

Апокалипсис Адама: очевидность его гностико - христианского происхождения

Г.М. Шеллурд

Апокалипсис Адама[1] вызвал значительный интерес из-за утверждения его первых редакторов, поддержанных прочими учеными, что он является документом нехристианским, но, видимо, принадлежит дохристианской гностической секте[2]. Значимость этого утверждения вытекает из мифа об Искупителе данного Апокалипсиса. Согласно данному мифу, небесный Искупитель входит в человеческую историю через докетическое (призрачное) единение с исторической личностью. Его предназначение – создать общину искупленных через проповедь Гнозиса. Когда же Демиург пытается сокрушить эту загадочную личность, небесный Искупитель входит в небесный мир в то время, когда плотский проводник его земного проявления претерпевает страдания. Если же данный текст воспроизводит учения нехристианского и "временно дохристианского" гностицизма, то наш текст являет собой первое конкретное и четкое свидетельство наличия мифа о дохристианском Искупителе такого рода. Но вывод из данной связи состоит в том, что Апокалипсис Адама нельзя рассматривать как очевидное воспроизведение мифа о дохристианском Искупителе, т.к. очевидно как раз то, что наш текст – документ христианского гностицизма.

Ряд ученых доказывают, что Апокалипсис Адама – христианский гностический текст[3]. Очевидность этого они обосновали, разделив ее на две категории[4]: на очевидность того, что автор текста был знаком с литературой уже канонического Нового Завета и на очевидное соответствие мотивов, звучащих в Апокалипсисе Адама, мотивам, совершенно отчетливо являющимся гностико-христианскими. Но поскольку эту очевидность в ее целостности здесь отразить не получится, я попробую лишь сделать обзор ряда тезисов этого спора ученых.

Считается, что Апокалипсис Адама содержит в себе настроения и фразы, которые можно истолковать как доказательство знакомства его автора с Новым Заветом[5]. Однако сторонники "дохристианской гипотезы" не любят выводить христианское влияние на этот текст из такого рода параллелей на том основании, что такие предположения как раз не вполне очевидны. Профессора МакРэй и Бёлиг согласны, что гностическая литература является явно синкретической и недвусмысленно делает ряд объективных ссылок на используемые в ней религиозные традиции[6]. На это можно парировать, что Апокалипсис Адама вуалирует свои намеки на Иисуса и раннюю церковь из-за своего апокалиптического характера. В более же поздней статье профессор МакРэй пытается всерьез выдвинуть этот встречный аргумент в свете содержания другого текста из Наг Хаммади – Доктрины Нашей Великой Силы (VI, 4). В этом тексте имеется скрытое пророчество о грядущем Искупителе, которое является невольным истолкованием исторического Иисуса (40.24 – 42.21). Ответ профессора МакРэя состоит в том, что этот текст отличается от Апокалипсиса Адама в том, что "... сама эффективность видения-откровения зависит от схожим образом понятых новозаветных постулатов[7]". Это положение четко ставит перед нами такой вопрос, ибо если Апокалипсис Адама является христианским гностическим текстом, то его намеки на Новый Завет могли бы произвести желаемое воздействие на читателя в точности потому, что они вызвали бы в его памяти известные ему по Новому Завету обстоятельства и сюжеты. Попытка профессоров Бёлига и МакРэя отбросить очевидные новозаветные аллюзии в Апокалипсисе Адама не является убедительной, а убедительную весомость этим аллюзиям можно придать, только если не принимать в расчет прочие аргументы, отвергающие их из-за их указания на влияние христианства.

Для поддержки версии о христианской гностической подоплеке нашего текста также

учитывалась связь сюжетов Апокалипсиса Адама с сюжетами демонстративно христианских гностических текстов[8]. Данным методом следует пользоваться осторожно, но он может дать нам позитивные результаты. Неожиданность здесь в том, что именно миф об Искупителе поведет нас по одной из многообещающих исследовательских троп. Согласно классификации видов мифов об Искупителе профессора Коулпа, миф, содержащийся в Апокалипсисе Адама, принадлежит к христианско-гностическому типу[9]. Конечно, остается вопрос, является ли данный миф типично гностической интерпретацией Иисуса, или же он – некое дохристианское построение. Невозможно изучить этот вопрос досконально, но следует отметить, что ряд ученых, продолжающих обосновывать существование дохристианского мифа об Искупителе (т.е. проф. Шенке, Шмитальс и Рудольф), воспроизводят этот миф таким образом, что он не несет в себе подобия мифу о Просветителе в Апокалипсисе Адама[10]. Согласно воспроизведению каждого из этих ученых, миф о Просветителе в Апокалипсисе Адама принадлежит христианскому гностическому типу[11]. Те, кто желает доказать, что данный миф, фактически, является дохристианским, должен быть готов увязать этот частный миф с исчерпывающим отчетом о дохристианских искупительных мифологиях. Кажется вполне вероятным, что сам по себе миф об Искупителе является лучшей очевидностью того, что Апокалипсис Адама – христианский гностический труд[12].

Одним словом, наличие новозаветных аллюзий и ярких параллелей с христианской гностической литературой определенно предполагает, что Апокалипсис Адама – документ именно христианского гностицизма. В этой связи мне бы хотелось предложить исследователям три новых аргумента в поддержку христианского гностического происхождения Апокалипсиса Адама.

Во-первых, мне бы хотелось доказать, что описание Просветителя (76.8-77.18) является невольным пророчеством, интерпретирующим историческую личность как гностического Искупителя. Если этот вывод корректен, то именно Иисус здесь может быть той исторической личностью, о которой идет речь.

Апокалипсис Адама содержит историю о спасении в трех частях, и ради удобства основные периоды его мы обозначим как "Действия": Действие I охватывает период от Адама до Потопа; Действие II достигает своей кульминации в спасении гностической общины от пожара; Действие III начинается с проявления Просветителя. Те, кто доказывает, что Апокалипсис Адама – нехристианский гностический текст, помещают переход от невольного к истинному пророчеству в начало Действия III, т.е. рядом с пророчеством Просветителя (76.8)[13]. Такое истолкование невозможно обосновать [...].

Следующий очевидный момент в тексте предполагает, что облачение Просветителя является невольным пророчеством. Истолковывая исторические обзоры, написанные в апокалиптическом стиле, относительно легко определить временные границы, в которых работает автор, когда движется от толкования прошлого и настоящей истории к предсказанию будущего. Причем, поступая так, он невольно применяет исторический контекст к самому себе. Две вещи становятся ясными, если попытаться "вставить" истинного автора текста в его собственные рамки сотереологической истории. Во-первых, авторское понимание гностической спасительной истории явно исключает возможность того, что автор мог бы писать до описанного им появления Просветителя. С точки зрения автора, нет такой гностической общины, которая существовала бы между пожаром и появлением Просветителя. Когда гностики были спасены от пожара, их взяли в Плерому и сделали "равными ангелам" (75.17-76.7). И вот после спасения гностиков от потопа их вернули на землю (71.8-15), но нет упоминания о подобном возвращении после пожара. В принципе можно доказывать, что автор допускал, что такое возвращение имело место. Однако тот факт, что Просветитель не приходит в процветающую общину естественных потомков Сифа, делает такое предположение весьма маловероятным. Складывается впечатление, что изначальная сифианская община оставалась в

Плероме, и что наш мир был лишен гностического свидетельства вплоть до появления Просветителя. Так, нельзя поместить время написания текста в период, когда с авторской точки зрения, гностиков вообще не было в мире. Во-вторых, радикальный разрыв между Действиями I и II с одной стороны и Действием III с другой стороны наталкивает нас на вывод, что призвание Просветителя истолковывает прошлую историю. В первых двух Действиях искупление включает в себя избавление от физической опасности, а в третьем оно уже подразумевает проповедь спасительного Гнозиса. В первых двух Действиях ангелы спасают сторающую гностическую общину, а в третьем – Просветитель создает общину заново. В первом случае спасено именно природное потомство Сифа, в последнем – Просветитель создает общину из бывших врагов сифиан, т.е. из "семени Ноя и сыновей Хама и Иафета". Этот последний момент особенно значим, если он – скрытый реверанс в сторону евреев и язычников. Сведения о потопе и пожаре – это сведения о библейских событиях, согласно той же самой искусственно созданной схеме. До некоторой степени эта схема использовалась в построении Истинного эсхатологического пророчества в 83.4 и далее. Призвание Просветителя не вписывается в данный шаблон, а лучшее объяснение состоит в том, что автор интерпретирует прошлую историю, составляющую глубинный смысл существования самой его общины[14].

Так, я хотел бы доказать, что авторский взгляд на историю спасения исключает возможность того, что истинный автор мог описать до появления Просветителя, и что лучшее объяснение радикального разрыва между Действиями I, II и Действием III состоит в том, что призвание Просветителя истолковывает прошлую историю.

Если звучат эти аргументы, то это значит, что призвание Просветителя является невольным истолкованием исторической фигуры гностического Искупителя. Единственным правдоподобным кандидатом для такого невольного пророчества является исторический Иисус, так как он – единственная известная историческая фигура, которого признавали гностическим Спасителем так же, как Апокалипсис Адама признает личность и труд Просветителя.

Второй и третий аргументы основаны на истолкованиях личной драмы в историческом исследовании. Первый из этих двух аргументов состоит в том, что когда автор говорит в 76.12-13, что искупление Просветителя охватывало "семя Ноя и сыновей Хама и Иафета", то он обращается к евреям и язычникам. Следующее свидетельство указывает на вывод, что автор отождествлял "семя Ноя" с потомками Шема, которые суть евреи и "сыновья Хама и Иафета", вместе с язычниками. Во-первых, из 74.17-19 ясно, что "семя Ноя" отделено от "сыновей Хама и Иафета". Эти строки находятся в контексте обвинения, выдвинутого против гностиков перед Демиургом. Обвинители утверждают, что по контрасту с 400.000 потомков Хама и Иафета, объединившихся с сифианами, "семя Сифа" осталось верующим в Демиурга. Они требуют, чтобы "... семя Ноя через его сына исполнило всю твою волю".

Единственное число слова "сын" означает, что имеются в виду сыновья Ноя. Эта фраза может быть обращена к потомкам Шема, отделенных от потомков Хама и Иафета. Во-вторых, отождествления с евреями "семени Ноя" или потомков Шема требуют их особые отношения с Демиургом, который суть Бог Ветхого Завета. Это и отражено в только что процитированном фрагменте. Это подтверждено приписыванием Шему молитвы в 73.1b-12. Введение к этой молитве сохранилось частично, но из него ясно, что речь держит именно Шем[15]. В этой молитве Шем обращает своих потомков к служению Демиургу и молит о том, чтобы Демиург предпринял действия по поддержанию в его потомстве веры. Потомки Шема, таким образом, отождествлялись с евреями. В-третьих, заключение о том, что "сыновья Хама и Иафета" обращаются к язычникам, является логическим выводом, сделанным из отождествления потомков Шема с евреями, но охотно понимается и как упрощенное толкование 10-го стиха Бытия[16].

Очевидность того, что автор верил в искупление Просветителя, охватывавшее евреев и язычников, является ключом к разгадке происхождения данного труда. Возможно, что теология искупления, охватывавшая евреев и язычников, могла развиваться в синагогах еврейской диаспоры. Однако сочетание в Апокалипсисе Адама этого мотива с мифом об Искупителе, который так схож с христианским гностическим истолкованием Иисуса, говорит о малой вероятности возникновения этого труда в еврейской среде. Намного более естественным было бы воспринять этот мотив как результат христианского влияния. Часто выражавшаяся вера в то, что искупление Христа касалось евреев и язычников, вкуче с исторической реальностью смешанных иудейско-языческих конгрегаций, формирует наиболее правдоподобный фон для данного мотива в Апокалипсисе Адама.

Второй из этих двух аргументов основан на истолковании личной драмы в языческом эсхатологическом пророчестве. Пророчество начинается в 83.4b, а особенно важны здесь строки 4-8. Автор пишет (в переводе проф. МакРэя): "Затем семя тех, кто получит его имя на воде и (имя) их всех, восстанет против Силы". В этих строчках есть ряд сложных текстовых и интерпретаторских проблем. Вот эти важные проблемы: кого именно обозначают терминами "семья" и "сила"? Чьи обозначения описывают гностиков, а чьи – их оппонентов? Какая группа охарактеризована как "те, кто получит его имя на воде"?

Идентификация протагонистов, исходящая из слов "семья" и "сила", чрезвычайно трудна. Поскольку лингвистическая очевидность ее сомнительна, к верному истолкованию этих терминов нас должен привести только их контекст. Слово "семья" (σπογα) обычно использовалось со ссылкой на гностическую общину[17] и не использовалось безусловно в том случае, когда им пользовались не гностики (71.5). Слово же "сила" ([om]) обыкновенно использовалось со ссылкой на Демиурга и его демонические силы[18]. Такая лингвистическая очевидность позволяет предположить, что автор видит гностиков идущими в атаку на силу Демиурга, отраженную их противниками. Однако более правдоподобно то, что эсхатологический конфликт, напротив, включает в себя атаку на гностиков их противниками. В этом случае "семья" будет ссылкой на этих противников, тогда как "сила" обозначала бы гностиков. Наиболее сложной проблемой здесь является то, как увидеть, что слово σπογα ("семья") могло быть использовано отнюдь не для обозначения гностиков[19]. Оно могло вполне естественным образом указывать на гностиков как на "силу", которая есть атрибут как гностической общины (73.21; 74.8), так и Просветителя (77.6). Именно такой контекст идет абсолютно на пользу этому последнему истолкованию. В апокалиптической мысли эсхатологический конфликт естественным образом инициирован противниками религиозной общины. Эта тенденция присутствует в первых двух Действиях Апокалипсиса Адама, в которых объектом атаки является гностическая община. Кроме того, защита и оправдание гностиков в 83.7 (и далее) в таком истолковании является более понятным.

Невозможно ответить, исходя из строго лингвистических предпосылок, на вопрос о том, модифицировано ли слово "семья" или "сила" фразой "те, кто получит его имя на воде". Мнение ученых варьируется в зависимости от нескольких толкований, относящих данную фразу к "семени" (проф. МакРэй)[20] или к "силе" (проф. Бёлиг)[21]. Однако кажется, что все толкователи согласны, что эта фраза описывает именно гностическую общину. По моему мнению, более вероятно то, что крещение практиковалось именно оппонентами гностиков. Автор имеет неясные воззрения на водное крещение (84.4-26) и излагает события таким образом, чтобы уравнивать истинное крещение с принятием Гнозиса (85.22-26). Я бы подытожил, что "семья" отождествлялось с оппонентами гностиков, практиковавшими крещение, и что "сила" – ссылка на гностическую общину[22].

Если принять такой вывод, то важно учесть, что противникам гностиков был нужен тот же самый Искупитель, что и гностической общине[23], и что крещение связано с их принятием Искупителя. Трудно удержаться от вывода, что оппоненты гностиков – ортодоксальные

христиане[24]. Такая идентификация подтверждается широко распространенными феноменами полемики гностиков с ортодоксальной крещенской практикой, особенно в работах с сифианскими ассоциациями[25]. Такая идентификация получает дальнейшее обоснование соответствием фразы "получит его имя на воде" описанию христианского крещения. В глобальном смысле ряд текстов свидетельствует о связи этого "Имени" с крещением[26]. В Пастыре Гермы есть ряд фраз, которые близко родственны такому выражению по своему словарю и значению[27]. Может быть даже так, что эта фраза – всего лишь техническая, обозначающая иудео-христианский ритуал маркирования крестимого оглашенного буквой "X", той самой "X", которая ставилась не для обозначения Креста в последующем его применении, но для обозначения Христа, т.е. имени Просветителя[28]. В итоге на идентификацию ортодоксальных христиан как эсхатологических оппонентов гностической общины указывает характеристика ее противников как жаждущих собственного Просветителя и практикующих крещение, а также параллели с этой полемикой в прочих гностических трудах и соответствие фразы "получит его имя на воде" описанию христианского крещения.

Сомнительность утверждения, что Апокалипсис Адама относится к дохристианскому гностицизму, становится очевидной, когда надо решить, что именно должно быть характерно для такой нехристианской гностической общины. Ведь надо не только объяснить, что члены общины толковали историческую личность как Искупителя – таким же образом, как позже христианские гностики интерпретировали личность Иисуса, – но и как они верили в то, что этот Искупитель создал общину из евреев и язычников, как они враждовали с другой группой, жаждавшей того же Искупителя, но также практиковавшей Крещение, и как они использовали множество мотивов, случайно пробивших себе дорогу в Новый Завет и, позднее, в христианский гностицизм. В конце концов, нам надо принять во внимание полное молчание источников I столетия о существовании такой гностической общины. Гораздо более естественно принять как очевидность, что здесь важно признать христианское влияние и оценить эту работу как документ христианского гностицизма.

© Пер. с англ. (с незначительными сокращениями) – А. Мома.

© GNOSIS AND GNOSTICISM. Nag Hammadi Studies, vol. XVII, Leiden, E.J. Brill, 1981.

© Thelema.RU

[1] Я использую коптский текст и английский перевод профессора МакРэя в Nag Hammadi Codices, V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4, ed. D.M. Parrott, Leiden, 1979, 154-195. Я сверялся по коптскому тексту и его немецкому переводу, подготовленному Александром Бёлигом и Пахором Лабибом: A. Böhlig and P. Labib, Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi, Halle-Wittenberg, 1963, 96-117, а также перевод Мартина Краузе: M. Krause, "The Apocalypse of Adam" в сборнике Gnosis: A Selection of Gnostic Texts, II, ed. W. Foerster, Oxford, 1974, 13-23.

[2] Böhlig, Koptisch-gnostische Apokalypsen, 86-95. Он разработал свои воззрения в двух последовательных статьях: "Die Adamapokalypse aus Codex V von Nag Hammadi als Zeignis jüdisch-iranischer Gnosis", OrChr 48 (1964), 44-49, а также "Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi" в издании Mysterion und Wahrheit, Leiden, 1968, 149-161. Нехристианская природа текста была поддержана проф. МакРэем: G.W. MacRae, "The Coptic Gnostic Apocalypse of Adam", Heythrop Journal VI (1965), 27-35, "The Apocalypse of Adam Reconsidered", SBL Seminar Papers, Missoula, 1972, 573-579. Курт Рудольф адаптировал эти воззрения в ряде статей: его обзор работы Бёлига и Лабиба см. в TLZ 90 (1965) 361-362, в "Gnosis und Gnosticismus, ein Forschungsbericht", ThR 34 (1969), 160-169, и в Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion, Göttingen, 1977, 148-149.

[3] Первые аргументы были опубликованы в обзорных изданиях Бёлига и в работе Лабиба: Schenke, OLZ 61 (1966), 31-34; J. Danielou, "Bulletin d'histoire des origines chretiennes", RechSR 54 (1966), 291-292; R. Haardt, WZKM 61 (1967), 153-159. МакУилсон (R. McL. Wilson, Gnosis and the New Testament, Oxford, 1968, 135-139) экспериментально доказал наличие в тексте христианского влияния. Также и Клийн (A.F.J. Klijn, Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature, Leiden, 1977, 90-96), думает, что христианский фон здесь очевиден, хотя он и не защищает свою позицию. Дальнейшие перечисления мнений обеих сторон спора см. в примечаниях у того же проф. Клийна и к работе Фэллона (F.T. Fallon, The Enthronement of Sabaoth, Leiden, 1978, 69-70, note 146).

[4] Профессор Ямаучи (E. Yamauchi, "The Apocalypse of Adam, Mithraism, and Pre-Christian Gnosticism", Textes et Memoires, 4, Etudes Mithraiques, Leiden, 1979, 537-563) доказал, что Апокалипсис Адама нельзя датировать более ранней датой, нежели II век н.э. из-за намека на рождение горы Мiθa в 80.21-26.

[5] Профессор МакРэй в Coptic Gnostic Арос. Adam, 32, указал на следующие моменты в тексте: Искупитель – человек с надисторическими корнями, а община, созданная им, метафизически названа "плодоносящими деревьями"; враждебные силы гnevятся на него, он же страдает во плоти, а его последователи "получают его имя на воде", т.е. через крещение. Можно также добавить ссылку на нисхождение Святого Духа в плотского посредника проявления на земле Искупителя, использование "Имени" для обозначения искупителя, положение о том, что он творит "знамения и чудеса", а также очевидный намек на Откр. 12.1-6 (в 78.18 и далее).

[6] MacRae, Ibid., 32, тж. Bohlig, Judisches und Iranisches, 154.

[7] MacRae, Арос. Adam Reconsidered, 574-575.

[8] Ганс-Мартин Шенке, OLZ, 32, говорит об очевидной зависимости от Нового Завета и далее добавляет: "... hinzu kommt auch noch die weitgehende sachliche Ubereinstimmung mit eindeutig christlich-gnostischen Schriften."

[9] С. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, Gottingen, 1961, 198. Весьма вероятно, что Просветитель в новозаветном Апокалипсисе Иоанна – небесный Сиф (65.6-9; 72.6-7; 77.1). Если это – тот случай, когда Евангелие от Египтян (III.2) проводит близкие аналогии с этим мифом об Искупителе, то в обоих случаях Искупитель мог быть небесным Сифом, проявляющим себя в исторической личности в третьем Действии нашей истории о спасении. Евангелие от Египтян явным образом идентифицирует данную историческую личность как Иисуса (64.1-3).

[10] Н.-М. Schenke, "Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser", в сборнике "Gnosis und Neues Testament", VF 21 (1976), 38-41. К. Rudolph, Die Gnosis, 130-162; ср. с его же утверждениями на стр. 163-165.

[11] Здесь проявляется противоречие в трактовке профессором Рудольфом Апокалипсиса Адама. В своей недавней книге, Die Gnosis, он характеризует Апокалипсис Адама как нехристианский гностический документ (см. стр. 148 и далее), а затем, см. стр. 163, суммирует свой взгляд на те преобразования, которым подвергся дохристианский миф об Искупителе, когда Иисуса истолковывали как гностического Искупителя. [...] Проблемой для профессора Рудольфа является то, что изложенные в Die Gnosis взгляды характеризуют миф об Искупителе в Апокалипсисе Адама!

[12] В Апокалипсисе Адама уход Искупителя из мира следует за попыткой Демиурга нивелировать эффект его работы. Таков же повторяющийся мотив в христианских

гностических текстах, которые уже пытаются принимать во внимание существование ортодоксальной христианской Церкви (напр., Апокалипсис Петра, VII. 3, 73.23 – 79.31; Второй Трактат Великого Сифа, VII, 2, 59.19 – 60.3, 60.13-15; Доктрина Нашей Великой Силы, VI. 4, 42.31 – 43.2).

[13] МакРэй в *Coptic Gnostic Apos. Adam*, 30, утверждает, что "Финальная эра в таком апокалиптическом искажении истории о спасении наступит лишь тогда, когда придет Просветитель Гнозиса..." – ср. P. Perkins, "The Apocalypse of Adam: The Genre and Function of a Gnostic Apocalypse", *CBQ* 39 (1978), 389-391.

[14] Шаткость утверждения, что автор, принадлежавший к гностической общине, для которого всё, что упомянуто в 76.7 и далее, было объектом будущего упования, становится очевидной, если попытаться ответить на вопрос об истоках, верованиях и жизни такой гипотетической гностической общины. Гораздо легче было бы ответить на эти вопросы, если бы облик Просветителя рассматривался как смысл существования самой гностической общины, к которой принадлежал автор.

[15] См. Schenke, *OLZ*, 32, а тж. Klijn, *Seth*, 94.

[16] Такая интерпретация не нова. Она восходит к Ф. Фэллону – F. Fallon, *The Enthronement of Sabaof*, 72, и к П. Перкинсу – P. Perkins, "Apocalyptic Schematization in the Apocalypse of Adam and the Gospel of the Egyptians", *SBL Seminary Papers*, Missoula, 1972, 597, note 20. Однако они, кажется, не рассматривали примеры такой интерпретации.

[17] 65.4, 8; 66.4; 69.12; 76.7; 85.22, 29.

[18] Напр., 64.18; 65.30; 70.9; 71.20.

[19] Ср. Парафраз Шема, VII, 1, 35.12 и далее, 40.27 и далее, где противники гностиков рассматриваются как "семя вселенской тьмы". Однако, слово "сперма (сperma)" – не то же слово, что "семя (сpога)".

[20] MacRae, *Nag Hammadi Codices V*, 2-5, 188 и далее.

[21] Bohlig, *Koptisch-gnostische Apokalypsen*, 93 и далее, 115.

[22] Мой аргумент всё же был бы поддержан, если бы идентификация этой *dramatis personae* была пересмотрена и гностиков сочли бы "семенем", а их противников – "силой". Важным моментом здесь является то, что именно эта группа противников гностиков и практикует крещение.

[23] На существование группы противников, взыскующей Просветителя как своего Искупителя, также указывает попытка Демиурга внести путаницу в вопрос о своей истинной природе (77.18-27) и ложные воззрения Тринадцати Царств.

[24] F. Morard, "L'Apocalypse d'Adam de Nag Hammadi: un essai d'interpretation", в сбк. *Gnosis and Gnosticism*, ed. M. Krause, Leiden, 1977, 35-42, а тж. "L'Apocalypse d'Adam du Codex V de Nag Hammadi et sa polemique anti-baptismale", *RevSR* 51 (1977), 214-233, доказывают, что эта полемика была направлена против другой гностической секты. Ряд ее аргументов вызывают вопросы, но даже если она права, Апокалипсис Адама в ее истолковании не стоило бы рассматривать как дохристианский документ.

[25] Ср. К. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden, 1978, 142-148.

[26] G.W. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London, 1951, 284-296.

[27] Пастырь Гермы, Образ IX: 12.8; 13.2; 13.7; ср. IX: 13.3; 14.5 и далее; а тж. Евангелие от Филиппа, II.3, 64.22-31.

[28] Такая интерпретация была предложена мне Эйнарсом Томассеном. Эта интерпретация весьма привлекательна, тогда как ускользающая суть нескольких ссылок Дэнилоу в предпринятой им реконструкции такого гипотетического иудео-христианского крещенского ритуала не дает нам уверенности в том, что автор имел в виду именно этот специфический крещенский ритуал. Ср. J. Danielou, *The Theology of Jewish Christianity*, London, 1964, 154 и далее, тж. 329-331, *Primitive Christian Symbols*, London, 1964, 139-142. Кроме того, книга Даубе (D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, 401-403) содержит кое-какой важный для нас материал.