

Определение гностицизма

Доклад Дм. Алексеева на конференции

*«Россия и Гнозис. Раннехристианский гностический текст в российской культуре»,
Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы
им. М.И. Рудомино, Москва, 21.01.2011 г.*

Мелхиседек — ветхозаветный герой, царь Салимский (или Содомский), священник Бога Всевышнего, упомянутый в Быт., 14:17-24. Важнейшим вопросом для нас является, почему один из положительных героев Ветхого Завета, благословивший Авраама священник библейского Бога, оказывается носителем гностического откровения? — а «гностический», даже точнее — «сифианский» характер самого трактата «Мелхиседек», даже несмотря на его очень слабую сохранность, очевиден.

Для ответа на этот вопрос следует обратиться к содержанию достаточно многочисленных трактатов коптской библиотеки, прежде всего из Наг-Хаммади, которые большинство исследователей относит к так наз. «сифианскому направлению гностицизма». Хотя общепризнанным считается, что «гностики отвергли Ветхий Завет и Бога Ветхого Завета», многие «сифианские» (Апокриф Иоанна, Откровение Адама, Ипостась архонтов) или близкие к ним (Происхождение мира) трактаты развивают ветхозаветные сюжеты в той же степени, что и книги Еноха, например. При этом трудно согласиться с пониманием «гностического» пересказа библейских событий как «протестной экзегезы» (термин Курта Рудольфа) или «переоценки ценностей» и «метафизического антисемитизма» (выражения Ганса Йонаса, взятое из его книги, которая на английском и немецком языке называлась «Гностическая религия», в русском издании — «Гностицизм»), поскольку в основу этого пересказа положено вполне иудейское, хотя и ненормативное для традиционного иудаизма, понимание начальных глав книги Бытия.

Понимание отрывков «элохиста» (Быт., 1:1-2:3) и «яхвиста» (Быт., 2:4 слл.), как двух рассказов, описывающих две разные последовательности событий, встречается уже у Филона Александрийского. В своем сочинении «О сотворении мира» он противопоставляет двух Адамов — сотворённого по образу и подобию Бога-Творца (1-я глава Бытия) и вылепленного из праха земного (2-я глава):

(69) «После всего прочего, как уже было сказано, возникает человек, как говорит Моисей, «по образу Божию и по подобию» (Быт.1:26). Весьма хорошо, что ничто из возникшего не уподоблено Богу более, чем человек. Но пусть никто не представляет это подобие в чертах телесных, ибо ни Бог не имеет вида человека, ни тело человеческое не богоподобно. Об «образе» же говорится по отношению к водительствующему души уму. Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности, и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке. Ибо, оставаясь невидимым, сам он все видит и, имея непонятную сущность, постигает сущности других. И искусствами и науками проторяя людям все бесчисленное множество путей, он обходит землю и море, постигая их природу. (70) И затем, взмывая птицей и исследуя воздух и его состояния, он устремляется еще выше, к эфиру и небесным круговращениям, следуя за хороводом блуждающих и неблуждающих светил, [движущихся] по совершенным законам

мусического искусства, и, бросаясь вослед путеводной жажде мудрости, оставляя позади всякую чувственную сущность, он достигает умопостигаемой. (71) Там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту того, что он видел здесь чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но, исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю. Лучи невыносимого для зрения насыщенного света, чистые и беспримесные, изливаются, как поток, так что око рассудка слепнет от их блеска. Поскольку же не всякий образ соответствует архетипическому образцу, но многие из них суть неподобные, [Моисей] уточняет, прибавляя к “по образу” еще и “по подобию”, чтобы подчеркнуть точность изображения, имеющего четкий оттиск».

Это Филон Александрийский пишет о человеке из 1-й главы Бытия. А далее он пишет о человеке, созданном из праха:

(134) «После этого он говорит, что «создал Господь Бог человека, взяв прах земной, и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт.2:7). Со всей очевидностью и здесь Моисей указывает, что **существует огромная разница между созданным теперь человеком и тем, что возник ранее по образу Божию. Ведь последний, созданный чувственным, уже участвует в качественности, составленный из души и тела, являясь мужчиной или женщиной, смертный по природе¹. Другой же² — некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный**».

(135) «Создание же чувственного и частного человека, говорит он, было составным, из земляной сущности и божественного духа. Ведь тело возникло, когда Создатель взял персть и придавал ей форму человека, а душа — вовсе не от рожденного, но от Отца и Владыки всего. Ведь то, что Он вдохнул, было не чем иным, как божественным Духом, посланным от блаженной и благословенной природы, словно ее колония, в помощь нашему роду, чтобы он, хотя и смертный в видимой своей части, в невидимой обретал бы таким образом бессмертие. Поэтому и можно в собственном смысле сказать, что человек — смертной и бессмертной природы, пограничный и участвующий в обеих [природах], насколько это необходимо, и возник он одновременно смертным и бессмертным, смертным по своему телу, а бессмертным по своему разуму».

Итак, Филон четко разделяет два рассказа, хотя противопоставляет не двух Творцов, а два творения — умопостигаемого человека, созданного «по образу и подобию», и плотского человека, вылепленного «из праха земного». Впрочем, терминологию Септуагинты «Бог» и «Господь Бог» Филон аккуратно соблюдает, не приписывая сотворение умопостигаемого человека «Господу Богу».

В «сифианском» контексте был всего лишь логично сделан следующий шаг, и благой Бог-Творец из рассказа «элохиста», сотворивший Адама по Своему образу и подобию, был противопоставлен богу из рассказа «яхвиста», вылепившему из грязи второго, плотского или перстного Адама, воспринимавшегося гностиками как пародия на божественный Первообраз. Именно эта типология, с незначительными искажениями, возникшими уже в ходе литературной обработки и дальнейшего развития в эллинистической среде, лежит в основе не только узко «сифианских» или «гностических» писаний, но и некоторых текстов Нового Завета. Разумеется, в монотеистическом контексте не может быть и речи ни о каких «двух богах», о которых много говорили отцы-ересиологи, а только о Боге и Его противнике, дьяволе или «архонте Ялдаваофе».

При этом, вопреки отжившим своё представлениям, будто у христиан-гностиков был какой-то особый, «гностический бог», отличный от библейского Бога-Творца, очевидно, что в «сифианском» контексте в роли Бога выступает именно Элохим (Бог) из 1-й главы Бытия или Эл Эльон (Бог Всевышний) из 14-й главы, священником Которого как раз и был благословивший Авраама Мелхиседек. Отметим, что там же, в 22-м стихе 14-й главы Бытия, Всевышний устами Авраама отождествлён с Яхве, Господом Израиля, и именно на этом отождествлении — но не всегда тождестве! — базируются христианская и иудейская ортодоксии. Утверждение Иринейя, будто Бога еретики выдумали — «вымышляя по своему произволу сверх сего существа того, кто не существует, они обличаются в хуле против Бога, Который действительно существует, и в том, что несуществующего Бога выдумывают к своему собственному осуждению. Таким образом, называющие себя “совершенными” и владеющими знанием всех вещей, оказываются хуже язычников и более их богохульствуют в своем учении против Творца своего» (Ириней, Против ересей, 2.9.2)³ — было уже в 20-м веке доведено до абсурда писателями-фантастами Рудольфом Бультманом и Гансом Йонасом (последним – в уже упомянутой книге «Гностицизм»), которые разрабатывали свою идею о некоей отдельной «гностической религии».

Рассмотрим в качестве иллюстрации Апокриф Иоанна. Прежде всего, отметим, что значительная часть беседы Иисуса с Иоанном посвящена комментариям именно на книгу Бытия, начиная со 2-й главы и далее. Протоархонт Ялдаваоф, прямо отождествленный здесь с Яхве, вместе со своими архонтами изготавливает плоть Адама; вдыхает в неё дух жизни; усыпляет Адама и создает Еву не из его ребра, а из божественной силы, пребывающей в Адаме; изгоняет Адама и Еву из рая; проклинает Еву и делает мужа господином над ней; оскверняет Еву и порождает от нее Каина и Авеля; низводит потоп на землю, посылает своих ангелов, и они соблазняют дочерей человеческих. Не стоит забывать, что доступные нам редакции Апокрифа Иоанна окончательно сформировались уже в среде христиан из язычников, хотя в основе его, безусловно, лежит всё-таки палестинский и арамеоязычный контекст.

Сюжет рождения Сифа повторяется в Апокрифе дважды: сначала упоминается небесный Сиф, «во втором зоне, у второго светила Оройаила», сын Первого Адама, созданного по образу и подобию Бога; затем, ниже, о земном Адаме и его сыне говорится: «Познав свое со-подобие, подобное ему, Адам породил Сифа подобно потомству вышнему в зонах». Т.е. вышнее потомство в зонах — это небесный Сиф, сын небесного Адама.

Рассмотрим эту же «сифианскую» концепцию на примере двух сыновей Адама, Каина и Сифа. Сиф, коли уж вся концепция названа «сифианской», для нас особенно важен, хотя в Новом завете упомянут один-единственный раз, в родословии Иисуса в Евангелии от Луки: «Еносов, Сифов, Адамов, Божий» — Лк., 3:38. В книге Бытия рождение Сифа описывается так: «И познал Адам еще жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф, потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин». Отметим два факта: 1) в тексте прямо говорится, что физическим отцом Сифа был Адам; 2) Ева утверждает, что семя ей вложил Бог (Элохим). Именно это и стало причиной отождествления Сифа, как «сына человека» и «сына Бога», с Иисусом Христом в Евангелии. Здесь мы видим, что Сиф также Сын Человеческий, ибо он сын Адама, и Сын Божий, потому что семя его матери, Еве, вложил Бог, Элохим.

О Каине в 1-м Послании Иоанна сказано: «Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга, не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего». Валентина Николаевна Кузнецова, создательница

перевода Нового Завета «Радостная Весть», переводит этот же стих: «Мы не должны быть такими, как Каин, который был порождением Злодея и зарезал брата», и комментирует: «В позднейшей раввинистической литературе Каин назывался сыном Евы и дьявола». С некоторым сомнением восприняв это утверждение о содержании подобного сюжета именно в раввинистической литературе, отмечу, что она же комментирует известное выражение «человекоубийца искони» в Ин., 8:44: «возможно, имеется в виду убийство Авеля Каином, который, по некоторым древним еврейским легендам, был сыном Евы и злого ангела Самаэля, или дьявола». И в этом она права, поскольку сифианские легенды являются и древними, и, несомненно, еврейскими по своему происхождению, но в основе их лежит библейский стих Быт., 4:1: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа (в оригинале “от Яхве”)». Здесь, как и в стихе, рассказывающем о рождении Сифа, физическим отцом ребёнка является Адам, но Ева утверждает, что приобрела сына от Яхве. А отождествление в сифианском контексте с Самаэлем (а также с Ялдаваофом и Саклой) именно Яхве, а не абстрактного «бога Ветхого Завета», засвидетельствовано неоднократно. Здесь можно процитировать хотя бы Апокриф Иоанна: «И у больного архонта три имени: первое — Иалдабаоф, второе — Сакла, третье — Самаэль».

В свете Иоанновых дихотомий «света и тьмы», «жизни и смерти», «Духа и плоти», «истины и лжи» параллель между 1Ин., 3:12, и Быт., 4:1, наглядно демонстрирует, что четвёртый евангелист, говоря о «князе мира сего» и дьяволе, имел в виду именно Создателя плоти. И особенно пристального внимания заслуживает дихотомия «Духа и плоти», находящая своё наиболее последовательное выражение в Иоанновой доктрине «детей Бога и детей дьявола» — детей Бога, рождённых свыше, от Бога и Духа (см. беседу Иисуса с Никодимом в 3-ей главе Ин.) и детей дьявола, рождённых по плоти. В свете сказанного новое звучание обретает и Ин., 8:44, где Иисус говорит не просто иудеям, а уверовавшим в Него иудеям: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего». Дело не в их религиозном поклонении или нравственных качествах; чуть выше (Ин., 8:41) эти люди называли своим Отцом Бога. Иисус указывает им, что, оставаясь плотскими, не рождёнными от Бога и Духа, они являются детьми дьявола, создателя плоти, и не вправе называть Бога своим Отцом, а уже отсюда идёт прямая связь с «духовными» и «плотскими» у Павла — и с ересиологическими спекуляциями о «пневматиках», «психиках» и «хоиках».

В этой связи уместно процитировать еще одного античного автора, понявшего Новый Завет намного лучше, чем отцы-ересиологи:

«Нас спрашивают, по какой причине мы отрицаем, что человек сотворен Богом. Но мы не утверждаем, что человек ни в каком смысле не был сотворён Богом, мы спрашиваем только, в каком смысле, и когда, и как. Ибо по Апостолу есть два человека, одного из которых он называет иногда внешним человеком, обычно земным, иногда также ветхим человеком; другого он называет внутренним, или небесным, или новым человеком. Вопрос, кого из них сотворил Бог? Ибо также есть два времени нашего рождения: одно, когда естество производит нас на этот свет, связывая узами плоти, и иное, когда истина возрождает нас в нашем обращении от заблуждения и вхождении в веру. Это — то второе рождение, о котором Иисус говорил в Евангелии, когда сказал: *Если человек не родится вновь, не сможет увидеть царства Божьего*. Не зная, что подразумевал Иисус, Никодим был в недоумении и спросил, как это может быть, поскольку взрослый человек не может войти в утробу матери и родиться во второй раз. Иисус сказал в ответ: *Если человек не будет рождён от воды и Духа Святого, он не сможет увидеть царства Божьего*. Затем Он добавляет: *Рождённое от плоти есть плоть, рождённое от Духа*

есть дух. Следовательно, поскольку рождение, в котором появляются наши тела, не единственное рождение, но есть иное, в котором мы вновь рождаемся в духе, из этого различия возникает вопрос, в каком из рождений нас творит Бог. Способ рождения также двойствен. В унижительном действии обычного рождения мы приходим от жара животной страсти, но когда мы восходим в веру, мы образуемся под благим наставлением в славе и чистоте во Иисусе Христе Святым Духом. <...> Итак, вопрос не в том, творит ли Бог человека, но какого человека Он творит, и когда, и как. Ибо если когда мы образуемся в утробе, Бог создаёт нас по Своему собственному образу, что является общим верованием язычников и иудеев, а также и вашим верованием, значит, Бог создаёт ветхого человека и производит нас посредством чувственной страсти, что не представляется согласным с Его божественной природой. Но если мы созданы Богом, когда обращены и приведены к лучшей жизни, что является общим учением Христа и Его апостолов, а также и нашим учением, то в этом случае Бог делает нас новыми людьми, производит нас в славе и чистоте, что совершенно согласно с Его священным и почитаемым величием. Если вы не отвергаете авторитета Павла, мы из него докажем вам, какого человека создаёт Бог, и когда, и как. Он говорит Ефесянам: *чтобы вам отложить прежний образ жизни ветхого человека, повреждённого в похотях заблуждения, и обновиться духом вашего ума и облечься новым человеком, созданным по Богу, в праведности и святости истины.* Это указывает, что сотворение человека по образу Божьему подразумевает иного человека, и иное рождение, и иной способ рождения. Совлечение и облечение, о которых он говорит, указывают на время принятия истины, и утверждение, что новый человек сотворен Богом, подразумевает, что ветхий человек сотворён не Богом и не по образу Божьему. И когда он добавляет, что этот новый человек создан в праведности и святости и истине, он указывает этим на иной способ рождения, которому это свойственно и который, как я уже говорил, очень отличается от способа, которым совершается обычное рождение. И поскольку он объявляет, что только второе от Бога, это означает, что первое — нет. Ещё, в письме к Колоссянам, он употребляет слова с этим же значением: *совлекитесь ветхого человека с делами его и облечитесь новым, который обновлён в познании Бога по образу Сотворившего его.* Здесь он не только показывает, что Бог творит именно нового человека, но объявляет время и способ создания, ибо слова “*в познании Бога*” указывают на время уверования. Затем он добавляет: “*по образу Создавшего его*”, чтобы разъяснить, что ветхий человек не образ Божий и не сотворён Богом. Более того, следующие слова: *где нет ни мужского, ни женского, ни грека, ни иудея, ни варвара, ни скифа* показывают ещё яснее, что рождение, посредством которого мы сделались мужчинами и женщинами, греками и иудеями, скифами и варварами, это не то рождение, в котором Бог действует, создавая человека, но что рождение, к которому Бог имеет отношение, то, в котором мы утрачиваем различия народа, и пола, и положения, и становимся одним подобно Тому, Кто Один, то есть Христу. <...> Ясно, что везде он говорит о втором или духовном рождении как о том, в котором мы сотворены Богом, как отличным от непристойности первого рождения, в котором мы подобны остальным животным по достоинству и чистоте, поскольку мы зачаты в вещественной утробе, и выношены, и рождены. Ты можешь видеть, что по этому вопросу спор между нами не столько об учении, сколько об истолковании. Ибо вы думаете, что это о ветхом, или внешнем, или земном человеке сказано, что он сотворен Богом, тогда как мы относим это к небесному человеку, отдавая первенство внутреннему или новому человеку. И наше мнение не поспешное или безосновательное, поскольку мы научены ему Христом и Его апостолами, которые, как доказано, были первыми в мире, кто учил так».

Это отрывок из Глав Фауста Нумидийского, сохранённых блаженным Августином в его сочинении «Против Фауста-манихея», 24.1. Итак, Фауст Нумидийский, манихейский епископ, собеседник Августина, даёт однозначный ответ на вопрос о сотворении

человека Богом, что Бог творит человека, рожденного свыше, а человек, рожденный по плоти, является производением именно плоти и рождается, таким образом, по воле создателя плоти, но не Бога.

В свете изложенного мне хотелось бы возвратиться к многократно поднимавшемуся научным сообществом вопросу определения такого явления, как «гностицизм». Приведу, в качестве первого примера, определение, данное «гностицизму», Александром Леоновичем Хосроевым:

«Почти в полном согласии с Заключительным документом Международного коллоквиума в Мессине 1966 года я понимаю под термином гностицизм совершенно конкретное религиозное явление, а именно: определенные, изначально христианские, движения первых веков н.э. (по преимуществу дуалистические в своем богословии, хотя иногда и монистические), которые содержат такие общие характеристики, как: 1) претензия на исключительное обладание знанием, полученным, как правило, в результате откровения, и, как результат, противопоставление себя всем прочим христианам, такого знания не получившим; 2) непризнание церковной иерархии⁴; свое, разнящееся от группы к группе, понимание принципа организации общины и, как результат, отсутствие своей единой Церкви; 3) использование для своих построений различных, часто небиблейских, традиций и, как результат, настоящий индивидуализм в творческом процессе и т.д. Таких христиан я называю не гностиками (во избежание путаницы с различными нехристианами, которые также претендовали на обладание знанием, или с таким христианским гностиком, как, например, Климент Александрийский), но гностицистами».

А в качестве второго примера приведу определение, данное «гностицизму» выдающимся отечественным мыслителем Алексеем Федоровичем Лосевым:

«Именно, гностицизм есть 1) оккультно-2)пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причем натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий. Основным здесь, как мы видим, является тот ограниченный натуралистический персонализм, который доходит не только до космически-материальных категорий, но даже и до человечески-бытовой и трагической драматургии».

Кто-нибудь что-нибудь понял? (СМЕХ В ЗАЛЕ) Спасибо⁵.

Мне эти определения представляются некорректными, потому что они создают некую «вселенскую ересь», или интернационал «гностических сект», и я предлагаю свое определение:

«Гностицизм — комплекс идей, основывающийся на различении и даже противопоставлении в начальных главах книги Бытия Бога (Элохима, Быт., 1:1-2:3), и бога Яхве (Быт., 2:4 слл). Этот комплекс идей нашел своё многообразное выражение и развитие как в канонической и апокрифической христианской, так и в не-христианской литературе, а также в религиозных представлениях ряда групп в поздней античности, Средневековьи и Новом времени вплоть до сего дня». Это всё⁶.

ПРИМЕЧАНИЯ

(ПРИМ. 1-4 ОЗВУЧЕНЫ В ХОДЕ ЧТЕНИЯ САМОГО ДОКЛАДА)

1. Е. Б. Смагина только что* говорила о толковании на 1-ю главу Книги Бытия, что Первый Адам был создан одновременно мужчиной и женщиной. И во многих гностических текстах этот вопрос обсуждается.

2. Опять имеется в виду Адам из первой главы Бытия.

3. Здесь Ириной исходит из тождества «Бога» из 1-й главы Бытия и «Господа» из 2-й главы Бытия. Поэтому, естественно, он пишет, что Бога Всевышнего выдумали «ретики».

4. Это странно. Дело в том, что и тогда существовала, и сейчас существует масса христианских сект, которые совершенно официально не признают иерархии церкви, и далеко не все они гностические.

5. В письменной версии доклада была добавлена фраза: «Нетрудно заметить, что А. Л. Хосроев в своем определении приводит вторичные и маловажные, а зачастую и взаимоисключающие признаки — вполне в духе Мессинского коллоквиума, но ничего не говорит о существенных и уникальных признаках “гностицизма”. Но определение Лосева ещё забавней, поскольку Лосев сражается с собственными фантазиями — как Дон-Кихот с ветряными мельницами».

Источник: <http://ru-gnostik.livejournal.com/347756.html> — Прим. расшифровщика.

6. В письменной версии доклада была добавлена фраза: «Исходя из этого определения, “гнозис”, т.е. “знание”, это знание о нетождественности Бога и “бога Яхве”, а “невежество” (αγνοια) это их отождествление. Поэтому наши православные братья даже не вправе обижаться — невежество является самой сущностью их вероучения». Источник см. в Прим. 5. — Прим. расшифровщика.

* (К Прим. 1). См.:

http://vk.com/doc2592885_417786205?hash=7c04e269fbb78b65fb&dl=b93abb7185eb31fa9c , стр. 2–3. – Прим. расшифровщика.

ДИСКУССИЯ

А. Мома: Дмитрий, Вы как-то писали в гностическом комьюнити о том, что «Мелхиседек», несмотря на свою плохую сохранность, является чуть ли не таким же важным по значимости текстом в собрании Наг-Хаммади, как «Апокриф Иоанна». Отчасти Вы ответили, косвенным образом, на вопрос о том, почему. Но, если можно, чуть-чуть поподробнее.

Дм. Алексеев: «Мелхиседек», как верно Вы отметили, очень скверно сохранился, но то, что от него всё-таки смогло сохраниться, демонстрирует очень раннюю традицию и очень тесно связанную именно с арамейскоязычным контекстом. То есть, в отличие от

«Апокрифа Иоанна», который, совершенно очевидно, формировался уже под влиянием «Септуагинты», «Мелхиседек» подлинный, он восходит к самому началу этого всего.

Е.Б. Смагина: К вопросу о том, почему всё-таки Мелхиседек оказался носителем Откровения. Тут, возможно, следует вспомнить и провести линию от библейского Мелхиседека к гностическому через «Вторую Книгу Еноха». Если помните, в пространной редакции там был эпизод с рождением Мелхиседека, который оказывается грядущим пред-сущим Мессией, до поры, до времени скрытым в высших сферах.

Дм. Алексеев: Возможно, и так, но в данном случае это необязательно, поскольку Мелхиседек и в «Книге Бытия» уже Священник Бога Всевышнего, то есть того самого неведомого гностического Бога.

Е.Б. Рашковский (ведущий): Дмитрий Алексеевич, хотелось бы долго-долго говорить, но пришло время нашего третьего докладчика [...]

Расшифровка – Алекс Мома (copyleft 2015)

Необходимость прямой расшифровки была вызвана тем, что в сборнике материалов конференции был помещен совсем другой текст (а также перевод трактата «Мелхиседек»), ничуть не хуже, но другой (см. «Пути гнозиса. Т. 1. – СПб.: РХГА, 2015). Версия доклада, опубликованная в Живом журнале (см. ссылку в Примечаниях), в свою очередь, в частности, не содержала дискуссии.