

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XX ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ДО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения)
1985
Часть I

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

О ПРИРОДЕ "ПОДЛИННОГО УЧЕНИЯ" (НАГ ХАММАДИ, У1,3)

С того момента, когда появились первые сообщения о находке религиозной библиотеки на коптском языке в районе Наг Хаммади, прошло без малого сорок лет, и за это время представления ученых как о характере всего этого собрания, так и о природе и происхождении каждого памятника в отдельности прошли определенный путь развития. Но если об одних сочинениях в науке уже есть тщательно документированные и устоявшиеся точки зрения (напр., о евангелии Фомы (II,2) или "Поучениях Сильвана" (УП,4)), то о других до сих пор продолжают дискуссии, в которых отстаиваются подчас диаметрально противоположные взгляды. К последним как нельзя более относится и трактат "Подлинное учение" (αὐθεντικός λόγος, далее - ПУ).

Все сочинения этого собрания были переведены с греческого, и вопрос о времени и среде возникновения греческого оригинала (как правило, до нас не дошедшего) является первостепенной важности. В ряде случаев проблема разрешима как при помощи внутренних данных переводного текста, так и при наличии большого вспомогательного материала. Например, "Поучения Сильвана" содержат хорошо развитую этическое-богословскую систему мысли, весьма близкую той, которую мы находим у таких представителей александрийского христианства как Климент и Ориген: поэтому можно атрибутировать этот документ александрийскому богословию второй половины 2 в. Сложнее обстоит дело, когда внутренние данные текста не позволяют говорить об определенной системе мысли (точнее, позволяют с одинаковым правом говорить о разных системах мысли), поскольку содержание сочинения не несет в себе ничего, что прямо указывало бы на какую-то конкретную идеологию. Среди подобных текстов особо выделяется интересующий нас трактат.

Первый исследователь и систематизатор текстов из Наг Хаммади Ж.Доресс считал, что в ПУ мы имеем дело с учением "средним между гностицизмом и герметизмом".¹ Первый издатель памятника М.Краузе отмечал, что по содержанию трактат можно причислить как к гностическим, так и к герметическим сочинениям.² Ж.Менар настаивал на гностической природе ПУ,³ и с его точкой зрения был согласен К.Рудольф.⁴ Д.Мак Рейотверг гностическое происхождение трактата и

указал на его родство с такими негностическими сочинениями из Наг Хаммади как "Поучения Сильвана" (УП,4), "Толкование о душе" (II, 6) и "Книга Фомы Атлета" (VI,7), считая, что текст принадлежит "(нехристианской) литературе о душе раннехристианского периода, возможно, ... к вульгарной форме герметической традиции".⁵ В.К. ван Унник также выразил сомнение в гностической принадлежности произведения.⁶ Р. ван ден Брук рассматривал ПУ как документ христианского платонизма.⁷ Для Г.М.Шенке это гностическое сочинение с легким христианским уклоном.⁸ Ф.Виссе определил ПУ как "гоманию о судьбе души в этом мире", отметив, что трактат во многих отношениях является уникальным в раннехристианской литературе.⁹ По мнению Я.Зандеэ ПУ, как и "Поучения Сильвана", является документом эллинистического христианства.¹⁰

Эти разноречивые точки зрения обусловлены тем обстоятельством, что трактат является памятником позднеантичной синкретической религиозно-философской культуры, выработавшей свой особый язык (который можно назвать философским койнэ эпохи) и обращающейся в своих построениях (независимо от принадлежности к той или иной школе) к одним и тем же темам. Тема ПУ — судьба души: ее происхождение, падение и конечная победа над материальным миром — была одной из основных для этой культуры: мы встречаем ее у гностиков и христианских мыслителей, у авторов герметических текстов и платонизирующих философов. Принимая во внимание сказанное, можем ли мы атрибутировать ПУ какой-либо из названных идеологий? Есть ли у нас для этого достаточные основания? Для ответа на вопрос рассмотрим трактат не только в сопоставлении с "Поучениями Сильвана" (далее — ПС), но и с различными религиозно-философскими течениями поздней античности.

Автор ПУ утверждает, что неразумный (*ἀνόητος*) человек оканчивается в скотстве (24.21–24), "лишенные знания ... ходят в скотстве" (30.4–9). Также и в ПС мудрый человек это тот, кто руководствуется умом (*νοῦς*) и разумом (*λόγος*), иначе "ты принял мысль и подобие скотины, ... ты принял скотскую природу" (93.18–21), поэтому "зверь себя разуму и удали от себя скотство" (107.18–19). Заметив, что коптское *твнн* "скотина" (*мнттвнн*, "скотство") соответствует греч. *κῆνος, ἄλογα ζῶα*, мы видим, что подобное уподобление встречается и в христианских текстах (у Климента, *Paed.I, XII, 103,3, p.151.6–7: ἄλογος... εἰκάξῃται κῆνεσιν*), и в эллинистическом иудаизме (у Филона, *De post. Cain. 98, p. 21. 10: κῆνη... εἶσεν ἄλογος κισθῆσεως*), и в герметизме, где души, лишенные ума, сравниваются со скотиной (*Corp. Herm. XII, 1, Scott,*

I, p. 224,9; X, 24a, p. 204.3-4).

Как в ПС (86.20-22) разум (*λόγος*) – это факел ума, так и в ПУ разум – это пища (*τροφή*) и лекарство для ума (22.28). Свет, который дает *λόγος* разгоняет врагов (ПС. 86.23-29; ПУ 28.10-20). Но аналогичную функцию выполняет *λόγος* у Филона (Leg.All. III, 174-178, p. 152, 13 sq.).

Душе, находясь в теле, подвержена страстям, которые определяются как "пьянство и распутство", и как следствие она "оставляет знание" (ПУ 24.15-16,19). С этим согласен и автор ПС: "о душа, ... отрезвей и сбрось с себя опьянение, которое является работой незнания. Если ты будешь упорствовать и жить в теле, ты будешь жить в грубости" (94.19-25). Но "пьянство" как состояние души, которая лишена знания, можно встретить и у гностиков и у Филона, и в герметических сочинениях (VII, 1a, Scott, I, p. 170.20-21: *ποῦ ῥέρε σφε... μεθύνοντες τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον ἐκπίοντες* . Точно также обозначение "незнания" как "слепоты, сна, тьмы, смерти" (ср. ПУ 28.5,13: незнание-слепота) мы находим не только в христианских текстах ("Что есть дурная смерть как не незнание? Что есть дурная тьма, как не забвение знания?" (ПС 89.14-15), ср. "незнание-тьма" Clem. Strom. V. 17,3, p. 337.5; Eprot. XI, 114, 1, p.80, 13-14; "незнание-слепота" Orig. Cels. V, 63, p. 66, 14; "незнание-смерть" Clem. Q.d.v., p. 164,21), но и у Филона (De agr. 162, p. 128.7: *τὸ ἀγνοίας ... σκοτός*), и у гностиков (Евангелие истины, 22:16), и в герметических трактатах ("незнание-тьма" Corp. Herm. VII,2, Scott, I, p. 172,6, ср. I,28)"незнание-слепота" Corp. Herm. X, 8, Scott, I, p. 192,10); и у неоплатоников (Porph. Marc. 13, p. 283,4 sq. Nauck).

Незнание лишает человека свободы и ввергает в рабство. Так в ПУ противник (*ἀντικείμενος* , I30.6, он же дьявол (*διάβολος*), 30.27)¹¹ тянет душу в незнание, соблазняя ее страстями, чтобы "вырвать нас из свободы (*ἐλευθερία*) и забрать нас в рабство" (30.19-20). И в ПС, призывая освободиться от страстей, автор говорит: "мой сын, разве желает кто-нибудь быть рабом?" (88.6-7). Но эта метафора хорошо известна и Клименту (Strom. II,23, p. 192.20-22: *τὸ ὑποπεσεῖν ... τοῖς πάντεσιν ἐσχάτη δουλεία ... τὸ κρατεῖν τούτων ἐλευθερία μόνη*) и герметическим текстам (незнающая душа подвержена страстям и находится в рабстве у тела, Corp. Herm. X,8, p.192,12), и гностикам (Евангелие Филиппа 84.10: "незнание – это рабство, знание делает свободным").

Тело, в котором находится душа, это зло. "Тело (*σῶμα*) вышло из страстного желания (*ἐπιθυμία*), духовная (*πνευματικὴ*)

душа, попав в тело, становится материальной (*ψαλική*) (ПУ 23.13-19), она несчастна в теле (35.3-4) и больна (27.25-27). В ПС читаем: "обратись к умной природе и отбрось от себя рожденную землей природу ... Если ты (т.е. душа - А.Х.) будешь жить в теле, ты будешь жить в грубости" (94.16-25). Подобное отношение к телу общее место в различных идеологиях того времени: мы встречаем его и в герметизме (тело - это оковы, смерть, могила, которую мы несем с собой, Corp.Herm. VII,2b, Scott, I, p. 172, 9 sq.), и в различных гностических построениях, где тело является препятствием на пути спасения, и таком документе эллинистического христианства конца 2 в. как "Изречения" Секста, и в евангелии Фомы ("увы душе, которая зависит от плоти" log. II2). Здесь же следует назвать и Филона (Leg All. III, 69, p. 127.29-32) и неоплатоников (ср. Vita Plot.1 где Порфирий говорит о Плотине, что тот стыдился жить в теле) и т.д. Тем не менее существовал и противоположный взгляд на тело, как на "храм Святого Духа" (I Кор. 6:19-20), нашедший свое отражение у Климента (Paed.II, 101,1, p. 217, 25) и Оригена (Cels. IV, 26, p.292-296). Т.о., эта мысль ПУ может свидетельствовать лишь об аскетической направленности трактата, но не может указать на его идеологическую принадлежность.

В ПУ нет никакого богословия (а именно оно позволило установить принадлежность ПС александрийскому христианству). Единственный богословский постулат трактата - Бог, это Отец всего (33.30), который был до того, как все возникло (25.28-30) по его воле (26.6). Однако это положение также общее место для самых различных идеологий первых веков н.э. Его можно найти и в эллинистическом иудаизме (у Филона, Бог - это *πατήρ τῶν ὅλων*, De ebr. 81,p.185, 5; *ἀίώνιος*, De plant.89,p.150,27), и в герметических текстах (Corp.Herm. I,31, Scott,I, p. 130, 12: *ὁ θεός καὶ πατήρ τῶν ὅλων ὁ πρὸ ἀρχῆς ὢν*), и в христианстве, и в гностицизме.

Падение души в тело (то, о чем повествует ПУ) - древний сюжет, хорошо известный греческой философской культуре. Мы находим его в орфизме и у пифагорейцев, у Эмпедокла и Платона. Эта традиция живет в герметизме, гностицизме, неоплатонизме и у Оригена,¹² засвидетельствована она и в эллинистическом христианском трактате "Толкование о душе".¹³

Приведенный материал, в основной массе, происходит из Александрии, где в первые века н.э. сложился особый духовный климат, где перекрещивались и сливались в причудливые системы различные философские учения и религиозные движения. В эту обстановку хорошо вписывается ПУ, и сходство с названными документами позволяет пос-

тулировать его александрийское происхождение.

Но все это не проливает света на идеологическую принадлежность трактата, если пытаться объяснить его в таких терминах как "гностицизм", "христианство" или "герметизм". Становление этих учений было долгим и сложным процессом, и каждое из них развивалось не в вакууме, а при интенсивном взаимодействии друг с другом. Это время идейных и религиозных исканий, "когда идея красоты небес и мира вышла из моды и ее заменила идея Бесконечного", ¹⁴ когда религия становится все более личным делом. Разумеется, не все тогда принадлежали к какой-то определенной конфессии. И если выдающиеся умы, прекрасно понимая, к какому идейному течению они принадлежат, прокладывали магистральные пути, определяя дальнейшее развитие философской и богословской мысли, то рядовые носители религиозного чувства, для которых не было единого авторитета и которые не были ограничены в выборе чтения и, конечно, устного общения, протаптывали свои тропы. Религиозно-философские представления такого человека - это мозаика, он не стремился (да и не мог) создать какой-то строгой системы и вряд ли причислял себя к определенной конфессии. Думаем, что ПУ вышло из-под пера такого автора.

1. J.Doresse. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. N.Y., 1960, p. 241.
2. M.Krause. *Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi - Texte. - Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina*. Ed. U.Bianchi. Leiden, Brill, 1967, s. 81 (Supplements to Numen, XII).
3. J.E.Ménard. *L'Authentikos Logos*. Paris, 1977 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. "Textes". T.2), см. обстоятельную рецензию: J.Zandee, *BiOr* XXXV, 1978, s. 3-21.
4. K.Rudolph. *Die Gnosis*. Leipzig, 1977, s. 132, 157.
5. G. Mac Rae. *A Nag Hammadi Tractate on the Soul. - Ex Orbe religionum*. Leiden, Brill, 1972, p. 471 (Supplements to Numen, XXI).
6. W.C.van Unnik. *Gnosis und Judentum. - Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Hrsg. B.Aland. Göttingen, 1977, s. 72.
7. Статья (*Vigiliae Christianae*, 33, 1979, p. 260 sq.) нам не доступна; J.Zandee. "Die Lehren des Silvanus" und drei andere Schriften von Nag Hammadi. - *MDAIK*, Bd. 37, 1981, s. 517.
8. H.-M. Schenke. *Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Nag-Hammadi-Codex VI. - OLZ*, LXIX, 1974, 5/6, s. 232.

9. F. Wisse. On Exegeting "The Exegesis on the Soul". - Les Textes de Nag Hammadi. Ed. J.-E. Ménard. Leiden, Brill, 1975, p. 69 (Nag Hammadi Studies VII).
10. J. Zandee. "Die Lehren ...", s. 516-517.
11. Евр. $\gamma\lambda\psi$ могло передаваться и как $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, и как $\delta\iota\acute{\alpha}\beta\omicron\lambda\omicron\varsigma$. Образ особенно тщательно был разработан в позднем иудаизме, откуда и перешел в различные идеологии.
12. Подробно см.: C. Tresmontant. La Métaphysique du Christinisme et la Naissance de la Philosophie Chrétienne. Paris, 1961, p. 577-612.
13. А.Л. Хосроев: Рецензия на книгу М.К. Трофимовой "Историко-философские вопросы гностицизма" М., 1979.- ПС 28, 1986, с. 203-209.
14. J. Bidez. Cambridge Ancient History, v. XII. p. 629.

О.В. Шаталов

К ВОПРОСУ О ХАРАКТЕРЕ "ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ" ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕВРОПЕЙСКИХ МИССИОНЕРОВ В КИТАЕ В XVIII ВЕКЕ

Этапам политического проникновения европейцев в Китай в период нового времени соответствуют этапы распространения "проповеднической" деятельности религиозных иностранных миссий при цинском дворе. При этом очень четко можно проследить своего рода трансформацию форм и методов так называемой "христианизации" "Срединной империи" в зависимости от успехов, нередко просчетов, еще чаще неудач в средствах политико-дипломатического, торгового или даже военного внедрения в Китай, которые на первых порах, а затем на протяжении, по крайней мере, ближайшего полтора столетия с момента утверждения в стране цинской династии отнюдь не являлись самодостаточными, будучи нередко преддворяемы попытками "евангельского обращения" китайцев. И лишь с момента подписания 1 июня 1858 г. Тяньцзинского трактата и целой серии последующих за ним договоров была создана международная правовая основа для прямого и непосредственного давления европейских держав на внутри- и внешнеполитическую жизнь Китая, порождавшая у них уверенность в политической эффективности достигнутых соглашений и оптимистическую надежду на то, что Китай станет "христианской страной".¹

Однако, как свидетельствовал опыт, осуществление, по крайней мере, второй из поставленных задач, т.е. задачи своего рода "идеологического примирения" с военно-политическими последствиями интервенционистской политики европейских держав, было сопряжено с