον) Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безмяянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе...» (*Adv. haer.* III.16.1); далее следуют возражения уже на учение валентиниан о том, что Иисус был тот, кто лишь «прошел через Марию» (qui per Mariam transierit) и что на него «сверху сошел Спаситель, которого называют и Христом» (ibid.); ср. также ibid. III.11.3 с разбором различных докетических учений и с резюме: «...ни в одном из учений (этих) еретиков не говорится о том, что 'Слово' Бога 'стало плотью' (*Ин* 1.14); ведь если кто исследует их учения, то обнаружит, что Слово Бога и горный Христос (ὁ τοῦ θεοῦ λόγος καὶ ὁ ἄνωθεν Χριστός) предстает у них всех лишенным плоти и не подверженным страданию (ἄσαρκος καὶ ἀπαθής)»; см.: ibid. III.17.4 против тех, кто считает что «Христос это одно, а Иисус — другое» (alium autem Christum et alium Iesum intellegunt); другие примеры см.: Gibbons 1972: 165 сл. А вот как об этом говорит небесный Христос в другом гностическом сочинении, которое так же, как и *2СлСуф*, трудно отнести к конкретной гностической школе: «Я — тот, который был послан в тело (σῶμα) из-за семени (σπέρμα), которое погибло. И вошел я в их мертвое творение (πλάσμα), но они не узнали меня, думая обо мне, что я смертный человек» (*ПослПетр* 136.16–22 *INHC* VIII.2/); подробнее см.: Хосроев 2014а: 20–21, прим. 98–101.

⁷⁴ Переводчики персонифицируют πῆн εἰε..., букв. «того, который...» («celui qui...»: Painchaud 1982: 29; «the one who...»: Riley, 153 и т.д.), однако коптский язык не имеет ср. р. и, переводя греч. ср. р., его обычно передавали м. родом (например: τοῦτο ὁ... = πῆι εἰε... в *Ин* 16.17). Речь идет о том, что небесный Христос, войдя в земное тело Иисуса, очистил его, изгнав из него все «плохое», связанное с материей, и т.п.

материя (ὕλη) архонтов (ἄρχων) с силами, порожденными землей, задрожала, (30) увидев подобие (перво)образа (εἰκῶν), потому что он смешан⁷⁵.

Я же (δέ) тот, кто был в ней⁷⁶, и я не был похож на того, который был в нем раньше⁷⁷. Ибо (γάρ) он был человеком, [52] принадлежащим миру (κοσμικός)⁷⁸, что же (δέ) касается меня, то я (происхожу) с высоты небес⁷⁹. Не отказался (ἀρνέομαι) я (+ μέν) быть для них (5) Христом⁸⁰, но (δέ) не явился я им в любви (ἀγάπη), которая исходила из меня⁸¹. Открывал я (им), что я чужой⁸² в этих нижних областях⁸³. (10) (И) было великое волнение во всем месте (τόπος), принадлежащем (этому) миру (κοσμικόν), со смущением и бегством, и (был) замысел архонтов (ἄρχων).

⁷⁵ Речь идет о том, что в Христе архонтам был явлен «образ Бога», а точнее, «подобие образа», потому что к небесному «было примешано» и материальное, т.е. тело земного Иисуса; $\mu\omicron\chi\bar{\kappa}$ (= * $\sigma\upsilon\mu\mu\iota\kappa\acute{o}\varsigma$) и производные от него далее не раз встречаются в тексте: 56.33; 58.2, 7; 68.34; 69.8.

⁷⁶ ΠῚΝΤῚ, «в ней», может относиться как к «материи», так и к «образу» (оба слова ж.р.); ср. Gibbons, 171: «in matter»; Riley, 155: «in it (fem. = the image)».

⁷⁷ Т.е. Христос, войдя в Иисуса, очистил и изменил его тело; см. выше: 51.21–23.

⁷⁸ «Принадлежащий миру» (и противопоставленный миру небесному; см. след. прим.) и, следовательно, подверженный страстям и порокам, встретится не раз далее (52.11–12; 60.28; 61.7; 65.18) с сугубо отрицательными коннотациями.

⁷⁹ «С высоты небес» (ΠῚΣΑΝΤῚ ΠῚΝῚΝῚ); ср. сочетание $\epsilon\upsilon\chi\sigma\alpha\tau\eta\epsilon\ \bar{\pi}\eta\nu\eta\gamma\upsilon\epsilon$, «принадлежащие небесам» (*АнокПепр* 70.22); ср. ниже: 56.14–15 (ῶῚ ΠῚΧῚΣῚ) и 69.22 (εἵτῃ ὁσῃ ἀνῚνῃ).

⁸⁰ Неопред. арт. перед $\chi\rho\sigma$, «некий Христос», станет понятным, если представить себе текст оригинала. Греческая семитизирующая конструкция $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma$ или $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma$, «становиться чем-то / кем-то», не требует после себя слова с артиклем (примеры см.: Blass–Debrunner, § 145.1), но в коптском, не терпящим, как правило, отсутствие артикля, получаем сочетание с неопред. арт.; так, например, ἡ λύπη ὑμῶν *εἰς χάραν γενήσεται* имеет в коптском форму $\tau\epsilon\tau\bar{\tau}\bar{\iota}\lambda\gamma\tau\bar{\eta}\ \eta\alpha\omega\omega\tau\eta\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \epsilon\upsilon\gamma\alpha\omega\epsilon$ (*Ин* 16.20); или: κύριος <...> ἠθέλησε τοῦ γενέσθαι με *εἰς βασιλέα ἐπὶ παντὶ Ἰσραήλ*, «Господь пожелал, чтобы я стал царем надо всем Израилем», = (бож.) $\alpha\pi\bar{\tau}\bar{\varsigma}\ \sigma\omega\tau\eta\ \eta\zeta\eta\tau\ \epsilon\theta\bar{\rho}\iota\omega\omega\tau\eta\ \bar{\pi}\omicron\gamma\omega\ \epsilon\chi\epsilon\eta\ \bar{\pi}\bar{\iota}\bar{\varsigma}\bar{\lambda}$ (*Ипар* 28.4; цитирует: Stern, § 463); строение последней фразы точно соответствует строению нашей, и можно думать, что каузативный инфинитив 1 л. ед.ч. передает зд. ту же греческую конструкцию: οὐκ ἠρνησάμην τοῦ γενέσθαι (или εἶναι) με εἰς Χριστόν; таким образом, *εἰς βασιλέα* (= $\bar{\pi}\omicron\gamma\omega$) значит стать не каким-то царем, а Царем, точно так же *εἰς Χριστόν* (= $\bar{\pi}\omicron\gamma\chi\rho\varsigma$) означает зд. стать не каким-то помазанником, одним из многих, а Христом.

⁸¹ «Им» ($\epsilon\upsilon\omega\omega\upsilon$) подразумевает «церковных христиан», которым Христос не открывает из-за их несовершенства своей подлинной природы, а в ней «любовь» занимает главное место; это же качество присуще и гностику (ср. ниже: 60.8; 62.26; 67.17, а также 62.21: $\eta\bar{\pi}\tau\eta\alpha\epsilon\iota\varsigma\omicron\eta$).

⁸² «Чужой» ($\omega\bar{\tau}\eta\omicron$ = * $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\tau\eta\varsigma$, $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\acute{\iota}\varsigma$ и т.п.); Христос, несмотря на то, что он «вошел в тело», остается для этого мира «чужим». «Чуждость» небесного Христа всему, что свойственно этому миру, подчеркивает автор *ПослПепр*, обращаясь к своим единомышленникам: «Братья мои, не причастен ($\omega\bar{\tau}\eta\omicron$) Иисус этому (т.е. на кресте) страданию» (139.21–22 /*NHC VIII.2*;/ в другой версии: «...не причастен смерти»: 8.2–3 /*CodTch 1*/; в *2АнокИак* Спаситель, обращаясь к Иакову, говорит: «Я же чужой ($\eta\bar{\tau}\eta\omega\bar{\tau}\eta\omicron$) (т.е. в этом мире) и не узнали они меня в своих мыслях» (51.7–9); ср. слова Христа в споре с Сатаной: «Ибо я назван Аллогеном ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\eta\varsigma$), потому что я (происхожу) из другого рода ($\gamma\epsilon\eta\eta\omicron\varsigma$); я не из твоего рода» (*Аллог* 60.19–23 /*CodTch 4*/); о том, что *гностики-архонтики* называли Сифа Аллогеном, см.: Eriph., *Pan.* 40.7.2; «чужаками», т.е. принадлежащими другому роду ($\eta\bar{\alpha}\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\eta\eta\varsigma$), которые «не от века (αἰών) сего», называют себя и гностики в *АнокПепр* 83.17; ср. также в позднем сочинении слова Спасителя, подчеркивающие «чуждость» гностиков этому миру и обращенные к избранным ученикам: «...я говорил вам сначала, что вы не от этого мира (κόσμος), также и я не от него (ср.: *Ин* 17.14); ибо каждый человек, который в этом мире (κόσμος), получил душу (ψυχή) от силы архонтов (ἄρχων) эонов (αἰών); сила же, которая в вас, — от меня, а ваша душа принадлежит выси» (*ПСоф* 7; 11.18–23).

⁸³ Настоячивое подчеркивание, что спасительная деятельность небесного Христа происходит именно в «нижних областях», т.е. за пределами Плеромы; ср. выше: 50.6–7, 17–18 и ниже: 57.9.

Некоторые (15) же (δέ) были убеждены, увидев чудеса, которые мною были совершены⁸⁴. И бегут все те, которые сошли вниз с этим родом (γένος), от того, (20) кто убежал от трона (θρόνος)⁸⁵, к Премудрости (σοφία) надежды (ἐλπίς)⁸⁶, — причем она уже предсказала о нас и о всех тех, которые пребывают со мной⁸⁷, — они из (25) рода (γένος) Адоная⁸⁸.

⁸⁴ Вспомним, что уже автор одного из новозаветных Евангелий с неодобрением говорит устами Иисуса о вере, основанной только на «знамениях и чудесах» (*Ин* 4.48), и такую веру валентинианин Гераклеон считает несовершенной, противопоставляя ее вере, полученной через слово (Orig., *Comm. Joh.* XIII.60 /419/); см. также *ТолкЗн* (1.14–19), где, вероятно (текст сильно поврежден), противопоставляется несовершенная вера, основанная на «чудесах и знамениях», совершенной вере, полученной через созерцание (θεορία); ср.: «Увы тем, которые услышали и не поверили (πιστεύω); блаженными (μακάριος) станут те, кто не увидел, но [уверовал]» (*АнИак* 12.39 сл.). Пассаж напоминает *Ин* 2.23, где речь идет «о многих, уверовавших» (πολλοί ἐπίστευσαν = ἀγίνισκε πιστεύε) в Иисуса после того, как увидели совершенные им чудеса; вместо «многих» автор *2СлСиф* говорит о «некоторых» (ῥοεῖνε = ἔνιοι) и использует другой глагол (означающий не столько веру, сколько убежденность), возможно, чтобы подчеркнуть отличие подлинной «веры» (πίστις) гностиков от всего лишь «убеждения» (πληροφορία) церковных христиан, основанного на увиденных чудесах; ср. 52.21–22, где о них говорится, что они бегут к «Премудрости надежды», а не к «Премудрости веры».

⁸⁵ «Трон» в библейской традиции обычное обозначение Бога или славных мест, занимаемых высшими силами; см., например: *Енох* 25.3; *Test. Levi* 5.3; ср. *Евр* 4.16 (ὁ θρόνος τῆς χάριτος) и т.п. В *2СлСиф* θρόνος выступает как метонимическое обозначение Иалдабаофа с вероятным намеком на миф («убежал от трона») об одном из его сыновей Саваофе (Адонае); о том, что Саваоф и Адонай в одном из вариантов мифа могли отождествляться, см. *АнИн* 10.33–34 (*ННС* II.1): «Адонай, которого называют Саваоф» (ἸΑΛΟΝΔΙΟΥ ΠΕΤΕΝΟΥΤΕ ΕΡΟϞ ΧΕ ΣΑΒΑΩΦ); также и в *ЕвЕг* (*ННС* III.2); в других разновидностях мифа Саваоф и Адонай — два разных персонажа (например: *Iren., Adv. haer.* I.30.5). Миф, существенно отступающий от того, который излагается Иринеем или *АнИн* (в них нет и намек на то, чтобы как-то оправдать Саваофа), сохранился в двух трактатах из Наг Хаммади: здесь Саваоф — после того как его отец Иалдабаоф за свои слова «Я — Бог всего» (см. ниже: 53.30–31) был наказан ангелом (ср. ниже: 54.35 и комм. ad loc.) — «раскаялся и осудил своего отца и свою мать, материю (ῥή), и испытал к ней отвращение», а Премудрость и ее дочь Жизнь (ζωή) взяли его наверх и поместили на седьмом небе выше сил Хаоса (*ИнАрх* 95.4 сл.; ср.: *ПрМир* 103.32 сл.; подробный разбор вариантов этого мифа см.: Fallon). Итак, Саваоф, хотя и порождение злого Архонта Иалдабаофа, уже не является сугубо отрицательным персонажем, и подобную переоценку мы видим в сообщении о «бегстве» Адоная от трона Иалдабаофа в нашем пассаже.

⁸⁶ Ср. ниже 55.8–9, где «надежда» появляется еще раз, но уже с неопред. арт. Не вижу оснований считать, что «надежда» здесь персонифицирована; ср.: «The Sophia of Elpis (= Elpis) is a separate figure. <...> Apparently the name 'Hope' is itself a mythic personification of the action of Sophia referred to in 51.11–15...» (Gibbons, 178). Речь идет здесь просто о том, что те, кто устремляется к Премудрости, стремятся обрести и надежду; ср.: ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος («Бог надежды»), что в бож. переводе имеет вид ϕ† ΠΤΕ† †ϞΕΛΠΙΣ (*Римл* 15.13).

⁸⁷ Сочетание Ϟ ϞΡΠ Π† ΝΑΕΠΝ ΕΤΒΕ передает, очевидно, проσημαίνω περὶ (если понимать предлог ΕΤΒΕ в этом значении), т.е. «предсказываю о»; какое значение придать этой фразе, зависит от того смысла, какой мы хотим в нее вложить: ΕΑΣ- может вводить зд. любое придаточное: временное (когда; после того, как), уступительное (хотя), причинное (потому что) или присоединительное предложение (причем); останавливаясь на этом последнем (вполне нейтральном). Сочетание «о нас и всех тех, которые со мной», вызывает вопрос: ведь «мы» и «те, кто со мной» — это одно и то же. Бетге предложил исправить текст и вместо ΕΤΒΝΠΠ, «о нас», читать ΕΤΒΝΠΠ†, «обо мне» (Bethge 1975: 109, прим. 14); это исправление, хотя не принятое (и даже не отмеченное) другими переводчиками, слегка проясняет смысл фразы: «она предсказала обо мне и о тех, которые со мной», но ее связь с остальным рассказом все равно остается неясной. Возможно, смысл всего пассажа заключается в следующем: в то время как те, кто, увидев чудеса, получили лишь подобие веры (ΝΕΥΤΗΤ ΠῚΗΤ; см. выше: 52.14–17), отказавшись от своего прежнего иудаизма, а именно церковные христиане (они бегут от Иалдабаофа, который отождествляется с богом Ветхого Завета; см. ниже: 53.12–14, 30–31; 57.1), подлинная вера тех христиан, о которых предсказала Премудрость («мы и те, кто со мной»), не зависит от «чудес».

⁸⁸ Т.е. они происходят из рода того сына Иалдабаофа, который «раскаялся и осудил своего отца» (см. выше: 52.20–21); таким образом, по мысли автора, хотя эксплицитно и не выраженной, церковные христиане, хотя частично и отказались от иудаизма, все равно принадлежат миру архонтов; их вера достойна осмеяния; см. ниже: 62.28 сл.

Другие тоже побежали, как от Мировправителя (κοσμολάτωρ) и тех, кто с ним⁸⁹, принеся всевозможные наказания (κόλασις) (30) на меня⁹⁰. И было бегство их ума (νοῦς)⁹¹ по поводу того, что они решат обо мне, потому что они думали, что она (и) есть все Величие⁹², (35) лжесвидетельствуя против Человека⁹³ и (против) всего Величия [53] Собраниа. Не могли (они) узнать его, т.е. Отца истины, Человека (5) Величия. Взяли же (δέ) они это имя из-за соприкосновения с незнанием⁹⁴, которое (является) распаением и сосудом (σκεῦος), который они сделали на погибель Адаму⁹⁵, (10) ко-

⁸⁹ Непонятно, от кого и куда «убежали другие», и Бетге в свой перевод добавил «von mir» («от меня»): Bethge 1975: 101; чтобы объяснить это темное место, переводчики вставляют во фразу отсутствующий глагол и толкуют εἰς τοὺς ἄλλους или в значении ὑπό (ср. выше: 49.22–24), или ὑπό (ср. 51.4–6): «comme poussés par le Cosmocrator» (Painchaud 1982: 33); ср.: «comme à l'instigation du Cosmocrator» (id. 2007: 1125); «as though (sent) from the World Ruler» (Riley, 157 = Meyer 2003: 468, где sent стоит уже без скобок; ср. id. 2007, 479: зд. переводчик вовсе убрал πῶς). ΠΙΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ (ср. ниже: 53.28–29 и 55.3–4) — это Иалдабаоф; см. комм. к 53.12–14.

⁹⁰ «Другие» (см. пред. прим.) — это иудеи (принадлежащие Иалдабаофу в отличие от церковных христиан, принадлежащих Адонаю; см. выше: 52.24–25), которые подвергли земного Иисуса (не небесного Христа!) всевозможным унижениям (плевали, насмеялись, били и пр.), хотя в канонических текстах слово κόλασις в этом контексте не употребляется. Ср. ниже: 55.16–17.

⁹¹ «Бегство их ума» (οὐρανὸν <...> πῆγε πνεύματος); очевидно, они были в растерянности и не знали, что делать.

⁹² Высказывание может подразумевать Софию, о чем свидетельствует τε (ж.р.); о «Величии» см. выше: πνεύματος (49.10–11).

⁹³ Букв. «также против Человека» (ἐπικερῶνε), т.е. верховного Бога, который далее будет называться и «Человеком Величия» (53.4–5), и «Человеком истины» (53.17). О назывании верховного Бога «Человеком» см., например, учение анонимных гностиков: «...они утверждают, что существует какой-то первый Свет в силе Глубины, блаженный, нетленный и не имеющий предела; он — Отец всего, и называют его Первым Человеком» (...loquuntur, esse quoddam primum lumen in virtute Bythi /ἐν βυθῶ/, beatum et incorruptibile et interminatum: esse autem hoc Patrem omnium et vocari Primum Nominem: *Adv. haer.* I.30.1); гностик Моноим (Μονόιμος) учил, что «Первый Человек (т.е. Бог) был началом всего» (εἶναι τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν <τὸν> πρῶτον ἄνθρωπον: Hippol., *Ref.* X.17.1; VIII.12.1 сл.); ср. обращение учеников ко Христу: «...наука нас об Отце, которого называют Человеком (πρῶνε)» (*ПремIX* 100.4–6 /BG 3/), и «Бессмертный Человек» (πᾶτνου πρῶνε = ὁ ἄνθρωπος ἀθάνατος: *ibid.* 113.14–15); ср. голос с небес, наставляющий Премудрость: «Существует Человек (т.е. высший Бог) и Сын Человека» (*АпИн* 47.15–16 /BG 2/); см. эпитеты этого Бога: «Человек (πρῶνε), Первый Человек, через которого все произошло <...> и без него ничего не возникло» (*ЕвЕз* 49.9–12 /NHC III.2/).

⁹⁴ «Соприкосновение» (χωρ) Пеншо и другие исправляют на «осквернение» (χωρ(η)), выпадение η из-за ассимиляции со следующим ηπ, но необходимости исправлять текст нет, поскольку сочетание χωρ ηπηη - в значении «соприкасаться с» засвидетельствовано (см.: Zandee, 656); в пользу исправления говорит, однако, то, что глагол χωρ ни разу не встречается в нашем сочинении, в то время как χωρ(η) и производные от него не раз используются. Вся фраза, видимо, означает следующее: архонты взяли имя «человек», не зная о том, что существует «Человек Величия» (т.е. подлинный Человек), и дали это имя своему несовершенному созданию, человеку; см. след. прим.

⁹⁵ «Распаение» и т.п. (ρωκῶ = πῶσις, κατάκωμα) подразумевает, что созданное архонтами тело является источником страстей и пороков; ср. в этом значении πῶσις = ρωκῶ у ап. Павла (*IKop* 7.9), а также Clem., *Strom.* III.82.4, где «невоздержность и распаение (от страстей)» (ἀκρασία καὶ πῶσις) стоят в одном ряду; о том, что «распаение плоти» (ἡ πῶσις τῆς σαρκός) является «матерью огня вечного», см.: Bas., *Hom.* 7.3. «Сосуд» является обычным обозначением «тела»; см., например, уже в языке Павла: *2Kop* 4.7; в гностических текстах тело, не имеющее духа, уподобляется сосуду; так, в *ПрМир* 115.3 сл. читаем: «Когда (архонты) завершили (создание) Адама, (Иалдабаоф) оставил его как некий сосуд (σκεῦος), который принял форму (μορφή) выкидыша, не имеющего в себе духа (πνεῦμα)»; ср. «сосуд их плоти» (πνεύματος <...> πῶσις) в *ФомАтл* 141.6; другие примеры: Painchaud, 93, прим. 45. Не вижу никаких оснований вместе с Бетге считать, что под σκεῦος в нашем пассаже имеется в виду Ева («...σκεῦος, womit niemand anderes als Eva gemeint sein dürfte»), которая через соитие (συνουσία), на что указывает ρωκῶ, подчинила Адама (Bethge 1978: 163).

торый они создали, чтобы надеть на тех, которые принадлежат им в равной степени. Но они, архонты (ἄρχων), принадлежат месту Иалдабаофа⁹⁶ и создают(?) сонм (15) ангелов (ἄγγελος), тот, который искало человечество, чтобы не узнать Человека истины⁹⁷. Ибо (γάρ) явился у них Адам, тот, которого они создали (πλάσσω)⁹⁸. (20) Есть же (δέ) движение страха⁹⁹, (и) оно случилось во всем их доме, как бы не (μήπως) восстали ангелы, которые их окружают. Ибо (γάρ) для тех, которые воздавали славу, я умер¹⁰⁰, (25) (но) не в действительности¹⁰¹, чтобы их архангел (ἀρχιάγγελος, sic) не

⁹⁶ В мифологическом гностицизме Иалдабаоф — злое и завистливое божество (главный Архонт, отождествляемый с богом Ветхого Завета), порожденный Премудростью без участия мужского начала; он — несовершенный творец этого мира, породивший себе семь сыновей-архонтов (см. выше: 52.20–21 об Адонае); о возможных этимологиях см.: Scholem. В гностических текстах этот персонаж, как правило, не называется «богом»: он выступает то как «Демург» (Δημιουργός, он же Μητροπάτωρ или Ἄλφτωρ у валентиниан: Iren., *Adv. haer.* 1.5.1; Епифаний добавляет к этому еще и Ὑστέρημα, т.е. «Недостаток»: Pan. 31.4.1), «Первородитель» (ἀρχιγενέτωρ: *ПрМир* 102.11 /*НHC* II.5), то как «Первый архонт» (πρῶτος ἐστὶν ἄρχων: *АнИн* 38.14–15 /*BG* 2/ = Πρωτάρχων: Iren., *Adv. haer.* 1.29.4), то как «Великий демон» (πῖνος Πάμμονος: *Прот* 39.21–22); ср. κοσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52.27; 53.28–29; 55.3. Подробно миф о его рождении находим в *АнИн* 10.12 сл. (*НHC* II.1): София, последний из эонов, захотела через «мысль из себя самой» явить некое подобие того, что находилось в Плероме, и без согласия верховного Бога и без своей «мужской половины» она этот образ произвела; но плод ее был несовершенным, и она выбросила его из мест, где он родился, «чтобы никто из бессмертных не мог его видеть, потому что создала она его в незнании»; «дала она ему имя Иалдабаоф, и он является Первым Архонтом» (Ἰἄλτᾶβᾶωφ πᾶμ πρῶτορ ἄρχων). У офитов Иалдабаоф занимает седьмое небо: именно так следует понимать πρῶτος καὶ ἕβδομος в Orig., *Cels.* VI.31, где «первый» означает главенство Иалдабаофа над прочими архонтами, а «седьмой» — его местопребывание на седьмом небе (см. ниже комм. к 60.28–31); ср. Iren., *Adv. haer.* I.30.4.

⁹⁷ «Человек истины» — это верховный Бог. Смысл этого целевого придаточного заключается, по-видимому, в том, что это множество ангелов было создано для того, чтобы воспрепятствовать человеку познать истинного Бога, да и само человечество этого не хотело.

⁹⁸ Адам выступает здесь как «несовершенное» творение «несовершенных» архонтов; глагол πλάσσω полемически отсылает нас к *Быт* 2.7: «и вылепил (ἔπλασεν) Бог человека».

⁹⁹ «Движение» (κίνησις) передает здесь, по-видимому, не нейтральное κίνησις, а скорее σάλος, «волнение, возмущение» от страха; ср. саид. *Лк* 21.25–26, где в пророчестве о судьбе Иерусалима говорится о «волнении» (κίνησις = σάλος) и о «вздыхании людей от страха (ἡ ἀπὸ φόβου)».

¹⁰⁰ Т.е. для тех (= по убеждению тех), которые поклоняются на настоящему богу, т.е. для церковных христиан, Христос претерпел настоящую смерть, хотя она таковой не была (см. след. прим.).

¹⁰¹ Ср. также ниже: 55.18. Представление о том, что при крестной смерти пострадала лишь плотская оболочка Иисуса, сошедший же на него небесный Христос не был подвержен страданию (так называемый докетизм), появляется у гностиков разных толков. Ириней, полемизируя с ними, свидетельствует: «Одни говорят, что Иисус был вместилищем Христа, в которое Христос сошел свыше в виде голубя и, показав безымянного Отца, непостижимо и невидимо (снова) поднялся в Плерому — ведь не был он схвачен не только людьми, но и властями и силами, которые на небе. <...> Другие же утверждают, что он пострадал мнимо (putative = δοκῆσει), поскольку по природе был не подвержен страданию» (*Adv. haer.* III.16.1); так же и Климент говорит о «некоторых», которые учили, что Спаситель «лишь мнимо явился (δοκῆσει <...> πεφανερώσθαι), был же он совершенно не подвержен (телесным) страстям» (*Strom.* VI.71.1); им вторит Тертуллиан, полемизируя с валентинианами: «...они не признают <...> что у Христа была земная и человеческая сущность <...>; одного они делают Христом, другого Иисусом; один (т.е. Христос) ускользает от толпы, другого (т.е. Иисуса) хватают...» (*Carn. Christ.* 15.3) и т.д. Другая разновидность докетического представления о природе Христа присутствует и в (крайне темном по способу выражения) трактате *ПарСим* (*НHC* VII.1): здесь распят будет «демон Солдас» (πλάμινω <...> σολλᾶς: 30.32–33; 39.30–31; имя нигде более не засвидетельствовано), т.е. земной Иисус, являющийся лишь плотской оболочкой небесного Христа, который никак не пострадает; ср. также: *ЕвИуд* 56.18–21: «Человека (т.е. земного Иисуса), который несет меня (т.е. небесного Иисуса), ты принесешь в жертву»; подробнее см.: Хосроев 2014: 34–36 /христология/; 103).

стал чваниться. И тогда (τότε) случился голос Мироправителя (κοσμοκράτωρ) к ангелам (ἄγγελος): (30) „Я бог, и нет другого, кроме меня“¹⁰².

Я же (δέ) радостно рассмеялся¹⁰³, когда посмотрел на его тщеславие. А (δέ) он продолжал (35) говорить дальше: „Кто [54] есть человек?“¹⁰⁴. Все же (δέ) воинство (στρατιά) его ангелов (ἄγγελος), которые увидели Адама и его дом¹⁰⁵, смеялись над его ничтожностью¹⁰⁶. И (5) после этого их мысль (ἔννοια) удалилась за пределы Величия (μέγεθος) небес¹⁰⁷, т.е. Человека истины: они увидели, что его имя находится (10) в ничтожности обиталища¹⁰⁸. Поскольку они являются ничтожными (и) неразумными в своей тщеславной мысли (ἔννοια), (я имею в виду) их смех, (то) он стал клеймом для них¹⁰⁹.

Все величие (15) Отцовства Духа (πνεῦμα)¹¹⁰ покоилось в местах (τόπος), которые принадлежат ему. И я был с ним. Поскольку была у меня мысль (ἔννοια) единственного (20) истечения (ἀπόρροια) из вечных и непознаваемых (сущностей), неоскверняемых и неизмеримых¹¹¹, (то) поместил я ее, т.е. эту маленькую мысль (ἔννοια),

¹⁰² Эта мифологема, повторенная далее еще раз (64.18–26), восходящая в конечном счете к *Исаия* 43.10; 45.5–6, часто встречается в гностических текстах разных толков. Иалдабаоф, не зная о существовании высшего Бога, хвастливо утверждает: «Я — Бог, и нет другого (Бога), кроме меня» (см., например: *Adv. haer.* I.30.6; *AnIn* 11.19–21 /NHC II. 1/; *ПрМир* 103.12–14 и т.д.), показывая тем самым, что «существует еще и другой Бог» (οὐκ ἔστιν ἄλλος θεός); такое же незнание присуще и окружению Демидурга: «они не знают предвечного Отца, потому что чужие (ἄλλοι) они для него» (*ПослПетр* 135.28 сл. /NHC VIII.2/); ср.: «в своей надменности Первородитель и его ангелы утверждают, что они — боги» (*ПремИХ* 125.15–19 /BG 3/). Собрание примеров на материале рукописей из Наг Хаммади см.: Dahl.

¹⁰³ В канонических новозаветных текстах Иисус никогда не смеется, но этот мотив часто встречается в гностических текстах; подробнее с примерами см.: Хосроев 2014: 36, прим. 110; 39, прим. 120; 54, прим. 165.

¹⁰⁴ $\eta\mu\iota\ \nu\epsilon\ \pi\epsilon\ \pi\rho\omega\mu\epsilon$; цитата из *Лс* 8.5, которая следует чтению Codex Alexandrinus и бож. переводу: $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \eta\mu\iota\ \nu\epsilon\ \phi\rho\omega\mu\iota$, т.е. «кто есть человек?», а не чтению большинства древних рукописей: $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$, т.е. «что есть человек?», в саид. переводе: $\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\ \pi\rho\omega\mu\epsilon$. Заметим, что в псалме этот риторический вопрос принадлежит автору (Давиду). Ср. также недоуменный вопрос Архонта, пришедшего в волнение (ϩΤΟΡΤΡ; см. выше: 51.24–26) при виде небесного Человека: «Что за сила у этого человека, который выше нас?» (*АпокАдам* 77.4–7).

¹⁰⁵ «Его дом» ($\eta\epsilon\zeta\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha$), т.е. его тело; см. выше: 51.7 и 21 о телесном доме, а также: 53.7–9.

¹⁰⁶ Букв. «над его малостью»; «его» может относиться как к несовершенному Адаму, так и к самому Мироправителю; ср. рассказ о «насмешке сил» (ἐξουσία) над «Прародителем» (ἀρχιγενέτωρ), когда он лживо стал утверждать, что нет другого бога, кроме него ($\eta\epsilon\zeta\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha <\dots> \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \eta\epsilon\zeta\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha \pi\alpha\rho\chi\iota\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omega\rho$: *ПрМир* 112.26–27).

¹⁰⁷ Об $\alpha\ \lambda\gamma\omega\ \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\epsilon} = \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ во временном значении «и после этого» см.: Khosroyev 1997; смысл сочетания «их мысль удалась...» остается мне непонятным.

¹⁰⁸ Т.е. они увидели, что то же самое обозначение (имя) «человек», которое является именем и верховного Бога (см. выше: 52.36; 53.4–5; 53.17), присвоено несовершенному созданию Адаму, оказавшемуся в «ничтожности обиталища», т.е. в убогом теле (выше: 53.7–9; 54.3).

¹⁰⁹ Проблема с пониманием слова $\omicron\upsilon\omega\delta\bar{\sigma}$: или мы имеем дело с сущ. $\omega\delta\bar{\sigma}$, «помазание» с метатезой из $\omega\sigma\bar{\delta}$ и неопред. арт. $\omicron\upsilon$, который является нормативным в подобных конструкциях, или речь идет о сущ. $\omicron\upsilon\omega\delta\bar{\sigma}$ (= $\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, «сбор в пользу бедных») с гаплографическим пропуском неопред. артикля (= $*\omicron\upsilon\omicron\omega\delta\bar{\sigma}$); Гиббонс рассматривает обе возможности, но, заметив, что второе не имеет смысла, оставляет перевод «it was an anointing for them» с поправкой о возможном «misttranslation of the Vorlage» (Gibbons 1972: 189); ср.: «eine Salbung» (Krause, 117). Однако другие переводчики, не комментируя, переводят $\omega\delta\bar{\sigma}$ (с отрицательными коннотациями, исходя из контекста) как «une souillure» (Painchaud 1982: 37); «eine Beschmutzung» (Pellegriani, 582); и даже весьма вольно: «they were corrupted» (Meyer 2007: 479). Имея в виду, что слово употреблено с явно негативным оттенком, перевожу как «клеймо» и т.п.

¹¹⁰ О понятии $\eta\iota\tau\bar{\epsilon}\iota\omega\tau$ (= $\pi\alpha\tau\rho\tau\bar{\eta}\varsigma$), «отцовство», подробнее см.: Хосроев 1997: 124–127.

¹¹¹ Род. пад. в сочетании «мысль единственного истечения» ($\omicron\upsilon\epsilon\mu\eta\iota\omicron\iota\alpha\ \bar{\pi}\bar{\tau}\bar{\epsilon}\ \omicron\upsilon\alpha\gamma\omicron\rho\rho\omicron\iota\alpha\ \bar{\pi}\omicron\upsilon\omega\tau$) вызывает трудности; возможно, мы имеем дело с плохим переводом оригинала или с опиской переписчика: не следует ли рассматривать $\omicron\upsilon\alpha\gamma\omicron\rho\rho\omicron\iota\alpha$, «истечение», как первоначальное приложение к $\omicron\upsilon\epsilon\mu\eta\iota\omicron\iota\alpha$,

в мир (κόσμος)¹¹², (25) приведя их в волнение и напугав все множество ангелов (ἄγγελος) и их Архонта (ἄρχων)¹¹³. Я же (δέ) обходил их всех¹¹⁴ с пламенем и (30) огнем¹¹⁵ из-за моей мысли (ἔννοια)¹¹⁶. И <во> всяком своем деле они действовали (ἐνεργέω) из-за меня¹¹⁷.

Возмущение же (δέ) и война возникли в сонме серафимов и херувимов, потому что их слава сойдет на нет¹¹⁸, [55] вместе со смутой, которая происходит в окружении Адоная тут и там и (в) их доме вплоть до Мироправителя (κοσμοκράτωρ)¹¹⁹ и того,

т.е. «была у меня мысль, единственное (в своем роде) истечение...»? В этом случае верным было бы чтение ΟΥΕΝΝΟΙΑ <Ε>ΤΕ ΟΥΔΑΠΡΟΪΑ <ΤΕ>..., хотя и с отсутствующим ΤΕ (впрочем, такой же пропуск ΠΕ в аналогичной синтаксической конструкции см. выше: 53.7–9). Если мы вспомним при этом пассаж «о мыслях, которые вышли из неоскверняемого Духа» (см. выше: 50.13–15 и комм. ad loc.), то сходство со свидетельством Климента об учении валентиниан окажется очевидным: «Последователи Валентина утверждают, что после того, как было вылеплено психическое тело (πλασθέντος <...> τοῦ ψυχικοῦ σώματος), в избранную душу (τῆ ἐκλεκτῆ ψυχῆ), пребывающую во сне, Логосом было вложено мужское семя, (ἐντεθῆναι ὑπὸ τοῦ Λόγου σπέρμα ἀρρηνικόν), которое есть *истечение* ангельского (начала) (ἀπόρροια τοῦ ἀγγελικοῦ), чтобы не было недостатка (ὕστερνια); и оно стало закваской, чтобы объединить мнимо разделенное, т.е. душу и тело, которые были произведены Премудростью отдельно (друг от друга) (ἐν μερισμῶ ὑπὸ τῆς Σοφίας προνήχθη)» (*Exc. Theod.* 2.1). Таким образом, можно думать, что ἔννοια в нашем рассказе соответствует σπέρμα ἀρρηνικόν (= πνευματικόν) у валентиниан; ср. след. прим.

¹¹² Т.е. поместил это духовное семя (см. пред. прим.) в тела; непонятным для меня остается, почему эта мысль названа «малой» (σὸνκ; о слове см. ниже: 60.3).

¹¹³ В этом пассаже видим очевидную параллель к мифологеме о вхождении небесного Христа в земного Иисуса (см. выше: 51.20 сл.): «Я посетил телесный дом...», и в результате: «все множество архонтов пришло в волнение» (ср. выше: комм. к 51.24–26).

¹¹⁴ «Их всех» (ΠΝΟΟΥ ΤΗΡΟΥ), очевидно, относится уже не к архонтам, как это толкуют все переводчики, а к тем, в кого было помещено духовное семя; см. выше: 54.18–25.

¹¹⁵ κωρῆ πῆ κρωн обозначают одно и то же, но если первое является обычным эквивалентом для πῆр в саид., то второе встречается преимущественно в бох. (ни разу в саид. *H3*). Возможно, отголосок слов Иисуса о грядущем Суде: «Огонь пришел я бросить на землю...» (*Лк* 12.49), где πῆр в саид. передано как κωρῆ, а в бох. как κρωн.

¹¹⁶ Понимание сочетания εἴτε τᾶεννοια, где за εἴτεε в равной степени могли стоять греч. предлоги διὰ (acc.), ἐνεκα или περὶ (gen.); ср. выше: 50.13–18; 52.22–24), вызывает трудности, и единственный смысл фразы я вижу в том, что «ради» своей мысли = духовного семени Христос пришел в материальный мир для суда и отделения (спасения) тех, кто этим семенем обладает, от всех прочих; их он ранее назвал своими «сородичами и духовными товарищами» (см. 50.23–24), а далее скажет о них как о «тех, которые принадлежат мне» (59.9–10).

¹¹⁷ «Из-за (ради) меня» (εἴτινнт) означает, что их действия были обусловлены духовным семенем, которое вложил в них Христос; в любом случае предлог εἴτεε едва ли имеет зд. значение «против» (ср. «contre Moi»: Painchaud, *ibid.*; «against me»: Gibbons, 108); см. пред. прим.

¹¹⁸ Выше (51.24–26) уже говорилось о «волнении среди архонтов», но только здесь они названы «серафимами и херувимами»; ср. ниже: «архонты из окружения Иалдабаофа» (πᾶρχων Πῆκωτε Πῆλλᾶδωφ: 68.28–29). О том, что престол Бога окружают серафимы (σераφιν <...> κωκλῶ αὐτοῦ), см.: *Исаия* 6.2, и этот переосмысленный образ находим в *ПрМир* 105.1: Саваоф (см. выше: 52.20–21 и комм. ad loc.) «создал великий престол, (стоящий) на колеснице (ἄρμα) <...> которую называют „Херувим“. <...> На этом же престоле он создал и ангелов <...> которых называют „Серафим“ и которые непрерывно воздают ему славу». Сочетание «их слава сойдет на нет», по всей видимости, намекает на мифологему, в которой речь идет о том, что Иалдабаоф из-за своей надменности лишился, в конце концов, своего величия, когда огненный ангел связал его и сбросил в Тартар (*ИнАрх* 95.11 сл.).

¹¹⁹ Смысл этого темного пассажа можно восстановить лишь приблизительно: при явлении Христа и в стане Иалдабаофа (среди его серафимов и херувимов), и в окружении восставшего против него Адоная возникают беспорядки; очевидно, что и здесь мы имеем дело с глухим намеком на миф, подробно изложенный в *ПрМир* (104.13 сл.; начало цитаты см. выше в комм. к 52.17–21): «Но из-за его (т.е. Саваофа) света все власти (ἐξουσία) Хаоса позавидовали ему и, возмущившись (ψτῳртῆ), сотворили великую войну (πόλεμος) в семи небесах; тогда Вера-Премудрость, увидев эту войну, послала Саваофу из своего света семь архангелов, и они восхитили его на седьмое небо...».

который говорил: (5) „Давайте схватим его“¹²⁰. Другие же (говорили): „Да не будет этот замысел иметь места“¹²¹. Знает ведь (γάρ) меня Адонай из-за надежды (ἐλπίς)¹²². Я же (δέ) был (10) в пастях львов¹²³. И замысел, через который они узнали обо мне, для упразднения их заблуждения (πλάνη) и глупости <...>¹²⁴. Я не стал противиться им, как (15) они замыслили¹²⁵, но (δέ) я нисколько не страдал¹²⁶. Подвергли меня наказанию (κολάζω) те, которые (были) там¹²⁷, (но) не умер я в действительности, но только мнимо¹²⁸, чтобы (20) я не подвергся через них позору, так как одна (часть) меня — это они¹²⁹. Отделил я от себя позор и не был я малодушным перед лицом того, что со мной через них произошло. (25) Я почти стал рабом страха, претерпел же (δέ) я страдание по (κατά) их мнению и их мысли, чтобы (ἵνα) они никогда не смогли найти ни одного слова, чтобы сказать (30) об этих (событиях). Ведь (γάρ) моя смерть, о которой они думают, что она произошла (на самом деле), <произошла> у них

¹²⁰ «Итого...» (πῆ γν...); вводит ли союз πῆ, «и», другой персонаж или союз попал сюда по ошибке переписчика (в предыдущих трех строках πῆ встречается три раза) и, следовательно, речь идет о «Мироправителе, который говорил...», сказать не могу, хотя и склоняюсь ко второй возможности.

¹²¹ Эти «другие» (ἄλλοι οὖν), т.е. Адонай и его окружение; см. выше: 52.14–25.

¹²² «Из-за надежды» (ἐτὴν οὐρανίου); едва ли здесь следует рассматривать «надежду» (с неопред. артиклем) как ипостась и писать слово с большой буквы («because of Elpis»: Gibbons 1972: 109; «à cause d'Espérance»: Rainchaud 1982: 39); см. выше: 52.21–22.

¹²³ Это утверждение звучит весьма неожиданно в устах небесного Христа, по своей природе не могущего быть причастным страданиям (см. ниже: 55.15–16), и здесь автор говорит уже, очевидно, от лица принявшего страдания Иисуса, который сравнивает свои крестные муки с пребыванием в «пасти льва». Гиббонс считал эту фразу вторичной вставкой («definitely inserted»), разрушившей структуру предложения (Gibbons 1972: 200).

¹²⁴ Эта темная (не в последнюю очередь из-за неоднозначности понимания обоих предлогов: πῆ γν, который мог передавать διὰ, ἐν, ἐπί, μετὰ, и ἐτὴν; см. выше: 54.30) и, очевидно, испорченная фраза толковалась весьма вольно: «and the plan which they devised about me to do away with their Error and their senselessness» (Gibbons 1972: 109); «Und ihr Plan mit mir, hinsichtlich dessen sie durchschaut wurden, führt zur Auflösung ihres Irrtums und ihrer Torheit» (Bethge 1975: 102 = Pellegrini, 583, где переводчица верно помещает «führt» в скобки, поскольку глагол отсутствует в оригинале); «Quant au plan qu'ils ont ourdi contre moi en vue de la destruction de leur erreur et de leur déraison...»; «They hatched a plot against me to counter the destruction of their error and foolishness...» (Meyer 2007: 480); заметим, что ни в одном из этих переводов глагол σοοῦν (который, в самом деле, трудно примирить с контекстом) не соответствует своему прямому значению («знать»); в оригинале, возможно, было: ἡ βουλή, διὰ ἣν (ἐν ἣ) ἔγνωσαν (ἐγνωκασίν) περὶ ἐμοῦ. Думаю, что смысл всей фразы, не понятой коптским переводчиком, мог быть следующим: «И замысел их заблуждения и глупости, через который они узнали обо мне и который состоял в том, чтобы (меня) уничтожить...»; сказуемое при подлежащем «замысел» отсутствует (выпало при переписывании?), но им могло быть что-то вроде: «не удался» и т.п. (ср. в этом прим. Пеллегрини); ср. также выше: 52.32–33.

¹²⁵ Зд. небесный Христос говорит о земном Иисусе, который «не противился» задержанию и преданию на муки (как видим это и в евангельских рассказах).

¹²⁶ «Нисколько не страдал», где глагол νκλζ передает ἀλγέω и т.п. Подробнее о докетизме см. выше: 51.20–21; 52.8–9; 53.24–25 и комм. ad loc.; ср. также слова Господа, обращенные к Иакову: «Я не принял страдания (πῆ γν πῆ κλζ) ни в чем, не было доставлено мне никакого мучения, и этот народ не причинил мне никакого вреда» (1 АнокИак 31.18–22).

¹²⁷ Ср. выше: 52.29–30; о том, что только «плоть» Спасителя может быть подвергнута наказанию, ясно говорит автор АнокАдам 77.16–18: «Тогда подвергнут наказанию (κολάζω) плоть (σάρξ) того Человека, на которого сошел Святой Дух».

¹²⁸ «Мнимо» (ἄλλοι οὖν) является, вне сомнения, переводом δοκῆσαι; см. выше: прим. 101.

¹²⁹ Т.е. телесный Иисус, в которого вселился небесный Христос, принадлежит архонтам со всем их несовершенством, т.е. является частью материального мира, поэтому смерть Иисуса, чтобы избежать позора смерти, свойственной только материальным созданиям, была лишь кажущейся; ср. выше: 53.23–27.

вследствие их заблуждения (πλάνη) и слепоты¹³⁰, когда они прибили гвоздями их (35) человека¹³¹ на свою (собственную) смерть. Ибо (γάρ) их мысли (ἔννοιαι) не увидели [56] меня. Ведь (γάρ) были они глухи и слепы¹³². Творя же (δέ) это, они предают суду себя самих. Что касается меня (+μὲν), они увидели (5) меня, подвергли меня наказанию (κολάζω). Другой был их отцом¹³³, (а) тот, который пил горечь и укусу¹³⁴, был не я. Они били меня тростниковой палкой¹³⁵. Другой был (10) тот, кто возложил крест (σταυρός) на свое плечо, а именно Симон¹³⁶; на другого они надели терновый венец¹³⁷. Я же веселился в высоте¹³⁸ (15) над всем богатством архонтов

¹³⁰ «Заблуждение» — термин, который охотно использовали христиане различных толков по отношению к своим оппонентам; в коптских текстах оставлено, как правило, без перевода; «отцом заблуждения» этих оппонентов (πωτ ΠΤΕ ΤΟΥ ΠΛΑΝΗ) является Архонт (*АнокПемп* 73.26–27); ср.: «шила, которая отделяет нас от заблуждения (πλάνη) ангелов, — это слово Сына Человека» (*СелМем* 41.1–4), и т.п. — нп̄татεωρ̄, «отсутствие способности видеть», отсюда и «слепота»; ср.: нп̄татεωρ̄ и ρε̄νβ̄λλε (τυφλοί), «слепые», как синонимы (*АнокПемп* 83.2–3); «слепота» — качество, которое характеризует Архонта и все его творение; ср., например, «Самаил (= Архонт), т.е. слепой бог» (π̄ноутε β̄β̄λλε: *ПрМир* 103.18); «его мысли были слепыми» (*ИнАрх* 87.4); «и все творение было создано слепым (β̄β̄λλε), чтобы не смогли они познать Бога, который выше их всех» (*АнИн* 28.26–29 / *ННС* II.1).

¹³¹ Во фразе ε̄αυτ̄ ε̄ῑϛτ̄ π̄πε̄γρ̄ω̄νε̄ ε̄ρο̄γ̄н последнее слово относится к глаголу, а не к последующему сочетанию «на свою смерть»; см. бох. *Кол* 2.14, где про̄σπ̄λ̄ω̄, «прибивать гвоздями», выражено тем же сочетанием: ε̄αυτ̄ ῑϛτ̄ н̄αϛ ε̄ρο̄γ̄н, т.е. «он привоздил его», зд. «его» передается дат. падежом н̄αϛ; ср. саид. ε̄αυτ̄ π̄ноϛ, передающее «его» прямым дополнением π̄ноϛ; учитывая бох. колорит нашей конструкции можно думать, что за π̄πε̄γρ̄ω̄νε̄ стоит дат. пад. (π̄- предьменной показатель и дат. и вин. падежей). О собственно «гвоздях» (π̄π̄λος) речь в *НЗ* идет только в *Ин* 20.25. Что такое «их человека», т.е. архонтов, подробно объясняется в *АнокПемп* 81.15–21: «Сказал мне (15) Спаситель (σωτήρ): „Тот, которого ты видишь у креста, радостного и смеющегося, есть живой Иисус, а тот, в чьи руки и ноги они вбивают гвозди, это его плотская оболочка (σαρκικόν), которая всего лишь подмена“; «живой Иисус» в этом пассаже — это небесный Христос; см. ниже: прим. 136.

¹³² «Глухи и слепы»; то же сочетание ρε̄νβ̄λλε̄ε̄γ̄ε̄ >...< ᾱγ̄ω ρε̄νκο̄γ̄ρ см.: *АнокПемп* 73.12–14 и 76.21. Ср.: τυφλοί <...> καὶ κωφοί (*Мф* 11.5), что в бох. переводе передано, как и в этих примерах, через н̄βε̄λλε̄ε̄γ̄ε̄ <...> н̄ико̄γ̄ρ, а в саид. иначе: π̄β̄λλε̄ <...> π̄αα.

¹³³ Т.е. наказывающие Иисуса творят волю не высшего Бога, а Архонта; ср.: «Вы — от отца диавола» (*Ин* 8.44).

¹³⁴ Ср.: «И дали ему пить вино, смешанное с желчью» (*Мф* 27.34).

¹³⁵ Ср.: «И били его по голове тростью» (*Мк* 15.19 и пар.).

¹³⁶ нек̄εο̄γ̄α πε̄т̄т̄ω̄н ρ̄α π̄ϛ̄ϛ̄̄̄̄ ρ̄π̄ τε̄ϛ̄н̄ᾱρ̄β̄ ε̄τε̄ σ̄н̄ω̄н πε̄. Эта мифологема засвидетельствована ересиологами для учения Василида: «не сам (т.е. Христос) пострадал, а некий Симон из Кирены, которого заставили вместо него нести его крест (ср.: *Мк* 15.21; *Мф* 27.32); и именно его, преображенного им так, что его приняли за Иисуса, распяли по незнанию и заблуждению (secundum ignorantiam et errorem crucifixum); сам же Иисус, приняв облик Симона, стоял (рядом) и смеялся над ними (et ipsum autem Iesum Simonis accepsisse formam et stantem irrisisse eos). Ибо, поскольку он был бестелесной силой и Умом нерожденного Отца, мог он преображаться, как хотел (quoniam enim virtus incorporealis erat et Nus innati patris, transfiguratum quemadmodum vellet). И после этого он поднялся к тому, кто его послал, смеясь над ними, потому что не могли они его удержать, и был он невидим для всех. А посему те, кто это знает, свободны от архонтов, творцов мира (eliberatos <...> a mundi fabricatoribus principibus). И не следует верить в того, кто был распят, но в того, кто пришел в виде человека, мимо был распят, но в того, кого называли Иисусом и кто был послан Отцом (sed eum qui in hominis forma venerit et putatus sit crucifixus et vocatus sit Iesus et missus a patre) с тем, чтобы через это домостроительство уничтожить дела творцов этого мира (Iren., *Adv. haer.* I.24.4). Подробнее см.: Хосроев 2016: прим. 111 сл.

¹³⁷ нек̄εο̄γ̄α πε̄н̄т̄ᾱγ̄τ̄ π̄п̄κ̄лон̄ ε̄х̄ω̄ϛ̄ π̄ϛ̄он̄т̄ε̄ (56.12–13); см.: *Мк* 15.17 и *Мф* 27.29, где в бох. переводе стоит то же сочетание † κ̄лон̄ для στε̄φαν̄ον̄ ἐπῑτί̄θη̄ν̄ι, а в саид. τ̄ᾱλο̄ π̄κ̄лон̄ (ср. саид. и бох. *Ин* 19.2); то же бох. сочетание видим и в *АнокПемп* 71.30: π̄† κ̄лон̄ — букв. «давание венца».

¹³⁸ «Веселился» (τ̄ε̄ᾱн̄α = *ἀγαλλιάω); ср. слова Аллогена, передающего свои чувства при получении откровения свыше: «Я же пребывал в большом веселии, находясь в великом свете...» (Δ̄нок̄ Δ̄ε̄ не̄ί̄τ̄ε̄н̄ᾱ π̄но̄ї̄ ε̄н̄ᾱт̄ε̄ ε̄ί̄ψ̄о̄о̄п̄ ρ̄π̄ о̄γ̄но̄β̄ π̄о̄γ̄о̄ε̄н̄: *Аллог* 57.32–34); или: «Бессмертный Человек полон всякой непреходящей славы и невыразимой радости; все его царство (т.е. Плерома) веселится

(ἄρχων)¹³⁹ и над семенем (σπορά) их заблуждения (πλάνη) и их тщеславия; и смеялся я над их незнанием. (20) Поработил же (δέ) я все их силы. Ибо (γάρ), когда я спустился, никто не видел меня, ведь менял я свои обличия (μορφή), меняясь от (25) одного вида (ἰδέα) к другому (ἰδέα)¹⁴⁰. Поэтому, находясь у их ворот (πύλη), я принимал их образ¹⁴¹. Ведь (γάρ) я прошел через (παράγω) них спокойно и смотрел на эти (30) места (τόπος) и не испытал ни страха, ни позора, ведь (γάρ) не был я подвержен осквернению. И говорил я с ними, смешиваясь с ними через тех, которые принадлежат (35) мне, и попирая то (plur.), что [57] плохо у них, и зависть. И погасил я огонь¹⁴². Все же (δέ) это я делал по своей воле, (5) чтобы то, что я хотел по воле высшего Отца, я смог исполнить. И Сына Величия, который был скрыт в нижней области (μέρος), (10) мы вознесли на высоту¹⁴³, на которой пребываю я со всеми этими зонами (αἰών), которую никто не видел и не (οὔτε) постиг. Это брак (15) (с наде-

(ΤΕΛΗ) в вечном веселии (ῥῆ οὐτῆλη)» (*БлЕвг* 8.18–23 /*NHC* V.1/); ср. выше: 52.1–3. Область высшего Бога обозначается словом ΠΧΙΣΕ, букв. «высота» (ср. ниже: 57.10), = *ὑψος, ὑψωμα, τὰ ἄνω и т.п.; в других гностических текстах понятие трансцендентного мира может передаваться сочетанием во мн.ч.: ΠΕΤΧΔΣΙ, букв. «те, которые возвышены» (см., например: *ТрехТр* 51.2–3), соответствующему или греч. ὑψιστος (см. *Мф* 21.9: ἐν ὑψίστοις, «в вышних» = ῥῆ ΠΕΤΧΔΣΙ в саид. переводе; ср.: *Евр.* 1.3), или ὑψώματα в том значении, в каком находим его у Иринея в изложении учения валентиниан о высшем мире: «в невидимых и невыразимых высотах...» (ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατανομήστοις ὑψώμασι...: *Adv. haer.* I.1.1 = *Eriph., Pan.* 31.10.5); ср. также: «Отец вышних» (πῶτ πῆτ[ε]πχисε: *Зосмп* 4.8). Именно отсюда (εἶβολ ῥῆ ΠΧΙΣΕ) происходит душа гностика (см. ниже: 57.27–28).

¹³⁹ «Богатство» (ΠΠΤΡΙΝΔΟ) — саркастически вместо подразумеваемого «убожество».

¹⁴⁰ Мифологема, известная гностическим текстам разных толков; так, например, в учении мифологического гностицизма Христос «спустился в этот мир (in hunc mundum) <...> через семь небес (per septem caelos), уподобившись их сынам (ad similitudinem filii eorum); т.е. архонтам, охранявшим каждое из этих небес) и отняв у них силу (eos evacuisse virtutem)» (*Iren., Adv. haer.* I.30.12); или в учении Симона Мага, отождествлявшего себя с Христом, который при сошествии в этот мир изменил облик и сделался подобным враждебным силам (ad similitudinem virtutibus et potestatis et angelis), чтобы они не распознали его подлинной природы и не задержали его при его прохождении через те сферы, которыми они управляли (*Adv. haer.* I.23.3; ср.: *Eriph., Pan.* 21.2.4).

¹⁴¹ «Ворота» перед входом на каждое небо — банальный топос в раннехристианской литературе; см., например, *АпокПавл* (*NHC* V.2), где перед восходящим Павлом на каждом небе открываются ворота (перевод см.: Хосроев 1991а); ср. также: *Asc. Is.* 10. «Их образ», т.е. образ владыки каждого неба.

¹⁴² εεἰρωε εχπῆ πετχδσῆ πῆτοοτοу πῆ πκωῆ αγω πκρωε εἰχне πноц εвол. «Зависть» (κωῆ) — непременно качество, которым автор не раз наделяет своих оппонентов; то же качество и родственные ему пороки присущи и Архонту Иалдабаофу; так, гностики утверждали, что «он породил зло, ревность и зависть» и т.п. (kakian, zelum et phtonon: *Iren., Adv. haer.* I.29.4); подлинные гностические тексты, отталкиваясь от стиха *Исх* 20.5 (ἐγώ <...> θεός ζηλωτής) и по-новому его толкуя, не раз называют его «завистником»: ρεϋκωῆ (= ζηλωτής, зд., разумеется, в отрицательном значении понятия, а не в значении «ревностный»). Это отчетливо видно на примере вопроса-рассуждения анонимного автора об этом боге: «Какой же он, этот бог? Позавидовал (φθονέω) он Адаму (и не захотел), чтобы он ел с древа познания (γνώσις) <...> не имел же этот бог предведения (πρόγνωσις). <...> А если он оказался злым (βάσκανος) завистником (ρεϋκωῆ = φθονερός), то какой же он бог? <...> Сказал он: „Я — бог-ревнитель (ρεϋκωῆ = ζηλωτής)...“» (*СвИст* 47.14 сл.); в другом трактате читаем о том, что архонт Иалдабаоф «позавидовал» (αϋκωῆ) своему сыну Саваофу (*ПрМир* 106.20 сл.); ср.: *ПослТемп* 136.8 и т.д.; подробнее см.: Unnik. Фраза, тем не менее, остается малопонятной, и с оглядкой на сочетание κωῆ πῆ κρωε (см. выше: прим. 115) было предложено исправление: вместо κωῆ читать κωῆ<π>, т.е. «огонь» (Gibbons 1972: 216: «trampling <...> with fire»; *Bethge* 1975: 103, 110, прим. 26: «löschte Feu<er> und Flamme»).

¹⁴³ «Которую мы вознесли» (πῆτπῆτῆ); «мы», возможно, подразумевает «the savior and the heavenly sons of line 11» (так Gibbons 1972: 218); под «Сыном Величия» Христос подразумевает свою небесную ипостась (ср. выше: прим. 67 о «Сыне Света»), которая после пребывания в этом нижнем мире вновь возвратилась в Плерому. Райли не исключает описки переписчика вместо πῆτπῆτῆ, «которую я вознес» (Riley, 168, прим. ad loc.).

ванием) брачной одежды (στολή), новый (брак), не ветхий, и не (οὔτε) преидет он. Ибо (γάρ) новый брачный чертог (παστός) (происходит с) небес и совершенный (τέλειος)¹⁴⁴, и именно я сделал это явным. Существуют (20) три пути¹⁴⁵. Неоскверняемое таинство (μυστήριον) в духе (πνεῦμα) этого эона (αἰών), который не преходит, не (οὔτε) причастный делению (μερικός) и (οὔτε) нельзя (25) рассказать о нем, но (ἀλλά) он неделимый, всеобъемлющий (καθολικόν) и постоянный¹⁴⁶.

Ибо (γάρ) душа (ψυχή), которая (происходит) свыше¹⁴⁷, не будет говорить о заблуждении (πλάνη), которое здесь, и не (οὔτε) (30) перейдет из этих эонов, потому что она будет уведена, когда станет свободной¹⁴⁸ и воспользуется (χράομαι) благородством (-εὐγενής) в мире (κόσμος), стоя [58] перед Отцом без заботы и страха, по-

¹⁴⁴ Образ «(духовного) брака» (πῆχι φελεετ; ср. 66.1–2) постоянно встречается в валентинианских текстах разного толка, и уже Гиббонс предположил, что пассаж 57.13–27, а также 65.33 сл. «are from a Valentinian source» (Gibbons 1972: 218). И действительно, сходство налицо. Так, Ириней, рассказывая о ритуальной практике последователей валентинианина Марка, говорит: «Они готовят брачный чертог (νυμφώνα κατασκευάζουσι) и совершают таинство (μυσταγωγίαν), произнося какие-то слова над посвящаемыми, и говорят, что это — духовный брак (πνευματικὸν γάμον), по подобию супружеств в высшем мире (κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν)» (*Adv. haer.* I.21.3); в другом месте ересиолог свидетельствует, что прообразом этого брака является брак Спасителя и Ахамофа после того, как она вернется в Плерому, они — «жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома» (*ibid.* I.7.1). Свидетельство Иридея подтверждается анонимным валентинианским автором: говоря о том, что в иерусалимском храме было три помещения для жертвоприношений, а именно: «святое», «святое святого» и «святое святых», куда мог входить только первосвященник, он проводит такую параллель: «Крещение (βάπτισμα) — это помещение (в храме под названием) „святое“; искупление (σωτηε = ἀπολύτρωσις) — это „святое святого“, а „святое святых“ — это брачный чертог (νυμφών)» (*ЕвФил* 69.14 сл.). Ни один из авторов не дает описания этого обряда, и можно думать, что «духовный брак», совершающийся в «брачном чертоге», являлся лишь заключительным актом полного посвящения гностика, которому предшествовало несколько обрядов; ср.: «Господь [совершал] все в тайне: крещение (βάπτισμα), помазание (χρίσμα), евхаристию (εὐχαριστία), искупление (σωτηε) и брачный чертог (νυμφών)» (*ЕвФил* 67.27–30). Именно это «духовное супружество» восстанавливало утраченное первоначальное единство, т.е. давало *духовное* воскресение; одним словом, речь шла об окончательном соединении (συζυγία) прошедшего через все этапы посвящения индивида с Христом (или с Плеромой), которое делало его, уже не причастного плотским вожделениям и «облачившегося в совершенный свет» (*ЕвФил* 70.5–6), окончательно свободным. Этот образ был хорошо известен раннехристианским сочинениям и за пределами гностицизма; так, обстоятельное описание природы этого явления дает нам негностический трактат *ТолкДуш* (132.24 сл.), где речь идет о том, что отпавшей от Бога и потерявшей свою первоначальную муже-женскую целостность душе, после ее покаяния, послан жених-Спаситель, который «спустился к ней в брачный чертог (νυμφών) и украсил его: ибо этот брак (γάμος) не похож на брак плотский (σαρκικός)», и он «снова связал их друг с другом, и душа соединилась со своим истинным возлюбленным»; говорит о «нетленном браке» (πῆχι φελεετ πῆτε †αφθαρσια), который доступен лишь «бессмертным душам», и другой невалентинианский гностический трактат (*AnokTemp* 79.5–8). Примеры свидетельствуют о том, что образ «духовного брака» оказался весьма привлекательным для христиан разных толков и вышел за пределы собственно валентинианского учения.

¹⁴⁵ Фраза о «трех путях» (εἶσο πῶνονετ πῆνονετ) повисает в воздухе, и прав, очевидно, Гиббонс, замечая: «The meaning of this insertion is entirely unclear» (Gibbons 1972: 219).

¹⁴⁶ Весь пассаж со слов «неоскверняемое таинство...» возвращает нас к рассказу о «духовном браке».

¹⁴⁷ Букв. «душа с высот» (2π πῆσιεε) — это душа гностика, вынужденно пребывающая в теле; возможно, о ней (о них) говорит Христос, предлагая «разузнать о мыслях (ἐννοια) нижних областей» (50.5–7); если это так, то автор считал, что «мысли», происходящие из горнего мира (они же «частицы света»); см. выше: 50.14–15), упав в этот мир, стали «душами» гностиков. Ср. ответ ангела Нории (жене Сифа?), в котором он объясняет природу *гностика*: «Ты и твои дети принадлежите изначальному Отцу; их души (ψυχή) вышли сверху из нетленного света; поэтому Власти (ἐξουσία) не смогут к ним подступиться из-за Духа истины, который обитает в них; всякий, познавший этот путь (ὁδός), становится бессмертным (ἀθάνατος) среди смертных людей» (*ИнАрх* 96.19 сл.).

¹⁴⁸ Т.е., получив от Христа подлинное знание, «станет свободной» от заблуждения, посеянного Иалдабаофом и его архонтами; см. ниже: 59.30–31 и 60.23–25 о том, что настоящая свобода может быть только в «совершенной Церкви» гностиков.

стоянно смешанная с умом (νοῦς) силы идеи (ιδέα)¹⁴⁹. Они будут видеть меня (5) со всех сторон без ненависти, ибо (γάρ), видя меня, они видят себя, будучи смешаны с ними¹⁵⁰. Что до меня, они не устыдили меня, и сами не устыдились¹⁵¹. Что до меня, они не испугались (10) передо мной, пройдут (παράγω) они все ворота (πύλη) без страха¹⁵², и будут они совершенными в третьей славе¹⁵³. Что до меня, то мир (κόσμος) не вынес моего прохода в (15) высоту, которая явлена, мое третье омовение¹⁵⁴ в явленном образе (εἰκόν), когда они побежали от него, т.е. от огня семи властей (ἐξουσία)¹⁵⁵. И (20) солнце зашло для сил архонтов (ἄρχων), тьма взяла их. И стал мир (κόσμος) нищим. А после того, как они заковали его¹⁵⁶ во множество оков, прибили его гвоздями (25) к дереву и укрепили его четырьмя медными гвоздями¹⁵⁷. Завесу (καταπέτασμα) своего храма он разорвал своими руками. Дрожь охватила (30) хаос (χάος) земли, ибо души (ψυχή), пребывавшие внизу в забвении, освободились и восстали; стали они свободно (παρρησία) ходить, оставив [59] зависть незнания и невежества (происходящую) из мертвых могил¹⁵⁸, надев на себя нового человека (5) и узнав того блаженного (μακάριος) и совершенного (принадлежащего) вечному и непостижимому Отцу и безграничному Свету, т.е. мне¹⁵⁹.

¹⁴⁹ ε̅ςμοχ̅δ̅ πο̅ου̅ε̅ω̅ι̅μ̅ н̅и̅ н̅ι̅ π̅и̅но̅υ̅ς̅ π̅ο̅υ̅δ̅α̅н̅ π̅т̅ε̅ ο̅υ̅ε̅ι̅λ̅ε̅λ̅ — непонятное нагромождение род. падеж оставлено всеми исследователями без комментария; и я могу предложить только буквальный перевод.

¹⁵⁰ С кем «они» смешаны, непонятно; можно только предположить опisku переписчика: ε̅υ̅но̅χ̅δ̅ н̅и̅н̅α̅γ̅· вместо ε̅υ̅но̅χ̅δ̅ н̅и̅н̅α̅ι̅, т.е. «смешаны со мной»; тогда смысл фразы будет заключаться в том, что гностики «смешаны» с Христом, т.е. своей природой «причастны» ему; отметим и бох. колорит глагола но̅υ̅χ̅δ̅ (μίγνυμι), вместо которого в саид. используется, как правило, τω̅ρ̅.

¹⁵¹ α̅νο̅κ̅ ε̅μ̅πο̅υ̅† φ̅ι̅π̅ε̅ η̅λ̅ι̅ ε̅μ̅πο̅υ̅† φ̅ι̅π̅ε̅ η̅λ̅υ̅ — очевидно, созвучие со словами Иисуса в *Мк* 8.38 (= *Лк* 9.26): π̅ε̅τ̅η̅† φ̅ι̅π̅ε̅ η̅λ̅...; вынесенное вперед зд. и в двух следующих пассажах α̅νο̅κ̅, «я», призвано усилить высказывание.

¹⁵² Имеется в виду, что душа гностика при конечном восхождении на «небесную родину» (см. выше: прим. 146) также должна пройти через области, которые охраняют архонты (см. выше: прим. 140–141).

¹⁵³ Сочетание «в третьей славе» (Ϸ̅π̅ π̅и̅ε̅ρ̅ω̅μ̅т̅ π̅ε̅ο̅ο̅υ̅) нельзя объяснить из контекста сочинения; ср. след. прим.

¹⁵⁴ «Третье омовение» (πα̅νε̅ρ̅ω̅μ̅т̅ π̅χ̅ω̅κ̅η̅) χ̅ω̅κ̅η̅ означает прежде всего «омовение» и т.п. (λουτρόν); и значение «крещение», принятое почти всеми переводчиками («third baptism»: Gibbons 1972: 115 = Riley, 171; «dritte Taufe»: Bethge 1975: 103 = Pellegrini, 584; «le troisième baptême»: Painchaud 1982: 45), остается для меня сомнительным; ср., однако, «dritte Waschung» (Krause, 125); «third immersion» (Meyer 2007: 481).

¹⁵⁵ ε̅α̅γ̅π̅ω̅т̅ π̅с̅α̅β̅ο̅λ̅ π̅и̅ο̅υ̅ π̅и̅ π̅и̅κ̅ρ̅ω̅и̅ π̅т̅ε̅ †с̅α̅μ̅ρ̅ε̅ π̅и̅ε̅ρ̅ω̅υ̅с̅и̅α̅; опять противоречащее норме употребление частицы π̅и̅, которая вводит не подлежащее, а дополнение. Первый и последний раз называется количество (архонтов-)властей (ср. выше в 51.24: «множество архонтов»; 54.26–27: «множество ангелов и их Архонт»).

¹⁵⁶ «Его» (π̅и̅ο̅υ̅) — переход от 1 л. к 3 л.; автор продолжает говорить от лица «небесного Спасителя», но тот при своем «проходе в высоту» (см. выше: 58.14–15) уже оставил тело земного Иисуса и больше не отождествляет себя с ним; поэтому нет никакой необходимости видеть здесь какой-то источник, который автор механически вставил в свой рассказ (Gibbons 1972: 235).

¹⁵⁷ В рукописи π̅ρ̅ω̅μ̅т̅ вместо верного π̅ρ̅ω̅μ̅т̅, «из меди»; «четыре гвоздя» — мотив, не известный другим источникам; возможно, объяснение самого автора: две руки и две ноги. В *НЗ* о гвоздях (ε̅ι̅ρ̅т̅ = ἦλος) говорится лишь однажды в *Ин* 20.25, где речь идет о «ранах от гвоздей».

¹⁵⁸ Т.е. из тел; ср., например, учение *наасенов* о воскресении: «„Мертвые выйдут из могил“ (ср. *Мф* 27.53), т.е. из земных тел, родившись снова духовными, а не плотскими; это и есть <...> воскресение, случившееся через ворота небес, все те, кто не прошел через них, останутся мертвыми» (...τούτέστιν ἐκ τῶν σωματίων τῶν χοϊκῶν, ἀναγεννηθέντες πνευματικοί, οὐ σαρκικοί. αὕτη <...> ἐστὶν ἡ ἀνάστασις ἡ διὰ τῆς πύλης γινομένη τῶν οὐρανῶν, δι’ ἧς οἱ μὴ εἰσελθόντες <...> πάντες μένουσι νεκροί: Hippol., *Ref.* V.8.23–24); подробнее об отождествлении тела с могилой см.: Хосроев 2016.

¹⁵⁹ Пассаж, начиная со слов «ибо души...», описывает воскресение гностика, отталкиваясь при этом от *Мф* 27.52–53 (ср. пред. прим.): «...и многие тела усопших святых воскресли»; выражение † Ϸ̅ω̅π̅ρ̅ω̅μ̅ε̅ π̅в̅ρ̅ε̅, «надеть на себя нового человека», восходит к *Ефес* 4.24.

Когда я пришел к (10) тем, которые принадлежат мне¹⁶⁰, и соединил их со мной, не было нужды (χρεία) во многих словах, ибо (γάρ) наша мысль (ἔννοια) была с их мыслью (ἔννοια). Поэтому поняли они то, (15) что я говорил: „Ведь (γάρ) замыслили мы об¹⁶¹ уничтожении архонтов (ἄρχων), и поэтому я выполнил волю отца, которая есть я“.

Когда мы вышли из нашего дома (20) и пришли в мир (κόσμος) в телах (σώμα)¹⁶², нас ненавидели и преследовали¹⁶³ не только (οὐ μόνον) те, которые не знают¹⁶⁴, но (ἀλλά) (25) также и те, которые думают, что они преуспевают (εὐπορέω) в имени Христа (Χριστός)¹⁶⁵, будучи (на самом деле) пустыми в незнании¹⁶⁶. Не знают они себя, т.е. кто они, как животные (30) бессловесные¹⁶⁷. Тех, которые были освобождены мной¹⁶⁸, они преследуют, ненавидя их. Они, когда закроют дверь¹⁶⁹, будут плакать

¹⁶⁰ «Принадлежат мне» (πῆτε ποῦεи πῆ), т.е. гностики; то же выражение, вложенное в уста Протенной (т.е. небесного Спасителя), находим и в *Прот* 41.15–16: «те, которые принадлежат мне (πῆτε πῶи πῆ), дети света (πῶиρε πῶиουεи)»; см. также выше: 50.23–24.

¹⁶¹ Сочетание φοхиε εтве (59.15–16), «размышлять, замысливать или советоваться о (чем-то)», характерно скорее для бох., ср.: *Деян* 10.19, где находим σοβи εтве для διενθυόμεοια περί, в то время как в саид. читаем мокнек пноц εтве (Cgm 615b); то же сочетание находим и в бохайризованном *AnokTemp* 76.1.

¹⁶² Т.е. когда души, происходящие свыше (см. выше: 57.27–28), оказались в этом мире.

¹⁶³ ἀχнестων ἀχ ἀπῶт πсων (59.22–23; ср.: 59.31–32); жалобы на то, что христиане «ненавидятся и преследуются», это лейтмотив и авторов, принадлежащих к Церкви; см., например, обращение Иустина к императору Адриану с ходатайством за христиан, «несправедливо ненавидимых и поносимых» (ἀδίκως μισούμενων καὶ ἐπηρεαζομένων: *IApol.* 1.1); или обращенные к язычнику слова другого христианского автора о том, что иудеи воюют (πολεμῶνται) против христиан, а язычники их преследуют (διώκονται), но ни те ни другие, ненавидя (οἱ μισοῦντες) их, не могут назвать причины этому (*Ep. Diogn.* V.17), и т.п.

¹⁶⁴ οὔ μόνον πн εтве пātсoои (59.23–24); по нормативной грамматике после αтсoои должно было стоять нῆ. «Незнающие» — это, конечно, язычники, которые преследовали всех христиан, не вникая в тонкости различий между ними. Впрочем, мы имеем дело с полемическим клише, согласно которому «многие» (толпа) не понимают немногих «избранных» и относятся к ним враждебно; ср., например, слова автора герметического трактата: «Те, кто получил знание (οἱ ἐν γνῶσει ὄντες), не нравятся многим, а многие не нравятся им; о них (т.е. об имеющих знание) думают, что они сумасшедшие, их осмеивают, ненавидят и презирают, их могут даже убить» (...μεμηνῆνοι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσι, μισούμενοι τε καὶ καταφρονοῦμενοι, καὶ τάχα που καὶ φονευόμενοι: *Corp. Herm.* IX.4).

¹⁶⁵ Речь идет о церковных христианах.

¹⁶⁶ «Пустые в незнании» (εψοуεит зп оγнпātсoои = *μάταλοι ἐν ἀγνοία); ср. *IKop* 15.17: μάταλοι ἢ πίστις ὄμων, что в саид. передано как сψоуεит пῆи тῆтпῆиcтῆи; вместо «пустой веры» Павла зд. «пустое незнание»; о слове φоуεит см. выше: 51.8–9.

¹⁶⁷ πῆε πῆентпнооуε пātсaxε = ὡς ἄλογα ζῶα или ὡς ἄλογα κτήνη; см. сравнение противников с «бессловесными животными» (ἄλογα ζῶα) в *2Петр* 2.12, что в бох. переводе передано как зantεвнфoуи пātсaxи, в саид. же αтсaxε опущено. Похожий образ находим в платонизирующем и в известной степени гностицизирующем трактате *ЛУч*, где читаем: «А те, которые являются незнающими, не ищут Бога, не стремятся узнать свое место обитания, которое пребывает в покое (ἀνάπαυσις), но ходят в скотстве (зп оγнпātтῆи); они хуже язычников (ἔθνος) потому, что не стремятся узнать о Боге» (33.4 сл.); перевод текста и комментарий см.: Хосроев 1991: 147–160, 215–222.

¹⁶⁸ πн птаγῆ рῆре εвоα зтoот; глагол рῆре εвоα передает греч. ἐλευθερόω, «освобождать»; знание, которое Христос дал гностикам, означает «свободу». Это представление было расхожим в гностических текстах разных толков; см., например, в валентинианском сочинении: «Тот, кто обрел знание истины, становится свободным, а свободный человек не грешит» (πῆтῆγпῆтaц пῆнaγ пῆтгнoсῆс пῆтῆе оуεдеуѳерoс пῆпῆедеуѳерoс δε мацῆ нове: *ЕвФил* 77.15–17).

¹⁶⁹ εγχαпфoтῆи пῆро (59.33–34); хотя ро имеет значение и «рот», и «дверь», едва ли верны такие переводы (отвлекаясь даже от отсутствия притяжательного местоимения в коптском тексте), как «when their mouth is stopped» (Gibbons, 118, где издатель склоняется к тому, чтобы за глаголом φoтῆи видеть греч. ἐπιστομίζω, «закрываю рот» и т.п.: *ibid.* 242) или «if they shut their mouth» (Riley, 175); «if these people would only shut their mouth for once» (Meyer 2007, 482). Скорее всего, однако, здесь следует видеть отголосок новозаветной притчи о десяти девах (*Мф* 25.1 сл.), в которой пять мудрых оказались с женихом на брачном пиру, и после того, как «дверь была закрыта», пять неразумных остались снаружи (ἐκκλείσθη ἡ θύρα = ἀψῶтaн пῆро: 25.10); см. также: Rainchaud 1981: 119, комм. ad loc.

в (35) воздыхании напрасно, потому что [60] они вовсе не познали меня¹⁷⁰. Но (ἀλλά) стали служить они двум господам и (даже) многим¹⁷¹.

Но (ἀλλά) вы одолеете их во всем, и в (5) войне (πόλεμος), и в спорах¹⁷², и (преодолеете) раскол зависти и гнева¹⁷³. Но (ἀλλά) в правоте¹⁷⁴ нашей любви (ἀγάπη) мы пребываем в простоте (-κακία), мы, чистые (ἀκέραιος) (и) (10) добрые (ἀγαθός)¹⁷⁵, обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον). Ибо (γάρ) это было посмешищем¹⁷⁶; именно я свидетельствовал о том, что это было посмешищем, (15) потому что архонты (ἄρχων) не знают¹⁷⁷, что существует невыразимая связь¹⁷⁸ не подверженной осквернению истины, подобно той, что существует у детей света¹⁷⁹; (20) из нее сделали они подражание (ἀντίμιμον)¹⁸⁰, возвещая некое учение какого-то мертвеца¹⁸¹ и (дру-

¹⁷⁰ Вспомним притчу о «тме внешней, где будет плач...» (Мф 22.13); ср. пророчество Иисуса о будущих гонениях на христиан, когда всякий гонитель «будет думать, что тем самым он служит Богу», произойдет же это потому, что «не познали они ни Отца, ни меня» (οὐκ ἔγνωσαν <...> ἐμέ = Ἰησοῦσωνιτ: *Ин* 16.2–3). Таким образом, гонителям «истинных христиан», т.е. церковным христианам, автор отказывает в конечном спасении: он уподобляет их бессловесным животным, которые не способны к познанию; ср. *2Петр* 2.12, где противники, уподобленные скоту, «богохульствуют против того, чего не знают» (ἀγνοοῦσιν).

¹⁷¹ Ср. слова Иисуса в Мф 6.24 о невозможности «служить двум господам».

¹⁷² ρρμ ρπ ουπολεμος ηπ ρενηλορ; ср. сочетание πόλεμοι καὶ <...> μάχα в *Иак* 4.1, что в бох. передано, как и в нашем тексте, через πολεμος и πλάζ.

¹⁷³ πωφε, «раскол», передает греч. (δια)μερισμός, «отделение, разделение», и фраза (*διαμερισμός τοῦ ζήλου καὶ ὀργῆς /или: θυμοῦ/) может быть понята двояко: или речь идет о «расколе, который вызван завистью и гневом» (или: «раскол, который вызывает зависть и гнев», имеется в виду раскол внутри христианской общины; так Bethge 1975: 104: «...in einer Spaltung, die Neid und Wut verursacht haben»), или об «отделении (гностика) от зависти и гнева» (так Krause, 129: «...einer Trennung vom Neid und Zorn»); первое представляется мне более предпочтительным; ср.: «там, где разделение и гнев, Бог не обитает» (οὗ δὲ μερισμός ἐστιν καὶ ὀργή, θεὸς οὐ κατοικεῖ: Ignat., *Phil.* VIII.1); уже в *Гал* 5.20 говорится о том, что «зависть и гнев» неразрывно связаны с «расколами» (ζήλος, θυμοί <...> διχοστασία).

¹⁷⁴ ρπ ησοϋτηπ (= *ἐν εὐθύτητι); слово часто встречается в *ВЗ* (в сочетании ἐν εὐθύτητι καρδίας, «в правоте/прямоте/сердца») и передает оттенок понятия ἐν δικαιοσύνη, «по справедливости».

¹⁷⁵ ηακεραιος ηαγαθος; ἀκέραιος, т.е. «не причастный никакому смешению» (о неразбавленном вине), получило (особенно в христианских текстах) значение «моральной чистоты», «неиспорченности»; ср. Мф 10.16 и т.п.; то же сочетание (ακέραιον и αγαθον) применительно к гностику см. в *АнокПетр* 74.3–5.

¹⁷⁶ ηεοϋσωβε γαρ πε; неясно как неожиданное γάρ-explicativum, так и то, к чему относится все предположение (лежит ли эта неясность на совести автора, или при переводе выпала какая-то фраза?), но дальнейший рассказ позволяет думать, что «это» относится здесь к Церкви церковных христиан. σωβε = *ἐμλογμός как насмешливое определение всего того, что относится к делам и вере церковных христиан, далее не раз появится в тексте.

¹⁷⁷ Автор постоянно смеется над незнанием архонтов и их главы Иалдабаофа: все, за что они берутся, оказывается в конечном счете «фальшивкой»; среди их неудачных творений — и Церковь церковных христиан.

¹⁷⁸ Имеется в виду «связь» истинной Церкви гностиков с высшим Богом, Отцом истины.

¹⁷⁹ ηωρηε ητε ποϋοειη = οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός (ср.: *Лк* 16.8), τὰ τέκνα τοῦ φωτός (ср.: *Ефес* 5.8).

¹⁸⁰ Понятием «подражание» (ἀντίμιμον; греч. субстантивированное прилагательное ср. р. ἀντίμιμον) обозначается «несовершенная церковь» церковных христиан, которая является лишь «подражанием» совершенной церкви гностиков (ср. ниже: 63.19); этим же понятием охотно позуется и автор *АнокПетр* (71.22; 78.16; 79.10); ср. трактат *Постижение* (45.1–2 /*NHC* VI.4/), где архонты посылают в мир «подражание» (или «подражателя»: παντιμιμον), которого, вероятно, следует отождествить с дьяволом; в *АнИн* несколько раз появляется παντιμιμον ηπνεγμα (= ηпνεγμα ηαντιμιμον), «подражательный дух» (указатель мест см.: Siegert 1982: 214). О понятии ἀντίμιμον в гностических текстах см.: Böhlig 1968.

¹⁸¹ οϋσωη ητε οϋρεϋμοοϋτ; резко полемическая фраза «учение какого-то мертвеца» (или, если мы имеем дело с genitivus objectivus, «учение о каком-то мертвце») отсылает читателя к вере церковных христиан в то, что Христос умер на кресте настоящей смертью. Насмешки над этой верой, причем в подобных выражениях, мы находим и в другом гностическом сочинении: „они будут привержены имени мертвеца“»

гие) лжи, чтобы подражать¹⁸² свободе и чистоте (-ἀκέραιος) (25) совершенного (τέλειος) Собрания (ἐκκλησία), своим учением привязывая себя самих к страху, рабству, мирским (κοσμικόν) заботам и отвергнутому служению¹⁸³, (30) будучи (при этом) неразумными невеждами¹⁸⁴. Они не принимают благородство (-εὐγενής) истины, ненавидя того, в котором они существуют, и любя (35) того, в котором они не существуют¹⁸⁵. Ибо не (οὐ γάρ) познали они [61] знания (γνώσις) Величия, что происходит оно свыше и (является) источником (πηγή) истины; и оно не от рабства (5) и зависти, и (не от) страха и любви к мирской (κοσμικόν) материи (ῥήλη). Ибо (γάρ)

(...ἐπραν ἴτε οὐρεψμοοῦτ: *АнокТемп* 74.13–14; ср. *ibid.* 78.17–18). В обоих текстах речь идет о полемике гностиков с учением церковных христиан о том, что Иисус принял на кресте настоящую смерть и этой смертью искупил грехи людей; Христос же, согласно учению, изложенному в этих сочинениях, не причастен ни страданию, ни материи; ср. также οὐρῶνιε εψμοοῦт (*ПослТемп* 136.22). Во всех этих случаях неопределенный артикль οὔ- при слове ρεψмоοῦт, «какой-то мертвец» (следовательно, в греческом оригинале или не было артикля: «во имя мертвеца» = *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ, или было неопределенное местоимение: *εἰς τὸ ὄνομα νεκροῦ τινος) подчеркивает пренебрежительное отношение авторов к учению о подлинности крестной смерти.

¹⁸² Глагол εἰνε (зд. «подражать») передает греч. ὁμοίω, μιμείομαι и т.п. (Crum, 80b).

¹⁸³ Букв. «(бого)служению, которое отброшено» (οὐρῶνιε (= λατρεία) εψμνх εροα); автор, очевидно, этим хотел сказать: богослужение, практикуемое господствующей Церковью, отвергается членами «совершенной Церкви» (см. также: Painchaud 1982: 122, комм. ad loc.); вместе с тем нельзя исключать и игру слов, которую мог иметь в виду переводчик: ποῦχ(ε) «бросать» (зд. ннх) и ποῦχ «ложный, ненастоящий» (= ψευδής), и в этом случае подразумевалось бы ψευδολατρεία; ср. ποῦχ для ψευдо- ниже в 65.1–2: οὐνἴτπпрофитнс ἴноуχ = ψευδοπροφήτεια.

¹⁸⁴ В сочетании εὔσοῦк ἴατсῶв последний член аτсῶв передает греч. ἀπαίδευτος (ср.: *2Тим* 2.23) и т.п.; квалитатив εὔсоῦк едва ли может означать здесь «few», т.е. «немногочисленные» (см.: Riley, 177, комм. ad loc., где переводчик отстаивает это значение, ссылаясь на параллельное сочетание ρεἰнкоуеἰ не аῶв ἴаτсῶв в 69.11–12, т.е. «малые и неразумные», и перевода ρεἰнкоуеἰ также как «few»: *ibid.* 197; ср.: «being small»: Gibbons, 120; «petits»: Painchaud 1982: 51, 71; «gering»: Krause, 131; Pellegrini, 586, 589). Исходя из такого перевода, Райли считает, что «the orthodox must not be much more numerous» (чем гностические христиане) (*ibid.*), однако это предположение противоречит действительному положению дел внутри христианства того времени: ведь церковные христиане составляли тогда уже бесспорное большинство, и едва ли автор решился бы на такое заведомо ложное утверждение (ср. его слова в 59.22 сл.). Думаю, что и соῦк, и коуἰ не имеют отношения к количеству, а означают: «неразумные, глупые дети», понятие, для которого в новозаветных текстах находим или νήπιος, или βρέφος (см., например, *2Тим* 3.15 соῦк для βρέφος и *Гал* 4.1, *Евр* 5.13: коуἰ для νήπιος; ср. предостережение *1Кор* 14.20: «не будьте дети умом», где παιδία оригинала передано через коуἰ), и в целом фраза имеет тот же смысл, что высказывание об оппонентах в *АнокТемп* 81.30 сл.: «Слепые <...> они не понимают того, что говорят»; в этом же направлении и перевод «unmündig» (Bethge 1975: 105).

¹⁸⁵ Синтаксически фраза, построенная на параллелизме, достаточно прозрачна: от εὔносте и εὔне, «ненавидя» и «любя», зависят как прямые дополнения два придаточных определительных (ἴπετοῦшооп ἴноу), но в পেτοῦшооп ἴноу подхватывающее местоимение ἴноу вызывает трудности как грамматически невозможное, поскольку квалитатив (шооп) не может иметь прямого дополнения; переводчики, не комментируя грамматику, пытались устранить трудность текста (букв.: «ненавидя того /или: то/, который они существуют его /вин. п./»), вводя различные предлоги: «for they hate the one in whom they are, and love the one in whom they are not» (Gibbons, 120 = Gibbons–Bullard, 367); ср.: «und daher den hassen, in dem sie sind...» (Bethge 1975: 105 = Pellegrini, 586) — очевидно, предполагая ἴнἱтἱ вместо ἴноу; «hating the one for whom they exist...» (Riley, 177); «they hate the one to whom they belong» (Meyer 2007: 482); попытку обойти в переводе без предлога см.: «da sie das hassen, was sie sind...» (Krause, 131); «détendant ce qu'ils sont...» (Painchaud 1982: 51) — в обоих последних переводах имеется в виду «то, которое», а не «тот, который». Условно принимаю перевод с предлогом «в», считая, что первоначальный смысл греческой фразы заключался в следующем: «подлинное существование» возможно только тогда, когда обладаешь знанием о существовании высшего Бога («Отца истины»), а оппоненты автора, «не принимая истины», «ненавидят» даже идею о его существовании, «любя» этот несовершенный мир и его творца Иалдабаофа, в котором существование может быть только «призрачным».

тем, что им не принадлежит, и тем, что им принадлежит, пользуются (χράομαι) они (10) без страха и свободно. Не воздеуют (ἐπιθυμέω) они¹⁸⁶, потому что есть у них власть (ἐξουσία) и некий закон (νόμος) от самих себя относительно того, что они пожелают¹⁸⁷. Те (15) же (δέ), у которых (этого) нет, являются бедными, т.е. те, у которых (ничего) нет, и они желают этого. И они вводят в заблуждение тех, которые из-за них оказываются подобными тем, у кого есть (20) истина их свободы, с тем чтобы поставить нас под ярмо и необходимость (ἀνάγκη) заботы и страха. Этот пребывает в рабстве.

Тот (25) же (δέ), которого уведят необходимостью (ἀνάγκη), через насилие (βία) и угрозу (ἀπειλή), сберегаем (своим) Богом. Благородный (εὐγενής) же (δέ) во всем, принадлежащий Отцовству¹⁸⁸, (30) не сберегаем, сам сберегая при этом то, что у него есть, без слова и принуждения (ἀνάγκη), потому что он един со своей волей, принадлежащей только мысли (ἔννοια) Отцовства, (35), чтобы она (т.е. воля) стала совершенной (τέλειος) и невыразимой (ἄρρητον) через [62] живую воду, чтобы пребывать друг с другом в мудрости, не только (οὐ μόνον) в слове, которое слушают¹⁸⁹, но (ἀλλά) в деле (5) и совершенном слове. Ибо (γάρ) совершенные (τέλειος) достойны быть устроены таким образом и соединены со мной, чтобы они не были причастны никакой вражде¹⁹⁰. В (10) доброй дружбе делаю я все в благе (ἀγαθός), ибо оно связано с истиной, чтобы у них не было никакого противника (ἀντικείμενος).

Всякий же (δέ) (15) разделяющий¹⁹¹ — и он не будет здраво судить их всех, потому что он разделяет и не является другом, — является врагом их всех. А (δέ) тот, который пребывает (20) в согласии, дружбе и братской любви по природе (φύσις), а не

¹⁸⁶ ἡλυρεπιθυνη, т.е. церковные христиане не стремятся более к познанию Бога; им, по мысли автора, уже нечего больше желать, потому что у них есть все; перевод: «sie begehren nicht, Macht zu haben» (Bethge 1975: 105) — едва ли имеет под собой грамматическое основание; см. след. прим. Утверждение, что в этой фразе следует видеть нарек на одну из ВЗ заповедей: «Не возжелай...» (οὐκ ἐπιθυμήσεις...: Исх 20.17) — представляется весьма надуманным (Meuser 2007: 482, прим. 43).

¹⁸⁷ Речь, конечно, идет о «законе», который установили для себя церковные христиане и который предполагает иерархическую структуру Церкви. Наш автор прямо не говорит об этом, но во многих отношениях родственный трактат *АпокПетр* недвусмысленно свидетельствует: «Но будут и другие (т.е. церковные христиане) из тех, которые не принадлежат к нашему числу (т.е. к гностикам): они называют себя епископами (ἐπίσκοπος), а также (ἔτι) дьяконами (διάκονος), как если бы (ὡς) они получили свою власть (ἐξουσία) от Бога» (79.22–27); эта церковная иерархия как институт неприемлема для автора *АпокПетр*, и словами ἡ ἐτσαβολῆτε τῆν ἐν ἡμῖν, «те, которые не принадлежат к нашему числу», он подчеркивает, что истинные христиане, составляющие духовное братство, не имеют никакого отношения к Церкви; внешняя власть не может быть получена от Бога; от него исходит лишь внутренний дар быть «истинными христианами»; эти последние происходят от верховного Бога, прочие же — от Демиурга; ср. *АпокПетр* 75.11 сл. о том, что не каждая душа происходит из бессмертия или истины и что души «этих веков», под которыми автор имеет в виду своих оппонентов, обречены на смерть.

¹⁸⁸ πνευγεννης δε τηρῶ ἡτε φηθητωτ; еще одно обозначение подлинного гностика (ср. выше: 49.18–20; 50.23–24 и ниже: 70.8–9). τηρῶ, «весь», грамматически относится к πνευγεννης, букв. «весь благородный», но это не дает хорошего смысла; Гиббонс предположил, что за этим стояло греч. πᾶς ὁ εὐγενής, «every noble-one...» (Gibbons, 251).

¹⁸⁹ ῶπ πωλλε πῖσαυτῆ, букв. «в слове слушания»; ср. оставленный без комментария неверный перевод: «dans l'audition de la Parole» (Painchaud 1982: 55).

¹⁹⁰ Глагол χι εβολ ῶπ (= μετέχω с род. пад.), «участвую в чем-то, причастный чему-то»; ср. *IKop* 9.12, где в саид. μετέχω оставлен без перевода, а в бох. находим χι εβολ ῶπ; также бох. *IKop* 10.21.

¹⁹¹ Букв. «от же всякий, который разделяет» (πῖν δε τηρῶ ετε ψασιτωφε); эта бохайризированная синтаксическая конструкция передает греч. причастный оборот настоящего времени: ὁ πᾶς δὲ μερίζων; ср. ниже μέρος (62.24) и скорее бох. τηρῶ вместо саид. πῖν.

по установлению¹⁹², полностью, а не частично (μέρος)¹⁹³, он и есть истинная (25) воля Отца. Он универсален (καθολικόν) и является совершенной любовью (ἀγάπη).

Ведь (γάρ) Адам был посмешищем¹⁹⁴: его создал как фальшивку¹⁹⁵ некоего образца (τύπος) человека¹⁹⁶ (30) Седьмой¹⁹⁷, как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих

¹⁹² Противопоставление «по природе» и «по установлению» (φύσει и θέσει, в нашем тексте: ρῆ οὐφύσις и ρῆ οὐκω εἰρηλί), идущее от греческой философской традиции, засвидетельствовано и для гностиков и гностицизирующих различных толков; так, Карпократ учил, что люди «спасутся через любовь и веру (διὰ πίστεως γάρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι), а все остальное безразлично и зависит от мнения людей, что считать добром, а что злом, на самом же деле *no prirode* никакого зла нет» (...οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντας: Iren. *Adv. haer.* I.25.5 = Theod., *Haer. fab.* I.5 /352C/); ср. у симониан: «ведь дурное не по природе, а по установлению» (οὐ γάρ ἐστὶ <τι> φύσει κακὸν ἀλλὰ θέσει), «и установления эти сделали ангелы, сотворившие мир, чтобы через них поработить людей» (*Adv. haer.* I.23.3 = Hippol., *Ref.* VI.19.7–8).

¹⁹³ ρῆ οὐπτηρητῆ ἀγω ρῆ οὐνερος ἀν· =*καθολικῶς, ἀλλὰ οὐ μερικῶς; ср. это сочетание в обратном порядке: Did., *in Job.* (PG 39.112/); см. также утверждение валентинианина Гераклеона о том, что есть два вида исповедания (ὁμολογία) — одно «верой и поведением, другое на словах» (τὴν μὲν ἐν πίστει καὶ πολιτείᾳ, τὴν δὲ ἐν φωνῇ), второе не полное (οὐ καθολικῆ), а лишь частичное (μερικῆ); настоящее же исповедание — это исповедание «делами и поступками, которые соответствуют вере в (Господа)» (ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλλήλοισ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως: Clem., *Strom.* IV.71.2–4). Наш автор постоянно подчеркивает (полемизируя при этом и с ВЗ): «мы же без изыяна (ἀτκαδία = ἀκακία) <...> потому что мы не грешили» (ibid. 62.32–34; 62.2–4, 10–11, 24–26; 64.28–29); чуть ранее он замечает: «Но в прямоте нашей любви (ἀγάπη) мы без изыяна, мы чистые (ἀκέραιος), добрые (ἀγαθός), мы обладаем мыслью Отца в невыразимом таинстве (μυστήριον)» (60.7–12; см. ἀκέραιον и ἀγαθόν в *АпокПепр* 74.3–5). Ср. также, хотя и разрушенный, но позволяющий понять общий смысл текст, в котором противопоставляются «те, кто не из этого рода (γένος)» (*Зосмр* 24.22–23), т.е. не гностики, и «тот, кто не совершил никакого греха, потому что знания (γνῶσις) было у него достаточно...» (ibid. 25.5–7), т.е. гностики.

¹⁹⁴ ἡεγσωε γαρ πε δλαδн (62.27); о сωве см. выше: 60.13. Далее идет вереница пассажиров, в которых подвергаются насмешке все главные действующие лица Ветхого Завета (62.34; 63.4, 11, 17–18, 26; 64.17–18), и завершается она обличением самого ветхозаветного Бога (64.39).

¹⁹⁵ ΠΤΑΥΤΑΗΝΟΥ ΠΑΡΑΠΩΛῆ, букв. «был создан фальшивкой». Исходя из контекста, Бетге верно понял смысл παραπωλῆ и перевел: «...Adam, der in Fälschung als Abbild eines Menschen geschaffen wurde durch den Siebenten» (Bethge 1975: 105 = Pellegrini, 586). Ср.: Adam «a été modelé comme contrefaçon du modèle de l'Homme» (Painchaud 1982: 55), а также два английских перевода: «...since he was made a counterfeit type of man by the Hebdomad» (Gibbons, 124 = Gibbons–Bullard, 368); «Adam <...> was created by the ruler of the seventh realm in a phony way, in the shape of a human» (Meyer 2007: 483). В других переводах были предложены такие варианты: «...Adam, der entsprechend (παρά) der Eigenart einer menschlichen Gestalt (τύπος) vom Siebenten geschaffen worden ist» (Krause, 135); «he was created from (παρά) the image of a pattern (τύπος) of a man by the Hebdomad» (Riley, 181). Подробно о слове παραπωλῆ см.: Khosroyev 2009. См. также ниже: 62.38; 63.21; 69.9–10.

¹⁹⁶ Πηουτῦπος πτε ουρωне (62.29); этот «некий образец человека» противопоставляется «Человеку Величия» (πρωне πτε φηптпнос: 53.4–5), т.е. совершенному Богу, о существовании которого ущербные архонты не знали; поэтому их творение, Адам, оказалось несовершенным. Нужно заметить, что речь идет здесь о «некоем человеке» (ουρωне), следовательно, это понятие вряд ли следует переводить как «du modèle de l'Homme» (Painchaud 1982: 55; ср. исправленное: «d'une forme d'homme»: id., 2007: 1131); ср.: «type of Man» (Gibbons, 124). Возможно, здесь следует видеть скрытую полемику против Римл 5.14, где Адам представлен как τύπος τοῦ μέλλοντος, т.е. «образ будущего» (Адам = Христос).

¹⁹⁷ Букв. «был создан <...> через седьмого», т.е. седьмого и главного архонта, однако очевидно, что за этим понятием скрывается не один только Иалдабаоф, но и все «архонты из окружения Иалдабаофа» (ἡαρχων ἡпкωте ἡἰαλαδвдωф: 68.28–29), общим числом семь (см. выше в 58.18–19: «семь сил»: ἡσαψε ἡнежорсис), но едва ли верно переводить это порядковое числительное существительным Hebdomad (Gibbons, 124; Painchaud 1982: 55; Riley, 181), как если бы в тексте стояло πανσαψε εἰδωμός (о словообразовании такого рода см.: Еланская 2010: § 260). Вспомним, что, согласно учению валентиниан, «став отцом и богом всего того, что находилось вне Плеромы, творцом всего душевного и духовного <...> Демиург создал семь небес, поверх которых находился он сам, — поэтому и называют его Седьмерица...» (...καὶ διὰ τοῦτο Ἐβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν: Iren., *Adv. haer.* I.5.2); ср.: «И он (т.е. Иалдабаоф) поместил семь царей, каждый соответствующий своей тверди неба» (*AnIn* 11.4–5 /NHC II.1/).

братьев¹⁹⁸. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили¹⁹⁹.

Посмешищем же (δέ) был и Авраам (35) вместе с Исааком и Иаковом, которые были Седьмым названы „отцы-фальшивки“²⁰⁰, как если бы (ὥς) [63] он стал сильнее меня и моих братьев. Мы пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили.

Посмешищем был Давид, (5) потому что его сын был назван „Сыном Человека“²⁰¹, который находился под воздействием (ἐνεργέω) Седьмого²⁰², как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих товарищей по роду²⁰³. Мы (10) же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили.

Посмешищем был Соломон, думавший, что он является христом²⁰⁴; стал он высокомерным через Седьмого²⁰⁵, как если бы (ὥς) он стал (15) сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, я не согрешил.

Посмешищем были двенадцать пророков (προφήτης), которые вышли как подражание (ἀντίμωρον) (20) истинным пророкам: через Седьмого оказались они фальшивкой²⁰⁶, как если бы (ὥς) он стал сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем (25) в простоте (-κακία) в противоположность ему, потому что мы не согрешили.

Посмешищем был Моисей, „верный (πιστός) служитель“²⁰⁷, которого назвали „другом“²⁰⁸; это свидетельство о нем было принесено (30) нечестиво, потому что никогда он не знал меня; ни (οὔτε) он, ни (οὔτε) те, которые (были) до него, от Адама до Моисея с Иоанном Крестителем (βαπτιστής), никто (35) из них не узнал ни меня, ни (οὔτε) [64] моих братьев²⁰⁹. Ибо (γάρ) учение было (дано) через ангелов

¹⁹⁸ Эта фраза будет затем не раз повторяться: 62.38; 63.8–9 (в несколько ином виде; см. ниже: ad loc.); 63.14–15; 63.22–23; 64.26–27.

¹⁹⁹ «В противоположность» (παρῶς), букв. «в сравнении», = πρὸς; по поводу ἀκακία см. выше: 49.35 сл. Эта фраза повторяется и ниже: 63.2–3, 10–11, 24–26; 64.16–17.

²⁰⁰ εἰληγῆσαν ἐρωτῆσαι τῶν πνευματικῶν τῶν ἑπτὰ παρὰ πτωχῶν; о «Седьмом» см. выше: прим. 197; о παρὰ πτωχῶν — прим. 195. Аномальное употребление частицы τῶν, вводящей зд. дополнение (см. выше: прим. 22), вызывает затруднения, и Бетге предложил исправить ее на χε (Bethge 1975: 110, Anm. 47); ср., однако, Queske, 451 о «необычном употреблении» этой частицы в 2СлСиф.

²⁰¹ Автор убежден в том, что «Сын Человека» (Χριστός) может иметь только небесное происхождение (см. ниже: прим. 233), и полемизирует с верой церковных христиан, согласно которой земной «сын Давида», т.е. из рода Давида (обычное обозначение Иисуса в новозаветных сочинениях: Мф 9.27 и т.д.), он же «Сын Человеческий» (Мф 8.20 et passim), и был Спасителем. Впрочем, говоря о «сыне», автор мог иметь в виду в прямом смысле родного сына Давида — Соломона; см. ниже: 63.11–12.

²⁰² εἰληγῆσαν ἐρωτῆσαι τῶν πνευματικῶν; из-за двусмысленности грамматической конструкции не ясно, относится ли сочетание «который находился...» к Сыну Человека или к Давиду.

²⁰³ ἑταίρων τῶν ἐταίρων; Спаситель имеет в виду своих «товарищей» по Плероме; см. выше τῶν ἐταίρων τῶν ἐταίρων в прим. 38.

²⁰⁴ νεοῦσῶμε περὶ Σολομῶν ἐκνεύε χε οὐχὶ περὶ; вероятно, автор имел в виду то, что Соломон «был помазан перед Господом в цари» (ἔχρισαν αὐτὸν τῷ κυρίῳ εἰς βασιλεία: 1Пар 29.22) и считал себя «помазанныком», т.е. «христом» (ср. молитву Соломона, где он называет себя «помазанныком»: 2Пар 6.42); отсюда и неопред. арт. οὐχὶ.

²⁰⁵ εἰληγῆσαν ἐρωτῆσαι τῶν πνευματικῶν (63.13–14).

²⁰⁶ Об ἀντίμωρον см. выше: прим. 180; о παρὰ πτωχῶν — прим. 195; о «Седьмом» — прим. 197.

²⁰⁷ οὐχὶ τῶν ἐταίρων τῶν ἐταίρων; ср. Евр 3.5 о Моисее как о «верном служителе» (πιστός <...> ὡς θεράπων), что в саид. переводе имеет вид οὐπιστός <...> ὡς τῶν ἐταίρων.

²⁰⁸ «Друг» (πῶν; в библейских текстах «друг Бога» (φίλος θεοῦ) — это обычное обозначение не Моисея, а Авраама: 2Пар 20.7; Исаия 41.8; Иак 2.23 и т.д.

²⁰⁹ Автор отвергает учение церковных христиан о том, что явление Иисуса Христа было предсказано уже ветхозаветными пророками.

(ἄγγελος)²¹⁰ соблюдать (правила) еды и горькое рабство, причем (5) они вовсе не познали истину и не (οὐτε) познают ее, ибо (γάρ) существует великий обман над их душой (ψυχή), и не могут они вовеки найти ум (νοῦς) (10) свободы, чтобы узнать его до того, как они узнают Сына Человека²¹¹. Что же (δέ) касается моего Отца, то я есть тот, которого мир (κόσμος) не узнал, и поэтому (15) он восстал на меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили.

Посмешищем ведь (γάρ) был Архонт (ἄρχων), потому что он сказал: „Я есмь Бог, и (20) нет того, кто бы был более велик, чем я. Я один есмь Отец, Господь, и нет другого, кроме меня. Я Бог-ревнитель²¹², переносящий грехи отцов (25) на детей до третьего и четвертого поколения (γενεά)“, как если бы (ὡς) он стал сильнее меня и моих братьев. Мы же (δέ) пребываем в простоте (-κακία) в противоположность ему, мы не согрешили. (30) Хотя таким образом мы стали господами над его учением, он (все равно) пребывает в тщеславии и не согласен с нашим Отцом. И таким образом нашей дружбой (35) мы одолели его учение, (того,) который надменный в тщеславии²¹³ и не согласный с нашим Отцом, ибо (γάρ) был он посмешищем со (своим) [65] судом (κρίσις) и ложным пророчеством (-προφήτης).

О невидящие! Вы не видите своей слепоты, потому что тот, которого (5) не узнавали²¹⁴, (οὐτε) никогда не был узнан и (οὐτε) ничего не было понято о нем. Не услышали они сильного слуха. Из-за этого они замыслили (μελετάω) (10) о суде заблуждения и подняли они свои оскверненные, убийственные руки на него, как если бы они били воздух (ἄήρ). И неразумные и слепые (15) суть неразумные всегда, оставаясь всегда рабами закона (νόμος) и мирского (κοσμικόν) страха.

²¹⁰ Переосмысление представления о том, что при установлении Закона посредниками между Богом и Моисеем были святые ангелы (*Деян* 7.38; *Гал* 3.19; *Евр* 2.2): по убеждению гностиков, Закон — это порождение злых ангелов (архонтов), и автор другого гностического трактата так говорит об этом: «Фарисеи же и книжники — они принадлежат архонтам (ἄρχων), которые имеют власть (ἐξουσία) над ними. Ибо никто, кто находится под Законом (νόμος), не сможет взглянуть на истину, ибо не могут они служить двум господам; ведь очевидна скверна закона (νόμος), отсутствие же скверны принадлежит свету» (*СелИст* 29.18 сл.); господство этого Закона упраздняет чуждый всякой скверне Сын Человеческий, который приходит из нетленности (30.18–20); ср. свидетельство Иринея о том, что, согласно учению анонимных гностиков, Иалдабаоф «дал иудеям закон» (dedisse eis legem), «выбрал семь богов» (elegisse septem deos) и распределил между ними ветхозаветных пророков: самому Иалдабаофу принадлежит Моисей, Иисус Навин, Аммос и Аввакум, Иао (дат. пад.) — Самуил и Натан и т.д. (*Iren., Adv. haer.* 1.30.10–11); ср. утверждение *офинов*, что Иалдабаоф — это ὁ θεὸς τῶν Ἰουδαίων (*Eriph., Pan.* 37.3.6). Цельс, по словам Оригена, говорил в своей книге о том, что офиты «называли Бога иудеев, который является творцом этого мира и богом Моисея, богом, достойным проклятия» (λέγουτες θεὸν καταρομένον τὸν Ἰουδαίων, τὸν <...> τοῦδε τοῦ κόσμου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως: *Cels.* VI.27).

²¹¹ πῶνρε πῆρωνε; о «Сыне Человека» см. выше: прим. 202 и ниже: прим. 233.

²¹² ἀнок οὔνοутε πρεϑκω; неопред. артикль οὐ потому, что в греч. артикля не было: θεὸς ζηλωτής (*Исх* 20.5; 34.14; *Втор* 5.9).

²¹³ εϑξοσε πῆнт πῆρхι πῆ οϑεοοϑ εϑϑωϑεит; о «тщеславии» Архонта ср. выше: прим. 69; о его «надменности» (или «наглости») не раз говорится и в других текстах: «по причине надменности (εἴτῃε τῆντῆασιῆнт) Первородитель и его ангелы утверждают, что они — Боги» (*ПремИХ* 125.15–19 /*BG* 3/); этот эпитет, передающий греч. αὐθάδης, обязан его незнанию; так, Пруник порождает первого Архонта, в котором было «незнание и надменность» (in quo erat ignorantia et audacia: *Iren.* I.29.4 = ἐν ᾧ ἦν ἄγνοια καὶ αὐθάδεια: *Theod., Haer. fab.* 13 /364В/); ср.: «надменный Архонт» (παγ-θα-λнс [πᾶρ]χων: *Инарх* 90.29); в *ПослПетр* 135.15–16 и 136.5 (*НС* VIII.2) он выступает просто как παγ-θα-λнс, «Надменный»; ср. коптский эквивалент χασιῆнт в другой версии *ПослПетр* 3.26 (*CodTch* 1).

²¹⁴ хе пн ете неϑσοϑн πноϑ дн; союз хе может передавать греч. ὅτι или ἵνα и быть или дополнителем («вы не видите, что...»), или причинным («вы не видите, потому что...»), или целевым («вы не видите, чтобы...»).

Я Христос, Сын Человека²¹⁵, один (20) из вас, пребываю в вас. Меня презирают из-за вас, чтобы вы сами смогли забыть то, что подвержено изменению. Не становитесь женщиной²¹⁶, (25) чтобы не породить вам зло (κακία) и (ему) сопутствующие пороки²¹⁷: зависть, раскол, гнев и негодование (θύμος), страх и двоедушие с (30) бесплодным вожделением (ἐπιθυμία)²¹⁸, которое (в действительности) не существует. Я же (δέ) являюсь для вас невыразимым таинством (μυστήριον). Еще (ἔτι) до основания (καταβολή) мира (κόσμος)²¹⁹ (35) вся полнота Собрания (ἐκκλησία)²²⁰, сойдясь в местах (τόπος) Огдоады (ὀγδοάς)²²¹ [66] (и) посоветовавшись, заключила духовный (πνευματικόν) брак, который является единением²²². И таким образом (брак) совершился в невыразимых местах (τόπος) (5) через живое слово, совершая неоскверненный брак через посредство (μεσότης) Иисуса, который готовит их всех²²³ и пра-

²¹⁵ ἄνοκ οὐχ᾽ ἄρ᾽ ὡνρε πῆτε πρῶνε (65.18–19); οὐχ᾽ ἄρ᾽ (65.18) — неопред. арт., очевидно, потому, что в греч. оригинале слово было без артикля; о «Сыне Человека» см. ниже: прим. 233.

²¹⁶ В раннем христианстве разных толков тело и его пороки ассоциируются с «женским началом»; так, в гностицистском *ЕвФом* (51.18 сл.: log. 114) на слова апостола Петра о том, что «женщины не достойны жизни» (ΠΣΡΙΟΝΕ ΠΠΦΑ ΔΠ ΠΓΩΠΗ), Иисус отвечает, имея в виду Марию Магдалину: «Вот, сам я буду направлять ее, чтобы сделать мужчиной, чтобы она стала живым духом (πνεῦμα), подобным вам, мужчинам: ибо всякая женщина, если станет мужчиной, войдет в царствие небесное»; ср. также слова Иисуса в «Евангелии от египтян»: «Я пришел уничтожить дела женщины» (ἦλθον καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θελειας) с пояснением Климента, что в этом контексте «женщина» означает «вожделение» (ἐπιθυμία: *Strom.* III.63.1). В гностицистском трактате *Зостр* 131.2–8 читаем: «Бегите от безумия и оков женского начала (ΠΠΤΣΡΙΝΕ, букв. «женскость») и изберите для себя спасение мужского начала», а в другом месте автор призывает к отделению «от женскости (ΠΠΤΣΡΙΝΕ) вожделений (ἐπιθυμία), которая обитает во тьме...» (ibid. 1.10–14) и т.п. Подробнее см.: Хосроев 2016.

²¹⁷ Букв. «зло и братьев» (ΠΠΟΥΚΑΔΙΑ ΠΠ ΠΣΠΝΥ); перевод «their evils» (Riley 1996: 188) неверен: здесь удвоенное Π (обычное для нашего текста) является формантом прямого дополнения с последующим неопределенным артиклем ΟΥ, а не притяжательным артиклем (B, A') ΠΟΥ-.

²¹⁸ Список этих и им подобных пороков см.: *Римл* 1.29; *Ефес* 4.31; *Кол* 3.8.

²¹⁹ ῥα-ὄν ΠΤΚΑΤΑΒΟΛΗ ΠΤΕ ΓΚΟΣΜΟΣ (65.33–34) = *πρὸ καταβολῆς κόσμου (*Ин* 17.25); эта греческая фраза, не имеющая артиклей, получила в коптском опред. артикли; то же сочетание см. ниже: 69.28–29.

²²⁰ ΠΑΧΑΙ ΤΗΡΤΙ ΠΤΕ ΤΕΚΚΛΗΣΙΑ передает πάν τὸ πλῆθος τῆς ἐκκλησίας, подчеркивая, что собрались все без исключения; ср. то же сочетание применительно к «ангелам и их архонту» в 54.26–27.

²²¹ ΕΞΠ ΠΠΤΟΠΟΣ ΠΤΕ ΤΟΓΔΟΑΣ; смысл фразы зависит от понимания предлога ΕΞΠ, который может иметь значение как «над» (ὑπέρ, ὑπεράνω, ἐπάνω), так и «в» (εἰς, «при» (ἐπί) и т.п., одним словом, речь идет или о сочетании «над местами Огдоады», или «в местах Огдоады». К первому склоняются почти все переводчики: «*oberhalb der Orte der Ogdoas*» (Bethge 1975: 107); «*au-dessus des lieux de l'Ogdoade*» (Painchaud 1982: 63); «*upon the places of the Ogdoad*» (Riley 1996: 189). Между тем упоминание Огдоады только в этом месте не позволяет восстановить с точностью небесную топографию автора и считать, что было еще что-то *выше* Огдоады (ср. нейтральное: «...zu den Orten der Achtheit»: Krause 1973: 141); о «небесном Собрании», находящемся «на восьмом небе», см. *БлЕвг* 14.17 сл. (*НHC* V.1): «...Собрание (ἐκκλησία), которое выше небес <...> Собрание Огдоады (ΤΕΚΚΛΗ]ΣΙΑ ΠΤΕ ΤΟΓ[Γ]ΔΟΑΣ); ср. *ПрМир* 105.20 сл.: «Собрание на восьмом небе» (ΤΕΚΚΛΗΣΙΑ ΕΤΡΠ ΤΜΑΩΠΝΟΥΠΕ / = ὀγδοάς/), по образцу которого несовершенный Саваоф создает свое собрание бесчисленных ангелов. Напомним, что, согласно общепринятому в то время представлению, вокруг окруженной воздухом Земли, имеющей форму шара и висящей в центре мироздания, вращаются сферы планет (Луна, Солнце и пять тогда известных планет, порядок расположения которых мог отличаться); выше этих семи сфер находилась сфера неподвижных звезд, т.е. восьмое небо, или Огдоада (см., например: Clem., *Strom.* IV.159.2: ἡ ἄπλανῆς χώρα и ὀγδοάς; подробнее: Nilsson, 1950, 674 сл.). По свидетельству Епифания, *гностики* помешали «Барбело и Отца всего, он же и Господь, и Самоотец» (τὴν Βαρβηλὸν κολουμένην καὶ τὸν Πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα) на восьмое небо (*Pan.* 26.10.3–4), называя Барбело «Матерью всех живущих» (ἡ μήτηρ τῶν ζώντων ἡ Βαρβηλὸς: ibid. 26.10.10).

²²² О «духовном браке» см. выше: прим. 144.

²²³ То, что здесь появляется не ожидаемый «Христос», а «Иисус», ранее отождествляемый с телом, в котором временно обитал небесный Христос, свидетельствует лишний раз о полном терминологическом разное автором. Отметим и бож. форму ΧΩΡΧ (зд. «готовит») вместо саид. βωρβ.

вит (10) ими, пребывая в неделимой воле некоей силы. Тому же (δέ), кто обращается к нему, является он ему как некая монада (μονάς) их всех, (как) (15) мысль и отец. Он пребывает один, (хотя) он стоит при них всех, он весь, явившись один. И он — жизнь, потому что он вышел из Отца (20) истины, невыразимой и совершенной (τέλειος)²²⁴, (жизнь) для тех, кто пребывает здесь; (он) — изменение к миру (εἰρήνη)²²⁵ и друг хороших (ἀγαθόν) и жизнь (25) вечная и неоскверненная радость в великом согласии жизни и веры (πίστις) через вечную жизнь отцовства, (30) материнства, сестринства и разумной (λογικόν) мудрости (σοφία). Они пришли в согласие с умом (νοῦς), который истекает. И он будет истекать в радостном единении (35) и будет достойным (δοκίμος), [67] и слушает он в вере (πίστις) (только) одного. И он находит в отцовстве, материнстве, разумном (λογικόν) братстве (5) и мудрости (σοφία). И это брак истины и покой нетленности (ἀφθαρσία) в духе (πνεῦμα) истины в каждом уме (νοῦς) и (10) совершенный свет в неизрекаемом таинстве (μυστήριον). Но (δέ) это не присходит и не (οὐδέ) произойдет среди нас ни в какой-либо части (μέρος) или (ἢ) месте (τόπος), (15) в некоем делении и отделении от мира (εἰρήνη), но (δέ) (в) единении и готовности к любви (ἀγάπη), которые все совершенны в Сущем²²⁶. Это также произошло в местах (τόπος) (20) под небом, причем они объединились с ними, те, которые узнали меня в спасении (целостности) и неделимости, и те, которые существовали для славы Отца (25) и истины, став разделенными, стали обитать в Едином через живое слово.

И я пребываю в Духе и в истине (30) Материнства. Когда он был здесь, я был в тех, которые объединены в дружбе друзей навсегда. Не знают они ни (οὐδέ) (35) вражды, ни (οὐδέ) зла (κακία), но (δέ) объединены [68] через мое знание (γνώσις) в слове и мире (εἰρήνη), пребывая в совершенстве (-τέλειος)²²⁷ с каждым и во (5) всех них. И те, которые приняли подобие моего образа (τύπος), примут (и) подобие моего слова. Они (+ μέν) будут пребывать в вечном свете и в дружбе друг с (10) другом в Духе (πνεῦμα), потому что они узнали во всех отношениях в неделимости, что Сущий — один, и все они — одно. И таким образом они будут наставлены об Одним²²⁸ так же как и (15) о Собрании и о тех, которые пребывают в нем. Ибо (γάρ) Отец всех этих неизмерим и неизменен²²⁹, (он) ум, слово, разделение, (20) ревность и огонь. Он

²²⁴ πωτ πτε πтпте п̄атψαχε π̄нос λγω π̄телеиос; ατψαχε π̄нос относится не к «Отцу», а к «Истине» = *ὁ πατήρ τῆς ἀληθείας, ἀρρητῆς καὶ τελείας.

²²⁵ πρωτπ̄ π̄те ψε̄ринн; ρωтπ̄ понимаю в значении καταλλαγῆ, а не «union» (Gibbons, 132; Riley, 191).

²²⁶ ρ̄п̄ петψооп, букв. «в том, который существует» = ὁ ὢν (ср.: *Исх* 3.14) — обычное обозначение Бога как обладающего «подлинным бытием»; см., например: ετψооп онтωс (ὄντως) н̄ан̄ε, «сущий воистину» (*Тракт* 7; 237.14 / *CodBr* 2/).

²²⁷ εψоооп ρ̄п̄ оγ̄н̄пт̄телеиос (68.3); εψоооп, «пребывающий» (м.р.), может относиться к предшествующему ψαχε (м.р.), «слово», но это не дает хорошего смысла, поэтому исправление εψ- на εγ- (мн. ч.), «пребывающие» (как однородный член с εγρ̄от̄п̄, «объединены» в 67.36), представляется вполне оправданным.

²²⁸ λγω π̄т̄ре εγ̄αχι с̄ва ε̄поγ̄а; о сочетании λγω π̄т̄ре см. выше: прим. 107; форму 3 л. мн.ч. fut. II εγ̄αχι (A₂), «они будут...», учитывая тут и там появление субахм. форм в тексте (см. выше: прим. 22), необязательно исправлять на ε(λγ) Perf. II «they were...» (Riley, 195).

²²⁹ πωт π̄н̄а̄т̄т̄роγ̄ εγ̄ατ̄ψ̄ӣ е̄роγ̄ п̄ε̄ п̄н̄ат̄ψ̄ε̄т̄ц̄ = *ὁ πατήρ πάντων (ср.: *Ефес* 4.6) ἀμέτρητος καὶ ἀναλλοίωτος; об апофатических эпитетах Бога см.: Хосроев, 2015. Помимо сочетания «Отец всех» (чаще) встречается «Отец всего» (πωт π̄те п̄т̄н̄р̄ц̄, πωт π̄п̄т̄н̄р̄ц̄ /ед. ч./: *ЕвИем* 43.4–5; *ИнАрх* 88.11; *БлЕвг* 73.1–2 (*НС* III.3), или «корень всего» (т̄ноγ̄н̄ε̄ п̄т̄т̄н̄р̄ц̄ = *ρίζα τῶν πάντων); см.: «Отец, который является корнем всего» (πωт̄ ·ε̄те̄ т̄ноγ̄н̄ε̄ п̄ла̄ε̄ п̄ε̄ п̄т̄т̄н̄р̄ц̄: *ТрехТр* 51.3–4; ср. *ВанУч* 22.33–34); это сочетание применительно к Отцу засвидетельствовал для учения валентиниан и Ириней (*Adv. haer.* I.1.1). О п̄т̄н̄р̄ц̄ см. выше: прим. 64.

же (δέ) совершенно один, будучи Всем для них всех в едином учении, потому что они все происходят от одного Духа (πνεῦμα).

(25) О невидящие, почему вы не узнали истинное таинство? Архонты (ἄρχων) же (δέ) вокруг Иалдабаофа оказались непослушными из-за (30) Мысли (ἔννοια), которая сошла к нему от ее сестры Премудрости²³⁰. Они создали себе некий союз вместе с теми, которые пребывают с ними в смешении [69] огненного облака, которое является их завистью и остатком, который был произведен их творениями (πλάσμα), как будто (ὡς) (5) они замесили благородное (εὐγενής) наслаждение (ἡδονή) собрания (ἐκκλησία). И поэтому явили они некое смешение незнания²³¹ с фальшивкой (10) огня, земли и мертвеца²³². Будучи малыми и невежественными, они не знают. Они осмелились (τολμάω) на это и не поняли, (15) что свет имеет общение (κοινωνέω) со светом, а тьма с тьмой, и оскверненное (имеет общение) с тем, что подвержено гибели, а не подверженное гибели с неоскверняемым.

(20) Это же (δέ) (все) дал я вам, я, Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес²³³. О совершенные (τέλειος) и неоскверняемые из-за таинства (μυστήριον), (25) неоскверняемого, и совершенного (τέλειος), и невыразимого (ἄρητον)! А (δέ) они

²³⁰ О Премудрости-сестре см. выше: прим. 60.

²³¹ ἀγογῶντῃ εἶσα πῖνογνοῦχδ πῖνογνῖπτατσοογν. Удвоенное πῖн (вместо одного), которое тут и там встречается в тексте, затемняет смысл фразы: трудно решить, имеем ли мы здесь дело с орфографическим вариантом, который не имеет самостоятельного значения, или за одним π скрывается предлог (например, ἐν, κατά, ἐπί и т.п.; см.: Crum, 215a–216b). Поэтому и фразу можно понимать по-разному: «они явили некое смешение незнания...» (т.е. в обоих случаях πῖн=π) или «они явили смешение в незнании» (ср. 59.27: ῶπ ογνῖπτατσοογн = ἐν ἀγνοίᾳ) или «в смешении» (ср. 68.34: πῖρδῖ ῶπ ογнοχδ) они явили незнание...». В любом случае едва ли оправданно устранять из текста одно π с тем, чтобы язык стал соответствовать нормативному саидскому, как это делают издатели (Painchaud 1982: 54 и Riley 1996: 196).

²³² ῶπ ογπαρпшωλδ πтгг оγκρῶн нῖп оγκαῖ нῖп оγρεϷῶтΎΎ (69.9–11). Я не знаю, как объяснить сочетание «огня и земли...» в этом контексте (ср., однако, Лк 12.49: πῶρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν), но слово оγреϷῶтΎΎ, я думаю, обозначает здесь не «убийца» (хотя это обычное значение этого слова) — так, например, Krause 1973b: 149: «ein Mörder»; Bethge 1975: 108: «mörderischer <Geist>», ср. Pellegrini 2003: 589; Riley 1996: 197: «a murder»; Bullard–Gibbons 1988, 370 = Meyer 2007: 486: «a murderer» с примечанием: «the murderer may be Yaldabaoth or Cain», — но скорее «мертвый человек», т.е. в том же значении, что и оγреϷῶтΎΎ (= νεκρός; см. выше: прим. 181) применительно к Иисусу, который умер на кресте; ведь именно с этим учением воюет автор 2СлСиφ (ср.: АпокПетр 74.14). В бож. диалекте, многочисленные следы которого находим в этом тексте, словом ῶтΎΎ можно передать не только понятие «убийство», но и «смерть»; ср. Иез 32.18: ῶтΎΎ для νεκρός, в саидском: нооγт (Crum, 724a).

²³³ ἰΎ πεϷΎ πшнре πпрΎне етхосе днпнγге = *Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, τοὺς οὐρανοὺς ὑπερέχων (или ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν; ср. κύριος <...> ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν: Псал 8.2); см. выше: 65.18–19; ср.: πшнре <...> πтгг прΎне етхосе енпнγге, «Сын Человека, который выше небес» (АпокПетр 71.12–13). Очевидно, здесь мы видим реформатирование евангельского представления о земном Иисусе как «Сыне Человека» в гностическое: небесный «Сын Человека» — это «Сын Бога»; ср.: Ин 3.13, где речь идет об Иисусе, «Сыне человеческом, сошедшем с неба» (ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). В целом ряде гностических систем такая мифологическая реальность, как «Сын Человека», едва ли в точности соответствует этому термину в евангельских текстах. Так, например, офиты учили, что в Глубине существует первый свет, который является Богом всего и Первым человеком, его Мысль (ἔννοια) — это Сын Человека (υἱὸς ἀνθρώπου), а их совместное порождение от Духа Святого — Христос, или нетленный свет, который впоследствии сошел в человека Иисуса, а тот стал творить чудеса и выдавать себя за Сына Человека (Iren., Adv. Haer. I.30.1 сл.). Также и у последователей Валентина можно найти учение о том, что Спаситель, поскольку ведет свое происхождение от пары эонов — Человека и Церкви, — называл себя Сыном Человека, или Христом, однако это не воплотившийся Иисус (ibid. I.12.4). Отождествление Спасителя, Сына Человека и Христа характерно для нашего трактата.

думают, что²³⁴ мы установили закон (δογματίζω) для них от основания (καταβολή) мира (κόσμος), чтобы, (30) когда мы выйдем из этих мест (τόπος) мира (κόσμος), мы смогли дать там эти символы (σύμβολον) нетления (ἀφθαρσία) через духовное (πνευματικόν) единение для (πρός) знания. [70] (Но) вы, вы не знаете этого, потому что плотское (σαρκικόν) облако покрывает вас²³⁵. Я же (δέ) один являюсь другом Премудрости (σοφία), (5) я был в недрах Отца от начала, в месте сынов Истины и Величия. Обретите теперь покой со мной, мои товарищи по духу (πνεῦμα) и мои братья, (10) навеки.

Второе (δεύτερος) слово (λόγος) великого (τοῦ μεγάλου) Сифа.

Сокращения

ВЗ — Ветхий Завет; *НЗ* — Новый Завет; *бох. (В)* — бохайрский диалект; *саид. (S)* — саидский диалект; *субахм. (A₂)* — субахмимский (ликополитанский) диалект; *(не)опред. арт.* — (не)определенный артикль

BG — Берлинский гностический кодекс

CodAsc — Кодекс Эскью

CodTch — Кодекс Чакос

ННС — Рукописи из Наг Хаммади

АпИак (ННС I.2) — «Апокриф Иакова»

ЕвИст (ННС I.3) — «Евангелие истины»

ТрехТр (ННС I.5) — «Трехчастный трактат»

АпИн (ННС II.1 и BG 2) — «Апокриф Иоанна»

ЕвФом (ННС II.2) — «Евангелие от Фомы»

ЕвФил (ННС II.3) — «Евангелие от Филиппа»

ИнАрх (ННС II.4) — «Ипостась архонтов»

ПрМир (ННС II.5) — «О происхождении мира»

ФомАтл (ННС II.7) — «Книга Фомы Атлета»

ЕвЕг (ННС III. 2) — «Евангелие египтян(ам)»

БлЕвг (ННС III.3 и V.1) — «Блаженный Евгност»

1АпокИак (ННС V.3) — «(Первый) апокалипсис Иакова»

2АпокИак (ННС V.4) — «(Второй) апокалипсис Иакова»

АпокАдам (ННС V.5) — «Апокалипсис Адама»

ПУч (ННС VI.3) — «Подлинное учение»

Постижение (ННС VI.4) — «Постижение (нашей) великой Силы»

ПарСим (ННС VII.1) — «Парафраз Сима»

2СлСиф (ННС VII.2) — «Второе слово великого Сифа»

АпокПетр (ННС VII.3) — «Апокалипсис Петра»

ПСил (ННС VII.4) — «Поучения Силуана»

СтелСиф (ННС VII.5) — «Три стелы Сифа»

Зостр (ННС VIII.1) — «Зостриан»

ПослПетр (ННС VIII.2 и CodTch 1) — «Послание Петра Филиппу»

СвИст (ННС IX.3) — «Свидетельство истины»

Марс (ННС X.1) — «Марсан»

ТолкЗн (ННС XI.1) — «Толкование знания»

²³⁴ εἴνεεεεε λέεεεε (69.26–27); неожиданная смена подлежащего: это «они» подразумевает или «архонтов», или «оппонентов», т.е. церковных христиан. Гиббонс подчеркнул, что это сочетание в *2СлСиф* «always refers to a mistaken assumption: 52.33; 55.31; 59.25; 63.12» (Gibbons, 304).

²³⁵ †κλωοεε π̄σαρκικον, т.е. тело; см. выше: прим. 95 и 216.

ВалУч (NHC XI.2) — «Валентинианское учение»
Прот (NHC XIII.1) — «Трехобразная Протеноя»
ПремИХ (BG 3) — «Премудрость Иисуса Христа»
ЕвИуд (CodTch 3) — «Евангелие Иуды»

Литература и источники

- Хосроев 1991 — *Хосроев А.Л.* Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II.6; VI.3; VII.4; IX.3). М.: Наука; ГРВЛ, 1991.
- Хосроев 1991a — *Хосроев А.Л.* «Апокалипсис Павла» (Наг Хаммади V.2). Введение, перевод, примечания // *Восток*. 1991. № 6. С. 96–101.
- Хосроев 1997 — *Хосроев А.Л.* Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: Присцельс, 1997.
- Хосроев 2014 — *Хосроев А.Л.* «Евангелие Иуды». Введение, перевод, комментарий. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2014a — *Хосроев А.Л.* «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2.132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17). Введение, перевод, комментарий // *Письменные памятники Востока*. 2014. № 1(20). С. 5–30.
- Хосроев 2015 — *Хосроев А.Л.* Еще раз об апофатическом богословии гностиков (материалы и комментарий) // *Письменные памятники Востока*. 2015. № 1(22). С. 12–36.
- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Bethge 1975 — *Bethge H.-G.* Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII // *Theologische Literaturzeitung*. 100 Jahrgang. 1975. 2. S. 97–110.
- Bethge 1979 — *Bethge H.-G.* Anthropologie und Soteriologie im „Zweiten Logos des Großen Seth“ (NHC VII.2) // *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* / Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther-Universität, 1979. S. 161–171.
- Blass–Debrunner 1990 — *Blass F., Debrunner A.* Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearb. von Friedrich, Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1990.
- Böhlig 1962 — Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi / Hrsg. von Alexander Böhlig u. Pahor Labib. Berlin: Akademie-Verlag, 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientforschung, 58).
- Böhlig 1968 — *Böhlig A.* Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten // *id.* *Mysterion und Wahrheit*. Leiden: Brill, 1968. S. 162–174.
- Bullard–Gibbons 1988 — The Second Treatise of the Great Seth / Introd. by J.A. Gibbons. Transl. by Roger A. Bullard and Joseph A. Gibbons // *The Nag Hammadi Library in English*. J.M. Robinson, Dir. Leiden: Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an Afterword by R. Smith. Leiden et al.: Brill, 1988. S. 362–371.
- Charron 1992 — Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII / Par Régine Charron. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1992 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Concordances»).
- Colpe 1973 — *Colpe C.* Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II // *Jahrbuch für Antike u. Christentum*. 1973. 16. S. 106–126.
- Dahl 1981 — *Dahl Nils A.* The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt. Rediscovery of Gnosticism // *Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978* / Ed. by B. Layton. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. S. 689–712.
- Emmel 2008 — *Emmel S.* The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions // *Das Thomasevangelium. Entstehung–Rezeption–Theologie* / Hrsg. von Jörg Frey et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008 (BZnW, 157). S. 33–49.

- Facsimile VII 1972 — The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII. Leiden: Brill, 1972.
- Fallon 1978 — *Fallon F.T.* The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 10).
- Funk — *Funk W.-P.* The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices // Les textes. P. 107–150.
- Gibbons 1972 — *Gibbons J.A.* A Commentary on The Second Logos of the Great Seth. Ph. D. Diss. Yale Univ., 1972.
- Khosroyev 1995 — *Khosroyev A.* Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7).
- Khosroyev 1997 — *Khosroyev A.* Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (ΔΥΩ) ΠΤΕΙΣΤΕ // Hyperboreus. 1997. 3. Fasc. 2. S. 336–346.
- Khosroyev 2009 — *Khosroyev A.* Zum Wort ΠΑΡΑΓΩΩΛΩ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth // Hyperboreus. 2009. 15. Fasc. 2. S. 340–349.
- Koschorke 1978 — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (Nag Hammadi Studies, 12).
- Krause 1973 — *Krause M.* Der zweite Logos des grossen Seth // Christentum am Roten Meer. Bd. 2 / Hrg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 106–151.
- Lundhaug–Jenott 2015 — *Lundhaug H., Jenott L.* The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97).
- MacRae 1970 — *MacRae G.* The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth // Novum Testamentum. 1970. 12. P. 86–101.
- Meyer 2003 — *Meyer M.* The Second Treatise of the Great Seth // The Gnostic Bible / Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston; London: Shambala, 2003. P. 465–476.
- Meyer 2007 — *Meyer M.* The Second Discourse of Great Seth // The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition / Ed. by M. Meyer. New York: HarperOne, 2007. P. 477–486.
- Nilsson 1950 — *Nilsson M.P.* Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950.
- Nilsson 1960 — *Nilsson M.P.* Sophia-Prunikos // id. Opuscula Selecta. Vol. 3. Lund: CWK Gleerup, 1960. P. 124–127.
- Painchaud 1982 — Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2) / Texte établi et présenté par Louis Painchaud. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 6).
- Painchaud 1995 — *Painchaud L.* La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures // Les textes. 1995. P. 51–86.
- Painchaud 2007 — Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2) / Texte traduit, présenté et annoté par Louis Painchaud // Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi / Ed. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Paris: Gallimard, 2007. P. 1107–1139.
- Pasquier 1988 — *Pasquier A.* Prouneikos. A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts // Images of the Feminine in Gnosticism / Ed. K.L. King. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 47–66.
- Pearson 1990 — *Pearson B.A.* The Figure of Seth in Gnostic Literature // id. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 52–94.
- Pellegrini 2003 — *Pellegrini S.* Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII.2) // Nag Hammadi Deutsch. 2. Bd.: NHC V.2–XIII.1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften / Hrg. von H.-M. Schenke et al. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. S. 569–590.
- Pétrément 1984 — *Pétrément S.* Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- Pourkier 1992 — *Pourkier A.* L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine. Paris: Beauchesne, 1992.
- Quecke 1985 — *Quecke H.* Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2). Texte établi et présenté par... Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 // Orientalia. 1985. 54. Fasc. 3. P. 447–452.

- Riley 1996 — NHC VII.2: Second Treatise of the Great Seth / Introduction, Text, Translation, and Notes by Gregory J. Riley. Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. 2 / Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996. P. 129–199 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30).
- Scholem 1974 — *Scholem G. Jaldabaoth Reconsidered // Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*. Paris: Presses univ. de France, 1974. P. 405–421.
- Stern 1880 — *Stern L. Koptische Grammatik*. Leipzig: T.O. Weigel, 1880.
- Les textes 1995 — Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993 / Éd. par Louis Painchaud et Anne Pasquier. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3).
- Tröger 1973 — Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung // *Gnosis und Neues Testament*. Studien aus Religionswissenschaft u. Theologie hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973. S. 13–76.
- Tröger 1979 — *Tröger K.-W. Docketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten // Kairos N.F.* 1977. XIX. S. 45–52.
- Unnik 1972 — *Unnik W. C. van. Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten // Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig / Ed. by M. Krause*. Leiden: Brill, 1972. S. 120–132 (Nag Hammadi Studies, 3).
- Williams 1985 — *Williams F.E. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)... // Second Century*. 1985. 5. P. 175–177.
- Williams 1996 — *Williams M.A. Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
- Wisse 1971 — *Wisse F. The Nag Hammadi Library and Heresiologists // Vigiliae Christianae*. 1971. 25. P. 205–223.
- Zandee 1983 — *Zandee J. Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2) [...] // Bibliotheca Orientalis*. 1983. 40. P. 654–665.

References

- “Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften, Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung”. In: *Gnosis und Neues Testament*. Studien aus Religionswissenschaft u. Theologie hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973, pp. 13–76 (in German).
- Bethge, Hans-Gebhard. “Zweiter Logos des großen Seth. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII”. *TLZ*, 100 Jahrgang, 2, 1975, pp. 97–110 (in German).
- Bethge, Hans-Gebhard. “Anthropologie und Soteriologie im ‘Zweiten Logos des Großen Seth’ (NHC VII.2)”. In: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*. Hrsg. von P. Nagel. Halle: Martin-Luther-Universität, 1979, pp. 161–171 (in German).
- Blass, Friedrich u. Debrunner, Albert. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 (in German).
- Böhlig, Alexander. “Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten”. In: id. *Mysterion und Wahrheit*. Leiden: Brill, 1968, pp. 162–174 (in German).
- Colpe, Carsten. “Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi II”. *JAC*, 16, 1973, pp. 106–126 (in German).
- Concordance des textes de Nag Hammadi*. Le Codex VII. Par Régine Charron. Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1992 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Concordances») (in French).
- Dahl, Nils A. “The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt”. In: *Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*. Ed. by B. Layton, vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981, pp. 689–712 (in English).

- Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2)*. Texte établi et présenté par Louis Painchaud. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1982 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes», 6) (in French).
- Le Deuxième traité du Grand Seth (NH VII.2)*. Texte traduit, présenté et annoté par Louis Painchaud. (Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi). Ed. J.-P. Mahé et P.-H. Poirier. Paris: Gallimard, 2007, pp. 1107–1139 (in French).
- Emmel, Steven. “The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions”. *Das Thomasevangelium. Entstehung–Rezeption–Theologie*. Hrsg. von Jörg Frey et al. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2008, pp. 33–49 (BZNV, 157) (in German).
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VII*. Leiden: Brill, 1972 (in German).
- Fallon, Francis T. *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 10) (in German).
- Funk, Wolf-Peter. “The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices”. In: *Les textes*, pp. 107–150 (in English).
- Gibbons, Joseph A. *A Commentary on The Second Logos of the Great Seth*. Ph. D. Diss., Yale Univ., 1972 (in English).
- Khosroyev A.L. *Aleksandriiskoe hristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity according to the Nag Hammadi Texts]. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Apokalipsis Pavla. Vvedenie, perevod, primechaniia” [“The Apocalypse of Paul” (Nag Hammadi V.2). Introduction, Translation, Commentary]. *Vostok* [Oriens], 6, 1991, pp. 96–101 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr. *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7) (in German).
- Khosroyev, Alexandr. “Eine Bemerkung zum koptischen Adverb (α)ω) π)τ)ε)ρ)ε)”. *Hyperboreus*, 3, fasc. 2, 1997, pp. 336–346 (in German).
- Khosroyev A.L. *Iz istorii rannego hristianstva v Egipte* [From the History of Early Christianity in Egypt]. Moscow: Prietsels, 1997 (in Russian).
- Khosroyev, Alexandr. “Zum Wort ΠΑΡΑΠΩΛΩ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth”. *Hyperboreus*, 15, fasc. 2, 2009, pp. 340–349 (in German).
- Khosroyev A.L. *Drugoe blagovestie. Evangelie Iudy* [A Different Gospel. Gospel of Judas]. Saint-Petersburg, 2014 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Poslanie Petra Filippu. Vvedenie, perevod, kommentarii” [Letter of Peter to Philip. Introduction, Translation, Commentary]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(20), 2014, pp. 5–30 (in Russian).
- Khosroyev A.L. “Esche raz ob apofaticheskom bogoslovii gnostikov” [Once more on the Apophatic Theology of Gnostics]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(22), 2015, pp. 12–36 (in Russian).
- Khosroyev A.L. *Drugoe blagovestie. II. Hristianskie gnostiki II–III vv.: ih vera i sochineniia* [A Different Gospel. II. Christian Gnostics of the 2–3 Centuries: Their Belief and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi*. Hrsg. von Alexander Böhlig u. Pahor Labib. Berlin: Akademie-Verl., 1962 (Deutsche Akad. d. Wiss., Inst. für Orientalforschung, 58) (in German).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Krause, Martin. *Der zweite Logos des grossen Seth. Christentum am Roten Meer*. Bd. 2. Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1973, pp. 106–151 (in German).
- Lundhaug, Hugo and Jenott, Lance. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015 (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 97) (in German).
- MacRae, George. “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”. *Novum Testamentum*, 12, 1970, pp. 86–101 (in English).

- Meyer, Marvin. *The Second Treatise of the Great Seth. The Gnostic Bible*. Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston–London: Shambala, 2003, pp. 465–476 (in English).
- Meyer, Marvin. *The Second Discourse of Great Seth. The Nag Hammadi Scriptures*. The International Edition. Ed. by M. Meyer. New York: HarperOne, 2007, pp. 477–486 (in English).
- NHC VII.2: *Second Treatise of the Great Seth*. Introduction, Text, Translation, and Notes by Gregory J. Riley. Nag Hammadi Codex VII. Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. 2. Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996, pp. 129–199 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 30) (in German).
- Nilsson, Martin Persson. *Geschichte der griechischen Religion*. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1950 (in German).
- Nilsson, Martin Persson. "Sophia-Prunikos". id., *Opuscula Selecta*, vol. 3. Lund: CWK Gleerup, 1960, pp. 124–127 (in English).
- Painchaud, Louis. «La classification des textes de Nag Hammadi et le phénomène des réécritures». *Les textes*, pp. 51–86 (in French).
- Pasquier, Anne. Prouneikos. "A Colorful Expression to Designate Wisdom in Gnostic Texts". In: *Images of the Feminine in Gnosticism*. Ed. K.L. King. Philadelphia: Fortress Press, 1988, pp. 47–66 (in English).
- Pearson, Birger A. "The Figure of Seth in Gnostic Literature". id. In: *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1990, pp. 52–94 (in English).
- Pellegrini, Silvia. Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII.2). Nag Hammadi Deutsch. 2. Bd.: NHC V.2–XIII.1, BG 1 und 4. Eingeleitet und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften. Hrsg. von H.-M. Schenke et al. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 2003, pp. 569–590 (in German).
- Pétrément, Simone. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*. Paris: Les éditions du Cerf, 1984 (in French).
- Pourkier, Aline. *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*. Paris: Beauchesne, 1992 (in French).
- Quecke, Hans. Rez.: L. Painchaud. «Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)». Texte établi et présenté par... Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1982. *Orientalia*, 54, fasc. 3, 1985, pp. 447–452 (in French).
- The Second Treatise of the Great Seth*. Introd. by J.A. Gibbons. Transl. by Roger A. Bullard and Joseph A. Gibbons. The Nag Hammadi Library in English. J.M. Robinson, Dir. Leiden: Brill, 1977; 3, completely rev. ed. with an Afterword by R. Smith. Leiden et al.: Brill, 1988, pp. 362–371 (in German).
- Scholem, Gershom. "Jaldabaoth Reconsidered". In: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*. Paris: Presses univ. de France, 1974, pp. 405–421 (in English).
- Stern, Ludwig. *Koptische Grammatik*. Leipzig: T.O. Weigel, 1880 (in German).
- Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*. Éd. par L. Painchaud et A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1995 (BCNH. Section «Études», 3) (in French).
- Tröger, Karl-Wolfgang. "Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten". *Kairos*: N.F. XIX, 1977, pp. 45–52 (in German).
- Unnik, Willem Cornelis van. "Der Neid in der Paradiesgeschichte nach einigen gnostischen Texten". In: *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Ed. by M. Krause. Leiden: Brill (NHS, 3), 1972, pp. 120–132 (in German).
- Williams, Francis E. Rez.: «L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)» ... *Second Century*, 5, 1985, pp. 175–177 (in French).
- Williams, Michael Allen. Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996 (in English).
- Wisse, Frederik. "The Nag Hammadi Library and Heresiologists". *Vigiliae Christianae*, 25, 1971, pp. 205–223 (in English).
- Zandee, Jan. «Rez.: L. Painchaud, Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII.2)» [...] *Bibliotheca Orientalis*, 40, 1983, pp. 654–665 (in French).

The “Second Logos of the Great Seth” (NHC VII.2)

Translation, Introduction and Commentaries by

Alexandr L. Khosroyev

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2017, volume. 14, no. 2 (issue 29), pp. 5–46)

Received 07.11.2016.

Alexandr L. Khosroyev

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Here, we introduce a novel Russian translation of the “Second Logos of the Great Seth” that is meant to be one of the most mysterious Coptic pieces comprising part of the so-called Nag Hammadi Library. The text was translated in the first half of the 4th century by an amateur and therefore it contains numerous obscure passages; it is all too often that they remain unexplained yet. The text is supposed to be a sample of that layer of early Christian culture which cannot be easily placed among the various movements and trends of early Christianity. Confessing dualistic Christianity, the author of the *SecLogSeth* argues against the monistic Church Christianity. The author’s teachings are taken as a mix of concepts arising from a variety of gnostic teachings (e.g., Valentinianism, mythological Gnosticism and Basilidianism).

Key words: Early Christianity, mythological gnosticism, ancient translation literature.

Alexandr L. Khosroyev, Dr. Sci. (History), Researcher in Chief of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (akhos@mail.ru).