

О слове $\chi\omega\kappa\bar{\mu}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{o}\nu$? $\beta\acute{\alpha}\lambda\tau\iota\sigma\mu\alpha$?) в 2СлСиф 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще¹

Часть 4

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218040027

Продолжая разбор случаев употребления понятия «крещение» в раннехристианской литературе, в заключительной части статьи мы ведем речь о гностических сочинениях второй половины II — первой половины III в. Наряду со случаями, когда это и родственные ему понятия используются у гностиков (так же, как и в современном им церковном христианстве) применительно к обряду крещения в воде (например, у валентиниан), есть немало свидетельств в пользу того, что другие гностики (например, представители т.н. «мифологического гностицизма») употребляли эти понятия в метафорическом значении (следуя традиции, засвидетельствованной в ряде новозаветных сочинений; см.: ч. 1–2 этой статьи), т.е. без какой бы то ни было связи с водным обрядом.

Ключевые слова: раннее христианство, обряд «крещения», Новый Завет, христианские авторы, гностицизм.

Статья поступила в редакцию 26.06.2018.

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., 2018

IV. Нецерковное христианство: гностики и гностицизирующие

Когда к середине II в. внутри христианства появились и затем быстро распространились гностические (по большей части дуалистические) учения разных толков, обряд водного крещения в церковном христианстве был уже прочно устоявшейся практикой. Но за его пределами дело часто обстояло иначе: в целом ряде гностических и гностицизирующих текстов понятие $\beta\acute{\alpha}\lambda\tau\iota\sigma\mu\alpha$ могло использоваться как (1) обозначение (водного) обряда, родственного тому, который практиковали церковные христиане², но могло пониматься и как (2) чисто внутреннее событие, никак с обрядом не связанное.

¹ Начало см.: ППВ, 2018, том 15, № 1 (вып. 32). С. 17–52; № 2 (вып. 33). С. 32–55; № 3 (вып. 34). С. 16–36.

² То, что некоторые гностики практиковали «водное крещение», было уже хорошо известно из свидетельств церковных полемистов задолго до введения в научный оборот подлинных гностических текстов, которые во многом (но не во всем) подтвердили сказанное ересиологами. Так, например, у последователей валентиниана Марка (о нем подробно см.: Förster 1999) существовал обряд, при котором посвящаемого

Среди текстов, засвидетельствовавших практику (1) и, следовательно, идущих по стопам церковных христиан (или параллельно с ними, хотя и с целым рядом характерных особенностей и отличий³), при этом с использованием той же терминологии, прежде всего следует вспомнить валентинианское *ЕвФил*⁴. Сочинение содержит целый ряд интересных высказываний о «крещении»⁵, а некоторые из них имеют явно полемическую (скорее всего, против церковного христианства) направленность⁶:

«ведут к воде и, совершая крещение, сопровождают это такими словами: „Во имя неведомого Отца всего, во имя Истины, Матери всего <...>“. А тот, над кем (обряд) совершается, отвечает: „Я укреплен и искуплен, я освобождаю душу мою от этого мира и от всего, что в нем <...> во искупление во Христе живом“. <...> Затем его помазывают соком (маслом?) бальзамного дерева, ибо, говорят (маркосиане), это благовоение есть образ заперделного благоухания» (οἱ δὲ ἄγνοοσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν Μητέρα τῶν πάντων <...>. ὁ δὲ τετελεσμένος ἀποκρίνεται ἐστήριγμα καὶ λελύτρωμα καὶ λυτροῦμαι τὴν ψυχὴν μου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος τούτου <...> εἰς ἀπολύτρωσιν ἐν τῷ Χριστῷ τῷ ζῶντι. <...> ἔπειτα μυρίζουσι τὸν τετελεσμένον τῷ ὄπῳ τῷ ἀπὸ βαλσάμου τὸ γὰρ μύρον τοῦτο τύπον τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα εὐωδίας εἶναι λέγουσιν: Iren., *Adv. haer.* I.21.3 = Eriph., *Pan.* 34.20.2–7); ср. ниже, примеч. 4 и сл. о *ЕвФил*.

³Ириней, несколько, очевидно, не утрируя, не раз сетовал на то, что едва ли возможно говорить о наличии какой бы то ни было строгой системы богословия и богослужебной практики у гностиков разных толков: «они, собравшись вдвоем или втроем, говорят об одном и том же, но не одно и то же, а противоположное, и это относится как к самой сути дела, так и к словам» (*Adv. haer.* I.11.1); «потому что многие из них — пожалуй, даже все — хотят быть учителями и уйти из той школы, в которой до того пребывали; составляя (свое) учение из какой-то другой системы мысли, а затем еще одно, но уже из другой, они настаивают на том, что учат по-новому...» (*ibid.*, I.28.1). По поводу ритуальной практики маркосиан Ириней говорит: «...каждый из них учит, как ему заблагорассудится: ибо сколько у них посвященных в таинство этого учения, столько и искуплений» (...καθὼς αὐτοὶ βοῦλονται, παραδιδόναι αὐτὴν ὅσοι γὰρ εἰσι ταύτης τῆς γνώμης μυσταγωγοί, τοσαῦτα καὶ ἀπολυτρώσεις; *ibid.*, I.21.1). Подробнее см.: Хосроев 2016: 64–66.

⁴Дошедшее по-коптски «Евангелие от Филиппа» (*ННС* II.3), утерянный греческий оригинал которого возник, видимо, не ранее конца II в., возможно, в Сирии или Малой Азии (Gaffron 1969: 68–70; Isenberg 1989: 134; Schenke 1990: 151), по жанру не имеет ничего общего с каноническими евангелиями; это собрание рассуждений анонимного автора о миссии Христа и преимущественно о христианах таинствах (с вкраплениями в них 15 речений Иисуса, семь из которых находят соответствие в *НЗ*; о *НЗ* в *ЕвФил* см.: Gaffron 1969: 46–59; Segelberg 1983); ср. “eine Art Florilegium gnostischer Sprüche und Gedanken” (Schenke 1959: 1); “a collection of excerpts, a kind of florilegium” (Isenberg 1989: 133); возможно, эти «эксцерпты» лежат на совести «редактора», который извлек их из какого-то другого гностического сочинения и по своему их организовал (*ibid.*). Название *ЕвФил*, можно думать, является вторичным и обязано тому, что Филипп — единственный из апостолов (если речь идет о нем, а не об одном из семи диаконов), который здесь упоминается (73.7 сл.; лог. 91); см.: Gaffron 1969: 10–12. Принадлежность ядра сочинения валентинианству ни у кого не вызывала сомнения (ср., например, подзаголовок к первому переводу сочинения “Ein Evangelium der Valentianer...”: Schenke 1959; также см.: Хосроев 2016: 256, примеч. 1168), хотя, очевидно, в тексте содержится и материал, почерпнутый из других гностических систем (“Gedankengut verschiedener gnostischer Richtungen”: Schenke 1960: 34). Издание текста: Layton 1989: 1, 142–215; Schenke 1997; русский перевод (требуются поправки): Трофимова 1979: 170–188. Удобное, на мой взгляд, (условное) деление *ЕвФил* на «логи» (лог.; всего 127) было предложено (по аналогии с *ЕвФом*) еще на заре исследования текста (см.: Schenke 1959: 1; Wilson 1962).

⁵При этом автора несколько не интересует техническая сторона обряда: он не говорит ни о том, кто должен совершать обряд и над кем, ни о том, как протекал сам обряд, и т.п.; его рассуждения сосредоточены на смысле обряда и его глубинных последствиях. Поэтому вопрос о том, было ли исходное сочинение (см. пред. примеч.) своего рода «катехизисом» для новичков-единоверцев автора, лучше оставить открытым (ср.: автор “speaks as a catechist to catechumens preparing for the initiation rite”; компилятор взял материал “from a Christian Gnostic sacramental catechesis”: Isenberg 1989: 134). Ср. ниже, примеч. 12. Из большого числа работ, посвященных описанию ритуала в *ЕвФил*, назову лишь Schmid 2007 с детальным анализом проблемы (с критическим разбором точки зрения Изенберга: 44–50).

⁶Автор не раз говорит, хотя и не называя по имени своих оппонентов, о «некоторых, сказавших» (πεχε ροεσηε, κκοοуε ετхω гнос), всякий раз подчеркивая при этом, что «они заблуждаются»

«Если кто сходит в воду (и) поднимается из нее⁷, ничего не получив, (но при этом) говоря: „Я — христианин (χριστιανός)“, то взял он это имя взаймы⁸; но (δέ) если он получает святого Духа (πνεῦμα), то имеет *имя* как дар (δωρεά)⁹; у получившего дар (δωρεά) (дар) не отбирают; а (δέ) у того, кто взял взаймы, требуют вернуть»¹⁰.

Здесь говорится об обряде *водного* крещения, при котором, по убеждению автора, не всякий крещаемый получает дар святого Духа, а, видимо, только тот, кто, совершая ритуал, предварительно очистил себя от всякой скверны¹¹ и уже обладал каким-

(σεῖραπλανάσθῃ, σεῖραπλανά, ρῖ οὐψτα) (55.23–24, log. 17; 56.15–17, log. 21; 57.9–11, log. 23; 73.1–2, log. 90). Эту направленность *ЕвФил* заметил уже Жан Доресс в своем предварительном описании рукописей из Наг Хаммади: “actually a treatise vaguely directed against some adversaries unnamed” (Doresse 1960: 222); см. ниже, примеч. 11; о том, что гностики, как правило, не называли своих оппонентов, см.: Хосроев 2016: 20–21, примеч. 43.

⁷ Оба глагола (что, впрочем, естественно) использовались и в церковном христианстве при описании обряда крещения; ср.: κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ <...> ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος (*Деян* 8.38–39; см.: Хосроев 2018а: 28, примеч. 43); εἰς τὸ ὕδωρ καταβαίνουσι <...> καὶ ἀναβαίνουσι (Herm., *Sim.* IX.16.4); κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ <...> καὶ ἀναβαίνομεν (*Barn.* 11.11); для двух последних примеров см.: ч. 3, примеч. 16 и 35, а также: Gaffron 1969: 308–309, примеч. 4.

⁸ Высказывание созвучно словам из другого гностического трактата: «Те, кто утверждает: „Мы христиане (ἀλιον ρεῖνχριστιανος)“ только словом, а не делом, — глупцы...» (*СвИст* 31.22–26; о нем см. ниже, примеч. 33 сл.); ср. выше, примеч. 6.

⁹ Схожее высказывание находим в «Пастыре», где башня (см.: ч. 3, примеч. 14) символизирует Церковь (ἐκκλησία), а девы — это «святые духи» (ἅγια πνεύματα; очевидно — дары святого Духа): «Не может человек иначе оказаться в царстве Бога, если не наденут они на него свои *одежды*; ибо если ты примешь только *имя* (Христа, т.е. только станешь называться *христианином*), а *одежду* от них не примешь, то не получишь никакой пользы» (...ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς, τὸ δὲ ἔνδυμα παρὰ τοῦτον μὴ λάβῃς, οὐδὲν ὠφελήσῃ; *Sim.* IX.90.1 сл.); о метафоре «одежда» см. ниже примеч. 15.

¹⁰ εἰρωσολα ρωκ ἐπεσнт ἐπνοοῦ πῆρει ἐρραῖ ἐνπερξι λααγ πῆχοос хе анок оуχхристианос (sic) πῆαхци πῆран етнисе ецфухи де пῆпа етоуаав оуῖтац πῆау πῆаореа пῆран пентаρхи πῆоуаореа мауцитῆ πῆоотῆ пентаρхи де ехωц етнисе φαγухатц (*ЕвФил* 64.22–29; log. 59). Шенке (Schenke 1997: 341) справедливо подчеркнул, что этот пассаж подхватывает (после пространного отступления) и поясняет предыдущее высказывание, в котором имплицитно также говорится о крещении: «Господь пришел в *красильню* (πῆα хωδε) Левия; он взял 72 краски (χρῶμα) и бросил их в чан; достал он их оттуда все белыми и сказал: „Подобно этому и Сын Человека (т.е. «я») сделался *красильщиком* (хсгт = ψхгт: *Сгм* 617b)“» (63.25–30; log. 54); другое, еще более интересное высказывание прямо связывает понятия «красить» и «крестить»: «Бог — красильщик (хсгт); как хорошие краски (хωδε), которые называют настоящими (ἀληθινόν), умирают вместе с теми вещами, которые они окрасили (хωδε), так и те, которых Бог окрасил (хωбоу); поскольку его краски бессмертны, то и они становятся бессмертными через его целебные средства; Бог же крестит (βαπτίζω) крещаемых (βαπτίζω) водой (ρῖ οὐμνοῦ)» (61.12–20; log. 43). Очевидно, что в греч. оригинале обыгрывались однокоренные слова βάπτω/βαπτίζω, «погружаю, *красю*, *крещу*» и βαφεῖον, βαφεύς, βάμμα, т.е. «красильня» (т.е. место, где *погружают* в краску), «красильщик» (т.е. *погружающий* в краску), «краска» (т.е. то, во что погружают); заметим, что подразумевается полное погружение в воду при крещении (а не окропление водой), как и при окрашивании ткани. Коптский перевод (πῆα хωδε, хсгт, хωδε, «красильня», «красильщик», «красить») не смог передать этой игры слов. Об обычном значении βάπτω, «красить», «плавить» (металл, погружая в воду, химический раствор или т.п.), см.: Chadwick 1997: 61–62; Ferguson 2009: 42 сл. (раздел “Metaphorical Usage”); см. ниже, примеч. 125 (Charron).

¹¹ Автор подчеркивает необходимость прежде всего духовного «воскресения»: «Те, кто говорят (см. выше, примеч. 4), что они сначала умрут и (затем) воскреснут, заблуждаются. Если они сначала не получат воскресения при жизни, то после смерти они не получат ничего», и продолжает: «Так же, говоря о крещении (βάπτισμα), они утверждают: „Велико крещение, потому что, если его примут, будут жить“» (...οὐκ οὐκ πε πваπῆσιμα хе еуψахгтῆ сендони: 73.1–7; log. 90). Фраза, кажется, испорчена (усечена), но можно предположить, что автор, говоря: «велико крещение», приводил, полемизируя, слова своих оппонентов, считавших, что обряд крещения безоговорочно спасает; сам он, в свою очередь, был уверен

то особым «знанием»¹². В любом случае, целью крещения является отказ от старой жизни и полное преображение крещаемого:

«Живая вода — это тело (σῶμα)¹³. Нам нужно надеть на себя живого Человека¹⁴, (и) поэтому тот, кто сходит в воду (для крещения), раздевается, чтобы (ἵνα) надеть его (т.е. живого Человека) на себя»¹⁵.

в том, что крещения без духовного возрождения совершенно недостаточно (ср.: “a certain disparagement of Baptism appears in [log.] 90, which seems to imply that some people speak of Baptism as ‘a great thing’, which it is not” (Wilson 1962: 19); “the whole passage may be a piece of polemic against the beliefs of the ‘orthodox’ Church”: *ibid.* 153); иные объяснения см. (Schenke 1997: 433–436). С этим высказыванием следует сопоставить слова валентинианина Феодота о том, что крещение имеет силу только для «чистого» сердцем: «К крещению следует приходить радуясь; но поскольку часто (с крещаемым в воду) сходят нечистые духи, сопровождая его и получая с ним печать, <...> к радости прибавляется страх, чтобы только чистый мог сойти (в воду); поэтому (нужны) посты, моления, молитвы, возложения рук, коленопреклонения, так что душа (в конечном счете) спасается от мира и от пасти льва» (ἐπὶ τὸ βάπτισμα χαίροντας ἔρχεσθαι προσήκειν ἀλλ’ ἐπεὶ πολλάκις συγκαταβαίνει τισὶ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα, παρακολουθοῦντα καὶ τυχόντα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τῆς σφραγίδος <...> τῇ χάρα συμπλέκεται φόβος, ἵνα τις μόνος καθαρὸς αὐτὸς κατέλθῃ, διὰ τοῦτο νηστεῖαι, δεήσεις, εὐχαί, <θέσεις> χειρῶν, γονυκλισίαι, ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασφύζεται: Clem., *Exc. Theod.* 83). О том, что Климент, цитируя Феодота, не порицает его, см.: ч. 3, примеч. 49; ср., однако, его слова о каких-то еретиках (не называя их), которые «крестят в бруд» (εἰς πορνείαν βαπτίζουσι) (*Strom.* III.109.2; ср.: *ibid.* III.62.2), или о «еретическом крещении» (τὸ βάπτισμα τὸ αἰρετικόν) также без объяснения того, в чем оно состояло (*ibid.* I.96.3).

¹² «Тот, кто обрел знание истины, свободен, а свободный человек не грешит» (πετρεῦῖτασ φῖναγ πῆτγωσῖσ πῆтне оуελεу-өөрос пе пелеу-өөрос ле мауῖр нове: *ЕвФил* 77.15–17; log. 110; ср.: *Ин* 8.32); заметим, что в *ЕвФил* нигде не говорится о том, что «крещение» совершается в «отпущение грехов» (как в *Деян* 2.38); ср. также: «если мы познаем истину, то найдем плоды истины и в нас самих» (ἐνψασοῦσн таλнөөиα тῆнаρε аηκαῖπος πῆталнөөиα ρῖαῖ πῆнтῆ, *ibid.* 84.10–13; log. 123d); «свободным делает не только омовение, но и знание того, кем мы были, кем стали...» (ἔστιν δὲ οὐ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις τίνεσ ἦμεν, τί γεγόναμεν...: Clem., *Exc. Theod.* 78.2); подробнее об этом высказывании см.: Хосроев 2016: 28, примеч. 72; 148, примеч. 638.

¹³ πнооу етонг оусωна пе (75.21–22); по всей видимости, речь идет о проточной воде, в которой рекомендовалось совершать крещение (см.: ч. 3, примеч. 25); ср. ниже о «живой воде» не как об обычной, а как *образе* чистоты и т.п. Отца: примеч. 118, 120, 121.

¹⁴ Т.е. полностью преобразиться (см. след. примеч.); ср.: «Изменение человека, получившего крещение, относится не к телу (ибо он выходит (из воды внешне) таким же, как и раньше), но к душе <...>. Поэтому крещение называется смертью и концом старой жизни...» (ταύτη θάνατος καὶ τέλος λέγεται τοῦ παλαιοῦ βίου τὸ βάπτισμα <...>. ἡ δύναμις δὲ τῆσ μεταβολῆσ τοῦ βαπτισθέντοσ οὐ περὶ τὸ σῶμα (ὁ αὐτὸс γάρ ἀναβαίνει), ἀλλὰ περὶ ψυχῆν: Clem., *Exc. Theod.* 77.1–2; в переводе я поменял фразы местами).

¹⁵ ὡρε етῖрῖ φ ζωωνῖ πῆрвнне етонг етве паеи еφει еφвнκ епῖтῖ епнооу φακκακφ азнуφна еφнаф пн ρωωφ (75.22–26; log. 101). Некоторые комментаторы пытались увидеть здесь указание на внешнюю сторону обряда: крещаемый перед погружением в воду снимает с себя одежду (обычай, сложившийся, видимо, не ранее конца II в., засвидетельствован впервые в *Trad. ap.* 21; см.: ч. 3, примеч. 53 и 26). И *ЕвФил*, и *Trad. ap.* возникли примерно в одно и то же время, но утверждать, что речь здесь идет об одной и той же практике (см., например: “Das Praes. cons. φακκακφ азну verdeutlicht, daß die Entkleidung nicht spirituell, sondern wörtlich zu verstehen ist: der Täufling pflegt sein Gewand abzulegen, bevor er in das Wasser hinabsteigt”: Gaffron 1969: 126), я не берусь, поскольку автор *ЕвФил*, далекий от желания описывать какие бы то ни было бытовые реалии, пользовался, по всей видимости, метафорой: за κωκ азну («обнажаться», «раздеваться») стоит греч. глагол ἐκδύω (*Лк* 10.30; или γυμνῶ/γυμνός εἶμι: *Мк* 14.52), который в христианских сочинениях, начиная с ап. Павла, обычно использовался именно в метафорическом значении «оставлять старую жизнь» и т.п.; о понятиях «снимать–надевать» у Павла см.: Хосроев 2018а: 39, примеч. 97; в том же значении используется эта пара и в других текстах из Наг Хаммади: *АнМак* 14.35–36; *ПослПетр* 137.6–7 (см.: Хосроев 2014б: 21, примеч. 108) и т.д.; ср. высказывание еще одного валентинианина: «Крещение <...> называют неснимаемой одеждой (εἶτῆναγκακφ азну πῆноφ; букв. „одежда тех, которые не снимают ее с себя“), потому что те, кто наденет ее (εἶτῆтῆεиц ρῖωου), и те, которые (благодаря ей) получили искупление, носят (φορέω) ее (и не могут снять); и называют его (т.е. крещение) крепостью истины (πῆαхро πῆтῆнне)...» (*ТрехТр* 128.19–27). См. ниже, примеч. 108, 110, 123.

Другое изречение, в котором «крещение» по сравнению с другими обрядами посвящения занимает подчиненное место¹⁶, гласит:

«Господь [совершил] все тайно (μυστήριον); и крещение (βάπτισμα), и помазание (χρίσμα)¹⁷, и евхаристию (εὐχαριστία)¹⁸, и искупление¹⁹, и брачный чертог (νυμφών)²⁰»²¹.

¹⁶ Одно высказывание прямо говорит о «подчиненности» (или, скажем, «предварительности») крещения водой: «Над крещением господствует помазание, ибо от помазания называли нас христианами, (а) не от крещения. И Христа называли так от помазания, ибо Отец помазал Сына, а Сын помазал апостолов, апостолы же помазали нас. У помазанного есть все: у него есть воскресение, свет, крест, святой Дух. Это дал ему Отец в брачном чертоге...» (πῆρεσις αὐτοῦ ἵεροῦς ἐμβαπτίσμα εὐολ γὰρ πῆρεσις αὐτοῦ ἐροῖν ἕξ χριστιανός ἐτιβε πβαπτίσμα αὐτῶ πῆραυτοῦ ἐπεῖτ ἐτιβε πῆρεσις ἀπειωτ γὰρ τῶτῶ πῆρεσις ἀπειωτ λε τῶτῶ πῆραποστολος ἀναποστολος λε τῶτῶ πῆραπτοστολος οὐπῆτετ πῆρεσις πῆρα οὐπῆτατ ταπαστασις ποῦοειν περῆος πῆρα ἐτοῦαα ἀπειωτ † πατ πῆραε πῆ πῆραπῆρα: *ЕвФил* 74.12–22; log. 95). Между тем, в *НЗ* об обряде помазания нет еще и речи: фраза о том, что «после крещения» Иисуса Иоанном «Бог помазал его (ф.в. Иисуса) святым Духом и силой» (*ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει: Деян* 10.38), как и слова «Бог, помазавший нас» (ὁ <...> χρίσας ἡμῶς θεός; *2Кор* 1.21), конечно, имеют в виду не обряд «помазания»: глагол используется здесь *метафорически* для обозначения «посвящения» в новую веру; то же самое можно сказать и о сущ. χρίσμα (дважды в *НЗ*: *1Ин* 2.20, 27), но, по справедливому замечанию, “the existence of these metaphorical terms in the New Testament suggested <...> the introduction of a literal rite of unction at a very early date in the history of the Church” (Stone 1917: 227); о «помазании» в церковном (и около него) христианстве см.: ч. 3, примеч. 22, 39, 53, 56; о «брачном чертоге» ниже, примеч. 20, 29.

¹⁷ Автор еще несколько раз обращается к «помазанию» (хотя нигде не говорит о том, как должен совершаться этот обряд), и, возможно, как-то соотносит это понятие с «крещением огнем» (ср.: *Мф* 3.1 и *Лк* 3.16), противопоставляя ему своего рода подготовительное «крещение в воде» (см. пред. примеч.). Так, отголосок этого представления мы, очевидно, можем распознать в следующих пассажах: «Через воду (крещения?) и огонь все очищается (ἵτιπὶ οὐνοῦ πῆ οὐκωτ ἐγτοῦα πῆра τῆρα): видимое через видимое, скрытое через скрытое; но есть нечто скрытое (которое очищается) через видимое: есть вода в воде, есть *огонь в помазании*» (οὐπῆρα οὐοῦ πῆ οὐοῦ οὐπῆρα κωτ πῆρα οὐχῆρεσις: *ЕвФил* 57.22–27; log. 25); «из воды [и] огня возникли душа и дух; из воды, огня и света [явился? глагол в тексте отсутствует] сын брачного чертога; *огонь это помазание* (χρίσμα), свет это огонь; я говорю не об этом огне, который не имеет формы (μορφῆ), но о другом, форма которого белая...» (67.2–8; log. 66). На первый взгляд темное изречение «Через святого Духа мы возрождаемся, рождаемся же мы через Христа, в двух; помазание мы через Духа...» (εὐол ἵτιπὶ πῆρα ἐτοῦαα σεχпо неи πῆра πῆρεσοп сехпо ле πῆра ἵтиπῆρεχс πῆра псау сетῶс πῆра ἵтиπῆра пῆра: 69.4–8; log. 74, где πῆра πῆρεсоп передает ἀναγεννάω, γεννάω ἄνωθεν, «возрождаться, рождаться в другой раз», в *Ин* 3.3, 7; ср.: παλιγγενεσία с тем же переводом в *Мф* 19.28 и *Тит* 3.5; см.: Хосроев 2018а: 23, примеч. 26) поясняется следующим за ним: «...надо креститься (βαπτίζω) в двух: в свете и в воде, а *свет это помазание* (χρίσμα)» (69.12–14; log. 75), т.е. автор рассматривает полный обряд крещения как состоящий из двух актов: крещение в воде и помазание. О взаимосвязи «крещения в воде» и «огня» (или «света») см.: *ibid.*, 21, примеч. 22; о том, что «помазание» совершается «оливковым маслом», см.: 73.15–19 (log. 92; ср. выше, примеч. 2 о помазании «соком бальзамного дерева» у маркосиан).

¹⁸ Ср.: «В чаше молитвы, над которой совершают благодарение (евхаристию?), находится вино с водой (ср.: *Ин* 19.34; *1Ин* 5.6–8); потому что она (т.е. чаша) является образом крови, и наполняется она святым Духом» (πποτῆριον πῆра αὐπῆра πῆра οὐπῆρα οὐπῆρα οὐοῦ εсқи ераі епῆраπос πῆρεсноч ἐтоῦ-ρεχῆрастеі еχωц αῦω цноῦε εὐол πῆра пῆра ἐтоῦаа: *ЕвФил* 75.14–18; log. 100); ср.: λαβὼν ποτῆριον εὐχαριστήσας (*Мк* 14.23–24; *Мф* 26. 27) и τὸ ποτῆριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν (*1Кор* 10.16; εὐχαριστήσας <...> τὸ ποτῆριον: *ibid.* 11.24–25); речь здесь, скорее всего, идет не об обряде «евхаристии» (нет упоминания хлеба), а об обычной «молитве благодарения»; ср. log. 26.

¹⁹ σωτε, передающее, как правило, греч. (ἀπο)λύτρωσις, «избавление, искупление» (*Лк* 21.28; *Римл* 3.24; и т.д.), играет в валентинианской ритуальной практике центральную роль и обычно соотносится с «крещением», которое в этой паре играет подчиненную роль. Так, некоторые маркосиане (см. выше, примеч. 2) утверждали, что искупление «необходимо для тех, кто уже получил совершенное *знание*» (см. выше,

примеч. 9), чтобы они смогли возродиться в Силу, пребывающую выше всего, ибо по-другому невозможно войти в Плерому» (λέγουσι δὲ αὐτὴν (ᾧ.ῥ. искупление) ἀναγκαίαν τοῖς τὴν τελείαν γνῶσιν εἰληφόσιν, ἵνα εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν ὧσιν ἀναγεγεννημένοι ἄλλως γὰρ ἀδύνατον ἐντὸς πλῆρωματος εἰσελθεῖν), и противопоставляли «искупление» «крещению»: «крещение совершается в отпущение грехов (τὸ μὲν γὰρ βάπτισμα <...> εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιῶν), а искупление — в совершенство (τὴν δὲ ἀπολύτρωσιν <...> εἰς τελείωσιν); крещение душевно, искупление духовно» (καὶ τὸ μὲν ψυχικόν, τὴν δὲ πνευματικὴν: Iren., *Adv. haer.* I.21.2 = Eriph., *Pan.* 34.19.3–4). Ипполит, отталкиваясь от свидетельства Иринея, дает такой комментарий: маркосиане «после <первого> крещения обещают и другое, которое они называют искуплением» (μετὰ τὸ <πρώτον> βάπτισμα καὶ ἕτερον ἐπαγγέλλονται, ὃ καλοῦσιν ἀπολύτρωσιν), при котором на принимающего это второе крещение «возлагалась рука» (ἐπιτιθέντες χεῖρα τῷ τὴν ἀπολύτρωσιν λαβόντι: *Ref.* VI.41.2–4); далее, говоря о «крещении», он пользуется синонимом λουτρόν (ἐν τῷ πρώτῳ λουτρῷ <...> ἐν τῷ δευτέρῳ, ὃ ἀπολύτρωσιν καλοῦσιν: *ibid.*, VI.42.1). Представление маркосиан о втором духовном крещении (= искуплении) основывалось на их особом толковании евангельских слов Иисуса («И другим крещением должен я креститься и весьма стремлюсь к нему» (καὶ ἄλλο βάπτισμα ἔχω βαπτισθῆναι καὶ πάνυ ἐπιείρομαι εἰς αὐτό: Iren., *Adv. haer.* I.21.2 = *Pan.* 34.19.4), но эти слова они, кажется, не связывали с предсказанием Иисуса о своей смерти (о понимании *Лк* 12.50 в предшествующей христианской литературе см.: Хосроев 2018а: 26–27, примеч. 37–39; см. также: *id.* 2016: 25–26, примеч. 62; 34–35, примеч. 92; 65, примеч. 220). В сильно разрушенном бесспорно валентинианском сочинении надежно читаются слова, из которых видно, что было «первое крещение» (πῶσαρπῖ πῶσαρπῖσμα: *ВалУч* 40.38), предназначенное для «отпущения грехов» (...πκωε ε]βαλ πῖναви: 41.10–12); очевидно, что дальше речь шла и о «втором крещении». В другом валентинианском трактате «крещение» и «искупление», кажется, отождествляются: «нет другого крещения (ἡν βεβαπτῖσμα), кроме одного-единственного, которое является искуплением (σωτῆ) в Бога, Отца, Сына и святого Духа...» (*ТрехТр* 127.28–32), хотя что именно хотел сказать автор, остается до конца непонятым. Первые издатели текста (Kasser et al. 1975: 230–231) даже задавали вопрос: “Rejette-t-il simplement l’usage de l’eau, ou rejette-t-il tout rituel?», приводя далее слова Иринея о маркосианах: «А некоторые из них утверждают, что приводить (крещаемого) к воде излишне...» (...τὸ μὲν ἄγειν ἐπὶ τὸ ὕδωρ περισσὸν εἶναι φάσκουσι); вместо этого они возлияют на его голову смесь из масла и воды, и это, считают они, и есть «искупление» (ἀπολύτρωσις: *Adv. haer.* I.21.4).

²⁰ О (достаточно темном с точки зрения содержания обряда, но присутствующем во всех изводах валентинианства) понятии «брачный чертог» в валентинианской ритуальной практике и сотериологии см.: Хосроев 2016: 46–47, примеч. 137–139; ср.: “wir wissen nicht, in welcher Weise die Gnostiker des EvPh das urbildliche Brautgemach im Ritus abgebildet haben. Wir wissen nur, daß sie eine kultische Feier gekannt haben, bei der die eschatologische Vereinigung der Gnostiker mit ihren Engeln antizipiert wurde” (Gaffron 1969: 200). В конечном счете это понятие, часто используемое в *ЕвФил* (65.11–12, *log.* 61а; 67.5–6, *log.* 66; 67.16–17, *log.* 67с и т.д.), и в других свидетельствах так или иначе соотносится с «крещением»; ср., например: «Крещение (βάπτισμα) <...> также называют брачным чертогом (ἡν ψελεεετ = νυμφῶν)...» (*ТрехТр* 128.19–34). Иринея, говоря об обрядовой практике маркосиан, также упоминает о «духовном супружестве»: «Они готовят брачный чертог (νυμφῶνα κατασκευάζουσι) и совершают таинство (μυσταγωγίαν), произнося какие-то слова над посвящаемыми, и говорят, что это — духовное супружество (πνευματικὸν γάμον), по подобию супружеств в высшем мире (κατὰ τὴν ὁμοίότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν)» (*Adv. haer.* I.21.3); в другом месте он замечает, что прообразом этого супружества является супружество Спасителя и Ахамоф после того, как она вернется в Плерому; они — «жених и невеста, а брачный чертог — вся Плерома» (τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν Πλήρωμα: *ibid.* I.7.1); ср. ниже, примеч. 123 о «духовном браке» в *2СлСиф*.

²¹ ἀπχοε[ι]с π]ρωε ннн з]пн оγ]нγустнр]ион оγ]ва[п]т]исма нп̄ оγ]хрисма нп̄п̄ оγ]εγχαρ[ис]т]ι]а нп̄п̄ оγ]сωт̄е нп̄п̄ оγ]нγнфωн (*ЕвФил* 67.27–30; *log.* 68); далее автор поясняет, что именно для него стоит за каждым из этих обрядов (отпуская при объяснении «помазание» и «евхаристию»): называя в Иерусалиме (т.е. в Храме) три места (дома) для жертвоприношений под названием «святое», «святое святого» и «святое святых», он соотносит каждое со своим ритуалом по степени их важности, где «крещение» является первой ступенью: «Крещение — это дом святой, искупление — это святое святого, брачный чертог — это святое святых. Крещение ведет к воскресению [в] искуплении, искупление (происходит) в брачном чертоге...» (πβαπт]исма п̄е п̄н̄е е]тоγ]ααβ [п]с]ω[т]̄]е п̄е]тоγ]ααβ п̄п̄е]тоγ]ααβ п̄е]тоγ]α]αβ п̄н̄е]тоγ]ααβ п̄е п̄н̄γнфωн п̄[вап]т]исма оγ]п̄тац п̄маγ п̄танааст]а]с[и]с нп̄ п̄]сωт̄е е]п̄сωт̄е з]п̄ п̄н̄γнфωн...: *ЕвФил* 69.14 сл.; *log.* 76).

Автор, подчеркивая важную роль названных обрядов для своих единоверцев и, очевидно, не соглашаясь с тем, что Иисус, согласно каноническим евангелиям, нико-го не крестил²² (как, впрочем, не совершал и никаких других обрядов), утверждает, что все это «Господь совершил тайно», т.е. скрыто от непосвященных²³.

Сильный акцент на спасительной роли воды при крещении делает следующее вы-сказывание:

«Как Иисус сделал совершенной воду крещения (βάπτισμα), так он упразднил смерть; поэтому мы (+ μέν) сходим в воду, но (δέ) не сходим в смерть, чтобы (ἵνα) не вылили нас в дух (πνεῦμα) (этого) мира (κόσμος); (ведь) если дует (дух мира), наступает зима, если (же) дует святой Дух (πνεῦμα), наступает лето»²⁴.

Противопоставляя «дух мира» (зиму) «святому Духу» (лету), автор (имплицитно) утверждает, что при крещении одни не получают ничего (а точнее, остаются с духом этого мира), другие же удостоены получения святого Духа²⁵.

Итак, церковные христиане и валентиниане во второй половине II в. были едино-душны в том, что водное крещение является необходимым актом посвящения²⁶, хотя каждый вкладывал в этот обряд свой смысл.

²² Подробнее об этих свидетельствах см.: Хосроев 2018а: 24, примеч. 29; ср. ниже, примеч. 39 (*СвИст* 69.7 сл.); упоминаемые далее понятия («помазание», «евхаристия» и т.д.) в *НЗ* нигде не встречаются как обозначающие какие-то особые обряды.

²³ То, что сочетание ρῆ(ν) οὐνύστηριον следует понимать как наречие (= *μυστηριωδῶς), уже, возражая Менау, который увидел здесь указание на церковное «таинство» (“Le terme ‘mystère’, appliqué aux sacrements, est fréquent dans l’Église syriaque...”: Ménard 1967: 187), подчеркнул Гаффрон: “in geheimnisvoller Weise”; однако, в отличие от него, я не думаю, что весь пассаж означает: “Christus offenbarte alles (= das Verborgene, die Wahrheit, sich selbst) in geheimnisvoller Weise, nämlich in Taufe, Salbung...” (Gaffron 1969: 109); ср.: “in the form of a mystery” (Thomassen 2006: 95 и комм.); я думаю, что речь идет именно о том, что эти обряды были совершены (установлены) Христом не открыто и для всех, а «тайно» и для немногих; ср.: «крещение (βάπτισμα), которое великий Сиф приготовил для себя *тайно* (ρῆ οὐνύστηριον)...» (*ЕвЕг* 63.10–12 / III.2).

²⁴ Πῶς πῦλῆς χωκ εἶολ πῆνοοῦ πῶλπτισμα τᾶει τε θε εἰπῶρτ εἶολ πῆνοῦ εἶτρε παει τῆνικ εἶπῆτῆ εἶπνοοῦ τῆνικ λε αν εἶπῆτῆ εἶπνοῦ (*ЕвФил* 77.8–13; log. 109); ср. «Так же и вода, когда над ней совершается молитва по изгнанию злых духов и она становится водой крещения, не только отделяет от себя плохое, но и получает освящение» (οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον χωρ<ί>ζει τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἀγιασμὸν προσλαμβάνει: Clem. Exc. Theod. 82.1). Речь идет о (древнем) предстании, согласно которому вода является вместилищем злых сил и нуждается в очищении (Lundberg 1942: 223 сл.); своим крещением Иисус очистил воду; схожие примеры см.: ч. 3, примеч. 6, а также Gaffron 1969: 120–123, 311–312, примеч. 22; ср.: Ménard 1967: 226. Заметим, что в *ЕвФил* еще два раза говорится о крещении Иисуса (правда, в разрушенных пассажах), но Иоанн Креститель ни в одном не упоминается.

²⁵ Ср. выше, примеч. 9. Другое речение гласит: «Зима — это (сей) мир, (а) лето — это другой эон (αἶων)» (*ЕвФил* 52.25–32, log. 7), т.е. «вечность».

²⁶ И у тех, и у других обряд сопровождался произнесением тринитарной формулы, хотя и по-своему понимаемой; см.: ч. 3, примеч. 24 (Дидахе и Иустин); примеч. 39 (*Act. Thom.*); примеч. 53 (Тертуллиан); примеч. 49 (Феодот), ср. выше, примеч. 19 (*ТрехГр* 127.28–32), а также «Отец, Сын и святой Дух» в *ЕвФил* (67.20–22; log. 67d). Так или иначе, но ближе всего к церковным христианам оказывались именно валентиниане (отвлекаясь здесь от тех поздних причудливо-мифологических форм, в которые движение со временем вылилось) и, наверное, не зря даже ярые оппоненты гностиков говорили, что Валентин (ок. 150 г.) чуть было не занял епископскую кафедру в Риме и что он был первым, кто учил о трех испостасях Бога (τρεις ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πρώτος ἐτενότης); об этом см.: Хосроев 2016: примеч. 298 и 1047. Вспомним при этом, какую важную роль в формировании богословия валентиниан играли послания ап. Павла (*ibid.*, примеч. 76, 1280); ср.: “Er (т.е. Valentinus) steht von allen Gnostikern dem paulinischen Christentum am nächsten” (Leisegang 1955: 289); “...the Valentinians as a sectarian movement remained much closer to the New Testament and Catholic tradition, as interpreters of scripture, claiming a secret tradition going back to Christ <...> developing a view of the four gospels and Pauline epistles as authoritative” (Logan 2006: 76).

Но были и такие христиане (видимо, и среди валентиниан), кто с порога отвергал обряд крещения в воде как не имеющий никакой силы²⁷ или даже приносящий вред; в любом случае, не отказываясь от использования понятия βάπτισμα, они воспринимали его как (2) обозначающее чисто внутреннее действие, не имеющее к ритуалу никакого отношения.

Так, в одном из *гностицизирующих* сочинений, исповедующих не *дуалистическое*, а *монистическое* богословие, которое, однако, трудно отнести к какому-то определенному направлению внутри христианства, а именно в *ТолкДуш*,²⁸ автор, щедро снабжая свой рассказ цитатами из *ВЗ* и *НЗ*, а также из Гомера, утверждает:

«Если чрево (μήτρα) души (ψυχή) по воле Отца обращается внутрь, то она получает крещение (βαπτίζω) и тотчас очищается от внешней скверны <...>. Очищение же души (ψυχή) — это (воз)обновление ее первоначального естества (φυσικόν) и повторное обращение к себе самой²⁹. Это и есть ее крещение (βάπτισμα)»³⁰.

²⁷ О них у нас и раньше были свидетельства ересиологов. Так, Ириной, перечисляя разные группы валентиниан (ср. выше, примеч. 2 и 18), говорит и о тех, которые (ἄλλοι δέ) не видели никакого смысла в обряде водного крещения: «они утверждают, что не должно совершать таинства невыразимой и невидимой силы при помощи видимых и тленных установлений и (выражать) непостижимое и бестелесное через чувственное и телесное; (они считают), что познание неизреченного Величия это и есть совершенное искупление (εἶναι δὲ τὴν τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀρρήτου Μεγέθους): ибо от незнания произошли „недостаток“ и страсть, а через знание упраздняется все, что возникло из незнания, так что (знание) это искупление внутреннего человека (ὡστ' εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἐνδον ἀνθρώπου); и это искупление не может быть ни телесным (ведь тело подвержено разрушению), ни душевным (потому что и душа происходит от „недостатка“ и является только обиталищем духа) — итак, искупление должно быть (только) духовным (πνευματικὴν οὖν δεῖν καὶ λύτρωσιν ὑπάρχειν: *Adv. haer.* I.21.4 = *Eriph., Pan.* 34.20.10–11). Тертуллиан говорит о «некоей Гаевой ереси» (см.: Хосроев 2018а: 18, примеч. 9), «отвергающей прежде всего крещение и захватившей многих» (plerisque rapuit imprimis baptismum destruens: *Bapt.* 1.2), и если речь идет о том же Гае, что и в *Tert., Adv. Val.* 32 (Koschorke 1978: 145), то имеем дело с одной из разновидностей валентинианинской ритуальной практики (предпочитаемое теперь многими чтение *Saina haeresis*, «каинова ересь», вместо *Gaina haeresis*, сути дела не меняет); они, по словам Тертуллиана, утверждают: «В крещении нет нужды для тех, кому достаточно веры (baptismum non est necessarium quibus fides satis est), ведь и Авраам понравился Богу не через таинство воды, но через (таинство) веры (*Быт* 15.6; *Римл* 4.3)» (...nullius aquae nisi fidei sacramento: *Bapt.* 13.1). О том, что какие-то гностики (возможно, последователи Продика; о нем см.: Хосроев 2016: примеч. 575, 877) «полностью отбрасывали чувственное (т.е. внешний ритуал), не пользуясь ни крещением, ни евхаристией...» (οἱ τὰ αἰσθητὰ πάντῃ ἀνοιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρῶμενοι...), с возмущением говорит Ориген (*Orat.* 5.1).

²⁸ По поводу природы и происхождения этой *гомиллии*, рассказывающей о падении души в тело, утерянный греческий оригинал которой возник, по всей видимости, на рубеже II и III вв. (ср., однако: *Sevrin* 1983: 60 “dans le deuxième quart du II^e siècle”), вполне возможно в Александрии в эллинистической христианской среде, знакомой с вульгарным платонизмом, высказывались различные предположения: вышла из-под пера или симонианина (Agaí 1977), или валентинианина, или вообще нехристианского автора, чье сочинение было позднее христианизировано. Перевод и комментарий см.: Хосроев 1991: 131–146, 205–214; издание текста: *Sevrin* 1983; *Layton* 1989: 2, 144–169.

²⁹ Имеется в виду возвращение души к первоначальному состоянию девственности и андрогинности, в котором душа пребывала до своего падения в этот мир и которое она утратила, оказавшись в теле. Это «возобновление» названо «воскресением (ἀνάστασις) из мертвых, спасением из плена (αἰχμαλωσία), восхождением (ἀνάβασις) на небо. <...> Так душа будет спасена возрождением (ἄνω γένεσις = παλιγγενεσία; см. выше, примеч. 14)» (*ТолкДуш* 134.12–14; 28–29), и окончательное спасение, т.е. восстановление первоначальной целостности, произойдет в «брачном чертоге» (на Πῶσελεετ = νυμφών; см. выше, примеч. 17 и ниже, примеч. 28), куда к ней придет жених (т.е. небесный Спаситель), «и этот (небесный) брак не подобен плотскому (σαρκικός) браку (γάμος)...» (ibid., 132.24–29). Заметим, что и «воскресение», и все остальные понятия используются здесь метафорически.

³⁰ Ἐρφατίντρα βε πτῆγχι τκτοσ зп ποῶψ ππεωт епса ηзоги φареσ:ββαπτιζε аχω πтогноу φастоуво епхωзп πпса нво[а] <...> πтоуво де πтῆγχι пе χι тесннт[в]р[р]е он πпес:фусикон πфорпῆ πсктос пкесоп паеи пе пес:βαπτισμα (*ТолкДуш* 131.27 сл.).

Автор говорит здесь о возрождении души (т.е. индивида), об освобождении ее от страстей (πάθος), которые овладели ей, когда она «упала в тело (σῶμα)», и никак не связывает достижение этой цели, для которого необходимо ее покаяние³¹, с каким-либо водным ритуалом. Сугубо *метафорическое* значение βάπτισμα здесь очевидно³².

В другом сочинении, а именно в *СвИст*³³, в котором исповедующий дуалистическое богословие гностический автор, хорошо знающий библейскую (в том числе и апокрифическую) традицию и умело с ней обращающийся, полемизирует по разным вопросам не только с церковным христианством, но и с гностиками других толков, к его учению не принадлежащими, находим весьма интересное высказывание:

«Некоторые приходят к вере (πίστις), принимая крещение (βάπτισμα), имея его как надежду (ἐλπίς) на спасение, называя его [„печать“] (σφραγίς); при этом они не знают, что [отцы] мира (т.е. архонты) являются в этом [месте]³⁴, но сам (крещаемый) [думает], что на него поставлена печать (σφραγίζω)³⁵. Ибо Сын [Человека] не крестил (βαπτίζω) ни одного из своих учеников³⁶, а если получающие крещение (βαπτίζω) обрели жизнь, то мир (κόσμος) оказывается ненужным, а отцы

³¹ «Ибо (γάρ) начало (ἀρχή) спасения — покаяние (μετάνοια)» (*ТолкДух* 135.21–22); далее следует отсылка к Иоанну Крестителю, «который проповедовал (κηρύσσω) крещение (βάπτισμα) покаяния (μετάνοια)» (*Деян* 13.24).

³² Нет никаких оснований допускать, что за этой метафорой мог стоять реальный обряд крещения в воде; ср.: “Il y a ici une spiritualisation du baptême, qui n’exclut pas nécessairement que le rite soit effectivement pratiqué...” (Sevrin 1983: 100); ср.: “während bei der Taufe Unklarheit besteht, ob sie als Sakrament galt” (Krause 1975: 55); Виссе абсолютно прав, утверждая: “...it is not baptism which is reinterpreted in 139.29 and 132.2, but rather the purification of the soul and her womb in the allegory are interpreted to refer to baptism”; это же относится и к «брачному чертогу» (см. выше, примеч. 20): “There is no hint in ExSoul that the bridal chamber has something to do with a (Valentinian) sacrament, nor does it reflect any of the peculiarities of the use of the word in, for example, the Gospel of Philip...”, замечая при этом со ссылкой на Lampe (νύμφη и т.д.), что образ «чертога» “is common in patristic literature” (Wisse 1975: 79).

³³ Утерянный греческий оригинал, по всей видимости, возник никак не ранее конца II в. (а может быть, и позже), вполне возможно, в александрийской среде. Высказывалось предположение, что автором мог быть современник Пахомия Великого Гиеракас из Леонтополя: “TestTr <...> may have been written by Hierakas himself or by one of his closest followers” (Wisse 1978: 439–440); другим возможным автором называли Юлия Кассиана (по словам Климента, в прошлом валентинианина: *Strom.* III.92.1): “Julius Cassian himself, or at least one of his intimate followers” (Pearson 1981: 120); было и осторожное предположение о том, что сочинение вышло из кругов архонтиков (см. след. примеч.; Koschorke 1978: 108–109); аргументы против этих гипотез см.: Хосроев 1991: 171–178. Гипотеза о том, что *СвИст* имеет родство с валентинианством (Маhé 1996: 26 сл.), не может быть принята уже потому, что автор, среди прочего, полемизирует и с валентинианством (Thomassen 2006: 501, примеч. 390). Текст сочинения сильно разрушен; перевод и комментарий см.: Хосроев 1991: 161–180, 223–232; издание: Pearson 1981: 101–203; Маhé 1996.

³⁴ Ср. учение архонтиков по свидетельству Епифания: «Они проклинаят *омовение*, хотя некоторые из них ранее были *крещены*; отвергают участие в таинствах и их благость как им чуждое и как возникшее во имя Саваофа (т.е. главного архонта; ἀναθεματίζουσιν τε τὸ λουτρόν, κἄν τε εἶέν τινας ἐν αὐτοῖς προειλημμένοι καὶ βεβαπτισμένοι, τὴν τε τῶν μυστηρίων μετοχὴν καὶ ἀγαθότητα ἀθετοῦσιν ὡς ἀλλοτρίαν οὖσαν καὶ εἰς ὄνομα Σαβαῶθ γεννημένην) <...>; но если (их душа) достигла знания и избежала церковного крещения (φεροῦσαν τὸ βάπτισμα τῆς ἐκκλησίας) и имени Саваофа <...> она восходит от неба к небу <...> и поднимается к Матери и Отцу всего, т.е. к месту, из которого она спустилась в этот мир» (Ephr., *Pan.* 40.2.6–8).

³⁵ О «печати» (σφραγίς, σφραγίζω) как синониме «крещения» см.: Хосроев 2018а: 18, примеч. 4; 19–20, примеч. 16; ч. 3, примеч. 11, 15–16, 18, 20, 39–40.

³⁶ См.: Хосроев 2018а: 21–22, примеч. 23; 24, примеч. 29 и 31; 27, примеч. 41.

крещения (βάπτισμα) осквернились³⁷. Но крещение (βάπτισμα) истины иное: его обретают через отказ (ἀποταγή) от мира (κόσμος)³⁸...³⁹.

Здесь противопоставлено *буквальное* понимание βάπτισμα в том виде, как его исповедуют и осуществляют на практике оппоненты автора, и понимание *символическое*, согласно которому «истинное крещение» не имеет никакого отношения к внешнему обряду, а является внутренним преобразованием индивида⁴⁰, его полным «погружением» в Бога и себя и решительным отказом от всего, что мешает духовному совершенству.

Полное отрицание водного (ложного) крещения, с очевидными аллюзиями к новозаветным свидетельствам, пронизывает другой гностический трактат, а именно *ПарСим*⁴¹. Его автор, вкладывая свои мысли в форме пророчества в уста некоего Дердекии (очевидно, небесного Христа), пользуется темным метафорическим языком, избегая при этом называть какие бы то ни было имена, которые (будь они названы) позволили бы нам избежать многих недоумений, возникающих при попытке понять это сочинение. Вот эти пассажи:

³⁷ Отрицание водного крещения автор основывает тем, что «вода» является «плохой», «телесной» субстанцией: «Река же Иордан является силой (δύναμις) тела (σῶμα), т.е. чувствами (αἰσθησις) удовольствий (ἡδονή), а вода Иордана — это вождение (ἐπιθυμία) к совокуплению (συνουσία); Иоанн же — архонт (ἄρχων) чрева» (*СвИст* 30. 30 сл.); ср. ниже, примеч. 42. «Отцы крещения» — это, очевидно, священники, принадлежащие Церкви и совершающие, по убеждению автора, бессмысленный обряд крещения; см.: Хосроев 1991: 232, примеч. 38.

³⁸ Термин ἀποταγή играет у автора ключевую роль, подчеркивая его сугубо аскетической настрой (энкратизм): «Никто не (у)знает Бога истины, кроме человека, который оставит все дела мира, отказавшись (ἀποτάσσω) от всего» (*СвИст* 41.4–9); тот, кто отвергнет (ἀποτάσσω) мирские пороки, показывает, что он происходит из рода Сына Человека (ibid., 68.6–11); ср.: *Лк* 14.33.

³⁹ οὐτὶν ῥ[οε]ἷ[ν]ε] εὐεῖ ἐροῦν ἐπίστις εὐ[χ]ῆ πῆ[ν]ο]ῦβαπτισμα ῥωσ εὐ[π]τε[υ]c]ῆ πῆναυ π[ο]υ[ρ]εαπ[ι]σ π[ο]υ[χ]α[ῖ] παῖ] εἶτοῦνοῦτε εροῦ ἕ τ[σ]φραγ[ι]c] εἰσεε[ῖ]νε] ἀν ἕ π[ε]ι[φ]τε π[η]κ[ο]σ[ι]oc ce[ο]υ]φ[η] εβολ π[η]να ετ[π]ῆναυ· [αλλ]α π[η]τοῦ ῥωω[υ] φ[η]νε x]ε ce[ρ]c[φ]p[α]g[ι]ze π[η]νοῦ [πω]ηρε гар π[η]p[ω]не] π[η]ε[υ]p[α]пт[ι]ze π[η]λααυ ῥῆ ne[υ]c[η]нa]φ[η]нт[и]c [...] [ενε]υ[с]нk де e[υ]p[α]ῖ ε[υ]φ[η]н[η] π[η] ne]ἵτοῦp[α]пт[ι]ze π[η]ноῦ ne[pe] п[η]κ[ο]c[и]oc na[υ]φ[η]e] ε[υ]c[υ]о[υ]e[и]т п[η] ауw п[η]e[и]ote π[η]βαпт[и]c[и]a ne[υ]ф[о]oп e[υ]x[α]ῖп[η] keo[υ]a де ne п[η]βαпт[и]c[и]a] π[η]не p[и]т[и] та[п]oт[α]г[η] п[η] π[η]к[о]c[и]oc e[υ]c[и]ne π[η]ноῦ· (*СвИст* 69.7–24). Все реконструкции текста предложены издателями.

⁴⁰ Также как и подлинное воскресение, по словам автора, может быть только духовным: «Некоторые (т.е. церковные христиане) говорят: „В последний день мы вне всякого сомнения (καλῶς), восстанем [в] воскресении (ἀνάστασις)“, но они не знают, что они говорят <...>. Итак, [не] уповайте на плотское (σαρκική) воскресение (ἀνάσ[τ]ασις), которое [является] погибелью...» (*СвИст* 34.26–35 и 36.29 сл.); ср. выше, примеч. 11 об *ЕвФил*.

⁴¹ Принадлежность этого сочинения, написанного в форме откровения, которое (библейский?) Сим получает от Дердекии, к какому-то определенному направлению в гностицизме установить не удастся: перед нами причудливый, если не сказать «дикий», сплав религиозно-мифологических представлений, которые встречаются в различных философизующих гностических учениях. Уже первыми исследователями было отмечено определенное сходство (в вопросах космологии) нашего памятника с сочинением под названием «Парафраз Сифа», которое упоминает Ипполит, описывая ересь сифиан (*Ref.* V.21.1); подробнее о сходстве и различии двух сочинений см., например, Sevrin 1975: 71–75. Не раз подчеркивалось и сходство с манихейской космологией как на уровне общей концепции, так и на уровне отдельных терминов (“Perhaps most promising are the connections between Paraph. Shem and Manichaeism”: Wisse 1996: 21, подчеркивая при этом, что зависимость одного от другого маловероятна). Время и место возникновения *ПарСим* остается предметом дискуссий; в пользу первой половины III в. (Сирия) см.: Roberge 2000: 113–114; id. 2010: 94–95; ср.: “...im Grundbestand ins 2. Jh. datierbar ist” (Koschorke 1978: 146). Русский перевод см.: Егоренков 2005; издание текста: Wisse 1996: 24–127; Roberge 2000.

«Ибо (γάρ) в это время (καιρός) появится другой демон (δαίμων) на реке, чтобы крестить (βαπτίζω) неким несовершенным крещением (βάπτισμα) (и чтобы) потрясти мир (κόσμος) оковами воды»⁴².

«Ибо когда (ὅταν γάρ) приблизятся дни, отведенные (προθεσμία) демону (δαίμων), который будет обманно (πλάνη)⁴³ крестить (βαπτίζω), тогда (τότε) я явлюсь в крещении (βάπτισμός)⁴⁴ этого демона (δαίμων), чтобы (ἵνα) устами веры (πίστις) я смог явить (φανερώω) свидетельство (μαρτυρία) тем, которые принадлежат ей (т.е. вере)»⁴⁵.

«Тогда (τότε) я сойду при помощи демона (δαίμων) в воду, и вихри воды и языки огня сойдут на меня. Тогда (τότε) выйду я из воды, надев свет веры (πίστις) и неугасимого огня, чтобы сила (δύναμις) Духа (πνεῦμα), подвигнутая (ἄφορμή) мной, смогла выйти наружу (διελθράω)...»⁴⁶.

«Многие же — те, которые несут (φορέω) совращающую (πλανάω) плоть (σάρξ)⁴⁷ — спустятся в губительные (βλάπτω) воды под воздействием ветров и демонов⁴⁸, и (отныне) связаны они водой»⁴⁹.

⁴² 2ἡ ΠΚΕΡΟΣ ΓΑΡ ΕΤῆΝΑΥ ΦΗΛΟΥΩΝῆ ΕΒΟΛ ΠΒΙ ΠΚΕΛΛΑΩΝ ΖΙΧῆ ΠΕΡΟ· ΦΗΝΑ ΕΦΗΛΒΑΠΤΙΖΕ ΠΝΟΥΒΑΠΤΙΣΝΑ ΠΑΤΧΩΚ ΕΒΟΛ· ΠῆΚΙΝ ΕΠΚΟΣΜΟΣ 2ἡ ΟΥΜῆΡΕ ΠΝΟΟΥ· (ПарСим 30.21–27). «Демон на реке» — это, по всей видимости, Иоанн Креститель; см. однако: “there is no clear case dependence on the Christian scriptures. It is tempting to see an allusion to Jesus and John Baptist in 30.4–27, but it is nothing more than a possibility. The polemic against baptism with water may be directed against Christian orthodoxy but need not be” (Wisse 1996: 21); ср.: “allusion au baptême de Jean est probable” (Sevrin 1975: 90); “ces allusions renvoient très certainement au baptême de Jean-Baptiste...” (Dubois 1986: 155; курсив — А.Х.). Между тем та же идея, но уже безо всяких обиняков, выражена в *СвИст* в том же контексте неприятия «водного крещения», где Иоанн назван «архонтом» (см. выше, примеч. 37; ср.: Хосроев 2016: примеч. 1014); также и *гностики*, описанные Епифанием, говорили, что «Иоанн не был совершенным, потому что на него воздействовали многие (злые) души...» (...ὄκ ἦν <...> τέλειος ὁ Ἰωάννης· ἐνεπνέετο γὰρ ὑπὸ πολλῶν πνευμάτων...: Ραν. 26.6.3).

⁴³ 2ἡ ΟΥΠΛΑΝΗ, букв. «в обмане, заблуждении», т.е. его крещение будет ложным, но конструкция такого рода имеет, как правило, значение наречия; см. выше, примеч. 23. Ложность этого крещения не раз подчеркивается: «несовершенное крещение» (ΟΥΒΑΠΤΙΣΝΑ ΠΑΤΧΩΚ: 30.24–25), «крещение в нечистой воде» (ΠΒΑΠΤΙΣΝΟΣ ΠΓΑΚΦΑΡΣΙΑ ΠΠΝΟΟΥ: 37.22–23), «нечистое крещение» (ΠΑΚΦΑΡΤΟΝ ΠΒΑΠΤΙΣΝΑ: 38.5–6); ср.: Хосроев 2017: примеч. 56 о 2*СлСиф*.

⁴⁴ Здесь и в 37.22 автор (переводчик) использует βαπτισμός, в двух других случаях (30.25 и 38.6) — βάπτισμα, кажется, не видя в терминах никакого различия; ср.: Хосроев 2018а: 18, примеч. 8; 19, примеч. 11; id. 2018б: 45, примеч. 64; 46, примеч. 69.

⁴⁵ 2ΟΤΑΝ ΓΑΡ ΕΥΖΗΩΝ ΕΖΟΥΗ ΠΒΙ ΠΖΟΥ ΠΠΠΡΟΘΕСΝΑ ΠΠΛΑΩΝ· ΠΑΙ ΕΤΑῤΒΑΠΤΙΖΕ 2ἡ ΟΥΠΛΑΝΗ· ΤΟΤΕ ΦΗΛΟΥΩΝῆ ΕΒΟΛ 2ἡ ΠΒΑΠΤΙΣΝΟΣ ΠΠΛΑΩΝ· ΦΗΝΑ ΕΦΗΛΦΑΝΕΡΟΥ 2ἡ ΤΤΑΠΡΟ ΠΠΠΙΣΤΙΣ ΠΝΟΥΜΑΡΤΥΡΙΑ ΠΠΕΤΕ ΝΟΥС НЕ· (ПарСим 31.14–22). Очевидная переключка с рассказом синоптиков (Мк 1.9 сл. и пар.) о крещении Иисуса Иоанном и о его последующей проповеди (Мк 1.14–15); ср.: “certains éléments pourraient même suggérer une utilisation du texte de Marc” (Sevrin 1975: 91).

⁴⁶ ТΟΤΕ ΠῆΠНУ ΕΖΡΑΙ 2ἡ ΠНОΟΥ ΕΛΕΙῤ 2ἡΩῤ ΠΠΟΥΘΕИ ΠΠΠΙСΤΙС· ΑΥῤ ΠΠΚΩῤῤ ΠНАТῤΦῆ· ΦΗΝΑ ΕΒΟΛ 2ἡ ТААῤФОРН ΕСНАῤΔΙΑῤΕῤ ΠΒΙ ТΔΥНАИС ΠΠΠῆА (ПарСим 32.9–15). Здесь мы имеем дело с отголоском не засвидетельствованного *НЗ* текстами мотива, согласно которому при крещении на Иисуса сходит свет (или огонь) (см.: Хосроев 2018а: 21, примеч. 22; Sevrin 1975: 91–92, примеч. 128–129).

⁴⁷ О том, что плоть является вместилищем порока и проч., учили *энкратически* настроенные гностики различных толков; подробно см.: Хосроев 2016: 49–52, примеч. 150 сл.

⁴⁸ «Ветры и демоны» (гендиадис) олицетворяют злые силы Тьмы; ср. «Ветры же, которые являются демонами (состоящими из; или: происходящими от) воды, огня, тьмы и света» (ПарСим 23.9–11); также 27.26–27; 28.6–7, 15–16; 32.16 и т.д.

⁴⁹ ΟΥῆ 2Αῤ ΔΕ СЕНΑῤΩК ΕΠῆῆ ΔНОУЭИ ΕῤῤВАῤΠῆ 2ἡῆ ΠῆНОУ Πῆ ΠΔΑΩΝ ΠΑῆ ΕῤῤФОРῆ ΠСАῤῤῤ ΕῤῤΠΛΑῆ· ΑΥῤ СЕНῆῆ Πῆ ΠНОΟΥ· (ПарСим 36.25–32). Т.е. получившие крещение в «губительной воде» — это «плотские»; об этой терминологии см. ниже, примеч. 79.

«Ведь (γάρ) вода является жалким (ἐλάχιστος) трупом (σῶμα), и люди не могут быть спасены, потому что они связаны (именно) водой так же, как от начала свет Духа был связан⁵⁰. <...>. Они заблуждаются (πλανῶμαι) под воздействием множества демонов (δαίμων) разного вида (μορφή), думая, что в нечистом (ἀκαθαρσία) крещении (βαπτισμός) водой, омерзительном, немощном, бесполезном (ἀργός), разрушительном, (вода) возьмет их грехи⁵¹. Они не знают, что оковы, заблуждение (πλάνη), скверна (ἀκαθαρσία), зависть, убийство, прелюбодеяние (μοιχεία), лже-свидетельство, ереси (αἵρεσις), грабежи, вожделения (ἐπιθυμία), многословие, гнев, злоба⁵² [...] происходят из воды и в воде. <...> Ибо (γάρ) я предрекаю тем, у кого есть разум: они отойдут от нечистого (ἀκάθαρτος) крещения (βάπτισμα), и те, у кого есть разум от света Духа, не станут участвовать (κοινωνέω) в этом нечистом (ἀκάθαρτος) занятии (τρίβη); и сердце их не будет запятнано, и не (οὐδέ) будут их проклинать, и не будут они прославлять воду⁵³.

Итак, «водное крещение», по убеждению автора, — это «нечистое занятие»; сама вода может породить только вожделение и другие пороки, и поэтому ее роль оценивается сугубо отрицательно⁵⁴; такое крещение не может освободить от прежних грехов и приносит получающему его только вред; поэтому автор призывает своих читателей не участвовать в этом «грязном занятии» и даже уверен в том, что они и сами скоро поймут всю его бессмысленность. Он яростно спорит с анонимными оппонентами⁵⁵, за которыми, по всей видимости, скрываются церковные христиане (у которых, начиная, по крайней мере, с первой половины II в., обряд «водного крещения»

⁵⁰ Дух, согласно мифу нашего сочинения, может быть спасен от оков материи только явлением небесного Христа (Дердекин) (*ПарСим* 19.32–35); см. также текст выше, примеч. 46.

⁵¹ Очевидная полемика с верой в то, что крещение Иоанна было «крещением покаяния в отпущение грехов» (*Мк* 1.4 и пар.); Северн рассматривал возможность в глагольном сочетании εἰσπῶνι, «он возьмет», подлежащим видеть не «воду», а «демона» (оба слова в копт. м.р.: Sevrin 1975: 93, примеч. 137), но это едва ли необходимо.

⁵² Перечень этих и им подобных пороков см.: *Гал* 5.19–21, где они названы «делами плоти»; похожий список см.: *Мк* 7.21–22 и пар., где о них говорится как об «исходящих из сердца человека».

⁵³ πῖνοοῦ γὰρ οὐσῶμα πὲ βελάχιστον· ἀγὼ σεκῶ ἰπρῶνε εἶολ ἀν χε σεμнρ зп̄ πῖноοῦ· π̄θε· χин̄ π̄ворп̄ едннр̄ п̄ка̄ поῦοειн̄ π̄п̄п̄ᾱ <...> се̄р̄п̄п̄ᾱнас̄ε̄αι εἶολ зп̄ з̄а̄з̄ п̄норфн̄ п̄те̄ п̄л̄ан̄шн̄· еῦнеε̄ε̄ε̄ χε̄ зп̄ п̄ваптиснос̄ п̄така̄θαρсӣа̄ п̄π̄ноοῦ пет̄шооп̄ е̄такп̄ е̄т̄коов̄ е̄то̄ п̄аргон̄ е̄т̄вор̄ш̄р̄· е̄р̄на̄ц̄ӣ п̄шн̄о̄е̄ п̄на̄γ̄· ἀγὼ σεσοοῦн̄ ἀн̄ χε̄ εἶол̄ зп̄ π̄ноοῦ е̄р̄з̄а̄ ε̄п̄ноοῦ е̄с̄шооп̄ п̄ка̄ т̄н̄р̄е̄ н̄п̄ т̄п̄л̄ан̄н̄· н̄п̄ та̄ка̄θαρсӣа̄· п̄к̄ω̄з̄ ε̄ат̄ве̄· т̄но̄ῑχε̄ӣа̄· т̄н̄п̄т̄н̄п̄т̄ре̄ п̄но̄γ̄· з̄ен̄ε̄рес̄ис̄· з̄ен̄т̄ω̄р̄п̄· з̄ен̄еп̄-ε̄ϋ̄н̄ӣа̄· з̄ен̄н̄п̄т̄з̄а̄з̄ п̄ω̄ᾱχε̄· οὐ̄σ̄ω̄н̄т̄ οὐ̄с̄ω̄ε̄ <...> а̄нок̄ γ̄а̄р̄ τ̄ω̄р̄п̄ χ̄ω̄ п̄нос̄ п̄н̄ете̄ οὐ̄п̄т̄оῦ з̄нт̄ п̄на̄γ̄· се̄на̄ло̄ зп̄ п̄а̄ка̄θартон̄ п̄ваптисна̄· ἀγὼ не̄т̄ε̄γ̄п̄т̄оῦ з̄нт̄ п̄на̄γ̄ εἶол̄ зп̄ поῦοειн̄ π̄п̄п̄ᾱ· се̄на̄ρ̄ко̄ш̄ц̄н̄е̄ῑ а̄н̄ н̄п̄ т̄т̄р̄ив̄н̄ п̄а̄ка̄θартон̄· ἀγὼ поῦ̄з̄нт̄ на̄з̄ω̄кп̄ӣ а̄н̄· (οὐ̄)δε̄ се̄на̄с̄зоῦш̄роῦ а̄н̄· ἀγὼ π̄ноοῦ οὐ̄де̄ се̄на̄τ̄на̄γ̄ εἶооῦ а̄н̄· (*ПарСим* 37.14–38.13).

⁵⁴ Так же, как и автор *Сейсм* (см. выше, примеч. 37), автор *ПарСим* отводит «воде» отрицательную роль, считая, что она неразрывно связана с Тьмой (1.36 сл.); см.: «темная вода» (πῖноοῦ π̄κᾱε̄: 2.23–24, 30; 7.22–23 et passim); ср. в пересказе родственного мифа: «Тьма же — это страшная вода» (τὸ δὲ σκότος ὕδωρ ἐστὶ φοβερὸν: Hippol., *Ref.* V.19.6).

⁵⁵ Мнения о том, кем были эти оппоненты автора, разделились. Так, Виссе, считавший *ПарСим* нехристианским сочинением (“there is no obvious Christian material”), видел здесь полемику с иудейскими (нехристианскими) сектами крестителей (Wisse 1970: 135); ср. “cette polémique s’en prend à un groupe baptiste, — qui peut être chrétien ou non...” (Sevrin 1982: 441); в другой работе автор склонился в пользу “des elchasaïtes plus ou moins christianisés” (Sevrin 1975: 96); Дюбуа, считая текст христианским, уточнял: “un document <...> de polémiques contre des milieux judéo-chrétiens baptistes” (Dubois 1986: 160); ссылка на крещение в пассаже 37.19 сл. “looks very much as if it is directed against ‘orthodox’ Christian claims about water baptism” (Tuckett 1986: 18); ср.: Koschorke 1978: 146. Обзор разных точек зрения на проблему см.: Yamauchi 1997: 82–84, где автор предпочитает видеть в этих оппонентах церковных христиан.

становится центральным обрядом посвящения), но, отвергая их обряд, удивительным образом сам явно не предлагает ничего положительного взамен⁵⁶.

Гностическое сочинение *Апокадам*⁵⁷, в котором весьма нелегко разглядеть следы христианства⁵⁸ (хотя они определенно там есть⁵⁹), написано загадочным метафорическим языком, но сквозь запутанную манеру изложения отчетливо различимо отрицательное отношение автора к обряду водного крещения⁶⁰. Так, в уста Адама вложено предсказание:

⁵⁶ Это отметил уже Севрен: “Cependant on ne peut parler de baptême imparfait que par rapport à un baptême parfait <...> la *Paraphrase de Sem* ne connaît point de baptême parfait, mais seulement un ‘baptême dans l’erreur’ (31.16–17) etc.” (Sevrin 1975: 90); Дюбуа (вероятно, справедливо) предположил, что из всех перечисленных отрицательных эпитетов крещения, из всех пороков, причиной которых оно является, читатель должен был делать вывод: всего этого следует избегать, получая тем самым своего рода норму того, как следует себя вести (Dubois 1986: 157–159). В конечном счете, слова Дердеки: «Никто, из носящих (φορέω) тело (σῶμα), не сможет совершить» ничего достойного (34.25–26; ср. повторение в 34.32–34 «трудно носящим...»), подхваченные словами: «(Только) малое число тех, у кого есть частица ума (νοῦς) и мысли (от) света Духа, смогут это совершить; они будут оберегать свою мысль от грязного занятия (τρίβη)» (35.1–6), предполагают, что идеальная модель жизни для этого «малого числа» сторонников автора состоит в отрешении от всего телесного (плотского; ср. «тело тьмы»: 1.15), в том числе и от внешней обрядности, и устремлении к спасению. Эта положительная программа содержится и в пророчестве Дердеки: «блажен (μακάριος) ты, Сим, потому что спасен твой род (γενεά)...» (34.16–18), и в словах Сима, который, получив это откровение, передает его тем, кто принадлежит его роду, уверенный в том, что они «имея свободное (ἐλευθέρω) сознание (συνείδησις) <...> будут свидетельствовать (μαρτυρέω) вселенским (καθολικόν) свидетельством (μαρτυρία); избавятся (букв. „обнажатся“) они от бремени (βάρος) Тьмы и наденут на себя слово (λόγος) Света; и не смогут задержать (κωλύω) их в (этом) ничтожном (ἐλάχιστος) месте (τόπος)...» (42.25–43.1).

⁵⁷ Сочинение, составленное в форме откровения-завещания, которое Адам перед смертью передает своему сыну Сифу, изобилует темными образами, мифологическими персонажами и непонятными аллюзиями. Время написания определялось по разному: от I в. до н.э. (тем самым признавая сочинение дохристианским; Böhlig 1963: 95: “Die Schrift stammt aus vorchristlicher Gnosis”) до II в. н.э. (ср. «150–175+»: Turner 2001: 155 и ниже, примеч. 128) и позже, когда оно окончательно сформировалось после составления из разных (по крайней мере, двух) источников и было приведено в настоящий вид последующим редактором (Hedrick 1977: 17–61), вероятно, “in Palestine, possibly in Transjordan, before the second half of the second century” *ibid.*: 266). Издание текста: MacRae 1979: 154–195; Morard 1985 (о времени возникновения *Апокадам*: “les débuts du second siècle, pour ne pas aller jusqu’à l’extrême limite du premier siècle de notre ère”: 7).

⁵⁸ Ср.: “The most notable feature of this work is the absence of any explicit or clear borrowings from the Christian tradition” (MacRae 1979: 152); “...keinen christlichen Tenor hat” (Rudolph 1977: 148) и т.д. Ср., однако: “It is clear that the Apocalypse of Adam originated in an environment where a Christian Church existed” (Klijn 1977: 95).

⁵⁹ Замечу, что гностические сочинения, в которых мы не находим очевидных следов христианских представлений, совсем не обязательно выходили из-под пера нехристианских или дохристианских авторов: эти авторы могли сознательно избегать (и, очевидно, избегали) пользоваться христианскими реалиями при обращении к тем читателям, которые, по их мнению, были еще не готовы их воспринять (или были готовы враждебно на них ответить); так, видимо, обстояло дело с теми сочинениями, которые были в ходу у гностиков в школе Плотина и в которых все христианское по этой причине было глубоко спрятано. Луиза Абрамовски, отвечая на *opinio communis* исследователей о том, что трактат *Зостр* был «документом не/дохристианского гностицизма», потому что в нем налицо “the complete absence of Christian references”, подчеркнула именно это обстоятельство: нельзя считать *Зостр* подлинно нехристианским гностическим продуктом, но только сочинением, которое хочет казаться нехристианским (“...sondern nur als eins, das nichtchristlich scheinen will”), заметив при этом, что автор *Зостр* настолько преуспел в своем замысле скрыть все христианское, что современные исследователи признали его сочинение нехристианским (Abramowski 1983: 1–2); подробнее см.: Хосроев 2016: примеч. 1194–1198.

⁶⁰ Те, кто отрицал какую бы то ни было связь *Апокадам* с христианством, предполагали, что речь здесь идет или о полемике с различными сектами *нехристианских* крестителей (“Since nothing in the text clearly suggests Christian baptism, it is possible that the document reflects an encounter between Jewish practitioners of baptism and sectarian gnostics, who diverge from them on this issue in particular”: MacRae 1983: 709), или

«Снова (πάλι), в третий раз, придет Просветитель (φωστήρ) знания (γνώσις) в великой славе <...>, и он избавит⁶¹ их души (ψυχή) ото дня смерти, потому что все творение (πλάσμα), которое произошло из мертвой земли, окажется под властью (ἔξουσία) смерти, но (δέ) те, кто в своем сердце думает о познании (γνώσις) вечного Бога, не погибнут...»⁶².

Далее, после нескольких разрушенных строк, читаем:

«...] Сифа⁶³. И он совершит знамения и чудеса⁶⁴, чтобы опозорить силы и их Архонта (ἄρχων[ν]). Тогда (τότε) разволнуется бог этих сил (т.е. Архонт = Демиург)⁶⁵, говоря: „Что за сила (у) этого человека, который выше нас?“ Поднимет он тогда (τότε) великий гнев на этого человека <...>. Тогда (τότε) они накажут (κολάζω) плоть (σάρξ) этого человека, на которого сошел святой Дух (πνεῦμα)⁶⁶.

о „antijudische und antichristliche Polemik“ (Beltz 2003: 435; автор даже допускает, что «в некоторых пассажах речь могла идти о полемике с манихеями и зороастрийцами) или о чем-то схожем; ср.: „Es ist möglich, daß hier gegen eine gnostische Taufpraxis polemisiert wird, die als Befleckung gewertet wird“ (Schotroff 1969: 70, примеч. 12). Между тем, у других исследователей христианская (хотя и сильно завуалированная) природа сочинения не вызывала столь сильных сомнений, см., например: Morard 1985: 100 о том, что автор был христианином, но „il se tient certainement aussi éloigné de l’orthodoxie chrétienne que de l’orthodoxie juive“; ср.: „It is difficult to avoid the conclusion that the Gnostics’ opponents are orthodox Christians“ (Shellrude 1981: 89–90) и т.п.; подробный обзор различных взглядов на происхождение *АпокАдам* см.: Yamauchi 1997: 77–82, где автор склоняется к тому „that references to the suffering of the Illuminator are indeed allusions to Christ“. Но сам факт полемики с «водным крещением» ни у кого не вызывал сомнения; см., например: „...non seulement l’Apocalypse d’Adam distinguerait deux sortes de baptême, dont l’un serait supérieur à l’autre, mais elle condamne le premier baptême jugé plus que simplement imparfait: impur et mauvais, parce que soumis aux Puissances du Démiurge“ (Morard 1977a: 39); на этом основании Морар допускала, что сочинение могло возникнуть в кругу архонтиков (ср. выше, примеч. 33–34 и ниже, примеч. 74, 78). Ср. также: „The redactor ApocAdam falls within tradition that rejected water baptism in favor of a metaphorical understanding of baptism. For the redactor the reception of the secret knowledge brought by the imperishable illuminators was holy baptism with living water“ (Hedrick 1980: 242–243; курсив — А.Х.).

⁶¹ О значении сочетания «в третий раз» см. ниже, примеч. 142. Глагол σωτη (ερωα) передает греч. (ἀπο)λυτρόω и указывает на то, что «Просветитель» явно выступает здесь как «Искупитель» (λυτρωτής), понятие, которое в постновозаветной литературе часто применяется к Иисусу; см., например: καθαιρέτης τῶν δαιμόνων, λυτρωτής τῶν ψυχῶν (*Mart. Andr.* 16).

⁶² παλιη οη φιασινη π̄πνεζωσηνετ̄ π̄σοπη̄ν̄ι π̄ιφωστηρ̄ π̄τε̄ φ̄γνωσις̄ π̄π̄ ο̄γνος̄ π̄π̄εσοϋ̄ <...> λϋω φιασωτε̄ π̄π̄εϋ̄γγχη̄ ε̄ωλο̄ ρ̄π̄ πε̄ροοϋ̄ π̄π̄νοϋ̄·ξε̄ π̄π̄λασμη̄ τη̄ρ̄τ̄ ε̄τᾱρωπη̄ ε̄ωλο̄ ρ̄π̄ π̄λᾱρ̄ ε̄τ̄νοοϋ̄τ̄·σε̄νᾱρωπη̄ ρ̄ᾱ τε̄ζοϋ̄σιᾱ π̄π̄νοϋ̄·η̄η̄ λε̄ ε̄τ̄νε̄εϋ̄ε̄ ε̄φ̄γνωσις̄ π̄τε̄ τε̄ζω̄ ε̄νε̄ρ̄ π̄νοϋ̄τε̄ ρ̄π̄ πεϋ̄ρη̄τ̄ π̄σε̄νᾱ τᾱκο̄ αν̄ (*АпокАдам* 76.17–23).

⁶³ В утерянных строках, вне сомнения, появлялся небесный спаситель (хотя и не названный здесь Христом), который принадлежит роду Сифа; те, кого Епифаний называет *сифианами*, учили, что «...от Сифа <...> пришел Христос, он же и Иисус, не через рождение, но чудесным образом явился он в мире <...> посланный свыше Матерью» (ἀπό δὲ τοῦ Σήθ <...> ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχ’ κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θεομυστῶς ἐν τῷ κόσῳ λεφηνῶς <...> ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἀνωθεν ἀπεσταλμένος; *EpiPh. Pan.* 39.3.5; ср. *ibid.*, 39.1.3: ...καὶ Χριστὸν αὐτὸν (т.е. Сифа) ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαίουνται). Об этой мифологеме подробно см.: Хосроев 2016: примеч. 77, 1173–1179 и ниже, примеч. 73, 76 о «семени Сифа».

⁶⁴ ρε̄νη̄κε̄η̄ η̄π̄ ρε̄νη̄φ̄ρη̄ε̄ = ση̄με̄ιᾱ καὶ τε̄ρᾱτᾱ (*Мк* 13.22; *Мф* 24.24; *Деян* 6.8; *2Кор* 12.12 и т.д.).

⁶⁵ О том, что явление Спасителя (небесного Христа) вызывает волнение среди сил Демиурга, см., например: «Я посетил телесный (σωματικόν) дом <...>, и пришло в волнение все множество архонтов (ἄρχων), и вся материя (ὄλη) архонтов с силами, порожденными землей, задрожала» (*2СлСиф* 51.20–29); (см.: Хосроев 2017: 18–19).

⁶⁶ Т.е. автор утверждает, что небесный посланник сошел на землю и принял плоть; ср. слова небесного Христа, вселившегося в земного Иисуса, в *2СлСиф*: «Ибо (γάρ) он был человеком, принадлежащим миру (κοσμικός), а я происхожу с высоты небес» (51.34 сл.) <...> Подвергли меня наказанию (κολάζω) те, которые (были) там...» (*ibid.*, 55.16–17); см. пред. примеч.

Тогда (τότε) ангелы (ἄγγελος) и все виды (γενεά) сил будут использовать (χράσασθαι) это имя обманно (πλάνη)...»⁶⁷.

Итак, небесный «просветитель» (φωστήρ, прямо не названный здесь Спасителем) явился, и дальше речь идет о том, как неправильно и по-разному понимали суть этого события люди, которым не по силам было постичь ни подлинный его смысл, ни саму природу «просветителя»: автор приводит четырнадцать мнений (называя их «царствами») о том, что предшествовало приходу этого посланца, из которых тринадцать, завершающиеся словами «и после этого он пришел на воду»⁶⁸, — ложные⁶⁹ и лишь одно, последнее, которое произносит «род, не имеющий над собой царя»⁷⁰, — истинное. В нем уже не говорится о «схождении на воду», потому что

⁶⁷ ...πισθῆ· πειρε πρενναειν νῆ γενωπρε же ερετ σωφ· πῆσον νῆ πευαρχω[ν] тотε цнаштортῖ πῆ πноутε πте нсон· ερηω πнос же аф те тсон πте πрhone εтхосε ерон· тотε цнатоунос оунос πбонт εхπ πрhone εтῆнаγ· <...> тотε сенарколазе πтсараз πпрhone етаπῆπῆ ετογав εῖ εхωц· тотε сенархрасεαι ππран πῆ наггелос нῆ нгенεα тнроу πте нсон зπ оуплани... (АпокАдам 77.1–22). «Использовать обманно имя» подразумевает, что это событие будет неправильно толковаться всеми теми, кто находится под властью этих ангелов; см. ниже.

⁶⁸ Т.е. пришел принять крещение; πτρε ερετ εхπ πнооу (АпокАдам 78.5 и т.д.); о том, что сочетание πтаг зε (πτρε) означает в том числе и «после этого» см.: Khosroev 1997.

⁶⁹ Каждое из этих тринадцати высказываний (эту часть сочинения современные исследователи даже называли «гимном») начинается словами: «такое-то царство говорит о нем, что...», а заканчивается словами: «получил он славу и силу и после этого пришел на воду». Например: «...Второе царство говорит о нем: он произошел от великого пророка, и прилетела птица, и взяла рожденного ребенка (δαου), и принесла его на высокую гору, и был он вскормлен этой небесной птицей; вышел ангел и сказал ему: „Встань, Бог прославил тебя“. Получил он славу и силу...» (АпокАдам 78.7–17). «Третье царство говорит о нем: он произошел из девственного (παρθένος) чрева (μήτρα); выбросил его и его мать из его города (πόλις), и был он взят в пустыню (ἔρημος), (и) был там вскормлен. Он пришел и получил славу и силу...» (78.18–26). «Седьмое царство говорит о нем: он капля; она вышла с неба на землю; драконы (δράκων) взяли его в пещеры, и стал он ребенком; дух (πνεῦμα, с неопр. арт.) сошел на него и взял его на высоту, на то место, из которого возникла капля. Он получил славу и силу...» (80.9–20). «[Девятое] царство говорит о нем: одна из девяти муз (πεντέδεξ) отделилась, поднялась на высокую гору и находилась там какое-то время, так что воспалилась страстным желанием (ἐπιθυμέω) к себе самой и пожелала стать андрогином. Исполнила она свое желание (ἐπιθυμία) и забеременела от своего желания (ἐπιθυμία). Он родился, и ангелы, которые были (источником) ее желания, кормили его. И получил он славу этого места и силу...» (81.1–14) и т.д. Подробные комментарии к этой части текста (77.27–83.4) с разным толкованием его смысла см.: Böhlig 1963: 91–93; Schotroff 1969: 73–79; Klijn 1977: 95 (“The thirteen kingdoms mentioned in this passage are obviously representatives of various groups, all of them professing faith in the Saviour, either as Christians or as Gnostics; none of them has exact knowledge of his origin and nature”); Stroumsa 1984: 88–103 (“In the hymn, each spokesman presents his own conception of the savior’s advent <...> and how the child thus came ‘to the water’ (or ‘upon the water’). The sentence, repeated in each account, remains ambiguous. It may well refer to baptism, but could also be an image for ‘coming into the world’ ”: 88); Morard 1985: 103–115. Все эти экзотические мифологические сюжеты (капля с неба, драконы, Пиериды и т.д.), с которыми сам автор АпокАдам полемизирует, весьма напоминают причудливый и насыщенный неожиданными персонажами (например, Приап, Геракл и т.д.) миф гностика Иустина (не путать с апологетом Иустином), подробно изложенный ересиологом начала III в. (Hippol., Ref. V.26.1 сл.); вспомним, что в книге этого Иустина под названием «Барух» рассказывается история о том, как ангел Барух нашел 12-летнего мальчика (παιδάριον δωδεκαετής, ср.: Лк 2.42) Иисуса, который пас овец (sic), и отправил его на проповедь гностического учения (ibid., V.26.29); о возможных источниках этой книги см.: Haenchen 1953.

⁷⁰ τγενεα πῆατῖ προ ερηα εхωс (АпокАдам 82.19–20) = ἄβοσίλευτος γενεά; именно этот род «Бог избрал из всех эонов и сделал так, что в нем оказалось знание (γνῶσις) неоскверняемой истины» (82.21–25); о понятии «род без царя», которое в гностических текстах обозначает особый, незапятнанный связью с материей и т.п. род гностиков, подробнее с примерами см.: Хосроев 2016: 139, примеч. 592.

гностики⁷¹ воспринимает «воду» не так, как прочие: она для него не грязная и преходящая стихия этого мира, «омовение» в которой совершенно невозможно, а *умозрительная*, живая, чистая и вечная сущность⁷². Поэтому, в конце концов, голос (с небес) строго спрашивает с тех, кто должны были оберегать «святое омовение водой жизни», но не смогли помешать каким-то (анонимным) оппонентам, практиковавшим свои «профанные» обряды⁷³, осквернить подлинную суть ритуала:

«О Михеу, Михар и Мнесинус, которые (поставлены) над *святым омовением и живой водой*⁷⁴, почему вы вопиете против живого Бога незаконными (ἄνομος) голосами <...>? Вы наполнены делами, которые не принадлежат истине <...>. Вы осквернили *воду жизни*, вы затанули ее в желание (враждебных) сил, которым вы отданы в услужение...»⁷⁵.

В конечном счете ложному крещению через оскверняющий водный обряд противопоставляется подлинное, духовное крещение, которое в *АнокАдам* не предполагает (по крайней мере, об этом там не говорится) никакого обряда и заключается только в получении *вечного знания* (впрочем, как это происходило, нам неизвестно). Сочинение заканчивается словами:

⁷¹ А для автора это те «избранные» («Бог избрал (CΩTΠ) этот род из всех эонов»: 82.21–22), «которые узнали Бога в познании (γνώσις) истины и которые будут жить во веки веков, потому что не погибли в своем вожделении (ἐπιθυμία)» (*АнокАдам* 83.12–16; см. выше, примеч. 37 и 54 о том, что вожделения порождает именно вода).

⁷² Гностик Иустин (см. выше, примеч. 69), например, утверждал, что «вода разделена: есть вода ниже тверди злого творения, в которой омываются (крестятся) *земные и душевные*, и есть вода над твердью Блага <...>, в которой омываются духовные (и подлинно) живые люди» (διακεχώρισται γάρ. φησίν, ἀνὰ μέσον ὕδατος καὶ ὕδατος, καὶ ἔστιν ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ στερεώματος τῆς πονηρᾶς κτίσεως, ἐν ᾧ λούονται οἱ χοϊκοὶ καὶ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, καὶ ὕδωρ ἐστὶ ὑπεράνω τοῦ στερεώματος τοῦ ἀγαθοῦ <...>, ἐν ᾧ λούονται οἱ πνευματικοὶ ζῶντες ἄνθρωποι: Hippol., *Ref.* V.27.3; начало цитаты см. ниже, примеч. 119); о трёх родах людей см. примеч. 79.

⁷³ Фраза *τοῦτε ἴσπορα ναῖ οὐκε ἴσον ἄνιν ἐτναχι ππεφραν ῥιχῖ πνοοῦ* (*АнокАдам* 83.4–6), безусловно, требует исправления: (Π), что уже было предположено (Hedrick 1980: 355); только в этом случае текст получает верный смысл: «Тогда семья (Сифа) восстанет против силы *тех*, кто будет получать свое имя на воде», т.е. имеется в виду конечное торжество «семени» (см. ниже, примеч. 76) над теми, кто совершает обряд крещения в воде. В корне неверное толкование пассажа, исходящее из уверенности в том, что эти гностики практиковали крещение в воде дается в: Brakke 2010: 74: “According to the *Revelation of Adam*, the ‘seed’ that will be saved consists of those who ‘will have received his name’ — that is, Seth’s name — ‘upon the water’ (83.5–6)”.

⁷⁴ Эти три загадочных персонажа, которые в других текстах мифологического гностицизма всегда играют положительную роль, здесь оказываются объектом порицания, но именно потому, что они не справились со своей задачей оберегать «святое омовение» (= крещение); ср. ниже, примеч. 98 о *ЕвЕг* и примеч. 110 о *Прот*. Двое из них упоминаются в *Зостр* также в контексте гностического крещения (см. ниже, примеч. 116); они же названы как «имена сил, которые (поставлены) над живыми водами (ἐτῤιχῖ πνοοῦ ἐτονῤ)» (*Тракт* 20); заметим, что Карл Шмидт приписывал этот анонимный трактат архонтикам (Schmidt 1905: XXV; ср. выше, примеч. 33–34 и ниже, примеч. 78).

⁷⁵ *πῆχεῦ μῖ πῆχαρ μῖ πῖνσιποῦς· νῖ ἐτῤιχῖ πῆχωκῖ ἐτοῦαλα μῖ πνοοῦ ἐτονῤ χε ἐτρε οῦ нететῖωψφ оуке пноῦте етонῤ ῥῖ ῥ[ε]нсон πᾶнонос <...> ететῖнеῤ ε[βολ] ῥῖ ῤεῤвнῤе ена тне ан не <...> еатетῖхеῤῖ πноοῦ ῖте пῖн[ῤ] атетῖсωк ῖноц еῤоῦн епоῦωψ ῖте нсон нн етаῤῖ тнῤῖ етоотоῦ хе ететῖеωῖφῤе ῖноοῦ·* (*АнокАдам* 84.5–23). Ссылаясь на этот и следующий (см. ниже, примеч. 77) пассажи, даже такой защитник водного крещения у сифиан, как Джон Тёрнер (ср. ниже, примеч. 120, 125), вынужден был признать “that certain Sethians *rejected water baptism* in favor of a *baptism with gnosis*” (Hedrick 1990: 453; курсив — *A.X.*).

«Эти откровения (ἀποκάλυψις) Адам открыл своему сыну Сифу, а его сын научил этому свое семя (σπορά)⁷⁶. Это тайное (ἀπόκρυφον) знание (γνώσις) Адама, которое он передал Сифу; оно является *святым омовением* для тех, кто познал вечное знание (γνώσις) от словорожденных (λογογενής) и от нетленных просветителей (φωστήρ), которые произошли от святого семени (σπορά)...»⁷⁷.

В трактате *ПрМир*⁷⁸ также упоминается «водное крещение, хотя и не в столь резких тонах, но определенно с негативной оценкой:

«Как есть три рода (γενεά) людей <...>, а именно духовный (πνευματικός), душевный (ψυχικός) и земной (χοικός)⁷⁹, <...> так есть три *омовения*: первое — духовное (πνευματικόν), второе — это огонь, (а) третье — это вода»⁸⁰.

Автор переосмысливает здесь евангельское представление о «крещении духом и огнем», противопоставляя ему «крещение водой»⁸¹, и, хотя полностью не отвергает

⁷⁶ О «семени Сифа» как об особом роде гностиков (Хосроев 2016: примеч. 1174–1178).

⁷⁷ πᾶι νε μαποκαλυψις ετα [α]λλᾶν βαλποу εвол πσнθ περψнρε тапе τερσι[ο]ρα ерооу: таῖ τε φηωσις πᾶποкрυφον πτε αλλᾶν εταρτααδ πσнθ: ετε πхωκῆ ετογααυ пе πῆн εтсооη π†φнσис πенεε εво[λ] зитоотоу πᾶлогогенис η[π]η φωστнр πᾶттако ηη [εταу] εἰ εвол зп†си[ο]ра ετογᾶ[αυ] (*Апокадам* 85.19–29); после этого следует короткое заклинание: «Иисеус, Мазареус, [Иисе]декеус, Вода Жи[вая]» (85.30–31); с «живой водой» (ρποоу еτοпᾶ) эти персонажи связаны и в *ЕвЕз* (64.10–12; 66.10–11 (III.2)). О том, что эти имена (сознательно искаженные, чтобы сделать их непонятными для непосвященных?), возможно, соотносятся с именем Иисуса в таких сочетаниях, как Иисус-Назорей и Иисус-Праведный (ὁ δίκαιος) (Meyer 2007: 265, примеч. 71); ср.: “Jesseus... cannot refer to Jesus who for the Gnostics is a creature of the lower world” (Logan 1997: 202, примеч. 39). Вспомним теперь подобное отношение к крещению водой у Мани, который сам вышел из секты крестителей, и у его последователей: «Дух же царя архонтов воды и сегодня царствует в учениях (δόγμα) заблуждения (πλάνη), они [крестят] водным крещением (βάπτισμα), и их надежда и чаение (только) в этом водном крещении» (*Keph.* 6: 33.29–32); подлинная же «чистота» (καθαρότης) происходит «через знание, отделение света от тьмы, смерти от жизни и живых вод от вод мутных» (διὰ τῆς γνώσεως, χωρισμός φωτός ἀπὸ σκότους καὶ τοῦ θανάτου τῆς ζωῆς [καὶ] τῶν ζώντων ὑδάτων ἐκ τῶν τεθραμβω[μέ]ων: *СМС* 84.10–16); подробнее с другими примерами см.: Хосроев 2007: 212–213, примеч. 866–867. Ср. также противопоставление «воды из источника» «воде живой» (ὑδωρ ζῶν: *Ин* 4.7 сл.).

⁷⁸ Из-за своего компилятивного характера *трактат*, повествующий о создании мира и человека (с использованием богатого мифологического не только апокрифического библейского, но и почерпнутого из классической греческой традиции материала), ускользает как от какой бы то ни было датировки (видимо, когда-то в III в.), так и от определения места его написания (Сирия? Александрия?); перечень точек зрения на происхождение сочинения и его природу см. в: Tardieu 1974: 34–35, где сам автор склоняется к тому, что *ПрМир* принадлежало архонтикам (“c’est des Archontiques, connus d’Ériphane, qu’*EsT* semble le plus proche”: 35–36), а временем его возникновения считает вторую половину II в. (37–38). Издание текста: Layton 1989: 2, 28–134; Painchaud 1995; ср. выше, примеч. 33–4 и 74.

⁷⁹ О делении людей на три рода (класса), которое характерно прежде всего (но не только) для учения валентиниан см. подробно: Хосроев 2016: 30–34, примеч. 77–93; 75, примеч. 258.

⁸⁰ ...ψонτ ρρονε не аγω неργενεα <...> πνευματικός ππαω(η) ηη ψυικός (sic.) ηη χοικός <...> ουπῆ ψонτ πхωκῆψооп ψоррπ пе πνευματικон пнарснау оуκωрт пе пнаρψонт оунооу пе (*ПрМир* 122.6–9, 13–16); чуть далее упоминаются «те, кто сходит (неτвнк агптῆ = καταβαίνομεν; см. выше, примеч. 7) к *омовению* (πхωκῆ) истинного (ἀληθινός) человека» (122.19–20), но контекст не позволяет дать этому какое-то объяснение; неопред. артикль в ουρωνε πᾶλнншос, «истинный человек», Пеншо объясняет тем, что он имеет “un sens polémique et ironique, c’est-à-dire ‘de celui qu’ils croient être l’Homme véritable’” (Painchaud 1995: 475). По поводу хωκῆ = λουτρόν см.: Хосроев 2018а: 18, примеч. 3 и 8; 19, примеч. 13–16.

⁸¹ *Мф* 3.11 и *Лк* 3.16; см.: Хосроев 2018а: 21, примеч. 22; 24–25, примеч. 29–30 и 32–33. Подробный комментарий см. в: Tardieu 1974: 253–255. Похожую (имплицитно сформулированную) оценку водного крещения у валентиниан см. в: Clem., *Exc. Theod.* 81.2: «Крещение имеет двойную природу: через воду —

последнее, ставит его на низшую ступень, уподобляя «земному» (т.е. на языке гностиков «ущербному»); впрочем далее он уже не обращается к этой теме, и подробности остаются неизвестными⁸².

До этого речь шла о текстах с прямыми свидетельствами существования (или опровержения) обряда «крещения водой», из которых, с одной стороны, видно, что за пределами церковного христианства одни принимали и практиковали его, другие не признавали и резко порицали; с другой стороны, стало ясным, что понятие βάπτισμα часто использовалось метафорически, не подразумевая никакой воды. Обратимся теперь к некоторым текстам *мифологического гностицизма*, в которых встречаются понятие ΒΑΠΤΙΣΜΑ/ΧΩΚΜ̅, и посмотрим, в каком значении они там использованы.

На материале группы текстов (*ЕвЕг, Прот, АпИн*), классифицированных с легкой руки Ганса-Мартина Шенке как *сифианские*⁸³, не раз предпринимались попытки доказать, что в гипотетической общине (общинах) сифиан был в ходу ритуал посвящения, в котором важное место занимало именно *крещение водой* и его составляющая часть — (загадочный) обряд «пяти печатей»⁸⁴. Это гипотетическое утверждение в последние годы стало настолько общим, что и возражать на него стало, кажется, уже неприличным. И тем не менее, выскажу некоторые сомнения⁸⁵.

чувственное, служащее тушению чувственного огня, а через Дух — умное, защищающее от огня мысленного» (καὶ τὸ βάπτισμα οὐν διλοῦν <...> τὸ μὲν αἰσθητὸν δι' ὕδατος, τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς σβεστήριον· τὸ δὲ νοητὸν διὰ Πνεύματος, τοῦ νοητοῦ πρὸς ἀλεξήτριον); ср. выше, примеч. 12 *Exc. Theod.* 78.2 и *Clem., Ecl. proph.* 8.1–2. О том, что фразу «вы омыли (ωμῖς) ваши души в воде тьмы» (*ФомАмл* 144.1) не следует понимать в значении «вы окрестили ваши души...» см.: Schenke 1989: 175.

⁸² Подчиненная роль отводится водному крещению и в двух поздних сочинениях мифологического (скорее, эклектического) гностицизма (книги *Йеу* и *ПистСоф*; о них см.: Хосроев 2016: 242–243, примеч. 1057–1059 и 1062–1064). Цитаты из них см. ниже, примеч. 137.

⁸³ В статье, ставшей для многих программной, Шенке доказывал, что “originally and essentially Gnostic Sethianism, or Sethian Gnosis, is *non-Christian and even pre-Christian*” и что это религиозное течение было позднее (зачастую поверхностно) христианизировано (“secondary Christianisation”) (Schenke 1981: 607), что тексты, объединенные в эту группу, являются “the genuine product of one and the same human community of no small dimensions, but one that is in the process of natural development and movement. <...> this group of human beings who understood themselves to be *the seed and offspring of Seth*” (*ibid.*, 592; курсив — *A.X.*). Его предположения были вскоре подхвачены многими *сифианистами*. Вместо широко принятого теперь обозначения *сифианство* я предпочитаю термин *мифологический гностицизм* и убежден в том, что происхождение этого явления нужно искать только в христианстве; см. подробно: Хосроев 2016: 136, примеч. 574; 150, примеч. 650; 161–162, примеч. 688; 256–259, примеч. 1170–1175 и 1179–1182.

⁸⁴ Ср.: “In the domain of baptismal ideology (т.е. сифианских текстов) probably belongs also the curious concept of the five seals, especially since baptism and sealing refer to one and the same act, or designate only different procedures within one and the same act. <...> The meaning and implication of the five seals, what they are, what they consist of, is <...> an enigma, which gives rise to all sorts of speculation” (Schenke 1981: 603); см. также ниже, примеч. 130.

⁸⁵ Сразу замечу, что я не разделяю энтузиазма исследователей, которые на основании чрезмерно обширных реконструкций текста (по крайней мере, мой учитель А.И. Зайцев настоятельно рекомендовал этого не делать хотя бы по той причине, что едва ли найдется хоть одна, которая бы подтвердилась позже найденным исправным текстом) строят далеко идущие гипотезы о существовании у гностиков обряда крещения в воде. Так, например, восстановленные лакуны в трактате *Мелх*, дошедшем в крайне плачевном состоянии (достаточно посмотреть листы рукописи в факсимильном издании, где нет ни одной целой страницы, а на большей их части читаются лишь обрывки слов), служат платформой для подкрепления теории (прежде всего на основе привлекаемых из других текстов «параллелей») об особом сифианском обряде «крещения» (Sevrin 1986: 222–246; Mahé в: Funk et al. 2001: 45–55; Turner 2006: 990–991; Pearson 2011: 135–137). Так, например, слово «крещение» (βάπτισμα), действительно, дважды встречается на уцелевших обрывках текста (еще дважды оно надежно восстанавливается), но в первом случае сочетание ...Є]ΤΧΙ ΒΑΠΤΙΣΜΑ[... «который получает крещение» (8.2), висит в воздухе, потому что на предыдущей странице кроме обрывков трех слов ничего не читается; во втором случае текста больше: ...Π]ΑΡΑΝ ΕΞΙΧΙ

Посмотрим сначала на *ЕвЕг*⁸⁶, которое послужило основой для всех последующих реконструкций сифианского обряда крещения⁸⁷, и на то, что и как там о нем говорится⁸⁸:

«Тогда великий Сиф был послан (вниз) четырьмя Светилами <...> по благорасположению (εὐδοκία) Великого Невидимого (ἀόρατον) Духа (πνεῦμα), пяти печатей (σφραγίς)⁸⁹ и всей Плеромы (πλήρωμα), и пришел он (в этот мир) (παρουσία) три раза <...>: с потопом (κατακλυσμός), с (мировым) пожаром и с судом над архонтами (ἄρχων), силами (δύναμις) и властями (ἐξουσία), чтобы спасти тот (род), который оказался в заблуждени (πλανάω), через изменение⁹⁰ мира (κόσμος) и *кре-*

ваπτ[ις]μα[...], «...[мое] имя. Я получаю крещение [...]» (16.13), а по соседству встречаются еще такие слова, как ρενηпросфора, «приношения» (16.1, 5–6), [Π]ТОΚ ΟΥΔΑΚ ΠΩΤ ΠΤΗΝΡ[...], «ты один Отец всего» (16.8–9) — такие примеры можно без труда продолжить. Более того, своего рода «одержимость» этой идеей иногда заставляет исследователей видеть в тексте, в котором нет ни малейшего намека на обряд, его присутствие; так Пирсон, разбирая сильно разрушенный пассаж *ЕвИуд* 43.1–11 (перевод и комм. см.: Хосроев 2014а: 75), распознает в нем “a probable allusion to Sethian baptism”, но, чтобы подтвердить это, ссылается на *АнИн*, где речь идет об «источнике живой воды» (эту цитату из *АнИн* см. ниже, примеч. 121) (Pearson 2011: 138–139), при этом автор даже не упоминает *ЕвИуд* 55.21 сл., где речь действительно идет о «крещении»; здесь после вопроса учеников: «А что будут делать те, кто омыт (крещен) в твое имя (ΠΕΠΤΑΥΧΩΚΗ ΞΗ ΠΕΚΡΑΗ)?» ответ Спасителя попадает в лакуну, но можно уверенно предположить, что как раньше он отвергал «евхаристию», так и теперь он отвергает (церковное) крещение как ненужное для познания истинного Бога (Хосроев 2014а: 101 и 41, примеч. 127).

⁸⁶ Установить время возникновения утерянного греческого оригинала этого сочинения (как, впрочем, и остальных в собрании Наг Хаммади) можно лишь предположительно: II–III вв. (см. «175–200+ CE»: Turner 2001: 169; ср. ниже, примеч. 128); местом возникновения (за неимением каких-то указаний в самом тексте) могло быть любое в Средиземноморье. Утверждать, что первоначально нехристианское сочинение было затем христианизировано (Böhlig–Wisse 1975: 37; ср.: “it is a highly complex tractate, reflecting editorial development over time”: Pearson 2011: 131) нет никаких оснований (ср. выше примеч. 59). По-коптски текст дошел в двух версиях (очевидно, два разных перевода с разных версий греческого текста: *NHC* III.2 и IV.2), но обе в поврежденном состоянии. Издание: Böhlig–Wisse, 1975.

⁸⁷ Ср.: “...the *Gospel of the Egyptians* has to be understood as the mythological justification of a well-defined ritual of baptism including the invocations that must be performed therein <...> is in any case our main witness for Sethian baptism” (Schenke 1981: 600, 604); “l’EvEg soit au centre (т.е. исследования обряда крещения), puisqu’il apparaîtra comme le réceptacle de tous traditions de la famille” (Sevrin 1986: 8); “clearly, as suggested by Schenke and argued by Sevrin, it is the *Gospel of the Egyptians*, supplemented by some materials from *Zostrianos*, that offers the most clues for the reconstruction of an actual Sethian practice” (Turner 2006: 972). Ср., на мой взгляд, верное высказывание: “However this baptismal ceremony was enacted (or understood on a metaphorical level, rather than literally enacted), baptism is here portrayed as an ecstatic celebration” (Meyer 2003: 219; курсив — *A.X.*).

⁸⁸ Тратат можно условно разделить на три части: 1. происхождение запредельного мира и тех, кто его населяет (III.2: 42.12–55.16); 2. история Сифа и его семени (III.2: 55.16–64.9); 3. заклинательно-гимническая часть (III.2: 64.9–68.1).

⁸⁹ Выше в тексте *ЕвЕг* это сочетание уже встречалось: «нетленная (ἄφθαρτος), духовная (πνευματική) Церковь (ἐκκλησία)», учрежденная на небесах, прославляет «Отца, Мать, Сына и всю Плерому» (III.55.2–11), и далее следует (возможно, испорченная) фраза: «пять печатей, которые...» (ΠΤΨΕ ΠΣΦΡΑΓΙΣ ΕΤΕ ΝΑ ΝΗΓΩΔ: 55.11–14); относится ли это к предшествующему «вся Плерома» (при помощи Π род. пад.) и тогда: «вся Плерома пяти печатей, которые принадлежат десяткам тысяч», или при помощи Π- вводится прямое дополнение, продолжающее предшествующие однородные члены (Отца, Мать и т.д., хотя первое прямое дополнение «Отца» вводилось при помощи Ε-), решить не берусь. В параллельной версии текст разрушен, но вместо местоимения принадлежности ΝΑ читается [...]ΕΤΚΗ ΕΡΡΑ [...] «...» которые (т.е. печати) *помещены над* [...] (IV.66.26).

⁹⁰ В *ЕвЕг* III.63.9 (ср. 63.16) читаем ρΙΤΠ ΡΩΤΠ ΠΙΚΟΣΜΟΣ, «через изменение, примирение мира» (ρΙΤΠ = καταλλαγή; ср.: καταλλαγή κόσμου в *Римл* 11.15), и это вполне соответствует миссии спасения; в параллельной версии IV.74.24 читаем ρΙΤΠ ΟΥΩΩΤ[...], но дальше сочетание имеет форму ρΙΤΠ ΟΥΩΩΤΠ Π[...]Ε ΟΥΚΟΣΜΟΣ (75.3), что означает «через убийство мира»; Шенке настаивал на ρΩΤΠ (Schenke 1981: 604–605), отсюда и перевод: “durch das Abtöten der Welt” (Plisch 2001: 314 и примеч. 29).

щение (βάπτισμα)⁹¹, (т.е.) через словорожденное (λογογενής) тело (σῶμα), которое великий Сиф тайно (μυστήριον) приготовил для себя через деву (παρθένος), чтобы святые смогли (воз)родиться через святого Духа (πνεῦμα), через невидимые (ἀόρατος) скрытые символы (σύμβολον), через изменение мира (κόσμος) (для) мира (κόσμος), через отречение (ἀποτάσσω) от мира (κόσμος) и от бога тринадцати эонов (αἰών)⁹² <...> (через) великий свет Отца, который возник первым вместе со своей Прониейй (πρόνοια), и через нее он учредил (κυρόω) *святое крещение* (βάπτισμα)⁹³, которое превосходит небо, через нетленного (ἄφθαρτος) Словорожденного (λογογενής), (т.е.) живого Иисуса, того, кого надел на себя великий Сиф. И он пригвоздил силы (δύναμις) тринадцати эонов (αἰών)⁹⁴ и утвердил (κυρόω) через него (через Иисуса? через крещение?) тех, кого приводят (ἄγω), и тех, кого уведят (ἀπάγω) (?); и вооружил (ὀπλίζω) он их оружием (ὄπλον) знания истины (ἀλήθεια) и непобедимой силой (δύναμις) нетления (ἄφθαρσία)⁹⁵.

Итак, Сиф, облачившийся в живого Иисуса⁹⁶, учредил «святое крещение»; далее в рассказ вторгаются другие мифологические персонажи: к тем, которые уже вооружены «знанием истины», является

«великий защитник (παραστάτης) Иесей Мазарей Иесседекей, Вода Живая⁹⁷, и великие стратеги (στρατηγός) <...> и те, которые (поставлены) над источником (πηγή) истины, Михеу, Михар и Мнесинус, и тот, который (поставлен) над *омовением живых*»⁹⁸, и т.д. с долгим перечислением всего гностического пантеона, пока не явился

⁹¹ В *ЕвЕг* IV.74.24–25 вместо πβαπτισμα стоит π[ιχω]κ[η] (Хосроев 2018а: 19, примеч. 12–15).

⁹² О «тринадцати эонах» (πνιπ[т]φωнт[ε] π[α]ωн: 63.18; см. также 64.4) как принадлежащих «несовершенному миру» ср. выше, примеч. 69 о «тринадцати царствах» в *Апокадам*, а также: «[Мы] спаслись от всего мира и тринадцати эонов (πνιπ[т] н[и] εων), которые существуют в нем» (*Зостр* 4.25–28; об этом трактате см. выше, примеч. 59 и ниже, примеч. 116). Но в гностических сочинениях есть и другая мифологема, согласно которой «тринадцатый эон» (πνε[υ]μ[α]τ[ι]φωнт[ε] π[π]αωн) является местом обитания «великого Праотца» (πнос π[р]οπατ[ω]ρ) и всех его сил, а остальные двенадцать эонов, находящиеся ниже, населяют «архонты и их силы» (π[α]ρχων π[π]ιπ[т]с[н]ο[υ]с π[α]ωн: *ПистСоф* 10; MacDermot, 19.2 сл. et passim), именно в тринадцатый эон Спаситель возвращает павшую Пистис Софию (ibid., 81: 178.12–13); ср. сильно разрушенный трактат *Марс*, в котором «тринадцатая печать» (тн[α]ζνιπ[т]φωнιπ[т] π[с]φραγис: 2.12–4.23) означает высший уровень бытия, где пребывает «Молчаливый», т.е. верховное божество.

⁹³ В *ЕвЕг* IV.75.13 вместо πβαптисма находим (бох.) форму πωн[с] (ср.: Хосроев 2018а: 19, примеч. 11).

⁹⁴ По поводу «тринадцати» см. выше, примеч. 69 и 92.

⁹⁵ тотε πнос π[с]н[ε]· а[с]т[и]ноо[у] евол з[и]тоот[о]у п[п]ε[с]т[о]о[у] π[о]у[о]εи <...> н[п] теу[л]окиа п[п]нос π[α]з[о]ратон п[п]п[α] н[п] т[т]ε π[с]φрагис н[п] п[ε]п[л]н[р]ωна т[н]р[т]· а[с]φ[о]ωт[ε] п[т]φωнт[ε] π[п]ароу[с]иа <...> εноу[ε]т[и] тн εт[п]ана з[и]т[и] п[р]ωт[п] π[п]к[о]с[н]ос н[п] πβαптисма з[и]т[и] оу[л]огогенис π[с]ωна п[т]α[с]ф[т]ωт[т] н[α]ц[т] п[α] πнос т[н]ε· з[п] оу[н]уст[н]рион евол з[и]тоот[т] π[т]п[α]р[ε]нос <...> н[п] те[с]п[р]оноиа а[γ]ω а[с]к[у]роу евол з[и]тоот[т] π[п]βαптисма ετοу[α]αβ· ετοу[α]тв· εт[п]е евол з[и]тоот[т] π[п]αф[ε]артос п[α]логгенис н[п] π[т]с п[ε]тон[ε] н[п] п[ε]нта[с]т[т] π[п]но[с] з[и]ω[ω]ц[т] п[α] πнос π[с]н[ε]· а[γ]ω а[с]ф[о]ц[т] π[п]α[γ]н[и]с π[п]иπ[т]φωнт[ε] π[α]ωн а[γ]ω а[с]к[у]роу евол з[и]тоот[т]· п[н]ε[т]а[ε]ге н[п] п[ε]т[α]п[ε] а[с]з[о]п[α]ize π[п]ноо[у] з[п] з[о]п[л]он π[с]оо[у]н[т] π[т]ε[α]λ[н]ε[и]а з[п] оу[λ]γ[н]анис π[α]т[х]ро εрос π[т]ε т[α]ф[ε]ар[с]иа (*ЕвЕг* III. 62.24–64.9).

⁹⁶ О том, что «живой Иисус» — это небесный Христос, противопоставленный «плотской оболочке», т.е. земному Иисусу, см.: Хосроев 2016: 41, примеч. 121; 311, примеч. 1442–1444.

⁹⁷ πнос π[п]α[р]ε[с]т[α]т[и]с (sic) ι[ε]с[с]ε[α] н[α]з[α]р[ε]α ι[ε]с[с]ε[α]ε[κ]ε[α]· π[п]ноо[у] ε[т]он[ε] (здесь имена в зват. падеже); тот же набор см. и ниже *ЕвЕг* III.66.10–11. Призывом этих персонажей (или персонажа во многих лицах, поскольку все эти имена стоят в бессоюзной связи) заканчивается *Апокадам*; см. выше, примеч. 74–75.

⁹⁸ ...нет[ε]ζиχн т[п]н[г]н п[н]н[ε] н[и]х[ε]α н[п] н[и]х[α]р н[п] п[н]н[с]н[о]у[с] п[н] п[ε]т[ε] з[и]х[т] п[α]ωк[η] π[н]ε[т]он[ε] (64.14–17). «М., М. и М., которые (поставлены) над источником (πηγή) истины, и тот, который поставлен над *омовением живых* (п[ε]т[ε]ζиχн п[α]ωк[η] π[н]ε[т]он[ε]...)» (*ЕвЕг* III.64.14–17 и IV.76.2–6). Та же тройца появляется и в *Прот*; см. выше, примеч. 72 и ниже, примеч. 102.

„Иоэль, который (поставлен) над именем того, которому будет доверено *омыть* в святом крещении (βάπτισμα), которое выше неба⁹⁹. <...> отныне через нетленного (ἄφθαρτος) человека Поймаэля и (через) тех, кто достоин призыва (ἐπίκλησις) отречения (ἀπόταξις) *пяти печатей* (σφραγίς) в крещении (βάπτισμα) источника (πηγή)¹⁰⁰, они узнают своих παραλήπτωρ (pl.), как те учили их этому и они от них это узнали, (и) не вкусят они смерти“¹⁰¹.

В другом гностическом сочинении, *Прот*¹⁰², где Протеннойя (протέννοια, Первая Мысль), она же Барбело, рассказывает о трех своих схождениях в «хаос», т.е. в этот мир¹⁰³, находим несколько ссылок на те же сюжеты.

В первом схождении она так определяет его цель:

«Я первая¹⁰⁴, кто сошла (в этот мир) из-за моей оставленной частички (μέρος)¹⁰⁵, т.е. духа (πνεῦμα), который обитает в душе (ψυχή), (частички,) которая произошла из *Воды Жизни* и из *омовения* таинств (μυστήριον)...¹⁰⁶

⁹⁹ ἰωηλ πετρικῆ πρην ἡπετοῦντααδ παρ εχωκῆ ρῆ πβαπτισμα ετοϋααβ ετοϋατῆ ετπε (ЕвЕг III.65.23–25).

¹⁰⁰ χῆ πῆιου ρῆ πρϋε παφάρτος помана· нῆ петῆпша пепикансис напотаξис πῆтῆ сфрагис ρῆ пваптисма пῆпгн... (ЕвЕг III.66.2–4). Положительное значение «пяти печатей» в других текстах (см. выше, примеч. 84 и ниже, примеч. 110–111, 115) затрудняет понимание этого пассажа: почему новообращенный должен отречься от пяти печатей? В параллельном тексте высказывание более понятно: «Те, кто достойны омовений отречения и (достойны) невыразимых печатей [их] омовения...» (нн ετῆпша пῆпхωкῆ [πῆтῆ]ε τῆпотагн нῆ нсфра[гис п]ατшаε пῆно[о]ϋ пῆε [πε]ϋχωкῆ: ЕвЕг IV.78.3–6; учитывая plur. пῆпхωкῆ, лучше восстановить [н]εϋχωкῆ, «их омовений»). Марьянен справедливо это отметил, но его предложение принять чтение второй версии грешит неправильным переводом: “those who are worthy of the baptisms [of] the renunciation and the seals of the ineffable waters of [their] baptism” (Marjanen 2016: 189 и примеч. 24); пῆно[о]ϋ здесь не имеет отношения к *водам*, а является подхватывающим местоимением пῆно[о]ϋ к ατшаε (см.: Хосроев 2017: 13, примеч. 43).

¹⁰¹ ...нееи еϋнаσοῦп неϋпараллнптωρ· пῆε ετῆαво пῆнооϋ ерооϋ пῆεσοϋωноϋ εвол ρῆтооτοϋ наῆ пῆεϋχι пῆε пῆпноϋ (ЕвЕг III.66.4–8). «Они узнают» в IV.78.6–7 передано как «они узнали». Кто именно эти παραλη(μ)πτορες, букв. «приниматели, восприемники» (крайне редкое в греч. текстах слово; см.: LSJ и PGL, s.v.), точно сказать трудно, хотя слово часто (например, passim в *ПисмСоф*) встречается в гностических текстах: см., например, *АнИн* 66.5–6 (*BG* 2) и пар., где параллнптωρ это «принимающие» души тех, на кого «сходит Дух жизни» и которые, после того как оставят тело, «унаследуют жизнь вечную».

¹⁰² Установить точное время и место возникновения этого трактата не представляется возможным; нет, по-моему, никаких серьезных оснований считать, что первоначально нехристианский трактат был вторично христианизирован (“...secondarily Christianized”: Turner 2001: 146; время возникновения «125–150+»: ibid. 136). Издание: Turner в: Hedrick 1990: 371–454; Poirier 2006, где автор считает, что “la rédaction de la PrōTri en grec ne saurait être postérieure à la première moitié du III^e siècle” (122). Русский перевод см.: Еланская 2004: 351–376.

¹⁰³ Во время третьего схождения, по ее словам: «я надела на себя Иисуса, я сняла его с проклятого креста и поместила его в места обитания его Отца» αнок αεῖτῆ πῆпс ρῆωτῆ· αεῖεне пῆноϋ εвол ρῆ пϋε ετῆρῆорт αϋω αεῖεροϋ ератῆ ρῆ пῆна пῆωпε пῆεϋεῖωт· (*Прот* 50.12–15); см. выше, примеч. 96 о Сифе, «надевшем Иисуса»; в *Прот* Сиф не появляется, но см.: Poirier 2006: 81: “peut-être est-il remplacé par la semence (p. 36.16; 50.18)” (т.е. σπῆρμα; см. выше, примеч. 76).

¹⁰⁴ Хотя αнок пῆ пῆωрп букв. «я первый...»; неожиданный м.р. объясняется, возможно, неточным коптским переводом оригинала, в котором имелось в виду: «в первый раз я...».

¹⁰⁵ Выше она уже говорила об этом: «Вот, я иду в мир (κόσμος) смертных из-за моей частички (μέρος)...» (*Прот* 40.12–13), а затем подчеркнет еще раз (47.31–32). Об этой мифологеме см.: Хосроев 2016: 209, примеч. 905.

¹⁰⁶ αнок пῆ пῆωрп пῆταῖει απῆтῆ εтве панерос εтсохп εтε паῆ пῆ пῆпῆ εтшооп ρῆ τῆϋχι пῆтаϋωпε εвол ρῆ пῆнооϋ пῆпῆε αϋω εвол ρῆ пῆωкῆ нῆϋстῆрион (*Прот* 41.20–24). Зд. ωкῆῆ передает, очевидно, λουτρόν.

Во втором схождении она обращается к «сынам мысли», которые «стали достойны тайны (μυστήριον), скрытой от (начала) веков (αἰών)»¹⁰⁷:

«я зову вас в возвышенный и совершенный Свет, (и) когда вы войдете в него, вы получите славу от тех, кто эту славу дает, и те, кто дает *трон* (θρόνος), дадут вам *трон* (θρόνος); вы получите *одежду* (στολή) от тех, кто дает *одежду* (στολή), и *крестители* (βαπτιστής) *окрестят* (βαπτίζω) вас, и станете вы славными...»¹⁰⁸.

В третьем схождении она еще раз возвращается к той же мысли:

«...я надела на него (т.е. спасаемого) сияющий свет, т.е. знание Мысли Отцовства¹⁰⁹, и отдала его в руки тех, кто дает *одежду*, Иаммон Илассо Аменай, и облачили они его в *одежды* света; и отдала я его в руки крестителей (βαπτιστής), *окрестили* (βαπτίζω) они его, (а именно) Михеу, Михар и Мнесинус, *омыли* же (δέ) они его в источнике (πηγή) Воды жизни, и я отдала его тем, кто [дает] трон (θρόνος), Бариел Нутан Сабенай, и дали они ему трон (θρόνος) от трона славы. <...> слуги (ὑπηρέτης) великих святых Светил (φωστήρ) взяли его в место света его Отцовства, и [получил] он *пять печатей* (σφραγίς) от [Све]та Матери, (т.е.) Первой Мысли...»¹¹⁰.

Завершает Протеннойя свою речь словами:

«...я научила их невыразимым установлениям, т.е. установлениям Отца, <...> (которые понятны) только сынам Света. Они — славы, которые выше любой славы, т.е. *пять печатей* (σφραγίς), которые совершенны благодаря уму (νοῦς). Тот, у кого есть эти *пять печатей* (σφραγίς) этих имен, тот снял с себя *одежды* (στολή) незнания и надел сияющий свет»¹¹¹.

Наконец, последняя цитата из *АпокИн*¹¹², а точнее из завершающего это сочинение воззвания Пронной, называющей себя «я, Проннойя чистого Света», которая также

¹⁰⁷ πῶνρε πῆνεεуе <...> ατετῆρῆπῆα πῆνυσῆ[η]ριον παῖ εἰτηπ χῆ πᾶων (*Прот* 44.30–32).

¹⁰⁸ †τῶρνε πῆωτῆ ἀροῦν ἀποουε[η] εἰχοσε εἰτηκ· εἰολ παεῖ κε εἰετῆψανεῖ εἰροῦν εἰοϋ τεῆναχι εἰоу πῆооῦ πῆе[т]† εἰоу ауω сена† нитῆ φронос πᾶ не† † φронос τεῆнаχι стоаη нитῆ πῆооῦ πῆе†† стоаη ауω сена†βαπτῆε [π]ηωтῆ πᾶ ваптῆсῆс πῆε††ωпῆ πῆооῦ... (*Прот* 45.12–19); о метафоре «одежда» см. выше, примеч. 15; о метафоре «трон» см. ниже, примеч. 124.

¹⁰⁹ О термине нῆтῆωт, «отцовство», который в гностических текстах обозначает всю совокупность божества см.: Khosrouyev 1995: 202.

¹¹⁰ ...⁽¹⁸⁾ ауω аεῆааϋ εἰооῦ πῆваптῆсῆс ау†βαптῆε πῆоу· нῆеус нῆаῤ· нῆнсῆоус аухокиεϋ де зῆ тпнгн πῆп[оо]у πῆωнз <...> ⁽²⁸⁾ πῆуπнреῆс πῆ(η)ноκ [πῆ]ωсῆпн εἰоуаа· аухитϋ εἰроῦн аптῆ[по]с πῆоуеине· пῆε тῆпῆтῆωт ауω [аϋη] пῆ††ε пῆсфрагῆс εἰол зῆооῦϋ πῆ[по]уеиη πῆнаау тῆрῆтῆноиа (*Прот* 48. 13–32).

¹¹¹ ...аεῆсεооу аптῆ πᾶтῆахе πῆооу <...> еἰе наῖ не пῆоу пῆωт наῖ [η]ε неооу εἰхосе аεоуη нн еἰе наῖ не [†]†ε пῆсфрагῆс еἰτηκ εἰол зῆтῆ оῦноус пῆεуῆтаϋ πῆау пῆ††ε пῆсфрагῆс пῆε пῆεиῤн еἰе наῖ не аϋкааκϋ аηнῆ пῆ(π)стоаη пῆпῆтᾶтсооῦн ауω аϋ† зῆωωϋ πῆоуеине εϋπῆрῆωоу (*Прот* 49.22–32). Я не вижу никаких оснований для такой далеко идущей «реконструкции» обряда, как ее предлагает, например, Гезина Робинсон Шенке, кажется, даже не рассматривающая возможности метафорического языка: “Im einzelnen könnte man sich diesen sethianischen Taufritus wohl so vorstellen, daß der Täufling auf eine ‘Fünfeinigkeit’ getauft wird, wobei er nach dem Tauchbad <...> ein weißes (Licht-)Gewand und einen (Strahlen-)Kranz verliehen bekommt, auf einen <...> Thron erhöht wird, und unter fünfmaliger Bezeichnung der Stirn oder unter Handauflegung die fünf heiligsten geheimsten des Sethianismus ausgesprochen werden <...> und ist so in die Gemeinde der Gnostiker aufgenommen” (Robinson Schenke 2003: 812).

¹¹² Об этом сочинении, которое дошло в четырех рукописях в двух версиях (краткой и пространной) и которое по праву назвали «библией гностиков» см.: Хосроев 2016: примеч. 1133–1134.

трижды спускалась в «великую тьму», т.е. в этот мир, и во время последнего схождения обратилась с призывом «к тому, кто слышит»; она была услышана¹¹³:

«И еще (ἔτι) в третий раз я пришла <...>, и я разбудила его и запечатала (σφραγίζω) его в свете воды¹¹⁴ пятью печатями (σφραγίς), чтобы отныне смерть не могла одолеть его»¹¹⁵.

Разумеется, ни одна религиозная община не может обходиться без своих ритуалов: ее участники, собираясь вместе, должны совершать какие-то богослужения, возносить совместные молитвы, принимать в свои ряды новых членов и т.д., но после прочтения всех этих отрывков из текстов¹¹⁶ зададим вопрос: А многое ли мы узнали о ритуальной жизни тех общин (если они, конечно, не фантом; см. ниже), к которым

¹¹³ Содержание этого воззвания очень напоминает сказанное ранее в *Прот.*, и это не случайно; по всей видимости, этот текст послужил источником для автора *Прот.*, который заимствовал его из пространной редакции *АпокИн* и, снабдив собственными мыслями, преобразовал в самостоятельное сочинение; ср. имя говорящей: πρόνοια в *АпИн* и προτένοια в *Прот.* Ср. ниже, примеч. 142 о «третьем схождении» Пронной в этот мир в *АпИн*.

¹¹⁴ ρῆ ποιουεν ἱπνοου, возможно, метатеза: обычным было бы «в воде света» (ρῆ πνοου ἱπε ποιουεν); ср. ниже, примеч. 121. О термине σφραγίς, «печать», как синониме «крещения» см.: Хосроев 2018a: примеч. 4 и ч. 3.

¹¹⁵ ετι ρη πιαριонт ἱσπαεμοоше <...> αἷω δειτουνοус ἱμοц αἷω δεисφραγизε ἱмоц ρη ποιουен ἱпнооу ρη ἱε ἱсфрагис хекаас ἱнепмоу δῆбам ероц хῆ ἱппау (*АпИн* 30.32–33, 31.22–25(II); 47.23–24, 49.2–6(IV)). О сочетании «в третий раз» см. ниже, примеч. 142. По поводу этого высказывания могу только согласиться со словами Тардые: “Les deux termes *eau* et *sceaux* ne renvoient pas à un rite baptismal concret, mais désignent une apolutrosis purement spirituelle; même contexte dans EE (т.е. *ЕвЕэ*): С III 66.3–4” (Tardieu 1984: 343). Ср., однако: “This passage can *undoubtedly* be seen as reflecting an actual initiation rite in Sethian ritual” (Pearson 2011: 126; курсив — *А.Х.*).

¹¹⁶ В эту группу сочинений включают еще *Зостр.*, самый большой среди текстов из Наг Хаммади (132 страницы), но дошедший в жалком состоянии (см. выше, примеч. 58 и примеч. 84 о *Мелх*); из остатков можно видеть, что Зостриан в видении, оставив «мир и его 13 онов» (*Зостр* 4.26–27; ср. выше примеч. 68 об *Апокадам* и примеч. 90 о *ЕвЕэ*), в сопровождении разных божеств (ангелов) поднимается через различные сферы и в каждой получает новое окропление и новое «крещение» (используются разные глаголы: χῆ ωнс или хωнк; возможно, в оригинале стояли два разных греч. глагола: βαπτίζω и λούω): «...я был крещен (χῆ ωнс) во [имя] божественного Самородного теми силами, которые (поставлены) над *живыми водами*, Михаром и Михеусом...» (6.7–10; см. выше, примеч. 74, 98, 110), но «я был омыт (хωнк) в пятый раз»: 53.15–17); ср.: «я омылся (ωнс = λούομαι) семь раз в живой [воде]» (5.19–21). Очевидно, что речь не идет о крещении в обычной воде; в *Зостр* всегда подчеркивается, что это или «совершенные (τέλειος) воды» (15.3; 17.6 (sing.)), или «вода жизни» (15.4, 13–14), или «вода живая» (48.5), или «вода самой сути (ὕλαρξίς), которая принадлежит божеству» (15.10–11). Севрен, прекрасно понимая, что речь в трактате шла прежде всего (я бы сказал, *только*) о духовном «крещении», где каждое новое крещение знаменует новый этап приближения к божеству, задает вопрос: «Так что же *Зостр* не знал реального крещения?» и сам (по-моему, не очень уверенно) отвечает: “Bien qu’il manque sur ce point d’indications contraignantes, la déritualisation complète serait difficile à soutenir. <...> l’usage métaphorique et la projection du rite dans l’univers mythique sont compatibles avec une pratique rituelle, parfois évidente. Rien ici n’indique le refus du rite” (Sevrin 1986: 202). Ср. более решительное утверждение: “The waters through which Zostrianos passes in the text are not waters of chaos, but the *baptismal waters of the community practice*. In a sense the Zostrianos passage is a projection into the divine realm of an *established community practice*. Thus, the neophyte was baptized thirteen times (or twelve) to represent the passage through the thirteen evil powers and cohorts of the creator god just as the illuminator before him had passed through them” (Hedrick 1980: 244; курсив — *А.Х.*). Между тем, *Зостр* заканчивается призывом: «*Не омывайтесь* в смерть (или „смертью“: ἡπρξωнк ἡμωтн ρн оуноу), не полагайтесь на тех, кто ниже вас, как если бы они были лучше...» (131.2–5); могу согласиться с предположением Севрена (которое только в том случае имеет смысл, если здесь противопоставляются два типа посвящения: одно — чисто *духовное*, т.е. гностическое, как у автора *Зостр*; другое — *зримое крещение водой*, как у церковных христиан): “le baptême dans la mort est tout au plus le baptême d’autres baptistes, peut-être chrétiens” (ibid.).

принадлежали авторы этих сочинений? Есть ли у нас достаточные основания утверждать, что в этих текстах речь шла об особом обряде *водного крещения*, который практиковала эта группа гностиков?¹¹⁷

Чтобы говорить о практике *водного* обряда посвящения у этих гностиков¹¹⁸ (при том, что у нас нет ни одного описания самого обряда) мы прежде всего должны быть уверены, что там, где встречается понятие «вода», речь действительно идет о реальной воде. Однако в этом у меня есть большие сомнения. Ведь там, где в рассказе о том или ином «посвящении» появляется «вода», ей непременно сопутствует эпитет («живая вода» или «вода жизни»)¹¹⁹, призванный подчеркнуть, что мы имеем дело не с водой «этого мира», а с символом «чистоты», т.е. с умозрительной сущностью, принадлежащей высшему миру¹²⁰. Это, в конечном счете, «вода Отца», «который созерцает (νοέω) себя в своем собственном (ἴδιον) Свете, окружающем его; он — источник (πηγή) *живой* Воды (и) Свет полный чистоты»¹²¹. Это «живая вода, текущая из *невидимого*, неоскверненного источника (πηγή)...»¹²².

¹¹⁷ Странники обряда крещения сами не раз жаловались на нехватку прямых свидетельств, которая серьезно затрудняет исследование проблемы: “La difficulté est ici <...> de saisir les traces du rituel, car le langage, allusif et symbolique, peut ne renvoyer à aucune pratique réelle” (Sevrin 1986: 8). “Despite the numerous references to ritual acts <...> they contain no explicit description of this ritual” (Turner 2006: 942). “The first problem is its paucity (т.е. свидетельств). We have comparatively little evidence for the Sethian rite of baptism. There are no liturgical handbooks, no actual descriptions of how the baptismal rite was performed <...>. For the most part, references to baptism in our extant texts are more allusive than descriptive. But I would tentatively suggest that Sethian baptism was, at least originally, a rite of initiation, involving the use of real water, and performed only once” (Pearson 2011: 124; курсив — А.Х.).

¹¹⁸ Если принимать точку зрения сторонников этой теории, то прежде всего следовало бы ответить на вопрос: почему в т.н. сифианских сочинениях (*ЕвЕг*, *АнИн*, *Прот*, *Зостр*) водный обряд неожиданно приобретает положительную оценку, в то время как в других гностических сочинениях (*СвИст*, *ПарСим*, *АпокАдам* и *ПрМир*) сама вода и соответственно обряд водного крещения оцениваются отрицательно?

¹¹⁹ «Живая вода» (πνοοῦ ἐτοῦ: *ЕвЕг*: III.64.11–12; 66.11; *АпокАдам* 84.8; 2*СлСиф* 62.1) или «вода жизни» (πνοοῦ π(τε) πωνῆ: *ЕвЕг* (IV) 76.9; *АпокАдам* 84.18; *Прот* 37.3; 41.23; 48.20–21; *Тракт* 20). Так же, как и в библейских пассажах (*Пс* 23.2: ὕδωρ ἀναπαύσεως; *Ин* 4.10, 11: ὕδωρ ζῶν; *Откр* 7.17: ζῶης πηγαί ὑδάτων, ср. 21.6 и т.д.), речь идет об умозрительной воде (ср. выше, примеч. 72 и 119); об обычной воде см. примеч. 67–68. Ср. также переданные ересиологом слова из книги Баруха (см. выше примеч. 69) о посвящении гностика, который, после клятвы «блести эти таинства и не рассказывать о них никому» (τηρήσαι τὰ μυστήρια ταῦτα καὶ ἐξελεῖν μηδενί), отправляется к Благому (Богу: τὸν ἀγαθόν), видит то, что „глаз не видел...“ (далее цитата из *1Кор* 2.9), и *вет от живой воды*, которая (или: каковое, т.е. весь ритуал в целом) является для них *омовением* (т.е. крещением: πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς), „источником живой текущей воды“ (ср. *Ин* 4.14)» (Hippol., *Ref.* V.27.2; продолжение цитаты см. выше, примеч. 72); ср. о наасенах, считавших себя «совершенными гностиками» (μόνοι <οἱ> γνωστικοὶ τέλειοι: *ibid.* V.8.29), «духовными (οἱ πνευματικοί), единственными (подлинными) христианами» (Χριστιανοὶ μόνοι: *ibid.*, V.9.21), «избранными от живой воды» текущего Евфрата (οἱ ἐκλεγόμενοι ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος τοῦ ρέοντος Εὐφράτου; об аллегорическом, не имеющим отношения к воде, толковании этой райской реки: V.9.18) и утверждавших, что они «познаны <...> невыразимым помазанием» (χρίόμενοι <...> ἀλόφω χρίσματι: V.9.22).

¹²⁰ Шенке, отстаивая *водное* крещение у сифиан, так пытался объяснить это затруднение: “The water used for baptism on earth is thought of as being of celestial quality and has its source in heaven...” (Schenke 1981: 603), но как в реальной практике совмещалась «небесная вода» с «земной», он не говорит; ср.: “In particular, the Sethian baptismal water was understood to be of a celestial nature, a Living Water identical with light or enlightenment, and the rite itself became understood as either an initiatory or more likely a repeated ritual of cultic ascent involving enlightenment and therefore salvation” (Turner 2006: 942; курсив — А.Х.).

¹²¹ ητοῦ ἐτῆοῦ πῆνοῦ οὔδαα ρῆ περὶ ἰλιον ποῦοειν ἐτκῶτε εροῦ ἐτε πῆτοῦ πε τπ[η]γῆ πνοοῦ πῶηρ ποῦοῖν ἐτῆηρ ητῆβο (*АнИн* 26.15–19 (*BG* 2); ср. дальше: «живая вода света» (πνοοῦ ἐτοῦ ητῆ ποῦοῖν: *ibid.*, 26.21).

¹²² ...οὔνοοῦ πῶηρ ερωλ ρη τπῆη πῆτῆηγ ερος πῆτῆωρῆε (*Прот* 46.17–19). Здесь нельзя не вспомнить отрывок из какого-то апокрифического евангелия (*Пар. Оху.* 840; на самом деле лист пергамента

«Живая вода», противопоставленная (иногда имплицитно) обычной воде как нечистой субстанции, — это лишь один из элементов того *образного* способа выражения, который является неотъемлемой особенностью гностических сочинений. Метафора стоит и за понятием «одежда», которая не имеет никакого отношения к реальной одежде¹²³, и за понятием «получение трона»¹²⁴, и за загадочным сочетанием «пять печатей»¹²⁵.

IV–V вв.), в котором Спаситель (имя Иисус здесь не упоминается), возражает иудейскому первосвященнику Лев[ию], ругавшему его за то, что он и его ученики вошли в святилище, не омывшись (μήτε λουσα[μ]έν[ω] μ[ή]τε <...> [βαπτισθέντων]); на что Спаситель отвечает: «Ты омылся в проточных водах (τοῖς χεομένοις ὕδασι), в которых собаки и свиньи валяются день и ночь <...>, но я и мои ученики, о которых ты говоришь как о не омывшихся (μὴ βεβα[μ]ένου[ς]), мы омылись (букв. „окрасились“; см. выше, примеч. 10 и ниже, примеч. 125) в водах жив[ни], сходящих от Бога (βεβ[α]μμεθα ἐν ὕδασι ζῶ[ν]ος κατελθοῦσιν ἀπὸ [τοῦ θεοῦ]); заметим, что глагол βαπτίζω применяется здесь в отношении ритуального омовения, а глагол βάπτω означает подлинное христианское «посвящение»; ср. выше, примеч. 10 о *ЕвФил* (log. 59). Этот сюжет толковался по-разному (обзор см.: Vovon 2000: 707–713; издание текста: 714), но мне ближе (точнее, именно так я и понял смысл этого отрывка еще до знакомства со статьей) предположение Бовона, согласно которому речь здесь идет о скрытой полемике с церковным обрядом водного крещения (“I suggest <...> that the fragment fits into the context of the second and third centuries, as these two centuries were periods of violent controversies over baptism” (ibid., 722); автор этой полемики, под видом первосвященника изображая церковных иерархов, “is hostile to any water ritual, and he or she is probably a member of a Christian community located on trajectory leading from certain Jesus traditions...” (ibid., 728); вместе с тем я далек от того, чтобы вслед за Бовоном допускать гностическое или манихейское происхождение этого сочинения (“...within a Gnostic or Manichaean milieu using apocryphal traditions”: 728), и считаю, что идея, выраженная в этом фрагменте, находится в русле той раннехристианской традиции, в которой «посвящение в новую веру» не обязательно связано с водой; см. подробнее ч. 1 и 2 этой статьи. Возражение см. в: Zelyuck 2014, который доказывает, что этот фрагмент “suggests a conflict between Jewish ablutions and Christian baptism” (198); ср. также: Ferguson 2009: 269, примеч. 9: “problematic thesis”.

¹²³ Снять старую одежду и надеть новую означает сменить старую жизнь, веру или т.п. на новую. Этот образ находим и в языке Павловых посланий (Хосроев 2018а: 39, примеч. 97), и повсюду (ср. выше, примеч. 9, 15, 108); ср., например: «Мой сын, сними с себя *одежду* блуда (πορνεία) и оденься в одежду, которая светла и чиста» (*ПСил* 105.13–16); «облачи себя в мудрость как в *одежду* (στολή)» (ibid., 89.20–21); ср. также эту метафору «обновления» в рассказе об окончательном восхождении Спасителя в Плерому: «Этот брак (с недавним) брачной *одежды* (στολή), новый (брак), не ветхий, и не придет он. Ибо (γάρ) новый брачный чертог (παστός) (происходит с) небес и совершенный (τέλειος)» (*2СлСиф* 57.14–18; см.: Хосроев 2017: 28, примеч. 144; о «духовном браке» см. выше, примеч. 20–21, 29), и т.д.; ср.: «вооружил (οπλίξω) он их оружием (ὄπλον) знания истины...» (*ЕвЕг* III.64.6–8), что, разумеется, не означает реального оружия (ср.: *Прем* 5.18–20; *Римл* 13.12, *Ефес* 6. 11) и т.п.

¹²⁴ См., например: «Познающий себя является <...> *троном* Бога» (ὁ ἄρα γινώσκων ἑαυτὸν <...> ἐστὶ καὶ θρόνος τοῦ κυρίου: Clem., *Fr.* 31). И в целом ряде раннехристианских текстов «интронизация» означает не буквальное «возведение на трон», а является метафорой; см., например: «Возложи на себя знание (ἐπιστήμη) как венчик, сядь на *трон* (θρόνος) понимания...» (*ПСил* 89.21–24); «...чтобы ты стал воздержным (ἐγκρατής) в своей душе, (и) ты станешь *троном* (θρόνος) мудрости и домохозяином у Бога; через нее даст он тебе великий свет» (ibid., 92.5–10). В конечном счете, «восседание на троне» означает окончательное «прославление» (ср.: ἐπὶ θρόνου τῆς δόξης) и т.п. посвящаемого, как это видно из *Мф* 19.28, 25.31 и пар. Другие примеры из посланий Павлова корпуса см. в: Meeks 155 и 238, примеч. 69. Видеть в этой метафоре реальную «интронизацию» нет равным счетом никаких оснований; ср., однако, предположение Тёрнера о том, что сифианский обряд крещения (“a water baptism by multiple immersions in the name of various Sethian divine figures”) включал в себя “perhaps also acts of anointing, investiture, and enthronement symbolising the new status conferred upon the participant” (Turner 2006: 942; курсив — *A.X.*).

¹²⁵ Следующие утверждения (пусть даже и в виде предположений) не находят надежного подтверждения в текстах: “Although the Sethian texts portray this rite (т.е. крещение) as almost completely metamorphosed into a visionary practice of spiritual ascent, it was traditionally associated with a ritual of water baptism in which there were cultic officiants, and in which the initiate was immersed perhaps five times, each in the name of various

Именно этим метафорическим языком, состоящим по большей части из мифологических клише, которые кочевали из одного текста в другой (очевидно, не по отдельности, а целыми смысловыми блоками¹²⁶), каждый раз под пером нового автора обрастая новыми подробностями и в каждом новом сочинении попадая в новое окружение, и можно объяснить тот факт, что в текстах *мифологического гностицизма* мы не находим ни одного одинакового описания обряда посвящения¹²⁷. Именно потому, что в каждом из этих текстов мы имеем дело с индивидуальным творчеством (а не с фиксацией некоей «канонической» традиции обряда)¹²⁸, в описании этого обряда

Sethian divine figures” (Turner 2006: 946; ср. также раздел “Two Proposed Reconstructions of the Rite of the Five Seals”: *ibid.*, 971–978); “*The ‘five seals’ can presumably be taken as a reference to a quintuple immersion or lustration using real water.* This action, presumably accompanied by invocations of celestial beings, brings the initiate into contact with the luminous water that surrounds the Invisible Father” (Pearson 2011: 126). Еще меньше доверия, по крайней мере у меня, вызывает предположение о том, что “il s’agirait, peut être ici, comme dans l’Égypte, des onctions des cinq organes des sens” (Janssens 1978: 80); или о том, что «пять печатей — это помазание “[of] two eyes, two ears and a mouth” (Logan 1997: 192; курсив — *A.X.*). Между тем заслуживает внимания наблюдение Режи́н Шаррон (Charron 2005), которая, сопоставив образный язык алхимических текстов поздней античности, где описывается процесс получения золота (“One of the most interesting features of the alchemical writings is their use of *allegorical language*”: 441; курсив — *A.X.*), и язык воззвания Пронойи в *AnIn* (см. выше, примеч. 113, 115), показала, что “the numerous liturgical terms and motifs shared by both texts are remarkable” (450) и что, среди прочих соответствий (например, использование в обоих глагола βόπτ(ι)ζω: “this is the first analogy between the act of dyeing and the religious ritual of immersion or baptism in water”: 442), «пять печатей» могут быть сопоставлены с “‘five-step’ process” получения золота алхимиками, при котором “the last and fifth operation is the signifier of achievement — enlightenment and immortality ultimately being conferred, their gold being ‘sealed’, a kind of ‘baptised gold’ ” (454).

¹²⁶ Именно к таким блокам-клише нужно отнести и «апофатическое» описание верховного божества, которое кочевало по гностическим сочинениям разных толков; подробно см.: Хосроев 2016: 87–109.

¹²⁷ Это обстоятельство вынуждены признать даже самые рьяные сторонники обряда водного крещения у этих гностиков; см., например: “Because of the diversity of its attestation, the Sethian mystery of baptism is perhaps the more problematic rite” (Schenke 1981: 602); “Another problem with the evidence is its ambiguity. Our available texts *differ remarkably* in their treatments of baptism. Indeed, there seems to have been *little uniformity* in the ritual actions performed in Sethian communities” (Pearson 2011: 124). Этот разноречивый обряд пытались объяснить тем, что с течением времени обряд претерпевал существенные изменения: “We should also note that there seems to have been a development over time in Sethian communities as to how baptisms were performed and how the ritual actions were interpreted. Indeed, it seems likely that, at least in some later Sethian communities, *baptism was interpreted metaphorically rather than actually administered with real water*” (*ibid.*); ср.: Turner 2006: 942–943 (курсив — *A.X.*). Против утверждения, что тот или иной обряд в ходе своего бытования неизбежно эволюционировал, едва ли можно возражать, но проблема заключается в том (даже отвлекаясь от сказанного в предыдущем примечании и от никоим образом не доказанного тезиса, что первоначально нехристианские трактаты были позднее христианизированы и что существовало такое консолидированное движение, как *сифианство*; см. выше примеч. 59, 83), что мы ничего не знаем о хронологической последовательности возникновения этих сочинений, и чисто умозрительная схема, выстроенная Тёрнером ([1] 100–125 CE: The earliest Sethian compositions (воззвание Пронойи из *AnIn*); [2] 125–150+ CE: Christianized Sethian Treatises (*AnIn*, *Пром*); [3] 150–175+ CE: Sethian-Christian polemic (*AnAdam*); [4] 175–200+ CE: Thoroughly Christianized Sethianism (*ЕвЕг*, *Мелх*); [5]: 200+ CE: Platonizing Sethian Treatises (*Зостр*, *Аллог*, *Марс*, *Тракт*): Turner 2001, 127 сл.; см. выше, примеч. 57 и 102), имеет под собой весьма зыбкую почву; ср. также выше, примеч. 117.

¹²⁸ Свободные от какой бы то ни было цензуры авторы этих сочинений, которые не были ни подлинными богословами, ни профессиональными литераторами, имели в своем религиозном багаже определенный набор мифологем, которыми они распоряжались по своему усмотрению: часть их они могли включить в свое сочинение без изменения, другую часть просто отбросить, третью переосмыслить, чтобы подогнать к своему рассказу, а о четвертой могли просто не знать. Подробнее об этом см.: Хосроев 2016: 161, примеч. 687; 258–259, примеч. 1180; ср. также: “The gnostic tractates in question must not be seen as the *teaching of a sect or sects*, but as the *inspired creations of individuals* who did not feel bound by the opinions of a religious community” (Wisse 1981: 575; курсив — *A.X.*).

едва ли следует видеть нарушение привычной логики (и т.п.), как если бы у нас перед глазами было какое-то «эталонное» описание ритуала (которого, заметим, у нас нет)¹²⁹. Ведь если предполагать, что речь в этих текстах идет о реальном обряде крещения в воде¹³⁰, отличном от церковного, то мы должны допустить, что параллельно с Церковью в разных концах Империи и в разное время¹³¹ существовали какие-то хорошо организованные «сифианские» общины, что в них была своя иерархия, свои учителя и свои «хранители» и «передатчики» особой сифианской «обрядовой» традиции и что эти общины поддерживали тесные контакты друг с другом, целенаправленно обмениваясь проповедниками или, по крайней мере, своими сочинениями, тем самым образуя альтернативную Церковь¹³². Но в пользу такого допущения у нас нет никаких свидетельств.

Более правдоподобным, по-моему, окажется предположение о том, что явление, называемое *мифологическим гностицизмом*, было конгломератом неорганизованных разнородных течений внутри христианства, которые так и не объединились (да и едва ли к этому стремились) в единое целое; некоторые христиане, воодушевленные каким-нибудь харизматическим проповедником, создавали внутри христианской общины свои собственные кружки, участников которых объединяла общая тяга к *эзотерике*¹³³,

¹²⁹ Так, например, Пирсон, процитировав два пассажа из *Прот* (см. выше, примеч. 108 и 110) пишет: “These two passages would appear to refer to a series of ritual actions actually performed in the Sethian baptismal rite. But note the *difference* between them: Four actions are referred to in the first passage in the following order: glorification, enthronement, investiture, baptism. Five actions are referred to in the second passage in the following order: investiture, baptismal immersion, enthronement, glorification, and rapture. <...> In both passages the order of the actions is problematic. A more logical sequence would be 1) baptismal immersion (for which the reception of gnosis in some sort of catechesis would be a prerequisite), 2) investiture, 3) enthronement, 4) glorification, and 5) rapture, performed symbolically by heavenly ‘receivers’ who bring the saved spirits into the Light” (Pearson 2011: 128; курсив — *A.X.*).

¹³⁰ Странники сифианского крещения в воде и здесь вынуждены делать оговорку: “We cannot actually exclude that there were also the groups of Gnostic Sethians who had completely sublimated their sacrament of baptism (т.е. понимали *крещение* как чисто духовное действие), for we must not suppose the entire Sethian community to have been completely homogenous and fixed. <...> But above all, the whole of Sethian statements on baptism, including the most sublimated and speculative ones, can conversely only be understood, I think, on the basis of a strong, deep-rooted, and obviously already traditional practice of water baptism” (Schenke 1981: 606; курсив — *A.X.*).

¹³¹ Если греческие оригиналы этих сочинений были написаны в конце II — начале III в. (точнее сказать мы не можем; ср., однако, предыдущее примечание), а рукописи из Наг Хаммади, содержащие коптские переводы этих утерянных оригиналов, надежно датируются последней третью IV в., то тогда мы должны думать, что эта обрядовая традиция сохранялась на протяжении почти двух веков сначала на греческой, а затем и на коптской почве.

¹³² Но если речь идет о таком религиозном движении, то странным образом в источниках нигде нет упоминания имени его основателя и т.п. (как, например, было в случае с валентинианством); это обстоятельство справедливо подчеркнул Алан Скотт: “...one reason to suspect that the phenomenon from which gnosticism arose was not a highly structured group like the Valentinians is that its founders remain shadows for us”, завершая сказанное выводом, что “gnosticism lacked cultic or communal rites and a developed group structure” (Scott 1995: 119); “rather than viewing Sethianism as a group with a strong sense of its own boundaries, we conclude that its organisation structure may have been weak” (ibid., 120).

¹³³ Из-за практически полного отсутствия свидетельств вопрос о социальной принадлежности, составе и внутренней организации таких (предполагаемых) общин по сей день не получил окончательного решения; см., например: “Descriptions of how associations of gnostics might have looked (like a Christian church? like a philosophical school? like a mystery cult? like a club?), however, have reached no consensus” (Scott 1995: 111); о социальном статусе членов этих сообществ см.: “die bürgerliche (halb-)gebildete Mittelschicht der großen Städte” (Hengel 2008: 590), с чем я полностью согласен (Хосроев 2016: 16, примеч. 25; 71–72, примеч. 246); об отсутствии в них строгой организации ср.: “...structure is among the less striking characteristics of these circles” (Fowden 1986: 189).

желание выделить себя из массы прочих верующих подчеркиванием своего особого, недоступного остальным, видения Бога, противопоставлением (часто в полемике) церковному богословию и обряду своего богословия и своего взгляда на мир¹³⁴. Именно такие личности, принадлежавшие к среднему социо-культурному слою общества и, очевидно, обладавшие особым психическим складом и умением собирать вокруг себя единомышленников (а последние — расположенностью внимать харизматику), были (более активные и творческие) создателями и (пассивные) читателями такого рода литературы¹³⁵. В отличие от церковных христиан, учение которых отличала простота и относительная ясность, свои космологические, богословские, антропологические и прочие представления они оформляли в причудливые, зачастую выраженные темным языком мифы, действующими лицами которых были бесконечные и никому, кроме них, не известные божественные сущности; при этом у творцов таких сочинений не было сомнения в том, что именно эти мифы содержат истину, скрытую от других. Так же, видимо, обстояло дело и с обрядом «крещения», который, думаю, существовал только на бумаге: желая подчеркнуть не только свое уникальное богословие, но и показать, что речь идет о самостоятельной и хорошо организованной общине со своей ритуальной практикой, авторы этих текстов, отталкиваясь от сложившейся к этому времени обрядовой (как церковной, так и валентинианской) практики и терминологии, дополняли имеющийся материал новыми понятиями (например, «пять печатей») и мистически его переосмысливали¹³⁶. Так или иначе, но к рубежу II и III вв. эти маргиналы были вытеснены на обочину магистрального (церковного) пути развития христианства и продолжали существовать только в «глубинке» (см., например, рукописи из Наг Хаммади).

Теперь вернемся к пассажу 2СлСиф 58.15–16, с которого началась эта статья. Рассмотрев случаи употребления понятия $\alpha\lambda\eta\tau\iota\sigma\mu\alpha/\chi\omega\kappa\eta\iota$ в текстах, принадлежащих тому же кругу религиозной литературы, что и 2СлСиф, я не нашел в них ни одной

¹³⁴ Поэтому важным для них оказывается не только сама суть учения, а то, что эта суть должна быть скрыта от непосвященных (см.: Хосроев 2016: 86, примеч. 311; 249, примеч. 1108). О том, что эта литература могла в конце концов оказываться в руках непосвященных, см.: “Occult literature always claimed to be secret, but in fact was readily available for either devotee or the merely curious” (Scott 1995: 114 с примерами). О том, что подобные течения в христианстве так и не стали массовыми см.: “They were none of them religions of the masses, because they all taught that salvation comes through knowledge. Knowledge <...> was always the possession of an elite” (Fowden 1986: 189). Подробнее см.: Хосроев 2016: 151, примеч. 653–654; 152–153, примеч. 661.

¹³⁵ Эту мысль четко сформулировал Фредерик Виссе, с которым я без оговорок согласен: “This group of writings (т.е. так называемые сифианские сочинения) should be evaluated differently from theological treatises in the orthodox tradition. *They do not adhere to the expected pattern of systematic thinking and argumentation. Conflicting thoughts do not appear to offend the author <...>. The original purpose of these writings must be sought in private meditation.* The intended readers would have been *the esoteric group of ‘like-minded’ Gnostics*, not in the sense of members of a sect but as *individuals* with a similar attitude toward this world, otherworldly vision...” (Wisse 1981: 575–576); в другой статье он продолжает ту же мысль: “...the beliefs and practices advocated in these writings <...> cannot be attributed to a distinct community or sect. Rather, these writing were more likely idiosyncratic in terms of their environment. <...> They did not defend the beliefs of a community but rather tried to develop and explore Christian truth in different directions. In these heterodox milieu *there were few limits to such private speculation.* There was room for the prophet and the visionary. One heterodox writing would inspire the creation of another” (id. 1986: 188; курсив — А.Х.); ср. выше, примеч. 127.

¹³⁶ Не могу согласиться с утверждением Пеншо по поводу *Пром*: “Aucune des traites caractéristiques des sections baptismales de la PrôTri (eau vive, source primordiale ‘bain des mystères’, liturgie céleste, tradition Micheus-Michar-Mnèsinous, les cinq sceaux) ne montre de contact avec les traditions baptismales chrétiennes: tout indique au contraire que ce baptême leur est étranger” (Painchaud 1986: 78).

надежной параллели сочетанию ΜΕΨΩΜΙΤ̄ Π̄ΧΩΚ̄Ι, «третье омовение»¹³⁷; при этом, однако, стало очевидным, что в раннехристианской литературе, начиная с *НЗ* текстов, βαπτισμα и ему родственные понятия использовались не только в прямом значении, но часто и в метафорическом. Поэтому на вопрос о том, имел ли здесь автор в виду собственно обряд «крещения» или употребил понятие метафорически, как, впрочем, и о том, использовал ли он здесь оборот в субъективном (т.е. говорящий сам получил три ΧΩΚ̄Ι) или в объективном значении (т.е. говорящий совершил три ΧΩΚ̄Ι кого-то), могу высказать только некоторые соображения¹³⁸.

Прежде всего, название трактата «*Второе слово великого Сифа*» предполагает, что было еще до нас не дошедшее «*Первое слово...*», в котором многие мифологемы были уже объяснены; в дошедшей же части они появляются как нечто само собой разумеющееся, но для нас остаются темными¹³⁹. Хотя имя Сиф встречается только в названии сочинения¹⁴⁰, это не мешает нам думать, что ряд мифологем, встречающийся в так называемых *сифианских* сочинениях, имел более широкое хождение и не

¹³⁷ Ср. выше примеч. 78–80 о «трех омовениях» (ΨΩΜΙΤ̄ Π̄ΧΩΚ̄Ι) в *ПрМир*, а также высказывания двух поздних гностических сочинений (см. выше, примеч. 82), в которых подробно описывается обряд «крещения водой, духом и огнем». В первом из них, прежде чем открыть ученикам различные тайны (таинства), автор говорит: «Я дам вам *три крещения* (Γ̄ ΝΑΒΑΠΤΙΣΜΑ): крещение водой, крещение огнем и крещение святым Духом <...>; затем дам вам (еще и) таинство (μυστήριον) духовного (πνευματικόν) помазания (χρῆσμα)» (*2Йеу* 43), и после этого речь идет о том, как он превращает вино в воду (sic) и крестит этой водой учеников, прощая их грехи (ibid., 45); затем появляется «вода (для) крещения огнем» (ΠΝΟΟΥ ΝΑΒΑΠΤΙΣΜΑ ΝΠΕΚΡΩΝ), в которой «Дева Света» крестит учеников, и их грехи прощены (ibid., 46); после этого для «крещения святым Духом» Иисус возлагает ароматные снадобья и т.д. и т.п., запахом которых ученики были крещены, и их грехи прощены (ibid., 47). В другом сочинении ученики, уже не упоминая крещения водой, говорят Иисусу: «Есть крещение (βαπτισμα) огнем (κρῶν), есть другое крещение святым Духом света и есть духовное (πνευματικόν) помазание (τῶς = χρῆσμα); они берут души в сокровищницу (θησαυρός) Света»; на это Иисус отвечает: «Выше этих таинств (μυστήριον)» нет ничего...» (*ПСоф* IV.143). Едва ли за этими описаниями стоял реально совершаемый ритуал. Ср. также странный рассказ о том, как Иисус *трижды* крестил женщину (ἀσφαλτιζε ἴμος ἰσωνίτ̄ ἰσονί), которая желала покаяться, но после крещения «она не сделала того, что достойно крещения» (ibid., 122). Отражает ли это высказывание какую-то реальную практику, трудно сказать, но вспомним здесь (весьма сомнительное; см.: Becker 2011: 873) позднее свидетельство о том, что Маркион позволял совершать «до *трех омовений* и более» в отпущение грехов (οὐ μόνον δὲ παρ' αὐτῶ ἐν λουτρὸν διδοται, ἀλλὰ καὶ ἕως *τρίων λουτρῶν* καὶ ἐπέκεινα <...> τούτέστιν τριῶν βαπτισμῶν: Epiph., *Pan.* 42.3.6, 8).

¹³⁸ Предположение Пеншо: “La crucifixion est encore désignée comme un ‘baptême’ (58.15–17) selon un thème commun à Marc (cf. *Mc.*, 10.35) et à Luc (*Lc.*, 12.49). Quant à sa qualification de troisième baptême, étrangère à la tradition synoptique <...> il faut sans doute la comprendre dans la ligne d’une réinterprétation de la crucifixion comme baptême à la lumière de *Mt.*, 13.11”, т.е. в свете «крещения *огнем*», “notre auteur ferait donc du baptême de feu le troisième en l’associant à la crucifixion” (Painchaud 1982: 113; ссылки на *НЗ* следует исправить на *Мк* 10.38, *Лк* 12.50 и *Мф* 3.11 — *А.Х.*; комментарий к этим *НЗ* пассажирам см.: Хосроев 2018а: 21, примеч. 21–22; 26, примеч. 36–39), не кажется мне правдоподобным. Ср. также малоубедительное: “‘third baptism’ <...> the three are part of the life story of Christ, and are physical birth, water baptism, and the present baptism in blood, the crucifixion” (Riley 1996: 171, комм. ad loc.) и “Betreffs der erwähnten ‘dritten Taufe’ soll die erste wahrscheinlich als die des Taufers (der auch in p. 63.34 erwähnt ist) interpretiert werden, die zweite kann in der Taufe der ‘nachäffenden’ orthodoxen Kirche (p. 60.21f.) erkannt werden, bei der man ‘mit Christus sterben wird’ (p. 49.26–28), und mit der dritten ist vermutlich das gnostische, mystische ‘Zeichen des Wassers’ (p. 49.28–35) bzw. das ‘lebendige Wasser’ (p. 61.36–62.1) gemeint” (Pellegrini 2003: 579); ср. ниже, примеч. 142.

¹³⁹ Подробно о возможности существования «Первого слова...» см.: Хосроев 2017: 7–8, где можно найти и комментированный перевод всего сочинения.

¹⁴⁰ Заметим, что сторонники сифианства (см. выше примеч. 83) не включали это сочинение в список сифианских текстов; см.: Хосроев 2017: 6, примеч. 3–4; ср. выше, примеч. 103.

ограничивался только этим узким кругом текстов (на мой взгляд, выделенных в эту группу чисто умозрительно)¹⁴¹.

Загадочное «третье омовение» заставляет вспомнить целый ряд рассказов других сочинений *мифологического гностицизма* о «троекратном схождении» в этот мир небесного спасителя в разных его ипостасях, где последнее схождение знаменуются «небесным крещением» тех, кто этого достоин, т.е. гностиков¹⁴². Поэтому можно, не без основания, предположить, что и в нашем тексте, используя сочетание «мое третье омовение», автор¹⁴³ говорит о третьем (и последнем) схождении небесного Спасителя¹⁴⁴ на землю «в явленном образе» земного Иисуса¹⁴⁵. Но если видеть здесь остаток мифологемы о «троекратном схождении», то тогда можно думать, что рассказ о двух первых схождениях находился в утерянном «Первом слове». В любом случае, понятие ΧΩΚῆ никак не соотносится здесь с обрядом, а употребляется *метафорически* в значении «омовение», т.е. полное «очищение» избранных, «посвящение» их в знание или т.п.

¹⁴¹ См. выше примеч. 126; о том, что представление о Сифе как об «истинном гностике» встречается в различных (не только в т.н. сифианских) гностических сочинениях, см.: Хосроев 2016: 30, примеч. 77; ср. предыдущее примечание.

¹⁴² Так, например, в *ЕвЕг* III.63.4 сл. говорится о том, что небесный Сиф являлся в этом мире *три раза* (очевидно, под разными личинами), в разное время и с разными целями; *в третий раз* он явился под видом «живого Иисуса» (см. выше, примеч. 96), которого «великий Сиф надел на себя», чтобы спасти свой род («семя»; см. выше, примеч. 73, 76, 88) через «святое крещение, которое превосходит небо» (текст пассажи см. в примеч. 95). В *Прот* также говорится о *трех схождениях* Протенной (Барбело; заметим, что в этом *сифианском* тексте имя Сиф ни разу не упоминается) в этом мир, в третьем из которых она, «надев на себя Иисуса», совершила «крещение» тех, кто достоин спасения (см. выше, примеч. 103–111). В *АпокАдам* небесный Сиф как Просветитель, на которого сошел святой Дух, является «*в третий раз*», «чтобы спасти души от смерти» и принести им «тайное знание», которое и «является *святым омовением*» (см. выше, примеч. 62–77). Наконец, в *АпИн* (пространная версия) Пронойя (см. выше, примеч. 113) также говорит о своих «*трех схождениях*» «в сердцевину тьмы», т.е. в этот мир, в последнем из которых она (очевидно, уже в облике Спасителя) «*запечатала* (достойного) в Свете Воды пятью печатями», т.е. таким посвящением принесла ему спасение (см. выше, примеч. 114–115). Заметим, что Гиббонс (Gibbons 1972: 225–227) был первым, кто привлек эти тексты для сравнения (впрочем, позднее никто из исследователей к ним не обращался): “but the section in GrSeth is too short and cryptic to furnish more than a possibility” (ibid., 50, примеч. 1).

¹⁴³ Устами небесного Христа, который говорит о себе: «Я, Иисус Христос, Сын Человека, который выше небес» (2*СлСиф* 69.21–22); объяснение этой титулатуры см.: Хосроев 2017: 39, примеч. 233.

¹⁴⁴ Очевидно, как одна из ипостасей «небесного Сифа», ведь не зря же сочинению дано название «Слово *Сифа*»; подробнее см.: ibid., 7, примеч. 10.

¹⁴⁵ ρῆ οὐρῆκῶ ἐσοῦονῆ (2*СлСиф* 58.16–17), букв. «в являющемся образе»; очевидно, здесь речь идет о том «докетическом образе», в котором небесный Христос «явился» на землю; эта мифологемуна является лейтмотивом всего сочинения; подробно о «докетизме» см.: Хосроев 2017: 18, примеч. 73; 19, примеч. 82; 22, примеч. 101. Ср. созвучное, но весьма неожиданное для Иустина (всегда, впрочем, далекого от докетизма) высказывание о различных явлениях «Сына Божьего и апостола» (υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος) в этот мир: «Иисус Христос <...>, прежде бывший Словом, (ранее) являлся иногда в виде огня, а иногда в бестелесном образе, а теперь, по воле Бога став человеком ради рода человеческого, претерпел страдания...» (...πρότερον λόγος ὦν, καὶ ἐν ἰδέᾳ πῦρὸς ποτὲ φανεῖς, ποτὲ δὲ καὶ ἐν εἰκόνι ἀσωμάτων· νῦν δὲ διὰ θελήματος θεοῦ ὑπὲρ τοῦ ἀνθρώπειου γένους ἄνθρωπος γενόμενος ὑπέμεινε καὶ παθεῖν...: *1Apol.* 63.10).

Сокращения

Гностические тексты

- CodBruc* — кодекс Брюса
CodTch — кодекс Чакоз
NHC — рукописи из Наг Хаммади
АнИак (*NHC* I.2) — «Апокриф Иакова»
АнИн (*NHC* II.1; III.1; IV.1; *BG* 2) — «Апокриф Иоанна»
АпокаАдам (*NHC* V.5) — «Апокалипсис Адама»
ВалУч (*NHC* XI.2) — «Валентинианское учение»
ЕвЕг (*NHC* III.2 и IV.2) — «Евангелие египтян»
ЕвИуд (*CodTch* 3) — «Евангелие Иуды»
ЕвФил (*NHC* II.3) — «Евангелие от Филиппа»
ЕвФом (*NHC* II.2) — «Евангелие от Фомы»
Зостр (*NHC* VIII.1) — «Зостриан»
Марс (*NHC* X.1) — «Марсан»
Мелх (*NHC* IX.1) — «Мелхиседек»
ПарСим (*NHC* VII.1) — «Парафраз Сима»
ПослПетр (*NHC* VIII.2) — «Послание Петра Филиппу»
ПрМир (*NHC* II.5) — «О происхождении мира»
Прот (*NHC* XIII.1) — «Трехобразная Протенная»
ПСил (*NHC* VII.4) — «Поучение Силуана»
ПУч (*NHC* VI.3) — «Подлинное учение»
СвИст (*NHC* IX.3) — «Свидетельство истины»
ТолкДуш (*NHC* II.6) — «Толкование о душе»
Тракт (*CodBruc* 2) — «Трактат без названия»
ТрехТр (*NHC* I.5) — «Трехчастный трактат»

Сборники

- Ablution* — Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity / Ed. by D. Hellholm et al. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2011 (BZNW, 176/1).
Festschrift Labib — Essays on the Nag Hammadi Texts. In Honour of Pahor Labib / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 6).
Gnosis — Gnosis and Gnosticism / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1977 (NHS, 8).
NHD 1–2 — Nag Hammadi Deutsch. 1. Band: NHC I, 1 – V, 1; 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.
NTA 1–2 — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien; 6. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989; Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Периодические издания и серии

- ППВ* — Письменные памятники Востока
ANRW — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin; New York: W. de Gruyter
BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi
HTR — Harvard Theological Review
JBL — Journal of Biblical Literature
J ECS — Journal of Early Christian Studies
JSNT — Journal for the Study of the New Testament
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichean) Studies
NT — Novum Testamentum
PTS — Patristische Texte und Studien
RSR — Revue des sciences religieuses

SC — Sources Chrétiennees
 ThLZ — Theologische Literaturzeitung
 TU — Texte und Untersuchungen
 VC — Vigiliae Christianae
 ZAC — Zeitschrift für Antikes Christentum
 ZNW — Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
 ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche

Литература

- Егоренков 2005 — *Егоренков И.С.* Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1) / Введение, перевод с коптского и комментарий // Письменные памятники Востока. 2005. 2(3). С. 84–112.
- Еланская 2004 — *Еланская А.И.* «Премудрость Иисуса Христа». Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / Перевод, вступит. ст. и коммент. СПб.: Алетейя, 2004.
- 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 2007 — *Хосроев А.Л.* История Манихейства (Prolegomena). СПб., 2007.
- Хосроев 2014a — *Хосроев А.Л.* «Евангелие Иуды» / Введение, пер., коммент. СПб.: Нестор-История, 2014.
- Хосроев 2014б — *Хосроев А.Л.* «Послание Петра Филиппу» (NHC VIII.2.132.10–140.27; *CodTch* 1.1–9.17) / Введение, пер., коммент. // Письменные памятники Востока. 2014. 1(20). С. 5–30.
- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Хосроев 2017 — *Хосроев А.Л.* «Второе слово великого Сифа» (NHC VII.2) / Пер., введение и примеч. // Письменные памятники Востока. 2017. Том. 14. 2(29). С. 5–46.
- Хосроев 2018a — *Хосроев А.Л.* О слове $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\lambda\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) в 2*СлСиф* 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2018. Том 15. 1(32). С. 17–52.
- Хосроев 2018б — *Хосроев А.Л.* О слове $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\lambda\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) в 2*СлСиф* 58.15–16 (NHC VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 2 // Письменные памятники Востока. 2018. Том 15. 2(33). С. 32–55.
- Abramowski 1983 — *Abramowski L.* Nag Hammadi 8, 1 “Zostrianus”, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2. 9(33) // Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie / Hrsg. v. H.-D. Blume u. Fr. Mann. Münster: Aschendorf Verlag, 1983. S. 1–10 (JbAC, Ergänzungsband 10).
- Arai 1977 — *Arai S.* Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele* // Gnosis. 1977. S. 185–203.
- Becker 2011 — *Becker E.-M.* Taufe bei Markion — eine Spurensuche // Ablution. 2011. С. 871–894.
- Beltz 2003 — *Beltz W.* Die Apokalypse des Adam (NHC V. 5) // NHD. 2003. II. S. 433–441.
- Böhlig 1963 — Коптisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V im Koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg., übers. u. bearb. von A. Böhlig u. P. Labib. Halle-Wittenberg: Martin-Luther-University, 1963.
- Böhlig-Wisse 1975 — Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) / Ed. with Transl. and Comment. by A. Böhlig and Fr. Wisse in Coop. with P. Labib. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 4).
- Bovon 2000 — *Bovon Fr.* Fragment *Oxyrhynchus* 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity // JBL. 119. 2000. № 4. С. 705–728.
- Brakke 2010 — *Brakke D.* The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2010.
- Charron 2005 — *Charron R.* The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature // VC. 2005. 59. P. 438–456.
- Doresse 1960 — *Doresse J.* The Secret Books of the Egyptian Gnostics. London; New York: Viking Press, 1960.
- Dubois 1986 — *Dubois J.-D.* Contribution à l’interprétation de la Paraphrase de Sem (NH VII, 1) // Cahiers de la Bibliothèque Copte. 3. Louvain; Paris: Éd. Peeters, 1986. P. 150–160.

- Ferguson 2009 — *Ferguson E.* Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009.
- Förster 1999 — *Förster N.* Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999.
- Fowden 1986 — *Fowden G.* The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Funk et al. 2001 — Melchisédek (NH IX.1) / Par W.-P. Funk, C. Gianotto, J.-P. Mahé. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2001 (BCNH. Section "Textes", 28).
- Gaffron 1969 — *Gaffron H.-G.* Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente. Bonn: Rh. Fr.-Wilhelms-Uni., 1969.
- Gibbons 1972 — *Gibbons J.A.* A Commentary on the Second Logos of the Great Seth. Ph.D. Diss. Yale University, 1972.
- Haenchen 1953 — *Haenchen E.* Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis // ZThK. 1953. 50. S. 125–158.
- Hedrick 1980 — *Hedrick Ch.W.* The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis. Ph.D. Diss. Ann Arbor: University Microfilms International, 1980.
- Hedrick 1990 — Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, J.D. Turner, A.C. Wire et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28).
- Hengel 2008 — *Hengel M.* Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum // *Hengel M.* Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI / Hrsg. v. C.-J. Thornton. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (WUNT, 234). S. 549–593.
- Isenberg 1989 — *Isenberg W.W.* Introduction [to "The Gospel according to Philip"] // Layton. 1989. P. 131–139.
- Janssens 1978 — La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII.1). Texte établi et présenté par. Y. Janssens. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1978 (BCNH. Section "Textes", 4).
- Kasser et al. 1973, 1975 — *Kasser R.* et al. Tractatus Tripartitus. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern: Francke, 1973. Pars II: De creatione hominis; pars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern: Francke, 1975.
- Khosroyev 1995 — *Khosroyev A.L.* Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag-Hammadi-Texte // *Divitiae Aegypti.* Koptologische u. verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause / Hrsg. von C. Fluck et al. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1995. S. 200–205.
- Khosroyev 1997 — *Khosroyev A.L.* Eine Bemerkung zum koptische Adverb (ayv) Nteiäe // *Hyperbo-reus.* 1997. Vol. 3. Fasc. 2. S. 336–346.
- Klijn 1977 — *Klijn A.F.J.* Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden: Brill, 1977 (Supplements to NT, 46).
- Koschorke 1978 — *Koschorke K.* Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Krause 1975 — *Krause M.* Die Sacramente in der "Exegese über die Seele" // *Les textes de Nag Hammadi.* Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Strasbourg, 23–25 oct. 1974 / Éd. par J.-É. Ménard. Leiden: Brill, 1975. S. 47–55 (NHS, 7).
- Layton 1989 — Nag Hammadi Codex II, 2–7. With Contributions by Many Scholars. Vol. 1–2 / Ed. by B. Layton. Leiden et al.: Brill, 1989 (NHS, 20, 21).
- Leisegang 1955 — *Leisegang H.* Die Gnosis. 4. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955.
- Logan 1997 — *Logan A.H.B.* The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered // *VC.* 1997. 51. P. 188–206.
- Logan 2006 — *Logan A.H.B.* The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult. London: T&T Clark, 2006.
- Lundberg 1942 — *Lundberg P.* La typologie baptismale dans l'ancienne église. Uppsala: Almqvist..., 1942.
- MacRae 1979 — *MacRae G.W.* The Apocalypse of Adam // Nag Hammadi Codices V.2–5 and VI with Pap. Berol. 8502, 1 and 4. Contributors: J. Brashler, P.A. Dirkse, Ch.W. Hedrick et al. / Volume Ed. D.M. Parrott. Leiden: Brill, 1979. P. 151–195 (NHS, 11).
- Mahé 1996 — Le Témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et Martyre. Texte établi et présenté par Annie et J.-P. Mahé. Québec: Les Presses de l'univ. Laval; Louvain; Paris: Éd. Peeters, 1996 (BCNH. Section "Textes", 23).

- Marjanen 2016 — *Marjanen A.* Baptism in the Holy Book of the Great Invisible Spirit // *Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums* / Hrsg. v. J. Schröter u. K. Schwarz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 (Studien u. Texte zu Antike u. Christentum, 106).
- Meeks 1983 — *Meeks W.A.* The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul. New Haven; London: Yale University Press, 1983.
- Ménard 1967 — *L'Évangile selon Philippe*. Introduction. Texte — Traduction. Commentaire. Thèse pour le doctorat en théologie par J.-E. Ménard. Strasbourg: Univ. de Strasbourg, 1967.
- Meyer 2003 — *Meyer M.* The Baptismal Ceremony of the Gospel of the Egyptians // *Gnostic Bible* / Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston; London: Shambala, 2003. C. 218–223.
- Meyer 2007 — *The Holy Book of the Great Invisible Spirit* / Intr. by J.D. Turner, Transl. by M. Meyer // *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition* / Ed. by M. Meyer. New York: Harper One, 2007. C. 247–269.
- Morard 1977 — *Morard Fr.* L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi et sa polémique antibaptis-male // *RSR*. 1977. 51. P. 214–233.
- Morard 1977a — *Morard Fr.* L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi. Un essai d'interprétation // *Gnosis*. 1977. P. 35–42.
- Morard 1985 — *L'Apocalypse d'Adam (NH 5, 5)* / Texte établi et présenté par Fr. Morard. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1985 (BCNH. Section "Textes", 15).
- Pagels 1972 — *Pagels E.H.* A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist of "Orthodox" Sacramental Theology and Practice // *HTR*. 1972. 65. P. 153–169.
- Painchaud 1982 — *Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2)* / Texte établi et présenté par L. Painchaud. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1982 (BCNH. Section "Textes", 6).
- Painchaud 1995 — *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926)*, avec deux contributions de W.-P. Funk. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1982 (BCNH. Section "Textes", 21).
- Pearson 1975 — *Pearson B.A.* Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi // *Festschrift Labib*. 1975. P. 145–154.
- Pearson 1981 — *Nag Hammadi Codices IX and X* / Contributors: B.A. Pearson & S. Giversen. Volume Editor B.A. Pearson. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 15).
- Pearson 2011 — *Pearson B.A.* Baptism in Sethian Gnostic Texts // *Ablution*. 2011. P. 119–144.
- Pellegrini, 2003 — *Pellegrini S.* Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII, 2) // *NHD*. 2003. 2. S. 569–590.
- Plisch 2001 — *Plisch U.-K.* Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III, 2; IV, 2) ("Das ägyptische Evangelium") // *NHD*. 2001. 1. S. 293–321.
- Poirier 2006 — *La Pensée Première à la Triple Forme (NH XIII, 1)* / Texte établi, traduit et présenté par P.-H. Poirier. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2006 (BCNH. Section "Textes", 32).
- Riley 1996 — *NHC VII, 2: Second Treatise of the Great Seth* / Introduction, Text, Translation, and Notes by G. Riley // *Nag Hammadi Codex VII* / Contributors: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996. P. 129–199 (NHMS, 30).
- Robinson Schenke 2003 — *Robinson Schenke G.* Die dreigestaltige Protennoia (NHC XIII, 1) // *NHD*. 2003. 2. S. 807–831.
- Rudolph 1977 — *Rudolph K.* Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lpz.: Koehler & Amelang, 1977.
- Schenke 1959 — *Schenke H.-M.* Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi // *ThLZ*. 1959. 84. S. 1–26.
- Schenke 1960 — *Schenke H.-M.* Das Evangelium nach Philippus // *Leipoldt-Schenke. Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, 1960. C. 31–65, 81–82.
- Schenke 1981 — *Schenke H.-M.* The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // *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. P. 588–616.
- Schenke 1989 — *Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II, 7)* / Neu hrsg., übers u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verlag, 1989 (TU, 138).

- Schenke 1990 — *Schenke H.-M.* Das Evangelium nach Philippus // NTA. 1990. 1. S. 148–173.
- Schenke 1997 — Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3) / Neu hrsg., übers. u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verlag, 1997 (TU, 143).
- Schmid 2007 — *Schmid H.* Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3). Leiden; Boston: Brill, 2007 (Supplements to VC, 88).
- Schmidt 1892 — Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus / Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig, 1892 (TU, 8).
- Schotroff 1969 — *Schotroff L.* Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers // Christentum und Gnosis / Hrsg. von W. Eltester, Berlin: Alfred Töpelmann, 1969. S. 65–97.
- Scott 1995 — *Scott A.B.* Churches or Books? Sethian Social Organisation // JECS. 1995. Vol. 3. No. 2. P. 109–122.
- Shellrude 1981 — *Shellrude G.M.* The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance // Gnosis and Gnosticism. Papers read at the 8th Intern. Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 3rd–8th 1979) / Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 17).
- Segelberg 1960 — *Segelberg E.* The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and Its Sacramental System // Numen. 1960. 7. P. 189–200.
- Segelberg 1983 — *Segelberg E.* The Gospel of Philip and the New Testament // The New Testament and Gnosis. Essays in Honour of Robert McL. Wilson / Ed. by A.H.B. Logan... Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1983. C. 204–212.
- Sevrin 1975 — *Sevrin J.-M.* A propos de la “Paraphrase de Sem” // Muséon. 1975. 88. P. 69–96.
- Sevrin 1982 — *Sevrin J.-M.* Les rites et la gnose, d’après quelques textes gnostiques coptes // Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980) / Publ. J. Ries. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1982. P. 440–450.
- Sevrin 1983 — L’Exégèse de l’Âme / Texte établi et présenté par J.-M. Sevrin. Québec: Les Presses de l’univ. Laval, 1983 (BCNH. Section “Textes”, 2).
- Sevrin 1986 — *Sevrin J.-M.* Le dossier baptismal Séthien. Études sur la sacramentaire gnostique. Québec: Les Presses de l’univ. Laval, 1986 (BCNH. Section “Études”, 2).
- Stone 1917 — *Stone D.* Holy Baptism. London: Longmans, Green, & Co., 1917.
- Stroumsa 1984 — *Stroumsa G.A.G.* Another Seed: Studies in Gnostic Mythology. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 24).
- Tardieu 1975 — *Tardieu M.* Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d’Égypte dans l’écrit de Nag Hammadi (II, 5). Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- Tardieu 1984 — *Tardieu M.* Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- Thomassen 2006 — *Thomassen E.* The Spiritual Seed. The Church of the “Valentinians”. Leiden; Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60).
- Thomassen 2011 — *Thomassen E.* Baptism among the Valentinians // Ablution. 2011. P. 895–915.
- Tuckett 1986 — *Tuckett C.M.* Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library. Edinburgh: T&T Clark, 1986.
- Turner 2001 — *Turner J.D.* Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec: Les Presses de l’univ. Laval, 2001 (BCNH. Section “Études”, 6).
- Turner 2006 — *Turner J.D.* The Sethian Baptismal Rite // Coptica–Gnostica–Manichaica / Mélanges offerts à W.-P. Funk. Québec: Les Presses de l’univ. Laval; Louvain; Paris: Éd. Peeters, 2006. P. 941–992 (BCNH. Section “Études”, 7).
- Wilson 1962 — *Wilson R.McL.* The Gospel of Philip / Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary. London: A.R. Mowbray & Co., 1962.
- Wisse 1970 — *Wisse F.* The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem // NT. 1970. Vol. 12. Fasc. 2. P. 130–140.
- Wisse 1975 — *Wisse F.* On Exegeting “The Exegesis on the Soul” // Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d’Histoire des Religions. Strasbourg, 23–25 oct. 1974 / Éd. par J.-É. Ménard. Leiden: Brill, 1975. P. 68–81.
- Wisse 1978 — *Wisse F.* Gnosticism and Early Monasticism in Egypt // Gnosis. Festschrift für Hans Jonas / Hrsg. von B. Aland et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978. P. 431–440.

- Wisse 1981 — *Wisse F.* Stalking Those Elusive Sethians. Rediscovery II (Proceed. of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut / Ed. by B. Layton. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981. P. 563–576.
- Wisse 1986 — *Wisse F.* The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict // Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity / Ed. by Ch.W. Hedrick and R. Hodgson, Jr. Peabody, Hendrickson Publishers, 1986. P. 177–190.
- Wisse 1996 — *Wisse F.* Introduction to VII. 1: The Paraphrase of Shem // *Festschrift Labib*. 1996. P. 15–23.
- Yamauchi 1997 — *Yamauchi E.M.* The Issue of Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts // *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* / Ed. by J.D. Turner and A. McGuire. Leiden et al.: Brill, 1997. P. 72–88 (NHMS, 44).
- Zelyck 2014 — *Zelyck L.R.* Recontextualizing Papyrus Oxyrhynchus 840 // *Early Christianity*. 2014. 5. P. 178–197.

References

- Abramowski, Luise. “Nag Hammadi 8, 1 ‘Zostrianus’, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2. 9(33). In: *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie. Hrsg. v. H.-D. Blume u. Fr. Mann. Münster: Aschendorf Verlag, 1983, pp. 1–10 (JbAC, Ergänzungsband 10) (in German).
- Arai, Sasagu. “Simonianische Gnosis und die *Exegese über die Seele*”. In: *Gnosis* 185–203. Becker, Eva-Marie. Taufe bei Markion — eine Spurensuche. *Ablution*, pp. 871–894 (in German).
- Beltz, Walter. “Die Apokalypse des Adam (NHC V.5)”. *NHD*, II, pp. 433–441 (in German).
- Böhlig, Alexander. *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*. Hrsg., übers. u. bearb. von A. Böhlig u. P. Labib. Halle–Wittenberg: Martin-Luther-University, 1963 (in German).
- Böhlig, Alexander and Wisse, Frederick. *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. Ed. with Translation and Comment. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 4) (in English).
- Bovon, François. “Fragment *Oxyrhynchus* 840, Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity”. *JBL*, 2000, vol. 119, no. 4, pp. 705–728 (in English).
- Brakke David. *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*. Cambridge: (Mass.), Harvard University Press, 2010 (in English).
- Charron, Régine. “The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature”. *VC*, 2005, vol. 59, pp. 438–456 (in English).
- Doresse, Jean. *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*. London–New York: Viking Press, 1960 (in English).
- Dubois, Jean-Daniel. “Contribution à l’interprétation de la Paraphrase de Sem (NH VII, 1)”. In: *Cahiers de la Bibliothèque Copte*, 3, Louvain. Paris: Éd. Peeters, 1986, pp. 150–160 (in French).
- Egorenkov I.S. “Parafraz Sima (Nag-Hammadi VII.1). Vvedeniie, perevod, kommentarii” [*The Paraphrase of Shem* (Nag-Hammadi V.1). Introduction, translation and commentary]. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2005, no. 3, pp. 84–112 (in Russian).
- Elanskaya Alla. *Premudrost’ Iisusa Hrista. Perevod, vstupit. statiia i komm.* [*The Supreme Wisdom of Jesus Christ*. Translation, introduction and commentary]. St. Petersburg: “Aleteia”, 2004 (in Russian).
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009 (in English).
- Förster, Niklas. Marcus Magus. *Kult, Lehre und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1999 (in German).
- Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 (in English).
- Funk, Wolf-Peter et al. *Melchisédek (NH IX.1)*. Par W.-P. Funk, C. Gianotto, J.-P. Mahé. Québec: Les Presses de l’univ. Laval, 2001 (BCNH. Section “Textes”, 28) (in French).
- Gaffron, Hans-Georg. *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente*. Bonn: Rh. Fr.-Wilhelms-Uni., 1969 (in German).

- Gibbons, Joseph A. *A Commentary on the Second Logos of the Great Seth*. Ph.D. Diss., Yale University, 1972 (in English).
- Haenchen, Ernst. "Das Buch Baruch. Ein Beitrag zum Problem der christlichen Gnosis". *ZThK*, 1953, vol. 50, pp. 125–158 (in German).
- Hedrick, Charles Webster. *The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis*. Ph.D. Ann Arbor, University Microfilms International, 1980 (in English).
- Hedrick, Charles Webster (ed.). *Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII*. Contributors: E.H. Pagels, J.M. Robinson, J.D. Turner, A.C. Wire et al. Leiden: Brill, 1990 (NHS, 28) (in English).
- Hengel, Martin. "Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum". In: id. *Studien zum Urchristentum*. Kleine Schriften VI. Hrsg. v. C.-J. Thornton. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 (WUNT, 234), pp. 549–593 (in German).
- Isenberg, Wesley W. "Introduction [to "The Gospel according to Philip"]". In: Layton 1989, pp. 131–139 (in English).
- Janssens, Yvonne. *La Prôtennoia Trimorphe (NH XIII.1). Texte établi et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1978 (BCNH. Section "Textes", 4) (in French).
- Kasser, Rodolph et al. *Tractatus Tripartitus*. Pars I: De supernis (p. 51–104). Bern: Francke, 1973. Pars II: De creatione hominis; pars III: De generibus tribus (p. 104–140). Bern: Francke, 1975 (in Latin).
- Khosroyev A.L. *Aleksandriiskoe khristianstvo po dannym tekstov iz Nag Hammadi* [Alexandrian Christianity]. Moscow: "Nauka", 1991 (in Russian).
- Khosroyev A.L. "Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag-Hammadi-Texte. In: *Divitiae Aegypti. Koptologische u. verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*. Hrsg. von C. Fluck et al.". Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1995, pp. 200–205 (in German).
- Khosroyev A.L. "Eine Bemerkung zum koptische Adverb (ayv) Nteiäe". *Hyperboreus*, 1997, vol. 3, fasc. 2, pp. 336–346 (in German).
- Khosroyev A.L. *Istoriia manikeistva (Prolegomena)* [The History of Manichaeism]. St. Petersburg: Izd. Filol. Fakultet Gos. universiteta, 2007 (in Russian).
- Khosroyev A.L. "Evangeliye Iudy". *Vvedenie, perevod, kommentarii* [Gospel of Judas]. St. Petersburg: Nestor-Istoria, 2014 (in Russian).
- Khosroyev A.L. *Drugoe blagovestie II. Khristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochineniia* [A Different Gospel II. Christian Gnostics of the 2nd–3rd Centuries: Their Beliefs and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Khosroyev A.L. O slove $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) vo 2*SISif* 58.15–16 (*NHC VII.2*) i o rannekhristsianskom "kreshchenii" voobshche. 1. [A Commentary on the Word $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (*NHC VII.2*) and Early Christian Baptism Generally. Part 1] *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2018, no. 1 (issue 32), pp. 17–52 (in Russian).
- Khosroyev A.L. O slove $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) v 2*SISif* 58. 15–16 (*NHC VII.2*) i o rannekhristsianskom «kreshchenii» voobshe. 2. [A Commentary on the Word $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\nu\upsilon?$ $\beta\alpha\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (*NHC VII.2*) and Early Christian "Baptism" Generally. Part 2] *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2018, no. 2 (issue 33), pp. 32–55 (in Russian).
- Klijn, Albertus F.J. *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*. Leiden: Brill, 1977 (Suppl. to NT, 46) (in English).
- Koschorke, Klaus. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12) (in German).
- Krause, Martin. "Die Sakramente in der 'Exegese über die Seele' ". In: *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions*. Strasbourg, 23–25 oct. 1974. Éd. par J.-É. Ménard. Leiden: Brill, 1975, pp. 47–55 (NHS, 7) (in German).
- Layton, Bentley. *Nag Hammadi Codex II, 2–7. With Contributions by Many Scholars*. Vol. 1–2. Ed. by B. Layton. Leiden et al.: Brill, 1989 (NHS, 20, 21) (in English).
- Leisegang, Hans. *Die Gnosis*. 4. Aufl. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955 (in German).
- Logan, Alastair H.B. "The Mystery of the Five Seals: Gnostic Initiation Reconsidered". *VC*, 1997, vol. 51, pp. 188–206 (in English).

- Logan, Alastair H.B. *The Gnostics. Identifying an Early Christian Cult*. London: T&T Clark, 2006 (in English).
- Lundberg, Per. *La typologie baptismale dans l'ancienne église*. Uppsala: Almqvist, 1942 (in French).
- MacRae, George W. "The Apocalypse of Adam". In: *Nag Hammadi Codices V.2–5 and VI with Pap. Berol. 8502, 1 and 4*. Contributors: J. Brashler, P.A. Dirkse, Ch.W. Hedrick et al. Volume Ed. D.M. Parrott. Leiden: Brill, 1979, pp. 151–195 (NHS, 11) (in English).
- Mahé, Jean-Pierre. *Le Témoignage véritable (NH IX, 3). Gnose et Martyre. Texte établi et présenté par Annie et J.-P. Mahé*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, Louvain–Paris. Éd. Peeters, 1996 (BCNH. Section "Textes", 23) (in French).
- Marjanen, Antti. Baptism in the Holy Book of the Great Invisible Spirit. In: *Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums*. Hrsg. v. J. Schröter u. K. Schwarz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016 (STAC, 106) (in English).
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven–London: Yale University Press, 1983 (in English).
- Ménard, Jacques-É. *L'Évangile selon Philippe. Introduction. Texte – Traduction. Commentaire. Thèse pour le doctorat en théologie*. Strasbourg: University de Strasbourg, 1967 (in French).
- Meyer, Marvin. "The Baptismal Ceremony of the Gospel of the Egyptians. Gnostic Bible". Ed. by W. Barnstone and M. Meyer. Boston & London: Shambala, 2003, pp. 218–223 (in English).
- Meyer, Marvin. "The Holy Book of the Great Invisible Spirit". Intr. by J. D. Turner, Transl. by M. Meyer. In: *The Nag Hammadi Scriptures. The International Edition*. Ed. by M. Meyer. New York: Harper One, 2007, pp. 247–269 (in English).
- Morard, Françoise. "L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi et sa polémique antibaptismale". *RSR*, 1977, vol. 51, pp. 214–233 (in French).
- Morard, Françoise. "L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi. Un essai d'interprétation". *Gnosis*, pp. 35–42 (in French).
- Morard, Françoise. *L'Apocalypse d'Adam (NH 5, 5). Texte établi et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1985 (BCNH. Section "Textes", 15) (in French).
- Pagels, Elaine H. "A Valentinian Interpretation of Baptism and Eucharist of 'Orthodox' Sacramental Theology and Practice". *HTR*, 1972, vol. 65, pp. 153–169 (in English).
- Painchaud, Louis. *Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII, 2). Texte établi et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1982 (BCNH. Section "Textes", 6) (in French).
- Painchaud, Louis. *L'Écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926, avec deux contribution de W.-P. Funk*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1982 (BCNH. Section "Textes", 21) (in French).
- Pearson, Birger A. "Anti-Heretical Warnings in Codex IX from Nag Hammadi". In: *Festschrift Labib*, pp. 145–154 (in English).
- Pearson, Birger A. (Vol. Ed.). *Nag Hammadi Codices IX and X*. Contributors B.A. Pearson & S. Giverson. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 15) (in English).
- Pearson, Birger. A. "Baptism in Sethian Gnostic Texts". In: *Ablution*, pp. 119–144 (in English).
- Pellegrini, Silvia "Der zweite Logos des großen Seth (NHC VII, 2)". *NHD*, 2003, vol. 2, pp. 569–590 (in German).
- Plisch, Uwe-Karsten. "Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes (NHC III, 2; IV, 2) ('Das ägyptische Evangelium')". *NHD*, 1, pp. 293–321 (in German).
- Poirier, Paul-Hubert. *La Pensée Première à la Triple Forme (NH XIII, 1). Texte établi, traduit et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2006 (BCNH. Section "Textes", 32) (in French).
- Riley, Gregory J. "NHC VII, 2: Second Treatise of the Great Seth. Introduction, Text, Translation, and Notes". In: *Nag Hammadi Codex VII*. Contrib.: Fr. Wisse, G.J. Riley [et al.]. Vol. Ed. B.A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996, pp. 129–199 (NHMS, 30) (in English).
- Robinson Schenke, Gesina. "Die dreigestaltige Protennoia (NHC XIII, 1)". *NHD*, 2003, vol. 2, pp. 807–831 (in German).
- Rudolph, Kurt. *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1977 (in German).
- Schenke, Hans-Martin. "Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi". *ThLZ*, 1959, vol. 84, pp. 1–26 (in German).

- Schenke, Hans-Martin. "Das Evangelium nach Philippus". In: Leipoldt-Schenke. *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*. Hamburg–Bergstedt: Herbert Reich, 1960, pp. 31–65, 81–82 (in German).
- Schenke, Hans-Martin. "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism". In: *Rediscovery of Gnosticism*. Proceed. of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut. Ed. by B. Layton. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981, pp. 588–616 (in English).
- Schenke, Hans-Martin. *Das Thomas-Buch (Nag-Hammadi-Codex II, 7)*. Neu hrsg., übers u. erklärt. Berlin: Akademie-Verlag, 1989 (TU, 138) (in German).
- Schenke, Hans-Martin. "Das Evangelium nach Philippus". *NTA*, vol. 1, pp. 148–173 (in German).
- Schenke, Hans-Martin. *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3)*. Neu hrsg., übers. u. erklärt. Berlin: Akademie-Verlag, 1997 (TU, 143) (in German).
- Schmid, Herbert. *Die Eucharistie ist Jesus. Anfänge einer Theorie des Sakraments im koptischen Philippusevangelium (NHC II 3)*. Leiden–Boston: Brill, 2007 (Suppl. to VC, 88) (in German).
- Schmidt, Carl. *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*. Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig, 1892 (TU, 8) (in German).
- Schotroff, Luise. "Animae naturaliter salvandae, zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers". In: *Christentum und Gnosis*. Hrsg. von W. Eltester. Berlin: Alfred Töpelmann, 1969, pp. 65–97 (in German).
- Scott, Alan B. "Churches or Books? Sethian Social Organisation". *J ECS*, 1995, vol. 3, no. 2, pp. 109–122 (in English).
- Segelberg, Eric. "The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and Its Sacramental System". In: *Numen*, 1960, vol. 7, pp. 189–200 (in English).
- Segelberg, Eric. "The Gospel of Philip and the New Testament". In: *The New Testament and Gnosis*. Essays in Honour of R. McL. Wilson. Ed. by A.H.B. Logan. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1983, pp. 204–212 (in English).
- Sevrin, Jean-Marie. "A propos de la 'Paraphrase de Sem' ". *Muséon*, 1975, vol. 88, pp. 69–96 (in French).
- Sevrin, Jean-Marie. "Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes". In: *Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980). Publ. J. Ries. Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1982, pp. 440–450 (in French).
- Sevrin, Jean-Marie. *L'Exégèse de l'Âme. Texte établi et présenté*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1983 (BCNH. Section "Textes", 2) (in French).
- Sevrin, Jean-Marie. *Le dossier baptismal Séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1986 (BCNH. Section "Études", 2) (in French).
- Shellrude G.M. *The Apocalypse of Adam: Evidence for a Christian Gnostic Provenance*. *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 17) (in English).
- Stone, D. *Holy Baptism*. London: Longmans, Green, & Co., 1917 (in English).
- Stroumsa, Gedaliahu. *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden: Brill, 1984 (NHS, 24) (in English).
- Tardieu, Michel. *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans l'écrit de Nag Hammadi (II, 5)*. Paris: Études Augustiniennes, 1974 (in French).
- Tardieu, Michel. *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*. Paris: Les éditions du Cerf, 1984 (in French).
- Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*. Leiden–Boston: Brill, 2006 (NHMS, 60) (in English).
- Thomassen, Einar. "Baptism among the Valentinians". In: *Ablution*, pp. 895–915 (in English).
- Tuckett C.M. *Nag Hammadi and the Gospel Tradition. Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Edinburgh: T&T Clark, 1986 (in English).
- Turner, John D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2001 (BCNH. Section "Études", 6) (in English).
- Turner, John D. "The Sethian Baptismal Rite. Coptica–Gnostica–Manichaica". In: *Mélanges offerts à W.-P. Funk*. Louvain–Paris, Éd. Peeters, 2006, pp. 941–992 (BCNH. Section "Études", 7) (in English).

- Wilson, Robert McL. *The Gospel of Philip*. Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary. London: A.R. Mowbray & Co., 1962 (in English).
- Wisse, Frederick. "The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem". *NT*, 1970, vol. 12, fasc. 2, pp. 130–140 (in German).
- Wisse, Frederick. On Exegeting "The Exegesis on the Soul". In: *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions*. Strasbourg, 23–25 oct. 1974. Éd. par J.-É. Ménard. Leiden: Brill, 1975, pp. 68–81 (in English).
- Wisse, Frederick. "Gnosticism and Early Monasticism in Egypt". In: *Gnosis*. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von B. Aland et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp. 431–440 (in English).
- Wisse, Frederick. "Stalking Those Elusive Sethians". In: *Rediscovery II*. Proceed. of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut. Ed. by B. Layton. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1981, pp. 563–576 (in English).
- Wisse, Frederick. "The Use of Early Christian Literature as Evidence for Inner Diversity and Conflict". In: *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*. Ed. by Ch.W. Hedrick and R. Hodgson, Jr. Peabody, Hendrickson Publishers, 1986, pp. 177–190 (in English).
- Wisse, Frederick. "Introduction to VII. 1: The Paraphrase of Shem". In: *Festschrift Labib*, 1996, pp. 15–23 (in English).
- Yamauchi, Edwin M. "The Issue of Pre-Christian Gnosticism Reviewed in the Light of the Nag Hammadi Texts. The Nag Hammadi Library After Fifty Years". Ed. by J.D. Turner and A. McGuire. Leiden et al.: Brill, 1997, pp. 72–88 (NHMS, 44) (in English).
- Zelyck, Lorne R. "Recontextualizing Papyrus Oxyrhynchus 840". *Early Christianity*, 2014, vol. 5, pp. 178–197 (in English).

**A Commentary on the Word $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ (λουτρόν? βάπτισμα?)
in the "Second Logos of the Great Seth" 58.15–16 (NHC VII.2)
and Early Christian "Baptism" Generally.
Part 4**

(Pis'mennye pamyatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 4 (issue 35), pp.21–60)
Received 26.06.2018.

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

The article deals with Gnostic writings of the second half of the 2nd and the first half of the 3rd A.D. and concludes the author's review of the usage of the concept "baptism" in early Christian literature. While some Gnostics (e.g. Valentinians) applied the concept to the water baptism, others used the word "baptism" as a mere metaphor, without any connection to the water rite at all (as was the case with the New Testament texts which display strong evidence of such a usage; cf. pts. 1–2 of this article).

Key words: Early Christianity, baptism, the New Testament, Christian authors, Gnosticism.

About the author:

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